

fe

feminist eleştiri
d e r g i s i

2023.15.1



E-ISSN 1309-128X
BAŞLANGIÇ 2009 • YAYIN ARALIĞI YILDA 2 SAYI



fe



© 2023 • XV(I) • bahar/spring

<http://federgi.ankara.edu.tr>



© 2023 • XV(I) • bahar/spring

e-ISSN: 1309-128X • Başlangıç: 2009 • Yayımlanma Sıklığı: Yılda 2 Sayı

Fe Dergi: Feminist Eleştiri Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin (KASAUM) uluslararası hakemli dergisidir, senede iki kez çıkar. Dergimiz İngilizce ve Türkçe olarak yayımlanmakta, her iki dilden de yazılar kabul etmektedir. Toplumsal cinsiyet konularıyla ilgilenen tüm bilim dallarına açıktır. Görsel malzemelerin yazılarla bütünleşmiş kullanımlarını desteklemektedir. Fe Dergi, akademik makaleler dışında saha notları, politik anlatılar, kişisel anlatılar ve kitap incelemelerine de yer vermektedir.

Editörler/Editors	<ul style="list-style-type: none">• Elif Ekin Akşit, Ankara Üniversitesi, Emekli/Ankara University, Emeritus Professor• Ezgi Sarıtaş, Ankara Üniversitesi/Ankara University
Editör Yardımcıları/Assistants Editor	<ul style="list-style-type: none">• Gülçin Özge Tan, Ankara Üniversitesi/Ankara University• Arife Hümeysra Hüsmen, Ankara Üniversitesi/Ankara University
Yayın Kurulu/Editorial Board	<ul style="list-style-type: none">• Eda Acara, Bakırçay Üniversitesi / Bakırçay University• Hilal Arslan, Hacettepe Üniversitesi / Hacettepe University• Akça Ataç, Çankaya Üniversitesi / Çankaya University• Reyhan Atasü, Hacettepe Üniversitesi / Hacettepe University• Neslihan Demirkol, Münster Üniversitesi / University of Münster• Esra Gedik, Bozok Üniversitesi / Bozok University• Çağla Ünlütürk Ulutaş, Pamukkale Üniversitesi / Pamukkale University
Danışma Kurulu/Advisory Board	<ul style="list-style-type: none">• Aksu Bora, Hacettepe Üniversitesi, Emekli / Hacettepe University, Emeritus Professor• Alev Özkazanç, Ankara Üniversitesi, Emekli / Ankara University, Emeritus Professor• Emel Memiş, Ankara Üniversitesi / Ankara University• Elifhan Köse, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / Karamanoğlu Mehmetbey University• İsenbike Togan, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Emekli / Middle East Technical University, Emeritus Professor• Serpil Sançar, Ankara Üniversitesi, Emekli / Ankara University, Emeritus Professor• Hülya Demirdirek, Kadın Çalışmaları Derneği / Association for Women's Studies• Ayça Kurtoğlu, Acıbadem Üniversitesi /Acıbadem University• Zehra Yılmaz, Van Yüzüncüyıl Üniversitesi / Van Yüzüncüyıl University• Ruken Öztürk, Ankara Üniversitesi / Ankara University
İngilizce Editörü/English Editor	<ul style="list-style-type: none">• Neslihan Demirkol, Münster Üniversitesi/University of Münster
Tasarım/Design	Mortui Vivos Docent
Sahibi-Sorumlu YİM/Owner and Executive Editor	<ul style="list-style-type: none">• Ruken Öztürk, Ankara Üniversitesi/Ankara University
Adres/Address	Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi, Cebeci 06590 Ankara federgi.ankara.edu.tr http://federgi.ankara.edu.tr
Taranan İndeksler/Indexed by	ULAKBİM, TR Dizin, Proquest/Genderwatch EBSCO Publishing, DOAJ Açık Erişimli Dergiler Kataloğu
Yayın Tarihi/Publication Date	26 Haziran 2023

İçindekiler/Contents

6

Editörden/From the Editor...

Makaleler/Articles

Beslenmenin Cinsel Politikası

10

Temmuz Gönç Şavran
Ayla Zaman

Feminist Bir Protesto Olabilir Mi? Anorektiklere Göre Anoreksinin Anlamı Üzerine Bir Sosyolojik Çalışma/ May it Be a Feminist Protest? A Sociological Study on the Meaning of Anorexia According to Anorectics

40

Nebile Eroğul

Vegan Erkeklerin Beslenme Biçimleri İle Erkeklik Algıları Arasındaki İlişkiye Yönelik Görüşleri/ Masculinity Construction in the Context of the Dietary Patterns of Vegan Men

72

Eda Acara
Geran Özdeş Çelik

Gender Equity And Fairness In Socio-Technical Assemblages of Digital Food Markets in Turkey/ Türkiye'deki Dijital Gıda Pazarlarının Sosyo-Teknik Birleşiminde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ve Adaleti

Mekân, Deneyim ve Cinsiyet

96

Biray Anıl Birer Yanık

Kadınların Modernleşme Deneyimlerinden Fragmanlar: Eski Bir İşletme Kasabası Değirmisaz / Fragments of Women's Modernization Experiences in a Company Town

122

Sena Kaçar
İsmail Kervankıran

Yaşlı Kadınların Turizm Mekânlarındaki Gündelik Hayat Pratikleri, Sınırlılıklar ve Mücadele Stratejileri/ Tracking of Everyday Life: Understanding Access to Tourism Space, Spatial Experiences and Limitations of Older Women from Everyday Life

147

Feyda Sayan-Cengiz
Faika Çelik

1960'lardan 2000'lere Kuşak ve Sınıf Ekseninde İzmir'de Kadınların Kamusal Mekan Deneyimlerinin İzini Sürmek/ Tracking Women's Public Space Experiences In İzmir Across Generations And Classes From The 1960s To The 2000s

Kitap İncelemesi/Book Review

172

Ayşe Saktanber

Author Meets Critics: Women in Place: The Politics of Gender Segregation in Iran by Nazanin Shahrokni/ Yazar Eleştirilenlerle Buluşuyor: Mekanda Kadın: Nazanin Shahrokni'den The Politics of Gender Segregation (2019, University of California Press)

Yeni Mücadele Biçimleri

185

Alparslan Nas

“You Won’t Walk Alone”: Online Feminist Testimony And The Transforming Subjectivities Of Veiling/ “Yalnız Yürümeyeceksin”: Çevrim İçi Feminist Tanıklık ve Örtünmenin Dönüşen Öznellikleri

210

Selma Değirmenci

Örgütlenme Modeli Olarak Kadın Kooperatifleri: Patriyarkal Kapitalizmde Başarı Kriterlerinin Eleştirisi/ Women Cooperatives as a Model of Organization: Criticism of Success Criteria in Patriarchal Capitalism

Yeni Çözümleme Yöntemleri

232

Erol Esen

Barışcan Öztürk

Adil Kaval

Çevrimiçi Cinsel Taciz Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması/Adaptation of Online Sexual Harassment Scale into Turkish: A Validity And Reliability Study

258

Merve Çeltikçi

“Sen de mi Rahibe Olacaksın?": Sahanın Yansıması/“Will you be a nun, too?": Reflections from the Field

Edebiyatta Ahlak, Din ve Şiddet

279

Duygu Onay Coker

Yıkılmış Kadın'ı İkinci Cinsiyet ve Müphemlik Ahlakı Üzerinden Yeniden Okumak/ Reinterpreting the Women Destroyed Through the Perspective of the Second Sex and the Ethics of Ambiguity

302

Belgin Tarhan

Leyla Erbil'in Politik Poetikası Üzerine Bir İnceleme/An Analysis of Leyla Erbil's Political Poetica



Editörden...

Gündelik hayatın siyasetten kopuk gibi görünen alanlarından biri olan beslenmenin pek çok boyutuyla siyasal ve cinsiyetli olduğunu gösteren “Beslenmenin Cinsel Politikası” dosyamızla on beşinci yılımızın ilk sayısını açıyoruz. Temmuz Gönç Şavran, anoreksiya nevrozının tıbbileştirici tanımları karşısında feminist bir yaklaşımı benimsiyor. Yazar, yürüttüğü fenomenolojik saha çalışmasının bulgularından yola çıkarak anoreksiya kadınlığının ikincil statüsüne meydan okuyan bir red ve protesto eylemi olarak ele alıyor. Nebile Eroğul ise beslenme yoluyla ataerkil toplumsal cinsiyet rollerine meydan okuyan başka bir grubun, vegan erkeklerin deneyimlerine yoğunlaşıyor. Eroğul, görüştüğü 28 katılımcının et yemeye ilişkin cinsiyetçi kalıp yargılar karşısında yaptıkları erkeklik tanımlarını ortaya koyuyor. Acara ve Çelik ise pandemi sırasında dijital pazarlardaki kadın emeğinin artan rolüne gıda pazarındaki kadın üreticilere dijitalleşmenin etkisini inceleyerek dikkat çekiyorlar. Kadın emeğinin olduğu kadar çevrimiçi şiddetin de üzerinde duruyorlar.

“Mekân, Deneyim ve Cinsiyet” dosyamız, mekâna ilişkin feminist araştırmaların çok çeşitli deneyimleri kapsayabildiğini ve bilgi üretimini ne denli zenginleştirebildiğini bir kere daha gösteriyor. “Kadınların Modernleşme Deneyimlerinden Fragmanlar: Eski Bir İşletme Kasabası Değirmisaz” makalesinde Biray Anıl Birer Yanık 1950’li ve 60’lı yıllarda taşrada oluşmuş bir işletme kasabası olan Değirmisazda, kadınların mekâna ve modernleşme sürecinin getirdiği yeniliklere dair deneyimlerini feminist duruş noktası epistemolojisinden yararlanarak ele alan ve radyo, dergi ve dikiş makinesi gibi eve giren tüketim nesnelereyle yaşadıkları karşılaşmalara, ev çeperlerinde ve dikiş kurslarında oluşturdukları dayanışma ağları ve homososyal pratiklere, sinemaya ve tren istasyonuna gitmek gibi kamusal mekân deneyimlerine odaklanan bir çalışma yapıyor. “Günde-

lik Hayatın İzini Sürmek: Yaşlı Kadınların Gündelik Hayat Bilgisinden Turizm Mekânlarına Erişimlerini, Mekânsal Deneyimlerini ve Sınırlılıklarını Anlamak” makalesinde Sena Kaçar ve İsmail Kervankıran, bir yandan yaş ayrımcılığı, cinsiyetçilik ve yoksulluğun yaşlı kadınların turizm mekânlarındaki deneyimlerini nasıl şekillendirdiğini ortaya koyuyor, diğer yandan da görüşmecî kadınların mekânı şekillendiren yapısal hiyerarşilere meydan okuyan mekânsal pratiklerine dikkat çekiyor. Sınıf, yaş ve toplumsal cinsiyet kesişimindeki mekansal deneyimleri Feyda Sayan-Cengiz ve Faika Çelik bu kez İzmir örneğine odaklanarak ele alıyor. Birbirini takip eden iki kuşak kadının kamusal mekân pratiklerindeki farklılaşmalar kadar süreklilikler de dikkat çekici. Bu bölüm Ayşe Saktanber’in etraflı ve İran’ı yeniden düşünen Nazanin Shahrokni’nin kitabına ilişkin değerlendirmesiyle sona eriyor.

Hepimizin umudumuzu diri tutmak için uğraştığı bugünlerde “Yeni Mücadele ve Dayanışma Biçimleri” dosyamızın ilham verici olmasını umuyoruz. Dosyanın ilk yazısında Alparaslan Nas, 2018 yılından beri aktif olan Asla Yalnız Yürümeyeceksin grubu üzerinden, örtünmeye zorlanan kadınların çevrimiçi tanıklıklarını inceliyor. Yazar, örtünmenin bir direniş, değişim ve demokratikleşme sembolünden dini baskı sembolüne dönüşen anlamlarını ele alıyor. Kadın kooperatiflerine ilişkin 2000 sonrası akademik çalışmaları ve sivil toplum kuruluşları raporlarını inceleyen Selma Değirmenci, kadın kooperatiflerinin finansal başarı, rekabet edebilirlik gibi başarı ve performans ölçütleri uyarınca değerlendirmenin eşitsizliği yeniden üretici etkilerine dikkat çekiyor. “Örgütlenme Modeli Olarak Kadın Kooperatifleri” isimli makale, kooperatiflerin dayanışmacı, eşitlikçi ve yatay örgütlenme imkanlarını genişleterek, patriyarkal kapitalizme alternatif olabilme potansiyelini ele alıyor.

“Yeni Çözümleme Yöntemleri” dosyamızdaki ilk yazı olan “Çevrimiçi Cinsel Taciz Ölçeğinin Türkçe’ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması”nda Erol Esen, Barışcan Öztürk, Adil Kaval ilham verici bir uyarılama çalışması yapıyorlar. Bu tip ölçeklerin geliştirilebilmesi ve birleştirilebilmesi için önemli başlangıçlar yapıyorlar. Dosyanın son yazısında Merve Çeltikçi Türkiye’deki Katolik ve Ortodoks rahibelerle aşağıdan etnografi yöntemini kullanarak yaptığı feminist alan çalışmasının saha deneyimlerini paylaşıyor. Çeltikçi bir yandan kendi konumsallığını sorunsallaştırırken, diğer yandan sahanın duvarlarını aşmanın zorluğu ile feminist metodolojinin gerilimleri üzerine yeni sorular sorduruyor.

Şiddeti ahlak kisvesiyle temize çekmenin önüne geçmek mümkün olmuyor ne yazık ki. Hal böyle olunca bu temaların edebiyatta sık sık yer bulmasını doğal karşılamak lazım. Belgin Tarhan, meseleyi Türkiye’den bir yazarın, Leyla Erbil’in külliyatı üzerinden ele alıyor ve bu defa

Erbil'in politik görüşlerinin, şiddet algının ve ahlak tanımının kurguladığı dünyalarda nasıl yansıdığına eğiliyor. Duygu Onay Coker, Simone de Beauvoire'ı benzer bir incelemeye tabi tutuyor. Coker, Beauvoire'ın politik iki kitabından yola çıkarak bir öyküsünü yakın okumaya alıyor. Yazısında neredeyse hiçbir zaman "kadından yana değişmeyen ataerkil yapı"ya rağmen bu öykünün bir umut hikayesi olduğu iddiasından olan Coker, tam da karamsarlığa yenik düştüğümüz bugünlerde ihtiyacımız olan bir perspektifi bize sunuyor.





Feminist Bir Protesto Olabilir Mi? Anorektiklere Göre Anoreksinin Anlamı Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma

Temmuz Gönç Şavran

Anadolu Üniversitesi

[ORCID: 0000-0003-0561-4661](https://orcid.org/0000-0003-0561-4661)

tgonc@anadolu.edu.tr

Ayla Zaman

Anadolu Üniversitesi

[ORCID: 0000-0001-8712-4580](https://orcid.org/0000-0001-8712-4580)

aylazaman@gmail.com

Öz

Bu çalışma, fenomenolojik bir alan araştırmasının verileri üzerinden anoreksi teşhisi konmuş ve tedavi görmüş yedi kadının anoreksiye yükledikleri anlamı betimlemeyi ve feminist literatür ışığında değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Katılımcılara amaçsal örneklemeyle ulaşılmış, veriler yüz yüze yapılan yarı yapılandırılmış mülakatlarla toplanmıştır. Bulgular katılımcıların anoreksiye bir bozukluk olarak gördüklerini, buna rağmen anoreksiye değer görmeye, kendine hâkim olmanın getirdiği saygınlıkla, özgürleşmeyle ve korunmayla ilgili anlamlar yüklediklerini, incelenen bedenlerinden memnun olmadıklarını ama bu süreçte gösterdikleri irade nedeniyle kendileriyle gurur duyduklarını göstermektedir. Katılımcılar için anoreksi belirli bir ağırlığa veya fiziksel görünüme ulaşmaya değil, kadınlığın ikincil statüsünün bedensel ve zihinsel göstergelerinden uzaklaşmaya yönelik bir süreçtir. Bu açıdan bulgular anoreksinin toplumsal cinsiyet kalıp yargılarına yönelik bilinçsiz bir protesto olduğu argümanını desteklemektedir. Katılımcılar anoreksi sürecinde hem beden hem de toplumsal roller üzerinden kadınlığı reddetmekte, psikolojik veya psikiyatrik tedavi sonrası reddettikleri kadınlık kimliğiyle barışmaktadır. Ancak bu barışmanın toplumsal cinsiyet rollerinin anlamına yönelik bir sorgulama içermemesinin etkisiyle anoreksi sürecinde bir süreliğine ortadan kalkan toplumsal cinsiyete bağlı sorumluluk ve beklentilerle ilgili sorunlar, tedavi sonrası kadınlık kimliğiyle barışmanın ardından yeniden ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, beden, toplumsal cinsiyet, anoreksiya nervoza, yeme bozuklukları

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

May It Be A Feminist Protest? A Sociological Study On The Meaning Of Anorexia According To Anorectics

Temmuz Gönç Şavran

Anadolu University

[ORCID: 0000-0003-0561-4661](https://orcid.org/0000-0003-0561-4661)

tgonc@anadolu.edu.tr

Ayla Zaman

Anadolu University

[ORCID: 0000-0001-8712-4580](https://orcid.org/0000-0001-8712-4580)

aylazaman@gmail.com

Abstract

Depending upon the data of a phenomenological field research, this study aims to describe the meaning attributed to anorexia by seven women who were diagnosed and treated with anorexia and to evaluate it in the light of feminist literature. Participants were reached through purposive sampling, and data were collected through face-to-face semi-structured interviews. The findings show that the participants consider anorexia as a disorder, however, they interpret anorexia in relation to the dignity of self-control, liberation, and protection. For the participants, anorexia is not a process of reaching a certain weight or physical image, but a process of moving away from the physical and mental indicators of the secondary status of femininity. In this respect, the findings support the argument that anorexia is an unconscious protest against gender stereotypes. During the anorexia process, the participants reject femininity based on both body and social roles and reconcile with the female identity they reject after psychological or psychiatric treatment. However, problems related to gender-related responsibilities and expectations, which disappeared for a while during the anorexia process due to the fact that this reconciliation did not include a questioning of the meaning of gender roles, reappear after reconciliation with the female identity after treatment.

Keywords: Sociology, body, gender, anorexia nervosa, eating disorders

• • • • •

<http://federgi.ankara.edu.tr>



Giriş

Anoreksiya nervoza (anoreksi) toplumsal cinsiyetle beden kesitiği önemli noktalardan biridir ve feminist literatür ışığında incelenmesi, kadınlık ve bedenle ilgili önemli tartışmalar açabilir. Anoreksinin izi açlığın günahlardan uzaklaşmayla ilişkilendirildiği Orta Çağ Avrupa'sına kadar sürülebilirse de çağdaş anlamda anoreksi Batı kültüründe 1980 sonrası yaşanan değişimle birlikte kiteselleşen (Orbach 1993; Bordo 1993), çok kısıtlı yiyerek veya yeme ve kusma nöbetleri geçirerek gıda alımını sınırlama davranışını içeren bir olgudur. Diğer yaş gruplarına göre 10-20 yaş arasında (van Eeden vd. 2021) ve erkeklere oranla kadınlarda daha fazla gözlemlendiği ve kadınlarda gözlenme oranının giderek arttığı (Martinez-Gonzalez vd. 2020) bilinmektedir.

Bu konuda yapılan çalışmaların önemli bir kısmı, anoreksinin nesnel olarak ölçülebileceğini varsayan, fizyolojik yönlerine ve organik nedenlerine odaklanan, biyomedikal perspektifin egemen olduğu çalışmalardır (Sharp ve Freeman 1993). Bu tarz çalışmalar Amerikan Psikiyatri Derneği'nin (2013) kişinin vücut ağırlığını bozuk veya çarpık algılaması veya düşük vücut ağırlığının ciddiyetinin inkâr edilmesi gibi ifadeleri içeren anoreksi tanımını temel almaktadır. Ancak feminist kuramcılara (Bordo 1993; Hepworth 1999; Malson 1998) göre anoreksiyi bireysel patoloji

olarak gören bu tanıma dayalı yapılan çalışmalar konunun tbbileştirilmesine, kadın bedenini etkileyen sosyal ve kültürel bağlamın (Bordo 1993) ve anoreksi sürecinde deneyimlenen çileci eylem tarzlarının (Puuronen 1999, 219) görmezden gelinmesine yol açmaktadır. Üstelik anoreksinin kelime anlamı iştah kaybı olsa da çalışmalar anorektiklerin iştahlarını kaybetmediklerini, iştahlarına direndiklerini veya iştahlarını inkâr ettiklerini göstermektedir (Brain 2006, 22). Feminist kuramcılara göre anoreksi, içinde yaşadığımız kültür nedeniyle ortaya çıkan yaygın bir olgudur; bireysel görülmemeli ve bozukluk olarak adlandırılmamalıdır.

Kültürel çalışmalar ve kadın çalışmaları perspektifinden yapılan çalışmalarda konuya söylem açısından yaklaşılmış, Batı toplumlarında kültürel temsillerin kadın bedeni üzerinden nasıl okunabileceği gösterilmeye çalışmış ve anoreksi baskın kadınlık temsillerine karşı bir protesto olarak okunmuştur (Bordo 1993; Orbach 1993). Temsil meselesinin önemli olduğunu ama yaşanan deneyimlere de odaklanmak ve anorektik öznelere sesini duymak gerektiğini savunan bazı feminist araştırmacılar ise konuyu etnografik (Holmes 2016; Holmes vd. 2017; Warin 2004; Muldtofte 2018) ve fenomenolojik (Puuronen 1999; Moola ve Norman 2017) yöntemlerle çalışmışlardır.

Feminist çalışmalar, yeme bozukluklarını Batı toplumlarında kadınsılığı çevreleyen sosyal beklentilerle, iştah, cinsellik ve ekonomik güç konusundaki cinsiyetçi söylemler ve sosyal rollere ilişkilendirirler (Bordo 1993; Orbach 1993; Malson 1998; Saukko 2008). Araştırmalar, son yüzyılda anoreksinin sistematik olarak artış gösterdiğini, toplumsal cinsiyete dayalı sosyokültürel incelik baskılarının beden memnuniyetsizliğini ve yeme bozukluklarını şiddetlendirdiğini göstermiştir (Levine ve Smolak 2014; Mabe vd. 2014; Orbach 1993; Saukko 2008). Çalışmalarda incelik idealinin içselleştirilmesi sorunsallaştırmış ve kadınlarda ve kız çocuklarında incelleme ilgili beklentilerin azaltılmasının yolları üzerinde durmuştur (Culbert vd. 2015; Stice vd. 2013). Feminist araştırmacılar yeme bozukluklarının psikolojik veya biyolojik faktörleri içerebileceği gerçeğini reddetmeseler de temel nedenin sosyokültürel dinamikler, özellikle de toplumsal cinsiyet ideolojisi olduğunu savunmuşlardır (Levine ve Smolak 2014).

Bu çalışma, fenomenolojik desende yürütülmüş nitel bir saha çalışmasının bulguları üzerinden anoreksi sürecini ve anorektiklerin bu süreçte kendi davranışlarına ne anlam yüklediklerini inceleyip tartışmayı amaçlamaktadır. Çalışma, araştırma bulguları üzerinden anorektik bağlamda incelenen hedefinin belirli bir fiziksel konuma erişmek olmadığını, anorektik özne açısından anoreksinin kadınlıkla ilgili bedensel ve zihinsel göstergelerden özgürleşme süreci olarak okunabileceğini savunmakta ve kuramsal açıdan büyük ölçüde bu iddianın en önemli temsilcisi

sayılabilecek olan Susan Bordo'nun perspektifi etrafında örgütlenmektedir. Kuramsal çerçevenin bu şekilde kurulması çalışmanın amacına uygun olmakla beraber anoreksinin ele alındığı başka bağlamlara ilişkin bazı çağdaş tartışmaların kapsam dışında kalmasına neden olmuştur ki bu durum çalışmanın en önemli sınırlılığıdır.

Anoreksi Çalışmalarında Medyanın Rolüne Yönelik Eleştiriler

Bedenin tasarlanan, değiştirilebilen bir proje (Giddens 1991) olarak algılandığı ve tüketim kültürü içinde metalaştırıldığı çağdaş toplumda bireyler bedenlerini beğenildiğinden emin oldukları örneklerle dönüştürerek başkaları tarafından arzu edilebilir, ideal vitrinler inşa etmeye çalışırlar (Baudrillard 1999). Batı kültüründe medyada güzellik ve ideal kadın bedeni algısı 1960'lardan itibaren giderek daha ince, neredeyse anorektik olarak tanımlanabilecek (Wolf 1991, 5) şekilde evrilmiş, özellikle 1990 sonrasında "yetersiz beslenmiş gibi görünen çelimsiz bedenler" idealize edilmiştir (White 2021, 34-35). Teknoloji geliştikçe gerçekte var olmayan "kusursuz" bedenlerin temsili sosyal medya kullanımında önemli bir yer kazanmış (Uğurlu 2015) ve sosyal medyada geçirilen süreyle yeme bozuklukları arasındaki ilişki ortaya konmuştur (Padin vd. 2021). Medyadaki incelik idealinin yarattığı baskı Türkiye'de de çeşitli araştırmalarda (Günindi Ersöz 2010; Güzel 2013; Demir 2016) ele alınmıştır. Orbach'a göre (1993, 17) kadınlar medya tarafından ısrarla iletilen ve bedenlerini kusurlu ilan eden bu mesajlardan kurtulamaz, ancak diyet, güzellik ve kozmetik endüstrilerinin "kurtuluş vaadi" ile bir süreliğine rahatlar ve meta olarak görüldüğü için şekillendirilebileceği kabul edilen bedenlerini yeniden yaratabileceklerini bilmekte teselli bulurlar.

Ne var ki feminist literatürde, anoreksi konusunda medyanın rolüne fazla ağırlık verilmesi ve yeme bozukluklarının beden imajı sorunu olarak görülmesi eleştirilmiş, bu tip argümanların yeme ve bedenle ilgili baskıların cinsiyete dayalı eşitsizliklerin geniş bağlamı içindeki karmaşık anlamını görmeyi engelleyeceği savunulmuştur (Bordo 1993; Katzman ve Lee 1997; Malson 2009). Piran ve Teall'ın (2012) çalışması, yeme bozukluklarının incelik arayışı nedeniyle değil, daha ziyade yapısal olarak cinsiyetlendirilmiş daha geniş sınırlı faillik deneyimleriyle oluştuğunu göstermektedir. Nitekim Bordo'ya göre (1993, 141) analitik olarak anoreksiyi modanın inceliğe verdiği önemin artmasıyla ilişkilendirmek, hipotalamik işlev bozukluğuyla ilişkilendirmekten (yani biyomedikal perspektiften) daha derin olmakla beraber çok da farklı değildir. Bordo'ya (1993, 46, 139-141) göre anoreksi çalışmalarında medya ve moda endüstrisi "pasif ve etkilenebilir durumdaki genç kadınların beyinlerini her türlü imgeleme yoluyla yıkayan baskıcı ve kaptisli düşman" olarak görülmektedir, halbuki anoreksi bu indirgemeci iddiaların ötesinde, çağdaş kültürün

kristalleşmesinin psikopatolojisidir ve bedeni küçümseyen tarihsel mirasla ilgilidir.

Cinsiyetsizleşen Bedenin Sunduğu Özgürlük: Eril Değerler

Anoreksi geleneksel kadın pratiğinde tipik olarak, sıradan bir eleştiri nedeniyle girilen ılımlı bir diyetle başlar. Kadın bu diyetle arzularının, istemenin, ihtiyaç duymanın, buna rağmen kendi iradesini kullanarak bu ihtiyacı yenmenin nasıl bir his olduğunu keşfeder (Bordo 1993, 179). Bu süreçte Batı kültürünün geleneksel olarak “erkeksi” olarak kodladığı ve kadınlara nadiren sunduğu yeni bir anlamlar ve değerler alanını keşfeder: Kendine hâkim olma, kendini aşma, uzmanlık, üstün irade, kontrol ve bu sayede başkaları üzerinde güç elde etme. Kadınların her gün spor yapması ve hem açlıklarına/iştahlarına hem de kendilerini yatıştırma arzularına şiddetle direnmesi kontrol, disiplin ve kendine hâkim olmak gibi “erkek” erdemlerine sahip olmaya başladıklarını gösterir (Bordo 1993, 171; MacSween 1993, 193). Giderek incelen anorektik, okulda bedenine estetik ya da cinsel bir nesne olarak değil, yansıttığı irade ve özdenetim gücü nedeniyle hayranlık duyulduğunu, evde ebeveyninin kendisine yemek yedirme uğraşını gördüğünde de eylemlerinin çevresindekilerin hayatları üzerinde muazzam bir etkiye sahip olduğunu keşfeder (Bordo 1993, 179).

Anorektik özne, kamusal ve profesyonel alanda eril kabul edilen değerleri (örneğin; öz denetim, duygusal disiplin, kararlılık, soğukkanlılık) somutlaştırdıkça bedeninde kendisini kadın olarak damgalayan kısımları küçümser, bedeni cinsiyetsizleştikçe veya oğlan çocuğuna benzedikçe dokunulmaz ve incinmez hissetmeye başlar (Bordo 1993, 179). Anoreksinin kadınlığı çağrıştıran “yumuşak, gevşek ve aşırı ete” (Bordo 1993, 191) karşı bir savaş olması bakımından “maço anoreksi” olarak adlandırılan kadın vücut geliştirme sporuyla ortaklaştığı iddiası da (Mitchell 1987, 160) aynı bağlama işaret etmektedir. Kıvrımlı bedenlerle yetersizlik arasında kurulan kültürel ilişkinin de kadın bedeninin toplumsal ve cinsel kırılğanlığının da farkında olan özne, anoreksi sayesinde ayrıcalıklı erkek dünyasına girmenin, değer görmenin ve güvende olmanın bir yolunu bulmuş olur (Bordo 1993, 179). Üstelik paradoksal bir şekilde bu yolu, geleneksel kadınsı davranışı –bedeni nesneleştirme ve mükemmelleştirme disiplinini– aşırı şekilde uygulayarak bulmuş olur; geleneksel anlamda kadınsı olan, bu aşırılık noktasında kendi zıddına doğru yapı-söküme uğrar ve kültürün eril olarak kodladığı değerlere açılır (Bordo 1993, 179). Anorektik kişinin minimum gıdayla yaşama yeteneği, şiddetli biçimde dışlanmış ve değersiz hissettiği bir dünyada kendisini güçlü ve takdire şayan hissetmesini sağlar (Orbach 1993, 82). Biyomedikal çalışmalar anorektiklerin bu süreci önemli bir değer kazanma mücadelesi olarak deneyimlediklerini, “uğrun-da savaştıkları psişik değeri hayatın kendisinden daha değerli gördükleri-

ni" (Orbach 1993, 103) nadiren fark ederler.

Anoreksinin özgürleştirici bir şekilde deneyimlendiği vurgulan- sa da (Bordo 1993; Puuronen 1999) bu güç deneyimi yanıltıcıdır, çünkü bedeni oğlansı/erkeksi şekilde yeniden biçimlendirmek erkek iktidarına ve ayrıcalığına sahip olmak anlamına gelmez. Bedeni ve ruhu takıntılı bir beden pratiğinin dizginine sokmak ve bunu yaparken özgür ve özerk hissetmek, kadınların olasılıklarını sınırlayan toplumsal düzeni dönüştür- mez, aksine onu yeniden üretir (Bordo 1993, 179). Aynı fikirde olan Naomi Wolf (1991, 187) giderek incelen kadın bedeninin kadın cinsiyetine karşı bir politik silah olarak kullanıldığını düşünür ve kilo vermeye yönelik di- yetleri "kadın tarihindeki en güçlü siyasi yatıştırıcı" olarak görür.

Kadınısı Bedenin Reddi ve Protesto Olarak Anoreksi

Feminist çalışmalar kadınların yeme davranışlarıyla cinsel istek ara- sındaki kültürel bağlantıyı, kadınların daha genel düzeyde 'iştahlarının' düzenlenmesi bağlamında değerlendirir (Bordo 1993; Orbach 1993; Mal- son 1998; Burns 2004). Örneğin Orbach'a (1993, 142) göre sosyal, ekonomik ve psikolojik faktörlerin bir araya gelmesiyle kendilerini derinden kusurlu hisseden, ihtiyaçlarından utanan ve kendilerini değerli yeni benliklere dö- nüştürmedikçe var olmaya hakları olmadığını düşünen bir kadın kuşağı oluşmaktadır ve bu kuşak, çağdaş durumla aşırı ve acı verici şekilde in- celme yoluyla mücadele eden kadınlarda somutlaşmaktadır. Anoreksinin kilit özellikleri bolluk içinde açlık, arzunun ve iştahın inkârı ve görünme isteğine karşı görünmez olma uğraşısıdır (Orbach 1993, 4).

Anoreksi aynı zamanda bir suçlamadır, bu suçlama kadın açlığını küçümseyen ve bastıran, kadınları iştahlarından ve ihtiyaçlarından ötürü utandıran ve kadınlardan sürekli olarak bedenlerini dönüştürmeye ça- lışmalarını talep eden kültüre yöneliktir. Bu suçlamayı anorektik kişinin kendisi dile getiremediği için bedeni dile getirmektedir, bu açıdan anoreksi politik bir açlık grevi, bilinçsiz bir feminist protestodur (Orbach 1993, 102). Batı kültürü hâlâ kadını temel besleyici (duygusal ve fiziksel) olarak gören katı bir cinsel işbölümü ideolojisini savunmaktadır. Bu ideolojide kadınlığın kuralları -hem sembolik olarak hem de harfiyen- anne ve eş rolleri üzerinden kadının kendini değil başkalarını beslemesini, aynı yiye- cekler için kendi duyduğu iştahı bastırmasını, kendini doyurmasının aç- gözlülük olarak yorumlanmasını gerektirir (Burch 1973, 89; Orbach 1993, 10, 33-35). Kadınların yiyeceklere yönelik iştahının kontrolü, kadınlığın inşasını yöneten genel kuralın, yani kadının kamusal iktidar, bağımsızlık ve cinsel doyum için hissettiği açlığın kontrol altına alınması ve sınırlan- dırılması kuralının somut bir ifadesinden ibarettir (Bordo 1993, 171). Bu nedenle Bordo (1993, 175) feminist literatürde anoreksinin cisimleşmiş

protestonun patolojisi olarak görülmesinin şaşırtıcı olmadığını düşünür, bu etkili bir dili, sesi veya politikayı içermeyen, bilinçsiz, gelişmemiş ve verimsiz bir protestodur, ama yine de protestodur. Kaslı ve kütleli erkek bedeni idealinin karşısına inceliği (ya da metinde kasten kullanmadığımız eşanlamlısıyla “zayıflığı”) yerleştirmek, kamusal alanın erkekler tarafından işgal edilmesine karşı kırılabilirliğin ve iktidar yoksunluğunun çağrışımlarını taşır (Bordo 1993, 171).

Feminist literatür içinde yer almamakla birlikte Deleuze ve Parnet (2002, 110) de anoreksiyi bir mikro-politika ve bir kadınsı protesto/isyan olarak görürler. Anorektik beden ne nesnelleştirilmiş ne de öznelleştirilmiş olan, nesnesiz kılınmış olan bir bedendir. Anorektik, kendi başına bir tüketim nesnesi olmamak için tüketim normlarından ve toplumsal düzenin dayattığı taleplerden kaçır, kendisini bağımlı kılan organik ve toplumsal işlevlerin ötesinde, bedeninin işleyişine sahip olmak ister (Deleuze ve Parnet 2002, 110). Böylece anorektik beden çalışmaya devam etse de hem organik ve toplumsal işlevselliğini kaybeder hem de toplumsal kodları işlemez hale getirir, anoreksinin mikro-politik bir isyan olarak, tüketim olarak yemeye ve yapılar tarafından tüketilmeye karşı bir protesto olarak görülmesinin nedeni budur. Bu isyanın yöneldiği birkaç alan vardır: Anorektikler, açlığa ihanet ederler çünkü açlık onları organizmaya tabi kılarak kandırır, aileye ihanet ederler çünkü aile de onları aile yemeğine ve tüketim politikasına tabi kılmaktadır, yemeğe ihanet ederler çünkü yemek doğası gereği haindir. Bu nedenle anoreksi, organizmanın, ailenin ve tüketim toplumunun karmaşık bir hali olmayı içeren, gıda parçalarının fethini ve organik bir rejime karşı organsız beden¹ oluşumunu içeren bir politik tarihtir (Deleuze ve Parnet 2002, 111).

Deleuze ve Guattari (2005) kişinin yerleşik normlardan veya toplumsal kısıtlamalardan kurtulmak için izleyebileceği bir çizgiye, bize dayatılanlardan kurtulmanın ve kendi yolunu yaratmanın bir tarzına atıfta bulunmak için “kaçış çizgisi” kavramını kullanır. Kavram, baskıcı sistem ve yapıların normlarına bağlı kalmak yerine, bizi hali hazırda bilinen veya anlaşılmanın ötesine götüren düşünce veya araştırma hatlarını takip ederek onlardan kaçabileceğimizi ima eder. Bu çerçevede anoreksinin, anorektik özne için bir kaçış çizgisi olarak okunabileceği söylenebilir.

“Bozukluk” Eleştirisi

Yeme bozukluklarının oluşum ve gelişiminde kadınlığın kültü-

1 Deleuze ve Guattari'nin (2005) felsefesinde merkezi bir kavram olan “organsız beden” fiziksel değil, kavramsal bir bedendir ve beden kendisini sınırlayan ve tanımlayan sosyal ve kültürel organlardan arınmış olduğu bir var olma durumunu ifade eder.

rel inşasının merkezi bir yere sahip olduğunu savunan feminist araştırmalarda (Burns 2004; Holmes 2016; Saukko 2008) yeme ve bedenle ilgili baskı ve sorunların normatif kadınlık söylemi ve pratiği içinde ele alınması, kadınların deneyimlerinin normalleştirilip değer görmesi gerektiği savunulmuş, sorunların tıbbi perspektifle yeme “bozukluğu” olarak inşa edilmesi eleştirilmiştir. Anoreksi ile birlikte histeri ve agorafobiyi de inceleyen Bordo (1993, 168) Viktorya dönemi kültürüyle histeri vakalarının artması arasındaki ilişkinin, anoreksiyle 1980 sonrası Batı kültürü arasında da mevcut olduğunu vurgular. Histerideki hareket ve ses kaybı, agorafobideki evden (özel alandan) çıkamama, anoreksideki açlıktan ölürlen başkalarını besleme ve vücudun kapladığı alanı küçültme, bunların hepsinin cinsiyetin tarihsel inşasını yöneten kurallar çerçevesinde politik ve sembolik anlamları vardır, hepsi ilgili tarihsel dönemin kadınlık simgesinin ideolojik inşasının acı çekenin bedenine yazılmış, hatta “kazınmış” olduğunu göstermektedir (Bordo 1993, 168).

Günümüzde anoreksinin bozukluk olarak görülmesinde etkili olan ürkütücü popüler medya tasvirleri —iskeletleri andıran bedenler gibi— anorektiklerin kendileriyle patolojik veya norm dışı olarak karşılaşmasına neden olur ve “bozukluk” söylemini pekiştirir. Ancak anorektik davranış norm dışı olsa da diyetle ve incelemeyle meşgul olmak anormal değildir, aksine, sosyal normlara uymak için kendi kendini denetleyen ve disipline eden “uysal bedenlerin” üretimini sağlayarak, en güçlü normalleştirme mekanizmalarından biri olarak işlev görebilir (Bordo 1993, 186). Bu çerçevede ele alındığında anoreksiyi patolojik bir olgu, bir bozukluk olarak ele almak beden yönetimi teknolojilerinin normalleştirme işlevini gizler (Bordo 1993, 186). Diğer bir deyişle anoreksi, “hastanın” dış dünyadan gelen verileri kişiye özgü şekilde çarpıtması değil, sosyal dünyadaki sorunlara açılan bir penceredir (Bordo 1993, 54). Bir kadının, ince kişilerin toplumda daha akıllı kabul edildiğine inanması biyomedikal perspektife göre gerçeği çarpık algılamının bir örneğidir ve düzeltilmelidir. Hâlbuki feminist/kültürel perspektife göre bu tespit, Batı kültüründe çoğu insan için ince-liğin özdenetim ve zeka ile, kadınsı kıvrımlılığın, özellikle büyük göğüslerin saf bir yavanlıkla eş tutulduğu (Vanderheyden vd. 1988) gerçeğini görmezden gelmektir.

Bu teorik çerçeve içinde bu çalışmanın temel argümanı anoreksi analizinin biyomedikal modelle sınırlandırılmaması ve her bağlamda bir davranış veya algı bozukluğu olarak görülmemesi gerektiği, bedeni kontrol altında tutmaya yönelik toplumsal normlara karşı bilinçli veya bilinçsiz bir başkaldırı ve bir özgürleşme çabası olarak görülebileceğidir.

Yöntem

Bu çalışmanın amacı, anoreksi geçmişi olan kadınların anoreksiye ve kendi davranışlarına ne anlam attiklerini betimlemek ve bulguları feminist literatür ışığında yorumlamaktır. Veriler 2017-2019 yılları arasında yürütülmüş olan nitel bir saha çalışmasında toplanmıştır². Araştırmada anorektik kadınların deneyimlerine odaklanmayı ve seslerini duymayı sağlayabileceği için fenomenolojik desen tercih edilmiştir. Nitekim kendisi de 14 yaşındayken anorektik olan Su Holmes (2016, 194) anorektikleri kitle iletişim araçlarının savunmasız okuyucuları olarak gören açıklamalar (Saukko 2008) yüzünden “hakarete uğramış” hissettiğini belirtir ve temsile odaklanan feminist çalışmaları deneyimden uzak kalmakla eleştirir. Holmes’a göre (2016, 194) anorektik öznenin sesi genellikle düzensiz, bozuk, kandırılmış ve gerçekten uzak olarak görülmekte ve bu nedenle akademik otoritenin gözünden düşmektedir. Holmes’a göre (2016) anorektik (veya eskiden anorektik olan) öznelerin sesleri tıbbi veya popüler söylemlere cevap vermeye davet edilse bile, sözleri araştırmacı tarafından cinsiyetin oynadığı rolü yorumlamak için kullanılmaktadır. Benzer şekilde fenomenolojik yöntemi kullanan araştırmacılar da (Puuronen 1999) bireyin deneyimlerinden yola çıkan çalışmaların anoreksinin kültürel bir analizini yapmak için güçlü araçlar sunduğuna dikkat çeker.

Fenomenolojik yaklaşımı kullanmak, araştırmanın anorektiklerin deneyimlerine odaklanmasını gerektiren hermeneutik bir perspektif gerektirir. Bu çalışmada da analizin temelini katılımcıların anlatıları oluşturmaktadır. Hermeneutik perspektifle çalışırken her zaman sözün gerçek anlamını aramamız gerektiğini vurgulayan Gadamer’in (1984, 63) sözleriyle “Konuşmak ... bir bakıma dünyanın üstesinden gelmektir ve en cesur anlamda bağlamla yorumlanması gereken bir şey üretir. Buradaki bağlam sadece kelimeler değil, tüm yaşam bağlamıdır”.

Araştırmanın katılımcıları anoreksi teşhisi konmuş ve bu konuda tedavi görmüş olan kadınlardan oluşmaktadır. Katılımcılar amaçsal örnekleme tekniği ile seçilmiş, hastanelerden ve sosyal medyadan on bir katılımcıya ulaşılmış, ancak dördü ebeveynleri izin vermediği için araştırmaya katılmayı kabul etmemiştir. Geri kalan yedi katılımcıyla yaşadıkları şehirlere gidilerek yüz yüze yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Katılımcı seçiminde kriter olarak sadece anoreksi deneyimi kullanıldığı için katılımcılar yaş ve yaşanan kent açısından çeşitlilik göstermektedir. Mülakatlar ortalama üç saat sürmüş, katılımcıların izniyle ses kaydı

2 Bu çalışmanın bulguları, *Beden ve Toplumsal İktidar: Anoreksiya Deneyimi* başlıklı bir yüksek lisans tezine dayanmaktadır, ancak makalede tezde yer almayan yeni bir teorik çerçeve kurulmuş ve veriler tekrar analiz edilmiştir.

alınmış ve ses kayıtları deşifre edildikten sonra analiz edilmiştir.

Mülakatlara ek olarak katılımcılardan anoreksi sürecinde bedenlerindeki değişimi gösteren görseller istenmiş, bazı katılımcılar çizim yapmış, bazıları da çekmiş oldukları fotoğrafları paylaşmışlardır. Ancak kitle iletişim araçlarında sunulanlar gibi bir deri bir kemik kalmış bedenleri gösteren bu fotoğraflar, anorektik özneleri şeyleştirmemek ve anoreksi sürecinin patolojik yönünü vurgulamamak amacıyla bu çalışmada bulgu olarak sunulmamış, sadece katılımcıların yaptığı çizimler sunulmuştur. Benzer bir amaçla, öznenin olası güçsüzlüğünü dil üzerinden pekiştirmek için metinde zayıf/zayıflama kavramları yerine ince/incelemek kavramları kullanılmıştır.

Anlatıların aktarılmasında anonimlik sağlanması için katılımcılar takma isimlerle gösterilmiştir. Dijital olarak şifreli bir klasörde bulutta muhafaza edilen veriler araştırmanın tamamlanmasından beş yıl sonra imha edilecektir.

Araştırmanın güvenilirlik ve geçerliği, güven duyulabilirlik kavramı (Guba ve Lincoln 1982, 235) çerçevesinde sağlanmaya çalışılmıştır. Güven duyulabilirliğin ilk kriteri olan ve bulguların doğruluğuna duyulan güveni ifade eden inandırıcılık, veri toplama sürecinin başında katılımcılarla araştırmacı arasında güçlü bir karşılıklı güven duygusu oluşturacak şekilde etkileşim kurularak ve katılımcılarla görüşme süresi uzun tutularak sağlanmaya çalışılmıştır. Katılımcı sayısı az olduğu halde mülakatlarda bulguların tekrarlanmasına ve ilgili literatürdeki iddiaların önemli bir kısmıyla örtüşmesine dayanılarak verilerin tutarlı ve tekrarlanabilir olmasıyla ilgili olan güvenilirlik kriterine uyulduğu söylenebilir. Üçüncü kriter olan aktarılabilirliği sağlayabilmek için katılımcıların genel özellikleri aktarılmış, alıntılarda yoğun betimleme kullanılarak bağlam ortaya konmaya çalışılmıştır. Son kriter analizin ve yorumlamanın araştırmacıların ön yargı, motivasyon veya kişisel görüşlerinden bağımsız olması gereğini ifade eden doğrulanabilirliktir. Bu noktada düşünümsellik açısından belirtilmesi gereken önemli bir nokta, birinci yazarın teşhis konmamış olsa da 23-24 yaşlarında başlayan ve birkaç yıl devam eden anorektik nitelikte yeme bozukluğu deneyimine sahip olmasıdır. Yazar bu deneyim nedeniyle konuyu akademik açıdan çalışmaya yönelmiş, çalışma anoreksiye dair farkındalığını artırmış ve bu süreçte yeme davranışı büyük ölçüde normalleşmiştir. Yazarın bu konudaki deneyimi veri toplama sürecinde katılımcılarla etkileşim kurmada kısmen kolaylık sağlamışsa da bulguların analizi ve yorumlanması sürecinde ön varsayımlara yol açabileceği için fenomenolojik parantez içine alınmıştır. Paranteze alma süreci, doğrulanabilirlik kriterini sağlamaya yönelik bir işlev de görmektedir. Bunu sağlamak için, bu çalışma için veriler diğer yazar tarafından yeniden ana-

liz edilmiş, ortaya çıkan kodlar, kategoriler, temalar ve yorumların katılımcının anlatısının içeriğini aşip aşmadığı iki yazar tarafından makale yazımı boyunca yapılan çevrimiçi yazışmalarla değerlendirilmiş ve denetlenmiştir.

Katılımcı	Yaş	Doğum yeri	Yaşadığı yer	Kilo değişimi	Tedavi süresi (ay)
Ayça	16	Eskişehir	Eskişehir	59-43-55	5-6
Meltem	28	Uşak	Eskişehir	58-47-60	6
Bilnur	23	Trabzon	Trabzon	82-38-80	12
Ceren	17	Ankara	Kocaeli	80-38-60	2
Tutku	16	Kocaeli	Kocaeli	60-37-47	3
Filiz	29	Kocaeli	Ankara	54-32-54	6
Tijen	23	Eskişehir	Samsun	52-40-49	12

Tablo 1. Katılımcılara ilişkin bilgiler

Katılımcılara ait bilgiler Tablo 1’de gösterilmektedir. Tabloda yer alan kilo değişimi sırasıyla anoreksinin başladığı dönemdeki kiloyu, anoreksi sürecinde sahip olunan en düşük kiloyu ve tedavi sonrası kiloyu göstermektedir.

Bulgular

Çalışmadaki katılımcıların hepsi anoreksi teşhisi aldıktan sonra tedavi görmüş ve mülakatların çeşitli kısımlarında anoreksiden bozukluk olarak bahsetmişlerdir. Buna rağmen anlatılarında anoreksiye değer görmeyle, özgürleşmeyle ve korunmayla ilişkili anlamlar yükledikleri gözlenmiştir. Tedavi sonrasına ilişkin anlatılarında da tedavi edilenin “kadınlığın reddi” olduğu gözlenmiştir. Bulgular bu ana hat takip edilerek, önce anoreksinin, sonra tedavinin anlamı üzerinden sunulacaktır.

Anoreksinin Anlamı

Değer görme arzusu

Anoreksinin ortaya çıkmasından önceki dönemlere dair anlatılarda yalnızlık, değersiz ve kendine güven eksikliği sıklıkla vurgulanan deneyimlerdir. Anoreksi topluma kurula(ma)yan ilişkilerden sonra gelişmektedir, aşağıdaki alıntıda görülebileceği gibi katılımcı anoreksi sürecinin başlangıcını “insanlardan uzaklaşma” olarak ifade etmektedir:

Özellikle ilkokul ikinci sınıftan itibaren kötü muameleler gördüm. Çelme

takılarak düşürüldüm, benden habersiz çantama kalem konularak hırsızlıkla suçlandım. Bütün bunlar insanlardan uzaklaşmamı tetikledi. Kendimi değersiz hissettiğim dönemlerdi o dönemler. Çok değersizdim sanki herkes için. (Ayça)

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi çatışma her zaman bedenle ilgili değildir, ama özellikle önemli ötekilerin bedenle ilgili alayları katılımcılarda hüsrana yaratmıştır. Burada önemli olan bir nokta da anoreksi başlangıcına dair anlatılarda kırılma noktasının aile üyeleriyle veya öğretmenler/arkadaşlarla kurulan etkileşim içinde gerçekleşmesidir ki bu desen, anoreksinin başlangıcında medyanın rolünün abartıldığına dair (Katzman ve Lee 1997; Malson 2009) iddiaları güçlendirmektedir. Aşağıdaki alıntılarda görülebileceği ve Bordo'nun (1986, 179) vurguladığı gibi özne, yakın çevresindeki bireylerin eleştirileri karşısında bedenini değiştirerek daha değerli görülen birine dönüşmeye çalışmaktadır:

Bir keresinde bir arkadaşım bayıldı. O anda ilk müdahalede kucakta taşınmıştı arkadaşım ve öğretmenim tarafından bir alaya maruz kaldım, "Eğer arkadaşının yerine sen bayılsaydın seni nasıl taşırdık" dedi. Bu söylem o anda beni altüst etmişti. Etrafımızda başkaları da vardı o sırada, on yedi yaşındaydım o zamanlar. O söylemden sonra diyet yapmaya başladım. (Bilnur)

... Kuşadası'na yazlığa gitmiştik. Dayımlar da oradaydı. Dayım beni görünce "bilseydim yanımda spor ayakkabılarımı getirirdim, koşuya çıkardık" dedi. O sırada elimde ekmeğe vardı. O anda o ekmeği elimden bıraktım ve yeşil çay içmeye başladım. (Ceren)

Bedene müdahale ederek değiştirilmek istenen, en genel anlamıyla toplumsal konumdur. Ayça'nın anorektik davranışlar göstermeye başladığı dönemde hissettiği yalnızlıkla baş etmek için yazdığı ve mülakat sırasında araştırmacıyla paylaştığı şarkı sözlerinden biri, aşağıda görülebileceği gibi belirgin bir yalnızlığı işaret etmektedir. Şiirdeki "yokuş aşağı koşma" metaforu Ayça'nın anoreksinin uzun vadeli ve tahrip edici bir süreç olduğunun farkında olduğunu göstermekte ve kendinde değersizlik hissine neden olan toplumsal baskılardan kaçarak sonunu kestiremediği ama geri dönmeyeceğini öngördüğü bir firari hatta girdiği için kaçış çizgisi (Deleuze ve Guattari 2005) kavramını hatırlatmaktadır:

Yokuş aşağı koşuyorum,

Neden kimsenin umurunda değilim?

Neden kimse benim için çaba sarf etmezken ben değişiyorum?

Ne düşünüyorum ki, yaşamın benim için değişeceğini mi?

Ben şimdi yokuş aşağı koşuyorum.

Eğer şimdi gidersem geriye tekrar dönemem biliyorum. (Ayça)

Ayça, anoreksinin başladığı dönemlerde kendini Şekil 1’de görüldüğü gibi resmetmiştir. Çizimde dizlerini karnına çekmiş, kollarıyla kendine sarılan, bedenini tamamen kapatmış, görünmemeye/saklanmaya veya korunmaya çalışan ve akan gözyaşından ağladığı anlaşılan bir kadın figürü görülmektedir. Figürün köprücük kemiğinin belirgin şekilde çizilmesi bedeninin incelmeye başladığının işareti olarak görülebilir, diğer taraftan meme kavisinin çizilmesine ve saçların kadınsılıkla ilişkilendirilebilecek şekilde uzun, gür ve açık olarak resmedilmesine dayanılarak, 16 yaşındaki katılımcının kendini arzu edilecek fiziksel niteliklere sahip bir



kadın olarak görmek istediği şekilde yorumlanabilir.

Şekil 1: Ayça'nın anoreksi başlangıcında kendini resmettiği çizim

Değer görme yolu olarak kadınsı beden reddi

Bordo'nun (1993) ve Orbach'ın (1993) belirttikleri gibi, katılımcılar erkek bedeniyle erkek gücünü ilişkilendirmektedirler. İncelmek bir yandan toplumun ideal gördüğü kadın bedenine ulaşmanın bir yolu olsa da diğer taraftan bedenlerindeki kadınsı niteliklerden kurtulmaya (Bordo

1993, 179) ve daha fazla sevilip değer gören erkek özneye benzemeye yönelik bir araçtır:

Bir tane abim var ve sanırım evde en çok o seviliyordu o dönemde. Bu yüzden hep erkek olmak istemişimdir. Çünkü bu şekilde yani erkek olsaydım ailem tarafından daha çok sevileceğimi düşündüm. Davranışlarımı ve dış görüntümü abime benzetmeye çalıştım. (Ayça)

Belki de çevremin erkeklerden oluşmasından kaynaklı olarak ergenliğimde cinsiyeti reddediyordum hep. Bu hem toplumsal anlamda hem biyolojik anlamda bir ret. İlk zamanlar toplumsal cinsiyeti reddetsem de zamanla cinsiyeti yani biyolojik olan kısmı da reddettiğimi fark ettim. Çünkü kadın olarak bedenimi, vücudumu, belirginleştiren hatları sevmiyordum. Bana göre bir kadının vücudu da erkek vücudu gibi düz hatlara sahip olmalıydı. (Meltem)

Yukarıdaki alıntılarda önemli bir nokta, hedeflenen beden, arzu edildiği ileri sürülen “ince kadın bedeni” değil, doğrudan erkek bedeni olmasıdır. Bu, birkaç açıdan önemlidir, ilki, beden imajı yanlışlıkla çarpık algılanmamakta, değer gören cinsiyetin bedenine ulaşmak hedeflenmektedir, yani anoreksi rasyonel bir eylem olarak başlamaktadır. Özellikle ebeveynin sevgisini kazanmaya yönelik istek, bu sevginin kontrol edilemiyor olması nedeniyle bir güvensizliğe dönüşmekte ve özne, ihtiyaç ve isteklerini yeniden düzenleyerek beden üzerine katı bir kontrol uygulamaya başlamaktadır (McSween 1993, 57-58). Diğer taraftan, anorektiğin değersizlik hissinin ve bedeni üzerinden sevgi ve güç kazanma konusunda hissettiği baskının, kadınların çoğunluğunun günlük olarak algıladıkları, deneyimledikleri ve yaptıkları şeylerin sadece abartılı bir hali olduğu ileri sürüldüğü (Perimenis’ten aktaran Christopoulos 1995, 3) düşünülürse anoreksinin Batı kültürünün baskın olduğu toplumlarda patolojik bir olgu olmadığı (Bordo 1993, 54), en azından üzerinde olduğu zeminin yaygın ve normal toplumsal olgularla örülü olduğu kabul edilmelidir.

“Biyolojik” cinsiyeti reddettiğini belirten Meltem’e benzer şekilde, bazı katılımcılar kadın bedeninin biyolojik özelliklerinden olan menstrüasyon sürecinden ve doğurma fikrinden de hoşlanmadıklarını belirtmekte ve bunu toplumsal cinsiyeti de kapsayacak şekilde anlamlandırmaktadırlar:

Kadın olmanın anlamı bence çocuk doğurmak. Ama ben çocuk doğurmak istemiyorum. (Bilnur)

Kadın olmak genel olarak toplumun yapmış olduğu dayatmaları yapmak zorunda olanmış gibi ... Yani çocuk doğuran, sadece temizlik ve yemek yapan olarak. Belki de bu yüzden bu dünyaya çocuk getirmek

istemiyorum. (Ceren)

Yani kadın olmayı da reddetmiş olabilirim. Öncelikle adet olmak istemiyordum. Bu dönemde yani anoreksiya olduğum dönemde iki ay boyunca regl olmadım. Adet olunca kendimi kirlenmiş hissediyordum. Göğsümün çıkması bedenime fazlalık gibi geliyordu. Olmasaydı da olurdu diye düşündüm. (Ayça)

MacSween'e (1993, 4, 172) göre anoreksi kadınlıkla toplumsal cinsiyet nötrlüğü arasındaki çatışmayı çözmek için kullanılan, öznenin bedenini dışı olmaktan çıkararak kadınlığın kısıtlarından kurtulmaya ve nötrleşen bedeni sayesinde birey olmaya çalıştığı bir stratejidir. Ancak androjenliğin epistemolojik olarak imkansız olduğunu savunan Bordo (1993, 174) benlik için bir olasılık olarak keşfedilen androjen idealin eninde sonunda kendi iç çelişkisini ortaya çıkaracağını ve özneyi ikiye bölen bir savaşa dönüşeceğini savunur. Bu tespit, Filiz'in çok incelendiği bir dönemde kendiyile ilgili değerlendirme yaparken "artık" kadın olmadığını ama erkek de olmadığını fark ettiği bir noktada somutlaşmaktadır. Filiz kendini iki cinsiyet kategorisinde de konumlandıramamakta ve bu nedenle sanki daha az insanmış gibi, kendisinden "mahlukat" olarak bahsetmektedir:

Dedim ben şu an bayan değilim. Bak düşün bir bayan değilim, erkek de değilim lan, nasıl bir mahlukatım? Bak düşün, nasıl bir mahlukatım? (Filiz).

MacSween (1993, 194) anorektik öznenin kendini, arzulayan bedene hükmeden eril benlikle özdeşleştirdiğini, böylece bedenini tamamen sahip olup kontrol edebileceği, dokunulmamış, eksiksiz pasif bir nesne olarak yaratmaya çalıştığını belirtir. Katılımcıların yaratmak istediği beden, kontrol altında tutulabilecek bir bedendir. Ancak özne, toplumsal cinsiyetle çatışmayla başlayan bu süreçte çatışmayı çözmek yerine yeniden üretir çünkü anoreksi sürecinde yaratılan nesne-bedenin kendisi benliği kontrolü altına alır (MacSween (1993, 196). MacSween'in işaret ettiği bu nokta, Filiz'in son alıntısında somutlaşmaktadır.

Diğer taraftan, Filiz'in alıntısında ne erkek ne de kadın olma hali, bu ikiliği yıkma yoluna çıkıldığının bir göstergesi de olabilir, nitekim "iki terim arasında veya iki bütün arasından geçen bir kaçış çizgisi, ne birine ne de diğerine ait olan dar bir dere, paralel olmayan ayrı zaman oluşumlu bir evrimde ikisini de alıp götüren bir kaçış çizgisi çizerek ikilikleri içlerinden yıkmak mümkündür" (Deleuze ve Parnet 1990, 55). Bu bakımdan Filiz kadınlıktan kaçıp kurtulmuş, yersiz yurtsuzlaşmıştır, bu özgürleştirici bir "mücadele silahı bulma" (Deleuze ve Parnet 1990, 74) deneyimi olarak görülebilir, yine de bu deneyim, yukarıdaki alıntıdaki örnekte görüldüğü

gibi, bağlama bağlı olarak öznenin farkında olduğu veya bilinçli olarak idrak ettiği bir durum olmayabilir.

Korunmasız bedenden kurtulma

Anorektikler, kadın bedenine sahip olmanın toplumsal ve cinsel açıdan yarattığı savunmasızlığının farkındadırlar ve pek çok anorektik öznenin taciz geçmişi vardır (Bordo 1993, 179; MacSween 1993, 176-181; Hepworth 1999, 74). Kadın olmayı doğurmak olarak anlamlandıran ve doğurmak istemeyen Billur ve regl olduğunda kendini kirlenmiş hissettiğini aktaran Ayça, yani kadınlığın biyolojik yönlerini sorunlaştıran iki katılımcı taciz ile kadınsı bedeni ilişkilendirmekte, kadınsı hatlardan kurtulmuş bedenin muhtemel tacizler açısından dokunulmazlık sağlayacağını varsaymaktadırlar:

Beş yaşındayken cinsel tacize uğradım [komşunun çocuğu tarafından]. O zaman çok küçüktüm ama hala hatırlıyorum o anı ve bazen kadın olduğum için utanıyorum. Cinselliğe hoş bakmıyorum. Bu yüzden vücudumun gelişmesini hiç istemedim. (Bilnur)

Sekizinci sınıftayken üç tane erkek tarafından tacize uğradım. Fiziksel olarak değildi ama söylemiş oldukları rahatsız edici sözler beni rahatsız etti ve sadece bir kız olduğum için o lafları duyduğumu düşündüm. Bu nedenle de kadın olmak bana fazla gelmişti o dönemlerde. Bu yüzden erkek gibi dümdüz bir vücut, kalça ve göğüs hatlarımla kaybolduğu bir beden yapısına sahip olma isteği vardı bende. (Ayça)

Malecki vd. (2022), görsel anlatı analizi yöntemini kullandığı çalışmada anorektik kadınların çocukluklarında deneyimledikleri cinsel travmaları sağlık, din ve aile ile ilgili mevcut kültürel söylemlerle uyumlu hale getirmek için belirli yeme biçimlerini ve bedensel uygulamaları yeniden yapılandırdıkları sonucuna varır. Cinsel travma yaşayan pek çok kişi, bedenlerinden kopukluk hissine veya bedenlerinden kopma arzusuna sahip olabilir, bedenden utanma, nefret veya kendine zarar verme dürtüsü geliştirebilir (Palumbo 2022). Yeme ve egzersiz üzerinden bedenin kontrol altında tutulması, taciz deneyimlerinin ardından hissedilebilen kontrol eksikliği hissini azaltmaya, geçici de olsa bir kontrol duygusunun oluşmasına yardımcı olabilir (Palumbo 2022). Yukarıdaki alıntılar bedenle kadınlık ve cinsellik arasında kurulan ilişkinin ve bedenden koparak cinsel benliğin reddedilmesinin örnekleri olarak görülebilir.

Özgürleşme

Aşağıdaki alıntıda Ceren'in anoreksi sürecinde kendini biçim olarak beğenmediği halde inceliyor olmaktan ötürü kendisiyle gurur duyduğu, öz disiplin ve öz kontrol üzerinden bir özgürlük kavrayışına ulaştığı görülmektedir:

Anoreksiya nervosa olduğum dönem hayatımda kendimden en çok gurur duyduğum, kendimi en çok beğendiğim dönem oldu. Biçim olarak sevmiyordum kendimi, ama kilo vermiş olmam yine de mutlu ediyordu beni. Çok kötü bir hastalık diyemem. Onun sonunda eskisinden başka ve güzel bir hayata ulaştıktan sonra. ...[Anoreksi] insanların içinde olan, saklanan ve yıkıldığı bir anda açığa çıkan ikinci bir kişilik gibi. Ne kadar çok bir şeyleri istesen de, yemek istesen bile yeme diye haykıran ses ... Benim içimdeki arkadaşım. (Ceren)

Özgürleşme temasıyla ilgili bir diğer önemli nokta anoreksi sürecinde enerjinin azalmasının toplumsal rolleri yerine getirmeyi engelleyebilmesidir. Böylece aşırı incelikle biyolojik kadınsılıktan uzaklaşan beden üzerinden toplumsal cinsiyete dayalı roller de reddedilebilmekte veya en azından görmezden gelinebilmektedir. Aşağıdaki alıntılarda anoreksinin ders çalışmak, işyerindeki görevleri yerine getirmek veya insanlara sakın ve güler yüzlü görünmek gibi katılımcılardan beklenen görev ve davranışları engellediği görülmektedir. Anorektik özne sadece incelerken değil, enerjisizlik üzerinden de bedenini yok etmeye yaklaşmakta, bu nedenle toplumun beklentileri karşılayamamaktadır. Bu durum Ayça'nın ve Filiz'in ima ettiği üzere niyetlenilmemiş bir sonuçtan çok örtük bir asıl amaç olarak da okunabilir ve bu durumda anoreksinin Orbach'ın (1993) belirttiği bilinçsiz feminist protesto kavramıyla örtüştüğü söylenebilir:

Anoreksiya nervosa herkesle iletişiminin kopmasına neden olan, yani sosyal hayatını bitiren bir hastalık. Hiçbir şey yapmana izin vermeyen bir hastalık ki ders çalışmaya bile gücün olmuyor. ... Ben ruhumun bedenime sıkışmış olduğunu hissedirdim ve onu özgür bırakmak için bedenimi yok etmeyi tercih ettim. Böylece ben de özgür olacaktım, toplumun baskısı, beni itip kakmaları, bütün o yaşamış olduğum zorbalıklar, ailemin ilgisizliği bunların hepsi ortadan kalkacaktı. (Ayça)

Yukarıdaki alıntıda görülen bedeni yok etme isteği, organsız bedene ulaşma çabasının bir tezahürü olarak görülebilir. Ayça bu organsız bedenle, kendini sınırlayan, tam potansiyeline ulaşmasını engelleyen 'makine'yi oluşturan normları, kendini oluşturan parçalara dayatılan örgütsel yapıları reddetmektedir. Bu reddiye "tüm otomatik tepkilerinden

kurtarılmış ve gerçek özgürlüğüne kavuşturulmuş” (Artaud’dan aktaran Bazzano 2021, 295) özgür bedene ulaşma çabası olarak okunabilir. Bu alıntı, anorektik özenin rıza göstermediği ve/veya değiştirmeye çalıştığı şeyin bedeni olmadığını göstermesi, sorunun bundan fazla olduğunu işaret etmesi bakımından da önemlidir. Nitekim oto-etnografik çalışmasını kendi anorektik deneyimi üzerine kuran Muldtofte (2018, 6) anoreksi sürecinin ne başında ne de sonraki aşamalarında bedeninden nefret etmediğini, onu –sürekli ve titiz bir ölçme ve müzakere üzerinden– kullandığını belirtir. Muldtofte (2018, 6-7) anoreksiyi, teşhisten önce meydana gelen bir praksis olarak görür:

Yemek ihtiyacı duymak veya bu ihtiyacı karşılamak, beni sosyal ortamlara ve zamansal kısıtlamalara zorlayan bir sisteme bağımlı olduğumu hatırlatıyordu. Dış kısıtlamalar, kendi kısıtlamalarım, kilo kısıtlamamı temsil eden sayılar, aynadaki temsilim, yiyecek ve bunun kalori olarak temsil edilmesi arasındaki sürekli kopukluklar ve bağlantılar, hepsi inşa ettiğim praksisimi etkiledi ve nasıl hissettiğimi belirledi. Yalnızlığımı uyuşturup devam etmemi sağladı. Açlığa organizmanın bir ihtiyaç sinyali olarak yanıt vermediğimi, bunun yerine [açlığa] bedenimin ve yiyeceğin sayılarla temsili tarafından şiddetle müdahale ettiğimi söyleyebilirim. ... Buna göre organizmayı reddetme pratiği: bedeni ve besini ölçmek, hesaplamak ve düzenlemek; yoksunluk, kısıtlama ve uyum, [yani] anorektik kişinin inşasını oluşturan şeyler.

Ayça’nın “bedenimi yok etmeyi tercih ettim” ifadesi Muldtofte’nin (2018) işaret ettiği bağlamda netlik kazanmaktadır, anoreksi ve bedeninin reddi kronolojik bir sıralama içinde değil, eş zamanlı olarak gerçekleşmekte, beden/organizmanın reddinin kendisi zaten anoreksi pratikleri üzerinden gerçekleşmektedir.

Fazla güç gerektiren işleri çok fazla yapmamaya yani halim kalmıyordum. Sürekli uykulu bir durumda oluyordum. Çok uyuyordum. ... Yataktan çıkmak istemiyorsun zaten. Tüm günü mesela uyuyarak aç geçirebilirim. (Tijen)

...bağırıyordum ki normalde çok sakin ve güleç yüzlü bir insanım, herkes beni öyle bilir. O dönemde kimseyle konuşmuyorum, biri can dese çor anlıyorum, bir şey deyince agresifleşiyorum. Uyuyuyorsun mesela, uyuyamıyordum da. Tamam işyerimin içindeyim ama sonuçta uyanığım, işimin başına geçmem gerekiyor. Eeeee, masanın başına geçiyorum bu sefer ayakta uyuyorum. ... Yani bunu hani bilinçaltı diyorlar ya bence bilinçaltıyla alakalı. (Filiz)

Bray ve Colebrook (1998, 58) Deleuze ve Guattari’ye atıfta bulun-

rak anoreksiyi beden, praksis ve çevre arasındaki bağlantılar ve kopukluklar olarak tanımlar ve anoreksinin sadece yok ettiği şeyler açısından değil, “yarattığı ve icat ettiği” şeyler açısından da düşünülmesi gerektiğini vurgularlar. Yukarıdaki son iki alıntıda bu icat etme halinin gözlemlendiği, yeme eylemini kısıtlama ve bedeni kontrol altında tutmanın, anorektik özne tarafından toplumsal baskılardan kurtulmanın veya bir süreliğine uzak kalmanın bir yolu olarak kullanıldığı ölçüde bir kaçış çizgisi oluşturduğu ve kendi kaderini tayin etme duygusu yarattığı söylenebilir.

Anoreksi, anorektik özne için kadınlıkla ilişkili bedensel ve zihinsel göstergelerden kurtulmanın, özgürleşmenin yolu olarak kabul edildiği ölçüde disiplinin önemi artmaktadır. Puuronen (1999, 228) disiplinin bir anoreksi semptomu değil, anoreksi kimliğini oluşturmada bir araç olduğunu vurgulamaktadır. Ancak disiplin aynı zamanda irade, kontrol ve güç gibi erkeksi kabul edilen değerlerden biridir ve hem hedef hem de araç işlevi ördüğü için anorektik özneler açısından disiplini bozmak ciddi bir risktir. Orbach (1986, 103) anorektik öznenin incelmeye, öz disipline ve kontrole yüklediği anlamın kendi hayatından daha önemli olabileceğini belirtmektedir. Bu durum, Bilnur’un yemek yediği, yani disiplini bozduğu zamanlarda intihara teşebbüs etmesinde görülebilir:

...bundan altı yedi ay önce bir intihar girişiminde bulundum ve bunu altı yedi kere tekrarladım. Bunda etkili olan ise yemek yemiş olmamdı. Yemek yedikçe intihar ediyordum. (Bilnur)

Bilnur’un intihar teşebbüsü önemlidir çünkü disiplini bozmanın yaptırımını olarak hayatından vazgeçmeyi değil uygulamaya çalışmak, sadece düşünmek bile öznenin anoreksinin sağlayacağı özgürlüğe yüklediği anlamın ne kadar güçlü olduğunu ve anoreksinin hedefinin belirli bir fiziksel görünümüne sahip olmaktan fazlası olduğunu göstermektedir. Hedeflenen, incelmış beden üzerinden bir yandan kadınlıkla ilgili fiziksel göstergelerden kurtulmak, diğer yandan irade, öz kontrol ve öz disiplin gibi eril kabul edilen değerlere sahip olduğunu göstererek daha fazla toplumsal değer ve saygınlık talep etmektir. Kısacası asıl hedef, kadınsılığın hem bedensel hem de zihinsel göstergelerinden kurtulup özgürleşmektir.

Tedavinin Anlamı

Katılımcılar arasında sadece Ayça, Ceren, Filiz ve Tijen psikolojik ve/veya psikiyatrik destek almış, diğer katılımcılar diğer tıp dallarında tedavi görmüştür. Terapi alanlar da almayanlar da iyileşme sürecini kadın bedenini ve toplumsal rolleri kabul etmekle, yani hem biyolojik hem de toplumsal açıdan kadın olmakla barışmakla ve toplumsal statüyü “tek-

rar” kazanmakla ilişkilendirmektedirler. Örneğin:

Şu an kendimi beğendiğim dönem ama hâlâ kilom var bunu hissedebiliyorum. Dış görüntüm konusunda gerçekten özgüvensizim. Ama yine de diğer dönemlere göre değerlendirirsem şu anki halimden daha çok memnunum. Çünkü kadın olmayı kabul ediyorum. (Meltem)

Sanki kadın olmak için illa kendini beğendirmek, güzelleşmek zorundaymışsın gibi bir düşünce var ve bunu yaparken kendine zarar veriyorsun. ... Buradaki en büyük ironi de insanlara yaklaşmış olmak için yaptıklarımız sizi uzaklaştırıyor. ... Bana kalırsa, bu hastalığı yenmenin en önemli yardımcısı kişiyi tekrar sosyal hayatındaki yerine kavuşturmak. (Tutku)

Kadın olmak ciddi sorumluluk her anlamda, hele ki evliysen. ... Kadın olmak gerçekten kendinden önce başkalarını düşünmekmiş. ... Dengeyi sağlamak, kadın olmak bence bu. ... Mesela bekârken hiç umursamazdım. ... Diyorum ki ben artık evli bir bayanım, sorumluluklarım var. (Filiz)

Şekil 2’de görüldüğü üzere, Filiz anoreksi sürecinde ulaşmak istediği bedeni ince, kadınsı kıvrımları olmayan bir figürle resmetmiştir, tedaviden sonra ulaşmak istediği ve yanına “fit ve sağlıklı” notunu düştüğü beden ise bel, kalça ve göğüs oranları açısından kadınsı olarak nitelenebilecek bir bedendir. Üstelik ilk çizimde kalem fazla bastırılmamış, figür sili ve kıyafetsiz şekilde resmedilmiştir, bedeninin cinsiyetsizliği ve öznenin görünmeme isteği (Orbach 1993, 4) belirgin olarak gözlenmektedir. İkinci çizimde çizgiler daha belirgindir, bazı hatların üzerinden birden fazla kere geçilmiştir ve göğüs üzerinde, omuzları açıkta bırakan bir kıyafet yakası yer almaktadır, yani meme artık kadınsıdır ve bedeninin örtülmesi gereken bir parçası haline almıştır. Bu çizimle birlikte değerlendirildiğinde Filiz’in son alıntısı tedavi sonrası kadınlığın hem biyolojik hem de toplumsal yönlerinin kabul edildiğine işaret etmektedir.



Şekil 2: Filiz'in anoreksi sürecinde ve tedaviden sonra ulaşmak istediği beden çizimleri

Terapi sonrasında katılımcılar bedenleriyle barışmışlarsa da erkekler tarafından beğenilme kriteri hâlâ merkezidir, buna dayanılarak kadınlığın çok da sorgulanmadan, verili haliyle kabul edildiği söylenebilir:

[Anoreksinin] gerçekten çok gereksiz bir şey olduğunu, işte tamamen psikolojik olduğunu, işte aslında böyle de güzel olduğumu, erkeklerin bana baktığını, kendimi iyi hissettiğimi, güzel bir vücudum olduğunu, işte falan biliyorum yani artık. (Tijen)

Katılımcıların aldığı terapiler feminist terapi değildir ama yukarıda Tijen'den ve aşağıda Ayça'dan yapılan alıntılar, feminist terapilerde bile kadınlığı çevreleyen kültürel söylemlerin görmezden gelindiği ve bireysel patolojiye odaklanıldığı eleştirilerinin (Holmes 2016; Ferrer-Garcia ve Gutierrez-Maldonado 2012) önemini göstermektedir:

...Bu ilişkimin olduğu dönemde anoreksiyaya yakalanmıştım. Bu çocuk o dönemlerde benim kilomla dalga geçiyordu. İkinci ilişkimde ise zayıf bir bedene sahip olmama rağmen erkek arkadaşımın kötü eleştirilerine maruz kaldım. Şimdi tekrardan düşünüyorum da eleştirilmemek için illa zayıf olmanıza gerek yokmuş. Erkek arkadaşımın yapmış olduğu eleştiri zayıflamış olmama rağmen gelmişti. Zayıftım ama hâlâ eleştirilebiliyordum. Ve bir erkeğin eleştirisi, bu erkek kim olursa olsun, onun yorumu bana etki eder. (Ayça)

Ayça'nın anlatısı, bedenle ve kadınlıkla ilgili sorgulamalarına rağmen erkek bakışının değiştirilebilir nesnelere olarak kadınlara ilişkin he-

teronormatif varsayımları yeniden ürettiğini gösteriyor. Berger vd.'nin (1972) vurguladığı üzere, erkekler hareket eder ve kadınlar görünür, erkekler kadınlara bakar, kadınlar kendilerine bakılışı izlerler. Bu sadece erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerin çoğunu değil, aynı zamanda kadınların kendileriyle olan ilişkilerini de belirler. Kadınlar kendi görsel tüketim nesnelere haline gelir, kendilerini bir nesneye, özellikle de bir görüş nesnesine dönüştürürler (Berger vd. 1972, 47). Tedaviyle birlikte (tekrar) kadın olmayı kabul etmek, kadınlığı çevreleyen kültürel söylemleri, anoreksi sürecinde bilinçli veya bilinçsiz olarak reddedilen tüm normları ve anoreksi sürecinde bir süreliğine görünmez kılınan bedeninin yeniden görünür olmasını kabul etmek anlamına gelir. Nitekim Holmes (2017, 3) da yeme bozukluklarıyla ilgili terapi süreçlerinde kadınlığı çevreleyen sosyokültürel koşullara sözde bağlılık gösterildiği zaman bile gerçekte bunların görmezden gelinmediğini, marjinalleştirilebildiğini veya çevresel koşullara indirgenmediğini ve bu nedenle biyomedikal perspektifin gücünü sürdürdüğünü belirtir.

İki katılımcıda, Tutku ve Filiz'de anoreksi tedavisinden sonra kendi değişleriyle "temizlik takıntısı" ortaya çıkmıştır. Temizlik cinsiyetçi iş bölümü çerçevesinde kadınlarla ilişkilendirilen işlerden biridir, bu nedenle katılımcıların temizleme eylemini kadınlıkla barışmanın toplumsal cinsiyet boyutu olarak gördüğü düşünülebilir. Filiz'in stresli olduğu zamanlarda daha çok deneyimlediği temizlik takıntısı, ocağın veya "mutfakla ilgili yerlerin" temizliğiyle sınırlıdır ve konuşmamayı da içermektedir. Bir açıdan, anoreksi sürecinde toplumsal rollerden geri çekilmeyi ve özgürleşmeyi sağlayan koşullar ortadan kalkmıştır ve katılımcı toplumsal cinsiyetle ilgili sosyokültürel baskılarla yeniden yüzleşmektedir. Kadınlık pratiğinin agresif şekilde uygulanması anlamına gelen anoreksi (Bordo 1993, 180) sona ermişse de stres veya kızgınlık, katılımcıyı yine kadınlık pratiğiyle ilişkili sembolik alanlara yöneltmektedir; mekân olarak mutfak, nesne olarak ocak, eylem olarak temizleme ve konum olarak sus/turul/ma:

Stres olduğumda temizlik yapıyorum. ... İnerim ocak silerim. Sadece ocak silerim. Konuşmam. Hiçbir şekilde konuşmam. Ocak, sadece ocak ama. Ya da mutfakla ilgili yerleri sürekli silerim. Çok stresli ve kızgın olduğumda. ... Sürekli çamaşır suyu dökerim. (Filiz)

Bordo (1993), Malson (1998), Morag MacSween (1993) ve Julie Hepworth (1999) gibi teorisyenler haklı olarak anoreksiyi toplumsal cinsiyet ve kültürün kesiştiği noktada üretilen etkilerden biri olarak ele alır. Anoreksi, kapitalizm içindeki toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin etkilerinin bir sembolü veya "metaforu"dur ve bu haliyle, hem tarihsel ve kültürel olarak bu çağa özgüdür hem de bu çağda üretilen söylemler tarafından fiilen

oluşturulmaktadır. Bu nedenle toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri veya kadının toplumdaki konumu ve rolüyle ilgili temel sorunları bilinçli olarak sorgulamaksızın anoreksinin sona ermesi, Filiz'in yukarıdaki alıntısında görüldüğü üzere, kadınlık pratiğiyle ilgili başka sorunların üzerindeki – anoreksi sayesinde oluşan– örtüyü kaldırmakta ve sembolik de olsa daha görünür ve belirgin kılmaktadır.

Sonuç

Anoreksi geçmişi olan kadınların anoreksiye ve kendi davranışlarına ne anlam attiklerini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmanın bulguları, konuyla ilgili feminist literatürdeki tartışmalarla örtüşmektedir. Anoreksi sıradan bir beden eleştirisine cevap olarak girilen ılımlı bir diyetle başlamaktadır, ilerledikçe açlığa direnen güçlü bir iradenin işareti olarak incelebiliyor olmanın kendisi, ince bedenden daha değerli bir amaç haline gelmektedir. Katılımcılar bu süreçte iştahlarıyla mücadele etmekte ve kendilerinde yarattığı tahribata rağmen anoreksiye kontrol, disiplin ve gururla ilişkili olumlu anlamlar yüklemektedirler.

Katılımcılar kadının toplumdaki ikincil konumunu kadınsı görünümle ilişkilendirilmektedir. Anorekside hedeflenen ince, cinsiyetsiz beden, toplumsal ve cinsel açıdan savunmasız olan kadın bedeninden kurtulmayı ve kadınlık kimliğinden soyutlanmayı sembolize etmektedir. Çoğunlukla erkeklerle ilişkilendirilen öz disiplin ve öz kontrol gibi niteliklere sahip olmak anorektik özne için kadınsı görünümünden kurtulmak ve daha yüksek toplumsal prestij kazanmak için kullanılacak bir araçtır, bu nedenle ince bedenin kendisinden daha anlamlı ve önemlidir. Meselenin özneyi idealize edilen ince bedene ulaşmaya yönelten estetik kaygılar olmadığını gösteren diğer noktalar menstrüasyon ve doğum gibi kadın bedeniyle ilgili biyolojik süreçlerden rahatsızlık duyulması ve taciz geçmişi olan katılımcıların anoreksi sürecinde cinsel kimlik geliştirmekten kaçınmalarıdır. Bu açıdan anoreksi bir protestoysa, kadınlığın öteki olarak kurulmasına karşı bir protestodur. Anoreksi sürecinde enerjinin radikal şekilde azalması, günlük yaşamda yapılması gereken işlerin yapılmasını engellemekte, böylece anoreksi, özne üzerinde baskı yaratan toplumsal rollerin reddedilebilmesine veya görmezden gelinebilmesine olanak sağlamakta, bu bakımdan gevşek de olsa bir protesto olarak okunabilecek bir şekilde seyretmektedir. Ancak bu protesto erkeklerin gücüne erişmeyi de toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili sorunları çözmeyi de sağlamamaktadır.

Tedavi görmenin anlamı, reddedilen kadınlık kimliğiyle barışmaktır ama bu barışmadan önce kadınlığın kültürel inşası sorgulanmamaktadır. Bu nedenle anoreksi sürecinde bazen bedenin cinsiyetsizleşmesiyle, bazen enerji azlığı nedeniyle bir süreliğine ortadan kalkan toplumsal

cinsiyete bağılı sorumluluk ve beklentiler, kadınlık kimliğiyle barışmanın ardından değışmeksizin yeniden gün yüzüne çıkmaktadır. Tedaviyle birlikte toplumsal hayattaki konuma yeniden kavuşma süreci, erkekler tarafından beğenilmeyi ve kendinden önce başkalarını düşünmeyi içermektedir. Hem bu hem de tedaviden sonra katılımcılardan bazılarında ortaya çıkan temizlik takıntısı göstermektedir ki anoreksinin bireysel bir patoloji olarak tedavi edilmesi, bu olguya neden olan sosyokültürel koşulların etkisini gizleyebilmektedir. Aşırı ince beden, metinde şimdiye dek özellikle kullanılmayan eş anlamlısıyla “zayıf” beden aslında anorektik kadınların hissettiğı toplumsal zayıflığa yönelik bir tepki, bilinçsiz bir protesto olarak ortaya çıkmaktadır. Anoreksi medyada iletilen imajların baskısına veya çarpık beden algısına indirgenmemesi gereken karmaşık bir olgudur ve bu olguyu anorektik öznenin deneyimine odaklanarak ve bir direnme pratiğı olma potansiyeli üzerinden okuyacak daha çok çağdaş feminist çalışmaya ve bu çalışmaların terapilere yansımalarına ihtiyaç vardır.



Kaynakça

- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (Arlington: APA, 2013).
- Baudrillard, Jean. *The Consumer Society: Myths & Structures*. ed. Michael Featherstone (London: Sage, 1999).
- Bazzano, Manu. "The body-without-organs: A user's manual," *European Journal of Psychotherapy & Counselling* 23, no.3 (2021): 289-303.
- Berger, John, Sven Blomberg, Chris Fox, Michael Dibb ve Richard Hollis. *Ways of Seeing*. (London: British Broadcasting Corporation and Penguin Books, 1972).
- Bordo, Susan. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body* (Los Angeles: University of California Press, 1993).
- Brain, Josephine. *Hungry for Meaning: Discourses of the Anorexic Body*. Doktora Tezi. (Londra: London School of Economics Gender Institute, 2006).
- Bray, Abigail ve Claire Colebrook. "The Haunted Flesh: Corporeal Feminism and the Politics of (Dis)Embodiment," *Signs* 24, no.1 (1998): 35-67.
- Burch, Hilde. *Eating Disorders: Obesity, Anorexia Nervosa, and the Person Within*. (New York: Basic Books, 1973).
- Burns, Maree. "Eating like an Ox: Femininity and Dualistic Constructions of Bulimia and Anorexia," *Feminism and Psychology* 14, no.2 (2004): 269-295.
- Christopulos, Jesse Carin. *Oppression Through Obsession: A Feminist Theoretical Critique of Eating Disorders*. (1995). Theses Digitization Project. 1019. <https://scholarworks.lib.csusb.edu/etd-project/1019> (Erişim: 24.01.2023).
- Culbert, Kristen M, Sarah E. Racine ve Kelly E. Klump. "What We Have Learned About the Causes of Eating Disorders" *The Journal of Child Psychology and Psychiatry* 56, no.11 (2015): 1141-1164.
- Deleuze, Gilles ve Claire Parnet. *Dialogues II: Revised Edition*. çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. (New York: Columbia University Press, 2002).
- Deleuze, Gilles ve Claire Parnet. *Diyaloglar*. çev. Ali Akay (Ankara: Bağlam, 1990).
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. *A Thousand Plateaus*. çev. Brian Massumi

(Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005).

- Demir, Serta Timur. "Riyazetten Modern Diyet Toplumuna: Kutsallık ve Hiçlik Arasında Beden," *İnsan ve Toplum* 6, no.1 (2016): 155-173.
- Ferrer-Garcia, Marta ve Jose Gutierrez-Maldonado. "The Use of Virtual Reality in the Study, Assessment and Treatment of Body Image in Eating Disorders and Nonclinical Samples: A Review of the Literature," *Body Image* 9, no.1 (2012): 1-11.
- Gadamer, Hans-Georg. "The Hermeneutics of Suspicion," *Hermeneutics: Questions and Prospects* ed. Gary Shapiro ve Alan Sica (Los Angeles: University of California Press, 1984), 313-323.
- Giddens, Anthony. *Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*, çev. Hüseyin Özel (Ankara: Bilim ve Sanat, 1991).
- Guba, Egon ve Yvonna Lincoln. "Epistemological and Methodological Bases of Naturalistic Inquiry" *Educational Communication and Technology Journal* 30, no.4 (1982): 233-252.
- Günindi Ersöz, Aysel. "Tüketim Toplumunda "Sıfır Beden" Söylemi: Neden ve Sonuçları Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme," *Edebiyat Fakültesi Dergisi* 27, no.2 (2010): 37-53.
- Güzel, Ebru. "Güzellik Dayatması Altında Tüketim Nesnesine Dönüşen Kadın," *Global Media Journal: Turkish Edition* 4, no.7 (2013): 81-96.
- Hepworth, Julie. *The Social Construction of Anorexia Nervosa* (London: Sage, 1999).
- Holmes, Su, Sarah Drake, Kelsey Odgers ve Jon Wilson. "Feminist Approaches to Anorexia Nervosa: A Qualitative Study of a Treatment Group," *Journal of Eating Disorders* 5, no.36 (2017): 1-15.
- Holmes, Su. "Between Feminism and Anorexia: An Autoethnography," *International Journal of Cultural Studies* 19, no.2 (2016): 193-207.
- Katzman, Martin A. ve Scott Lee "Beyond Body Image: The Integration of Feminist and Transcultural Theories in the Understanding of Self Starvation," *International Journal of Eating Disorders* 22, no.4 (1997): 385-394.
- Levine, Michael P. ve Linda Smolak. "Paradigm Clash in the Field of Eating Disorders: A Critical Examination of the Biopsychiatric Model from a Sociocultural Perspective," *Advances in Eating Disorders* 2, no.2 (2014): 158-170.
- Mabe Annalise, Jean Forney ve Pamela K. Keel. "Do You 'Like' My Photo? Facebook Use Maintains Eating Disorder Risk," *International*

Journal of Eating Disorders, 47, no.5 (2014): 516-523.

MacSween, Morag. *Anorexic Bodies: A Feminist and Sociological Perspective on Anorexia Nervosa*. (London: Routledge, 1993).

Malecki, Jennifer; Paul Rhodes; Jane Ussher ve Katherine Boydell. "The embodiment of childhood abuse and anorexia nervosa: A body mapping study," *Health Care for Women International* 1, no.1 (2022): 1-26.

Malson, Helen. "Appearing to Disappear: Postmodern Femininities and Self-starved Subjectivities," *Critical Feminist Approaches to Eating Disorders* ed. Helen Malson ve Maree Burns (Sussex: Routledge, 2009), 135-145.

Malson, Helen. *The Thin Woman: Feminism, Post-Structuralism and The Social Psychology of Anorexia Nervosa*. (London: Routledge, 1998).

Martinez-Gonzalez, Leticia; Tania Fernandez-Villa; Antonio J. Molina; Miguel Delgado-Rodríguez ve Vicente Martin. "Incidence of Anorexia Nervosa in Women: A Systematic Review and Meta-Analysis," *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17, no.11 (2020): 1-15.

Mitchell, Jean. "'Going for the Burn' and 'Pumping Iron': What's Healthy about the Current Fitness Boom?" *Fed Up and Hungry: Women Oppression and Food* ed. Marilyn Lawrence (London: The Women's Press Limited, 1987), 156-174.

Moola, Fiona. J. ve Moss E. Norman. "On Judgement Day: Anorexic and Obese Women's Phenomenological Experience of the Body, Food and Eating," *Feminism & Psychology* 27, no.3 (2017): 259-279.

Muldtofte, Lea. "The Grace of my Perfect Skeleton: An Autoethnographic Analysis of the Anorexic Body," *Capacious: Journal for Emerging Affect Inquiry* 1, no.3 (2018): 1-15.

Orbach, Susie. *Hunger Strike: The Anorectic's Struggle as a Metaphor for our Age* (London: Karnac, 1993).

Padin, Paula Friero; Ruben González-Rodríguez; Carmen Verde-Diego ve Raquel Vázquez-Pérez. "Social media and eating disorder psychopathology: A systematic review". *Cyberpsychology*, 15, no.3 (2021): 1-21.

Palumbo, Laura. "The Connection Between Eating Disorders and Sexual Violence," *National sexual Violence Research Center* (2002) <https://www.nsvrc.org/blogs/connection-between-eating-disorders-and-sexual-violence> (Erişim: 22.01.2023)

- Piran, Niva ve Tanya Teall. "The Developmental Theory of Embodiment," *Preventing Eating-Related and Weight-Related Disorders* ed. Gail McVey, Michael P. Levine, Niva Piran ve Bruce Ferguson (Ontario: Wilfred Laurier Press, 2012), 169-198.
- Puuronen, Anne. "Understanding Anorexia: An Hermeneutic Approach as a Methodological Alternative for the Field of Contemporary Anorexia Research," *Scripta* 17, no.2 (1999): 219-231.
- Saukko, Paula. *The Anorexic Self: A Personal and Political Analysis of a Diagnostic Discourse* (Albany: SUNY Press, 2008).
- Sharp, Cliff W. ve Christopher L. Freeman. "The Medical Complications of Anorexia Nervosa," *British Journal of Psychiatry* 162, no.1 (1993): 452-462.
- Stice, Eric; Carolyn Black Becker ve Sonja Yokum. "Eating Disorder Prevention: Current Evidence- Base and Future Directions," *International Journal of Eating Disorders* 46, no.5 (2013): 478-485.
- Uğurlu, Özge. "Kadının Benlik Sunumunun Güncel Bir Aracı Olarak Sosyal Ağlar Bir Tasarım Unsuru: "Kusursuzlaştırma," *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8, no.1 (2015): 231-248.
- van Eeden Annelies, Daphne van Hoeken ve Hans W. Hoek. "Incidence, prevalence and mortality of anorexia nervosa and bulimia nervosa," *Current Opinion in Psychiatry* 1, no.34 (2021): 515-524.
- Vanderheyden, Debbie; Cynthia G. Fekken ve Frederick J. Boland. "Critical Variables Associated with Bingeing and Bulimia in a University Population: A Factor Analytic Study," *International Journal of Eating Disorders* 7, no.3 (1988): 321-329.
- Warin, Megan. "Primitivising Anorexia: The Irresistible Spectacle of Not Eating," *The Australian Journal of Anthropology* 15, no.1 (2004): 95-104.
- White, Shane. *Beautiful People: The Past, Present, and Future of the Fashion Industry's Thin Ideal*. Yüksek Lisans Tezi. (Arkansas: University of Arkansas, 2021).
- Wolf, Naomi. *The Beauty Myth: How Images of Beauty are Used Against Women* (London: Vintage, 1991).



Vegan Erkeklerin Beslenme Biçimleri Bağlamında Erkeklik İnşaları

Nebile Eroğul

-

[ORCID: -](#)

nebileerogul@gmail.com

Öz

Geçmişten günümüze kadar uzanan avcı erkek toplayıcı kadın miti ve erkekler et yer, kadınlar bitkisel beslenir kalıp yargısı beslenmedeki cinsiyetçi kodlara işaret etmektedir. Bu cinsiyetçi kodlar çerçevesinde araştırmada, et ve hayvansal gıdalar tüketmeyen vegan erkeklerin beslenme biçimleri bağlamında erkeklik inşalarını incelemek amaçlanmıştır. Bunun için farklı sosyo demografik özelliklere sahip 28 erkek katılımcı ile görüşülmüştür. Katılımcılara “erkekler et yer” kalıp yargısı ile erkeklerin avcı kadınların toplayıcı olduğu mitine yönelik görüşleri sorulmuştur, bu bağlamda vegan beslenen erkeklerin erkeklik inşalarına odaklanılmıştır. Ayrıca araştırmada katılımcıların vegan beslenme ile kadınlık arasındaki ilişkiye yönelik görüşleri de incelenmiştir. Bazı vegan erkeklerin madunlaştırıldıkları, çevrelerindeki kadın ve erkeklere karşı toplumsal cinsiyetçi söylemlerle mücadele ettikleri, çevrelerindeki kişiler tarafından cinsel yönelim eleştirisine maruz kaldıkları ve et yemediği için erkeklik kaybına uğrayabileceklerinin vurgulandığı sonucuna varılmıştır. Vegan beslenmenin hayvanların otonomilerine ve hayvanların haklarına olan saygı ile bağlantılı olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle de katılımcılar; vegan beslenmenin cinsiyet fark etmeksizin haklara duyarlı olan tüm insanların etik kaygılardan dolayı benimseyebileceği bir beslenme biçimi ve daha da ötesinde bir yaşam biçimi olduğunu vurgulamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Cinsiyet, Erkeklik, Vegan Erkeklik, Madun Erkeklik, Veganizm.

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

Masculinity Construction in the Context of the Dietary Patterns of Vegan Men

Nebile Eroğul

-

[ORCID: -](#)

nebileerogul@gmail.com

Abstract

The myth that men are hunters and women are gatherers and the stereotype that men eat meat and women eat vegetables, which have come from past to present refer to sexist codes in nutrition. Within the frame of these sexist codes, the present study sought to examine manhood construction in the context of diet of vegan men who do not consume meat and food of animal origin. To that end, the researchers interviewed 28 male participants with different sociodemographic characteristics. The researchers aimed to reveal the views of the participants on the stereotype that "men eat meat" and the myth that men are hunters and women are gatherers. In this context, the study focused on manhood construction of vegan men. In addition, the study examined the views of the participants on the correlation between vegan diet and womanhood. The study concluded that some vegan men were subordinated, had to struggle against sexist discourses from men and women in their surroundings, were subjected to sexual orientation criticism by other people and were made believe that they would lose their manhood because they did not eat meat. The study found that vegan diet was related with respecting the autonomy of animals and animal rights. Therefore, the participants stressed that regardless of gender, vegan diet could be adopted by all people who were sensitive to rights, due to ethical concerns. Above all, it was a lifestyle.

Keywords: Gender, Manhood, Vegan Manhood, Subordinate Masculinity, Veganism

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>



Giriş

Erkeklik en ilkel toplumlardan günümüze değin kanıtlanması gereken bir kimlik olarak var olmuştur. İlkel toplumlarda, erkeğin kendi vücuduna zarar vermesi, yırtıcı bir hayvanı avlaması gibi ritüellerle ispatlanan erkeklik, günümüzde sağlam bir duruş, gücün sahibi olma, himayesi altındaki ailesini koruma ve kollama gibi özellikleri ile kaybedilme riskleri olan bir kimlik olarak inşa edilmektedir. Erkeklikler; mitler, düşünceler, beklentiler ve normatif etkileşim biçimleri gibi gelenekler ile sosyal pratikleri içeren bir yapıdır (Thompson & Bennett 2015). Toplumsal cinsiyet bağlamında karar alma erkini elinde taşıyan ve sağlam bir duruşla ilintilendirilen erkeklik ile beden arasındaki ilişki alan yazınında önemli bir izlek olarak değerlendirilmektedir. İş insanlarının bugün sağlıklı ve sportmen bir bedene sahip olmalarının, sermayenin eril aklının inşasında önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu durumda beden estetiği ön plana çıkmaktadır; “kilolu olmamak, yakışıklı görünmek, vejetaryen olmak, organik gıdalarla beslenmek, Reiki, yoga gibi şeylerle ilgilenmek gibi özellikler güç ve iktidar göstergesi olarak algılanmaya başlamıştır.” (Sancar 2009, 74-75). Ancak tüm bu gelişmeler yanında bazı erkekler için et yemek bir erkeklik performansı olarak, bitkisel beslenmek ise kadınsı bir performans olarak algılanmaya devam etmektedir. Et yemeyen erkek, ataerkil ve cinsiyetçi vurgularla dışlanmaktadır (Çarpar 2020). Bu nedenle

araştırmada vegan beslenen, et tüketmedikleri gibi, hayvansal gıdalar da tüketmeyen erkeklerin erkeklik inşalarına odaklanılmaktadır.

Eleştirel erkeklik çalışmalarının önemli kuramcılarında Connell, erkeklikler hiyerarşisinde hegemonik erkekliği en üst sıraya yerleştirir. Bu erkeklikler ataerkil hisseden en fazla payı alan egemen erkekliklerdir. Hegemonik erkekliğin dışında kalan, erkeklikleri kadınsılıkla bulanık hâle getirilen, ataerkil ideolojiden ve hegemonik erkeklikten simgesel olarak dışlanan erkeklikler ise bu kuramda “madun erkeklik” olarak adlandırılmaktadır (Connell 2019, 150-153). Connell erkekliklerin kendi aralarında hiyerarşisine işaret ettiği “hegemonik”, “işbirlikçi”, “marjinal” ve “madun” erkeklikler sınıflandırmasında madun erkeklikler olarak eşcinsel erkekleri ve transgenderleri örnek vermektedir. Bu bağlamda bazı vegan erkekliklerin beslenmelerinde et ve hayvan ürünleri tüketmediklerinden dolayı, çevrelerindeki kadınlar ve erkekler tarafından kadınlaşma imasına ve cinsel yönelim eleştirisine maruz bırakılmaları nedeniyle erkekliklerinin bulanık hâle getirildiği ve bu bağlamda madunlaştırılma süreçlerine maruz kaldıkları söylenebilir.

Egemen sosyoloji anlayışı toplumların ortaya çıkış sürecini anlatırken, erkeklerin günlerinin büyük zamanını avlanarak, kadınların ise bitki ve diğer besin maddelerini toplayarak geçirdiklerini anlatmaktadır. Modern avcı toplumlarda da etin çoğunu erkekler bulmakta, bitkisel besinlerin çoğunu da kadınlar toplamaktadır. Erkekler avladıkları eti kadınlarla paylaşmaktadırlar ancak erkeklerin etoburlukları kadınlardan daha baskındır. Erkeklerin daha etçil olduğu savı Pleistosen dönemine¹ kadar geri götürülmektedir (The Economist 2009, 139). Erkekliğin et yeme ile ilintili olduğuna dair düşünce, günümüzde “erkekler et sever, et yemeyen erkek olur mu?” gibi bir kalıp yargı ile karşılanmaktadır.

Erkek egemenliği ve erkeklerin üstünlüğü erkeklerin bedenleri ile olan ilişkisinde kurulmaktadır (Sancar 2009, 249). Erkek bedeni aktif hareket biçimleri ile ilişkilendirilmektedir. Bu amaçla da erkeklerin güçlü ve sağlam bir duruşa sahip olmaları beklenmektedir. Bu açıdan et yeme eylemi ile erkekliğe bakıldığında et yemeyen erkeklerin kadınsı olduğuna dair söylemler üretilmekte, böylelikle erkekliğin kadınsı eylemlerle bulanıklaştırılması erkekler için erkekliğin kendisini kaygılı bir durum hâline dönüştürebilmektedir (Çarpar 2020).

Erkekler, sadece erkeklerin yer aldığı kahvehane, meyhane, yatılı erkek okulları, arkadaş grupları, spor salonları gibi homososyal mekânlarda erkeklik pratiklerini söylemsel olarak tekrar ederek yeniden üretmektedir. Erkeklik pratiklerinin söylemsel olarak tekrar edildiği ifadelerden biri de erkek bedeninin güçlü olması gerektiği söylemidir. Erkeğin güçlü olma-

sı, çeşitli riskler alabilmesi, kaslı bir vücuda sahip olması, et yemesi gibi vurgularla egemen erkeklik söylemi yeniden üretilmektedir. Bu erkeklik söylemleri farklı gruplarda farklı şekillerde kurulabilmektedir. Burgan (2015, 40) beslenme ve bedenle ilişkilendirilen bu gibi söylemleri toplumsal olarak kurulan normalin politik hâli olarak nitelendirmektedir. Politik bir şekilde normal olarak nitelendirilen beslenme biçimleri; pratiklerle ve bedende yeniden üretilmektedir.

Erkek bedenine atfedilen özellikler toplumda ayrıcalık ve öncelik tanınan özelliklerdir. Ağır işleri yapma becerisi, dayanıklılık, sert ve risk taşıyan davranışlara yatkınlık nedeniyle savaşçı olabilme gibi toplumun öncelik verdiği değerler hâline dönüşmektedir. (Gorely vd. 2003; Messner 2001). Erkeklik bu özelliklerinin yanı sıra, diğer erkeklere ve topluma karşı sergilenen bir kimliktir. Vandello ve arkadaşlarının (2008) da vurguladığı gibi zor kazanılan ama kolay kaybedilen bir kimliktir. Baba olmak, evi geçindiren olmak, mahallenin abisi olmak gibi bilinenin ve düşünülenin daha ötesine uzanan bir kimliktir. Erkeklik şiddetle, ataerkillikle ve heteroseksüellikle ilişkilendirmekte, pek çok kalıp yargı ile erkeklığe bakılmaktadır. Bunlardan biri de erkeklerin daha fazla etçil beslendiklerine dair algıdır. Alan yazında da yer alan (etçil) avcı erkek miti çalışmanın çıkış noktalarından birisidir. Bu mit hem medya tarafından hem de ekonomi piyasaları tarafından tekrar edilmektedir. Et yeme pratiği erkeğe, bitki yeme pratiği ise kadınlara atfedilerek yemek yeme eylemi cinsiyetçi bir eyleme dönüştürülmektedir.

Beslenme, biyolojik bir ihtiyaç olmanın ötesinde kültürel bir pratik olarak değerlendirilmektedir. Biyolojik olarak ortaya çıkan beslenme ihtiyacına kültür, kişinin ne yiyeceğine karar vererek cevap vermektedir. İlkel toplumların beslenme ve avlanma pratiklerinde olduğu gibi avcı erkek miti, et yemeyi temellendirmek üzere kullanılmaktadır (Burgan 2015, 39). Mies'e göre (2011, 131) ezelden gelen erkeklerin etçil, kadınların otçul olduğu yönündeki ayırım kadınlarla erkekler arasında var olan sömürü ve tahakküme dayalı ilişkileri evrensel, ebedi ve doğalmış gibi meşrulaştırmaktadır.

Bu çalışmanın amacı vegan beslenen erkeklerin, beslenme biçimleri bağlamında erkeklik inşalarını incelemektir. Vegan erkekler, erkeklik ve et yeme arasındaki ilişkiyi bozması bakımından önemlidir (Elgün 2020, 932). Çalışmada vegan beslenen, dolayısıyla hayvan eti ve hayvansal temelli hiçbir besin maddesini tüketmeyen ve kullanmayan erkeklere, toplumda erkek egemen bir söylem olarak "erkekler et yer" kalıp yargısı hakkındaki düşünceleri sorulmuştur. Vegan beslenen erkeklerin, erkeklığe yönelik inşaları incelenmeye çalışılmıştır.

Beslenme Biçiminden Etik Nedenlere Vegan Olmak

Vegan beslenme hayvan kaynaklı ve hayvansal olan gıdaları tüketmemek olarak ifade edilmektedir. Vegan beslenen bireyler; hayvanların yenmesi, kozmetik sektöründe çeşitli ürünlerin test edilmesi için hayvanların kullanılması, hayvanların sütü, yumurtası, yünü, derisi vb. özelliklerinden faydalanmak için alıkoyulması, öldürülmesi ya da bu ürünlerin üretilmesi için çiftliklerde hayvanların hayatlarının doğal ortamlarından kopartılmasını sorunsallaştırmaktadır (Hooley & Nobis 2016; Kaçar Bozkurt 2019). Etik, eşitlik ve sağlık gibi gerekçelerle vegan beslenmeyi tercih eden kişiler, hayvanların sömürülmesine karşı çıkmaktadırlar (Gelderloos 2011).

Vejetaryenler yalnızca hayvan eti yemekten uzak durmakta iken veganizm, vejetaryenliğe göre daha kapsamlı görünmektedir. Veganizm tarihsel süreçte vejetaryenlikten çok sonraları ortaya çıkmıştır. Mann'a göre (2014) vejetaryenizmin tarihi Antik Yunan'a kadar götürülebilirken, veganizmin tarihi yenidir. 20. yüzyılda "Straight Edge" hareketi, bazı punk gençlerinin sigara, alkol ve uyuşturucu kullanımını reddetmesi ile başlayan, daha sonra vejetaryen ve veganlığa doğru uzanan bir ideoloji olarak ifade edilmektedir (Straight Edge 2020).

"Straight Edge" hareketi daha sonra "Vegan Straight Edge" olarak anılmıştır. "Vegan Straight Edge" hareketi hem beslenme şeklinde vegan olup hem de hayvanların kendi otonomilerine saygı duyan, hayvanların insanların yemesi için var olmadığını düşünen bir harekete dönüşmüştür (Larsson vd. 2003). Kısaca veganizm yalnızca hayvan ve hayvansal gıdaları reddetmek olarak ifade edilemez. Çünkü içeriğinde hayvanların otonomisine, çevreye saygı ve aile, farklı yaşam tarzları arama olarak nitelendirilmektedir.

Beslenmede Cinsiyetçi Kodlar: Erkeklik ve Et Yeme Pratiği

Beslenme gıda endüstrisinin pratiğinde cinsiyetçi kodlarla donatılmıştır. Gıda endüstrisi ürünlerinin tanıtımını yapmak ve alıcısında anlam oluşturmak için reklam endüstrisi ile iş birliği hâlinindedir. Reklamlar "kadınlar çikolata sever", "erkekler et yer" gibi içeriklerle cinsiyetlerin beslenme ritüelleri konusunda bir algı yaratmakta, kadınlık, erkeklik, anelik, babalık, çocukluk hâlleri idealize edilmektedir. Reklam endüstrisi içerikleri ile patriyarkal kodları tekrar etmekte, alıcısında "erkekler et, kadınlar salata sever", "kız çocukları bebeklerle oynar", "erkek çocukları arabalara meraklıdır" gibi cinsiyetçi kodları sunmaktadır. Reklam ve gıda endüstrisinin yanı sıra tarihin verilerinde de cinsiyetçi kodlar mevcuttur.

Tarih avcılık ve et tüketiminin güçlü bir şekilde erkeklikle bağlantılı olarak görüldüğü örneklerle doludur. Bu bağlamda erkeklerin avcı kadınların toplayıcı olduğu mitinin tarihsel bir anlatı olarak günümüze nasıl geldiğini düşünmek gerekmektedir. Eril bir tarih anlatısının göstergesi olan bu mit, eril birikimin tahakkümü olarak değerlendirilebilir. Eril tarih, avlamayı sağlayan ilk gereçlerin büyük ve sert cisimler olduğunu söyleyerek erkek egemenliğinin ve tahakkümünün izlerini taşımaktadır. Bu durum erkekleri avlanan, güçlü ve aktif özneler olarak anlatırken kadınları pasif özneler olarak sunmaktadır (Burgan 2015, 35). Et, zorlu bir avlanma sürecinin sonucunda erkek tarafından ulaşılan bir besin olarak anlatılmaktadır (Russell 2012, 156). Bu bağlamda eril tarih; kadınları toplayıcı, erkekleri ise avcı olarak sunarken kadının ev içi alana, erkeğin ise kamusal alana bağlanmasında önemli bir izlektir.

Bem cinsiyet rolü envanterine göre erkeklik saldırganlık, risk almaktan çekinmemek, gözü pek ve baskın olmak vb. özelliklerle ilişkilendirilmiştir (Dökmen 1999). Bu özellikler yırtıcı hayvanları avlamak için erkeklerin aktif olarak eyleme geçmesi gerektiğine bir dayanak oluştursa da avcı erkek miti 1970'lerden itibaren antropoloji ve arkeoloji disiplinlerin verilerine göre zayıflamış ve avcı toplayıcı toplumlarda besinlerin büyük oranda toplayıcılıktan elde edildiği gösterilmiştir (Kelly 2007; Dahlberg 2009). Elizabeth Fisher (1979), ilk kültürel gereçlerin avlanmayı sağlayan büyük ve sert cisimler olmadığını, aksine yabani yulaf vb. tohumların toplanmasını ve taşınmasını sağlayan çuvallar olduğunu belirtmekte, Sally Slocum (1975) ise ilk kültürel gereçlerin kadınların yiyecekleri hazırlamak için kullandıkları el baltaları olduğunu belirtmektedir. Ancak et yeme ile erkeklik arasındaki bağlantı hâlâ güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir. "Dünya erkek egemen ve et yiyicidir." (Adams 2015, 88). Kadınlık bitkisel besinlerle ikincilleştirilmiş, erkeklik ise et yeme pratiği ve güçlü olmakla ilişkilendirilmiştir (Stibbe 2004). Bu bağlamda et statü ve zenginlik sembolüne dönüşmüştür (Franklin 1999, 148). Ete ulaşabilen toplumsal gruplar genellikle üst sosyoekonomik sınıflar olarak ifade edilmiştir. Bununla birlikte kırmızı etin rengi agresif olmayı, tutkuyu ve cinselliği çağrıştırmaktadır (Twigg 1979, 19). Tüm bu özellikler ete avlanarak ulaşan erkek cinsiyetinin et yemesi gerektiği algısını güçlendirmekte, reklam endüstrisinin vurgusu ile de "erkek et yer" kalıp yargısı "mangalda et kızartan" erkek temsili gibi imgelerle yine yeniden üretilmeye devam etmektedir.

Yöntem

Bu araştırma nitel bir çalışmadır. Nitel araştırmalarda, sosyal olanın bilgisi bireylerin kendi ifadeleri ve anlatılarından oluştuğundan, araştırmanın problemi çerçevesinde vegan beslenen erkeklerle yarı yapılandı-

rılmış görüşme yaparak veriler toplanmıştır (Kümbetoğlu 2019, 38). Nitel araştırma yöntemi, kişilerin sosyal dünyayı anlama, deneyimleme, yorumlama ve üretme biçimlerini anlamayı amaçlayan tutum ve stratejileri ifade eden bir yöntemdir (Yıldırım & Şimşek 2008, 71-72; Şavran Göncü 2009, 85).

Çalışma Grubu

Farklı sosyo demografik özelliklerdeki vegan beslenen erkeklerden oluşan çalışma grubunda 28 kişi yer almaktadır. Bu çalışmada çalışma grubunda yer alan katılımcı sayısı arttığında farklı ve yeni fikirlerin ortaya çıkmadığına kanaat getirildiği noktada, elde edilen verilerin yoğun ve zengin olduğu ve dolayısıyla veri doygunluğuna ulaşıldığı düşünüldüğünden görüşmeler 28 kişi ile sınırlandırılmıştır (Fusch & Ness 2015). Kimlikleri gizli tutulduğundan katılımcılar, K(katılımcı numarası) şeklinde kodlanmıştır ve aşağıda katılımcıların sosyo-demografik özelliklerinin yer aldığı tabloya yer verilmiştir.

Tablo 1’de görüldüğü gibi katılımcıların yaş aralığı 20-39 arasındadır. Katılımcıların yarısı lisans mezunudur. Diğer katılımcılar ise 8 kişi yüksek lisans, 2 doktora, 2 ön lisans ve 2 lise mezunu şeklinde dağılım göstermiştir. Katılımcılardan 3’ü evli, 1’i boşanmış olup diğerleri ise (24 katılımcı) bekâr kişilerden oluşmaktadır. Katılımcıların yarısı 1-5 yıl aralığında vegan beslenme süresine sahiptir. Diğerleri arasında ise 8 kişi 0-1 yıldır, 6 kişi ise 5-10 yıldır vegan beslenmektedir. Katılımcıların yarısından fazlası (15 kişi) düşük gelire sahiptir. Diğer katılımcılardan 8 kişi orta, 4 kişi iyi gelir elde etmektedir. Katılımcılardan sadece 1 kişi çok iyi gelire sahiptir. Katılımcıların 5’i öğrenci, 2’si akademisyen, 2’si öğretmen ve 2’si işsiz olarak dağılım göstermekte iken, diğer katılımcılar birbirinden farklı meslek gruplarında yer almaktadır.

Verilerin Toplanması

Bu çalışmada toplumsal cinsiyet sosyolojisi alanında çalışan bir uzmandan görüş alınarak geliştirilen görüşme formu vasıtasıyla katılımcılarla yarı yapılandırılmış görüşmeler çevrimiçi olarak uygulanmıştır. Görüşmeler Ocak - Nisan 2022 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme formunun ilk bölümünde, demografik bilgilere ilişkin sorular yer almaktadır. İkinci bölümünde ise öncelikle katılımcıların vegan olmaya nasıl karar verdikleri ile katılımcılara göre erkekliğin ne olduğu sorulmuştur. Sonrasında ise vegan beslenme ile toplumda egemen olan erkeklik algısı arasında bir çelişki olup olmadığı, genelde beslenme ile cinsiyet, özelde ise beslenme ile erkeklik arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu sorularla katılımcıların toplumda var olan “erkek et yer” kalıp yargı-

Tablo 1: Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

Katılımcı	Yaş	Eğitim	Meslek	Ekonomik durum	Medeni hal	Vegan Olma Süresi
K ₁	34	Doktora	Akademisyen	Orta	Bekâr	5-10 yıl
K ₂	36	Y. Lisans	Masaj terapisti	Düşük	Bekâr	5-10 yıl
K ₃	24	Lisans	Psikolojik danışman	Düşük	Bekâr	0-1 yıl
K ₄	30	Lisans	Bilgisayar mühendisi	Orta	Evli	0-1 yıl
K ₅	27	Lisans	Özel güvenlik	Düşük	Bekâr	1-5 yıl
K ₆	29	Lisans	Makine mühendisi	Düşük	Bekâr	1-5 yıl
K ₇	25	Lisans	Siber güvenlik uzmanı	Düşük	Bekâr	0-1 yıl
K ₈	22	Lisans	Sosyal hizmet uzmanı	Orta	Bekâr	0-1 yıl
K ₉	26	Y. Lisans	Sosyolog	Düşük	Bekâr	1- 5 yıl
K ₁₀	20	Lisans	Öğrenci	Düşük	Bekâr	1- 5 yıl
K ₁₁	24	Y. Lisans	İşsiz	Düşük	Bekâr	0-1 yıl
K ₁₂	35	Y. Lisans	Öğretmen	Orta	Bekâr	5-10 yıl
K ₁₃	29	Y. Lisans	Bilgisayar mühendisi	Orta	Boşanmış	1- 5 yıl
K ₁₄	25	Lisans	Kafe-restoran işletmecisi	Düşük	Bekâr	1- 5 yıl
K ₁₅	30	Ön lisans	Memur	Orta	Bekâr	0-1 yıl
K ₁₆	22	Lisans	Öğrenci	Düşük	Bekâr	1-5 yıl
K ₁₇	23	Ön lisans	Çalışmıyor	İyi	Bekâr	1-5 yıl
K ₁₈	36	Lisans	Öğretmen	İyi	Evli (2 çocuk)	0-1 yıl
K ₁₉	23	Lisans	Öğrenci	Düşük	Bekâr	0-1 yıl
K ₂₀	39	Lisans	Opera sanatçısı	Düşük	Bekâr	5-10 yıl
K ₂₁	23	Lise	Öğrenci	Orta	Bekâr	1-5 yıl
K ₂₂	25	Lisans	İşsiz	Düşük	Bekâr	1-5 yıl
K ₂₃	39	Y. Lisans	Müziyen	Düşük	Bekâr	5-10 yıl
K ₂₄	38	Y. Lisans	Tıp doktoru	Orta	Bekâr	1-5 yıl
K ₂₅	22	Lise	Öğrenci	Düşük	Bekâr	1-5 yıl
K ₂₆	35	Doktora	Yönetici	Çok iyi	Bekâr	1-5 yıl
K ₂₇	36	Y. Lisans	Akademisyen	İyi	Evli	1-5 yıl
K ₂₈	38	Lisans	Yazılımcı	İyi	Bekâr	5-10 yıl

sı ile erkeklerin avcı kadınların toplayıcı olduğu mitine yönelik görüşleri irdelenmiştir. Daha sonra ise katılımcıların vegan beslenme süreçlerinde çevrelerindeki kadın ve erkek yakınlarının tepkileri ile bu konuda dikkat çekici bir yaşantıları olup olmadığı sorulmuştur. Bu doğrultuda vegan beslenen erkeklerin erkeklik inşaları incelenmeye çalışılmıştır.

Verilerin Analizi

Verilerin çözümlenmesinde içerik analiz yönteminden yararlanılmıştır. Berg ve Lune (2015) içerik analizini “kalıpları, temaları, önyargıları ve anlamları tespit etmek amacıyla belirli bir materyalin dikkatlice, ayrıntılı ve sistematik olarak incelenmesi ve yorumlanması” şeklinde tanımlamıştır. İçerik analizinde amaç, katılımcıların görüşlerini açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır (Yıldırım & Şimşek 2008). Bu araştırmada katılımcıların sorulara vermiş olduğu cevaplar orijinal hâli ile alıntılanarak sunulmakta, ortak yorumlar belirli başlıklar altında toplanmaktadır. Katılımcıların cevaplarını içeren ham veriler ayıklanmış, benzer olanlar bir başlık altında bir araya getirilerek sunulmuştur.

Nitel araştırmalarda geçerlik ve güvenilirlikten ziyade inanılırlığın önemli olduğu belirtilmektedir (Houser 2015; Whittemore, Chase & Mandle 2001). Bu araştırmada inanılırlık uzman değerlendirmesi alınarak sağlanmıştır. Ayrıca uzman değerlendirmesi yanında inanılırlık için verilerin orijinal görüşlerle oluşturulması da önemlidir (Yıldırım & Şimşek 2011). Bu nedenle araştırmada katılımcıların görüşleri orijinal hâli ile yer almaktadır. Ayrıca araştırma bulgularının yorumlanması sürecinde katılımcıların eğitim düzeyleri ile sosyo-ekonomik durumlarına göre sorulara verilen cevapların değişip değişmediklerine bakılmıştır.

Bulgular ve Yorumlar

Katılımcıların Vegan Olmaya Başlama Nedenleri

Katılımcılar “çevreci etik nedenler”, “sağlıklı beslenme kaygısı”, “hayvanlarla ilgili etik nedenler” ve “akademik etkileşimler” nedeniyle vegan olmaya karar vermişlerdir. 28 katılımcının 18’i vegan beslenmeye hayvanlarla ilgili etik nedenlerden dolayı geçiş yapmışlardır. İnsanın diğer tüm canlılar üzerinde tahakkümünü doğru bulmayan katılımcılar, insanın hayvanlar üzerinde tahakkümüne de karşı çıkmakta, hayvanların otonomilerine saygı duymanın gerektiğini düşünmektedirler:

“İdealimdeki toplumun ve toplumsal var olma biçiminin tahakkümsüz bir yapıda olması gerektiğine olan inancım zaman içinde daha da netleşti. Bu tahakkümsüzlük hayali güçlenirken, insanın hayvan üzerindeki tahakkümü her geçen gün daha da rahatsız edici bir duruma

dönüştü. Veganlık ise bu iç çatışmanın bir sonucu oldu.” (K₁₂, Y. Lisans)

“Uzun zaman vegan işletmelerde çalıştım, vegan aktivist arkadaşlarla zaman geçirdim. Böylelikle hayvanlar için adalet bilinci yerleşmeye başladı. Toplumsal adalet için hassas iken insan dışı hayvanların bu adalet talebinin dışında kalmaması gerektiğine kanaat getirdim. Buna da kendi yaşam pratiklerimi değiştirerek doğru yaklaşabileceğimi düşündüm, böylelikle vegan olmaya karar verdim.” (K₁₄, Lisans)

Katılımcılar arasında sağlıklı beslenme kaygısı ile vegan beslenmeye geçiş yapan (K₂₂ Lisans) vejetaryen iken yavaş yavaş veganlığa geçtiğini, (K₆ Lisans) ise kilo vermek isterken vegan diyetin mantıklı görüldüğünü belirtmiştir.

Bazı katılımcılar hem hayvanlarla ilgili etik nedenlerden hem de çevreci etik nedenlerden dolayı vegan beslenmeye geçiş yapmışlardır:

“Özellikle türcü bir şekilde hayvansal beslenmenin insan sağlığına, iklim-ekolojik sistemlere verdiği zararları fark ederek karar verdim. Ayrıca evrimsel biyolojimizi sorgulamak da epey itekleyici bir güç oldu.” (K₂₄, Y. Lisans)

Akademik etkileşimler sonucunda vegan beslenmeye geçiş yapan (K₉ Y. Lisans); “Sosyoloji ile üst bilişsel becerileri geliştirdim yıllar içerisinde. Veganlık hakkındaki bilgileri de doğru zamanda doğru kişiden alınca veganlık kaçınılmaz oldu.” demiştir. (K₂, Y. Lisans) ise “Yoga, meditasyon, spiritual kitaplar” etkisiyle vegan beslenmeye geçiş yapmıştır.

Katılımcıların Erkeklik Tanımları

Katılımcıların erkeklik tanımları “boş bir yapı, etiket ve damgadan başka bir anlamı olmayan bir kimlik olarak erkeklik”, “bir erkeklik algısı olmayanlar”, “yalnızca biyolojik bir cinsiyet olarak erkeklik”, “hem biyolojik hem de toplumsal yönüyle erkeklik”, “kendi kendine yeten bir varlık olarak erkeklik”, “toplumsal cinsiyet olarak erkekliği reddedenler” ve “eril rollerin altında ezilen erkeklik” olmak üzere 7 başlık altında sınıflandırılmıştır.

Erkekliği boş bir yapı, etiket ve damgadan başka bir anlamı olmayan bir kimlik olarak gören K₉ (Y. Lisans) erkekliğe yönelik görüşlerinde sosyoloji eğitimi öncesi ile eğitim sonrası arasında yaşadığı değişimi şöyle ifade etmektedir:

“Eğitimden önce erkek evine bakan, güçlü, otoriter ve genel olarak her

şeyi bilen kişiydi benim için. Zamanla eğitimle ve farklılıklara temas ettikçe etiketten, damgadan başka bir anlamı olmayan, belirli rolleri oynamamızı zorunlu kılmaya çalışan bir anlama, etikete dönüştü." (K₉, Y. Lisans)

K₁₇ (Ön lisans) erkekliğin boş bir yapı olduğunu, K₁₀ (Lisans) ise erkekliğin kendisine sinir bozucu geldiğini, "erkek eve bakmaktan sorumludur" gibi bir algısının olmadığını belirtmektedir.

Katılımcılardan %25'i bir erkeklik algısına sahip olmadıklarından söz etmektedir. Bu konuda K₂₈ (Lisans), kadın ve erkek olarak ayrılan ikili cinsiyet rejimini tanımadığını şu sözleri ile ifade etmektedir:

"Erkek-kadın ayrımı yapılmasının ya da herhangi bir cinsiyet/cinsel yönelim ayrımı yapılmasının doğru olmadığını düşünüyorum. Öyle bir tanımlamam, algım yok." (K₂₈, Lisans)

K₂₁ (Lise) toplumsal bir cinsiyet algısının olmadığını, kadınlık ya da erkekliğin toplum tarafından yaratılan yapay kavramlar olduğunu ifade etmektedir:

"Cinsiyetlerin toplum tarafından yaratılan suni kavramlar olduklarını düşünüyorum. Dolayısıyla erkeklige inanmıyor ve kendimi erkek ya da kadın olarak tanımlamıyorum." (K₂₁, Lise)

K₂₃ (Y. Lisans) ise erkeklerin dünyaya anatomik bir şekilde erkek olarak dünyaya geldiklerini ancak farklı yönelimlere karşı hoşgörü ile yaklaşılması gerektiğini düşünmektedir:

"Bir erkeklik algım yok. Bence herkes nasıl hissediyorsa, nasıl mutluyorsa öyle olmalıdır. Ben erkek üreme organlarıyla doğmuş ve karşı cinsten hoşlanan bir insanım ama başka erkek üreme organıyla doğmuş bireyler kendilerini "erkek" hissetmiyor olabilirler, öyle hissetseler bile erkeklerden vs. hoşlanıyor olabilirler. Ben herkesi olduğu hâliyle kabul etme kanısındayım." (K₂₃, Y. Lisans)

K₁₁ (Y. Lisans), erkekliğin bir anlamı olmadığını belirtmekte, erkekliği erkeklerin sergilediği davranışlardan topluma göre seçmece olarak oluşturulmuş değerler bütünü olarak tanımlamaktadır. Erkekliği yapılması gereken şeyi yapmak olarak tanımlarken, katılımcının sözünde durmak, doğru kararlar almak, kendini kontrol altında tutabilmek gibi unsurları eril kararlar olarak algıladığı, ancak bu şekilde davranan kadınların da eril olabileceğini vurguladığı görülmektedir. Ona göre erkeklik;

“...Kastettiğim şey yapılması gerekeni yapmak ya da isteklerin kontrol altına alınması. Aynı tanımı kadınlık için de vereceğim için cinsiyetle alakasız bir tanım oluyor. Bu da erkekliğin anlam taşımaz tarafına dikkat çekiyor.” (K₁₁, Y. Lisans)

Katılımcıların 6’sı erkekliğin biyolojik bir cinsiyet olmak dışında bir anlamı olmadığını belirtmektedir. Bu düşünceye sahip K₃ (Lisans) erkekliği biyolojik cinsiyet olarak tanımlarken, K₂₁ (Lise) kromozomsal olarak erkek olmanın, kişiye kadınlardan ayrı özgürlükler ve farklı ayrıcalıklar sunmadığını düşünmektedir.

4 katılımcı ise erkekliğin hem biyolojik hem toplumsal yönüne dikkat çekmektedir. Biyolojik cinsiyet olarak erkekliğin kültür ile harmanlanması sonucu toplumsal bir forma dönüştüğünü K₁₂ (Y. Lisans) şöyle ifade etmektedir:

“Biyolojik bir durumu tanımlayan bir kelime, kavram. İnsanların aidiyet delisi, kimlik manyağı, her şeyi kategorize etme heveslisi olması nedeniyle kültürün en derin noktalarına işlemiş, çeşitli kültür öğeleri ile beslenerek kültürü ve kendisini tekrar ve tekrar üreten yapay bir kimlik çeşidi. Davranışlar ile gözlemlenebilen bir tutum.” (K₁₂, Y. Lisans)

K₁₄ (Lisans) ise kendisi için erkeklik kavramının anlamını şöyle ifade etmektedir:

“Cinsiyet bağlamı dışında içi boştur. Ancak öğrenilmiş, toplumsal-kültürel erkeklik bana göre; güç, üstünlük, şiddet kullanma-kullanabilme hakkı gibi kavramları ifade eder.” (K₁₄, Lisans)

K1 kişinin doğumu ile atanan cinsiyeti olarak erkekliğin, aslında toplumsal ve kültürel olarak var olduğunu, bireyin bir topluma doğması ile edinildiğini, süreç içerisinde değişim gösterebileceğini şu sözleri ile ifade etmektedir:

“Doğumla birlikte biyolojik açıdan kadından farklılaşan ve doğumdan sonra toplumsal/kültürel kod ve rollerle giydirilerek pekiştirilen bir cinsiyet hâli. Yazarken düşünüyorum... Erkeğin erkek olmasında kendisinin katkısı neredeyse yok, biri biyolojik belirlenmişlik. Diğeri, bebektikten itibaren ve itiraz etme ya da tercih etme yetisi ve imkânı yokken verilen toplumsal ve kültürel roller ve beklentiler. Yani erkek olmak için benim ve diğer erkeklerin neredeyse hiçbir katkı ve emeğimiz bulunmadığı hâlde, bazılarımız erkek olma hâlinde gurur duyuyoruz. Yani katkı koymadığımız durumdan gurur duymak tuhaf, ama farkında olmuyoruz, çünkü erkek olma hâli tamamıyla organik, far-

kinda olmadan, kendiliğinden gelişip şekillenen bir kimlik hâli. Tıpkı etnik, dinsel kimliklerimiz gibi erkek kimliği de sorunlu, dışlayıcı ve öteki ile kendini konumlandırarak var olmaya çalışıyor. Kendi öznel hâlime gelince: Ben erkekliği ve toplumsal cinsiyeti sonradan sorgulamaya başladım. Bireysel olarak erkek olma hâlimden bir şikâyetim ya da buna itirazım yok, ama atanan ya da beyan edilen diğer cinsiyetlere karşı dışlayıcı olmamayı öğrenmeye çalışıyorum, dışlayıcı dil ve pratiklerimi önce fark edip sonra ayıklamayı öğreniyorum. "Erkeklik" ile ilişkilendirilen hâl, tutum ve bakış açılarının yaygın, süreçlere içkin ve çirkin oluşunu aşama aşama fark ediyorum." (K₁, Doktora)

Katılımcılardan bazıları erkekliği kadınlık ve erkeklik rolleri ayrımını reddederek, erkekliği kadına ilişkin rolleri yerine getirebilen, kendi kendine yeten bir varlık olarak tanımlamıştır (K₂₅, Lise).

K₂₄ (Y. Lisans) erkekliği toplum tarafından erkek cinsiyetine yüklenen roller altında ezilen varlıklar olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda katılımcı, erkekliğin ne olduğundan değil ne olmadığından söz edilmesi gerektiğini ve erkeklerin toplumsal olarak kendisine yüklenen rollerin eziciliğinden söz etmektedir:

"Erkek cinsiyetinde kendini tarifleyen kişilerin toplumsal ya da evrensel olarak omuzlarına yüklenmiş ağırlıklar, zorunluluklar ve dışına çıkıldığında erkekliğinden şüphe edilecek kesin çizgiler olduğunu düşünüyorum. Ne olduğundan ziyade ne olmadığına değinebilirim ki o da erkeklik eşittir güç demek değildir ki buna maddi, manevi veya fizik gücü dâhil.." (K₂₄, Y. Lisans)

Katılımcıların Vegan Beslenme ile Toplumda Egemen Olan Erkeklik Algısı Arasında Çelişki Durumuna Yönelik Görüşleri

Katılımcılara vegan beslenme ile toplumda egemen olan erkeklik algısı arasında bir çelişki olup olmadığı sorulmuş ve bu soruya "var" cevabını veren katılımcıların toplumda egemen olan erkeklik algısında güçlü olmayı et yeme ile ilişkilendirerek açıkladıkları tespit edilmiştir:

28 katılımcıdan 19'u vegan beslenme ile toplumda egemen erkeklik arasında çelişki olduğunu düşünmektedir. Bu görüşe sahip katılımcılardan K₄ (Lisans) et tüketiminin toplumsal cinsiyet rollerini yeniden ürettiğini düşünmektedir. K₁₂ (Y. Lisans) ise "Erkek adam et yer, feminist misin?, Onlar da et yemiyor.. gibi saçma söylemlere, şakalara (!) maruz kalma sıklığı yüksek sayılır." demiştir.

K₂₃ (Y. Lisans) soruya şöyle cevap vermiştir: "Bence yok ama toplumda var. "Erkek adam et yer, et!!!", "Erkek adam ağlamaz", " 'Top' gibi

pembe mi giyeceksin?", " 'Karı' gibi küpe mi takacaksın?!" vs. saçma sapan algılar var toplumumuzda, maalesef." (K₂₃, Y. Lisans)

Diğer katılımcıların soruya cevapları ise şöyledir:

"Toplumda güçlüler (erkekler, zenginler vb.) et yer gibi bir algı var maalesef. Bunun iki nedeni var; 1. Et pahalı, fakirler zaten yiyemiyor. 2. ise toplumda (sadece Türkiye değil, ABD, Avrupa vb.) et yiyenler güçlüdür gibi bir algı, reklam yönetimi yapılmış zamanında ve maalesef hâlâ bu yanlış algı toplumda egemen." (K₆, Lisans)

"Toplumda et yeme, avcılık ve güçlü olma ile ilişkilendirilen bir durum. Yemek seçmeyi bile kadınsı bir davranış olarak görüyorlar. Ayrıca türlerin yaşam hakkı gibi kavramların erkekler tarafından dile getirilmesini "feminen" bir davranış olarak gördüklerini düşünüyorum." (K₇, Lisans)

"Benim açımdan çelişki tabii ki yoktur. Toplumun bazı "erkek" kesimlerince çelişkili görülebilir. Kaba gücün, yabaniğin, el koyup ele geçirmenin, avlamanın güzelleştiği erkeklik algısında veganlık "light", kadın işi "yumuşak" işler gibi görülebilir. Ben elbette buna katılmıyorum ve çelişki görmüyorum." (K₂₆, Doktora)

K₂₅ (Lise) toplumda et yemenin bir erkeklik göstergesi olarak değerlendirildiğini ifade etmektedir. K₁₅ (Ön lisans) ise "erkek adam et yer" gibi dayatmalarla çevrili bir dünyada büyüdüğünü belirtmektedir. K₅ (Lisans) toplumda "erkek adam et yer" algısı nedeniyle et yiyen erkeklerin yüceltildiğini, vegan beslenen erkeklerin ise baskılandığını düşünmektedir.

Vegan beslenme ile toplumda egemen olan erkeklik algısının çelişkili olmadığını düşünen K₂₂ (Lisans)'ye göre "...özellikle Türk toplumunda bulunan 'erkek adam et yer' mantığı içi bomboş bir vesveseden ibaret"tir. K₂ (Y. Lisans) ise bu soruya "Erkek kadın ya da ne olursa olsun herkesin hayvanlara karşı asgari ahlaki yükümlülüğü vegan olmaktır." diyerek cevap vermiştir.

Vegan beslenme ile toplumda egemen olan erkeklik algısının çelişkili olup olmadığı sorusuna "hem var hem yok" cevabını veren katılımcı bazı durumlarda et yememenin zayıflık göstergesi olabileceğini, bazı durumlarda ise vegan olmanın kişiye farklı özellikler kattığını vurgulamaktadır:

"Toplumdan topluma değiştiği için bazı toplumlar için evet bazı top-

lumlar için hayır. Erkekliğin maskülen özelliklerin en uç hâli olarak gözüktüğü toplumlarda (toplumlar içinde mekândan mekâna bile fark gösterebilir hatta) et yememek zayıflık olarak gözüktüğü için çelişki yaratabilir. Ama erkekliğin maskülen özelliklerden farklı olarak elitizm, sınıf ya da zekâ ile belirlendiği toplum ya da gruplarda vegan beslenmek erkekliğin kaçınılmaz bir parçası olabilir ve bir çelişki içermez.” (K₁₁, Y. Lisans)

Katılımcıların “Erkek Et Yer” Kalıp Yargısına Yönelik Görüşleri

Katılımcıların “erkek et yer” kalıp yargısına yönelik görüşleri “saçma bir düşünce”, “cinsiyetçi bir söylem”, “reklam içerikli” ve “ideolojik” olmak üzere dört başlık altında sınıflandırılmıştır.

28 katılımcıdan 16’sı “erkek et yer” kalıp yargısının toplumsal olarak kanıksanmış çoğu düşünce gibi saçma bir düşünce olduğunu, diğer kalıp yargılar gibi zaman içerisinde kaybolacağını ifade etmiştir.

“Erkek et yer” kalıp yargısının cinsiyetçi bir söylem olduğunu düşünen katılımcılardan bazılarının cevapları şöyledir:

“Bunlar öğretilen, gelenekselci, ataerkil kodlar. Erkek güzellemesinin uzantıları, kabalığa ve şiddete övgü hâlleri. Toplumsal cinsiyete ilişkin eleştirel anlayışım bende gelişmeden önce belki gurur da duyacağım bir durumdu, şimdi oldukça rahatsız edici buluyorum.” (K₂₆, Doktora)

“Bu yargı yine erkeğin şiddetle bağdaştırılmasının sonucudur bence. Genel olarak erkek avlar ya da keser ya da öldürür; bunun uzantısı olarak erkek güçlüdür, güçlü kalmalıdır, bunun için de et yemelidir gibi irrasyonel bir hayat pratiği özetine ulaşılmıştır.” (K₁₄, Lisans)

“Erkek et yer” kalıp yargısının reklam içerikli olduğunu düşünen bazı katılımcıların cevapları ise şöyledir:

“Geçmişten kalan feodal ve barbar düşüncelerin, reklam ile desteklenmiş oldukça manasız yargılar olduklarını düşünüyorum.” (K₇, Lisans)

“Hayvansal gıda endüstrisinin dayatması. Tamamen ekonomik...” (K₁₅, Ön lisans)

“Erkek et yer” kalıp yargısının ideolojik olduğunu düşünen katılımcılardan birinin cevabı ise şöyledir:

“Anlamsız, zararlı ve zehirli bir ideolojidir. Erkekliğin bir alt grup yara-

tıp buna hükmetme temasının uzantısıdır.” (K₂₁, Lise)

Katılımcıların Erkeklerin Avcı - Kadınların Toplayıcı Olduğu Mitine Yönelik Görüşleri

Katılımcıların erkeklerin avcı kadınların toplayıcı olduğu mitine yönelik görüşleri altı başlık altında sınıflandırılmıştır. Bu başlıklar; “eski-miş bir düşünce olarak mit”, “erkekler toplayıcı kadınların avcı”, “bağımsız yorumlar”, “erkeklerin fiziksel gücünün avlanmaya uygun olduğu”, “toplumsal cinsiyetçi bir bakış” ve “bilimsel ve mantıksal olarak yanlış bir düşünce” dir.

28 katılımcıdan 12’si erkeklerin avcı kadınların toplayıcı olduğu mitinin eskimiş bir düşünce olduğunu ifade etmektedir. Bu katılımcılardan bazılarının düşünceleri şöyledir:

“Günümüzde bu yargının geçerliliği söz konusu değildir. Fakat antropolojik dönemlerde iş bölümü, toplum olgusunun temel direklerinden. Artı emek gücüne katılmayan yaşlıların ve çocukların bakımı gibi roller, gelenekler vb. argümanlar kümülatif ilerlediği için günümüzde bile bu soru karşımıza çıkmaktadır.” (K₉, Y. Lisans)

“Umursamıyorum. İnsanların kendi argümanlarını savunmak için meşrulaştırdığı şeyler karşısında bazen gerçekten yoruluyorum. “Ama atalarımız...” şeklinde başlayan safsatalara denk gelince aynı ataların bugün ahlak dışı olarak görülen eylemlerinin neden devam etmediğini sorgulamaya çalışıyorum.” (K₁₂, Y. Lisans)

Katılımcıların 7’si ise erkeklerin toplayıcı kadınların ise avcı olabileceğini düşünmektedirler. Bu konuda görüş bildiren bazı katılımcıların düşünceleri şöyledir:

“Tarih boyunca muhtemelen tersi durumların geçerli olduğu dönemler de olmuştur, olmamışsa bile avcılığın güzellenmesi ve toplayıcılığın hafife alınması algıları da toplumsal cinsiyet kodlarına işaret ediyor. Avcılığa (etçil) sempati duymadığım gibi toplayıcılığı (bitkisel) da hakir ve hafif görmüyorum.” (K₂₆, Doktora)

“İnsanlar için böyle bir cinsiyete göre değişen beslenme biçimleri olduğuna inanmıyorum. Benim ikna olduğum şudur; insanlar önce toplayıcıydılar, sonra leşçi, daha sonrada avcı-toplayıcı olduklarıdır. Cinsiyetler açısından bir ayırım yoktur.” (K₁₄, Lisans)

“Erkek hem avcı hem toplayıcı olabilir. Kadında aynı şekilde hem

avcı hem toplayıcı olabilir.” (K₂₅, Lise)

“Gerçeği yansıtmayan bir mit daha. Avcı kavimlerde kadınlar da avcıydı. Avlanmanın ne zaman, neden, nasıl başladığını iyi sorgulamamız gerekiyor. Son buzul çağı ve öncesine iyi bakmak lazım diye düşünüyorum.” (K₂₄, Y. Lisans)

Katılımcılardan 2’si erkeklerin avcı kadınların toplayıcı olduğu mitinin toplumsal cinsiyetçi bir düşünce olduğunu ifade etmektedirler:

“Bu saçma mitte, erkek biliminin ve toplumsal cinsiyetin rolünün olduğunu düşünüyorum..” (K₁₆, Lisans)

“Bugün kalıplaşmış olan bu yargının toplumsal cinsiyet rollerini, geçmiş yaşantılar üzerinden, yanlıtıcı bir şekilde destekleme çabası olduğunu düşünüyorum.” (K₈, Lisans)

Katılımcılardan 2’si erkeklerin fiziksel güç olarak kadınlara göre avlanmaya daha uygun olduğunu belirtmektedir. Bu görüşe sahip katılımcılardan K₇’nin görüşü ise şöyledir:

“Erkekler ve kadınlar elbette aynı değildir. Erkeklerin fiziksel avantajları ile avcılık yapabilmesi onları avcı yapmayacaktır. Bu performansa dayalı bir iş bölümüdür.” (K₇, Lisans)

Katılımcılar arasında erkeklerin avcı kadınların toplayıcı olduğu mitinin bilimsel ve mantıksal olarak yanlış bir düşünce olduğu yönünde fikir bildiren katılımcının görüşü ise şöyledir:

“İnsan bedeni bitkisel beslenmeye uygun, etçil beslenmeye uygunsuz olduğu gibi, bu toplum yapısı değerlendirmesi tarih ve arkeoloji bilimlerine de aykırıdır.” (K₂₁, Lise)

Katılımcıların Vegan Beslenmeye Başladıkları Zaman Zarfında Yakınlarındaki Erkeklerin Vermiş Olduğu Tepkilere Yönelik Görüşleri

Katılımcılara “Vegan beslenmeye başladığınız zaman zarfında yakınınızdaki erkek arkadaşlarınız ya da erkek ebeveynleriniz ne tepki verdiler? Yaşadığınız olay, durum ya da anılarınız var ise anlatır mısınız?” sorusu sorulmuştur. Alınan cevaplar “sağlık yönünden eleştiri”, “teпки yok”, “cinsel yönelim eleştirisi”, “şaşkınlık belirtisi”, “toplumsal cinsiyetçi eleştiri”, “alaycı tutumlar”, “yoğun eleştiri”, “dinî eleştiri”, “kadınlaşma iması”, “destekleme” ve “çevre tarafından anlaşılmamak” olmak

üzere on bir başlık altında sınıflandırılmıştır.

28 katılımcıdan 6'sı çevrelerindeki erkeklerin vegan beslenmeyi sağlıklı bir beslenme olarak görmedikleri yönünde tepki alırken, 6'sı hiçbir tepki ile karşılaşmadıklarını belirtmektedir.

Katılımcılardan bazıları vegan beslenmeye geçiş sürecinde çevresindeki erkekler tarafından sağlıklı beslenmediklerine yönelik bazı söylemlerle de karşı karşıya kalmışlardır:

"Ailem ve çevremdeki kişilerden kaynaklanacak şekilde, yaşadığım sıkıntılarda görünür bir ataerkillikten ziyade daha çok genelgeçer sağlık mitleri dillendirildi." (K₂₁, Lise)

"Veganlığa geçişimi destekleyenler oldu fakat çoğunluğu bu seçimimi sağlıksız buldu. Genel algı protein eksikliği çekeceğim yönündeydi. Bu yargının yanlış olduğunu çevreme açıklayıp, yaptırdığım kan testinin sonucuyla bunu kanıtladım." (K₁₃, Y. Lisans)

Katılımcılardan "cinsel yönelim eleştirisi" alan bazı katılımcılar vegan beslenmeye başladığında çevresindeki erkeklerin tepkilerini şöyle ifade etmiştir:

"Garipsediler ama yavaş yavaş alışmaya başladılar ama en yakın arkadaşım hâlâ homoseksüel olduğumu söylüyor." (K₃, Lisans)

"Özellikle bazı erkek arkadaşlarım vegan yaşam sürmenin eşcinsel bireylere özgü olduğuna düşündü. Annem beni reddeceğini bile söyledi. Ben her defasında bu durumu yılmadan açıkladım onlara ve şu an kabullenmiş durumdalar. Tabi ki onların da vegan bir yaşam sürmelerini isterdim." (K₅, Lisans)

Katılımcılar arasında "toplumsal cinsiyetçi eleştiri" kategorisinde yer alan katılımcıların cevaplarında çevrelerindeki erkekler tarafından hassas bir kişi olarak algılanarak erkekliklerinin risk altında görüldüğü ifade edilmektedir:

"Babam erkek dediğin her şeyi yiyecek falan dedi ama ben umursamadım. Erkek arkadaşlarımda çok hassas olduğumu düşündüler." (K₁₆, Lisans)

"İlk vegan olduğum zaman 5 arkadaş dışarıya gezmeye çıkmıştık. Vegan olduğumdan haberleri daha yoktu ve yemek yemek için bir yere oturmamız gerekiyordu. Dönerciye oturmaya karar verildi, dönerci-

ye doğru yürürken arkadaşlarıma "arkadaşlar ben artık et tüketmiyorum" dedim ve gülmeye başladılar. Birkaç kez "erkek adam et yer sen erkek değil misin?" dedikleri oldu. Ne kadar sebebini açıklamaya çalışsam da dinlemediler ve oradan direk eve geçtim." (K₂₅, Lise)

K₉ (Y. Lisans) et yemediğinden dolayı toplumsal cinsiyetçi bir söylemle eleştirilmiştir:

"1- Kız arkadaş yapmıştır (eşcinsel olamam zaten onlara göre) ondan vegan olmuştur. 2- Babam "Ben ayı gibi besleniyorum sen at gibi. Ayılar et yer, atlar yulaf." cümlesi kurar. Erkeklik tahakkümü kurmaya çalışıyor garibim. 3- "Et giren yere dert girmez." cümlesini komiklik ve erkeklik üzerinden duymadığım gün olmadı. 4- "Sen yakında ibne de olursun." cümlesini de çok duydum. Bence bu kadar yeter." (K₉, Y. Lisans)

Katılımcılar arasında "alaycı tutumlar" kategorisinde yer alan katılımcılardan K₂₈'in cevabı şöyledir:

"Alaycı tutumlar. Yaptığının sadece bir heves olduğu görüşü. Hatta yüzüme pastırma sallayan birisi olmuştu." (K₂₈, Lisans)

Katılımcılar arasında vegan beslenme sürecinde erkekler tarafından yoğun eleştiri aldığını belirten K₁₄ (Lisans) şunları ifade etmektedir:

"Ailemin tepkisi anlayışlı ve kolaylaştırıcı oldu. Çok önemsiz imalar dışında erkeklik ya da cinsiyet üzerinden bir tepkiyle karşılaşmadım. Aile dışındaki yakınlarım ve arkadaşlarım için de geçerli bu. Sadece arkadaşlarım arasında bilhassa sosyo-kültürel olarak eğitilmiş diyebileceğimiz bazıları çokça durduk yerde savunmaya geçtiler ve devamında dayatmacılığa varacak şekilde davrandılar. Doğrudan ifade etmeseler de eril bir dille, benim hassasiyetimi bildikleri hâlde neyi nasıl yemenin daha lezzetli olduğu üzerine propaganda yapmayı sürdürdüler (kuzunun şurasından kestiğin şu parçayı, şöyle marine edip, şu ısıda ızgarada pişireceksin gibi)." (K₁₄, Lisans)

K₂₆ (Doktora) çevresindeki erkeklerin kendisini anlamadığını şu sözlerle ifade etmektedir:

"Tahmin edeceğimiz üzere çoğu ya ciddiye almadı, ya tepki gösterdi, dine karşı komplo dedi, Allah bizim için yarattı filan. Zaman içinde bu kişilerin bazıları gerekçelerimi anladı, itiraz etmeyi ve eleştirmeyi bıraktı." K₂₆ (Doktora)

Katılımcılardan “kadınlaşma iması” kategorisine dâhil edilen K₁₇ (Ön lisans) soruyu şöyle cevaplamıştır:

“Tabii ki erkek et yer gibi kalıp yargıların bir çoğuyla karşılaştım ve hâlâ devam ediyor. Yani et yemediğim zaman kadın olacağım söylenmişti babam tarafından. Bu nedenle bu gerici yapı ve düşünceleri umursamıyor ve erkekliği de reddediyorum.” (K₁₇, Ön lisans)

Katılımcıların Vegan Beslenmeye Başladıkları Zaman Zarfında Yakınlarındaki Kadınların Vermiş Olduğu Tepkilere Yönelik Görüşleri

Katılımcılara “Vegan beslenmeye başladığınız zaman zarfında yakınınızdaki kadın arkadaşlarınız ya da kadın ebeveynleriniz ne tepki verdiler? Yaşadığınız olay, durum ya da anılarınız var ise anlatır mısınız?” sorusu sorulmuştur. Alınan cevaplar “destekleyici söylem”, “şaşıklık belirtisi”, “sağlık yönünden eleştiri”, “toplumsal cinsiyetçi eleştiri”, “eleştiri ve destek bir arada”, “tepki yok”, “yoğun eleştiri” ve “alaycı tutumlar” üzere sekiz başlık altında sınıflandırılmıştır.

Katılımcıların 11’i bu soruya destekleyici tepkiler aldıklarını belirtmiştir. “Destekleyici ifadeler” kategorisinde yer alan bazı katılımcıların cevapları ise şöyledir:

“Keşke biz de yapabilirsek ama çalışma hayatında çok zor vb. beyanlar..” (K₂₇, Y. Lisans)

“Öncelikle benim vegan olmama vesile olan kadın arkadaşlarımdı. Erkek yakınlarım tarafından gelen olumsuz tutumların yanına bir olumlu olay eklenmiş oldu.” (K₉, Y. Lisans)

K₁₄ (Lisans) kadın yakınları olarak aile fertlerinin destekleyici olduğunu ifade etmekte ancak katılımcı aile içinde yemekleri kadınlar yapar diyerek de kadın rolü olarak gördüğü yemek hazırlama işini normal karşılamaktadır:

“Ailemin kadın fertleri de yine vegan olmamı çok sorgulamadan yanlarında olduğumda kolaylaştırıcı davrandılar. Ailemde yemeği kadınlar yapar ve ben olduğumda benim tüketebileceğim yemekler yapmaya özen gösterirler. Bu yine erkek bireylerde olduğu gibi; veganlığı destekledikleri, hak verdikleri ya da anladıkları için olmayabilir. Sadece benim kararlarıma saygı duydukları için olabilir. Aile dışı kadın arkadaşlarım da genel olarak saygı duyduklarını (ki bu yaşam pratiğine birileri bana saygı duysun diye değil, hakkaniyetin bu olduğuna inan-

diğim için karar verdim) belirtmekle beraber, vejetaryenliğin neyse de veganlığın aşırı olduğunu ifade edenler oldu.” (K₁₄, Lisans)

K₂₁(Lise) çevresindeki kadınlar tarafından desteklendiğini ve vegan beslenmenin feminist olmakla ya da queer kimlikle ilişkili olduğunu, bu görüş ve kimliğe sahip olanların vegan olmaya daha yakın olduklarını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Kısa zaman içinde algıların açılması ile annem vejetaryen beslenmeyi benimsedi, kısa bir zaman sonra vegan olacağını tahmin ediyorum. Yakın arkadaşlarımdan birkaç tanesi, hâli hazırda taşıdıkları feminist ve/veya queer kimlikleri üzerinden kurduğum kesişim sayesinde vegan oldular.” (K₂₁, Lise)

Bazen eleştiri bazen destekleyici ifadelerle karşılan K₂₃ (Y. Lisans) görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

“Klasik anti vegan ‘ot mu yiyeceksin’ durumlarına maruz kaldım ama genel olarak genç nesilden kadın arkadaşlarım da ne güzel, ben de vejetaryen olacağım, buna ortak olmak istemiyorum vb. tepkileri aldım sıklıkla.” (K₂₃)

Katılımcılardan 5’i ise çevresindeki kadınların şaşkınlık tepkisi verdiklerini belirtmektedir:

“Partnerimin (kadın) kadın arkadaşları inanmamak derecesinde şaşırıldı ama kısa zamanda kabullendiler. Annem değişik karşıladı, başına acayip acayip işler çıkarttığımı düşündü.” (K₂₄, Y. Lisans)

K₅ (Lisans) ise özellikle annesinin delirdiğini, hatta büyülendiğini düşündüğünü belirtmektedir. Katılımcının annesi muska yaptıracağını bile söylemiştir.

Katılımcıların 4’ü çevresindeki kadınlar tarafından sağlık yönünden eleştiri aldıklarını belirtmektedir:

“Çevremdeki kadınların bir özelliği ya da hassasiyeti nedeniyle genelde beslenme biçimim sağlıksız bulundu.” (K₁₂, Y. Lisans)

“Bir kadın, vegan erkeklerin cinsel performanslarının düştüğünü duyduğunu söylemişti.” (K₂₀, Lisans)

Katılımcılardan 2’si çevresindeki kadınların da konuya cinsiyetçi bir tutum geliştirdiklerini belirtmektedirler. K₇ (Lisans), kadın yakınları-

nın tepkilerine yönelik olarak kadınların mutfakta iyi olduklarına, erkek olarak zorlanabileceğine yönelik cinsiyetçi bir tutum ile karşılaşmıştır:

“Bir kez kadınlar neyse ama erkek olarak zor olmuyor mu diye bir soru ile karşılaştım. O kişi kadınların yemek seçmesinden dolayı sorduğunu açıkladı ben de bunun cinsiyetçi bir tutum olduğunu kendisine açıkladım.” (K₇, Lisans)

Katılımcılar arasında kadınlar tarafından eleştiri aldığı belirten K₈ (Lisans), kadın yakınlarının da erkek yakınlarından farklı tepki vermediğini belirtmektedir:

“İlginç bir şekilde sürekli partner bulamayacağıma dair görüş bildirdiler. Erkek arkadaşlarının verdikleri tepkilerden daha iyi değildi tutumları.” (K₈, Lisans)

Katılımcıların Vegan Beslenmenin Kadınlıkla İlişki Durumuna Yönelik Görüşleri

Katılımcılara “Sizce vegan beslenmek kadınlıkla ilişkili midir?” sorusu sorulmuş, katılımcılar “hayır”, “evet”, “tam olarak değil”, “bağımsız yorum” ve “saçma” yanıtlarını vermişlerdir.

28 katılımcının 24’ü vegan beslenme ile kadınlık arasında bir ilişki olmadığını düşünmektedir. Bu görüşe sahip katılımcılardan bazılarının görüşleri şöyledir:

“Hayır. Vegan beslenmek de vegan olmak da tamamen hayvan haklarıyla ve hayvanlarla ilgilidir. Geri kalan düşünce ve yargılar tamamen toplumun uydurduğu şeyler..” (K₁₇, Ön lisans)

“Binary sistemde bakacak olursak kadınların erkeklerden oranca/sayıcı daha çok vegan olduğu aşikâr. Ama kadınlıkla ilişkilendirmiyorum çünkü veganlığı cinsiyet kavramlarıyla kavramıyorum. Veganlık benim için cinsiyet, yaş, kültür vb. tanımaz.” (K₂₄, Y. Lisans)

Katılımcılardan soruya “evet” yanıtını veren K₂₇ (Y. Lisans)’nin görüşü ise şöyledir:

“Vegan beslenmek kadınlıkla ilişkili olmalıdır. Ataerkinin sömürüsüne başkaldıran kadınların bir başka sömürünün eyleyicisi olması büyük çelişki geliyor bana.” (K₂₇, Y. Lisans)

Katılımcılardan soruya “tam olarak değil” cevabını veren K₁₂ (Y. Li-

sans) vegan beslenme ile kadınlık arasında bir ilişkili olup olmadığı sorusuna yönelik şunları söylemiştir:

“Tam olarak böyle diyemem. Dediğim gibi ilişkilendirdiğim daha çok erkek hegemonyası. Toplumsal olarak üretilen erkek algısı, erkeklerin her şey üzerinde söz hakkı olduğu yanılgısını pekiştiriyor. Bu noktada kadın bedeni, hayvan bedeni, hatta bir diğer erkeğin bedeni bile (bu söylemler ile mücadele etmediği sürece) kendine özgülüğünü yitiriyor ve erkeklik bir kere daha kendini yeniden üretmiş oluyor. Bu durumun kurbanları ise eril tahakkümün nesnelere oluyor. Toplumca annelik ve ev işleri kutsallaştırılarak sömürülen kadın, yine bedeni üzerinden sömürülen hayvanlar ile empati kurmaya bir miktar daha yatkın olabilir.” (K₁₂, Y. Lisans)

Tartışma ve Sonuç

Beslenme biçimi ile erkeklik algısı arasındaki ilişkiye yönelik görüşlerin incelenmesi amacıyla katılımcılara yöneltilen sorulara verilen yanıtlar; katılımcıların yaşları arasında önemli bir değişim göstermemiştir. Katılımcıların vegan beslenmeye geçiş nedenleri farklı eğitim düzeylerine göre değerlendirildiğinde ise üst eğitim düzeyine sahip katılımcıların etik çevreci nedenler ve akademik etkileşimler sonucu vegan beslenmeye geçiş yaptıkları, alt eğitim düzeyinde yer alan katılımcıların ise etik nedenler ve sağlıklı beslenme kaygısı ile vegan beslenmeye geçiş yaptıkları tespit edilmiştir. Alt eğitim düzeyinde yer alan ve sağlıklı beslenme kaygısı ile vegan beslenme sürecine geçiş yapan K₁₅, 1 yıldan daha az süredir vegan'dır ve bu nedenle vegan beslenmenin etik boyutlarına vurgu yapmadığı düşünülmektedir.

Katılımcıların vegan olma nedenleri alt ve üst ekonomik gelir düzeyini temsil eden katılımcılar arasında anlamlı bir farklılık göstermemiştir, her iki grupta da etik, çevreci ve sağlıklı beslenme kaygılarıyla vegan beslenmeye geçiş yapıldığı tespit edilmiştir. Soruya verilen yanıtlar evli ve bekâr katılımcılar arasında da anlamlı bir değişiklik göstermemiştir.

Üst eğitim düzeyinde yer alan K₂₆ (Doktora) beslenmede cinsiyetçi kodlar olduğunu düşünmekte, bu duruma da reklam endüstrisinin katkısı olduğunu düşünmektedir. Vegan beslenme ile cinsiyet, erkeklik, kadınlık vb. bir ilişki bulunmamakta, vegan beslenme daha çok çevreci ve hayvanlarla ilgili etik nedenler ile sağlıklı beslenmeye yönelik kaygılardan kaynaklanmaktadır. Katılımcı, “erkek et yer” kalıp yargısının gelenekselci ve ataerkil kodlarla türetildiğini, erkek güzellemesinin uzantıları, kabalığa ve şiddete övgü hâlleri olduğunu bildirmektedir. Bu bağlamda üst eğitim ve sosyo-ekonomik düzeyini temsil eden K₂₆ (Doktora)'nın erkek et yer

kalıp yargısını toplumsal cinsiyetçi bir söylem olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Üst eğitim düzeyinde yer alan K₉ (Y. Lisans - Sosyolog) almış olduğu sosyoloji eğitiminin vegan beslenmeye geçiş sürecindeki katkısından söz etmiştir. Beslenme biçimi ile erkeklik arasında bir ilişkinin olmadığını belirten K₉ (Y. Lisans), roller bağlamında erkeklik rollerinin varlığını kabul ettiğini ancak veganlık ile erkeklik arasında bir ilişkinin olmadığını düşünmektedir.

Üst eğitim düzeyinde yer alan K₉ (Y. Lisans - Sosyolog) erkeklerin avcı kadınların toplayıcı olduğu mitine yönelik yargının günümüzde geçerliliği olmadığını ancak antropolojik dönemlerde bu durumun iş bölümünün temel direklerinden biri olduğunu ifade etmiştir. Katılımcının bu görüşleri egemen sosyoloji anlayışının söylemleri ile benzerdir. K₂₆ (Doktora) ise tarihsel süreçte tersi durumların olduğunu ya da avcılığın güzellemesi toplayıcılığın hafife alınması ile üretilen toplumsal cinsiyet kodlarından söz etmektedir. Katılımcıya göre bu bağlamda avcılık sempatik, toplayıcılık ise hakir ve hafif görülmektedir.

Eğitim bakımından alt eğitim düzeyinde yer alan katılımcılar olan K₁₅ (Ön lisans), K₂₁ (Lise) ve K₂₅ (Lise) "erkek et yer" kalıp yargısı hakkında sırasıyla hayvansal gıda enstitüsünün dayatması, anlamsız ve zararlı bir ideoloji, kulağa hiç hoş gelmeyen cinsiyetçi bir söylem ifadelerini kullanmışlardır. Erkeklerin avcı kadınların toplayıcı olduğu miti hakkında K₂₅ (Lise) erkek ve kadınlar hem avcı hem toplayıcı olabilir cevabını vermiştir. Bu cevap eğitim düzeyi yüksek olan K₂₆ (Doktora)'nın cevabı ile aynı doğrultudadır. K₂₆ (Doktora) tarih boyunca muhtemelen tersi durumların da geçerli olduğu dönemlerin olduğundan söz etmiştir. Bu açıdan vegan olan farklı sosyo-ekonomik sınıftaki erkeklerin aynı soruyu benzer şekilde yanıtladıkları görülmektedir. Alt eğitim düzeyinde yer alan K₂₁(Lise)'de toplumsal yapıyı "erkek avlanır, kadınlar toplayıcıdır" diye ayırmanın tarihsel ve arkeolojik bilimlere aykırı olduğunu belirtmiştir.

Vegan beslenmenin kadınlıkla ilişki durumuna yönelik üst ve alt eğitim düzeyinde yer alan katılımcılar arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Vegan beslenme ile toplumda egemen erkeklik algısı arasında alt eğitim durumundaki katılımcılardan K₁₇ (Ön lisans) hariç herkes "vardır" cevabını vermiştir, üst eğitim düzeyindeki katılımcılardan K₉ (Y. Lisans) ve K₁₂ (Y. Lisans) hariç herkes "yoktur" cevabını vermiştir. Bu durum gerek üst gerek alt eğitim düzeyinde yer alan katılımcılar arasında farklı bakış açılarının olduğunu göstermektedir.

Erkek et yer kalıp yargısına yönelik katılımcıların düşüncelerinin sorulduğu soruya verilen cevaplar da farklı eğitim düzeyi, farklı sosyo-ekonomik sınıflarda yer alan katılımcılar arasında anlamlı bir fark gös-

termemiştir. Üst eğitim düzeyinde yer alan katılımcılar kalıp yargıların saçma, ataerkil kodlu, toplum tarafından kanıksanmış ancak zaman içinde değişmesi gereken, sömürü dili içeren, ilkel söylemler olduğunu ifade ederken; alt eğitim düzeyinde yer alan katılımcılar zehirli bir ideoloji, reklam endüstrisi dayatması, cinsiyetçi söylem, saçma bir düşünce olarak ifade ederek kalıp yargıları eleştirmişlerdir.

Erkeklerin avcı kadınların toplayıcı olduğu mitine yönelik farklı eğitim kademelerindeki katılımcılar benzer şekilde bu miti saçma, eskimiş ve yanlış bulmaktadır. Alt ve üst eğitim düzeylerinde yer alan katılımcıların arasında erkeklerin toplayıcı, kadınların avcı olabileceği vurgulanmış, avlanma ve toplayıcılık işinin eski dönemlerde kadınlar ve erkekler tarafından bir arada gerçekleştirildiği ifade edilmiştir.

Katılımcıların vegan beslenmeye başladıkları zaman zarfında çevrelerindeki erkeklerin tepkilerine yönelik deneyimleri yüksek ve düşük eğitim düzeylerine göre belirgin olarak farklılaşmamıştır. Her düzeydeki katılımcı çevresindeki erkekler tarafından kadınlama imasına ve cinsel yönelim eleştirisine, beslenme yönünden sağlıksız olduğuna yönelik eleştirilere maruz kalmıştır. Düşük ve yüksek ekonomik sınıflarda yer alan katılımcılar, vegan beslendikleri için çevrelerindeki erkekler tarafından hafife alınma, onaylanma, merak edilme, kadınlama iması gibi tepkilerle karşılaştıklarını belirtmektedirler.

Katılımcıların vegan beslenmeye geçiş sürecinde çevrelerindeki kadınların tepkilerine yönelik deneyimleri yüksek ve düşük eğitim düzeylerine göre belirgin olarak farklılaşmamıştır. Düşük ve yüksek eğitim düzeyindeki katılımcıların çevresindeki kadınların tepkilerinde ortak olarak şaşkınlık, merak ön plana çıkmıştır. Vegan erkekler arasında eğitim düzeyi yüksek olanların anneleri genelde bu beslenme biçimine tepki gösteren kadın ebeveynler olmuştur. K₂₄ (Y. Lisans) annesinin vegan beslenmeyi acayip işlere kalkışma olarak değerlendirdiğini, K₂₆ (Doktora) ise annesinin vegan beslenmeyi sağlıksız bir beslenme olarak nitelendirdiğini belirtmiştir.

Toplumda egemen olan “erkek et yer” kalıp yargısı, “kadınlar bitkisel beslenir” kalıp yargısı ile birlikte düşünülmektedir. Vegan beslenen erkekler, hayvansal gıdalar tüketmemenin ve dolayısıyla bitkisel beslenmenin erkeklikle çelişmediğini ifade etmiştir. Vegan beslenme vegan beslenen erkeklerin bakış açısında herhangi bir cinsiyetle ya da kadınlıkla ilişkili değil, daha çok çevreci ve hayvanlarla ilgili etik nedenlerden ve birey için bitkisel beslenmenin daha faydalı olduğuna dair sağlıkla ilgili çıkarımlardan kaynaklanmaktadır.

Vegan erkeklerden bazıları yaşamlarında, çevresindeki kadın ve erkeklere karşı toplumsal cinsiyetçi söylemlerle mücadele etmekte, zaman zaman çevrelerindeki kişiler tarafından kadınlaşma imalarına ve cinsel yönelim eleştirisine maruz kalmakta, et yemediği için erkeklik kaybına uğrayabilecekleri vurgulanmakta ve bu suretle de egemen söylem tarafından madunlaştırılmaktadır. Bazı katılımcılar vegan beslendikleri için çevresindeki kişiler tarafından sağlıksız beslendikleri yönünde eleştiri alırken, aynı zamanda et yememelerinden ve hayvansal proteinler tüketmemelerinden dolayı erkeklik kaybı yaşayabilecekleri de kendilerine ima edilmektedir.

Vegan erkekler; çevrelerindeki kadın ve erkekler tarafından kadınların daha duyarlı ve hassas olmalarına dair bir önyargı ile bu beslenme biçiminin daha çok kadınlar tarafından benimsenmesi beklenen bir yaşam biçimi olarak düşünüldüğünü belirtmektedirler.² Vegan erkeklerin çevrelerindeki kişiler tarafından desteklenme oranlarının cinsiyetlere göre dağılımlarına bakıldığında, kadınların vegan beslenmeyi destekleme oranlarının erkeklere göre daha fazla olduğu görülmektedir. Vegan erkek katılımcılardan sadece bir kişi vegan beslenmeye geçiş sürecinde çevresindeki erkek yakınları tarafından destekleyici ifadelerle karşılaştığını ifade etmektedir. Diğer katılımcılar arasında ise kadınlaşma imaları, toplumsal cinsiyetçi eleştiriler, cinsel yönelim eleştirisine maruz kalarak diğer erkekler ve bazı kadınlar tarafından madunlaştırıldıkları söylenebilir. Katılımcılardan 11 kişi ise vegan beslenmeye geçiş sürecinde çevrelerindeki kadınlar tarafından destekleyici ifadelerle karşılatıklarını belirtmiştir.

Vegan erkekler, veganlığı daha çok hayvanların otonomilerine olan saygı ve hayvanların haklarına olan vurgu ile bağlantılı görmektedir. Bu nedenle de veganlık, cinsiyet fark etmeksizin haklara duyarlı olan tüm insanların etik kaygılardan dolayı benimseyebileceği bir beslenme biçimi ve beslenme biçiminin daha da ötesinde bir yaşam biçimi olarak var olmaktadır.

Sonnot

1 Pleyistosen, genellikle Buz Devri olarak bilinen, yaklaşık 2.580.000 ila 11.700 yıl öncesini kapsayan jeolojik dönemdir.

2 Katılımcıların çevresindeki kadın ve erkeklerin vegan beslenme sürecinde vermiş olduğu tepkiler arasında yer alan cinsiyetçi söylem, kadınlaşma iması ve cinsel yönelim eleştirileri dışında destekleyici ifadelerin de yer aldığı görülmektedir. Ancak destekleyici ifadeler ile vegan erkeklere destek veren kişiler daha çok kadınlar olmuştur ve erkeklerin vegan erkeklere destekleyici ifadelerinin oldukça az olduğu görülmektedir.



Kaynakça

- Adams, Carol J. *Etin Cinsel Politikası*. çev. Güray Tezcan ve E. Boyacıoğlu, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları: 2015)
- Berg, Bruce L. & Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (Konya: Eğitim Yayınevi. 2015)
- Burgan, Ezgi. "İlk Kültürel Gereç Çuval İse: Erkeklik ve Et Yemenin Kesişimselliğinde Bilimsel Anlatıları Kuruluşu". *Fe Dergi*, 7(2), (2015), 35-47. https://doi.org/10.1501/Fe0001_0000000141
- Connell, Raewyn W. *Erkeklikler*. çev. Nagihan Konukçu, (Ankara: Phoenix: 2019)
- Çarpar, Mehmet Can. "Beslenme, kimlik ve erkeklik: et yemenin sosyolojisi", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 40(1), (2020), 249-277. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusosyoloji/issue/56274/776517>
- Dahlberg, Frances (Ed.). *Woman the Gatherer (Revised edition)*. (New Haven London: Yale University Press, New Haven&London: 2009)
- Dökmen, Zehra Y. "BEM Cinsiyet Rolü Envanteri Kadınsılık ve Erkeklik Ölçekleri Türkçe Formunun Psikometrik Özellikleri", *Kriz Dergisi*, 7(1), (1999), 27-40. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/595862>
- Elgün, Aslı. "Dijital kültürde erkeklik(ler): Instagram #erkeklik üzerine bir içerik", *Turkish Studies*, 15(2), (2020), 911-941. <https://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.41639>
- Fisher, Elizabeth. *Woman's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society*. (Norwell: Anchor Press: 1979)
- Franklin, Adrian. *Animals and Modern Cultures: A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*. (SAGE Publications Ltd: 1999) <http://dx.doi.org/10.4135/9781446217764>
- Fusch, Patricia I. & Ness, Lawrence R. "Are we there yet? Data saturation in qualitative research." *The Qualitative Report*, 20(9), (2015), 1408-1416. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2015.2281>
- Gelderloos, Peter. "Veganism: why not-an anarchist perspective." (2011). <https://theanarchistlibrary.org/library/peter-gelderloosveganism-why-not> adresinden 2 Ekim 2021 tarihinde erişilmiştir.
- Gorely, Trish; Holroyd, Rachel & Kirk, David. "Muscularity, the habitus and the social construction of gender: towards a gender-relevant physical education." *British Journal of Sociology Education*, 24(4), 429-447. <https://doi.org/10.1080/01425690301923>

- Hooley, Dan & Nobis, Nathan. "The human society institute for science and policy animal studies repository". *Animal Agriculture, Food Choice and Human Healthy* 6, (2016)
- Kaçar Bozkurt, Gamze. *Vegan diyeti*. (İstanbul: Urzeni Yayıncılık: 2019)
- Kelly, Robert L. *The Foraging Spectrum: Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways*. (Clinton Corners, New York: Percheron Press/Eliot Werner Publications: 2007).
- Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. (İstanbul: Bağlam Yayıncılık: 2019).
- Larsson, L. Christel; Rönnlund, Ulla; Johansson, Gunnar & Dahlgren, Lars. "Veganism as Status Passage: The Process of Becoming a Vegan among Youths in Sweden." *Appetite*, 41(1), (2003). 61-67. [https://doi.org/10.1016/s0195-6663\(03\)00045-x](https://doi.org/10.1016/s0195-6663(03)00045-x)
- Mann, Sarah. E. *More than just a diet: An inquiry into veganism*. Anthropology Senior Theses. University of Pennsylvania, 156, (2014)
- Messner, Michael A. *Boyhood, organized sports, and the construction of masculinities*. Edt. M.S. Kimmel ve M. A. Messner, *Men's Lives*. (5th ed.), (Boston: Allynand Bacon: 2001)
- Mies, Maria. *Dünya ölçeğinde ataerki ve birikim: uluslar arası işbölümünde kadınlar*. çev. Yıldız Temurtürkan, (Ankara: Dipnot Yayınları: 2011)
- Russell, Nerissa. *Social Zoo archaeology: Humansand Animals in Prehistory*. (Cambridge New York: Cambridge University Press: 2012)
- Sancar, Serpil. *Erkeklik: imkânsız iktidar: ailede, piyasada ve sokakta erkekler*. (İstanbul: Metis Yayınları: 2009)
- Slocum, Sally. "Woman The Gatherer: Male Bias in Anthropology". Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. (New York: Monthly Review Press: 1975)
- Stibbe, Arran. "Health and the Social Construction of Masculinity in Men's Health Magazine", *Men and Masculinities*, 7(1), (2004), 31-51. <https://doi.org/10.1177/1097184X03257441>
- Straight Edge (2020). https://tr.wikipedia.org/wiki/Straight_edge adresinden 15.11.2021 tarihinde erişilmiştir.
- Şavran Gönç, Temmuz. "Sosyolojide Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemleri". N.Suğur. (Ed.). içinde (s. 78-96), *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını: 2009)

- The Economist. "Eril Dodo: erkekler gerekli midir?", Yay. Hz. A. Giddens, *Sosyoloji* içinde (s. 135-143). (Ankara: Say Yayınları: 2009)
- Thompson, Edward. H. & Bennett, Katte M. "Measurement of masculinity ideologies: A (critical) review", *Psychology of Men & Masculinity*, 16(2), (2015), 115-133. <https://doi.org/10.1037/a0038609>
- Twigg, Julia. "Food for thought: Purity and vegetarianism", *Religion*, 9(1), (1979), 13-35. [https://doi.org/10.1016/0048-721X\(79\)90051-4](https://doi.org/10.1016/0048-721X(79)90051-4)
- Vandello, Joseph. A; Bosson, Jeniffer K; Cohen, Dow; Burnaford, Rochelle. M. & Weaver, Jonathan. R. "Precarious manhood", *Journal of Personality & Social Psychology*, 95, (2008), 1325-1339. <https://doi.org/10.1037/a0012453>
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (6. Baskı). (Ankara: Seçkin Yayıncılık: 2008)



Türkiye'deki Dijital Gıda Pazarlarının Sosyo-Teknik Birleşiminde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ve Adaleti¹

¹ Bu araştırma, 2021 yılında kazanılan Sabancı Üniversitesi Şirin Tekeli ödülü tarafından desteklenmiştir. Projenin başından itibaren katkı veren Prof Dr. Ayça Kurtoğlu'na teşekkür ederiz.

Eda Acara

-

ORCID:

edacara@gmail.com

Geran Özdeş Çelik

-

ORCID:

ozdescelik@gmail.com

Öz

Bu çalışma, Covid-19 pandemisi sırasında dijital pazarlardaki kadın emeğinin artan rolüne özellikle odaklanarak Türkiye'de gıda pazarındaki kadın üreticilerin dijitalleşmenin etkisini incelemektedir. Çalışma, kadın emeğinin değeri ile ürün fiyatları arasındaki ilişkiyi ve kadınların maruz kalabileceği çevrimiçi şiddet araştırmaktadır. Çalışmada, Türkiye'nin çeşitli bölgelerinden 10 kadın üreticiyle derinlemesine görüşmeler yapılmış ve veriler MaxQDA yazılımı kullanılarak analiz edilmiştir. Makale, kadın üreticiler için dijital pazarın zorluklarına ve potansiyel faydalarına ışık tutmakta ve cinsiyet eşitliğini teşvik eden dijital araçların tasarımının önemini vurgulamaktadır. Dijital gıda pazarlarının cinsiyetli doğasını ortaya koyan çalışma, topluluk ekonomilerini teşvik eden feminist-sosyo-tekni bir gelecek savunmaktadır. Makale, cinsiyeti bir analitik kategori olarak yerleştirir ve dijital alanın üretimini keşfetmek için Lefebvre'in mekansal üçlüsünü teorik bir lens olarak kullanır. Çalışma, kadınların dijital pazardaki görünmez ve ücretli emeğini değerlendirmek için adalet ölçeklerinin ve feminist-sosyo-tekni araçların geliştirilmesini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: dijitalleşme, kadın üreticiler, gıda üretimi, cinsiyet eşitliği ve adaleti, sosyo-tekni birleşimler

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

Gender Equity and Fairness in Socio-Technical Assemblages of Digital Food Markets in Turkey

Eda Acara

-
[ORCID:](#)
edacara@gmail.com

Geran Özdeş Çelik

-
[ORCID:](#)
ozdescelik@gmail.com

Abstract

This study examines the impact of digitalization on women producers in the food market in Turkey, in relation to the increasing role of women's labor in digital markets during the Covid-19 pandemic. It explores the relationship between women's labor value and product prices, as well as the cyber-violence. The study used in-depth interviews with 10 female producers from various regions in Turkey and analyzed the data using MaxQDA software. The article highlights the challenges and potential benefits of the digital market for female producers and emphasizes the importance of designing digital tools that promote gender equality. The study reveals the gendered nature of digital food markets and advocates for a feminist-socio-technical future that promotes community economies. The paper situates gender as an analytical category and uses Lefebvre's spatial triad as a theoretical lens to explore the production of digital space in food markets. The study advocates for the development of justice scales and feminist-socio-technical tools to value the invisible and unpaid labor of women in the digital market.

Keywords: digitalization, women producers, food production, gender equity and fairness, socio-technical assemblages

• • • • •

<http://federgi.ankara.edu.tr>



Introduction

Markets are “the result of the decisions and actions we take” (Gibson-Graham, Cameron and Healey 2013). The growing digitalization of markets brings together traditional methods of categorizing, pricing, and exploiting with new algorithmic tools and methods of production and consumption (Noble 2018; Broussard 2018). This research aims to examine the various forms of exploitation and injustice that women encounter in today’s digital food markets, where both old and new market practices exist. The paper argues that the digital futures for empowering women are limited by the constraints of “market justice.” Market justice operates by relying on property rights and wealth distribution, with minor consideration for non-valuable items, and the marketable diversity that stems from social injustices in market economies (Rivadeneria and Carton 2022). In Turkey, there is an increasing digital context for marketing women’s products without utilizing digital tools for feminist empowerment in the markets.

In this research, we have uncovered many market tools, most of which are prices established by platform algorithms and those of platform discourses that are used by digitalizing markets. Constrained by market justice, women producers take and make use of these instruments and

discourses, which do not provide them with the empowerment they need. This highlights the conflict between technological progress in a market-driven society and the constraints on promoting empowerment and feminist transformation. We shed light on the details of how women are included in the “digital place,” where conventional standards and practices are being implemented in a new commercial environment, and we emphasize the feminist and technological possibilities for their situations to be improved. One of the long-term consequences is that it will bring to light the failures of the market and undermine the patriarchal character of capitalism. We do so by putting into question the critical potentials of the technological progress in the digital food markets where women take part increasingly in building more inclusive and possibly radical futures.

Markets facilitate exchange of ideas, values, emotions, and things (Gibson-Graham, Cameron and Healey 2013). Feminist economics scholarship has made a significant contribution by introducing the concept of multiple economies, which recognizes the existence of various types of markets, including informal, care economies and alternative markets, often overlooked in traditional economic analyses (Gibson-Graham, Cameron and Healey 2013; for multiple economies Pavlovskaya 2004). The contingency of markets means that they have the potential for transformation. To facilitate this transformation, it is important to focus on several elements, including promoting well-being, distributing surplus to enrich social and environmental health, supporting community well-being through interactions, promoting sustainable consumption (including prosumerism), preserving natural and cultural commons, and investing in future generations (Gibson-Graham, Cameron and Healey 2013). Our study here is only beginning to look for new methods to facilitate this economic change.

Our research focuses on a group of women producers who are part of an autonomous food network that emerged in response to the COVID-19 pandemic. We aim to explore how the integration of women into both digital and non-digital food markets impacts their participation and well-being. One key area of inquiry is the extent to which women producers in online markets are subject to cyberbullying and other forms of online violence from other sellers. We also examine how women producers navigate pricing in severely unpredictable market conditions, and how this affects the value of their labor.

Our study highlights the challenges faced by women producers in terms of their digital future. With individual efforts and support coming from larger digital platforms like Amazon, Trendyol, and Hepsiburada, women producers are left to navigate these markets with limited reso-

urces. While platforms like Trendyol offer programs for women entrepreneurs, these programs typically only provide commission discounts and digital training, falling short of providing comprehensive support. Furthermore, informal sales through social media platforms like Instagram and Whatsapp have emerged as avenues for women producers to sell their products. However, the rule over pricing still largely depends on the power dynamics of the larger digital actors, leaving women producers vulnerable to exploitation.

In the following section, we first examine the gendered dimensions of the digital divide and its impact on the fair treatment of women in markets, drawing on examples from the COVID-19 pandemic and the growing digitalization of environmental sustainability efforts. Subsequently, we assess existing literature on digital food markets in Turkey, introducing our theoretical framework and methodology. Finally, we present research findings.

Digital Markets in Turkey

Due to COVID-19, internet access in Turkish households increased to 83.8%, resulting in a rise in online shopping from 8.4% to 36.5% since 2011 (TUIK 2020). The e-commerce market share was already at 35% between 2015 and 2019, and this has further increased during the pandemic. E-commerce's share in the gross domestic product reached 4.1% in 2020, a 51.8% increase from the previous year, with the e-commerce to general trade ratio increasing from 9.8% in 2019 to 15.7%. The textiles (by 67.2%), travel (31.7%), and food (27.4%) sectors made the most significant contributions, with textiles leading (TUIK 2020).

Digital markets are an emerging research topic. Research about Turkish e-commerce focuses on market size and service typologies. This scholarship is dominated by macro-scale research focusing on the activities and initiatives of the big actor players in the market (Demirdöğmez, Gültekin, and Taş 2018; TUBİSAD and Deloitte 2020). The prevalence of the marketplace model, where the platform is composed of various virtual shops, is around 50%, such as that we see in examples like Trendyol and Hepsiburada. Reports see the integration of SMEs and micro-enterprises into these marketplaces as an opportunity to overcome economic problems due to the pandemic (TUBİSAD and Deloitte 2020). There is almost no research on small players in the digital markets.

Another emerging area of research focuses on the question of labor and the informality that platform economies/e-commerce create. This is

also an emerging trend worldwide.¹ In Turkey, Demirkol's (2020) study analyzes the informality of women's labor in digital markets in the context of the Denizli textile industry. Women mostly use social media accounts (i.e., Instagram), and they have started selling their products on these accounts because they were not able to participate in non-digital labor markets. Demirkol's (2020) research results show 1) digital markets posit a somewhat limited degree of empowerment for women who cannot be active in the labor markets, 2) however, all transactions happen informally, which unfortunately fosters informality for women; 3) continues what Mezzadri (2021) and alongside with many other feminists, refer to as women's homework (also known as piecework) (Dedeoğlu and Adar Sahankaya 2020). The piecework, which was a major characteristic that dominated exploitative labor regimes of the 1990s, is now largely integrated with positioning the home and the home-worker in the context of a larger context of digital entrepreneurialism. Work in this new labor regime is such that the home is no longer an extension of a production site, such as a factory. We were not able to fully tackle this side of the debate since we had a small number of producers. However, in the long run, we would like to explore this area of research to see whether producers at different scales carry the risk of continuing as a homemaker and becoming objects of value extraction and exploitation under vast digital entrepreneurialism.

In the upcoming section, we delve deeper into the theoretical underpinnings informing our research questions. These theories are interwoven, as they help us to understand the complex dynamics at play in the digital market landscape in Turkey. Our larger theoretical framework has been developed based on our fieldwork and serves as a guide for our future research. We hope to expand our understanding of the digital markets in Turkey and gain deeper insights into the ways in which technology and labor intersect in this context. Ultimately, we aim to contribute to the existing scholarship on this topic and shed light on the broader implications of these issues for the global economy.

Gendering Digital Space

Our study integrates STS scholarship with feminist and urban theories in preparing the research questions, interview form, and analysis. In this paper, we aim to uncover the socio-technical assemblages and socio-technical imaginaries of digital food markets as gendered processes. However, as a larger goal, we seek possibilities for feminist socio-techni-

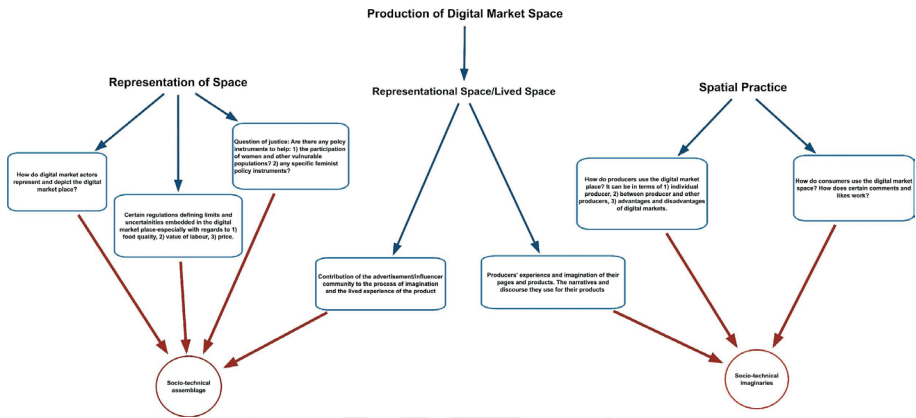
1 The gig economy project is particularly concerned with the idea of informality. See "Gig Economy Project," Brave New Europe, April 18, 2018, <http://braveneweuropa.com/the-gig-economy-project>

cal futures that foster community economies. Finding, creating, and exploiting these possibilities requires focusing on non-capitalist relations as a crucial aspect of critical studies of markets and marketization (Berndt, Rantisi and Peck 2020). By situating gender as an analytical category, as Scott (1986) famously puts it, we hope to question and bring back these non-capitalistic relations to the process of production of digital market space, actors, relations, and networks.

We use Lefebvre's (1974 (1984)) spatial triad to explore the production of digital food market space. Figure 1 presents a framework based on Lefebvre's (1974 (1984)) spatial triad. In *The Production of Space*, the spatial triad that produces social space comprises 1) representation of space/conceived space, 2) representational space/lived space, and 3) spatial practice (Lefebvre, 1974 (1984)). Representation of space refers to abstract space produced by engineers, planners, or artists, representing ideological spatial configurations. In digital food markets, this refers to website narration by various actors (i.e., software developers, business developers of specific market networks), regulations defining the limits and extent of the digital space environment, and policy instruments impacting women's participation in the platform.

Lived space is the social space of symbols and images that attract, envelop, and accommodate users, and is more localized than representation of space (Lefebvre 1974 (1984)). In digital food market environments, this refers to the producers and/or influencers narrate their products. Spatial practice involves the ways in which societies perform and reshape the space they use and perceive. In the case of digital spatial practice, we ask questions such as: How do users (consumers and producers) use their web pages? Are there uses that would be beneficial across different producers (i.e., circular economy)? How do consumers use the digital market space? How does the 'like' icon work? Do producers communicate with each other? What are the advantages and disadvantages of different digital market environments for producers? In the long run, we aim to explore consumer practices and engagement with the markets and producers.

Figure 1. Conceptual framework, based on Lefebvre's spatial triad and research realms



In this article, our focus lies on the lived space and spatial practices that constitute women's food users' market repertoire. Although we aspire to continue working on this framework, we narrow our attention to the product in digital markets, seeking to comprehend the gendered, and classed ways in which markets unite platforms, producers, and other consumers. Through an exploration of the discursive narration of products, we aim to gain insight into the lived experience of women producers and their utilization of various outlets. Additionally, we examine the experience of pricing and how women producers value their labor as part of the spatial practice.

Price occurs through exchange interactions in markets (McMichael 2020). It is shaped by the capitalist market system and influenced by formal and informal social institutions (Polanyi 1968; Hann and Hart 2011). In many markets, the value of labor and the price of products are interconnected, and this interconnection is often based on gendered and racial/ethnic relations that underlie marketization processes (Cahill 2019). According to Moore (2016) from a world ecology perspective, the emergence of cheap commodities was not only due to the unpaid costs of land and raw materials, but also to the unpaid labor that kept the prices of highly produced and marketed goods low (e.g. sugar). The emergence of cheap food led to the emergence of cheap labor. Therefore, examining the extraction of value is crucial to understanding how prices are determined and experienced.

It is well-established by feminist literature that value extraction is possible through the disjuncture between social reproduction and pro-

duction realms. To better understand this, exploring spatial configurations, particularly how the space of production and social production realms support and creates oppression, invisibility, and devaluation via gender-racial division of labor and/or exclusion, is key. Massey (1979) is one of the first feminist geographers illustrating how production geographies are built on the gender division of labor on a regional scale. Other feminist political ecology scholars observe a similar gender division of labor occurring in agricultural and landscaping practices (Rocheleau 2015; Mies and Shiva 2014 (1993)), especially under capitalist agricultural systems. Thus, space is strategic and tactical for value extraction. Mezzadri (2021) argues that control of reproductive labor beyond the workplace, as in dormitories like seen in Foxconn, externalizing the costs of social reproduction to urban-rural migration, and persistently invisible labor of women homeworkers, all contribute to the process of value extraction and exploitation to sustain contemporary labor regimes. These spatial, social, and material contradictions do not suddenly disappear in digital platform economies and other digital environments. Contrarily, emerging accounts show that platform economies run by algorithms exacerbate invisibility, bias, oppression, and violence.

Platformization enables flexible, invisible, and undervalued labor by women. According to the ILO's 2022 global survey on platform workers, women in the developing world prefer platforms for their labor flexibility (Rani, Gobel, and Kumar Dhir 2022). This raises questions about whether platform economies sustain women as homeworkers, alienated from other workers in similar oppressive situations while using technology. The participants in this research perceive their products as an alternative to their experiences of psychological violence in previous labor histories, and as part of their empowerment in markets. While the majority use platforms directly or indirectly, they also sell products through other informal circuits, regional, and alternative digital networks that do not work with commissions. Our limited sample suggests that this membership variation across platforms and use of social media accounts bring economic resilience to producers, but labor conditions and environments remain informal, leading producers to sustain themselves with secondary income from partners or themselves.

At this point, since this is ongoing research, instead of promising a big theory, we aim to make the unpaid, invisible labor of women seen and counted, specifically in food provision and marketing. Socio-cultural components, such as the value of exploitation, highlight that price is more than a quantitative relationship between supply and demand (Guyer 2009). We reveal how value is indirectly shaped by platforms and that women's labor remains unseen because of market justice, which does not necessarily

build support systems of empowerment for women producers.

Methodology: Expect the Unexpected

Accessing producer information in digital market environments is difficult and requires careful consideration and planning. Initially, we had the support of another digital food network as a potential sample marketplace for our research project but, unfortunately, encountered unexpected challenges due to internal conflicts. Consequently, we had to search for another food market to work with.

This setback helped improving our digital research skills and incorporating them. Meanwhile, we learned automated data collection techniques and basic coding using Python. Through web scraping and using another Python-based program called Octoparse², and after acquiring consent from the digital food market owners, we managed to obtain information on all 650 producers, including their contact details, product types, and social media accounts. After the examination of their social media accounts, we identified 159 potential women producers. When identifying these producers, we paid attention to whether they defined themselves as women entrepreneurs or producers. We also examined videos and photographs to determine whether women were involved in the production and sales process. We conducted ten in-depth interviews lasting approximately two hours with women producers and used MaxQDA for the initial phase of analysis. Half of the interviews were face-to-face, four were online, and one was over the phone.

Introducing our participants briefly: five of them referred to themselves as women entrepreneurs. Seven were based in Istanbul, with three having production sites elsewhere. Additionally, we had one participant from Izmir, Denizli, and Balıkesir each. Only two were single-product producers. Six of the producers grew everything on their land, and two participants did not produce their products but simply helped to sell other women's products. The remaining two producers bought raw materials from supermarkets for their products. All producers except one had fewer than four household contributors to the production process, such as sisters, brothers, children, husbands, and mother-in-law, but were not necessarily formally employed.

2 "Easy Web Scraping for Anyone," Octoparse, accessed April 2, 2023, <https://www.octoparse.com/>

Some Preliminary Results

All producers, including those selling in local markets, (such as district bazaars), joined the digital network in 2019-2020, due to COVID-19. All of them continue to sell on digitalized markets, either through their Instagram accounts or other outlets, although sales have decreased post-lockdowns. Among all the outlets, as shown in Figure 2, Instagram is the most frequently used outlet for sales. This is mainly because Instagram accounts are free, and businesses only pay for advertisements. However, this was not a common practice among the ten producers; only two of them have advertised and/or paid an influencer for marketing over Instagram.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Trendyol									
Komsubostan									
Instagram									
Shopier									
Açık Pazar Ağı									
Twitter									
Facebook									
Amazon									
Hepsiburada									
n11									
ççeksepeti									
obadanaL.com									
good for trust									
pazardan.app									

Figure 2. Use of digital outlets by the producers

To understand the lived space experience of digitalization, a discourse analysis of dominant product narratives used by producers to challenge markets is crucial. During interviews, we asked when and how producers started selling their products and analyzed the ways in which they narrate their products. Producers often describe their products as healthy, organic, and authentic compared to those larger companies or platforms. The first producer emphasizes the absence of unhealthy additives in her products, while the second emphasizes the authenticity of her products, which often involves local ways of preparing food and/or local seeds. Additionally, some producers emphasize their ability to tailor their products to customers' health needs, which is another distinctive characteristic of women's products sold via digitalized economies. The last narrative blends motherhood with the health benefits of the product, specifically for children. This discursive linkage between food and motherhood frequently reoccurs, and women producers use it to narrate their products on their social media accounts.

Since very large companies use additives, people turn to us because they actually avoid them. In other words, are your products natural, additive-free or do you use any additives? The big question is, do you

use citric acid? For example, I do not use citric acid because citric acid used to be made from lemon, but now it is a chemical substance, it is harmful. So, as I said, they sell a two-kilogram jar for 50 liras. Thaw it, bring it to a small boil, there are no 5 or 10 fruits in it. It's a fat jar, all with the effect of pectin and glucose. But when we send our product and when women produce at home like I do, with our products you can see those fruits from the outside of the jar, you can see those fruits one by one. But when you look at the jam sold in the market, you can't even see the fruit (Istanbul)³

We exist with our own products; we do not say organic because it is not organic. In other words, in order to be organic, it should not be in the city, rather than acquiring a few certificates. It shouldn't be close to the highway. We have it all. Here they are all close to the main road. That's why we market it as our own product. (Istanbul)⁴

...there are not many women [who work in the specific food sector] in Turkey, that is, there are not more than five fingers on one hand. Well I am a female producer and a mother. I mean, I tell to think of everyone You know, I don't really sell what I don't feed my child. (Istanbul)⁵

Authenticity also includes reinventing recipes with cost-effective techniques, often stemming from the kitchen. One producer explained that she adapted her education and experience to handle specific food production processes (such as temperature measurement during production) using simple kitchen tools. Another producer offers private workshops to teach her unique techniques and promote her authentic products. These

3 Çok büyük firmalar katkı maddeleri kullandığı için zaten insanlar da aslında bunlardan kaçındıkları için bize yöneliyorlar. Yani doğal mı ürünleriniz, katkısız mı, herhangi bir katkı maddesi kullanıyor musunuz? En büyük soru, limon tuzu kullanıyor musunuz. Limon tuzu kullanmıyorum mesela çünkü limon tuzu eskiden gerçekten limondan yapılırken şu an kimyasal bir madde, zararlı. Yani dediğim gibi iki kiloluk kavanozu 50 liraya satıyorlar. Çözdürün onu, ufaktan bir kaynatın, içinde 5 tane 10 tane meyve yok. Tamamen pektin ve glikozun verdiği etkiyle, şişirilme bir kavanoz. Ama biz gönderdiğimiz zaman ben ve benim gibi evde üretim yapan birçok kadın yaptığı zaman o kavanozun dışından o meyveleri görebiliyorsunuz zaten, tek tek o meyveleri görebiliyorsunuz. Ama markette satılan reçele baktığınızda meyveyi bile göremiyorsunuz. (Istanbul)

4 Kendi ürünlerimiz olarak varız, biz organik demiyoruz çünkü organik değil. Yani organik olabilmesi için yani birkaç sertifikandan ziyade yani şehrin içinde olmaması gerekiyor. Anayola yakın olmaması gerekiyor. Bizim hepsi var. Burada anayola da yakın hepsi. Onun için kendi ürünümüz diye pazarlamasını yapıyoruz. (Istanbul)

5 ...[spesifik gıda sektöründe iş yapan] kadın Türkiye'de çok fazla yok, yani bir elin beş parmağını geçmeyecek kadar var. E kadın üretici ve anne oluşum. Hani herkesi düşün diyorum. Hani ben gerçekten çocuğuma yedirmedğim şeyleri kimseye satmıyorum.(Istanbul)

market tactics blending community building with authenticity, are creative practices that bridge digitalization, healthy diets, and food production.

...something that even when creating a recipe, I always looked at the flowchart. I have never watched cheese recipes, even if it is from a foreign source. Maybe it is a lack, I don't know, but I looked at the flowchart and created what I can replace homemade with my knowledge. By throwing myself at the ball a little bit like this. No inspiration from anywhere. (Istanbul)⁶

It is striking to observe, in our interviews, the absence of support mechanisms in training, accounting, and management for women's businesses, as well as circular and/or sharing practices using technology. Commission discounts or offering virtual shops for free to women are the two gender-sensitive tools that participants encountered in the marketplaces, mainly with the main players. It is important to note that there are some programs by Hepsiburada and Trendyol for women entrepreneurs, women's NGOs, and cooperatives, which provide reduced commissions

To understand the spatial practice of digital market spaces, we explore the ways through which women producers determine the price of their products. Figure 3 below shows the code frequencies relating to price formation. While input prices lead to price decisions for small producers, looking at other websites for price determination is a second leading attribute. Besides, the recognition of women's labor and/or emphasizing and training courses on e-commerce for women.⁷ Although these are ongoing efforts, we did not encounter women taking advantage of these opportunities. Therefore, we think that the effectiveness and reach of these programs for women entrepreneurs need monitoring. In our interviews, we found that women are left alone to survive the digitalization process, from operating the whole platform and/or their Instagram account to managing accounting services and planning their start-up and scale-up processes. the value of labor as part of the price calculation is often absent. One of the participants says that she was astounded when one of her friends reminded her to add the value of time she spent preparing a product

6 ...öyle bir şey ki tarif oluştururken bile ben hep akım şemasına baktım. Bu hani yabancı kaynaklı da olsa peynir tarifleri izlemedim hiç. Belki bu eksiktir, bilemem ama ben akım şemasına bakıp hani ev yapımı neyi neyin yerine koyabilirim bilgim dahilinde oluşturdum. Biraz böyle topa atarak kendimi. Hani hiçbir yerden esinlenmeden. (Istanbul)

7 See "Kadın Girişimciler Trendyol'un Destek Programlarıyla İşini Dijitalleştirerek Büyüyor," last modified June 14, 2022, <https://webrazzi.com/2022/06/14/kadin-girisimciler-trendyolun-destek-programlariyla-isini-dijitallestirerek-buyutuyor/> and <https://www.hepsiburada.com/staticpage/224306451888579>

while calculating the final sale price. Some of the women producers who participated in this research think that their work is a blend of “social responsibility, business, and women entrepreneurship,” which partially explains why they do not necessarily see their labor as having more value. Social responsibility hinders earning a sizeable income from their sales. It is also possible that women cannot reach large profits on their own, as expressed by some of the participants. Price volatility across input prices is a leading factor. Women’s collective empowerment in the context of valuing their labor and the ways through which women producers can scale up their businesses become crucial.

Figure 3 Price formation determinants

Price formation/Producers	A	B	C	D	E	F	G	H	J	K	SUM
value of labor	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
transportation costs	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
input prices	0	1	0	1	0	1	1	0	1	0	5
the decision with the help of other digital market algorithms	0	0	1	0	1	1	0	1	0	0	4

Another important point worth exploring emerging from this research, is platform economies’ indirect impact on price practices. During the interviews, Trendyol emerged as one of the most influential price markers for women producers. The visibility of a specific product on Trendyol during a web search is based on a specific algorithm that takes into account factors such as clicks per product view, sales per product visit, visit rate for the product, evaluation of customer’s transaction history, product supply, number of clicks to view the product, price of the product, likes, number of evaluations, and many other features. However, these features do not necessarily reflect the true value of women’s products.

Algorithms are a significant tool of market justice, but understanding their biased impacts on communities and people is crucial to ethical

AI discussions. By voicing Kandis' story, a small business owner for over 30 years, Noble (2018) illustrates how racial and gender bias operates via Yelp's algorithms, perpetuating already existing inequalities and making this small business invisible. In parallel, there is no research on how price determination tools on platforms like Trendyol regulate the larger market and impact small producers, especially women producers who are more vulnerable to price fluctuations and uncertainties in the market.

In our limited sample, we asked about women's previous and present experiences with platforms. We found that unexpected discount campaigns on products and commission rates pose significant obstacles for women who enter platforms and want to scale up using them. According to another participant we mention below, platforms not only burden the producer economically, with the platform extracting profits, but she also finds the algorithm-based pricing unfair as it considers only the "like" icon. Women use social media accounts to escape the platform's oppressive and gender-blind algorithms.

In other words, unfortunately, I know a lot of companies that went bankrupt, especially in Trendyol... If you ask why, they put a product for ten liras, they (trendyol) do a free shipping campaign. The product is ten liras, the cargo man will pay twenty liras. The product went for free, and 10 liras went out of his pocket. They get commission, they get 12%-20% commission over that 10 lira. Commissions are also a big problem. Therefore, this is one of the reasons why I did not join trendyol... (Istanbul)⁸

Because of Trendyol's system, because it is very oppressive, when you do not attend the trainings, when you don't do some of the things. They strike off points from your score as they wish, what if I can't go to the trainings or put up ads, I don't have the budget. The you look, you are from 9,9 to 8. I say unscrupulous, what did I do, you dropped me to 8. You must enter the campaign. You should get discounts on special days. This is how you should make your photo, you should do it like this or that is how you should do it. You need documents. they load the cargo with high commission rates to you. over their deal. Either pay commission, pay shipping and then, invoice when you sell on trendyol. Now you guys, look, it's something that didn't seem right to me either.

8 Yani şöyle, ne yazık ki özellikle Trendyol'da ben çok fazla batan firma biliyorum... Neden dersiniz, on liraya bir ürün koyuyorlar, kargo ücretsiz kampanyası yapıyorlar. Ürün on lira, kargoya adam verecek yirmi lira. Ürün bedava gitti, cebinden de 10 lira gitti. Komisyon alıyorlar, o 10 lira üzerinden %12-%20'lere varan komisyon alıyorlar. Komisyonlar da çok büyük sıkıntı. Dolayısıyla aslında trendyola girmememin sebeplerinden bir tanesi bu... (Istanbul)

I normally sell einkorn bulgur for 30 liras on Instagram, Trendyol has to sell it for 55 liras. Why, why tell me? Because to everyone, ooo here folks, 25 liras are already going to Trendyol. I'm not buying it, I'm giving it to them (trendyol). I opened a store in Trendyol, look, I said we are in Trendyol. It's not just about them, it includes all the others (platforms). Do you know what I said to my friends on whatsapp groups? I'm in Trendyol, but write to me from here (whatsapp) again because the price there (on trendyol) are different and I did not sell products to any of my friends there, to any of my friends. (Istanbul)⁹

Cyber violence against women is a reality on platforms, which are often overlooked as issues. Recent research by the UN Economic and Social Commission for Asia and the Pacific on social media businesses run by women in Bangladesh shows the challenges faced by online businesses run by women (ESCAP 2021). In the start-up and scale-up stages, cyber violence and online abuse remain important limiting factors for women. The account below further illustrates the ways in which women producers are exposed to psychological and economic violence within platform environments.

Yeah, believe me, I got attacked by so many men ... [manufacturer] after I got this job, you wouldn't believe it. The attacks and questions from the Ask the trendyol seller section, including my Instagram address, including social media, are nonsense. They order my product, they give bad comments. In particular, he orders, buys the product, and perhaps does not even use the product yet. How do we know because as soon as you say your order has been delivered to this person, he comments. Indeed, they say that the tree that bears fruit is stoned, especially to the female producer...they do not want it." (Istanbul)¹⁰

9 Trendyol'un sisteminden kaynaklı, çok baskıcı olmasından kaynaklı, eğitimlerine girmedığınız bilmem ne yapmadığınız zaman, kafasına göre puanınızı düşürüyor, giremiyorum eğitimlere ya da reklam vermiyorum bütçem yok. Bir bakıyorsunuz 9.9'ken 8'e düşmüşsünüz. Vicdansız diyorum ya ne yaptım ben de 8'e düşürdü. Kampanyaya girmelisiniz. Özel günlerde indirimde girmelisiniz. Fotoğrafınızı şöyle yapmalısınız onu böyle yapmalısınız. Bunu böyle yapmalısınız. Onun belgesi olmalı. komisyon oranları yüksek kargoyu size yüklüyorlar. Onların anlaşma üzerinden. Ya komisyon öde kargo öde, trendyolda sattığın zaman fatura kes. Şimdi siz zaten, bakın birde öyle bir şey ki bana şu da doğru gelmedi. Ben normalde sivez bulguru 30 liraya satıyorum instagramda, Trendyol 55 liraya satmak zorunda. Niye, niye söyleyin ya? Çünkü herkese, ooo işte millet, kardeşim onun 25 lirası zaten Trendyol'a gidiyor. Ben almıyorum, ben ona kazandırıyorum. Trendyol'da mağaza açtım, bakın Trendyol'da varız dedim. Bu sadece ona hitaben olmasın diğerlerini de kapsıyor. Arkadaşlarıma whatsapp gruplarıma ne dedim biliyor musunuz? Trendyol'da varım ama bana gene buradan yazın çünkü oradaki rakamlar değişiyordu ve ben hiçbir arkadaşşıma oradan ürün satmadım, hiçbir arkadaşşıma. (Istanbul)

10 "Evet, inanın şöyle şu işe girdikten sonra o kadar çok erkek ...[üreticinin] saldırısına

Our research indicates that digital markets can provide a platform for women producers to showcase their products and services and feel empowered by the recognition they receive. The emphasis placed on the quality and uniqueness of their offerings in these markets can be a source of pride and motivation. However, despite this sense of empowerment, our findings indicate that women producers in digital markets face significant challenges that can undermine their efforts to succeed. One such challenge is the “market justice” where the value of women’ products is defined by the market and not by the quality of their labor or the non-market relations that they rely on, such as their social networks or community support. This means that markets define the value of their products and undermine non-market relations (Rubiano Rivadeneira and Carton 2022), such as the value of their labor and their ability to cope with losses caused by cyber violence they may face in the markets. The pricing experience of women producers in digital markets further highlights the challenges they face. Increasingly, pricing is determined by algorithms that operate in the background (Gabriel 2022; 221), and women producers have little control over these processes. This situation is problematic because it can exacerbate existing inequalities in the market and limit the ability of women producers to earn a fair income from their work.

Given these challenges, it is crucial to consider how justice, AI systems, and alternative food markets can be realigned to support women producers and promote a feminist-community economy-policy interface. In the next section, we will present some preliminary ideas on how this can be achieved.

The Great Potential Of Justice And Feminist Ai: What If We Stole The Tools From The Master’s House?

“In all this world, there is a no heavier burden than great potential”
(Charlie Brown, Peanut character)

Politics lies at the core of the material and technical components that make up markets (Callon 2021). AI systems and algorithms are rapidly being developed and implemented in market environments. Howe-

uğradım ki, inanamazsın. Sosyal medya dahil instagram adresim dahil trendyol satıcısına sor bölümünden saldırdılar, sorular saçma sapan işte. Ürünümü sipariş veriyorlar, kötü yorumlar yapıyorlar. Özellikle sipariş veriyor ürünü alıyor daha ürünü kullanmıyor bile belki de. Nereden anlıyoruz çünkü siparişiniz şu kişiye teslim edildi der demez yorum yapıyor. Gerçekten hani meyve veren ağaç taşlanır derler ya, özellikle kadın üreticiye ... istemiyorlar.” (Istanbul)

ver, many examples demonstrate that the underlying justice embedded in algorithms is often highly gendered, racial, and class-biased, and can reinforce existing inequalities with significant distributive consequences (Gabriel 2022; O'Neil 2016). There are many examples that illustrate how AI systems and algorithms can perpetuate systemic biases and inequalities in market environments. One example is the use of predictive policing algorithms, which are designed to identify high-crime areas and allocate police resources accordingly. However, studies have shown that these algorithms tend to over-represent communities of color, leading to disproportionate policing and surveillance in these neighborhoods (Alexander 2021). Another example is the use of automated resume screening software in the hiring process, which can introduce gender and racial biases into the hiring process. Studies have shown that these algorithms are more likely to reject resumes from women and people of color, even when their qualifications are identical to those of white male applicants (Dastin 2018). In the financial sector, algorithms are also being used to make lending and credit decisions. However, these algorithms can perpetuate existing inequalities in access to credit by disproportionately denying loans to women, people of color, and low-income individuals (Hill 2021). These examples underscore the need to critically examine the underlying assumptions and biases embedded in AI systems and algorithms in market environments to ensure that they do not perpetuate existing inequalities and contribute to distributive consequences.

In the context of small-scale producers, particularly women, addressing the issue of background justice requires a deeper consideration of distribution, recognition, and representation, as outlined by Fraser (2010). Although the digital space triad that we presented has its limitations, it offers a framework for developing feminist socio-technical tools that can promote justice at various scales. We refer to this as feminist AI, which holds great potential but also comes with a significant burden.

While some progress has been made through e-commerce training and commission discounts for women producers, these steps only address distribution without necessarily transforming the existing exploitative value extraction processes in digital environments. Therefore, digital capacity-building efforts should aim to foster digitally fair and equal communities that have material and real-time impacts for women producers.

Distributive justice depends on recognizing women's experiences in digital markets and ensuring their representation in such networks. Digital tools can provide unique experiences in representation. For example, AI-powered social network analysis can help understand the networks among actors in the market and the communities that specific digital en-

vironments engage with. Additionally, AI-powered community engagement designs, such as community mapping, social media analysis, or online surveys, can help increase women's representation and recognition in digital food markets.

However, the experience of cyberviolence and price determination remains problematic for women in digital markets. Market justice is leading to violent futures for women, rather than sustainable ones. Socio-technical solutions are needed, particularly on large platforms. With the increasing use of AI-powered code generation, such as OpenAI's GPT3 and GPT4, these methods will become much more prevalent in the near future. It is therefore crucial to develop feminist AI tools that can promote just outcomes for women producers in digital food markets. While this holds great potential, it also comes with a significant burden of ensuring that these tools are designed and implemented in a way that avoids reproducing existing biases and injustices.



Bibliography

- "About the Gender Pay Gap Bot." Gender Pay Gap App. Accessed April 2, 2023. <https://genderpaygap.app/>.
- Amnesty International. N.d. "Troll Patrol Findings." Accessed April 4, 2023. <https://decoders.amnesty.org/projects/troll-patrol/findings>
- Anderson, James, and Patrik Sandin. "How Digital Technology Can Accelerate Food Sustainability?," *World Economic Forum* (2022). <https://www.weforum.org/agenda/2022/09/how-digital-technology-can-accelerate-food-sustainability/>
- Berndt, Christian, Norma M. Rantisi, and Jamie Peck. "M/market Frontiers," *Environment and Planning A: Economy and Space* 52, no.1 (2020):14-26.
- Broussard, Meredith. *Artificial Unintelligence, How computers misunderstand the world*. (Cambridge, MA, MIT Press, 2018).
- Cahill, Damien. "Market Analysis Beyond Market Fetishism," *Environment and Planning A: Economy and Space* 52, no.1 (2019):27-45.
- Callon, Michel. *Markets in the Making: Rethinking Competition, Goods and Innovation*. New York: Zone Books, 2021.
- Chandrasekhar, Aruna and Daisy Dunne. "COP 27: Key Outcomes For Food, Forests, Land and Nature at The UN Climate Talks in Egypt," *Carbon Brief: Clear on Climate* (2022). <https://www.carbonbrief.org/cop27-key-outcomes-for-food-forests-land-and-nature-at-the-un-climate-talks-in-egypt/>
- Clapp, Jennifer. "Financialization, Distance and Global Food Politics," *The Journal of Peasant Studies* 41, no.5 (2014):797-814.
- Clapp, Jennifer, and William G. Moseley. "This Food Crisis is Different: COVID-19 and the Fragility of the Neoliberal Food Security Order," *The Journal of Peasant Studies* 47, no.7 (2020):1393-1417.
- Dedeoğlu, Saniye and Aslı Adar Sahankaya. "Voicing the Invisible: Women's Home-Based Work and Labor in Istanbul's Garment Industry," In *Female Voices from the Worksite, The Impact of Hidden Bias against Working Women across the Globe*, edited by M. R. Walker, 65-83. Lanham, Boulder, New York and London: Lexington Books, 2020.
- Demirdöğmez, Mehmet, Nihat Gültekin, and H. Yunus Taş. "Türkiye'de E-Ticaret Sektörünün Yıllara Göre Gelişimi." *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8, no.15 (2018):2216-2236
- Demirkol, Nuray. "Evde Üretim ve İnfornel E-ticaret: Denizli Örneği." Master's

- Thesis, Aydın Adnan Mendered Üniversitesi, 2020.
- “Digital Development,” The World Bank (N.d). Accessed October 1, 2022.
<https://www.worldbank.org/en/topic/digitaldevelopment>.
- ESCAP. *Social Media Based Online Businesses*. Thailand: UN ESCAP, 2021.
- Fraser, Nancy. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Gabriel, Iason. “Toward a Theory of Justice for Artificial Intelligence.” *Daedalus* 151, no.2 (2022):218-232.
- Gibson-Graham, J.K., Cameron, Jenny and Healy, Stephen. *Take Back the Economy, An Ethical Guide for Transforming our Communities* (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2013)
- Gibson-Graham, J. K. “Being the Revolution, or, How to Live in a ‘More-Than-Capitalist’ World Threatened with Extinction.” *Rethinking Marxism* 26, no.1 (2014):76-94.
- “Gig Economy Project,” *Brave New Europe*. April 18, 2018.
<http://braveneweuropa.com/the-gig-economy-project>
- Guthman, Julie. “Doing Justice to Bodies? Reflections on Food Justice, Race, and Biology.” *Antipode* 46, no.5 (2014):1153-1171.
- Guyer, Jane I. “Composites, Fictions, and Risk: Toward an Ethnography of Price.” In *Market and Society: The Great Transformation Today*, edited by Chris Hann and Keith Hart, 203-220. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hann, Chris and Keith Hart. *Economic Anthropology: History, Ethnography, Critique*. Cambridge and Malden: Polity Press, 2011.
- International Labor Organization. “Küresel salgının Türkiye’de İstihdama Etkisi: COVID-19 Olmasaydı İstihdam Ne Durumda Olurdu?” Ankara: ILO Türkiye Ofisi, 2020.
- Jarosz, Lucy. “Comparing Food Security and Food Sovereignty Discourses.” *Dialogues in Human Geography* 4, no.2 (2014):168-181.
- Lampietti, Julian, Ghada El Abed, and Kateryna Schroeder. “Beyond the Pandemic: Harnessing the Digital Revolution to Set Food Systems on a Better Course.” *Dünya Bankası Haberleri*, August 6th, 2020.
- Lefebvre, Henry. *The Production of Space*. Malden, USA: Blackwell, 1984.
- Massey, Doreen. “In What Sense a Regional Problem?” *Regional Studies*, 13, no.2 (1979):233-243.

- McMichael, Phillip. "Does China's 'Going Out' Strategy Prefigure A New Food Regime?" *The Journal of Peasant Studies* 47, no.1 (2020):116-154.
- Mezzadri, Alessandra "A Value Theory of Inclusion: Informal Labour, the Homeworker, and the Social Reproduction of Value." *Antipode* 53, no.4 (2021):1186-1205.
- Mies, Maria and Vandana Shiva. *Ecofeminism*. London and New York: Zed Books, 2014.
- Moghadam, Valentine M. 2021. Covid-19 and Female Labor in the MENA Region: Middle East Institute.
- Moore, Jason. "The Rise of Cheap Nature." In *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, edited by Jason Moore, 78-116. Oakland, CA.: Kairos PM Press, 2016.
- Noble, Safiya Umoja. *The Algorithms of Oppression, How search engines reinforce racism*. New York: New York University Press, 2018
- O'Neil, Cathy. *Weapons of Math Destruction*. New York: Crown Publishers, 2016.
- Pavlovskaya, Marianna. "Other Transitions: Multiple Economies of Moscow Households in the 1990s." *Annals of the Association of American Geographers*, 94, no. 2 (2004): 329–51.
- Polanyi, Karl. "The Economy as Instituted Process." In *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis*, edited by Edward E. LeClair Jr. and Harold K. Schneider, 122-143. New York and Chicago: Holt, Rinehart and Winston Inc., 1968.
- Rani, Uma, Nora Gobel, and Rishabh Kumar Dhir. "Experiences of Women on Online Labour Platforms: Insights from Global Surveys." In *Global Perspectives on Women, Work, and Digital Labour Platforms*, edited by Oliva Blanchard, Carina Lopes and Patrick Devaney. Digital Future Society, 2022.
- Rocheleau, Dianne. "A Situated View of Feminist Political Ecology From My Networks, Roots, and Territories." In *Practising Feminist Political Ecologies, Moving Beyond The 'Green Economy'*, edited by Wendy Harcourt and Ingrid L. Nelson, 29-67. London: Zed Books, 2015.
- Rubiano Rivadeneira, N., and W. Carton. "(In)justice in Modelled Climate Futures: A Review of Integrated Assessment Modelling Critiques Through A Justice Lens." *Energy Research & Social Science* 92, no. 102781 (2022).
- Sadoff, Claudia and Maria Helena Semedo, "Opinion: If COP 27 Ignores Farm-

ers, Global Food Security Will Suffer,” *CGIAR* (2022). <https://www.cgiar.org/news-events/news/opinion-if-cop-27-ignores-farmers-global-food-security-will-suffer/>

“Saudi Arabia’s Absher App: Controlling Women’s Travel While Offering Government Services: Questions and Answers.” *Human Rights Watch*. May 6, 2019. <https://www.hrw.org/news/2019/05/06/saudi-arabias-absher-app-controlling-womens-travel-while-offering-government>

Science Advice for Policy by European Academies (SAPEA). *A Sustainable Food System for the EU*. Berlin: SAPEA., 2020. Accessed April 2, 2023.

Scott, John Wallach. “Gender: A Useful Category of Historical Analysis.” *The American Historical Review* 91, no.5 (1986):1053-1075.

“The EBRD’s Digital Approach,” EBRD N.d. Accessed October 1, 2022. <https://www.ebrd.com/ebrd-digital-approach.html>.

Ticktin, Miriam. “Building a Feminist Commons in the Time of COVID-19.” In *Signs* (2020). Accessed April 2, 2023. <http://signsjournal.org/covid/ticktin/>

TUBİSAD, and Deloitte. *Türkiye’de E-Ticaret 2019 Pazar Büyüklüğü*. Istanbul: Deloitte TUSIAD, 2020.

TUİK. “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması.” Ankara: TUİK, 2020.

UNCTAD. *Digital Economy Report*. New York: UNCTAD, 2019.

“Kadın girişimciler, Trendyol’un destek programlarıyla işini dijitalleştirerek büyütüyor,” *Webrazzi*. June 14, 2022. <https://webrazzi.com/2022/06/14/kadin-girisimciler-trendyolun-destek-programlariyla-isini-dijitallestirecek-buyutuyor/>.



Kadınların Modernleşme Deneyimlerinden Fragmanlar: Eski Bir İşletme Kasabası Değirmisaz

Biray Anıl Birer Yanık

-

[ORCID: -](#)

birayanl@gmail.com

Öz

Bu çalışmadaki amacım, 1950'li ve 1960'lı yıllarda taşrada oluşmuş bir işletme kasabasında, kadınların mekâna ve modernleşme sürecinin getirdiği yeniliklere dair deneyimlerini feminist duruş noktası epistemolojisinden yararlanarak ele almaktır. Kütahya il sınırlarına bağlı, 1960'ların ortasına kadar devlet tarafından işletilmiş Değirmisaz linyit ocağı çevresinde sanayileşmeye dayalı modern yerleşim yapıları gelişmiş, sinema ve lokal gibi sosyal tesisler ve artan nüfusla birlikte özel işletmeler kurulmuş; Değirmisaz kendine özgü koşullara sahip bir işletme kasabası haline gelmiştir. Türkiye'de ve dünyada tasarlanarak inşa edilmiş veya kendiliğinden oluşmuş işletme kasabalarının tarihi, aynı zamanda modernleşmenin de tarihine işaret eder. Modernleşme sürecini sıradan insanların modernitenin getirdiği yeni koşulları tecrübe etme biçimleri olarak yorumlayarak yola çıktığım bu çalışma kapsamında niteliksel bir araştırma yürüttüm ve Değirmisaz'da ilk gençliğini geçirmiş on iki kadının bu yenilikleri gündelik hayatta nasıl deneyimlediklerine odaklandım. Değirmisazlı kadınların anlatılarında, radyo, dergi ve dikiş makinesi gibi eve giren tüketim nesneleriyle yaşadıkları karşılaşmalar, ev çeperlerinde ve dikiş kurslarında oluşturdukları dayanışma ağları ve homososyal pratikler, sinemaya ve tren istasyonuna gitmek gibi kamusal mekân deneyimleri ön plana çıkmıştır. "Dış dünya" ile ilişkileri kısıtlamalarla örtülü olan kadınların modernleşme deneyimlerinde hiyerarşik toplumsal cinsiyet ilişkileri ve ataerkillik rol oynasa da, kadınların bu yenilikleri deneyimlemek, kendilerini kısıtlayan koşullara direnmek ve birbirleriyle dayanışma içinde olarak yanıt vermek konusunda son derece istekli oldukları görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Değirmisaz, kadın deneyimi, mekân, işletme kasabası, modernleşme

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

Fragments of Women's Modernization Experiences in a Company Town

Biray Anıl Birer Yanık

-

[ORCID:](#)

birayanl@gmail.com

Abstract

This study aims to understand women's experiences of space and the innovations brought about by the modernisation process in a provincial company town in the 1950's and 60's from a feminist standpoint perspective. Around Değirmisaz lignite colliery, which was operated by the state until the mid-1960s, social facilities were established with the increasing population. Over time, Değirmisaz became a company town with its own unique conditions. The history of company towns in Turkey and around the world, whether designed and built or naturally formed, runs concurrently with the history of modernisation. Interpreting the process of modernisation as being the various ways in which ordinary people experience the new conditions brought about by modernity, a qualitative research was conducted from a feminist perspective and focused on how twelve women who spent their teenage years in Değirmisaz experienced these conditions in everyday life. In the narratives of women from Değirmisaz, not only interactions with consumer objects such as radios, magazines and sewing machines but also solidarity networks and homosocial practices on the periphery of the house and in sewing courses, and experiences of being in public spaces such as the cinema and train station stand out. Although hierarchical gender relations and patriarchy play a role in the modernisation experiences of women whose relations with the "outside world" are shrouded in restrictions, it is found that women have been extremely willing to experience these innovations, to respond to the conditions that restrict them through resistance and solidarity with each other.

Keywords: Değirmisaz, women's experience, company town, space, modernisation

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

Arrival date: 26 September 2022 • Acceptance date: 8 May 2023



Giriş

Bu çalışmanın çıkış noktası, benim açımdan son derece kişisel bir tanışıklığa tekabül ediyor. Annemin, doğduğu yıldan ergenliğine kadar hayatını geçirdiği, hep hasret ve nostalji duygusuyla bahsettiği Değirmisaz, 20. yüzyılın ilk yarısında kömürün birincil enerji kaynağı olarak kullanılmasının yükselişte olduğu dönemin bir ürünüdür. 1930'lar, modern bir ulus devlet yaratmaya soyunmuş Cumhuriyet rejiminin gücünü konsolide etmeye çalıştığı yıllardı. Sanayi devriminin çoktan başladığı ve kömürün büyük ölçeklerde üretildiği Batı dünyasının aksine, Anadolu coğrafyasındaki taş ve linyit kömürünün üretim miktarı sınırlıydı; bu üretimi de çoğunlukla özel şahıslar veya şirketler gerçekleştiriyordu. Devlet, Türkiye'nin sanayileşme yoluyla bir sermaye birikimi kazanmasını hedeflemişti ama özel sektörün henüz gelişmemesi sebebiyle sanayi yatırımlarını bizzat kendisi yapmaya karar verdi. Madenler, özellikle de kömür, fabrika ağırlıklı sanayinin temel enerji kaynağı olduğu için devletin önemli bir yatırım sahası oldu. Maden üretimini finanse etmek için 1935 yılında devlet sermayesiyle Etibank; ardından 1939'da hem Kütahya'daki Değirmisaz ve Tunçbilek hem de Manisa'daki Soma linyit ocaklarını işletmesi için Garp Linyitleri İşletmesi (GLİ) kuruldu (Ulutan 1987, 72). Değirmisaz'ın bir işletme kasabasına dönüşme hikâyesi de böyle başladı.

Kütahya'nın Tavşanlı ilçesine bağlı Değirmisaz, bu çalışmada, linyit kömürünün bulunduğu Kızılıbük ve Değirmisaz köyleri etrafında gelişmiş işletme kasabasına referans sağlar. İkinci Dünya Savaşı yıllarında Türkiye'de ordu, savaşa girme ihtimaline karşı sürekli hazır tutulduğu için üretimde yer alması gereken geniş bir erkek nüfusun tüketici konuma geçmesine yol açtı; işgücü sorunu ortaya çıktı. Özellikle sanayi üretiminin devam edebilmesi için kritik olan kömür madenciliğinde işgücünün nitelik kazanması ve süreklilik arz etmesi için İktisadi Devlet Teşekkülleri adı altında önlemler alındı (Makal 2018, 117). Bu kapsamda Değirmisaz'da da lojmanlardan oluşan mahalleler, sinema, ilk ve orta okul, işçi ve memur lokalleri, hesaplı erzak satan Ekonomika mağazaları, bekâr işçiler için yatakhaneler, mahkûm işçi çalıştırmak için Değirmisaz Açık Cezaevi kuruldu. Nüfus artışından dolayı, sadece devletin kurumları değil, özel işletmelerin sayısı da çoğaldı. Terzi, kasap, market, sinema, lokanta ve kiraathanesi gibi özel işletmeler, sosyal hayatın daha da canlanmasına sebep oldu. Özellikle de 1940'ların sonundan itibaren civar köylerden gelen gönüllü işçiler, memleketin dört bir yanından gelen mahkûm işçiler ve gönüllü işçiler, maden mühendisleri, memurlar ve aileleri bir araya geldi. GLİ Değirmisaz ocağı, sahanın verimsiz olması gerekçesiyle 1966 yılının Eylül ayında kapatıldı. Mevcut memurlarla işçilerin bir kısmı Tunçbilek, Soma veya Seyitömer ocaklarına gönderildi. Emeklilik hakkı kazanan bazı işçiler tazminatlarını alıp ayrıldılar. Ocak 1972 yılından itibaren Gürallar özel şirketi tarafından işletilse de az sayıda kişi çalıştırıldığından yerleşim yerleri büyük ölçüde boşaltıldı. Değirmisaz zaman içinde hayalet bölge haline geldi ve resmî anlatıda unutulmaya yüz tuttu. Öte yandan, çocukluğunu ve ilk gençliğini Değirmisaz'da geçirmiş insanlar hem sosyal medya üzerinden hem de fiziksel olarak bir araya gelerek Değirmisaz'ı sık sık bireysel ve kolektif biçimde hatırlıyor.

İlk gençliklerini Değirmisaz'da geçirmiş kadınların modernleşme tecrübelerini ele alacağım bu araştırma, toplumsal cinsiyet çalışmalarından, kasaba araştırmalarından ve modernleşme literatüründen beslenerek disiplinler arası bir nitelik kazanıyor. Hedefim, modernleşmeyi tecrübe eden failler olarak kadınların bilgisini aktarmaktır. Çalışmada, önce Değirmisaz'ın da bir örneğini oluşturduğu işletme kasabalarının modernleşme süreciyle ilişkisini ele alacağım, ardından katılımcıların mekânı kullanma biçimlerinin ve tüketim nesneleriyle olan ilişkilerinin modernleşme süreciyle nasıl iç içe geçtiğini görmeye çalışacağım.

İşletme kasabaları (company town) ve modernleşme

Kimi kaynaklarda "şirket kasabası" veya "kasaba-fabrika" (Güler 2014, 37; Gürboğa 2007, 59) olarak da adlandırılan, benim "işletme kasabası" olarak çevirmeyi tercih ettiğim *company town*, Sanayi Devrimi'yle

birlikte önce Avrupa ve Kuzey Amerika'nın, sanayileşme ve sermaye genişledikçe dünyanın diğer ülkelerinin şehre erişimi uzak izole bölgelerinde kitlesel üretimi veya maden çıkarma işini mümkün kılma amaçlı, stabil emek gücü elde edebilme araçları olarak ortaya çıkmıştır (Borges ve Torres 2012, 1). 20. yüzyılın başlarında dünyada kömür çıkarılan pek çok maden kasabası kentlere uzak, kırsal bölgelerde yer alıyordu. Dünyanın farklı coğrafyalarında da olsa, bu kasabalara maden işçiliği yapmaya gelenler, ekip biçmeye alışkın köylüler, kırsalla bağı kopmamış işçiler olmuştur (Lewis 1993, 302; Gürboğa 2007, 60).

Bu tür kasabalar, maden çıkarılan veya üretim yapılan yerin hemen yanında, üretimi yapan işletmenin inşa ettiği yerleşim yerlerinden ve yine işçilerin hizmetine sunulan eğitim, sağlık, tüketim ve eğlence merkezlerinden oluşur. Bu kasabalarda işletmeler, sadece işveren değil, güvenliği ve toplumsal uyumu sağlayan, işçilerin tüketimi için hizmet ve mal temin eden toprak sahibi (landlord) olarak da işlev görür (Borges ve Torres 2012, 2). İşletme kasabaları özellikle Kuzey Amerika'da şirketlerin kendi inisiyatifleriyle planlı bir şekilde kurulmuş olsa da farklı sosyopolitik ve tarihsel bağlamlara bağlı olarak farklı şekillerde ortaya çıkmış olabilir. Örneğin Değirmisaz, işverenin erkek maden işçileri için kışla tarzı barınma tedarik ettiği bir çalışma kampından, göçmen memur ve işçilerin aileleriyle birlikte kiralık evlerde veya işletmenin tesis ettiği lojmanlarda yaşadığı; eğitim, eğlence, sağlık gibi alanlarda çalışanlar için hizmet sağlandığı bir işletme kasabasına dönüşmüştür. İşletme kasabalarındaki üretimin mahiyeti, bu kasabaların ömrünü belirler; Değirmisaz'ın bir işletme kasabası olarak ömrü, kömür rezervinin azalmasıyla son bulmuştur.

İşletme kasabalarında arazinin ve kaynakların da sahibi olarak işverenin, işçiye sadece iş değil, barınma ve diğer hizmetleri de sağlaması, işletmelerin varlığının aile yaşantılarını ve gündelik hayatı da içine alacak şekilde yayılmasına, mekân üzerinde kendi iktidarını kurmasına ve sermaye ve emek arasında çok katmanlı bir ilişki oluşmasına sebep olur (Borges ve Torres 2012, 11). İşletmeler, emek gücünü kendi ihtiyaçlarına göre eğitir, gözetir ve kontrol eder; kasabadaki toplumsal düzeni korumaya çalışır ve hatta toplum mühendisliğine soyunur (Ehsani 2003, 362).

Devletin kurumları ve çalışanları, bu modernizasyon "seferberliği" sürecini ilk elden tecrübe etmiştir; devlete ait izole işletme kasabaları da modern bir toplum ideali yaratma çabalarının bariz bir şekilde gözlemlenebildiği mekânlar olmuştur. İkinci Dünya Savaşı sonrası, özellikle 1945-1965 yılları arası, bir periferi ülkesi olarak Türkiye'de modernleşme, eğitimden çalışma hayatına ve ev içi alana kadar hayatın her alanını kapsayan milliyetçi-muhafazakâr politikalarla yürütülmüş bir süreçtir ve elbette cinsiyet ayrımına dayalıdır; kadınlar aile sorumluluklarıyla özdeş-

leştirilmiştir (Sancar 2013, 21).

Öte yandan, Türkiye'deki modernleşme deneyiminin genelgeçer anlatısı, modernleşmeyi "yukarıdan aşağıya doğru" veya "tepeden inme" olarak tasvir eder (örneğin bkz. Heper 2011; Keyder 1998; Mardin 2012). Halbuki "modernleşmeyi ülkeyi yöneten bürokratik sınıflar eliyle başlatılan, yürütülen, planlanan, programlanan; kısaca varlığı iktidara bağlı bir süreç olduğu konusundaki yaklaşım, süreci anlamak için geçmişe bakanları da sürekli aynı adrese yönlendirir: 'yukarıya ya da tepeye'" (Kaynar 2012, 11). Bu fikirden yola çıkarak, modernleşmenin tek yönlü ve sonu belirli bir olgudan ziyade, halen devam eden toplumsal bir süreç olarak görmemizi gerektiğini öne süreceğim. Devletin modern toplum yaratma çabalarının sıradan insanlarda nasıl karşılık bulduğunu ancak öznelere modernleşme deneyimlerini soruşturarak anlayabiliriz. Hakan Kaynar'ın "projesiz modernleşme" olarak adlandırdığı bu süreç, "sıradan insanların gündelik tecrübelerinden dolayı kendilerini içinde buldukları değişime" işaret eder (2012, 33); insandan ve mekândan bağımsız olamaz (12). Söz konusu değişim, Harvey'e göre (2010, 37), özellikle I. Dünya Savaşı öncesinde ortaya çıkan modernizmin ulaşım, tüketim gibi alanlardaki somut çıktıklarına verilen bir cevaptır.

Eski işletme kasabalarının modernleşme süreciyle olan yakından ilişkisi, bu kasabalarda yaşamış kişilerin nostaljik anlatılarında da hemen ortaya çıkıyor. Değirmisaz'ın yaşayan eski sakinlerinin bir kısmı her sene sosyal medya üzerinden organize ettikleri toplantılar için Değirmisaz'da bir araya geliyor ve buradaki anılarını özlemle yad ediyor. Değirmisaz'da annemle birlikte katıldığım yıllık buluşmalarda hem erkek hem de kadın pek çok Değirmisazlıyla konuştum ve bu kişilerin, modernitenin yeniliklerini ilk kez Değirmisaz'da tecrübe ettiklerini fark ettim. Feminist bir araştırmacı olarak, özellikle kadınların bu yenilikleri nasıl tecrübe ettiğinin peşine düşmek istedim çünkü Cumhuriyet'in sanayileşmeye dayalı modernleşme projesi, ulaşım, iletişim ve tüketim alanlarında pek çok yeniliğin önünü açmış ama aynı zamanda kadının özgürleşmesini değil, denetimini de beraberinde getirmiştir. Ek olarak, işletme kasabaları kendine özgü kodları olan mekânlar olarak elbette toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş yerlerdi; özellikle de söz konusu olan öğretmenlik gibi memuriyet görevleri dışında ücretli çalışan kadının neredeyse hiç olmadığı bir kömür kasabasıysa. Dolayısıyla, kadınların modernleşme deneyimlerinin çelişkiler barındırması kaçınılmazdır.

Kuramsal çerçeve ve araştırma sahası

Bu araştırmayı hem bir kuram hem de bir gözlem yöntemi olarak feminist duruş noktası kuramından yola çıkarak tasarladım. Dorothy

Smith, Sandra Harding, Donna Haraway gibi teorisyenlerin geliştirdiği feminist duruş noktası kuramı, soyut bilgi (metin) ve yaşantı arasındaki ayrımı, ancak ezilenlerin, özellikle de kadınların deneyiminin bilgisinden yola çıkarsak görebileceğimizi iddia eder (Allan 2020, 489). Duruş noktası (standpoint), “fiili deneyimlerle üretilen bilgi ve bakış açısından ibarettir” (490). Gündelik hayatın devamını gerektiren yeniden üretim işleri toplumsal olarak kadınlara atandığı için, kadınların deneyimi erkeklerinkine nazaran gerçek hayatın fizikselliğine dayanır; dolayısıyla bu bilgi dolaşımız ve maddeseldir (490). Kadınların deneyime dayanan bilgilerinin farklılığı, feminist duruş noktası kuramında, “konumlu bilgiler” olarak adlandırılır. Zira toplumsal konumlarımız, deneyimlerimizi sistematik olarak etkiler, bildiklerimizi şekillendirir ve sınırlar, bilgi belirli bir duruş noktasından elde edilir (Wylie, 2003). Kısacası deneyim, toplumsal konumlarımızla birebir ilgilidir; konumlarımız deneyimle kurulur ve deneyimlerimizi de konumlarımız belirler: “Konumlar (ya da bakış açıları) olduğumuz şeyden çok, yapmakta olduğumuz şeyle ilişkilidir; kimliklerin doğal sonuçları değildirlerdir, hikâyeler içinde ortaya çıkarlar, tarihsel ve bağlamsaldırlar” (Bora 2022, s.12). Bütün deneyimler bu hikâyeleri ortaya çıkaran pratik, söylem ve yorum süzgecinden geçer; yani “konumlanmış bilgilerin konumlanmış bakış açılarından aktarılırlar” (Kemik 2020, 84). Bu araştırma kapsamında duruş noktası kuramını sadece bir kuram olarak ele almaktansa kadın deneyiminin maddeselliğini vurgulayan Dorothy Smith’in de istediği gibi “teorik, soyut bilgi yerine kanlı canlı insanların bakış açılarına öncelik tanıyan bir gözlem yöntemi” (aktaran Allan 2020, 487) olarak kullandım.

Çalışma, ilk gençlik yıllarının en az bir senesini Değirmisaz’da geçirmiş, yaşları 67-83 arasında değişen on iki kadınla 2019 yılının sonlarında ve 2020 Eylül ayında yaptığım derinlemesine görüşmelerde ortaya çıkan anlatılara dayanıyor. Katılımcı kadınlara Değirmisaz’ı bir mekân olarak nasıl hatırladıklarından başlayarak gündelik hayat ve mekânsal deneyimlerini anlamaya yönelik pek çok açık uçlu soru sordum; aldığım cevaplar üzerinden daha spesifik sorularla devam ettim. Görüşme kayıtlarını temalara ayırarak analiz ettim; mekân deneyimlerini ve en sık kullanılan iletişim, ulaşım ve eğlence araçlarını tarayarak belirgin örüntüler çıkardım.

Her ne kadar köklerimin uzandığı bir durak olsa da Değirmisaz benim tecrübe ettiğim bir mekân olmadığı için (yani hem yeterince içeriden hem de yeterince dışarıdandım) araştırma sürecinde sahaya eleştirel mesafeyi koruyabildim. Zira Değirmisaz, annemin beni zaman zaman getirdiği bir yer olarak tanıdıktı. Ancak, hiçbir zaman orada yaşamadığım ve ele aldığım tarihsel dönem itibarıyla tecrübe etme şansımın olmadığı bir mekân olduğu için de yeterince yabancıydı. Dolayısıyla saha, katılımcıların perspektiflerini “hakikat” olarak ele alma “tehlikesi” barındırmıyor-

du benim için. Öte yandan “Duyguların da bir bilme biçimi olduğunu ve hissettiklerimizin analizinin sosyal dünyayı anlamak için bir koşul olduğunu” söyleyen Erdoğan’ın (2020, 279) izinden giderek kişisel bağımın olduğu bu saha çalışmasıyla ilgili bir not düşmek istiyorum: Araştırma sürecinde ailedeki kadınlara dair kişisel hikâyeler dinlemek ve bu hikâyelerle kendi kişisel hikâyemi anlamlandırmak bana zaman zaman kırılğan ve güçsüz hissettirdi. Bunun sebebinin, her ne kadar feminist bir yöntemle sahaya girdiğimi düşünsem de aslında kendime biçtiğim misyonun “eline bir büyüteç almış bilim insanı soğukkanlılığı” olduğunu anladım; kendi “kontrolüm altındaki” bir araştırma sürecinde kendime duygusallaşma, güçsüz hissetme iznini vermemiştim. Belli ki, kendimi katılımcılardan “üstte” konumlandırmadığımı ve baştan sona araştırma sürecine hâkim “bilim insanı” pozisyonuna girmediğimi düşünürken aslında tam da bunları yapıyor ve sahada olup bitenlerden hiç etkilenmeyeceğimi sanıyordum. Kısacası, saha araştırması sırasında yaşadığım sürpriz duygular sayesinde, zihnimdeki “feminist araştırmacı” imgesinin, içselleştirdiğim gerçeklikle olan çelişkisini fark ettim; bu farkındalığı sonraki araştırmalarım için “alet çantama” attım.

Tablo 1: Katılımcı Kadınların Demografik ve Sosyoekonomik Özellikleri

Adı	Yaşı	Doğum Yeri	Eğitim	Çalışma hayatı	Şu An Yaşadığı İl	Değirmisaz'da bulunma sebebi
Gülay	81	Bilgi yok	Üniversite	Olmuş - emekli	Eskişehir	Hem babası hem kendisi GLİ'de çalışmış
Gül	85	Emet	Eğitim almamış	Olmamış	Kütahya	Eşi terzi dükkânı açmış
Dudu	71	Kızılbük	İlkokul	Olmamış	Kütahya	Kızılbük yerlisi
Feride	75	Uşak	İlkokul	Olmamış	Kütahya	Babası GLİ çalışanı
Şimal	81	Konya	İlkokul	Olmamış	Balıkesir	Babası TCDD çalışanı
Munise	70	Kızılbük	İlkokul	Olmamış	İzmir	Kızılbük yerlisi
Hatice	73	Değirmisaz	İlkokul	Olmamış	Kütahya	Babası önce GLİ'de çalışmış, ardından Değirmisaz'da serbest meslek
Feryal	83	Balıkesir	Öğretmen okulu	Olmuş - emekli	Balıkesir	Hem babası hem kendisi GLİ'de çalışmış
Asude	83	İstanbul	Kız enstitüsü	Olmuş - emekli	Balıkesir	Babası GLİ çalışanı
Berrin	82	Balıkesir	Lise	Olmamış	Balıkesir	Babası GLİ çalışanı
Ayşen	71	Tavşanlı	Bilgi yok	Olmamış	Kütahya	Babası TCDD çalışanı

Mekânın anlatısı ve “çatlaklardan” sızan modernite

Katılımcıların modernleşme tecrübelerini anlamlandırmak için sorduğum ilk soru “Değirmisaz nasıl bir yerdi?” oldu. Bu soruya cevap verirken kadınların çoğu Değirmisaz’ı “Küçük Paris” olarak adlandırdı. Bir mekân – özellikle de en yoğun sosyal hayatını 1950’li yıllarda yaşamış bir mekân – neden “Küçük Paris” olarak adlandırılır? Bu sorunun cevabı, Paris’in zihinlerde uyandırdığı Batı merkezli modernleşme ve “modern kent” çağrışımı olsa gerek. GLİ’nin Değirmisaz’da işçiler için açtığı sinema, lokaller, bürokratik sınıftan gelen memur ve mühendisler ve onların eşlerinin kılık kıyafetleri, işletme çalışanlarının kurduğu bando ve caz takımları, yine işletmenin açtığı dikiş-nakış kursuna katılan kadınların düzenlediği defileler, çeşitli dükkanlardan oluşan kalabalık çarşılar, çoğu kır kökenli katılımcıların bu imgenin tersine işaret eden kimi mekânsal tecrübelerinden bağımsız bir şekilde Değirmisaz’ı modernin temsil ettikleriyle özdeşleştirmesine yol açmış olabilir:

“Değirmisaz, yani o zamanında, yani.... Batının Paris’iydi. Çok güzel şeyler vardı, yani, iki tane sineması vardı, gazinosu vardı. Hele kömür işletmesindeki lojmanlardaki mühendisler şeyler... Tiyatro yapıldı. Eğlence geceleri vardı. (...) Faaldi yani.” (Ayşen)

“Değirmisaz Kütahya’nın bir köyü olabilir, Tavşanlı’nın bir köyü olabilir, ama küçük bir Paris’ti. Sinemaya giderken o memur hanımları giyinirdi, şıkır şıkır. Topuklu ayakkabılar giyinirdi. Bir tane Ahsen Teyzemiz vardı bizim. Onun küçük gelenlerini bana verirlerdi. O çok böyle çıtı pıtı giyinirdi, hanım giyinirdi. Kürkleri mürkleri onun pek olurdu.” (Feride)

“Değirmisaz, valla bizim çocukluğumuzdan genç kızlığımıza kadar çok mutlu olduğumuz bir yerdi. Ufak bir yer. Belki çok başka büyük şehirleri bilmediğimiz için orası bize o kadar mutluluk veren bir şehirdi. Aradığımız her şey de vardı. Mesela çok kasabalarda sinema yoktur. Bizim Değirmisaz’da sinemamız vardı. Konserler gelirdi. Çok güzel günler geçirirdik.” (Feryal)

“(…) Çok hayrandım yani, o zamanlar biz genç kızız ya. Doktor hanımı, mühendis hanımları falan çok güzel giyinirlerdi. Yılbaşı balosu olur, ondan sonra... Hafta sonu caz müziği vardı, bahçe vardı memurların mühendislerin oturduğu lojmanların kenarlarında... Çok güzeldi yani Değirmisaz, nasıl anlatayım...” (Şimal)

Değirmisazlı kadınların modernleşmeye öykünme anlatısı, Değirmisaz’ı civardaki il veya ilçelerle karşılaştırırken de baş gösterdi;

katılımcılar, civar bölgelerin Değirmisaz'a göre ne kadar "geri kalmış" olduğunu da farklı biçimlerde dillendirdi:

"Şöyle diyeyim sana o zaman orada yaşayanlar dışarıya gittikleri zaman bizdeki yaşamın daha yüksek olduğunu düşünerek dönerlerdi bir yere gittikleri zaman. Ve de o nedenle bizim işletme muhitemizde küçük Paris olarak geçerdi orası. Tabi bu ismi neye dayanarak verdiler? Müzikli toplantılarımıza, balolarımıza, sinemalarımıza..." (Gülay)

Görüşmelerde benzer anlatılar karşıma birkaç kez çıktı; bu da onların Değirmisaz'ı kendi memleketlerine ve/veya civar bölgeye göre "kurtarılmış bölge" olarak da algıladığını gösterir. Yine birden fazla katılımcının Değirmisaz'ın başka yerlere göre modern bir kasaba olma sebeplerini sıralarken "sokaklarda kızılı erkekli bisiklete biner, oynardık" demesi; kamusal alanı erkeklerle paylaşma istencini vurgular.

Katılımcılar, Değirmisaz'ı anlatırken "Nasıl bir evde yaşıyordunuz?" gibi daha spesifik soruları cevaplamaya başladığı zaman, Değirmisaz'daki modern barınma koşullarının yetersiz olduğu ve bunlara erişimin de çalışan statüsüne bağlı olarak hiyerarşik bir şekilde organize edildiği anlaşıldı. İşçi göçünün ve dolayısıyla nüfusun artması, Kızılbük köyünün, tren garının ve fabrikanın etrafında – bir kısmı devletin yaptırdığı lojmanlardan oluşan – çeşitli mahallelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla mahalle örgütlenmesi şeklinde genişleyen Değirmisaz'da Kızılbük köyü ve köyün uzantısı olan İstasyon mahallesi de birer mahalle olarak adlandırılmıştır. Öte yandan, işçilerin tümüne yetecek kadar lojman yapılmadığı için, işçiler ya Kızılbük köylülerinin derme çatma ve iptidai odalarını kiralamış ya da uygun bir alana kendi evini yapmışlardır. Sadece işletmenin veya TCDD'nin yaptırdığı lojmanlarda su tesisatının olması, lojmanda yaşamayan pek çok işçi eşinin veya kızının her gün çeşmeden eve su taşımak zorunda kalması anlamına gelmiş; dolayısıyla bütün kadınların modernin yeniliklerini aynı biçimde tecrübe etmemesine neden olmuştur:

"Evler düzensiz. Sokaktan su getircez eve. Kovalarlan su taşıyacağız. Afedersin çamaşır yıkayacak yer yok, bez yıkayacak yer yok. Şimdiki gibi hazır bezler yok." (Gül)

"Birer göz oda olurdu. Bir soba, bir yatak. Yok, yok. Konfor yok. Yok. Bir elektriğimiz vardı." (Dudu)

"Eskiden evlerde su yok. Sokaktan su getirirdik. En çok su getirirdik." (Feride).

Aynı kadınlar, lojmanda oturan kadınlar hakkında “Onların evinde su vardı” diyerek bir karşılaşma ânına işaret etmiş; bu ve benzeri karşılaşmalar lojmanda oturmayan kadınlara su taşıma örneği üzerinden “Kim lojmanda oturup modernliğin nimetlerinden faydalanabiliyor?” sorusunu sordurtarak, başka hayatların mümkün olabileceğini gösteren öğelerden biri olmuştur. Yine aynı şekilde, kadınların oturduğu mahalle ve hangi üretim biçimine dâhil olduğu da birbirinin içine geçmiş biçimde modernleşme tecrübelerinin farklı ve katmanlı olmasına yol açmıştır. Örneğin, Kızılbüklü ve ailesi hâlâ tarımla uğraşan bir kadının, kamusal mekânlardaki modern gündelik hayat pratiklerine dahil olma olasılığı, İstasyon mahallesinde (tren garına ve sinemaya fiziksel olarak yakın olduğu için) oturuyorsa daha fazlayken, köyün içinde oturuyorsa daha azdır. Öte yandan, modern çalışma düzenine dâhil olmuş bir ailede kadın, İstasyon mahallesine uzak bir lojman mahallesinde oturduğu için, sinema ve istasyona çok sık gidemediğini, işletmenin servislerinden yararlandığını belirtmiştir. Bu örnekler bize, mekânın sadece fiziksel veya sadece sosyal unsurlarla değil, ikisinin etkileşimiyle ve ilişkisel olarak kurulduğunu gösterir.

Kömür madenciliği, Değirmisaz’da modern bir üretim biçimi başlattığı için özellikle dışarıdan göçen işçiler – kendi köylerinde tarımla uğraşmış olsalar bile – artık modern bir iş bölümüne geçmişler, dolayısıyla erkekler gündüz işe giderken, kadınlar da başat olarak ev işlerinden sorumlu hâle gelmiştir. Cantek, Ulutaş ve Çakmak mahallenin özellikle gündüzleri kadınlara ve çocuklara ait bir mekân olduğunu, ev çeperinin özel ile kamusalın geçiş alanı olduğunu söyler (2017, 136). Anlatılar, komşularını ziyaret etmek ve birlikte “avluya çıkmak” veya “bahçede oturmak” gibi homososyal pratiklerin, Değirmisazlı kadınların gündelik hayatlarında merkezî bir rol oynadığını gösteriyordu. Bunun bir sebebi, Değirmisazlı kadınların ev ziyaretleri ve kapı önü buluşmaları yoluyla, çocuk ve hasta bakımı, erzak hazırlığı, temizlik gibi pek çok konuda imece usulü hareket etmek zorunda olmaları; birbirlerinin ağır iş yüküne yardımcı olmalarıdır. Amy Mills’e göre “komşuluk, insanlarla birlikte olmayı yalnız olmaya tercih etmekle ilgili kültürel bir değerle ilişkilidir ve genellikle gündüzleri kocaları dışardayken evde kalan kadınların gerçekleştirdiği bir pratiktir.” (2014, 211). Değirmisaz’ın müstakil ve birbirine yakın evlerden oluşan yerleşim yapısı ve doğadan kopmamış bir yer oluşu bu dayanışmanın mekânsal inşasını, apartman tipi yerleşimlere göre daha farklı hâle getirmiştir. Değirmisaz’ı tam ortadan kesen Emet Çayı, bütün mahallelere yürüme mesafesindedir. Kadınlar “dereye” sık sık çamaşır yıkamaya, çocuklar da yüzmeye ve oynamaya gitmişlerdir. Aynı şekilde, anlatıcıların “Direk Harmanı” ismini verdikleri yeşil alan veya tren garının bahçesi de sık sık piknik için kullanılmıştır. Değirmisazlı kadınlar, Cantek, Ulutaş ve Çakmak’ın (2017) beş büyük kentte yaptığı çalışmaların bulgularına benzer bir biçimde, birbirleriyle sosyalleşirken ev

yakınlarındaki -kapı önü, avlu gibi- dış mekânları kullanarak evle sokak arasında “ara alanlar” yaratmışlardır: “Ev çeperlerindeki homososyalite mekânları, kadınların çevreyi tanımaları ve onunla baş etmeleri gerekli bilgi, beceri ve donanımı kazandırma işlevi görebilmektedir” (144).

Öte yandan, kadınların kamusal mekân deneyimleri ataerkil baskıyla kısıtlanmış, babalar veya eşler, ev işleri veya bahçe tarımı gibi “meşru” sebepler dışında sebeplerle, özellikle de eğlence amaçlı dışarı çıkmalarını engellemeye çalışmıştır. Bu noktada, Batılı olmayan feministlerce eleştirilmiş klasik kamusal/özel ayrımının, Değirmisaz’da da keskin sınırlarla ayrılmadığını, birbirlerinin içine geçtiğini görmenin zor olmadığını söylemem gerek. “Kamusal mekân” kavramını, fiziksel bir mekândan ziyade, Selda Tuncer’in (2015, 35) öne sürdüğü anlamıyla, yani “kadınların dış dünyayla etkileşimi ve gündelik deneyimleri” anlamında kullanıyorum. Kadınlar, kendi aralarında oluşturdukları dayanışma ağını, hareket alanlarını daha da genişletmek, ataerkil denetimden sıyrılmak, “modern ve yeni olana erişmek” için stratejik biçimde kullanma yolunu da seçmişlerdir:

“(…) Mesela benim babam gönüllü göndermezdi sinemaya. Sonra ağabeyim evlendi, Değirmisaz’a öğretmen oldu. Yeğenim oldu benim. Diyordu annemle babama ‘Şimal gelsin, çocuğa baksın, ben çamaşır yıkayacağım veya temizlik yapacağım’ diyordu. Yengem çağırıyor diye beni gönderiyorlar, biz öğleden sonra sinemaya kaçıyorduk” (Şimal)

“Bazen kızlar, biz kaçır gelirdik. Benim arkadaşım vardı Nesibe, o bizim mahallede dururdu. Onlar, Şaziyeler, Emineler vardı... Gece kaçır gelirdik sinemaya, annemin haberi yok. O diyor Munise’ye gidiyom, ben diyom Şaziye’ye gidiyom, böyle... Sinemaya giderdik.” (Munise)

Öte yandan, kadınların, söz konusu dayanışmayı, “modern olana ulaşmak, modern tecrübe etmek” uğruna kırdıklarını gösteren anlatılara da rastladım:

“Benim görünce han avlusuna taşınınca ceryan ocağına yemek koymuş. Patladı da düdüklüsü... Ceryan ocağına koymuş. Bizim görünce min kızı da oradaydı, görünce de oradaydı. Değirmisaz’da. Böyle bir avlu içinde durardıkıydı. Ceylan’la ikimiz sinemaya gidiyoz. ‘Biz sinemaya gidiyoz’ diye haber verdim ona. ‘Benim düdüklüye bakıverin’, ne yemeğiye, ‘yemek pişircem’ dedi. Biz de dinlemedik, gittik. Genciz o zaman. Benden 3-4 yaş büyüktü benim görünce. Düdüklü ceryan ocağına koymuş nohut yemeğini, o da hızlı gelmiş herhalde. Nasıl patlamış! Tavana yapışmış. Alev almış. Söndürmüşler gari biz gelseye kadar da.” (Gül)

Değirmisazlı kadınların anlatıları, ev çeperlerinde ve onun ötesine uzanan alanlarda kadınların kamusal mekân deneyimlerini artırmak, modern olanın yeniliklerine erişmek, sokağa, tren istasyonuna, sine-maya gidebilmek için çoğunlukla dayanışma içinde olduklarını ve “çeperleri” bu dayanışma ve homosoyaliteyle inşa ederek “kendilerinin kıldıklarını” söyleyebiliriz. Öte yandan, “moderni tecrübe etmenin” cazibesinin, söz konusu dayanışmaya ağır bastığı ânlar da yaşanmıştır. Kısacası, taşrada sanayileşme yoluyla başlamış modernleşme süreci, kadınların rutinlerinde çatlaklar oluşturmuş; bu çatlaklardan içeri giren yenilikler, Değirmisazlı kadınların gündelik hayatlarını ve mekânla olan ilişkilerini dönüştürmüştür.

Evi “Dışarıya” Açan, “Dışarıyı” Eve Getiren Araçlar: Dikiş Makinesi, Radyo ve Mecmua

Modernleşme, “eve giren” çeşitli tüketim nesnelere yoluyla ev içi ile ev dışının tecrübesini birbirine katar ve değiştirir. Modernleşmenin yeni tecrübe edildiği bir coğrafyada, “dışarı” çeşitli modern tüketim nesnelere yoluyla da eve girer. Haberleşme araçları, teknolojik ev aletleri bu nesnelere bazılarınıdır. Anlatılarda, Değirmisazlı kadınların gündelik hayatlarına “yeniye” teyelleyen tüketim nesnelereinden en sık ön plana çıkanlar dikiş makinesi, radyo ve mecmualardı. Hafızalarda en çok bu üç nesnenin yer etmesi tesadüf değildi. İlk bölümde de belirttiğim gibi, görüştüğüm Değirmisazlı kadınların biri hariç hepsi, babaları izin vermediği için ilkokuldan sonra eğitimlerine devam edemese de çoğu kadınlar için açılan dikiş-nakiş kursuna katılmış ve dikiş kursu sayesinde, yine homosoyal bir pratikle de olsa kamusal alana açılmıştır. Öte yandan, SINGER’in 1932’den bu yana Halk Evleri’nde veya Halk Eğitim’de düzenlediği ücretsiz dikiş kurslarını ele alan çalışmasında Pınar Kasapoğlu Akyol, bu kamusalın sınırlarından bahsetmiştir:

Kadının kamusal alana çıkmasının, aslında sonunda yine eve girmesini gerektirecek bir sebeple gerçekleşiyor olması, kadın üzerindeki toplumsal beklentiyi yansıması açısından önemlidir. Kadının herkes tarafından kabul gören bir sebepten dolayı dışarı çıkması uygun görülmemekte, fakat sonunda yine üretecekse de evinde üretmesi beklenmektedir (2017, 167).

Hazır giyim sektörünün gelişmediği o dönemde, kıyafet dikimi ve tamirinin evde kadınlar tarafından yapılması gerektiği için, dikiş diken kadınların evine dikiş makinesi “meşru” bir harcama kalemi olarak eşler/babalar tarafından alınmıştır. Anlatılardan, dikiş kursuna gitmenin kadınlar için bir evden çıkma vesilesi olduğu, ev halkının kıyafet ve elbise tamir ihtiyaçlarını giderdiklerini ve hatta kimi zaman da ücretli dikiş di-

kerek (yılbaşı balosuna “hanımlar için” kıyafet dikmek gibi) haneye ek gelir sağladıkları anlaşılıyordu. Bu vesileyle “işe yarar olma” duygusunu dile getiren azımsanamayacak sayıda anlatıcı, Değirmisaz’da aldıkları dikiş makinelerini hatıra olarak sakladıklarını veya hâlâ kullandıklarını söyledi. Bu durum, kursla beraber dikişin ve makinenin kimliklerini ve benliklerini oluştururken ne kadar merkezî yer kapladığını bize anlatır. Dikiş kursuna katılanların düzenlediği defilede kendi ürettikleri kıyafetleri sergilemeleri de anlatıcı kadınların özgüvenlerini tazelemiş; unutamadıkları bir kamusal mekân deneyimi olmuştur:

“Dediğim gibi, Değirmisaz’ın üst düzey doktor mühendisler yani memurlar üst düzey insanları... Büyük yemek lokalinde oldu. Çok güzel oldu yani, bizim öyle küçük yerde defileye çıkmamız o zaman, bizim dikiş yurdunda diktığımız kıyafetlerimiz. (...) Böyle eteğin, daireler etrafına kendi ellerimizle diktik. Böyle defilede döner gibi yaptık bir aralar. Çok güzel oldu yani, öyle küçük yerde, Değirmisaz’da o defile çok büyük bir şey vermişti.” (Şimal)

Görsel 1: Dikiş kursuna katılmış Değirmisazlı kadınlar, yıl belirsiz



Kamusal mekân deneyimleri sınırlanan kadınlar, Değirmisaz’da “dışarıyı eve getiren” yenilikler sayesinde de modernleşme tecrübesi yaşamışlardır. Radyo, bu bağlamda duyduğum ilk kelimelerden biri oldu. Evlerindeki en lüks eşya olarak hatırladıkları radyonun, onlara yeni dün-

yaların kapısını açtığı, rutin ve ev işleriyle dolu gündelik hayatlarında – hem de evlerinin içinde – yepyeni bir eğlence aracı olarak baş köşeyi aldığı konuşmalarından anlaşılıyordu. O dönem kadınların modernleşme tecrübesinde başat rol oynamış diğer unsur olan sinemadan farklı olarak radyo, dışarıda olanla karşılaşmak için dışarı çıkmayı gerektirmeyen bir haberleşme cihazıdır. Söz konusu dönemde radyo dinleme deneyiminin biricikliğini, Meltem Ahıska şu şekilde anlatır:

Yirminci yüzyılın ilk yarısında radyo, bütün bir ‘dünya’ ile ilişkilenmeyi mümkün kılan en önemli teknolojik araçlardan biriydi. Radyodaki seslerle birlikte, insanların gündelik hayatlarına, kendi deneyimlerinden üremeyen çok farklı özelemler ve hayaller giriyordu. ‘Radyo yılları’ diyebileceğimiz bu dönemi düşünmeye çalıştığımızda, evin baş köşesindeki radyonun başına toplanmış aile görüntüleri kadar, evden uzak bir yerde dinlenen ve yalnızlığa eşlik eden, hatta, yalnızlığı mümkün kılan radyo imgeleri de canlanır (2018, 15).

Değirmisazlı kadınlar, gündüzleri evde iş yaparken radyo dinlediklerini ve Hamiyet Yüceses ve Safiye Ayla gibi dönemin ünlü Türk Sanat Müziği sanatçılarından epey etkilendiklerini söylediler:

“Polis radyosuna mektup yazıp istek şarkı istemiştik. Hatta birisinde bizim isteğimiz çalındı, bütün kızlar oturmuştuk. İsteğimiz çalındı, isimlerimiz söylendi, ay nasıl mutlu olmuştuk, sevinmiştik böyle...” (Munise)

Radyoda dinlemeyi ipe çektikleri asıl programlar ise, çoğunlukla akşamları yayınlanan radyo temsilleriydi. Radyonun, 1930’lardan 1970’lere kadar Türkiye’nin gündelik hayatında yeni bir toplumsallaşma yarattığını söyleyen Çetinkaya, radyoda yayınlanan programların da yönetici sınıflar tarafından bir modernleşme aracı olarak kullanıldığının altını çizer (2012, 43). Özellikle toplumsal davranışlar üzerine “kıssadan hisse” sonuçlar içeren programlardaki didaktik ton, anlatıcıların belleğinde yer etmiş; çoğunlukla da ‘makbul olan’ olarak kodlanmıştı:

“Değişik konularda arkası yarınlar oluyordu. Büyüklerimize saygı, yetiştirme tarzı, iyilik yapma, mesela şimdiki gibi bağırsız çağırışlı şeyler değil, eski kaliteli insanların davranışları... Böyle, ne bileyim insani değerler.” (Şimal)

Değirmisaz’da hane reisi erkekler hem “herkeste olduğu için”, hem de ülke ve dünya gündeminden haberdar olmak için eve mutlaka bir radyo satın almış; fakat kullanımı konusunda eşlerini ve/veya kızlarını tamamen serbest bırakmamışlardır. Bir katılımcı, babasının radyoyu do-

laba kilitleyip uzak bir yere götürdüğünü, başka bir katılımcı da babası evdeyken sürekli sesini kısırdığı için radyoya kulaklarını dayayıp dinleyebildiğini anlattı. Görünen o ki, kadınların dışarıya çıkmasını kısıtlayan patriyarka, onların dışarıdaki dünyayı – evin içinde bile olsa – tecrübe etmelerini de kısıtlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla Değirmisazlı kadınların radyoyla ilişkisi de dışarı çıkmakla olan ilişkileri gibi, gerilimden azade olamamıştır. Fakat bu kısıtlanma, çoğu anlatıcıda radyoya daha fazla bağlanmaya yol açmış, gazete ve dergi gibi diğer modern iletişim araçlarıyla bu tutkularını bir araya getirmeye çalışmışlardır:

“Mesela şöyle bir şey vardı tiyatro olarak, İncili Terlik diyerekten bir hikaye vardı. İncili Terlik, bir tane öksüz çocuğu dedesinin büyütmesiyle ilgiliydi, o hikâyeye benim çok hoşuma gidiyordu. Kimsesi yoktu çocuğun. Dedesi ona incili bir terlik alıyordu, hatta gazeteden kupürlerini bile.. Hem radyoda dinledim hem kupürlerini sakladım. Gazetede de vardı, Tercüman gazetesinde. Tiyatroyu, Arkası Yarın'ı hiç kaçırmıyordum.” (Feride)

Yukarıdaki alıntıya benzer pek çok anlatı, görüştüğüm Değirmisazlı kadınlarda ortaktı: Radyo meselesinde olduğu gibi, her fırsatta ellerine geçen gazete ve dergiyi okuyorlar; bu sayede dış dünyayla bağlantı kurarak eve, mutfığa, moda daireye yeni şeyler görüyor ve öğreniyorlardı. Böylece “dışarı”, kadınlar aracılığıyla eve giriyor, özel alanı modernleşme sürecinin yenilikleriyle ilişkilendiriyordu. Örneğin, dergilerde gördüğü modern dekorasyon unsurlarına özenen Şimal, babasının kendisine öfkelenme ihtimaline rağmen öğrendiklerini evde uygulamaya çalıştığını anlattı:

“Ondan sonra bir gün ben şey yaptım evi daha güzelleştireyim diye. Gittim, alışveriş yaptığımız tüccar vardı tanıdık. Oraya gittim, 9 metre mi, 9 buçuk metre mi bir kumaş beğendim. O zaman keten böyle, güllü güllüydü. Onu aldım. Divan örtüsü diktim. Annem bana şey yaptı ‘Babana ne diyeceksin, bunu nasıl aldın?’ dedi. Dedim ‘Ben şimdi onu dikip örtünce onun hoşuna gider.’ (...) Ben şeye özendim. Valla ne sandığıydı bilmiyorum, meyve sandığı mıydı, küçük böyle şey geçti elime. Ben onu kağıtlarla süsledim. O zaman genç kızım, böyle mobilya çeşidi falan yok ki. Ağabeyimin okuduğu kitaplar vardı, o kitapları koydum; sanki evde kütüphane var gibi. Arkadaşlarım gelecek, süsledim kitapları, masanın örtüsünü örttüm...”

Açıkça görülüyor ki Değirmisazlı kadınlar, evlerindeki erkekler tarafından kamusal mekân deneyimleri sınırlandırıldığında daha itaatkâr davranmış olsalar bile, onlara bırakılan tek alan ev içi söz konusu olduğunda modernleşmeye daha açık ve kararlı olduklarını göstererek öznellikleri-

ni ortaya koymuşlardır. Anlatıcıların ismini özellikle zikrettikleri *Hayat* mecmuası, kadınların ilgisini çeken konu çeşitliliğiyle dönemin en çok okunan dergilerindendi. Söz konusu yıllarda *Hayat* mecmuasının moda sayfaları, Fransız, İtalyan ve Almanya modaevlerinden ve Türkiye'deki enstitülerden modeller yayımlamış, okurlarını dünya modası ve Türkiye'deki uygulamalar hakkında bilgilendirmiştir (Sabuncuğlu 2010, 105). Anlatıcılar, *Hayat* dergisindeki moda sayfalarını yakından takip ettiklerini, hazır giyim endüstrisi henüz gelişmemiş olduğu için buradaki modern kıyafetlerden beğendiklerini dikmeye çalıştıklarını anlattı. Üst düzey memur eşlerinin modern kıyafetlerine çok öykünen bu kadınlar, babaları kıyafetlerine karışsa da sık sık "arka yollardan" dolanarak kendi istediklerini yapmaya, geleneksel kıyafetleri bir kenara bırakarak görünümelerini modern olanla uyumlu kılmaya çalışmıştır. Dergilerle birlikte evlerinin içine giren tüketim kültürü, bu kadınları kılık-kıyafet açısından geri dönülmez bir modernleşme yoluna sokmuştur.

Babasının aşçı olarak çalıştığı memur lokalinde, memurların yemek masalarında bıraktığı dergileri toplayıp evde okuduğunu anlatan Feride, pek çok tüketim nesnesini ilk defa bu dergilerde gördüğünü söyledi:

"Önceden pasta görmedik biz hiç yavrum. İlk defa ben pastayı dergilerde gördüm. Çikolatayı, pastayı, güzel kıyafetleri ayakkabıları ben mecmua dergilerinde gördüm. Hâlâ daha toprak desenli elbiseyi çok isterim. Toprak renginde, kahverengi.. Önü düğmeli elbiseyi daha hala severim. Orda görmüştüm."

Dergide ilk defa pasta gördüğünde annesine pasta yaptırmak istediğini anlatan bu katılımcı, annesinin elde malzeme olmadığı için yapamadığını da belirtti. Pek çok diğer katılımcı da ellerine geçen gazete ve dergilerdeki kimi yemek tariflerini, Değirmisaz'da tarifin gerektirdiği malzemeler bulunmadığı veya bulunsa da pahalı olduğu için yapamadıklarını söyledi. Bu durum, kadınların o dönem modernleşme tecrübelerine öykünse ve bunun için çabalasa bile ekonomik yetersizlikler yüzünden onu tam anlamıyla gerçekleştiremeyebileceğini de göstermiştir. Karşılaşılan bir nihai ürüne, toplumsal, dinî veya ahlaki kodlar izin verdiği halde, malzeme bulunmadığı veya çok pahalı olduğu için erişememek, modernle karşılaşp elini ona uzatmak ama tutamamaya eşdeğerdir.

"Dış"a Açılan Kapılar: İstasyon ve Sinema

Kitlesele ulaşımı mümkün kılan, modernleşme sürecinin yapıtaşlarından sayılabilecek demiryolları, insanları ve tüketim nesnelere bir yerden bir yere taşıyarak karşılaşmaların, yeniliklerin ve değişimlerin başlangıcı olmuştur. Tren, modernleşmenin en ikonik sembollerinden bi-

ridir; demiryolları bir coğrafyadaki sanayileşme hamlelerinin işaretidir. Erken Cumhuriyet döneminde demiryolları, sadece ulaşım-taşıma sistemi ve altyapı yatırımı olarak değil, aynı zamanda modernleşme göstergesi olarak kurgulanmış; kalkınma hamlelerinin temelini oluşturmuştur. Keza Cumhuriyet'in 10. yıl kutlamaları için, sözlerini Faruk Nafiz Çamlıbel ve Behçet Kemal Çağlar'ın yazdığı 10. Yıl Marşı'ndaki "Demir ağlarla ördük, anayurdu dört baştan" dizesi, cumhuriyet rejiminin kalkınma ve refah yolunda demir yollarına yatırım yaptığını ilk elden vurgular. Bu duruma paralel olarak, tren istasyonları da özellikle 20. yüzyılın ilk yarısı, taşra sosyalleşmelerinde önemli mekânlar haline gelmiştir; "kentsel alanların kurgusunda rol alan, kentlerin gelişimlerini etkileyen ve hatta bu gelişimin yönünü de belirleyen önemli kamu yapıları olmuşlardır" (Sönmez ve Selçuk 2018, 85). Arıtan'ın-da söylediği gibi,

Cumhuriyet modernleşmesinin temel kriterlerini bünyesinde barındıran, ancak bunlardan özellikle kolektif ve rasyonel yaşam pratiklerine ciddi atıflarda bulunan demiryolları ve onlara özgü örüntüler (istasyon caddeleri ve yapıları) de kentsel ölçekte etkin bir kamusal modelleme alanı oluşturur. (...) Sözü edilen istasyon binaları, kolektif kullanımı esas alan ve yeni gündelik pratikler yaratan (işe trenle gitme, tren saatine yetişme, toplanma, bekleme, bekleme sırasında yeni insani ilişkiler geliştirme, vb.) bir kamusallığı ülke genelinde yaygınlaştırır. İstasyon binalarının üzerinde yer aldığı "istasyon caddeleri" ise, kent içinde merkezî konumdadır (2008, 51).

Değirmisaz'da demiryolunun başat işlevi ülkenin belli yerlerine kömür taşımak olsa da istasyon, kadınların anlatısında hem "yeni gelenleri" (yakınlarını, akrabaları, göçmen işçileri, gazeteleri, dergileri ve her türlü modern tüketim malzemesini) getiren trenlerden ötürü, hem de iyi zaman geçirdikleri kamusal bir mekân olma özelliğinden dolayı ön plandaydı:

"Her şeyimizi alır, çayımızı şekerimizi yemeğimizi, istasyona çıkardık. Orada da işte çamların dibinde otururduk. Piknik ederdik çocuklarla. Motorlu tren çıktı gari, sonra çıktı. Evvela öbürü vardıydı, kara tren vardı. On buçukta gelirdi sabah. Bir taraftan sabah gelirdi, bir taraftan akşamüstü Balıkesir tarafından beş buçukta gelirdi. Gece ekspres gelirdi. Gazete kapmaya çıkarlardı çocuklar..." (Gül)

"Posta geçerci, ekspres geçerci bizim oradan. Motorlu tren geçerci. Biz "gaste" diye bağırırdık, gaste atıverirlerdi. Biz de gaste okurduk" (Feride)

"Akşam üzeri 5'teki tren, şey yeri gezi yeri orası... Herkes giyinir eder, zaten istasyon da çarşının üst tarafındadır, yüksekte çıkılır gezilir. İs-

tasyonun parkı var, orada oturulur arzu eden.” (Gülay)

Geçmişte bir otomobil hızına erişmemiş trenler, taşranın dokusuna uygun bir yavaşlıkla bu kadınların rutinini bozuyor, sıkıntılarını bölüyor, onlara “dışardan” çeşitli yenilikler ve haberler getiriyor, dünyaya açılan bir kapı işlevi görüyordu. Anlatıcıların trenlerin geldiği saatleri bile hâlâ hatırlıyor olması, istasyonun Değirmisaz’da önemli bir sosyalleşme ve karşılaşma mekânı olduğunun göstergesidir. Ayrıca, tren istasyonları “Cumhuriyet rejiminin öngördüğü modern özneler için Batılı yaşam prototipleri oluşturur” (Sönmez ve Selçuk 2018, 95). Değirmisaz istasyonunun anlatılarda “giyinip süslenilip gidilen”, kadın ve erkeklerin birbirleriyle karşılaşarak sosyalleştikleri ve insanların birbirlerine fiziksel olarak yaklaştıkları bir mekân olması da bu iddiayı destekler.



Görsel 2: “Modern” kıyafetleriyle İstasyon’a gezintiye çıkmış Değirmisazlılar, 1955

Tren, aynı zamanda, Değirmisazlı kadınlar için sadece “beklenen” değil, bizzat içinde (hatta erkek bir eşlikçi olmaksızın) yolculuk edilen ve edilecek kadar güvenli bir araç olmuştur. Görüştüğüm kadınların çoğu, düğün alışverişi, memleket ve akraba ziyareti gibi amaçlarla anneleriyle beraber veya tek başına tren seyahati gerçekleştirdiğini; bu seyahatlerin kendilerine hem tehlikelere açık olma tedirginliği hem de seyahat ediyor olmaktan kaynaklı bir özgürlük hissi verdiğini anlattı. Seyahat etmenin son derece modern bir pratik olduğunu düşünürsek, trende seyahat etmenin, kadınların yer değiştirme ve karşılaşmalar yaşama arzusunu kamçılayacak bir kamusal mekân deneyimi olduğu söylenebilir.

Elbette, evden çok da uzaklaşmadan başka dünyalar tanımının öteki yolu da sinemaya gitmektir. Henüz televizyonun yaygın olarak evlere girmediği 1950'li ve 1960'lı yıllarda sinema, bütün duylara hitap eden varlığıyla, modernitenin küresel olarak en popülerleşmiş yeniliklerinden biriydi. Sinema salonunda film izleme tecrübesi, görme ve duymanın yanı sıra koku (örneğin salonun, yiyecek içeceklerin kokusunu duymak) ve hatta dokunma (başka insanlarla birlikte oturuyor olmanın verdiği his) duylarını tetiklemesi, sinema salonunda film izlemenin sadece bir izleme pratiğinden çok daha fazlası olduğunu gösterir. Batı dışı ülkelerde sinema, özellikle yüzyılın ilk yarısında Batılı ülkelerin hayat tarzlarını öğrenmek anlamına da geliyordu:

Sinema seyircisi başkalarının eliyle yürüyen projeci modernleşmelerden daha farklı kişisel bir modernleşme süreci yaşıyordu. Dünyadan haber almak dışında, başkalarının nasıl giyindiğini, başkalarının nasıl yürüdüğünü, başkalarının nasıl sevip nasıl öpüştüğünü beyaz perdeden gören seyirciler, 'başkalaşmak' için ihtiyaç duydıkları teşviki sinemadan aldılar. Özellikle 'Batılı' değerlere meyleden ülkelerde sinema, 'Batılılaşmaları' anlattığı hikâyelerle doğru yolda oldukları konusunda rahatlatı (Kaynar 2012, 148).

Değirmisaz'da, kadınların belleklerinde yer etmiş iki sinema salonu vardı: İşletmeye ait sinema salonu ve İstasyon mahallesinde bulunan özel Erden sineması. İşletme sineması çoğunlukla yabancı filmleri orijinal alt yazılı olarak ücretsiz gösterirken, Erden sineması Türk filmlerini ücretli olarak göstermiştir. İşletme sinemasının matinelere, her mahalle için farklı düzenlenmiş; ayrıca gündüzleri kadınlar ve bekâr işçi ve mahkûmlar için özel matinelere de gösterilmiştir. Erden sineması da aynı şekilde, kadınlara özel gündüz matinelere düzenlemiştir. İşletmeye ait sinemada, matine aile matinesi değilse, kadın ve erkekler için ayrı matinelere düzenlenmiştir. Özel Erden sinemasında ise, kadınlar ve bekâr erkekler aynı salonda olabilmelerine rağmen, bekâr erkekler için aynı salon içerisinde ayrı bir bölüm düzenlenmiştir; bu durum modern kamusal mekânlarda bile bekâr erkeklerin kadınların (dolayısıyla ailenin) varlığına tehdit oluşturduğunu varsayan bir aile odaklı modernleşmeye işaret eder.

Elbette, sinemada film izlemek, salona gitme ve salondan dönme, yani kamusal alana çıkma deneyimini de içerdiğinden, özellikle kadınlar için asla sadece film izlemekten ibaret bir tecrübe değildir. Ceylan Nur Akgün, çocuklu kadınların sinema izleme tecrübesini ele aldığı etnografik çalışmasında, özel alanın iş yükünü tamamen üstlenmiş ve bu yükten boğulan kadınlar için sinemanın bir "kaçış mekânı" olduğunu belirtmiştir (2018, 19). Kadınların sinemaya gitme deneyimini heterojen ve çok boyutlu bir strateji olarak adlandıran Hasan Akbulut da kadınlarla sinemaya

izleme tecrübesi sözlü tarih görüşmeleri yapmış ve kadınların sinemaya gitmeye yüklediği anlamları şu şekilde sıralamıştır:

Eğlenmek, zor hayat şartlarından uzaklaşıp hülyalara dalmak, modernizasyonu öğrenip performe etmek, kültürel aktivitelerin içinde olup kent yaşamına katılmak, sinema salonlarının mimarisini ve estetiğini deneyimlemek, sosyal yapının bir parçası olmak ve aidiyet hissi geliştirmek ve kadınlarla sosyalleşmek (2017, 533).

Değirmisazlı kadınların mekânsal tecrübesi bize sinemanın, gündelik hayatlarının rutinini kesintiye uğratan ve eğlence içeren en büyük kamusal mekân tecrübelerinden biri olduğunu göstermişti. Anlatıcıların “resmi anlatısında” sinema, çoğunlukla ailece veya aile büyüğü bir erkekle gidilen bir mekân olsa da gündelik hayatlarının akışından bahsederken sinemayı arkadaşlarıyla “kaçtıkları” yer olarak da tanımlamaları, yine “meşru” olanın dışına çıkmaya çabaladıklarını göstermiştir. Anlatıcılardan bir tanesi, artık hayatta olmayan bir komşusunun sinemaya gitmek söz konusu olduğunda bütün ev işlerini bir kenara bıraktığını, kadınlara özel gösterimleri hiç kaçırmadığını ve çoğunlukla peşinden diğer komşuları da sürüklediğini söyledi. Özellikle gündüzleri, modern üretim biçiminin yarattığı “boş zaman”ı kullanarak ya da ev işlerinden kaçıp boş zaman yaratarak gerçekleştirdikleri bu homososyal edim sayesinde kadınlar, gündelik hayatlarında “izlenen” pozisyonundan “izleyen” pozisyonuna geçebilmiştir.

Sonuç

1950 ve 1960’lı yıllarda taşradaki bir işletme kasabasında kadınların modernleşme tecrübelerine yakından baktığım bu çalışma, modernleşme gibi çok katmanlı tecrübelerde mekânın ve daha da önemlisi, aktörlerin de belirleyici olduğunu ortaya koymuştur. Hiyerarşik toplumsal cinsiyet ilişkilerinden ve patriyarka baskısından azade olmayan bu kadınlar, modernleşmeyle gelen yenilikleri toplumsal cinsiyet ilişkilerinin içerisinde ama ona direnerek ve onunla “didişerek” tecrübe etmiştir. Yani, babaları veya eşleri tarafından kamusal mekânlarda hareketliliği kısıtlanan kadınlar ellerindeki araçları kullanarak, birbirleriyle dayanışma ağları örerek bu kısıtlamaları aşmaya çalışmış, ev içinde maruz kaldıkları kısıtlamalara ise kimi zaman babalarına (veya eşlerine) açıkça meydan okuyarak cevap vermişlerdir.

Değirmisaz’ın kendine özgü mekânsal kodları – yani kömür çıkarılan ve taşrada yer alan bir işletme kasabası olması – gündelik hayatın, kömür üretiminin devam etmesi için organize edilmesini gerektirmiş ve kadınlar bu iş bölümünde ev işlerinden sorumlu olmuşlardır. Tek işi kömür

işletmesinde (veya diğer kurumlarda) mesaili çalışmak olan Değirmisazlı erkeklerden ziyade, ev işlerinden bahçe tarımına ve çocuk bakmaya kadar pek çok iş yapan ve aynı zamanda denetim ve kontrollere maruz kalan kadınların fiziksel mekân deneyiminin “gerçek Değirmisaz”ın bilgisini verdiği kanaatindeyim.

Çalışma için Değirmisazlı olarak adlandırdığım, ancak Kızılıbüklüler dışında hepsi başka memleketlerden Değirmisaz’a göç etmiş kadınların şu anki evlerini ziyaret ettim ve hayatlarıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi edindim. Modernleşmenin çeşitli veçhelerini Değirmisaz’da tecrübe etmiş kadınlar, devlet işletmesi kapandıktan sonra eşlerinin veya babalarının bulunduğu işe bağlı olarak başka illere göç etmişti. Sonraki yıllarda refah düzeyleri artmıştı, modernin beraberinde getirdiği yenilikleri “olması gereken” şeklinde içselleştirmişlerdi ve orta sınıflaşmışlardı. Makalede ortaklıklardan bahsetmeyi tercih ettiğim için, geliştirilebilecek ve hatta başka bir çalışma konusu olabilecek asıl konu, Kızılıbüklü ve hayatları boyunca köyde kalmış (az sayıda da olsa) kadınların alternatif modernleşme tecrübeleridir. Devlet kurumu mensuplarının ailelerindeki kadınların anlatılarında modernleşmeyi sahiplenme ve “bizim için” duygusu hâkimken, tarım ve hayvancılıkla uğraşmaya devam eden Kızılıbüklü kadınların anlatılarında modern yenilikler “işletmeyle beraber bir ara köye uğramış ve sonra kaybolmuştu.” Dolayısıyla modernleşme deneyimleri de bu deneyime olan inançları da hiçbir zaman modern üretim biçimine dahil olmuş kadınlar kadar güçlü değildi. Kolay kolay kapanmayacak bu devasa fark, aynı zamanda, kadınlar arasındaki sınıfsal farklılıklar modernleşme projesinin getirdiği yenilikleri deneyimleme biçimlerine bakmak, hem modernleşmenin cinsiyetini görebilmek ama daha önemlisi, “yukarıdan aşağı” bir bakışla modernleşme projesinin nesnelere olarak kodlanan insanların gündelik hayatta modernleşmenin tezahürleriyle (yenilikleri, değişim-dönüşümleri vs.) nasıl ilişkilendiklerini analize dahil ederek “sıradan insan”ı görünür kılmak anlamına gelecektir.

Kaynakça

- Ahıska, Meltem. *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*. (İstanbul: Metis, 2005).
- Akbulut, Hasan. "Cinemagoing as a heterogeneous and multidimensional strategy: narratives of woman spectators." *TOJDAC* 7, no.4, (2017): 530-541.
- Akgün, Ceylan Nur. "Çocuklu Kadınların Sineması: Fedakârlık ile Hazlar Arasında Savrulmak." *Kültür ve İletişim* 21, no.42 (2018): 14-31.
- Akyol, Pınar Kasapoğlu. "Geçmişten Günümüze Yaygın Eğitimde Singer Dikiş Kursları Aracılığıyla Kadın Halk Eğitimi." *Dört Öge* 11 (2017): 153-168.
- Allan, Kenneth. *Çağdaş Sosyal ve Sosyolojik Teori*. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020).
- Aritan, Özlem. "Modernleşme ve cumhuriyetin kamusal mekân modelleri." *Mimarlık Dergisi*, 342 no.4, (2008): 49-56.
- Bora, Aksu. "Mesele Değiştirmektir..." *Feminist Eleştiri: Arayışlar ve Müzakereler* ed. Demet Gülçiçek ve Emine Erdoğan (İstanbul: Metis Yayınları, 2022), 9-13.
- Borges, Marcelo J. ve Susana B. Torres (ed.). *Company Towns: Labor, Space and Power Relations across Time and Continents*. (New York: Palgrave Macmillan, 2012).
- Ehsani, Kaveh. "Social engineering and the contradictions of modernization in Khuzestan's company towns: A look at Abadan and Masjed-Soleyman." *International Review of Social History* 48.3 (2003): 361-399.
- Erdoğan, Emine. "Suçluyum, Çaresizim, Kızgın ve Kırgınım: Feminist Sahanın Duyguları, Gücü ve Etiği," *Türkiye'de Feminist Yöntem* ed. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu (İstanbul: Metis, 2020), 278-307.
- Güler, Hasan. *Patron Baba ve İşçileri: İşçi Sınıfı, Köylülük ve Paternalizm*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).
- Gürboğa, Nurşen. "Emek, sermaye ve mekân üretimi: Zonguldak kömür havzasında amele köyleri projeleri." *Toplumsal Tarih* 164 (2007): 28-35.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. (çev. Sungur Savran). (İstanbul: Metis, 2010).

- Heper, Metin. *Türkiye'nin Siyasal Hayatı*. (İstanbul: Doğan Kitap, 2011).
- Kaynar, Hakan. *Projesiz Modernleşme*. (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2012).
- Kemik, Deniz. "Hong Kong'da Yaşayan Filipinli Ev İşi ve Bakım Çalışanları ile Kadın İşverenlerin Annelik Deneyimleri." *Fe Dergi* 12.1 (2020): 82-95.
- Keyder, Çağlar. "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu." *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 29-43.
- Lewis, Ronald L. "Appalachian restructuring in historical perspective: coal, culture and social change in West Virginia." *Urban Studies* 30.2 (1993): 299-308.
- Mackenzie, Suzanne. "Kentte Kadınlar," *20. Yüzyıl Kenti* ed. ve çev. Ayten Alkan, Bülent Duru, (Ankara: İmge, 2002), 249-283.
- Makal, Ahmet. *Ameleden İşçiye: Erken Cumhuriyet Dönemi Emek Çalışmaları*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018).
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018).
- Mills, Amy. *Hafızanın sokakları: İstanbul'da peyzaj, hoşgörü ve ulusal kimlik*. (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2014).
- Perry, Lisa. "Reflections on an Appalachian Camelot: Place, Memory, and Identity in the Former Company Town of Wheelwright, Kentucky, USA." *Company Towns: Labor, Space, and Power Relations across Time and Continents* (2012): 227-250.
- Sabuncuoğlu, Burcu. *Popüler Kültür ve Hayat Mecmuası*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).
- Sancar, Serpil. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).
- Sönmez, Filiz & Arslan Selçuk, Semra. "Kayseri Tren İstasyonu ve Çevresinin Kentin Modernleşme Sürecine Katkısı Üzerine Bir Okuma" *Megaron*, 13, no 1 (2018): 85-101.
- Tuncer, Selda. "Dışarı Çıkmak: Özelden Kamusala Feminist Bir Saha Hikâyesi." *Moment Dergi*, 2, no.2 (2015): 30-58.
- Ulutan, Burhan. *Etibank: 1935-1985* (Ankara: Etibank Matbaası, 1987).
- Wylie, Alison. "Why standpoint matters." *Science and other cultures: Issues*

in philosophies of science and technology. Robert Figueroa & Sandra G. Harding (ed.). Routledge. (2003): 26-48.





Gündelik Hayatın İzini Sürmek: Yaşlı Kadınların Gündelik Hayat Bilgisinden Turizm Mekânlarına Erişimlerini, Mekânsal Deneyimlerini ve Sınırlılıklarını Anlamak

Sena Kaçar

-

[ORCID: 0000-0002-0743-1933](https://orcid.org/0000-0002-0743-1933)

Senakcr0@gmail.com

İsmail Kervankıran

-

[ORCID: 0000-0001-9202-7320](https://orcid.org/0000-0001-9202-7320)

ikervankiran03@gmail.com

Öz

Bu çalışma yaşlı kadınların gündelik hayat bilgisinden yola çıkarak turizm mekânlarına erişimlerini, yaşadıkları sınırlılıkları ve mücadele stratejilerini ele almaktadır. Çalışmanın amacı, yaşlı kadınların turizm mekânlarındaki cinsiyet ve yaş temelli toplumsal ve mekânsal örgütlenme biçiminin ayrımcı söylem ve temsili üretimlerle ortaya çıkardığı eşitsiz mekânsal ilişkileri incelemektir. Bu amaç doğrultusunda çalışmada nitel araştırma yöntemi izlenerek Antalya il merkezine turizm amaçlı seyahat eden 65 yaş ve üstü 20 kadın gezginle yüz yüze görüşmeler yapılmış ve sahadan toplanan veriler analiz edilmiştir. Araştırmadan çıkan bulgulara göre yaşlı kadınlar gündelik hayatta inşa edilen cinsiyet ve yaş temelli ayrımcı toplumsal ve mekânsal temsilleri sorgulamadan içselleştiren pasif özneler değil, aksine bireysel haklarını savunan, yasaları hatırlatan, toplumsal cinsiyet rollerini aşma eğiliminde olan ve yaşlılık sürecinin getirdikleri ile mücadele etmeye çalışan aktif öznelerdir.

Anahtar Kelimeler: Feminist coğrafya, yaşlı kadınlar, gündelik hayat, turizm, mekân.

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

Tracking of Everyday Life: Understanding Access to Tourism Space, Spatial Experiences and Limitations of Older Women from Everyday Life

Sena Kaçar

-
[ORCID: 0000-0002-0743-1933](https://orcid.org/0000-0002-0743-1933)
Senakcr0@gmail.com

İsmail Kervankıran

-
[ORCID: 0000-0001-9202-7320](https://orcid.org/0000-0001-9202-7320)
ikervankiran03@gmail.com

Abstract

This study deals with the based on everyday life knowledge their access to tourism spaces, the limitations they experience, and their struggle strategies of older women in tourism spaces. The aim of the study is to examine the gender and age-based social and spatial organization and unequal spatial relations produced by discriminatory discourses and representations of older women in tourism spaces. For this purpose in the study, a qualitative research method was applied, face-to-face interviews were conducted with 20 female travelers aged 65 and over traveling to Antalya city center for tourism purposes, and the data were analyzed. According to the findings of the research, older women are not passive subjects who internalize the gender and age-based discriminatory social and spatial representations constructed in everyday life without questioning them. On the contrary, older women are active subjects who defend their individual rights, remind them of the laws, try to overcome gender roles and struggle with the consequences of the aging process.

Keywords: Feminist geography, older women, everyday life, tourism, space.

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>



Giriş

Bir parçası olarak etkilendiğimiz ve etkilediğimiz gündelik hayat ve gündelikliğe bağlı tüm mekânsal, toplumsal, kültürel, ekonomik, politik ve ideolojik yapıların sosyal dünyada dil, söylem ve temsil üretim yoluyla inşa edildiği düşünülürken gündelik hayatın sahnelendiği mekân çoğulcu ve üretici yapısı nedeni ile önemli bir temsil üretim aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Mekânın gündelik ve kamusal hayatta temsil edilme biçimi cinsiyet, yaş, sınıf, etnisite ve ırk gibi yapısal özellikler ile doğrudan bağlantılıdır. Mevzu bahis yaşlı kadınlar olduğunda mekânın üretimi ve temsil edilme biçimi toplumsal cinsiyet ve negatif yaşlılık söylemleri ile şekillenmekte ve bu durum yaşlı kadınların gündelik rutin pratiklerini, toplumsal rollerini, kimliklerini, kendilerini gerçekleştirme düzeylerini ve mekânla kurdukları ilişkileri de belirlemektedir.

Araştırmanın kuramsal çerçevesini sıradanın filozofu Henri Lefebvre'nin gündelik hayat ve mekânın üretimini derinlikli bir şekilde çözümlendiği tartışmalar oluşturmaktadır (Lefebvre ve Levich, 1987; Lefebvre, 2017; Lefebvre, 2019a; Lefebvre, 2019b; Lefebvre, 2020a; Lefebvre, 2020b; Lefebvre, 2021). Lefebvre'nin "Mekânın Üretimi" isimli kitabında kavramsallaştırmış olduğu üçlü moment mekânsal pratikler, mekân temsilleri ve temsil mekânları birbiriyle ilişkili gündelik ve kamusal gerçek-

likleri ortaya çıkarmaktadır. Özellikle modern öncesi gündelik hayatta mekân temsillerden daha önce pratik edilirken, modern gündelik hayatta mekân temsilleri bireysel bilinçten ve toplumsal pratiklerinden önce yaşamı dönüştürmeye başlamıştır (Conlon 2014). Günümüzde ise mekân söylemler, temsiller ve semboller yoluyla üretilmekle birlikte toplumsal, ekonomik, politik ve ideolojik yapıların işleyişini sağlayan yeni mekânsal formlar ortaya çıkmıştır.

Mekânın farklı formlarda üretilmesini sağlayan olgulardan biri de turizmdir. Turizmin mekânsal üretim süreci dille başlayıp söylemler, imgeler, işaretler ve semboller yoluyla kentsel turizm mekânlarında farklı imajlar oluşturulmaktadır (Saarinen, 2004). Sembolik mekânların turizm kentleri içindeki artışı gerek ürün ve hizmet sunumuna gerekse turistlerin duysal, duygusal, düşünsel, davranışsal ve ilişkisel deneyimlerini attırmaya yönelik olsun temelde sermayeyi harekete geçirmeyi hedeflemektedir. Bu ise mekânın üretimi ve tüketiminin sağlanması koşulu ile gerçekleşmektedir. Britton'a göre (1991), turizm kapitalizminin mekâna müdahalesi üç yolla gerçekleşir; (1) mevcut doğal ve kültürel çekiciliklerin kullanıma açılması, (2) yeni çekim merkezlerinin oluşturulması, (3) ekonomik, sosyal ve kültürel yatırımlar yoluyla turizmle dolaylı yollarla kesişen etkinliklerin düzenlenmesi şeklindedir. Turizm kapitalizminin yerleri ve mekânları turist çekim merkezine dönüştürmesi ve farklı çekicilikler içeren deneyimler oluşturarak sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel bir turizm kent imajı inşa etmesi halinde mekân artık herkes için erişilebilir değildir (Hall, 1997). Bu hususta turizm mekânlarında satın alma gücü yüksek kişiler doğrudan turist deneyimlerinin ve kentsel mekânsal ilişkilerin bir parçası haline gelirken, turizmin tüketime dayalı sınıfsal, yaş ayırıcı ve cinsiyetçi yapısı yaşlı kadınların mekânsal kullanımlarını sınırlandırmaktadır. Aynı zamanda ayrıcalıklı gruplara yönelik üretilen mekânsal temsiller gündelik hayatın yapay bir sunumunu içermekle birlikte kentsel kamusal mekânsal ilişkilerin dokusu gündelik hayatta şekillenmeye başlar.

Gündelik hayatın mekânsallığı ve mekânın üretim ile yeniden üretim ilişkisini toplumsal cinsiyet ve yaşlılık söylemleri ile ilişkilendirerek bu konuyu gündelik mekânsal pratikler, mekân temsilleri ve temsil mekânlarının birbiriyle ilişkisi üzerinden bütünsel bir birliktelik içerisinde değerlendirmek bu araştırmanın temel amacıdır. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın, yaşlı ve kadın olan aktörlerin gündelik hayatının örgütlenmesinde mekânın ve mekânsal dinamiklerin önemli olduğu iddiasıyla yaşlı kadınların turizm mekânlarına erişimi, sınırlılıkları ve mücadele stratejilerini anlamak için gündelik hayat ve mekân perspektifinden bakmanın gerekli olduğunu vurgulayarak hem yaşlılık ve toplumsal cinsiyet araştırmaları literatürüne hem de beşeri coğrafya alanına katkı sağlaması

beklenmektedir.

Gündelik Hayat, Mekân ve Yaşlı Kadınlar

Gündelik hayat, zamanın olağan akışında toplumsal öznelerin günlük rutin pratiklerini icra ettikleri, yeni alışkanlıklar, toplumsal roller, sorumluluklar, farklı kimlikler, bağlılıklar kazandıkları ve mekânla ilişki kurmaya başladıkları ilk yaşam alanlarıdır. Lefebvre, gündelik hayatı doğal ve toplumsal dünya ile doğrudan etkileşime girdiğimiz ve yaşamın maddi gerçekliklerle inşa edildiği mekânı temsil ettiğinin altını çizmiştir (Lefebvre 2020, 103). Lefebvre'ye (2020) göre gündelik hayat bütünlüğü temsil ederken, mekân ise gündelik hayatı örgütleyen ve toplumsal ilişkileri belirleyen dinamik bir yapıya sahiptir. Ancak gündelik hayatın bütüncül yapısı modern kapitalist süreçler tarafından bölünmüş; gündelik hayat parçalı, homojen ve hiyerarşik bir görünüm kazanmıştır (Lefebvre 2017).

Modern öncesi dönemde gündelik hayat doğanın döngüsel ritmine bağlıdır. Döngüsel ritimler (zaman, mekân ve enerji), doğal koşullara bağlı olarak sürekliliklerden oluşur ve yaşantısallığın varolabilmesini olanaklı kılan süreçleri ortaya çıkarır (Lefebvre 2019a; Lefebvre 2020). Özellikle modern öncesi dönemde yaşamın çeşitlilik arz ettiği, insanların gündelik pratiklerini güneşin konumuna göre düzenlediği ve zaman ile mekânın henüz bir arada olduğu doğal koşullar gözlenmekteydi (Lefebvre 1987). Bu nedenle bu dönemde gündelik pratiklerden, kolektif ritüellerden ve üretken emekten ayrı bir çalışma zamanı ve mekânı yoktu (Gardiner 2016). Dolayısı ile zaman ve mekân bir aradaydı.

Modernleşme ve kapitalist süreçler tarafından gündelik hayatta bağlı olan tüm mekânsal, toplumsal, kültürel, ekonomik ve politik ilişkiler dönüşüme uğramıştır. Modern kapitalist dönemde döngüsel zaman çalışma ve boş zaman olarak ayrılmış, üretim faaliyetlerinin evin dışına çıkarılması ile birlikte özel ve kamusal mekân ayrımı ortaya çıkmıştır (Lefebvre 2020; Kurtar 2013). Bu durum "gündelik hayat nerededir?" sorusunu akla getirmiştir. Lefebvre'ye (2020, 37) göre gündelik hayat aile, çalışma ve boş zamanın karşıt birliğine dayanır. Bundan dolayı Lefebvre modern gündelik hayatın parçalı yapısına karşı çıkararak bütünlük anlayışını savunmuştur. Çünkü modern kapitalist hayat, modern öncesi dönemden kopuş yanılısaması yaratarak özel ile kamusal mekân arasındaki sınırları muğlak hale getirmiştir (Lefebvre 2020, 56). Ancak günümüzde kamusal mekân özel ve zihinsel olanı içerirken, özel mekân ise kamusal ve zihinsel olanı içermektedir (Lefebvre 2019b, 173). Gündelik hayatın bu muğlak sınırları ise toplumsal öznelerin gündelik pratikleri ile sürekli değişime uğramakta ve eşitsiz toplumsal ve mekânsal ilişkilerin gelişmesine zemin

hazırlamaktadır.

Eyles (1989), öznelerin içinde doğup büyüdüğü mekânı ve toplumsal yaşamı iktidar ve güç ilişkileri ile kuşatılmış yapı bir çevre olarak yorumlarken, öznelerin bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde sorgulamadan kabul ettikleri gündelik pratiklerin mekânsal ilişkileri yeniden ürettiğinin altını çizer. Tam da bu noktadan gündelik yaşantısallığın kendiliğinden var olmadığını ya da bizim doğal ve toplumsal dünyaya ilişkin ön kabulümüzün tesadüfen ortaya çıkmadığını kabul etmeye ve gündelik hayatta inşa edilen yapısal koşulları anlayabilmek için zamana ve mekâna ihtiyacımız vardır.

Gündelik hayatın önemli bir parçası olan mekân, Alkan'ın (2009, 9) ifade ettiği gibi, üzerinde olayların geçtiği yer (locus) ve toplumsal faillerin ve davranışsal birimlerin yöneldiği şey (focus) olarak karşılıklı etkileşimlerin gerçekleştiği diyalektik bir üründür. Bu diyalektik etkileşim süreci ile birlikte toplumsal öznelerin gündelik pratikleri aracılığıyla mekânsal anlam, temsil ve ilişkilerin (yeniden) üretildiği, mekânsal biçimlerin ise öznelerin toplumsal rollerini, sorumluluklarını, davranış şekillerini, öznel ve nesnel anlam dünyalarını, kimliklerini ve benliklerini (yeniden) ürettiği görülür (Karmaz 2021, 68). Bu anlamda gündelik hayatın yapısal, tarihsel ve mekânsal koşullar altında gelişmesine koşut olarak kimin mekânı nasıl deneyimlediği ile hangi mekânsal, toplumsal, ekonomik, politik ilişkilerinin gündelik hayatı yönlendirdiği üzerine düşünmek gerekir.

Gündelik hayatın faileri yaşlı kadınlar olduğunda mekânın gündelik hayattaki örgütlenme biçimi, yaş ve cinsiyet dinamiklerinin hiyerarşik ilişkilerle üretilmesine sebebiyet veren toplumsal, kültürel, ekonomik, politik ve ideolojik söylemlerden bağımsız değildir. Gündelik hayatın döngüsel ritmine bağlı olarak ortaya çıkan yaş ve cinsiyet dinamiklerinin biyolojik ve fizyolojik farklılıklara dayanan doğal özellikler olması yanında yapısal koşullar tarafından ideolojik düşünceye dönüştürülmesi, toplumsal cinsiyet ve yaşlılık temelli mekânsal eşitsizliklerin gelişmesine yol açmaktadır. Özellikle gündelik yaşantısallığı şekillendiren mekânlar, ataerkil aile biçimlerini, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini, kapitalist mekânsal ayrışmalar ile birlikte gelişen emek piyasalarını, cinsiyetlendirilmiş mekânsal ilişkileri ve yaşlılık temelli mekânsal temsilleri desteklemek üzere yapılanmış durumdadır (Bondi ve Davidson 2003; Deniz 2018; Kern 2020; Massey 1994; Tuncer 2012; Tuncer 2021). Bu anlamda Massey, modern gündelik hayatın örgütlenmesinde etkili olan özel ve kamusal ayrımının toplumsal cinsiyet dinamikleri ile inşa edilmesi neticesinde kadınların evle ilişkilendirildiğini, erkeklerin ise kamusal mekânlara ait görüldüğünü belirtmiştir (Massey 1994).

Gündelik hayatın özel ve kamusal mekân arasındaki karmaşık toplumsal ilişkileri düzenlediğini belirten Felski (1999), gündelikliği oluşturmuş zamanın ve mekânın cinsiyetlendirilmiş doğasına dikkat çekmiştir. Örneğin, zamansal döngülerden ve tekrardan oluşan gündelik hayat kadınların yemek yapmak, ev temizlemek, çocuk bakmak ve pazara gitmek gibi süreklilik arz eden toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üretirken, ev-içi rutinlerin bir uzantısı sayılan gündelik mekânlar ise yatak odası, mutfak, pazar yerleri ve alışveriş merkezleri ile sınırlı kalmaktadır. Diğer yandan modern kapitalist hayat, kadınların ücretsiz ev-içi emek piyasasından ayrılmasını ve kamusal mekâna erişimini olanaklı kılarak kadın meta nesnesi olarak görülmüş ve kadın özneliği görünmez kılınmıştır. Her şeyden önce kadın dişiliği, güzelliği ve modayı temsil etmektedir (LeFebvre 2019a; Tasouji 2013). Tüm bunlara rağmen ekonomik ve toplumsal gelişmeye bağlı olarak modern kapitalist koşullar altında sınırlı olsa da kadınlar kamusal yaşama erişim sağlayabilmiştir.

Gündelik hayatın cinsiyetlendirilmiş doğası kadınların yaşam döngüleri boyunca toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikleri deneyimlemesine yol açarken zamanın geri döndürülemez oluşu yaşamın ilerleyen evrelerinde yaşlılık temelli eşitsizliklerin de deneyimlenmesine yol açmaktadır. Bundan dolayı doğum süreci sonunda kazanılan cinsiyet kimliğinin yanı sıra, biyolojik gelişme aşamasında ortaya çıkan yaşa dayalı kimliklerin kişisellik göstermesi ile birlikte yaşlı kadınlar hem toplumsal cinsiyet hem de yaşlılık temelli mekânsal ve toplumsal yapılandırma sürecinden olumsuz etkilenmektedir. Örneğin, 65 yaş ve üstü bireylerin cinsiyetleri gizli tutulmasına rağmen iş ve kamusal hayata katılım sağlayanların yaşlı erkekler olduğu, ev-içi işlere ve özel hayata ait görülenlerin ise yaşlı kadınlar olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Kite 1996). Bu durum yaşlı kadınların toplumsal cinsiyet rollerine bağlı olarak negatif yaşlılık söylemlerini yaşlı erkeklere göre daha fazla deneyimlemesi ile sonuçlanırken, aynı zamanda mekânsal anlam, temsil ve ilişkilerin gündelik hayatı yeniden biçimlendirdiğinin de bir göstergesidir.

Literatür Değerlendirmesi

Literatürde gündelik hayat coğrafyalarında inşa edilen toplumsal, ekonomik, politik ve ideolojik söylemleri, temsilleri ve ilişkileri aktörlerin mekânsal pratikleri ile ilişkilendirerek sosyo-mekânsal etkileşimlerini, mekânsal deneyimlerini ve mekâna erişimlerini (Aksu Kocatürk ve Şengül 2020; Alkan 2009; Burkitt 2004; Çakır 2009; De Certeau et. al. 2009; Felski 1999; Friedan 2002; Kalekin-Fishman 2013; Tuncer 2015; Tuncer 2021) anlama amacı ile yapılmış çalışmalar mevcuttur. Özellikle feminist coğrafyacılar tarafından kadınların ve erkeklerin toplumsal cinsiyet söylemlerine bağlı olarak mekânı eşitsiz şekillerde nasıl deneyimlediği, kapitalist

mekânsal ayrışmalar ile birlikte (özel ve kamusal) iş bölümü içerisinde toplumsal ve mekânsal eşitsizliklerin nasıl inşa edildiği ve kadınların eğitim, istihdam, sağlık, seyahat ve kent hakkı gibi konularda nasıl dezavantajlı konumda yer aldığı (Bondi ve Davidson 2003; Deniz 2018; Kern 2020; Massey 1994; Yüceşahin 2016) üzerinde sıkça durulan konular arasındadır. Ancak yaşlanan bir toplumda yaşlı kadınların sosyo-mekânsal ilişkileri ve gündelik mekânsal deneyimleri göz ardı edilmiştir. Beşeri coğrafya ve daha özeldes sosyal coğrafya alanı içerisinde yaşlanma coğrafyaları adı altında yaşlıların mekânsal deneyimleri incelenmiş olsa da (Andrews ve Milligan 2009; Harper ve Laws 1995; Hopkins ve Pain 2007; Rowles 1986), yaşlanmanın tek tipleştirilmesinden dolayı yaşlanma sürecinde toplumsal cinsiyet olgusunun etkileri ihmal edilmiştir. Söz konusu yaşlı kadınların gündelik hayat bilgisinden yola çıkarak turizm mekânlarına nasıl erişim sağladıkları ve kamusal mekânları nasıl deneyimledikleri olduğunda ulusal turizm literatüründe bu konuda herhangi bir araştırmaya rastlanmayıp, uluslararası turizm literatüründe ise yaşlı kadınların seyahat ve turizm deneyimlerini cinsiyet ve yaşlılık olgusu ile ilişkilendiren az sayıda çalışmaya rastlanmıştır (Liechty et. al 2009; Small 2003). Bu anlamda araştırmamızın gelecek çalışmalar için birkaç önerisi bulunmaktadır.

a. Gündelik ve kamusal mekânsal ilişkiler bir arada incelenebilir.

b. Feminist araştırmacılar yaşlanan bir toplumda yaşlı kadınların konumunu ve mekânsal deneyimlerini yeniden düşünebilir.

c. Yaşlanma ve yaşlılık çalışan araştırmacılar yaşlanmanın tek tipleştirilmesinden ziyade toplumsal cinsiyet ilişkileri ile farklılaşan mekânsal kullanım pratiklerini tartışmaya açabilir.

d. Turizm araştırmacıları mekânın üretiminde sınıf, cinsiyet ve yaş ayrımcı üretim biçiminin turist deneyimleri üzerindeki olumsuz etkilerini inceleyebilir.

Araştırma Yöntemi

Araştırmada toplumsal, ekonomik ve politik yapılar ile doğrudan bağlantılı olan gündelik rutin pratiklerin ve bunların üzerinde şekillendiği mekânın karşılıklı etkileşimi dikkate alınarak gündelik hayat coğrafyalarında inşa edilen toplumsal cinsiyet ve yaşlılık temelli yapılanma sürecinin turizm mekânlarındaki görünümü anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda nitel araştırma yöntemi izlenilmiş olup katılımcıların sosyal dünyaya ait söylemleri, temsilleri ve anlamları mekânsal olarak nasıl deneyimlediklerini anlamak amacı ile fenomenolojik araştırma deseni kullanılmıştır. Fenomenolojik araştırmalarda izlenen veri toplama

teknîği görüşmedir (Yıldırım ve Şimşek 2018). Bu çalışmada 65 yaş ve üstü kadınların gündelik hayatta ve turizm mekânlarında karşılıklı olarak üretilen söylemlere ve temsillere rağmen turizm mekânlarına nasıl erişim sağladıklarını ve mekânı nasıl deneyimlediklerini anlamak için görüşme tekniği kullanılmıştır. Görüşme soruları yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanarak oluşturulmuştur. Görüşme formunda üç alt probleme yer verilmiştir. Bunlardan ilki gündelik hayatta inşa edilen yapısal koşulların neler olduğu ve yaşlı kadınların mekânsal ilişkilerini nasıl sürdürdükleri, ikincisi yaşlı kadınların turizm mekânlarına erişimi, yaşadıkları sınırlılıklar ve geliştirdikleri stratejiler, üçüncüsü ise turizm mekânlarında üretilen mekânsal söylem ve temsillerin gündelik hayattaki yapısal koşullar ile ilişkisi ve turizm mekânlarındaki görünümü üzerinedir. Bu doğrultuda yaşlı kadınların gündelik hayat bilgisinden yola çıkarak turizm mekânlarında gündelik hayata ilişkin yapısal koşullarının izi sürülmüştür. Dolayısı ile araştırmanın özgün yönünü gündelik hayatın mekânsallığı ve mekânsal süreçlerin yapısal koşullar tarafından üretilmesi ile birlikte yapı-aktör arasındaki ilişkinin karşılıklı etkisi ve bu etkileşimin ortaya çıkarılmasıdır.

Gündelik hayatta kadınlık ve yaşlılık deneyimlerinin mekânsal, toplumsal, ekonomik ve politik yapılar ile ilişkisi araştırma konusunun hem yorumlayıcı hem de eleştirel yaklaşımlar ile ele alınmasını gerektirmiştir. Özellikle gündelik hayatın aktörleri, yaşlı kadınların sosyo-mekânsal deneyimlerinin anlaşılması daha çok yorumlayıcı yaklaşımlar içerisinden fenomenolojik yaklaşımı ön plana çıkarırken, bireysel ve toplumsal pratiklerin yapısal koşulları inşa etmesi ve yapısal koşulların ise bireysel ve toplumsal pratikleri yeniden üretmesi iktidar/güç ilişkilerinden bağımsız düşünülmemeyeceğinden eleştirel yaklaşımlar içerisinden yapılandırmacı, marksist ve feminist bir düşünce eğilimini ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle turizm mekânlarında yaşlı kadınların gündelik hayatlarının izi sürmek hem gündelik hayata hem de gündelik hayatın bir uzantısı olan turizm mekânlarında üretilen yapısal ilişkilerin çok paradigmatlı bir anlayışla ele alınmasını gerektirmiştir.

Araştırmanın amacına uygun olması bakımından araştırma grubu belirlenirken toplumsal cinsiyet ve yaşlılık olgusunun gündelik hayatta ve turizm mekânlarında nasıl inşa edildiğini anlamak amacı ile örneklem türleri içerisinden ölçüt örneklem tekniği kullanılmıştır. Çalışmada dikkate alınan iki ölçüt bulunmaktadır. Ölçütlerden ilki 65 yaş ve üstü yaşlılığı deneyimleyen kadınların katılımcı olarak görüşmelerde yer alması, ikincisi ise yaşlı kadınların turizm amacı ile yaşadığı yerden başka bir yere seyahat etmiş olmasıdır. Bu ölçütler doğrultusunda Antalya dışından ikamet eden ve yaşadığı yerin dışına tatil amacı ile seyahat etmiş olan 65 yaş ve üstü 20 yaşlı kadın gezginle Antalya il merkezinde yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir (Tablo 1). Katılımcılara Kaleiçi Yat

Limanı, Hadrian Kapısı, Mark Antalya, Barlar Sokağı, Mermerli Plajı, Antalya Arkeoloji Müzesi, Sandland Kum Heykel Müzesi, Düden Şelalesi ve Kurşunlu Şelalesi gibi turistik mekânları ziyaret ettikleri sırada ulaşılmış ve görüşme talep edilmiştir. Görüşmeyi kabul eden katılımcıların iletişim bilgileri alınarak istedikleri herhangi bir yerde ve zamanda görüşmeler yapılmıştır. Bu hususta bazı katılımcılar ile ilerleyen günlerde onların istedikleri bir yerde ve zamanda görüşmeler gerçekleştirilirken, bazı katılımcılar ile aynı gün ve anlık buldukları yerlerde görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırma alanının Antalya olarak belirlenmesinde turistik yapıların kentin kimliğini yeniden inşa ederek turist çekim merkezi haline dönüştürmesi etkili olmuştur. Görüşmeler tamamlandıktan sonra görüşme transkriptleri oluşturularak katılımcıların verdiği cevaplar neticesinde eleştirel söylem analizi ile kodlama ve tematikleştirme işlemleri yapılmış ve elde edilen bulgular yorumlanmıştır. Araştırmanın sınırlılığı ise, Covid-19 salgın önlemleri kapsamında 65 yaş ve üstü bireylere kısmi yasakların uygulanması ve sağlık riskinin olması sebebi ile katılımcı sayısı 20 kişi ile sınırlı tutulmuştur.

Bulgular

a. Yaşlı Kadınların Gündelik Hayat Bilgisi

Gündelik hayatta yaşlı kadınlara yönelik üretilen söylem ve temsil biçimi geleneksel aile yapısı, ataerkil toplumsal sistem, cinsiyetçi işbölümü, negatif yaşlılık algısı, kapitalist üretim ve tüketim ilişkisi, mekânsal ayrışma ve sosyo-mekânsal yapılanma süreci ile birlikte karşılıklı etkileşimler çerçevesinde şekillenmektedir. Bu etkileşimi ortaya çıkaran ve mekânsal ilişkileri ayırmaları ile birlikte görmemizi sağlayan gündelik hayat; ev ve evin yakın çevresi, sokak, mahalle, meydan, parklar, kafeler, alışveriş merkezleri, spor salonları, eğlence yerleri ve turizm mekânlarını da kapsayacak şekilde farklı mekânsal ölçeklerde gündelik toplumsal pratiklerin ve mekânsal ilişkilerin toplumsal cinsiyet ve yaşlılık temsilleri ile üretildiği alanlardır. Bu anlamda gündelik hayatın en küçük birimi olan ev, kadını temsil ederken kadın ise eve tabi kılınmıştır. Dolayısı ile gündelik hayatın örgütlenmesinde sosyo-mekânsal anlamlar ve temsiller öznelerin bilincini normalleştirip toplumun sözde bağdaşıklık içinde onlara dayattığı kimlikleri, rolleri, sorumlulukları ve günlük rutinleri yerine getirmeye zorlar. Bahsi geçen bu durum katılımcıların ifadelerinden de anlaşılabilir.

“Kadın olmadan hiçbir şey yürümüyor. Bir kere kocan oluyor, çocuklar oluyor, günlük rutin işler oluyor. Mesela her gün kalktığında çocuklara kahvaltı hazırlayacaksın, çocukları okula yollayacaksın, kocan işe gidecek. O gün kocanın yıktığı işler olacak, o işin üstüne yemek, bulaşık falan. Yardımcın varsa kolay, yardımcın yoksa bir taraftan eksilterek

veya birbirlerine ekleyerek yapacaksın” (K1, Tarsus, 68).

“Sabah on gibi uyanıyorum. Sonra hemen ev işine bakıyorum. Evin işi ni üç gibi bitirip ondan sonra kendimi üç buçukta dışarıya atıyorum” (K13, Ankara, 72).

Kadının evle ilişkilendirilmesi cinsiyetlendirilmiş toplumsallaşma sürecinin ve mekânsal yapılanmanın bir ürünü olmakla birlikte ailede inşa edilmeye başlayan toplumsal cinsiyet temelli söylemlerin ve temsil-lerin sorgulanmadan kabul edilmesi içselleştirilmiş kadınlık pratiklerinin gelişmesine yol açmaktadır. Aynı zamanda cinsiyetlendirilmiş toplumsal ve mekânsal ilişkiler, gençlik dönemlerinden itibaren kadınların mekâna erişimini ve gündelik mekânsal kullanımlarını sınırlandırırken, ilerleyen dönemde yaşlılık sürecinin başlaması ile birlikte ortaya çıkan fiziksel, toplumsal, psikolojik ve ekonomik koşullar nedeni ile yaşlı kadınların evden çıkması daha da güçleşmektedir. Bu anlamda katılımcıların ifadesi konuyu örneklendirir niteliktedir.

“Gençlik döneminde bu kafada olsaydım dünyayı gezmeyi daha çok önemserdim. Çocukları büyütürken hiç düşünmemişim. Yaşlanınca sağlık nedeniyle fazla gezemiyorsunuz. Sağlık sorunları oluyor. Başka sorunlar da oluyor. Şimdiki aklım olsaydı gençken o işlere daha çok ağırlık verirdim. Annelikle birlikte olabilirdi. Biz çocuklarımıza fazla mı zaman ayırdık bilemedim. Gençken biz biraz daha gelenekçi ailede yetiştik. Bizim zamanımızda üniversiteye gitmek en büyük özgürlük-tü. Babam bizi sokağa rahatlıkla çıkarmazdı” (K4, Ankara, 65).

“Gündelik hayatımda hiçbir yere gidemem. Çünkü on senedir torun bakıyorum. İstesem de istemesem de hasta da olsam bakıyorum. Şimdi biraz büyüdü, artık rahatladım. Bir aydır buradayım” (K20, Isparta, 66).

Gündelik hayatta toplumsal cinsiyet ve yaşlılık temelli söylemleri içselleştiren yaşlı kadınların evden dışarıya çıkması, turizm mekânlarına erişim sağlaması ve mekânsal deneyimler oluşturması gençlik dönemlerinden itibaren sınırlılık etrafında inşa edilirken yaşlılık sürecinde ise hem yaşlılık hem de toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikler etkisini daha fazla hissettirmektedir. Aslında hepimizin toplumsal cinsiyet ve yaşlılık temelli söylemlerden etkilenme düzeyi farklı olmakla birlikte bu konuda öznel ve nesnel sosyo-mekânsal inşa süreci belirleyici olmaktadır. Bu hususta toplumsal cinsiyete bağlı olarak kadınların mekânsal ilişkiler kurabilmesinin bir ön koşulu eşin, erkek kardeşin ve arkadaşın varlığına bağlıdır (Tuncer 2015). İlerleyen yaşlarda ise tek başına dışarı çıkmak toplumsal cinsiyet, negatif yaşlılık algısı ve yoksul yaşlanma nedeni ile giderek zorlaşmakta-

dır.

“Gece bazen canım istemiyor mu sanıyorsunuz? Arabama atlayayım, şöyle bir gideyim. Yeşillik bir yerde durayım, şöyle nefes alayım ama yapamıyorum. Türkiye’de bunu yapamıyorsun. Mutlaka yanında eşin olmalı. Eşim atlar arabaya gider. Salihli’de Kurşunlu diye bir yer var. Tek başına orada oturdum, biraz şöyle doğayı dinledim diyebiliyor. Ama ben onu tek başıma diyemiyorum maalesef. Gençliğimizden itibaren biz daha da kalıplar içerisinde büyüdük. Hani onları biraz aştık. Ama daha tam aşmış değiliz (K5, Manisa, 65).

Gündelik hayatta inşa edilen toplumsal cinsiyet söylemleri kadınlar açısından iki karşıt pratiği ortaya çıkarmaktadır. Özellikle öznel ve toplumsal inşa sürecinde kadınlara dayatılan cinsiyetlendirilmiş toplumsal normların ve değerlerin sorgulanmadan kabul edilmesi içselleştirilmiş kadınlık pratiklerinin gelişmesine sebebiyet verirken, kadınlar tarafından ataerkil söylemlere karşı öznel ve toplumsal anlam kodlarının yeniden inşa edilmesi direniş pratiklerinin gelişmesine yol açmaktadır.

“Kendime kadın olduğum için zulüm edilmesine izin vermedim. Hayatımı da kadını ben şunu yapmayayım diye hiç kısıtlamadım. Çalışma koşullarımdan dolayı üniversiteyi bitirdim, işte 21-22 yaşlarındaydım, o zamandan beri çalışıyorum. Çalışma hayatımda ya ben kadını bunu yapmam. Ben kadını şuradan girmem, şuradan çıkmam demedim. Bunu çok hissetmedim. Belki bunu olumlu karşılamayacaksınız ama biraz da bunu kendine yapılmasına izin verirsen sana her şeyi yaparlar. İzin vermediğimden bunu çok hissetmedim” (K2, Mersin, 65).

“Bir kadın olarak özgür olmak istiyorum. Ama bunu bize toplum fazla sunmuyor. Biz de ancak kısıtlamaları görmezden duymazdan gelerek aşabiliyoruz” (K17, Datça, 66).

Gündelik hayatın yeniden üretiminde aktif rol oynayan kadınlar, yaşamları boyunca toplumsal cinsiyete özgü dezavantajlı koşulları deneyimlemekle birlikte yaşlılık döneminin başlamasıyla da yaşa dayalı fiziksel, bireysel, toplumsal ve ekonomik güçlükleri deneyimlemektedir. Ancak yaşa dayalı dezavantajlı koşullar yaşam seyrinin son evresine karşılık gelirken, toplumsal cinsiyet yaşamın tüm evrelerini etkilemektedir. Gençlik dönemlerinden itibaren toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri deneyimleyen kadınların pek çoğu eğitim ve mesleki olanaklardan yoksun kalmakta ve yaşlılık döneminde de toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine bağlı olarak yoksul yaşlanmakta, yaşlılığı olumsuz algılamakta ve negatif yaşlılık söylemlerini içselleştirmektedir. Bu durum katılımcıların ifadelerinden de anlaşılmaktadır.

“Şimdi bir de yaşlılık var. Valla bir daha dünyaya gelsem yaşlanmayı istemem. Genç kalmak daha iyi. Ağrılar oluyor, gidemiyorsun, yapamıyorsun. Yaşlılık işte böyle zor” (K9, Aydın, 72).

“Bak yaşlılığın bir kötü tarafı var, savunmasız oluyorsun. Ondan sonra arkanı güvenceye almadan yürüyemiyorsun” (K15, İstanbul, 69).

Yaşlılığın pozitif ya da negatif anlamlar çağrıştırmada toplumsal cinsiyet faktörü belirleyici olmakla birlikte toplumsal cinsiyet yaşlı kadınların yaşlılığa yüklediği anlamları farklılaştırmakta olup yaşlılık söylemlerine karşı geliştirdikleri içsel motivasyonu ve direniş pratiklerini de etkilemektedir.

“Yaşlanmak yaş almaktır. Bana göre her yaş insana yeni bir tecrübe kazandırıyor. O yüzden yaşlanmak beni çok etkilemedi. Yaşlandıkça olaylara daha olgun bakıyorsunuz. Eskiden kendimi beğendirmek için saçlarıma ve dış görünüşüme dikkat ederdim. Şimdi daha özgüvenliyim ama eskiden öyle değildi. Yaşlanmak güzel bir şey” (K10, Denizli, 66).

Cinsiyet ve yaşlılık olgusunun yaşamın belirli bir evresinde kesimsellik göstermesi ve gündelik hayatta her ikisinin de mekânsal, toplumsal, ekonomik, politik ve ideolojik söylemler aracılığıyla her defasında yeniden inşa edilmesi, yaşlı kadınların katmerli eşitsizlikler yaşamasına sebebiyet vermektedir. Yaşlı kadınların karşılaştıkları eşitsizlikler arasında ev-içi ve bakım hizmetlerini üstlenme, ikincil işlerde istihdam edilme, mesleki ve kamusal hayattan soyutlanma, sosyal güvenceden yoksun kalma, emeklilik hakkına ulaşamama, yoksul yaşlanma ve dulluk yer almaktadır (Arun ve Karademir Arun 2011; Arun ve Çakıroğlu Çevik 2013; Artan ve Irmak 2018). Gündelik hayatta inşa edilen kadınlık ve yaşlılık söylemleri, yaşlı kadınların yaşamlarının her evresinde bireysel haklarını, yaşam kalitesini, kendini gerçekleştirme düzeyini ve sosyo-mekânsal deneyimlerini sınırlandıran yapısal eşitsizlikleri de beraberinde getirmektedir. Bunlardan biri de yaşlı kadın yoksulluğudur.

“Kocamdan ötürü emekliyim. Beni emekli yapmadı. Zamanında niyet etti işten çıkardı, yapmadı” (K1, Tarsus, 68).

“İstanbul’dan penyeler alıp Aydın’a geldim. Evlere onları sattım. Pazarcılık yapmadım. Üç dört sene öyle bir çalıştım. Aydın’dan ev aldım ve o işi bıraktım” (K9, Aydın, 72).

“Terziyim. On sekiz yaşında başladım, yirmi yıl kadar çalıştım. Ama öyle sigortalı falan değilim. Nasıl anlatayım, kendi çapımda evden ça-

lıştım” (K11, İstanbul, 78).

“Daha önceleri fabrikada çalıştım. Sekiz ay kadar da turizm sektöründe mutfak bölümünde çalıştım” (K14, Ankara, 65).

“Ev hanımıyım. Daha önce ara ara çalıştım. Konfeksiyonda, gelinlik-çide çalıştım. On senedir de çocuk bakıyorum. Devam ediyorum yani çocuk bakmaya” (K16, İzmir, 68).

Ataerkil sistemde kadınlara ve erkeklere cinsiyetlendirilmiş rollerin atfedilmesi kadınların evle güçlü bağlar kurmasına sebebiyet verirken, erkeklerin ise ekonomik ve politik işlerde yer almasını desteklemek üzere gündelik kamusal hayat erkek egemen ilişkiler ile konumlandırılmıştır. Bu durum kadınları kamusal hayata yabancılaştırmakla kalmayıp eğitim, meslek, sosyal güvence, emeklilik, konut, ulaşım, seyahat ve mekân hakkı gibi pek çok konuda eşitsizlikler yaşanmasına da zemin hazırlamıştır. Bu anlamda Lefebvre'nin (2019a 99) de ifade ettiği gibi kamusal ve politik yaşam gündelik olanın anlamları ve temsilleri ile kuşatılmış durumdadır.

b. Yaşlı Kadınların Turizm Mekânlarına Erişimi, Mekânsal Deneyimleri ve Geliştirdikleri Stratejiler

Cinsiyet ve yaşa dayalı toplumsal rollerin, ilişkilerin, söylemlerin ve temsillerin gündelik hayat coğrafyalarında yeniden üretilmesi, yaşlı kadınların turizm mekânlarına erişimini, mekân kullanımını ve mekânın cinsiyet ve yaş ayırıcı temsiller ile nasıl inşa edildiğini anlamamızı sağlayacaktır. Özellikle gündelik hayatta inşa edilen cinsiyet ve yaşlılık temelli sosyo-mekânsal örgütlenme biçimi, yaşlı kadınların öznel ve nesnel toplumsal ve mekânsal anlam dünyalarını şekillendirerek kamusal mekân kullanımını ve erişimlerini sınırlandırmaktadır. Kadınlar için zaten gündelik hayat, ev ve evin yakın çevresine sıkışmış vaziyetteyken söz konusu yaşlı kadınlar olduğunda toplumsal ve mekânsal anlamlar yine gündelik olana eğilir. Bu durum yaşlı kadınlar için gündelik sıradan rutinlerin ve toplumsal ilişkilerin tekrar tekrar üretilmesi anlamına gelmekle birlikte kamusal mekân kullanımının ve erişimlerinin sınırlı kalmasına yol açmaktadır. Bu durum katılımcıların ifadelerinden anlaşılmakta olup turizm mekânlarına erişimin aile ve arkadaş çevresinin desteği ile gerçekleştiği görülmektedir.

“Tatili bu sene oğlum planladı. Ablamın yanıdaydım. O beni peşine taktı. “Sen de gel gidiyoruz,” dedi. Hiçbir şey düşünmeden geldik. Mesela bugün de öyle oldu. Biz Alanya’da tatil yapıyoruz. Bugün seni bir yere götüreceğim, dedi. Buraya da gelince birkaç gün kalalım dedim. Çünkü burayı hiç değilse göreyim” (K1, Tarsus, 68).

“Üç tane genç beni istediğim yere götürüyor, gezdiriyor. Dışarı çıkıyorum, çıkarım yani. Onun için sorun yok” (K15, İstanbul, 69).

Turizm mekânlarına erişimlerini aile bireylerinin desteği ile gerçekleştiren yaşlı kadınların toplumsal cinsiyet, negatif yaşlılık söylemleri ve yaşlı kadın yoksulluğu olgusundan yoğun bir şekilde etkilendikleri görülmüştür. Öte yandan gündelik hayatta inşa edilen yapısal koşulları sorgulayarak ayrımcı ve eşitsiz yapılanma biçimine karşı direniş gösteren yaşlı kadınların ise tek başına seyahat edebildikleri, ancak yaşlılık sürecinde yalnızlıkla baş etme ve sosyal hayata uyum sağlama ihtiyacından dolayı seyahat sürecini olabildiğince aile ve arkadaş çevresiyle geçirme eğilimi ortaya çıkmıştır.

“Bireysel olarak ben kendim düzenledim. Bu kez kendi arabamızla geldik. Ama daha önceleri ben geziler düzenliyordum. Türkiye’nin çoğu yerine gezdim. Kendim tur organize ediyordum. Arkadaş gruplarıyla da gelebilirim. Çocuklarımla da gelebilirim. Tek gelmeyi tercih etmem. Ne yapacağım tek başıma, kafama uymaz” (K16, İzmir, 68).

“Yani bazı gezilerimiz var. Grupla gidiyoruz. Geçen Adrasan Suluada gibi yerlere gittik. Arkadaşlarım da var orada, birlikte de gidiyoruz” (K8, Bolu, 71).

“Biz kendimiz ayarlıyoruz. Bakıyoruz Türkiye’de nere hoşumuza giderse oraya gidiyoruz. Bu sefer kendi arabamızla geldik. Ama daha önce tur gezilerimizde oldu” (K19, Bulgaristan, 65).

Cinsiyet ve yaşlılık temelli ayrımcı toplumsal ve mekânsal yapılandırma sürecinde ortaya çıkan öznel ve nesnel anlam kodlarının yaşlı kadın özneler tarafından sorgulanarak yeniden inşa edilmesi direniş mekanizmasının gelişmesinde ilk aşamayı oluşturmaktadır. Bundan dolayı yaşlı kadın öznelliğinin inşa edilmesinde belirleyici olan geleneksel aile yapısı, ataerkil toplumsal sistem, negatif yaşlılık algısı ve bunların mekâna nasıl yazıldığı üzerine gerçekleştirilen her öznel ve nesnel sorgulama süreci yaşlı kadınların turizm mekânlarına erişim sağlama motivasyonunu da attırmaktadır.

“Doğduğun yerde ölmenin bir anlamı yok ki. Yani ben bitki değilim. Böyle düşünüyorum bu yüzden geziyorum. Yani ben bitki değilim, bir yere kök salayım, orada kalayım. Öyle değil, ben dolaşmak zorundayım. Kızımın kısıtlamalar kalktıktan sonra önlemini alarak üç günlüğüne buraya geldik. Uçakla geldik. Mümkün olduğu kadar yol kısmını gidiş-geliş işimizi kısa tutmaya çalıştık” (K2, Mersin, 65).

Yaşlı kadınların mekânla kurduğu ilişki, gündelik olanı aşma çabası, turizm mekânlarına erişimi ve mekânı kullanma biçimi gündelik hayatta inşa edilen mekânsal, toplumsal ve ekonomik yapılar ile yakından ilişkilidir. Bu ilişkileri bütün yönleri ile ortaya çıkaran ise gündelik olan ve olmayanın bir aradallığını karşılıklı ilişkisellik ve kesişimsellikler çerçevesinde yeniden düşünmekten geçer. Çünkü gündelik hayatta ve turizm mekânlarında karşılıklı olarak üretilen toplumsal cinsiyet normları, negatif yaşlılık söylemleri ve kapitalist üretim ve tüketim ilişkileri hem gündelik hayatta hem de turizm mekânlarında yaşlı kadınların sosyo-mekânsal ilişkilerini ve deneyimlerini şekillendirmektedir. Özellikle turizmin sermaye odaklı mekânsal örgütlenme biçimi sınıf, etnisite, ırk, cinsiyet ve yaş gibi bireysel farklılıklara dayalı üretim ve tüketim ilişkilerinin gelişmesini yol açarken, turizm mekânlarını deneyimleyen aktörlerin çoğunun alım gücü yüksek gençler ve erkekler olduğu görülmektedir. Söz konusu mekânı deneyimleyen aktörler yaşlılar ve kadınlar olduğunda ise sınıfsal, cinsiyetçi ve yaş ayrımcı mekânsal temsil biçimleri, gündelik hayatta olduğu gibi turizm mekânlarında da yaşlı kadınları üretimin ve tüketimin dışındaki ötekiler konumuna yerleştirmektedir. Bu durum katılımcıların ifadelerinden de açıkça anlaşılmaktadır.

“Aslında hiçbir yerde ne burada ne de yurt dışında bizi istemiyorlar. Genç turist istiyorlar. Ne işin var evinde otur diyorlar, yaşlanmışsın artık diyorlar. Yeter ben bu yaşa kadar çalıştım. Gezmek istiyorum. Bu yaşa biçilen şey termal turizm falan. Gel gör, gez diyen yok. Mesela turizm bölgelerinde kafelere girdiğimizde bize yönelik bir şey yok. Genelde gençler eğlensin. Çünkü onları daha tüketici görüyorlar. Bizi tüketici görmediklerinden kaynaklanıyor” (K2, Mersin, 65).

“Genelde ürünler gençlere yönelik ama biz de tercihlerimizi o doğrultuda yapıyoruz” (K11, İstanbul, 78).

Turizm mekânlarında üretilen temsiller ve göstergeler öznelerle iletişime geçerek onları yeniden biçimlendirir ve farklı sınıf ve yaş gruplarına göre ayırır. Özneler ise, kendi direniş mekânlarını oluşturarak söylemleri ve temsilleri aşma yoluna gider. Bundan dolayı yaşlı kadınlar gündelik hayatta ve turizm mekânlarında üretilen mekânsal, toplumsal, kültürel ve ekonomik yapıların oluşturduğu dezavantajlı durumlar karşısında pasif özneler değildir. Aksine turizm mekânlarında bireysel haklarını savunan, yasaları hatırlatan, toplumsal cinsiyet rollerini aşma eğiliminde olan ve yaşlılık sürecinin getirdikleri ile mücadele eden aktif öznelerdir.

“Vallahi bazıları ile kavga ettik. Bazen ürünümüzü kendimiz bulundurmaya çalıştık. Kendimce çözümler bulmaya çalıştım. Onu değiştiremeyeceğim için bazen ben değişiyorum” (K2, Mersin, 65).

“Daha çok gezmek, görmek istiyorum. Yaşlılıktan dolayı bazen ağrılarım oluyor, üzülüyorum. Ama ağrılarım olsa da ben çıkıyorum, geziyorum. Yaşlılığın getirdikleriyle mücadele ediyorum” (K18, İsviçre, 67).

“Hiçbir zaman yaşım ilerledi evimde oturayım, dışarı çıkmayayım demedim. Gençken hep çalıştık. Artık gezmek istiyorum. Şimdi tam zamanı emekli olmuşum. Yani hayatımızı yaşıyoruz artık” (K19, Bulgaristan, 65).

Gündelik hayatın ve turizm mekânlarının homojen ve hiyerarşik ilişkiler ile örgütlenmesinde cinsiyetçi, yaş ayrımcı ve sınıfsal yapılar belirleyici olmakla birlikte bu ilişkilerin karşılıklı olarak birbirlerini yeniden üretmesi sosyal dünyadaki olguların ve yapısal koşullarının sürekli inşa halinde olmasıyla açıklanabilir. Bu karşılıklı etkileşimlerin ise inşa edilmeye başladığı ilk yer/mekân gündelik hayattır. Gündelik hayatta öznel yapısal koşullar tarafından önceden belirlenmiş verili bir temsil dünyası içinde kimliklerini inşa edebilir, yapısal koşulları içselleştirebilir ve kabul edilmiş toplumsal ve mekânsal pratikleri icra edebilirler. Aynı zamanda yapısal koşulların dayattığı normların ve değerlerin dışında çoklu gerçeklikleri keşfedebilir ve içinde doğup büyüdüğü dünyanın zorluklarına karşı direniş gösterebilirler. Dolayısı ile gündelik hayatta ve turizm mekânlarında karşılıklı olarak üretilen toplumsal cinsiyet, negatif yaşlılık söylemleri ve kapitalist üretim ve tüketim ilişkilerini içselleştiren yaşlı kadınların turizm mekânlarına erişimi ve mekânsal deneyimleri aile bireylerine bağlı ve sınırlı bir şekilde gerçekleşirken, içsel direniş gösteren yaşlı kadınların ise arkadaş çevresiyle ve tek başlarına seyahat faaliyetlerini gerçekleştirdikleri ve sosyo-mekânsal deneyimlerinin daha özgürleştirici olduğu görülmüştür.

Tartışma ve Sonuç

Geleneksel anlamda turizm gündelik hayatın sıradanlığından ve sıkıcılığından kaçış ya da sıra dışı yerlere ve mekânlara doğru gerçekleştirilen boş zaman seyahatleri olarak algılanmış ve tanımlanmıştır (Larsen, 2008). Ancak modernleşme ve kapitalizmin gündelik hayatın zamansal ve mekânsal yapısını değiştirmesiyle birlikte zamanın çalışma ve boş zaman, mekânın ise özel ve kamusal olarak bölünmesinden kaynaklanan karşıt ikicilikler ortaya çıkmıştır. Gündelik hayat sıradan, sıkıcı, kuralları olan, sürekli tekrarlayan ve değişmezken, turizm sıra dışı, eğlenceli, kuralları olmayan, günlük rutinlerin dışında ve değişken olarak tanımlanmıştır. Bundan dolayı gündelik hayat ve turizm farklı ontolojik temellere dayanan iki farklı olgu olarak düşünülmüştür. Oysa düşünülenin aksine turizm mekânlarında üretilen söylemlerin ve temsillerin gündelik hayat-

ta üretilen mekânsal, toplumsal, kültürel ve ekonomik ilişkiler ile iç içe geçtiği ve mekânsal pratiklerin gündelik bağlantılar ile dolu olduğu görülmür. Edensor (2001) bu durumu toplumsal ve kültürel anlamda kodlanmış kaçış deneyimi olarak yorumlamıştır. Her ne kadar boş zamana dayalı seyahat faaliyetleri gündelik hayattan kısa bir kopuş yanılması oluştursa da modernizm ve kapitalizmin dinamikleri gündelik hayata öylesine nüfuz etmiştir ki, gündelik hayatın dışana çıktığını düşünenler bile onun muğlak sınırları içerisinde kalmaya devam eder (Lefebvre, 2020b, 19). Çünkü gündelik hayat yüksek uzmanlaşmış faaliyetlerden, boş zaman etkinliklerinden, mekânın cinsiyetçi, yaş ayrımcı ve sınıfsal üretiminden, şeylerin kullanım ve mübadele değerinden bağımsız değildir. Bu anlamda zamanın ve mekânın üretimine bağlı olan gündelik hayat, özgürlük yanılmasıyla birlikte mutlak bir kaçışı imkânsız kılmıştır (Köse, 2018). Boş zaman mekânlarının üretimi söz konusu olduğunda ise, teknokratik akılcılığın uygulanması yoluyla mekânın denetimi ve homojenizasyonu sağlanmıştır (Gardiner, 2016). Homojenleştirilen ve hiyerarşik ilişkilerle tahakküm altına alınan gündelik hayat ve kamusal mekânlarda artık sıradan öznelere yaşamalarını nasıl programlayacakları, hangi saatlerde ne yapacakları, hangi mekânları kullanacakları, hangi toplumsal davranışları sergileyecekleri, hangi ürünleri ve hizmetleri tüketecekleri önceden belirlenmiş durumdadır.

Yaşlı kadınların gündelik hayatta ve turizm mekânlarında sosyo-mekânsal ilişkilerini belirleyen temel faktör toplumsal cinsiyet, negatif yaşlılık söylemleri ve kapitalist üretim ve tüketim ilişkileri çerçevesinde mekânın eşitsiz ve ayrımcı temsillerle örgütlenmesidir. Mekâna gömülü olan toplumsal, kültürel, ekonomik, politik ve ideolojik yapılar dezavantajlı grupların gündelik hayatını ve mekânsal deneyimlerini yönlendiren tahakküm unsurlarını etkili bir şekilde yeniden üretmektedir. Tam da bu sebeple gündelik olan ve onun bir uzantısı sayılan kamusal mekânlarda iktidar ve güç ilişkilerini en aza indirmek için özel ve kamusal mekânsal ilişkilerin bir arada ele alınması ve kentsel mekânsal tasarım stratejisinin tartışmaya açılması gerekir.

Modern dünyada gündelik hayatın özel ile kamusal olarak ayrılması ve toplumsal öznelere rutin pratikleri ile her defasında bu sınırların yeniden belirlenmesi, sosyo-mekânsal ilişkilerin gündelik hayatı aşan ve kamusal mekâna taşınan sürekli oluş halinin ve çok yönlü yapısal koşulların bütünsel bir yaklaşımla anlaşılmasını kısıtlamıştır. Her ne kadar bu konuda uluslararası ve ulusal literatürde yer alan sosyal ve beşeri araştırmalar kadınların gündelik kentsel mekânsal kullanımalarını, sosyo-mekânsal ilişkilerini ve mekâna erişimlerini ele almış olsa da (Aksu Kocatürk ve Şengül 2020; Alkan 2009; Bondi ve Davidson 2003; Çakır 2009; Friedan 2002; Kern 2020; Massey 1994; Tuncer 2015; Tuncer 2021; Yücesahin 2016)

toplumsal cinsiyet, gündelik hayat ve mekânsal çalışmalar içerisinde yaşlı kadınların özel ve kamusal mekân kullanımlarının ve sosyo-mekânsal ilişkilerinin gündelik hayatta ve kamusal mekânda karşılıklı olarak nasıl (yeniden) üretildiği ihmal edilmiştir. Dolayısı ile ilişkisel ve kesişimsel bir bakış açısı ile hem feminist araştırmacıların hem de beşeri coğrafyacıların yaşlanan bir toplumda yaşlı kadınların gündelik hayattaki konumunu ve yaşlı kadınlar için yer ve mekân kavramının önemini yapısal sınırlılıkların anlaşılabilmesi için tartışmaya açmaya ihtiyacı vardır. Öte yandan modern bilim anlayışının getirmiş olduğu uzmanlaşmanın yanı sıra günümüzde disiplinler arası, ilişkisel, kesişimsel ve çoklu bakış açısı ile bilimsel çalışmaların bütünlüğe ulaşma çabası, bu araştırmanın tek bir literatür içerisinde konumlandırılmasına olanak sağlamamıştır. Bu açıdan araştırma boyunca gündelik hayatın mekânsallığı ve mekânsal ilişkilerin özel ve kamusal mekânda karşı olarak yeniden üretimi ele alınmış olup beşeri coğrafyanın ve sosyoloji disiplininin pratiklerden ve imkânlarından yararlanılmıştır.



Kaynakça

- Aksu Kocatürk, G. ve Şengül, M. (2020). Kapitalist Ataerkil ilişkiler ve Kentsel Mekânda Kadınların Gündelik Hayatının Coğrafyası: Tokat Örneği. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 1-32.
- Alkan, A. (2009). Cinsiyet Dinamiklerin Peşinden Mekânın İzini Sürmek. (A. Alkan, Der.). *Cins Cins Mekân, içinde (7-35)*, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Andrews, G.J., Milligan, C., Phillips, D.R. and Skinner, M.W. (2009). Geographical Gerontology: Mapping a Disciplinary Intersection. *Geography Compass*, 3(5): 1641-1659.
- Artan, T. ve Irmak, S.H. (2018). Feminist Gerontoloji Bağlamında Yaşlılığın Kadınlaşması. *HSP*, 5(2): 236-343.
- Arun, Ö. ve Çakıroğlu Çevik, A. (2013). Quality of Life in Ageing Societies: İtaly, Portugal and Turkey. *Educational Gerontology*, 37(11): 945-966.
- Arun, Ö. ve Karademir Arun, B. (2011). Türkiye'de Yaşlı Kadınların En Büyük Sorunu: Dulluk. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(4): 1515-1527.
- Bondi, L. and Davidson, J. (2003). Troubling the Place of Gender. (K. Anderson, M. Domosh, S. Pile and N. Thrift, Eds). *Handbook of Cultural Geography*, in (325-343), London: Sage.
- Britton, S. G. (1991). Tourism, Capital, and Place: Towards a Critical Geography of Tourism. *Environment and Planning D: Society and Space*, 9, 451-478.
- Burkitt, I. (2004). The Time and Space of Everyday Life. *Cultural Studies*, (18) 2-3, 211-227.
- Conlon, D. (2004). Productive Bodies, Performative Spaces: Everyday Life in Christopher Park. *Sexualities*, 7(4): 462-479.
- Çakır, S. (2009). Osmanlı'da Kadınların Mekânı, Sınırlar ve İhlaller. (A. Alkan, Der.). *Cins Cins Mekân, içinde (76-101)*, İstanbul: Varlık Yayınları.
- De Certeau, M., Giard, L. ve Mayol, P. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi II, Konut, Mutfak İşleri*. (Ç. Eroğlu ve E. Ataçay, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Deniz, A. (2018). Feminist Coğrafya: Cinsiyetin Coğrafyası & Coğrafyanın Cinsiyeti. (N. Özgen, Ed.). *Sosyal Coğrafya, içinde (251-284)*, Ankara: Pegem Akademi.

- Edensor, T. (2001). Performing Tourism, Staging Tourism- (Re)producing Tourist Space and Practice, *Tourist Studies*, 1/ 59-81.
- Eyles, J. (1989). The Geograph of Everyday Life. (D. Gregory and R. Walford, Ed.). *Horizons in Human Geography*, M.c. Millan: London, 102-103.
- Felski, R. (1999). The İnvention of Everyday Life, *New Formations*, 39, 15-31.
- Friedan, B. (2002). The Problem That Has No Name. (B. Highmore, Ed.). *The Everyday Life Reader*, içinde (58-63). New York: Routledge Publishing.
- Gardiner, M. (2016). *Gündelik Hayat Eleştirileri*. (D. Özçetin, B. Taşdemir ve B. Özçetin, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Hall, C.M. (1997). Geography, Marketing and the Selling of Places, *Journal of Travel & Tourism Marketing*, 6:3-4, 61-84.
- Harper, S. and Law, G. (1995). Rethinking The Geography of Ageing. *Progress In Human Geography*, 19(2): 199-221.
- Hopkins, P. and Pain, R. (2007). Geographies of Age: Thinking Relationally. *Area*, 39(3): 287-294.
- Kalekin-Fishman, D. (2013). Sociology of Everyday Life. *Current Sociology Review*, 61(5-6): 714-732.
- Karmaz, E. (2021). Mekânın Gündelik Yaşam İçinde Kurgulanışı: Özne-Mekân Etkileşim Süreci. (D. Yıldırım ve S.C. Beritan vd., Ed.). *Mekân Düşünmek*, içinde (67-89), Ankara: Nika Yayınevi.
- Kern, L. (2020). *Feminist Şehir*. (Sumer Aydaş, B. Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Kite, M. (1996). Age, Gender and Occupational Label: A Test of Social Role Theory. *Psychology of Women Quarterly*, 20, 361-374.
- Köse, H. (2018). Yaban Bilinç ya da Lefebvre'ye Göre Gündelik Hayat. (A. Esgin ve G. Çeğin, Eds.). *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunlar ve Güzergâhlar*, içinde (305-341), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Kurtar, S. (2013). Bir Şehir Filozofu Olarak Henri Lefebvre ve Gündelik Yaşam Sanatı. *İdealkent*, 10, 200-219.
- Larsen, J. (2008). De-exoticizing Tourist Travel: Everyday Life and Sociality on the Move. *Leisure Studies*, 27(1): 21-34.
- Lefebvre, H. (1947-2020a). *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Lefebvre, H. (1962-2019a). *Gündelik Hayatın Eleştirisi II, Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (1974-2019b). *Mekânın Üretimi*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (1981-2017). *Gündelik Hayatın Eleştirisi III, Moderniteden Modernizme*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. and Levich, C. (1987). The Everyday and Everydayness. *Yale French Studies*, 73, 7-11.
- Liechty, T., Ribeiro, N.F. ve Yarnal, C.M. (2009). "I Traveled Alone, But Never Felt Alone": An Exploration of the Benefits of An Older Women's Group Tour Experience. *Tourism Review International*, 13/ 17-29.
- Massey, D. (1994). *Space, Place and Gender*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Rowles, G.D. (1986). The Geography of Ageing and the Aged: Towards an Integrated Perspective. *Progress in Human Geography*, 10(4): 511-539.
- Saarinen, J. (2004). Destinations in Change: The Transformation Process of Tourist Destinations. *Tourist Studies*, 4(2): 161-179.
- Small, J. (2003). The Voices of Older Women Tourist. *Tourism. Recreation Research*, 28(2): 31-39.
- Tasouji, C.D. (2013). Gündelik Hayat İncelemelerinde Kadınlık Halleri. *Mülkiye Dergisi*, 37(4): 62-78
- Tuncer, S. (2012). Beşeri Coğrafyaya Feminist İtirazlar. *Fe Dergisi*, 4(1): 79-90.
- Tuncer, S. (2015). Dışarıya Çıkmak: Özelden Kamusal Feminist Bir Saha Hikâyesi. *Moment*, 2(2): 30-58.
- Tuncer, S. (2021). Kadınların Kent Hakkını Yeniden Düşünmek. (Z. G. Güker ve Özbay, C. Ed.). *Mekânda Adalet ve Toplumsal Cinsiyet*, içinde (15-21), İstanbul: Beyond.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2018). *Sosyal Bilgilerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Onbirinci Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yüceşahin, M.M. (2016). Toplumsal Cinsiyet ve Mekânın Karşılıklı İlişkisi: Patriyarkanın Sosyal Mekânı Örgütleyişine Dair Bir Tartışma. *Kadın/Women*, 17(1): 73-11.

Tablo 1. Katılımcı Profili

Katılımcı	Yaş	Eğitim Durumu	Medeni Durum	Mesleki Durum	Emeklilik	İkamet Yeri
K:1	68	Lise	Dul	Ev-içi Emekçisi	Eşe Bağlı Emekli	Mersin/Tarsus
K:2	65	Üniversite	Evli	Grafiker	Emekli	Mersin
K:3	66	Lise	Dul	Laboratuvar T.	Emekli	İstanbul
K:4	65	Üniversite	Evli	Öğretmen	Emekli	Ankara
K:5	65	Üniversite	Evli	Öğretmen	Emekli	Manisa
K:6	82	Lise	Dul	Bankacı	Emekli	İstanbul
K:7	65	Lise	Evli	Emniyet M.	Emekli	Konya/Ereğli
K:8	71	Lise	Dul	Hasta Bakımı	Emekli	Bolu
K:9	72	İlkokul	Dul	Ev-içi Emekçisi	Eşe Bağlı Emekli	Aydın
K:10	66	Üniversite	Evli	Öğretmen	Emekli	Denizli
K:11	78	Lise	Dul	Terzi	Eşe Bağlı Emekli	İstanbul
K:12	71	Üniversite	Dul	Öğretmen	Emekli	Balıkesir
K:13	72	Üniversite	Dul	Öğretmen	Emekli	Ankara
K:14	65	İlkokul	Evli	Fabrika İşçisi	Emekli	Ankara
K:15	69	İlkokul	Evli	Ev-içi Emekçisi	Eşe Bağlı Emekli	İstanbul
K:16	68	Lise	Dul	Çocuk Bakımı	Eşe Bağlı Emekli	İzmir
K:17	66	Lise	Dul	Mali Müşavir	Emekli	Muğla/Datça
K:18	67	İlkokul	Evli	Fabrika İşçisi	Emekli	İsviçre
K:19	65	Lise	Evli	Muhasebe	Emekli	Bulgaristan
K:20	66	Lise	Evli	Muhasebe	Eşe Bağlı Emekli	Isparta

EK-2

Tablo 2. Yaşlı Kadınların Gündelik Hayat Bilgisi ve Turizm Mekânlarındaki Deneyimlerine Yönelik Bulgulara Ait Kod Kitapçığı

	Tema	Alt-Tema	Kod
GÜNDELİK HAYATA YÖNELİK BULGULAR	Toplumsal ve Mekânsal İlişkiler	İçselleştirilmiş Geleneksel Kadınlik Roller	-Geleneksel Aile Yapısı -Ev-içi ve Bakım Hizmetlerinde Bulunma -Ataerkil Müdahaleler -Kalıp Yargılar -Kadının Evle İlişkilendirilmesi -Tek Başına Mekâna Erişim Sağlayamamak
		Ataerkil Söylemlere Karşı Geliştirilen Direniş Pratikleri	-Maskülen Davranmak -Söylemlerin Dışına Çıkmak -Kısıtlamalar ile Mücadele Etmek -Evle Güçlü Bağlar Kurmamak
		Kabullenilmiş Yaşlılık Söylemleri	-Korku -Güçsüzlük -Muhtaç Olmak -Hayat Kalitesinin Düşmesi -Yaşlanmak İstememek -Savunmasızlık
		Yaşlılık Söylemlerine Karşı Geliştirilen Direniş Pratikleri	-Tecrübe -Özgüven -Yaş almak -Yaşlılığı Olumlu Karşılama -Yaşlılık Mücadele Etmek -Aktif Yaşlanmayı Tercih Etmek
	Ekonomik İlişkiler	Katmerli Yoksulluk	-Ücretsiz Ev-içi ve Bakım Hizmetini Yürütme -İkincil İşlerde İstihdam Edilme -Çalışma Hayatına Eşin Müdahalesi -Yoksul Yaşlanma
TURİZM MEKÂNLARINA YÖNELİK BULGULAR	Turizm Mekânlarına Erişim Süreci ve Sonrası	Turizm Mekânlarına Erişim Sırasında Aile ve Arkadaş Desteği	-Aile Bireylerine Bağımlı Olarak Seyahat Etmek -Arkadaş Çevresi ve Tek Başına Seyahat Etmek
		Turizm Mekânlarında Üretilen Söylemler ve Temsiller	-Hak Temelli Olmayan Mekânsal Örgütlenme Biçimi -Mekânın Sınıfsal Üretimi -Tüketici Olmayan Ötekiler -Termal Turizm Söylemi
		Turizm Mekânlarına Erişim Sırasında Aile ve Arkadaş Desteği	-Bireysel Hakları Savunmak -Yasaları Hatırlamak -Uygun Sosyo-Ekonomik Mekânları Tercih Etmek -Aktif Yaşlanmayı Tercih Etmek -Kalıp Yargılar ile Mücadele Etmek
	Turizm Mekânlarından Elde Edilen Deneyimler	Yaşlı Kadınların Turizm Deneyimleri	-Huzur -Mutluluk -Özgürlük Arayışı -Bakış Açısını Değiştirme -Deneyimi Paylaşma -Görünür Olma



1960'lardan 2000'lere Kuşak ve Sınıf Ekseninde İzmir'de Kadınların Kamusal Mekân Deneyimlerinin İzini Sürmek

Feyda Sayan-Cengiz

Celal Bayar University

[ORCID: 0000-0002-3378-381X](https://orcid.org/0000-0002-3378-381X)

feydasayancengiz@gmail.com

Faika Çelik

-

[ORCID: 0000-0001-6615-668X](https://orcid.org/0000-0001-6615-668X)

faika.celik@gmail.com

Öz

Bu çalışmanın amacı, 1960'lı yılların ortalarından 1990'lı yılların sonuna kadar İzmir'de kadınların kamusal mekân deneyimlerini, kuşak ve sınıf eksenlerinde değerlendirmek ve birbirini takip eden farklı iki kuşağa mensup kadınların deneyimlerindeki süreklilik ve dönüşümleri irdelemektir. İzmir'de yaşayan kadınların kamusal yaşamının kuruluşunda, kamusal mekân deneyimlerinin etkisini kesişimsellik yaklaşımı çerçevesinde irdeleyen çalışma, kamusal mekân deneyimlerinin kuşak ve sınıf eksenlerinde nasıl farklılaştığını ve bu deneyimlerin sürekliliklerini/ortak yanlarını sorgulamaktadır. Araştırma, İzmir'in farklı bölgelerinde yaşayan, farklı sınıfsal konumlardan gelen ve birbirini takip eden iki kuşağa ait 29 kadın ile yapılan derinlemesine mülakatlara dayanmaktadır. Çalışmanın ana bulguları, şu şekilde özetlenebilir: 1) İkinci kuşaktan kadınların anlatıları, birinci kuşağa kıyasla kamusal mekânın daha rahat kullanıldığını ve deneyimlenen mekânların artıp çeşitlendiğini gösterir. 2) Kadınlar, "ev" in dışına, "kamusal" a çıkmanın kendileri için içerdiği çeşitli bedellerden bahsetmişlerdir. Ücretli yardım alabilen üst-orta sosyoekonomik sınıfa mensup kadınların anlatılarında, bu bedel göreceli olarak daha hafiftir. 3) Öte yandan, farklı kuşak ve sınıftan kadınların kamusal mekân deneyimlerinde ortaklıklar da vardır ve İzmir Fuarı, Kemeraltı Çarşısı gibi kadınların geçmişten beri kullanageldiği kentsel mekânlar bu süreklilikte önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Kamusal alan, Kamusal mekân, Kadın çalışmaları, İzmir, Kesişimsellik.

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

Tracking Women's Public Space Experiences In Izmir Across Generations And Classes From The 1960s To The 2000s

Feyda Sayan-Cengiz

-
[ORCID: 0000-0002-3378-381X](https://orcid.org/0000-0002-3378-381X)
feydasayancengiz@gmail.com

Faika Çelik

-
[ORCID: 0000-0001-6615-668X](https://orcid.org/0000-0001-6615-668X)
faika.celik@gmail.com

Abstract

This study aims to explore women's experiences of public spaces in İzmir from the mid 1960s to the late 1990s across the axis of generation and class, inquiring the continuities and transformations in the lives of women belonging to two consecutive generations. The study investigates the role of public spaces in the constitution of women's experiences of the public/private distinction. Employing an intersectionality approach, the study relies on 29 in-depth interviews conducted with women of different generations and class backgrounds. The main findings of the study can be summarized as follows: 1) Second-generation interviewees' narratives demonstrate a more confident use of diversified public spaces, when compared with the previous generation; 2) women have spoken about the "costs" of exerting their existence in the public spaces, which are related to the expectation that they fulfill domestic duties. Yet those "costs" are less daunting for upper-middle class women, who can rely on paid support; 3) the existence of public spaces that have been used by women since decades, such as İzmir International Fair, and Kemeraltı Bazaar, provide continuities in the public space experiences across generations and classes.

Key Words: Public Sphere, Public space, Women's studies, İzmir, Intersectionality.

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>



Giriş

Türkiye’de Tanzimat döneminden itibaren hızlı bir ivmeyle devam eden modernleşme girişimleri ile birlikte kadının toplumsal statüsü en önemli tartışma konularından birisi haline geldi. Bu tartışmalar, laik bir ulus devlete geçilen Cumhuriyet döneminde de devam etti. Erken Cumhuriyet döneminde kadınlar, Batılılaşmanın sembolü ve kültür ve medeniyetin taşıyıcıları olarak kurgulandılar (Arat 1999). Bu bağlamda, kadınların kamusal alana artan erişimi, Türkiye modernleşme projesinin başarısının bir göstergesi olarak değerlendirildi. Türk modernleşmesinde çok önemli bir yere sahip olan kadın konusu, 1980’lerden itibaren akademik alanda da büyük ilgi görmeye başladı. Biz bugün bu ilginin neticesinde yapılan kritik çalışmalar sonucunda Osmanlı’nın son döneminden Cumhuriyetin 1950’li yıllarına kadar kadınların “ulus devlet inşaa projesinde ulusçu ve modernleşmeci önder (erkek) kadrolar tarafından” (Berktaş 1998, 1) nasıl nesneleştirildiklerini ve kadınların bu söylem ve politikaları nasıl müzakere ettiklerini, hak arama mücadelelerini ve imparatorluktan ulus devlete geçiş sürecinde “bilinçli” bir şekilde kadın öznelliklerinden vazgeçme pahasına kurtuluş mücadelesini desteklediklerini biliyoruz (Berktaş 1998, 2). Fakat bizim çalışmamızın öncüllerinden birini gerçekleştiren, Selda Tuncer’e (2014; 2018) göre, elimizde kadınların kamusal mekânı nasıl deneyimlediklerine dair çok sınırlı bir literatür var. Çoğunluğu

başörtülü kadınların kamusal mekânları nasıl deneyimledikleri üzerine yoğunlaşan bu çalışmalar, Tuncer'in (2014, 14) ifadesiyle, "her ne kadar modernite, İslam ve kadın arasındaki gergin ilişkiyi odak noktası yaparak kamusal alanın siyaseti tartışmalarına büyük katkı sağlamışlarsa da kadınların başörtülü ya da başörtüsüz kamusal alanda nasıl konumlandırıldıklarına ve gündelik yaşamlarında kamusal alanı ve kamusal kültürü nasıl algıladıkları, deneyimledikleri ve benimsedikleri üzerine literatürde kritik bir boşluk" mevcuttur. Dolayısıyla bizim çalışmamız İzmir'de kadınların kamusal mekân deneyimlerine odaklanarak bu sınırlı literatüre katkı sunmayı hedefliyor. Daha açık bir ifadeyle, bu çalışmanın amacı, 1960'lı yıllardan 1990'lı yılların sonuna kadar İzmir'de kadınların kamusal alanlara katılımını kuşak ve sınıf eksenlerinde değerlendirmek ve birbirini takip eden farklı iki kuşağa mensup kadınların kamusal alanı deneyimlerindeki süreklilik ve dönüşümleri irdelemektir. Çalışma, İzmir'in farklı bölgelerinde yaşayan, farklı sınıfsal konumlardan gelen ve birbirini takip eden iki kuşağa ait yirmi dokuz kadın ile yapılan derinlemesine mülakatlara dayanmaktadır. İlk kuşak olarak nitelendirilen kadınların doğum tarihleri 1940-1950 yılları arasında yer alırken; ikinci kuşak kategorisinde yer alan kadınların doğum tarihleri, 1960-1970'li yılları kapsamaktadır ve bu iki kuşak, aynı aileden anne ve kız deneyimlerini içine alacak şekilde kurgulanmıştır. Bu derinlemesine mülakatlarda kadınlara, kamusal alanı hangi amaçlarla, hangi zaman dilimleri içerisinde ve nasıl deneyimledikleri üzerine sorular yöneltilmiştir.

Dönemsel olarak çalışma, 1960 ile 1990'lı yılların sonu arasında kadınların kamusal mekân deneyimlerine odaklanmaktadır. Bu dönem modernleşme penceresinden bakıldığında Türk modernleşmesinin olgunlaştığı; Cumhuriyet kurumlarının ve pratiklerinin toplumun büyük bir kesimi tarafından benimsendiği ve demokrasinin askeri müdahalelerle sekteye uğramasına rağmen uzun vadede Türk siyasi hayatına kök salmaya çalıştığı bir dönemdir. Bu zaman dilimi içerisinde hem Türkiye Cumhuriyeti devleti kurum ve pratikleriyle büyük dönüşümler geçirmiş hem de artan sanayileşme, hızlı nüfus artışı ve kırdan kente büyük göçlerle birlikte şehirler dönüşmüş ve değişmişlerdir. Bu dönemde İzmir, giderek büyüyen nüfuslarıyla fiziksel açıdan genişleyen ve sundukları olanaklar açısından farklılaşan bu kentlerin önde gelenlerinden biri olarak karşımıza çıkar (Bilsel 2009; Demir ve Çabuk 2010). Dolayısıyla fiziksel açıdan böylesine genişleyen ve nüfus anlamında dönüşen bir kentte farklı sınıflardan ve kuşaklardan gelen kadınların kamusal mekân deneyimlerini incelemek, hem İzmir'in kent kültüründeki dönüşümleri anlamak hem de mekânın cinsiyetini sorgulamak açısından önem arz ediyor. Zira Cumhuriyet dönemi kadın deneyimleri literatürüne bakıldığında çalışmaların büyük çoğunluğunun dönemsel olarak ya Osmanlı'nın son dönemi ve erken Cumhuriyet dönemine ya da kadın aktivizminin tekrar canlandığı

1980 sonrasında odaklandığı görülür (Örnekler için bkz. Akşit 2005; Çakır 1994; Durakbaşı 2000; Talay-Keşoğlu 2007; Tekeli 1990; Toprak 2015; Zihnioğlu 2003). Dolayısıyla bu çalışma, 1960 ile 1990'lı yılların sonu arasındaki kadın deneyimlerini odağına almakta ve henüz yeni gelişmekte olan literatüre bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu amaçla, öncelikle çalışmanın kavramsal çerçevesini oluşturan kamusal alan ve kamusal mekân üzerine tartışmalar irdelenecek, ardından çalışmanın yöntemi ve bulguları tartışılacaktır.

Kavramsal Çerçeve: Kamusal Alan ve Kamusal Mekân

Jürgen Habermas'ın 1962 yılında *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adlı eserinin yayımlanmasından beri "kamusal alan" kavramı, farklı disiplinlerde yazan birçok araştırmacı tarafından farklı farklı sorunları gündeme getirmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla kavram sıkça tartışılmış, eleştiriye tabi tutulmuş ve değişen sosyo-ekonomik ve kültürel zeminler göz önüne alınarak yeniden tanımlanmıştır.

Habermasyan okumada kamusal alan, kamuya dair her şeyin genellikle iktidarın dışında kalanlar tarafından konuşulduğu, tartışıldığı ve eleştiriye tabi tutulduğu; devletin alanı ile ekonominin özel alanı arasında bir soyut "ara alan" olarak kurgulanır. Habermasyan anlamda kamusal alanın ortaya çıkışı modernitenin eşitlik vurgusu ile bağlantılıdır. Zira Habermas on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren sıradan vatandaşların, toplumu ilgilendiren ortak çıkar ve kaygıları hakkındaki tartışmalara giderek daha fazla dahil olmaya başladığını gözlemler ve "sıradan" insanların ülkenin nasıl yönetilmesi gerektiğine dair kararlara dahil olmaları ile birlikte özellikle 1680-1730 yılları arasında ve özellikle Fransa, Almanya ve İngiltere'de kamusal alanın altın çağını yaşadığını iddia eder (Habermas 1989, 32-43). Habermasyan okumada ideal olarak sunulan bu kamusal alanın işleyişi için eğitilmiş, bilgili ve rasyonel vatandaşların kamu sorunlarına ve devletin işleyişine dair görüşlerini bildirirken hiçbir baskıya uğramadan toplanabilmesi ve özgürce düşüncelerini söyleyebilmesi önemli bir ön koşul olarak belirtilir. Habermas'a (1989) göre, dönemin salonlarında, kahvehanelerinde burjuva sınıfına mensup vatandaşlar tarafından yapılan bu özel tartışmaları kamuoyuna açık görüşlere dönüştüren bağımsız bir basın varlığı da bu "ideal" kamusal alanın ortaya çıkmasını diğer bir nedeniyd.

Her ne kadar Habermas'ın kamusal alan kavramsallaştırması bu konuyla ilgili literatürde temel referans olarak kabul edilse de birçok eleştirisi de mevcuttur. Bu eleştiriler içinde en öne çıkan, burjuva kamusal alanı dışındaki kamusal alanların tartışılmadığı eleştirisidir. Habermas'ın "burjuva kamusal alanı" odaklı analizi, eşit derecede önemli olan farklı kamuları,

örneğin popüler köylü, işçi sınıfı, ulusalcı kamuları ve elit kadın kamularını göz ardı etmiş ve bunların burjuva kamusalılığı üzerindeki etkilerini sorgulamamıştır (Eley, 1994). Dolayısıyla, Habermasyan okumada ideal olarak sunulan burjuva kamusalılığı her ne kadar kamunun/halkın evrensel çıkarlarının savunuculuğunu üstlenecek şekilde konumlandırılmış olsa da, pratikte egemen sınıfın, yani burjuva sınıfının, özel çıkarlarını temsil etmekle sınırlı kalmıştır. Zira varlığı ve etkisi modern kamusal yaşamın oluşumunda önemli bir rol oynayan diğer toplumsal gruplar/sınıflar tarafından inşa edilen ve şekillendirilen kolektif alanlar analiz dışında bırakılmıştır (Susen 2011, 52).

Habermas'ın kamusal alan anlayışına yöneltilen diğer bir eleştiri de kadın kamusalılığı ile ilgilidir. Fraser'a (1990, 61) göre, dönemin gerek Batı Avrupası'nda gerekse Amerika'sında çeşitli sınıflardan ve etnik kökenlerden kadınlar, "resmî" ya da "burjuva" kamusal alandan dışlanmalarına rağmen farklı organizasyon ve stratejilerle kamusal hayatta politik özneler olarak var olmuşlardır. Resmî, burjuva kamusal alanının dışında yer alan bu kamusalılık biçimi, Habermas tarafından göz ardı edilmiştir. Fraser ayrıca, Habermas'ın anlayışına göre kamusal alanın dışında kalan ev içi ve annelik rollerinin, kadınların kamusalılığına her zaman engel olmadığını; aksine kadınların bu rolleri üzerinden de kamusal alanın etkinliklerine angaje olabildiklerini belirtir. Bu eleştiri ile bağlantılı olarak, kamusal alanda ideal olarak siyasete dair mevzuların rasyonel argümanlarla tartışılmasını önlemesi ve dolayısıyla özel ve kamusal hayat arasındaki ilişkiyi ve geçişkenliği sorgulamaması, Habermasyan kamusal alan okumasının yaygın olarak eleştirildiği diğer taraflardır (Negt ve Kluge, 1993). Özel/kamusal arasında net bir ayrım çizgisi olduğu tahayyülü, özellikle feminist teorisyenlerin sıklıkla eleştirdikleri bir konudur. Susan Miller Okin (1998, 118), bu ayrımın temelini, ataerkil kültüre ve toplumsal pratiklere dayandığını ve kadınları özel alana kısıtlayan cinsiyetli iş bölümü ile bağlantılı olduğunu belirtir. Fraser da Habermasyan kamusal alanın eleştirisinde benzer bir argüman kurar: Ona göre de varsayılan kamusal/özel alan ikiliği, kadınların ev içinde maruz kaldıkları şiddet gibi bazı konuların, "özel alana" ait oldukları varsayılarak kamusal alanın dışına itilmesine, ezilenlerin daha da dezavantajlı olmasına yol açar (Fraser 1990, 73).

Dolayısıyla, bu homojen, eril ve rasyonel kurgusundan ötürü birçok araştırmacı Habermas'ın kamusal alan inşasını problemlili bulduklarını ifade ederler (Marston 1990, 457) ve özellikle geç modern toplum kamusalılıklarını anlamak için bu kurgunun revize edilmesini gerektiğini ifade ederler (Susen 2011, 59). Böylesi bir revizyonu, kamusal alan ve kamusal mekân arasındaki ilişkinin sorgulandığı literatürde görmek mümkündür.

Öncelikle belirtmek gerekir ki kamusal alan ve kamusal mekân kavramları her ne kadar birbirleriyle ilişkili de olsalar birbirinin yerine kullanılacak kavramlar değildir. Aslında bu ikisi arasındaki ilişkinin netleştirilmesi, yukarıda ana hatlarını belirttiğimiz kamusal alan kavramının sınırlarıyla ilgili tartışmaya dairdir. Kamusal mekân kavramı ile araştırmacılar Habermasyan okumada öne çıkan kamusal alanın mekânsız (despatialized) ve dışlayıcı inşasına dair kritiklerini yöneltme imkânı bulurlar (Low 2014, 156). Gerek son yirmi yılda ortaya çıkan kitlesel protestolar ve gerekse yeni medya biçimlerinin ortaya çıkışı, kamusal alanının mekânsallığının daha da fazla sorgulanmasına yol açmıştır. Bu protestoların ortak özelliklerini inceleyen araştırmacıardan biri olan Cassegård, dünyanın farklı metropollerinde ortaya çıkan geniş katılımlı protestoların hem dijital teknolojiyi efektif bir şekilde kullanarak kitleselleşmekte olduğunun hem de genellikle iktidarın sembolü olan kamusal mekânların işgalini içerdiklerinin altını çizer. Cassegård'a göre, bu işgaller yalnızca sembolik iktidar mekânlarını sahiplenmenin bir aracı olarak değil, aynı zamanda herkese açık kentsel müşterekleri korumanın bir yolu olarak da karşımıza çıkarlar. Cassegård'ın gerek kendi saha deneyiminden yola çıkarak gerekse bu kitlesel kamusal mekân işgallerini çalışan diğer araştırmacıların çalışmalarını göz önünde bulundurarak tespit ettiği diğer önemli gözlem ise kitlesel kamusal mekân işgallerinin aslında ana akım "kamusal alana" tam olarak katılamayan marjinal ve madun kesimleri de içermesi ve dolayısıyla daha kapsayıcı kamusal alan deneyiminin ortaya çıkmasını sağlamasıdır (Cassegård 2014, 689).

Dolayısıyla biz bu çalışmada kamusal alan ve kamusal mekân arasında farklılıkları ve kesişimleri göz ardı etmeden, kamusal alan kavramından daha çok kamusal mekân kavramına başvuracağız. Zira kadın deneyimlerini merkeze aldığımız bu çalışmada kamusal mekân kavramını kullanarak daha kapsayıcı bir kamusal alan anlatısı sunmayı hedefliyoruz. Her ne kadar akademik yazın bize kamusal alan ve kamusal mekân arasındaki ilişkinin yeterince sorgulanmadığını işaret etse de, bugün itibarıyla gelişmiş bir kamusal alan için açık ve erişilebilir kamusal mekânlara ihtiyaç olduğuna dair ve mekânın kamusal alan kuruluşundaki önemine dair azımsanmayacak düzeyde araştırma mevcuttur (Low 2010; Mitchell 2003). Kent kültürü çalışan araştırmacılar, kamusal mekânların rollerini değerlendirirken politik, sosyal ve kültürel bağlamlarda kamusal mekânlara duyulan ihtiyacı dile getirirler. Bu minvalde kamusal mekânlar, daha tanımlı olan ev ve iş yaşantısının yanında vatandaşlara, dinlenme ve eğlence imkânı sağlayan, sosyal etkileşim ve bağların gelişimini olanaklı kılan, ortak toplumsal kültürün, değerlerin ve hafızanın oluşumuna ve sorgulanmasına izin veren mekânlar olarak konumlandırılırlar. Kamusal mekân aynı zamanda bireylerin haklarını ifade ettikleri ve dolayısıyla mevcut erkleri sorguladıkları yer olarak da değerlendirilir

(Mitchell 2003).

Daha ziyade kent kültürü üzerine çalışan araştırmacılar tarafından kullanılan kamusal mekân tabirinin birçok tanımı mevcuttur. Bu tanımların çeşitliliğine vurgu yapmadan önce belirtilmesi gereken, birçok kuramcının üzerinde hemfikir olduğu gibi, kamusal mekânların kamusal alanın bir parçası olduğu ve “kamu” nun tüm üyelerinin sosyal etkileşimlerinin ve siyasi faaliyetlerinin gerçekleştiği mekân ve/veya konumu temsil ettiği (Mitchell 1995). Kamusal mekân tanımlarına genel olarak bakıldığında bu tanımların mülkiyet, kontrol, erişim ve kullanım kategorileri göz önünde bulundurularak çeşitlendiği görülür (Mehta 2014, 54-55). Bazı yazarlar kamusal mekânı “özel kişi veya kuruluşlar tarafından kontrol edilmeyen ve dolayısıyla genel halka açık olan alan” olarak tanımlar (Madanipour 1996, 144). Diğerleri ise tanımlarını erişim ve kullanım eksenine dayandırır ve kamusal mekânı “insanların grup veya bireysel faaliyetler için gittikleri, herkesin erişebileceği yerler” olarak tanımlarlar (Carr ve diğerleri 1992, 50). Bu minvalde biz bu çalışmada, 1950-1980 yılları arasında Ankara’da kadınların kamusal mekân deneyimlerini çalışmış olan Tuncer’i (2014, 12) takip ederek “kamusal mekân” tabirini, “kentte insanların gündelik yaşamlarında kullanımına açık olan her türlü alan” olarak tanımlayacağız. “Bu tanım sokaklar, parklar, meydanlar, otobüs durakları gibi şehrin açık kamusal mekânlarıyla sınırlı olmayıp restoran, kafe, süpermarketler, alışveriş merkezleri, sinemalar, tiyatrolar, konser salonları gibi dinlenme, eğlence ve alışveriş imkânı tanıyan kapalı mekânları içine aldığı gibi kamu hizmetlerinin sağlandığı hastane, okul, postane, banka gibi yerleri de” kapsayacak şekilde kurgulanmıştır.

Yöntem

Bu araştırmada, metodolojik olarak iki temel düşünceden yola çıkıyoruz. Birincisi, Tuncer’in (2015) altını çizdiği gibi, kadınların kamusala ilişkin deneyimlerinin incelenmesinde, özel alan ile kamusal alan arasında iç içe geçen ilişkilere odaklanmanın gerekliliği. Bir diğer deyişle, kadınların kamusal mekân deneyimlerini anlamak için, kamusala çıkma sürecinde özel alanda ne yaşandığını, ne gibi müzakereler yürütüldüğünü de bu deneyimin bir parçası olarak ele almak gerekiyor. Nitekim, Tuncer’in belirttiği gibi, özel alan, “kadınların kamusal mekânlara erişiminde ve onu deneyimlemesinde belirleyici bir rol” oynamaktadır (Tuncer 2015, 42).

Metodolojik olarak bize rehberlik eden ikinci düşünce ise kesişimsellik yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın temel amacı, kişilerin toplumsal cinsiyet, sınıf ve eğitim düzeyi gibi farklı kategoriler içinde nasıl konumlandıklarını, bu farklı konumlanmaların kesişim noktalarında nasıl farklı deneyimlerin ortaya çıktığını analiz etmektir (Christensen ve Jensen 2012).

Kesişimselliği vurgulayan araştırmalarda, kategorileri katılaştırmamak ve farklı kimlik pozisyonlarından kaynaklanan deneyimlerin birbirini etkileyen dinamik sosyal süreçler olduğunu vurgulamak önemlidir. Bunu, konumuz olan kadınların kamusal mekân deneyimleri bağlamında ele aldığımızda, bu deneyimlerin tüm kadınlar için aynı olmadığını, kuşak farkı, eğitim düzeyi, profesyonel meslek sahibi olmak/olmamak, sosyo-ekonomik konum ve ev dışında gelir getirici bir işte çalışmak/çalışmamak gibi farklılıkların, kamusal mekân deneyimlerini çeşitlendirdiğini göz önünde bulundurmak gerekiyor. Ancak, bu deneyimler arasında toplumsal cinsiyet temelli ortaklıklar da var. Biz bu çalışmada, bir yandan kadınların ortak kamusal mekân deneyimlerini, diğer yandan sınıf ve kuşak eksenlerinde bu deneyimlerin nasıl farklılaştığını görmek için, kesişimsellik yaklaşımından yararlanıyoruz.

Kesişimsellik yaklaşımının, Türkiye'de feminist araştırma gündemi içinde fazla ilgi gören bir yaklaşım olmadığı belirtilmektedir (Erdoğan ve Gündoğdu 2020). Erdoğan ve Gündoğdu'ya (2020, 30) göre, bunun nedeni, Türkiye'de feminist araştırmacıların "ataerkillik kavramının politik keskinliğinden vazgeçmek istememeleriyle"; bir diğer deyişle ataerkil kaynaklı baskıların kadınların hayatındaki ortaklaştırıcı yönünü vurgulama çabasıyla ilintilidir. Kadınların kamusal mekân kullanımına ve kamusal alana çıkışlarına odaklanan çeşitli çalışmalarda da bu eğilimi gözlemlemek mümkündür: Bu konudaki çok sayıda çalışma, benzer sınıfsal konumlara mensup kadın görüşmecilerden toplanan verilere dayanmaktadır (Tuncer 2014, 2015; Ünlü 2019; Bektaş Ata 2020). Örneğin Leyla Bektaş Ata'nın (2020) çalışması, İzmir'in bir gecekondu mahallesinde yaşayan iki kuşak kadının ev, mahalle ve kent ile ilişkilerini irdelerken; Tuncer (2014), Ankara'da kadınların kamusal mekân deneyimlerini incelediği çalışmasında orta ve alt-orta sınıfa odaklanır. Çiğden Yasemin Ünlü'nün (2019) yarı-kamusal alanda kadın deneyimlerini incelediği çalışması da, yine orta sınıf kadınlarla yapılan etnografik saha araştırmasına dayanır.

Bu çalışmalar, kadınların kamusal alana çıkış ve kamusal mekânları deneyimleme süreçlerinde karşılaştıkları kısıtları ve imkânları anlamamız için önemli kaynaklardır. Bizim çalışmamız ise önceki çalışmalara benzer sorularla yola çıkmakla birlikte, toplumsal cinsiyet kaynaklı kamusal mekân deneyimlerinin, sınıf, eğitim düzeyi, mesleki durum ve kuşak farkı gibi faktörlerle nasıl çeşitlendiğini de görmeyi hedeflemektedir.

Kesişimsellik yaklaşımının metodolojik olarak açığa çıkardığı en önemli meselelerden biri, birbirini karşılıklı olarak etkileyen farklı kategorilerin nasıl analiz edilebileceği sorunsalıdır (Christensen ve Jensen 2012). Nitekim deneyimleri oluşturan süreçler ve kaynaklar sonsuz sayıda farklılaşabilir. Biz İzmir'de kadınların kamusal mekân deneyimlerini ird-

lediğimiz bu araştırmada, toplumsal cinsiyeti, deneyimlerin zemini olan temel kategori olarak ele alıyor ancak bu kategorinin içinde farklılık yaratan süreçleri de gözden kaçırmamaya dikkat ediyoruz. Gündelik yaşam deneyimlerine odaklanmak, kamusal mekân kullanımının ve “kamusal” a çıkmanın gündelik yaşam anlatıları içindeki izleklerini takip etmek, kesişimsellikleri anlamak için önemlidir. Nitekim kategorilerin kesişim noktalarında şekillenen deneyimler, gündelik yaşam anlatılarında iç içe geçmiş bir şekilde yer alır.

Metodolojiye dair bu izleklerden yola çıkarak, İzmir’de yaşayan kadınların gündelik yaşam deneyimleri içinde evin dışına çıkma ve kamusal mekânları kullanma anlatılarına odaklanıyoruz. Çalışmada, kadınların kamusal mekân ile ilişkilerini, kendi deneyimleri çerçevesinden anlamak amacıyla, yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakat yöntemi kullanılmıştır. 29 kadın görüşmeciden oluşan örneklem, kartopu yöntemiyle oluşturulmuş olmakla birlikte, farklı başlangıç noktalarından yola çıkılmış, bu sayede, kuşak, sınıfsal konum ve eğitim düzeyi açısından çeşitlilik gözletilmiş; ayrıca görüşmecilerimizin yaşamlarını, Bornova, Alsancak, Karşıyaka, Hatay, Yeşilyurt, Kadifekale gibi İzmir’in farklı sosyo-ekonomik düzeylerinden nüfusu barındıran semtlerinde geçirmiş olmaları kriteri de dikkate alınmıştır. Örneklemde yer alan 1940’larda ve 1950’lerde doğmuş görüşmecileri “birinci kuşak”, 1960 ve 1970’lerde doğmuş görüşmecileri ise “ikinci kuşak” olarak nitelemektediriz. Birinci kuşaktan 16, ikinci kuşaktan 13 görüşmeciyi mülakat yapılmıştır. Görüşmecilerimizin meslekleri, eğitim durumları ve yaşadıkları semtler, aşağıdaki tablolarda görülebilir:

Birinci kuşak (40-60 arası doğumlular)	Eğitim	Meslek	Semt
1- Aliye	İlkokul mezunu	İşçi	Karşıyaka
2- Hikmet	İlkokul mezunu	Ücretsiz ev işçisi	Karşıyaka
3- Gülay	İlkokul mezunu	Ev eksenli çalışma, dikiş	Karşıyaka
4- Füsün	Üniversite mezunu	Sahne tasarımcısı	Karşıyaka
5- Nuriye	İlkokul mezunu	Ücretsiz ev işçisi	Karşıyaka
6- Ayşen	Kız Enstitüsü mezunu	Dikiş öğretmenliği yapmış, ticaretle uğraşmış	Bornova
7- Şenay	Öğretmen okulu mezunu	Öğretmen	Karşıyaka
8- Hamdiye	İlkokul mezunu	Ücretsiz ev işçisi	Karabağlar
9- Nergis	İlkokul mezunu	İşçi	Yeşilyurt
10- Hediye	İlkokul mezunu	Ücretsiz ev işçisi	Yeşilyurt
11- Havva	Okuma yazması yok	Ücretsiz ev işçisi	Kadifekale
12- Ferhunde	İlkokul mezunu	Ücretsiz ev işçisi	Buca
13- Hüsnüye	Üniversite mezunu	Mühendis, özel şirket üst düzey yönetici (emekli)	Çankaya
14- Ayhan	Üniversite mezunu	Çocuk doktoru	Çankaya
15- Hatice	Kız Meslek L. mezunu	Ücretsiz ev işçisi	Hatay
16-Türkan	İlkokul mezunu	Ev eksenli çalışma, dikiş/örgü	Bornova

İkinci kuşak (60-80 arası doğumlular)	Eğitim	Meslek	Semt
1-Vahide	Meslek lisesi mezunu	İşçi	Bornova
2- Tülay	Üniversite mezunu	Muhasebeci	Karşıyaka
3- İnci	Kız meslek lisesi mezunu	Ücretsiz ev işçisi, bir süre kasiyerlik yapmış	Karşıyaka
4- Meltem	Üniversite mezunu	İdari işler sorumlusu	Karşıyaka
5- Serpil	Üniversite mezunu	Özel şirkette kalite kontrolcü	Karşıyaka
6-Dila	Üniversite mezunu	Yönetici asistanı	Karşıyaka
7-Nurgül	Üniversite (açıköğretim) mezunu	Bankacı	Bornova
8-Hülya	Üniversite (açıköğretim) mezunu	Küçük işletmecilik yapmış, fabrikada da çalışmış	Yeşilyurt
9-Hacer	Üniversite mezunu	Öğretmen	Bayraklı
10-Meryem	Lise mezunu	Ücretsiz ev işçisi	Çimentepe, Hatay
11- Derya	Üniversite mezunu	Öğretmen	Bornova
12-Yeşim	Üniversite mezunu	İşletmeci	Bornova
13-Hande	Üniversite mezunu	Mühendis, kendi işini kurmuş, girişimci	Alsancak

Mülakatlar, bir ile iki saat arasında sürmüş olup, görüşmecilerin çoğu ile evlerinde görüşülmüştür. Mülakatların önemli bir kısmında, görüşmecilerin gündelik yaşam deneyimleri içinde kamusal mekânları nasıl deneyimledikleri, evden dışarı çıkmanın ne gibi müzakereler içerdiği ve özel alandaki roller ile kamusal mekâna çıkma ilişkisi üzerine odaklanılmıştır. Mülakatlarda, görüşmecilerin izniyle ses kaydı alınmış ve daha sonra bu kayıtların transkripsiyonu yapılmıştır. Veriler analiz edilirken, kuşak farkı, sınıfsal konum, eğitim düzeyi ve mesleki durum bağlamında, kadınların kamusal mekân deneyimlerinin ve kamusal mekâna çıkma anlatılarının arasındaki farklara duyarlı bir analiz yapılmıştır. Analiz esnasında, görüşmelerde tekrar eden temalar ve anlatılardaki örüntüler tespit edilmiştir. Bulgularımızı iki tema etrafında toplamak mümkündür: Birinci tema, kamusal mekân deneyimleri ve deneyimlenen mekânların kuşak, eğitim düzeyi ve sınıf eksenlerinde gösterdiği farklılıklardır. İkinci olarak, “dışarı çıkma” konusunda özel alanda karşılaşılan engel ve kısıtlar ile bu kısıtlar etrafında yürütülen müzakereler tartışılacaktır. Bu tema altında özellikle çalışma yaşamına katılım üzerine yürütülen müzakereler ve bunların sınıf ve eğitim düzeyi ekseninde farklılıkları tartışılacaktır.

Kamusal mekân kullanımında eğitim, meslek ve kuşak temelli çeşitlenme

Yukarıdaki tablolarda da görülebileceği gibi, birinci kuşak görüşmecilerimizin çoğu, ilkökul mezunu ve ücretli işte çalışmayan ya da dikey dikmek, örgü örüp satmak gibi ev eksenli işler yapıyorlar. Bu durum, onların deneyimleyebildiği kamusal mekânların, çoğunluğu üniversite ya

da lise mezunu olan ve ev dışında gelir getirici işlerde çalışan ikinci kuşak görüşmecilere kıyasla daha kısıtlı olması sonucunu getiriyor.

Birinci kuşaktan, kendini ev kadını olarak tanımlayan ve ev dışında çalışmayan görüşmecilerin evden dışarı çıkma anlatılarında, komşularla sosyalleşme, mahalle içinde vakit geçirme deneyimleri öne çıkıyor. Görüşmeciler, mahallelerini özel ile kamusal mekân arasında bir mekân olarak betimliyorlar. Bektaş Ata'nın (2020), İzmir'in gecekondu semtlerinden Limontepe'deki araştırmasından yola çıkarak belirttiği gibi, mahalle, "yarı kamusal" alan olarak tanımlanabilecek şekilde, evin bir uzantısı olarak anlatılarda yer bulmakta. Mahalleden çıkmak ise komşularla ya da kadın akrabalarla birlikte yaşanan bir deneyim olarak anlatılıyor. Bu anlatılarda, çay bahçeleri, açık hava sinemaları ve alışveriş için birlikte çarşıya gitmek ön planda. Birinci kuşak görüşmeciler, şehir merkezinde alışveriş için, özellikle bayram ve özel günler öncesi Kemeraltı Çarşısı'na gittiklerini anlatıyorlar. Kemeraltı Çarşısı'nın, birinci kuşak görüşmecilerin, kenti en çok deneyimleyebildikleri kamusal mekân olarak öne çıktığını anlatılarda görmek mümkün. Ancak bu çarşıda alışveriş deneyimi de yine komşular ile ya da aile ile birlikte gerçekleştiriliyor.

Yalnız olunca eşim izin vermiyordu. Yemeğimi yapıyordum, işte konu komşuyla daha sonra belki bahçe kenarlarında oturanlar oluyordu. Bazen onlarla oturuyordum, o kadardı yani. Onun dışında pek faaliyet yoktu. Cumartesi-Pazar ikimiz (eşiyle) çıkıyorduk bazen. Ya Kemeraltı'na gidiyorduk alışverişe, deniz kenarına çok nadirdi gittiğimiz. Ara sıra komşularla bir yere gidiyorduk. Akrabamız vardı, onlara gidiyorduk. O kadardı yani. Öyle pastaneye filan gitmedik. Açık hava sinemasına gidilebiliyordu. (Ferhunde, 1. kuşak, ilkokul mezunu, ücretsiz ev işçisi, Buca)

Öte yandan, birinci kuşaktan ilkokul mezunu olup fabrika işçisi olarak çalışmış olan iki görüşmecimizin anlatılarında, ev dışında gelir getirici bir işte çalışmak, daha fazla değil aksine daha kısıtlı kamusal mekân deneyimlerine yol açan bir faktör olarak anlatılmaktadır. Nitekim bu görüşmeciler, hem fabrikada ağır çalışma şartları, hem maddi koşullar, hem de ev işlerinin kendi sorumlulukları olarak görülmesi nedeniyle şehri tanıma imkânlarının ne kadar kısıtlı olduğunun altını çizmişlerdir.

Üniversite eğitilmiş ve profesyonel meslek sahibi birinci kuşak kadınlar ise eğitim hayatlarının bir uzantısı olarak gelen ve arkadaşlarla deneyimlenen sinema, tiyatro, kütüphane gibi kamusal mekânlardan sıklıkla bahsettiler. 1944 doğumlu bir hekim olan Ayhan, lisede okuldan sonra sinemaya "öğrenci matinesine" gittiklerini, üniversitede de erkek öğrencilerin de bulunduğu arkadaş gruplarıyla kültürel etkinliklere katıldıklarını

anlattı:

Her Cumartesi günü öğrenci matinesi oluyordu El-Hamra sinemasında, şu anda opera binası. Her Cumartesi okuldan çıkardık 11 seansına giderdik. Üniversiteyi 62-68 arasında kız-erkek okuduk. Kimse kimse den çekinmedi, çok rahattık. Hemen kızlı erkekli gruplar kurduk. Hep beraber sinemalara gidiyorduk. Hala kaç yıl geçti kalanlarla yurt içi yurt dışı geziler yapıyoruz. Yemekler yapıyoruz, kardeş gibiyiz. (Ayhan, 1. kuşak, üniversite mezunu, çocuk doktoru, Çankaya)

İkinci kuşak görüşmeciler arasında ise, eğitim ve çalışma yaşamına katılımla birlikte kamusal mekân deneyimleri kafe, sinema, tiyatro gibi, kentin farklı mekânlarını kapsayacak şekilde çeşitlenmekte, komşuluk ve mahalle arkadaşlığı gibi ilişkilerin yerini de okul ve iş arkadaşları almaktadır. Bu kuşaktan görüşmecilerimiz, annelerinden farklı olarak çok daha fazla "özgüven" sahibi olduklarını sıklıkla belirtmektedirler. Anlatılarda dikkat çekici biçimde çok tekrarlanan bu "özgüven" kavramı, evden çıkma ve kamusal mekânları kullanma esnasında eğitim ve ekonomik özgürlükle birlikte açılan alanı ifade ediyor. Örneğin, Bornova'da yetişmiş, meslek lisesi mezunu ve işçi olarak çalışan bir görüşmecimiz, annesinin ev kadını olduğunu ve eşinin baskısı nedeniyle yalnızca komşularıyla görüştüğünü anlattıktan sonra, annesi ile arasındaki farkı şöyle özetliyor:

Kadınların çalışma oranları eskisine göre çok daha fazla olduğu için bizlerin daha özgür olduğunu düşünüyorum. Bizim ailelerimiz öyle arkadaş grubu filan olmadığı için ancak gidebilecekleri yer yazlık sinema. Ama bizim arkadaş gruplarımız var, sosyal çevrede daha aktif olduğumuz için daha rahat dışarı çıkabiliyoruz. Eğlenceler yapabiliyoruz. Onların o kadar şansı yoktu diye düşünüyorum. (Vahide, 2. Kuşak, meslek lisesi mezunu, işçi, Bornova)

Bornovalı, 1971 doğumlu üniversite mezunu işletmeci Yeşim de, lise ve üniversite yıllarında Bornova'daki kafelere okul arkadaşlarıyla, kızlı erkekli gruplarla gittiklerini anlatıyor:

Kafe Çınar vardı Büyük Park'ın ana giriş kapısı karşısında, lisedeyken haftada bir falan oraya giderdik. Kızlar Kahvesi vardı parkın içinde, oraya gidip okey oynuyorduk. Erkek arkadaşlarımızla birlikte de otururduk, bizim öyle kız erkek ayırımımız olmadı, biz öyle büyümedik ya.. Ortaokulda da lisede de o erkek konuşma şöyle böyle yapma diye büyütülmedik yani hepsi bizim arkadaşımızdı... Arkadaş olmamızda bir sorun yoktu ama iş flörte, sevgiliye gelince annelerin dikenleri çıkıyordu. Arkadaş olabilirsiniz sevgili olamazsınız, daha üniversiteye gideceksiniz mesleğinizi elinize alacaksınız falan. Oraya gidip baş başa

oturduğumuz ortaya çıksa sıkıntı olurdu. (Yeşim, 2. Kuşak, üniversite mezunu, işletmeci, Bornova)

Kızlı erkekli sosyalleşmenin, grup arkadaşlıkları olduğu sürece kabul görmesi durumu, ikinci kuşaktan görüşmecilerimizin anlatılarında sıklıkla ortaya çıkarken, bu sosyalleşmelere açılan alan, sınıfsal olarak farklılık göstermekte. Özellikle yazlık sitelerin, “steril” ve güvenli görülmesi nedeniyle, kız çocukları için şehre kıyasla daha rahat dışarı çıkabilecekleri bir mekân sağladıklarını verilerimiz göstermektedir. Alsancak’ta büyüyen, yazlarını Çeşme’deki bir yazlık sitede geçiren 1971 doğumlu Hande, yazlık site ve civarındaki mekânlarda gençliğinde kendisine açılan özgürlük alanını şöyle anlatıyor:

Çeşme’de bir yazlık ev aldık; babam 20 gün izne çıkardı. Orada çok özgürdük, sitedeki çocuklarla çok eğlenerek büyüdük. Bütün gün denizdeydik birbirimizi batırıp çıkarırdık. Kızlar erkeklerle çıkardı ama çok masumane arkadaşlıklardı bunlar. O ondan hoşlanıyor bu bunu seviyor. Sonrasında büyüdükçe disko barlara gitmek istedik babamızı zorladığımızı hatırlıyorum ama o da ölçülü bir şekilde mesela “16 yaşına gelinceye kadar bu siteden gidemezsiniz” diyordu. 16 yaşına kadar siteden çıkamadık ama 16 yaşına geldik “Baba siteden çıkıyoruz diyorduk. “Tamam, çocuklar.” diyordu. Öyle öyle özgürlüklerimiz yaşla ilintili olarak açıldı. Ondan sonra disko bara gitmeyi istediğimizde, o zamanlar hatırlıyorum, babam erken yatardı saat 11-12’de uykuları gelirdi biz diskoya gideceğiz bizi o götürürdü 11 gibi öyle arkadaşlarınızın arabasına binemezsiniz diyordu haklı olarak çocuklar yeni araba kullanıyorlar kullanmıyorlar falan. Ben sizi götürüyüm derdi, mesela Ilıca’daki bir diskoya bırakırdı. Saat beşe alarm kurardı, saat beşte kendine saat kurardı uyurdu saat beşte kızlarını toparlar geri getirirdi. Bizim aşırılığımız olmadı ama hiçbir gün bize karıştığı da olmadı. (Hande, 2. kuşak, üniversite mezunu, mühendis, girişimci, Alsancak)

Öte yandan, aynı görüşmeci, babasının İzmir’i, Çeşme ve Ilıca’ya kıyasla daha “karışık” gördüğü için İzmir’de gece dışarı çıkılmasına izin vermediğini de belirtti.

Görüşmecilerimizin kamusal mekân deneyimlerinde kuşak ve sınıf ekseninde farklılıklar gözlemlenirken, 1936 yılında hizmete açılmış olan İzmir Kültürpark ve parkın her yıl ev sahipliği yaptığı İzmir Enternasyonal Fuarı’nın, farklı kuşak ve sınıftan kadınların ortak olarak deneyimledikleri bir kamusal mekân olduğu görülmektedir.¹ Eranıl Demirli ve

1 Kültürpark, gerek Türkiye modernleşme tarihinde gerekse İzmirliğin toplumsal hafızasında önemli yere sahip bir kamusal mekân. Kültürpark, açıldığı 1936 yılından beri hem

Gürel (2018), İzmir Kültürpark üzerine yaptıkları çalışmada, parkın, özellikle de park içindeki gazinoların, kadınlar için düzenledikleri gündüz matinelerinin, alternatif kamusal mekânlar olarak deneyimlendiklerini ve İzmirli kadınlar için özgürleştirici işlev gördüklerini belirtirler. Bizim görüşmecilerimizin anlatılarında da her yıl 20 Ağustos-20 Eylül arası düzenlenen fuardaki eğlencelere dair anılar, sıklıkla dile getirilmiştir. Farklı kuşak, sınıf ve eğitim düzeyinden görüşmecilerimiz, her yıl aileleriyle ya da kadın komşularıyla fuarı sık sık ziyaret ettiklerini belirtmişler, buradaki gazinolarda dönemin ünlü sanatçılarının sahne aldığından bahsetmişlerdir. Kültürpark ve fuar, her sınıf ve kuşaktan görüşmecinin yadırganmadan gidebildiği bir mekân olarak anılmakla birlikte tam da her sınıftan İzmirli'nin bir araya geldiği bir mekân olma özelliği nedeniyle, özellikle üst sınıf görüşmecilerin anlatılarında, "güvenli olmayan" bir mekân olarak da anılabilmektedir. Örneğin yukarıda da anlatisına yer verdiğimiz Hande, fuarı şöyle anlatıyor:

"Ben çocukken lunaparkı hatırlıyorum, oyuncaklara giderdik, korku tüneli vardı, balerin vardı. Ama şeydi yani babamın "Aman dikkat edin, burada asılan da olur, tipsiz insanlar da olur." Yani fuar hep böyle dikkat edin yeri çok karışık insanlar geldiği için. Fuar zamanı çok hareketliydi, çok kalabalıktı." (Hande, 2. kuşak, üniversite mezunu, mühendis, girişimci, Alsancak)

Hande'nin fuara dair anlatisının diğer görüşmecilerin fuar anlatılarından farkı, kentin merkezinde ve çeperlerinde yaşayan kadınların fuara ilişkin farklı algularını ortaya koymaktadır: Karabağlar, Kadifekale gibi semtlerde yaşayan ve kent merkezine çok sık gitmeyen görüşmecilere göre fuar şehrin merkezini ziyaret ve eğlence fırsatı olarak özgürleştirici bir alan açarken, kentin merkezindeki Alsancak'ta yaşayan Hande için, farklı sosyo-ekonomik sınıflardan insanlarla karşılaştığı, bu karşılaşmalar nedeniyle de kendisini "kısıtlanmış" hissettiği bir mekân olarak anlam-

İzmir Enternasyonal Fuarı'na ev sahipliği yapmış hem de kültür ve eğlence aktiviteleriyle farklı kuşaklardan ve sınıflardan İzmirlilerin belleklerinde yer etmiş çok katmanlı ve çok işlevli bir alan. Literatürün gösterdiği üzere Erken Cumhuriyet döneminde bir "Halk Üniversitesi" vizyonu ile inşa edilen Kültürpark modernliğin ve Batılılaşmanın sembolü olarak kurgulanmıştır. Fakat 1950'li yıllara gelindiğinde gerek Türkiye'de gerekse uluslararası sistemdeki dönüşüm hem Kültürpark hem de ev sahipliği yaptığı İzmir Enternasyonal Fuar'ının mekânsal ve işlevsel dokusunda önemli dönüşümlere yol açmıştır. Kültürpark'ın resmi anlatıda yer almayan "öteki" tarihi de araştırmacıların altını çizdiği diğer bir nokta. Büyük İzmir Yangını'ndan önce ağırlıklı olarak gayrimüslim nüfusun yaşadığı mahalleleri barındıran bu alanda İzmir'in kozmopolitan geçmişini hatırlatan bir mekân yok. Dolayısıyla ziyaretçileri tarafından doğrudan görülmeden bu öteki geçmiş ziyaretçi anlatılarında yer bulmuyor. En azından bizim görüşmecilerimizin anlatılarında Kültürpark'ın çok katmanlı tarihinde yeri olan bu kozmopolitan geçmiş anımsanmadı ya da dillendirilmedi. (Yılmaz, Kılınç ve Pasin, 2015; Gönülçür ve Sezer, 2021)

lanmaktadır.

Zaman kısıtında süreklilik: “Akşam olmadan eve girmek”

Birinci kuşakta, özellikle ev dışında çalışmayan kadınlarda, eşlerin kısıtlayıcılığı anlatısı sıklıkla tekrarlanmaktadır. Görüşmecilerin birçoğu, bu kısıt nedeniyle mahallenin dışına çıkamamakta, eşleri eve gelmeden ve hava kararmadan eve girme baskısı yaşadıklarını anlatmaktadırlar. Karabağlar’da yaşayan birinci kuşak görüşmeci Hamdiye, eşi için erken olan bir saatin kendisi için geç sayıldığını anlatıyor:

(Eşim) kızırıyordu ben geç geldiğimde eve. Saat mesela 5 dedin mi ikinci oldu mu falan eve geleceksin diyordu. Ona ikinci bize akşam. Kızıyordu, mesela komşulara falan gidince öyle.” (Hamdiye, 1. kuşak, ilkokul mezunu, ücretsiz ev işçisi, Karabağlar)

Kadınların kamusal mekân kullanımının üzerindeki bu zaman kısıtı, ikinci kuşak görüşmecilerin deneyimlerinde de sürmektedir:

Akşam ezanını geçmeyecek. Evlendikten sonra da evlenmeden önce de baba evinde de koca evinde de aynı şey geçerli. Akşam ezanından sonra eve gelmeyeceksin.” (Hülya, 2. Kuşak, üniversite (açıköğretim) mezunu, küçük işletmeci ve işçi olarak çalışmış, Yeşilyurt)

Kadınların evin dışında olması, eğitim ile bağlantılı olduğu sürece daha “meşru” görülmektedir. Bektaş Ata’nın (2020, 83) deyiimiyle, eğitim, “kamusallığa açılmanın kurumsal olanağı”dır. Ancak buna rağmen, eğitim dolayısıyla bile olsa akşam saatlerinde dışarıda olmak, kimi zaman içselleştirilmiş bir suçluluk duygusuyla birlikte anılır. Üniversite mezunu olan Hacer, eğitim sürecinde akşam dışarıda olması gereken durumların yarattığı sıkıntıyı şöyle anlatır:

Benim ailem biraz tutucu olduğu için akşam hava karardıktan sonra eve gelmemiz hoş karşılanmıyordu. Özellikle Alsancak’a üniversiteye hazırlık için dershaneye gittiğimde çok karşılaştım. Metro filan yok o dönemde. Konak’tan Çankaya’dan gelen otobüsler dolu olduğu için binemiyorduk. Zaten dershaneden çıkmamız rahat 6’yı buluyordu.... ‘Bir kız çocuğu bu saate kadar dışarıda kalır mı’ diye özellikle babamızdan azar işitiyorduk. Her ne kadar dershaneden de gelsek suçlu hissediyorduk. Hala mesela ben akşam vakti dışarıda kaldığım zaman suçlu gibi hissediyorum.” (Hacer, 2. Kuşak, üniversite mezunu, öğretmen, Bayraklı)

Hacer’in babası, dershaneden çıkış saatini bilmesine rağmen, kı-

zının eve giriş saatini kabullenememiştir. Hacer, bu çelişkili durumun, kız çocuklarının ilkokuldan sonra okumasının pek yaygın bir deneyim olmadığı bir gecekondu semtinde büyümüş olmasıyla ilintili olduğunu belirtmektedir. Nitekim ailesi, bir yandan komşuların yadırgamaları ve yargılarıyla başa çıkmaktadır:

Komşu şey diyormuş anneme, dershaneye para vereceğine çeyiz yap... Bizim mahallede o zamanlar pek okuyan üniversiteye giden yoktu. İlkokulu bitirdikten sonra bir sene Kuran kursuna, bir sene dikiş kursuna giderdi kızlar, ondan sonra evlendirirlerdi.

Hacer'in anlattığı, ilişkilerin sıkı örüldüğü mahallelerde, kız çocuklarının ve genç kadınların ev dışında bulunmasının sadece baba ve aile tarafından değil; aynı zamanda komşular tarafından da denetlenen ve kısıtlanan bir deneyim olduğunu bize gösterir. Dolayısıyla bu anlatı, "ailenin genişleyerek mahalle sınırlarına dayandığı"nın (Bektaş Ata, 2020, 81), aynı zamanda mahalledeki ataerkil örüntülerin, genç kadınlar üzerinde aile kaynaklı kısıt ve baskıların üzerine bir katman daha eklediğinin göstergesidir. Hava kararmadan eve gelme baskısı, görüşmecilerimizin büyük çoğunluğu tarafından dile getirilmiş olmakla birlikte, komşuluk ilişkilerinin bu kadar iç içe geçmediği semtlerde yaşayan görüşmeciler, bu nevi bir denetimden bahsetmemekte, daha ziyade aileleriyle, özellikle de babalarıyla yapmak zorunda oldukları müzakere ve mücadeleden dem vurmaktadırlar.

"Önce ev işi bitecek": Dışarı çıkma müzakereleri

Kamusal/özel ayrımı, on yıllardır feminist teorisyenler ve araştırmacılar tarafından eleştirilmekte ve bu ayrımın cinsiyetli güç ilişkilerini doğallaştırmada etkin olduğu vurgulanmaktadır (McKinnon 1989; Okin 1998). Nitekim kadınların gündelik yaşamlarında bu alanlar birbirinden net bir biçimde ayrılmış alanlar olarak deneyimlenmemektedir. Kamusal ile özel alanın sınırları, kadınların yaşamında sürekli müzakere edilmektedir. Bu araştırmada ortaya konan kamusal mekân deneyimlerinde de, "içeri" ile "dışarı"nın alışverişi, kadınların dışarı çıkmak için hem özel alanda hem de kamusal mekânlarda yürütmek durumunda kaldıkları müzakereler ve kısıtlarla başa çıkma stratejileri dolayısıyla yüzeye çıkmaktadır.

Araştırmamızda ortaya konan en temel bulgulardan bir tanesi şudur: Kadınlar, kamusal alana çıkmak ve gündelik yaşamlarında "kamusal"ın bir parçası olmak için, kendilerini, üzerlerine yüklenen ev içi sorumlulukları, eleştiriye ve boşluklara meydan vermeyecek yetkinlikte yerine getirmekle yükümlü görmektedirler. Bu bulgu, Tuncer'in (2014,

368), kadınların ev işi yaparak “geleneksel kadınlık gerekliliklerini” yerine getirmek suretiyle kamusal mekâna çıkmak için bir uzlaşma noktası bulmaya çalıştığı yönündeki bulgusuyla paraleldir. Dışarı çıkmak için öncelikle ev içindeki işlerin tamamlanması yaşam deneyimlerinin içkin bir parçası olarak anlatılarda yer almaktadır.. Küçük işletmecilik ve fabrika işçiliği yapmış olan, ikinci kuşaktan bir görüşmecinin anlatısı, kadınların üzerindeki ev işi sorumluluğunun ağırlığını ortaya koyar:

20 yıl önce de böyleydi şimdi de. Mesela dedikodu olurdu, aa perdesini yıkamamış, penceresini silmemiş, ciddi söylüyorum. Yani siz evden çıkarken evi toplayıp bırakmak zorundasınız. Bana çok ters gelen şeylerden biri. Neden? Ölseniz gitseniz evinize geldikleri zaman evinizi temiz görmek zorundaymış. (Hülya, 2. Kuşak, üniversite (açıköğretim) mezunu, küçük işletmeci ve işçi olarak çalışmış, Yeşilyurt)

Araştırma bulgularımız, ev içi sorumlulukların bu ezici ağırlığının, kuşak, sınıf ve eğitim düzeyi farklılıklarını da aşan bir unsur olduğunu göstermektedir. Eğitim ve gelir düzeyi yüksek görüşmecilerimiz de ev işleri için ücretli yardım alsalar dahi, nihai sorumluluğun kendilerinde olduğunu anlattılar. Hekim olan birinci kuşak görüşmecimiz Ayhan, ev içi emek söz konusu olduğunda, toplumsal cinsiyet kimliğine dayalı ortak deneyimin sınıfsal farkı aşan boyutunu şöyle dile getirdi:

Önceleri bunu temizliğe gelen kadınlar için düşünüyordum hâlbuki kendimi de ortaya koymak lazım. Bu kadın burada sekiz saat çalışıyorsa evde de sekiz saat çalışıyor diye düşünüyordum kadınlar için. Hâlbuki biz de aynı durumdayız, ben sabah kalkıyordum, kahvaltı ve yollukları hazırladıktan sonra evin yemeğini yapıyordum, kadına yapılacakları söylüyordum. 12’de iş yerinde oluyordum, 7’de oradan alışverişimi edip eve gelip sofrayı kuruyordum. Evden, çamaşırdan, kadından her şeyden siz sorumlu oluyordunuz. (Ayhan, 1. kuşak, üniversite mezunu, çocuk doktoru, Çankaya)

Her ne kadar eve ve özel alana dair kadınlara yüklenmiş olan sorumluluklar, sınıf farklarının ötesine geçse de, ev işi ve çocuk bakımında ücretli yardım alabilen ve alamayan kadınların, kamusal alana çıkmanın “bedeli” ile ilgili anlatıları, farklılık göstermektedir. İkinci kuşaktan, bankada memur olarak çalışmış olan görüşmecimiz, bu bedelin kendisi için ne kadar ağır olduğunu şöyle anlattı:

Keşke kadınlar evde otursa, yemeğini yapsa, çocuğuna baksın, keşke benim de öyle bir hayatım olsaydı. Ben kendimi geliştirmemiş olacaktım ama kendimi geliştirmenin de şu an bana hiç faydası yok. Yani mesela okuduğum okulun, geçmiş bankacılık yıllarımın şu an bana hiç faydası

yok. Ben şu an mesleği bıraktım, bırakmak zorunda kaldım.

-Bu kadar yoruluyor olmasaydınız da gene çalışmak istemez miydiniz?

Daha böyle hafif bir iş isterdim. Beni mutlu edecek bir iş isterdim. Keşke zamanında bankacı olmasaydım diyorum..... Kadınlara başka bir iş kanunu çıkmalı bence kadınlara özel. Emeklilik yaşını biraz düşürmeleri lazım. Benim şu an sigorta günlerim doldu on sene daha var emekli olmama. Biz hem doğum yapıyoruz hem eve hanımlık yapıyoruz hem evi idare ediyoruz hem işe gidiyoruz yani bırak da biz bir 10 sene erken emekli olalım. (Nurgül, 2. kuşak, üniversite (açıköğretim) mezunu, bankacı, Bornova).

Yine ikinci kuşaktan olmakla birlikte, mühendis olarak kendi işini kuran, ev ve çocuk bakımı konusunda ücretli yardım alabilen Hande ise kamusal/özel alan dengesini "kurabilme ve yönetebilmeyi" yük değil, gurur vesilesi olarak anlattı:

Bedel ödüyorsunuz tabii. Ama biz çalışan anne olduğumuz için başka bir şey düşünmedik hani. Şimdi bakıyorum insanlar daha ne kadar yırtarım diye bakıyorlar, biz daha ne kadar hızlı işe dönerim diye baktık. Kendi işini yapınca mı böyle oluyor ya da benim rol modelim öyle diye mi ben böyleyim onu ayıramıyorum tabii. Ama benim yanımda çalışan çokça anne, genç anne beni daha ne kadar idare edebilirsiniz onu hesaplıyor öyle soruyor. Ben şunu diyorum, tabii her türlü hakkınızı kullanın saygı duyuyorum; ama biz kendi işimizin sahibiydik biz 20 günde döndük. Regüle etmek istersen regüle de ediliyor çocuklar da hiçbir yere dağılmadı hani. Rüzgârlı tepenin otu sağlam olur. Kendi işlerini kendi gören, herkese güvenen herkesle diyaloga girebilen daha sosyal çocuklar oldular. Biz de öyleydik biz de çalışan anneyledik. Bizim de teyzemiz vardı bize bakan, evin işlerini yapan. Başka bir olasılık düşünmediğimizden herhalde hep işe koştuk. Biz kadın olarak çok fazla sorumluluk duygusunda olduğumuz için evdeki rollerimizi bırakabileceken bırakamadık bence. Yine evde yemek öncelikli benim düşünmem gereken bir konu. Hatta önüne bile geçtik. Yazlık evde çimlerini biçmek için bahçıvanı ben buluyorum, tesisatı yaptırmak için tesisatçıyı ben buluyorum, zaten o kadar saldırganız, her şeyi o kadar üstleniyoruz ki kocalarımızın umuru olmadı, çünkü erkekler yaşadıkları ortamı önemsemiyorlar, yedikleri sorun değil; çocuklarımızın yedikleri de o kadar umurunda değil. Eşime " Ay, bu akşam yemek yok." desem "Aman boş ver yemeyelim." veya " Dominos'tan pizza söyle o zaman." der ama ben çocuğumu iki gün üst üste pizzayla beslemek istemem mesela. Dolayısıyla biz onlardan önce koşuyoruz bence. Dolayısıyla evlerdeki roller açısından biz kadınlığımızı hiç bırakmadık. Yaptırdık

belki ama biz yönettik, o bizim alanımız oldu hep. Bence bir açıdan iyi çünkü cinsiyet olarak ruhumuzu besliyor o işler; daha anaç olmak, evin sahibi olmak... (Hande, 2. kuşak, üniversite mezunu, mühendis, girişimci, Alsancak)

Nurgül ile Hande'nin anlatıları arasındaki bu keskin farkın birden çok nedeni olduğu öne sürülebilir: Birincisi, Hande, kendi kurduğu işi yapmaktadır ve hem kariyer açısından hem de gelir açısından doyurucu bir iş yaşamına sahiptir. Nurgül ise sabit ücretli bir işte çalışmış, kariyerini geliştirme fırsatı da bulamamıştır. Dolayısıyla çalışmanın ikisinin yaşamındaki anlamı ve sağladığı doyum birbirinden farklıdır. Hande'ye göre, iş yaşamı, arzu duyulan bir deneyimken; Nurgül için bir zorunluluk, bir fedakârlıktır. İkinci olarak, Hande, ev işleri için ücretli yardım alma konusunda bir zorluk yaşamamıştır ve bu durum, onun söz ettiği şekilde ev ve profesyonel hayatı "yönetmesini" kolaylaştırmıştır. Nurgül açısından ise ev ve iş sorumluluğunu yönetmeye çalışmanın bedeli ağırdır çünkü bu bedeli yardım almadan, tek başına ödemek durumunda kalmıştır. Hande'nin bahsettiği, şirketinde çalışan ve annelik iznini mümkün olduğunca fazla kullanmak isteyen genç kadınlar da, ücretli olarak çalışmaktadırlar ve söz konusu bedel ile başa çıkma çabası içindedirler. Bu farklılıklar da her ne kadar kamusal ve özel alan sorumluluklarında toplumsal cinsiyet temelli ortaklıklar olsa da, sınıfsal konum, eğitim düzeyi, yapılan işin niteliği gibi unsurların kesişimde şekillenen farklı deneyimlerin varlığını ortaya koymaktadır.

Sonuç

"Kamusal alan" kavramı üzerine yürütülmekte olan akademik tartışma, kapsayıcı bir kamusal alan anlayışının geliştirilebilmesi için, farklı kamusal alanların varlığının göz ardı edilmemesinin önemine dikkat çeker. Benzer bir tartışma, mekânın, madunların kamusalının kuruluşundaki önemini de vurgular. Bu çalışmada, temeline toplumsal cinsiyeti alan kesişimsel bir yaklaşımın lensinden İzmir'de kadın kamusalının kuruluş biçimlerine ışık tutmaya çalıştık. Bu amaçla da farklı kuşak ve sınıflardan kadınların gündelik hayatlarında kamusal mekânları nasıl deneyimlediklerini irdeledik ve İzmir'de yaşayan kadınların kamusalının kuruluşunda, kamusal mekân deneyimlerinin etkisini, bu deneyimlerin kuşak ve sınıf ekseninde ne şekilde farklılaştığını anlamayı hedefledik.

Çalışmanın bulgularından birincisi, liberal kamusal alan tahayyülündeki özel/kamusal ayrımının, daha önce feminist eleştirinin de dile getirmiş olduğu üzere, kadınların gündelik yaşamlarında bulanıklaşmakta olduğuna ilişkindir. Nitekim gündelik yaşamda kamusal mekân deneyimine dair anlatılar, yoğun şekilde özel alan ile ilgilidir. Çalışmanın ka-

tılımcısı olan kadınlar, gerek boş zaman aktiviteleri gerek alışveriş gibi evdeki yaşamın sürdürülmesine katkı sağlayacak aktiviteler için, gerekse de ücretli işte çalışmak için kamusal mekânların kullanımına talip olduklarında, öncelikle ev içi alanın idamesini tamamlama ve ardından ev dışına çıkma müzakeresine girmektedirler.

Ücretli işte çalışan katılımcıların tümü, iş yaşamına katılımın kendileri için bedelleri olduğundan bahsetmişler, bu bedel kimi zaman ev işlerini de tamamlamaya çalışmanın yorgunluğu, kimi zaman çocuklara yeterli zaman ayırabilmeye ilişkin endişeler şeklinde dile gelmiştir. Kamusal mekânın “bedeli”, araştırmada sınıf ve kuşaklar arası ortak bir deneyim olarak belirmiştir, ancak sınıf ve meslek farkının önemi de vardır çünkü üst-orta sınıf, kariyer olanaklarına sahip olan katılımcılar, bu bedeli ücretli yardım olarak bölüştürme ve hafifletme şansına sahip olmuşlardır. Bir başka deyişle, sınıfsal konumdaki avantaj, kamusal alandaki rollere daha rahat odaklanabilmeyi kolaylaştırabilmektedir.

İkinci temel bulgu, birinci ve ikinci kuşak kadınların deneyimleri arasındaki farklılığa ilişkindir. Araştırma, ikinci kuşak kadınların birinci kuşağa kıyasla kamusal mekân deneyimlerini, anlatılarda sıklıkla dile gelen terimi ödünç alacak olursak, daha “özgüvenli” şekilde yaşamaktadırlar. Burada temel faktör, gerek öğrenci, gerek çalışan oldukları yıllarda, sosyal ve kurumsal çevreleri içinde kamusal mekânın asli unsurları olarak kabul görme düzeylerinin artması ise, bir diğer faktör de kentte kadınların rahatça varlık gösterebildiği mekânların çeşitlenmiş ve artmış olmasıdır. Öte yandan özellikle birinci kuşak içinde, sınıf, eğitim ve meslek farkı, kamusal mekân deneyimlerini temelden farklılaştıran bir unsurdur. Yükseköğrenim almış ve profesyonel meslek sahibi kadınlar, yaşıt hemcinslerine oranla çok daha sıklıkla kamusal mekânları deneyimleyebilmiştir.

Üçüncü temel bulgu, kadın kamusalılığı için kadınların yadırganmadan kullanabilecekleri kentsel mekânların mevcudiyetinin önemine ilişkindir. Araştırmamızda, İzmir Enternasyonel Fuarı ve Kemeraltı Çarşısı, kuşak ve sınıf farklarını aşacak şekilde, kamusal mekâna dair deneyim ve anılarda yer almıştır. Araştırmamıza katılan farklı kuşak ve sınıftan kadınlar, İzmir'in geçmişten beri kadınların yoğun olarak bulunduğu bu mekânlarında görece olarak rahatlıkla vakit geçirebildiklerini anlatmışlardır.

Bu bulgular ışığında, çalışma, bir yandan mekânın ve kentin, kadın kamusalılığının kurulmasında, kadınların kamusal alana talip olmasındaki önemini vurgulamakta; diğer yandan, kadınların kamusal mekâna dair deneyimlerinin oluşmasında, toplumsal cinsiyetin yanı sıra sınıf ve kuşak eksenlerinin farklı kesişimlerinin yol açtığı farklı deneyimlerin de altını çizmektedir.

Kaynakça

- Akşit, Elif Ekin. *Kızların Sessizliği, Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi* (İstanbul: İletişim, 2005).
- Arat, Yeşim. "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar," *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. A. Anadol (İstanbul: Tarih Vakfı, 1999), 82-98.
- Bektaş Ata, Leyla. "Anneler Ne Yapar, Kızları Ne İster? İki Nesil Kadın Anlatılarında Bir Gecekondu Mahallesi" *Fe Dergi* 12, no. 2 (2020), 74-87.
- Berktaş, Fatmagül. "Cumhuriyet'in 75 yıllık serüvenine kadınlar açısından bakmak," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, 75. Yılda Kadınlar ve Erkekler, ed. A. Berktaş Hacımiraçoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı, 1998), 1-11.
- Bilsel, Fatma Cana. "İzmir'de Cumhuriyet Dönemi Planlaması (1923-1965): 20. Yüzyıl Kentsel Mirası." *Ege Mimarlık*, 71, no. 79 (2009): 12-17.
- Carr, Stephen, Mark Francis, Leanne G. Rivlin, and Andrew M. Stone. *Public Space*. (New York: Cambridge University Press, 1992).
- Cassegård, Carl. "Contestation and bracketing: The relation between public space and the public sphere." *Environment and Planning D: Society and Space*, 32, no. 4 (2014): 689-703.
- Christensen, Ann-Dorte & Jensen, Sune Qvortrup. "Doing Intersectional Analysis: Methodological Implications for Qualitative Research" *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 20, no. 2 (2012): 109-125.
- Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul: Metis, 1994).
- Demir, Kemal, & Çabuk, Suat. "Türkiye'de metropoliten kentlerin nüfus gelişimi." *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, no: 28 (2010): 193-215.
- Durakbaşı, Ayşe. *Halide Edib, Türk Modernleşmesi ve Feminizm* (İstanbul: İletişim, 2000).
- Eley, Geoffe. "Nations, publics, and political cultures: Placing Habermas in the nineteenth century," *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory* ed. Nicholas B. Dirks and Geoffe Eley. (New Jersey: Princeton University Press, 1994), 297-336.
- Eranıl Demirli, Meltem & Gürel, Meltem Ö. "Opening up a space for women: matinees in Izmir Culture Park" *Gender, Place & Culture*

25, no.10 (2018): 1533-1556.

Erdoğan, Emine & Gündoğdu, Nehir. *Türkiye'de Feminist Yöntem* (İstanbul: Metis, 2020).

Fraser, Nancy. "Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy" *Social text*, no 25/26 (1990): 56-80.

Gönlügür, Emre & Devrim Sezer. "Therapeutic forgetting, agonistic remembrance: Conflicting memories of İzmir's Kültürpark and contested narratives in contemporary Turkey." *Memory Studies* 14, no. 2 (2021): 395-421.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).

Low, Setha. "Public space and the public sphere: The legacy of Neil Smith" *Antipode*, 49 (2017): 153-170.

Low, Setha. *On the plaza: The politics of public space and culture*. (University of Texas Press, 2010).

MacKinnon, Catherine. *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

Madanipour, Ali. *Design of Urban Space*. (New York: Wiley, 1996).

Marston, Sallie. "Who are 'the people'?: Gender, citizenship, and the making of the American nation." *Environment and planning D: Society and Space*, 8, no. 4 (1990): 449-458.

Mehta, Vikas. "Evaluating public space" *Journal of Urban design*, 19 no. 1 (2014): 53-88.

Mitchell, Don. *The right to the city: Social justice and the fight for public space*. (Guilford press, 2003).

Mitchell, Don. "The end of public space? People's Park, definitions of the public, and democracy" *Annals of the Association of American Geographers*, 85, no. 1 (1995): 108-133.

Negt, Oskar & Kluge, Alexander. *Public Sphere and Experience Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1993).

Okin, Susan Moller. "Gender, the Public and the Private," *Feminism and Politics* ed. Anne Phillips (Oxford: Oxford University Press, 1998), 116-141.

- Susen, Simon. "Critical Notes on Habermas's Theory of the Public Sphere" *Sociological Analysis*, 5, no.1 (2011): 37-62.
- Talay-Keşoğlu, Birsen. "Socialist Women Organisations in Turkey 1975-1980," doktora tezi, BÜ Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü, 2007.
- Tekeli Şirin, der. 1980' ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar (İstanbul: İletişim, 1990).
- Toprak, Zafer. Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014).
- Tuncer, Selda. Women and Public space in Turkey: Gender, Modernity and the Urban Experience. (Indiana: Bloomsbury Publishing, 2018).
- Tuncer, Selda "Kadınlar Sokağa Çıkınca: 1950-1980 Arasında Kadınların Gündelik Kamusal Mekan Deneyimleri" *Toplumsal Tarih* 269 (2016): 57-61.
- Tuncer, Selda. "Dışarı Çıkmak: Özelden Kamusala Feminist bir Saha Hikâyesi" *Moment dergi*, 2, no.2 (2015): 30-58.
- Tuncer, Selda. "Going Public: Women's Experience of Everyday Urban Public Space in Ankara Across Generations Between 1950-1980," *Yayımlanmamış Doktora Tezi* (Ankara: Middle East Technical University, 2014).
- Ünlü, Çiğdem Yasemin. "Yarı-Kamusal Alanda Kadın Deneyimlerine Etnografik Bakış" *Fe Dergi* 11, no. 2 (2019): 38-50.
- Yılmaz, Ahenk, Kılınç Kıvanç, &Burkay Pasin, eds. İzmir Kültürpark'ın Anımsa(Ma)Dıkları : Temsiller, Mekânlar, Aktörler (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).
- Zihnioğlu, Yaprak. Kadınsız İnkılap (İstanbul: Metis, 2003).



Author Meets Critics: Women in Place: The Politics of Gender Segregation in Iran by Nazanin Shahrokni (2019, University of California Press)¹

¹ This paper presented at IV ISA Forum of Sociology-Virtual Porto Alegre, Brazil, February 23-28 2021

Ayşe Saktanber

Middle East Technical University

[ORCID: 0000-0001-8524-5653](https://orcid.org/0000-0001-8524-5653)

sakta@metu.edu.tr

First of all, I must say that I am very pleased to be a part of this author meets critics session and discuss on Nazanin Shahrokni's book called *Women in Place: The Politics of Gender Segregation in Iran* came out from University of California Press in 2019. I have met both with the very first pieces of this seminal work and Nazanin in 2010 at a time when we were in Gothenburg at the Seventeenth ISA World Congress of Sociology.

There in a very interesting panel Nazanin and my then PhD student, now Dr. Selda Tuncer presented highly original papers on the topic of what I can call in short "space, place and gender", a topic which was only getting popular at that time since a decade ago or so.

When I first hold Nazanin's book in my hand published in one of those depressive days of pandemic, I remember how I was excited at that moment for I was like finally it would be possible for me to enjoy the fruit of this work that I was waiting almost ever since its seeds were soiled.

To begin with, in a nutshell, I can say that this book tells us a story about the everlasting struggle of women to participate into public sphere. Actually, we can say that the entire history of women can be read through the lenses of women's struggles to participate into public life. This book

<http://federgi.ankara.edu.tr>

tells us one particular section of this history which takes place in the Islamic Republic of Iran in between the end of 20th century and the beginning of 21st. This story has also another important peculiarity because it is not a story of a participation of women into public sphere as such, but it tells us an endeavor to accessing male's public place under the strict rules of gender segregation regime of an Islamic state.

Nazanin Shahrokni does not examine the struggle of women's participation into public sphere in the sense of participation to the labor force, education or political life and the like, but she takes into account the women in motion in the public space. To this end, she chooses public transportations, parks and stadiums as the major sites of gender segregation in the urban spaces of Tehran, and she does it, as she suggests, within the "state-women-space nexus". As we know it very well this is a state which aims to create a thoroughly Islamic society in which Islamism would be embodied in every sense of the term and more important, it is a state which is so eager to show its success to the entire world and take the pride of its ability of regulating not only the morality but also the every single public image and movement of women according to what it is assumed to be Islamic rules in its Islamic regime. Here, in this book we observe that in so doing how things are getting too much complicated depending on the different phases of state building, structural adjustments of the local governments and reshaping of the citizens' subjecthood or in other words citizens' new honor codes.

So, throughout the book we see that each and every steps that were taken by women to gain more space to expand the boundaries of their public activities they always created what Shahrokni calls a "boundary crisis" which had to be accommodated by the polity and society. However, Shahrokni also argues that this is a process of shaping and reshaping of not only the place of women in the society but also the reshaping of the state itself. That's what Shahrokni puts in front of us as the major argument of the book. This point also constitutes the very first question to be posed to this study; to what extent the state allows itself to be reshaped and how sustainable it is

Shahrokni challenges the static view of all repressive power exercised by an Islamic state over women to keep them in their gender segregated places. On the contrary, in a Foucauldian sense, she tries to show how power exercise can be quite generative and hence how through different ideological, socio-political, cultural and economic mechanisms gender segregated spaces are produced, consumed and transformed.

It should be underlined that one of the most powerful characteris-

tics of this book is its ability to hold the hand of the reader while heading on the way of different phases of those different layers of gender segregation that the author takes up as her focuses of examination. When we are reading Chapter 2 called "Boundaries in Motion: Sisters, Citizens and Consumers Get on the Bus", Chapter 3 "Happy and Healthy in Mother's Paradise: Women-only-Parks and Expansion of the State", and Chapter 4 "Soccer Goals and Political Points: The Gendered Politics of Stadium Access" we observe that the author explores all these three cases within their historical and ongoing contexts by analyzing the effects of ideology, religion, market, culture and the types leadership all of which served to draw the boundaries of women's gender segregated places.

In the very beginning of the book we are also informed that we should read all of these cases within the framework of changing gender segregation regime of the state as a consequence of some historical conditions such as formative years of state building, 8 year Iran-Iraq War, reformism, intrusions of neoliberalism, imperatives of vertical and horizontal market oriented urban renewal as well as the effects of globalization.

And throughout all of these processes we also observe a never-ending tag of war between conservative and reformist political forces in addition to the contentions and controversies within different factions of those two groups regarding the determination of women's gender segregated places and in all of these processes how so many layers intersect with one another.

Shahrokni argues that within those processes if one thing was certain that was the transformation of state policies from "prohibition" to "provision". Within this framework, she determines two distinct Gender Segregation Regimes one of which emerged in 1980s and the other in 2000s. The first one regulated gender segregation by prohibition while also treating women as moral subjects within an Islamic discourse and its gender domination is based on exclusion. However, the other one which started to develop depending on a series of structural and political changes that I briefly mentioned above, relied on provision rather than prohibition and sought women no more as mere moral subjects but citizens and thus developed much more inclusive policies which were wrapped up in a rather secular discourse. Then the other important question to be asked emerges from this proposition that in the face of state's prohibitive provisions on gender segregation that we come across for many times in the book, particularly in the case of Freedom Stadium for instance, to what extent and how it is possible to draw clear cut boundaries between those two gender segregation regimes that the author identifies for different time periods.

I think the answer lies in the analyses of three cases that the author dwells on and under which conditions they emerged as consecutive significant social phenomena. When women started participating into labor force in increasing numbers particularly as war widows, one of its consequences appeared as the increasing number of women who needed to ride the city buses in almost every direction of the city which according to Shahrokni transformed not only public transportation to a new site to be regulated to maintain gender segregation but also gave way to the emergence of a new notion of femininity. Shahrokni delineates the hair breaking details of those efforts to implement different provisions to organize the entrance doors and interior designs and even the types of buses in the name of protecting women from unwanted physical contact with unrelated men and provide their so-called comfort. For her ethnography shows that, as she puts it, with the "Islamization" of buses many women who had been hesitant to ride the buses started using them. Also illustrating with pictures, Shahrokni argues that women did not only start using those buses but at the same time had to fight to gain more space in the buses and opposed to small sections that were separated usually with a metal bar to keep women away from men, but never gave up to claim their space in public transportation.

In the following chapters we observe that in the Islamic Republic of Iran women had other demands too related with their well beings. As a consequence of mandatory veiling, national and international experts determined many health problems specific to women such as depression, joint diseases, vitamin D deficiency and obesity all of which required to be taken care of by the "protective state". So, the establishment of women-only-parks came out as a consequence of such concerns despite the fact that leisure activities such as outdoor exercises and sport facilities of women had been evaluated as a matter of "Western cultural invasion" particularly in the formative years of the Republic. Again, after long lasting disputes, frictions, debates and negotiations between reformist and conservative policy makers, women finally manage to gain the parks of their own mainly drawing upon the medical discourse of the modern world. One of those parks in Tehran which takes place on a hill to secure the visual visibility of women inside the park, in addition to its high walls which surrounded it, called Mother's Paradise constitutes the second urban space that Shahrokni takes up to explore the gender segregated spaces in Tehran. Her ethnography reflects different approaches and attitudes of different women towards this woman-only-park. Therefore, at the different corners of the park it becomes common to come across with totally different types of women ranging from women activists who treat the park as their meeting points, to young students who organize cheerful picnics to listen to the music and dance as well as some housewives

who complete some of their families' meal preparations while enjoying the fresh air. Finally accepting the needs of women for leisure activities as a result of long-lasting discussions and disputes the state itself lowers its walls to let some fresh air getting into the inside of its power blocs at least to a certain degree.

However, in the book one of the best examples of coming to the end of the "criminalization of public displays of happiness" that governed the whole atmosphere of the country in 1980s shows itself before the FIFA World Cup in 1998. It's beyond my abilities to convey the joy and pride of a whole nation as vivid as Nazanin Shahrokni does after winning the football match (or the soccer game) between Iran and Australia played in Melbourne on November 29, 1997, the winner of which would be able to take the last spot on the list, ensuring its place in the tournament at Paris. But then we learn that when almost all nation wanted to celebrate their soccer players so eagerly at the Freedom Stadium upon their return from Melbourne, whether women would be a part of this nation or not erupted as a big social and political problem. Thereafter the access of women to the so-called Freedom Stadium particularly to watch soccer games and wrestling competitions both of which are thought to be exclusively masculine activities replaced provision with prohibition again in the name of protecting women from men's vulgarity and extravagancy. Despite all the efforts of women protestors like White Scarf Girls, reformists and some political leaders coming from different factions of conservatives, this time discourse of exclusion knocks the discourse of inclusion out.

For me this chapter is the saddest one among others, among the three cases of gender segregation not because all of this prohibition story which goes back and forth in years seems so absurd, but because it reveals how the hopes and dreams of women have been curtailed and sacrificed for the consolidation of state power and the othering of its national and international opponents.

Shahrokni identifies the overall situation embodied in those three cases as *differential exclusion and inclusion* by arguing that "the interplay of power and resistance is riddled with ambivalence as women are able to be both in and out of place at once and in multiple contexts". In short women have to navigate within those ambivalences which may signify different things for different women to find out their correct places.

Regarding these three cases of production of gender segregated places what is most striking for me is to observe that as long as women are the targets of modern Islamic state's techniques of biopower, their wellbeing and needs of participating into male's public sphere are taken into acco-

unt only if they attempt to take part in the labor force or have to survive as healthy subjects of biological reproduction and the like, but when they demand their rights of self-realization and freedom of *joie de vivre* (or say joy of life if you like), they are left out of that game of fostering the life of the population . This situation leaves us with the question of objectification of women by the state that this book seems to position itself about it in an optimistic rather than a pessimistic realism. Certainly, regarding the struggles of women we can say that, the book shows very well that women are not the passive recipients of state sanctions, however it seems that this only happens about the expansion of their place in the public space but not about the eradication of that segregation in all of the open public places. Or in other words, the author does not evaluate on this situation probably in order not to stray away from the focus of the book which is based on three specific cases that they definitely needed implementation of specific public policies by the participation of different actors of the polity and society.

As my final comments on this seminal work, I would like to say that although its research depends on both a series of ethnographic research and meticulous analyses of the discourses of state authorities, policy makers and opinion leaders, while reading the book, one expects to hear more of a voices of women in the field who constitute the actual targets of those gender segregation policies as opposed to male politicians. Although Shahrokni clarifies her ethnographic strategy in the first chapter of the book in a short methodology subsection titled "At Home in the Field" trough which we understand her sensibilities about the issues of reflexivity and her high level of awareness about her position in the field both as an insider and outsider as well as her efforts for not to fall into the trap of, to recall Abu-Ludgod's words "romance of resistance" when analyzing the struggle of women to gain more public place, I'll close my exposé here, saying while displaying the protectionist policies of the state it seems that the author herself also embraces a similar kind of protective attitude which hinders her to let the voices of women to be heard as much lauder as one would expect that I think if otherwise this could have done much more justice to this extremely well conducted and written research. First of all, I must say that I am very pleased to be a part of this author meets critics session and discuss on Nazanin Shahrokni's book called *Women in Place: The Politics of Gender Segregation in Iran* came out from University of California Press in 2019.

I have met both with the very first pieces of this seminal work and Nazanin in 2010 at a time when we were in Gothenburg at the Seventeenth ISA World Congress of Sociology.

There in a very interesting panel Nazanin and my then PhD student, now Dr. Selda Tuncer presented highly original papers on the topic of what I can call in short "space, place and gender", a topic which was only getting popular at that time since a decade ago or so.

When I first hold Nazanin's book in my hand published in one of those depressive days of pandemic, I remember how I was excited at that moment for I was like finally it would be possible for me to enjoy the fruit of this work that I was waiting almost ever since its seeds were soiled.

To begin with, in a nutshell, I can say that this book tells us a story about the everlasting struggle of women to participate into public sphere. Actually, we can say that the entire history of women can be read through the lenses of women's struggles to participate into public life. This book tells us one particular section of this history which takes place in the Islamic Republic of Iran in between the end of 20th century and the beginning of 21st. This story has also another important peculiarity because it is not a story of a participation of women into public sphere as such, but it tells us an endeavor to accessing male's public place under the strict rules of gender segregation regime of an Islamic state.

Nazanin Shahrokni does not examine the struggle of women's participation into public sphere in the sense of participation to the labor force, education or political life and the like, but she takes into account the women in motion in the public space. To this end, she chooses public transportations, parks and stadiums as the major sites of gender segregation in the urban spaces of Tehran, and she does it, as she suggests, within the "state-women-space nexus". As we know it very well this is a state which aims to create a thoroughly Islamic society in which Islamism would be embodied in every sense of the term and more important, it is a state which is so eager to show its success to the entire world and take the pride of its ability of regulating not only the morality but also the every single public image and movement of women according to what it is assumed to be Islamic rules in its Islamic regime. Here, in this book we observe that in so doing how things are getting too much complicated depending on the different phases of state building, structural adjustments of the local governments and reshaping of the citizens' subjecthood or in other words citizens' new honor codes.

So, throughout the book we see that each and every steps that were taken by women to gain more space to expand the boundaries of their public activities they always created what Shahrokni calls a "boundary crisis" which had to be accommodated by the polity and society. However, Shahrokni also argues that this is a process of shaping and reshaping

of not only the place of women in the society but also the reshaping of the state itself. That's what Shahrokni puts in front of us as the major argument of the book. This point also constitutes the very first question to be posed to this study; to what extent the state allows itself to be reshaped and how sustainable it is

Shahrokni challenges the static view of all repressive power exercised by an Islamic state over women to keep them in their gender segregated places. On the contrary, in a Foucauldian sense, she tries to show how power exercise can be quite generative and hence how through different ideological, socio-political, cultural and economic mechanisms gender segregated spaces are produced, consumed and transformed.

It should be underlined that one of the most powerful characteristics of this book is its ability to hold the hand of the reader while heading on the way of different phases of those different layers of gender segregation that the author takes up as her focuses of examination. When we are reading Chapter 2 called "Boundaries in Motion: Sisters, Citizens and Consumers Get on the Bus", Chapter 3 "Happy and Healthy in Mother's Paradise: Women-only-Parks and Expansion of the State", and Chapter 4 "Soccer Goals and Political Points: The Gendered Politics of Stadium Access" we observe that the author explores all these three cases within their historical and ongoing contexts by analyzing the effects of ideology, religion, market, culture and the types leadership all of which served to draw the boundaries of women's gender segregated places.

In the very beginning of the book we are also informed that we should read all of these cases within the framework of changing gender segregation regime of the state as a consequence of some historical conditions such as formative years of state building, 8 year Iran-Iraq War, reformism, intrusions of neoliberalism, imperatives of vertical and horizontal market oriented urban renewal as well as the effects of globalization.

And throughout all of these processes we also observe a never-ending tag of war between conservative and reformist political forces in addition to the contentions and controversies within different factions of those two groups regarding the determination of women's gender segregated places and in all of these processes how so many layers intersect with one another.

Shahrokni argues that within those processes if one thing was certain that was the transformation of state policies from "prohibition" to "provision". Within this framework, she determines two distinct Gender Segregation Regimes one of which emerged in 1980s and the other in 2000s.

The first one regulated gender segregation by prohibition while also treating women as moral subjects within an Islamic discourse and its gender domination is based on exclusion. However, the other one which started to develop depending on a series of structural and political changes that I briefly mentioned above, relied on provision rather than prohibition and sought women no more as mere moral subjects but citizens and thus developed much more inclusive policies which were wrapped up in a rather secular discourse. Then the other important question to be asked emerges from this proposition that in the face of state's prohibitive provisions on gender segregation that we come across for many times in the book, particularly in the case of Freedom Stadium for instance, to what extent and how it is possible to draw clear cut boundaries between those two gender segregation regimes that the author identifies for different time periods.

I think the answer lies in the analyses of three cases that the author dwells on and under which conditions they emerged as consecutive significant social phenomena. When women started participating into labor force in increasing numbers particularly as war widows, one of its consequences appeared as the increasing number of women who needed to ride the city buses in almost every direction of the city which according to Shahrokni transformed not only public transportation to a new site to be regulated to maintain gender segregation but also gave way to the emergence of a new notion of femininity. Shahrokni delineates the hair breaking details of those efforts to implement different provisions to organize the entrance doors and interior designs and even the types of buses in the name of protecting women from unwanted physical contact with unrelated men and provide their so-called comfort. For her ethnography shows that, as she puts it, with the "Islamization" of buses many women who had been hesitant to ride the buses started using them. Also illustrating with pictures, Shahrokni argues that women did not only start using those buses but at the same time had to fight to gain more space in the buses and opposed to small sections that were separated usually with a metal bar to keep women away from men, but never gave up to claim their space in public transportation.

In the following chapters we observe that in the Islamic Republic of Iran women had other demands too related with their well beings. As a consequence of mandatory veiling, national and international experts determined many health problems specific to women such as depression, joint diseases, vitamin D deficiency and obesity all of which required to be taken care of by the "protective state". So, the establishment of women-only-parks came out as a consequence of such concerns despite the fact that leisure activities such as outdoor exercises and sport facilities of women had been evaluated as a matter of "Western cultural invasion"

particularly in the formative years of the Republic. Again, after long lasting disputes, frictions, debates and negotiations between reformist and conservative policy makers, women finally manage to gain the parks of their own mainly drawing upon the medical discourse of the modern world. One of those parks in Tehran which takes place on a hill to secure the visual visibility of women inside the park, in addition to its high walls which surrounded it, called Mother's Paradise constitutes the second urban space that Shahrokni takes up to explore the gender segregated spaces in Tehran. Her ethnography reflects different approaches and attitudes of different women towards this woman-only-park. Therefore, at the different corners of the park it becomes common to come across with totally different types of women ranging from women activists who treat the park as their meeting points, to young students who organize cheerful picnics to listen to the music and dance as well as some housewives who complete some of their families' meal preparations while enjoying the fresh air. Finally accepting the needs of women for leisure activities as a result of long-lasting discussions and disputes the state itself lowers its walls to let some fresh air getting into the inside of its power blocs at least to a certain degree.

However, in the book one of the best examples of coming to the end of the "criminalization of public displays of happiness" that governed the whole atmosphere of the country in 1980s shows itself before the FIFA World Cup in 1998. It's beyond my abilities to convey the joy and pride of a whole nation as vivid as Nazanin Shahrokni does after winning the football match (or the soccer game) between Iran and Australia played in Melbourne on November 29, 1997, the winner of which would be able to take the last spot on the list, ensuring its place in the tournament at Paris. But then we learn that when almost all nation wanted to celebrate their soccer players so eagerly at the Freedom Stadium upon their return from Melbourne, whether women would be a part of this nation or not erupted as a big social and political problem. Thereafter the access of women to the so-called Freedom Stadium particularly to watch soccer games and wrestling competitions both of which are thought to be exclusively masculine activities replaced provision with prohibition again in the name of protecting women from men's vulgarity and extravagancy. Despite all the efforts of women protestors like White Scarf Girls, reformists and some political leaders coming from different factions of conservatives, this time discourse of exclusion knocks the discourse of inclusion out.

For me this chapter is the saddest one among others, among the three cases of gender segregation not because all of this prohibition story which goes back and forth in years seems so absurd, but because it reveals how the hopes and dreams of women have been curtailed and sacrificed

for the consolidation of state power and the othering of its national and international opponents.

Shahrokni identifies the overall situation embodied in those three cases as *differential exclusion and inclusion* by arguing that “the interplay of power and resistance is riddled with ambivalence as women are able to be both in and out of place at once and in multiple contexts”. In short women have to navigate within those ambivalences which may signify different things for different women to find out their correct places.

Regarding these three cases of production of gender segregated places what is most striking for me is to observe that as long as women are the targets of modern Islamic state’s techniques of biopower, their wellbeing and needs of participating into male’s public sphere are taken into account only if they attempt to take part in the labor force or have to survive as healthy subjects of biological reproduction and the like, but when they demand their rights of self-realization and freedom of *joie de vivre* (or say joy of life if you like), they are left out of that game of fostering the life of the population. This situation leaves us with the question of objectification of women by the state that this book seems to position itself about it in an optimistic rather than a pessimistic realism. Certainly, regarding the struggles of women we can say that, the book shows very well that women are not the passive recipients of state sanctions, however it seems that this only happens about the expansion of their place in the public space but not about the eradication of that segregation in all of the open public places. Or in other words, the author does not evaluate on this situation probably in order not to stray away from the focus of the book which is based on three specific cases that they definitely needed implementation of specific public policies by the participation of different actors of the polity and society.

As my final comments on this seminal work, I would like to say that although its research depends on both a series of ethnographic research and meticulous analyses of the discourses of state authorities, policy makers and opinion leaders, while reading the book, one expects to hear more of a voices of women in the field who constitute the actual targets of those gender segregation policies as opposed to male politicians. Although Shahrokni clarifies her ethnographic strategy in the first chapter of the book in a short methodology subsection titled “At Home in the Field” through which we understand her sensibilities about the issues of reflexivity and her high level of awareness about her position in the field both as an insider and outsider as well as her efforts for not to fall into the trap of, to recall Abu-Ludgod’s words “romance of resistance” when analyzing the struggle of women to gain more public place, I’ll close my

exposé here, saying while displaying the protectionist policies of the state it seems that the author herself also embraces a similar kind of protective attitude which hinders her to let the voices of women to be heard as much lauder as one would expect that I think if otherwise this could have done much more justice to this extremely well conducted and written research.





“You Won’t Walk Alone”: Online Feminist Testimony and Transforming Subjectivities of Veiling

Alparslan Nas

Marmara University

[ORCID: 0000-0002-1759-4357](https://orcid.org/0000-0002-1759-4357)

alparslan.nas@marmara.edu.tr

Abstract

Throughout the 1990s, women’s Islamic headcover (hijab or headscarf) has been subject to restrictions in public offices, leading to faith and gender discrimination in Turkey. In the last two decades, the visibility of Islam in politics and the public sphere has increased, leading to the resolution of the “headscarf ban” in 2013. Since then, discussions about veiling have moved from the official sphere to the cultural sphere. In recent years, there has been a growing tendency among a new generation of conservative women to problematise veiling. In this regard, this article analyses the digital activism of “You Won’t Walk Alone,” which was founded in July 2018 as a platform aiming to give visibility to women who experience forced veiling. Through a thematic analysis of ten different testimonies, this article argues that the activism transforms the cultural meaning of veiling and challenges hegemonic religious body politics by facilitating feminist witnessing.

Anahtar Kelimeler: Activism, Hijab, Islam, Feminism, Testimony, Veiling.

• • • • •

<http://federgi.ankara.edu.tr>

“Yalnız Yürümeyeceksin”: Çevrim İçi Feminist Tanıklık ve Örtünmenin Dönüşen Öznellikleri

Alparслан Nas

Marmara Üniversitesi

[ORCID: 0000-0002-1759-4357](https://orcid.org/0000-0002-1759-4357)

alparслан.nas@marmara.edu.tr

Öz

1990'lı yıllar boyunca kadınların dini giyinme biçimleri (tesettür) kamusal alanda çeşitli kısıtlamalara maruz kalırken, bu durum Türkiye'de inanç ve toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılıkların gerçekleşmesine neden olmuştur. 2000'li yıllardan günümüze dek İslam'ın kamusal görünürlüğü artmış ve 2013 yılında başörtüsü yasağının kalkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu dönemden itibaren tesettür üzerine tartışmalar politik alandan kültürel alana taşınmıştır. Son yıllarda muhafazakar toplumsal sınıf içerisinde tesettüre eleştirel yaklaşma eğiliminde olan yeni bir jenerasyon ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda bu makale, kadınların zorunlu örtünme deneyimlerine görünürlük sağlamayı amaçlamak için Temmuz 2018'de kurulan “Yalnız Yürümeyeceksin” dijital aktivizmini analiz etmektedir. Belirlenen 10 adet tanıklığın tematik analizi sonucunda bu makale, aktivizmin feminist tanıklık aracılığı ile, tesettürün kültürel anlamlandırmasını dönüştürdüğünü ve bu doğrultuda egemen dinsel beden politikalarına meydan okuduğunu öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Aktivizm, İslam, Feminizm, Örtünme, Tanıklık, Tesettür.

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>



Introduction

An integral tool of the feminist movement, activism aims to bring about social or political change by raising awareness and campaigning on a social issue that causes women’s oppression (Ackerly and True 2010, 465). This article offers a critical discussion of contemporary issues relating to Islam and women in Turkey through an analysis of the recent activism “You Won’t Walk Alone” (hereafter referred to as YWA). Launched by a group of women in 2018, the YWA website focuses on giving a voice to women who are subjected to Islamisation through veiling. Women build their activism mainly through the website, <https://yalnizyurumeyeceksin.com>, and their social media accounts on Twitter (@yalniz_yurume) and Instagram (@yalniz_yurume). Aiming to build solidarity among women forced to wear the hijab by their parents during their childhood and early adolescence, the website contains testimonies of women who have written about their traumas of forced veiling. Since the 2000s, veiled women have faced difficulties in participating in the public sphere, including universities and state offices, due to the official state discourse that associated veiling with Islamist politics and tended to limit its visibility. Throughout the 2000s, the hijab was part of the country’s democratisation agenda that sought to increase the public visibility of veiled women. When the issue was finally resolved in 2013, and Islamism gained hegemony in the po-

litical sphere through successive AKP (Justice and Development Party) governments, the meaning of veiling was transformed. By discussing the YWA's activism focusing on the detailed analysis of ten different testimonies, this article will highlight that veiling is being challenged by women in the Islamic habitus through feminist witnessing and testimony. Here, I refer to sociologist Pierre Bourdieu's notion of "habitus" to point at the "subjective but not individual system of internalised structures, schemes of perception, conception, and action common to all members of the same group or class" (Bourdieu 1977, 86). I prefer to employ the term Islamic habitus throughout the article to refer to the complexity of women's experiences within a particular social class, which is characterized by the shared perceptions and world-views associated to political Islam in Turkey. Women who are or have been veiled share their traumatic experiences within the Islamic habitus, which problematises their consent to veiling as a hegemonic cultural practice. Feminist witnessing through the publication of online testimonies is crucial to highlight the changing meaning of veiling from a symbol of resistance, change and democratisation to a symbol of religious oppression.

Women, Islam, and Digital Culture in Turkey

The role of women in Turkish society has been one of the most debated issues since the establishment of the Republic as a modern secular state in 1923. Assigning women the role of raising the next generation of modern Turkish citizens, the nation-state granted women civil and political rights (Kandiyoti 1987, 320-321). However, the public sphere in which women could participate was limited, as it was largely designed for middle-class, urban and secular women (Arat 2016, 129; Kandiyoti 1987, 323). Islamist politics accelerated after the 1970s as a reaction against the modernist Republican project, asserting tradition over modern and Western values and favouring a religious vision of the public sphere (Arat 1998, 126-127; Kavakci Islam 2010, 47-48). In the 1990s, veiled women seeking their right to be visible in public were largely mobilised under political Islam and Islamic feminism (Aldikacti Marshall 2008, 226). As women gained public visibility with their hijab, they are considered a threat by the official ideology (Saktanber 1994, 104). The military memorandum of 28 February 1997 forced Necmettin Erbakan, the leader of the pro-Islamist Welfare Party, to resign as prime minister, accompanied by a strict policy on veiling in public offices and universities. Tensions were heightened by the 28 February period, during which veiled women were subjected to physical and symbolic violence (Jenkins 2008, 163; Mutluer 2019, 110). As women within the political Islamist currents insisted on their right to be present in public with their identities, veiling came to signify rights, freedoms and resistance to the official secularist state ideology (Göle 1996; 1997). Until

then, the main criticism of veiling was that it was a backward religious practice that led to women's subordination. There were two main perspectives on the hijab issue were the "liberal perspective," which supported the hijab as a woman's right and the "enlightened perspective," which argued that the hijab was an instrument of control over women's bodies, thus legitimising the ban (Küçükalp 2013, 242). From an enlightenment perspective, the unveiling of women was seen as a liberation from patriarchal Islamic ideology, hence echoing a colonial mindset that positioned women as subordinate subjects in need of "saving" (Abu-Lughod 2013).

This article argues that the emergence of YWA complicates the meaning of veiling in line with contemporary political and social developments in Turkey. The 2000s witnessed a major shift in terms of power structures as the power imbalances between the centre and the periphery, the secularist republican elite and the conservative social classes were re-balanced during the AKP's rule (Bakiner 2018, 510; Somer 2019, 47). The AKP transformed the rhetoric of Islamist politics after its founding in 2001 (Nas 2018, 8). The party managed to form a single-party government in the 2002 elections and began negotiations for full EU membership (Coşar and Yeğenoğlu 2011, 556), and maintained a conservative-democratic approach. Throughout the 2000s, the AKP actively negotiated EU membership and took steps to resolve the country's long-standing problems, such as the headscarf ban and the "Kurdish opening." (Celep 2018, 734) Therefore, the right to wear the hijab has become a counterpart of Türkiye's democratisation process which aims to achieve a more inclusive society (Aksoy 2015, 160). Eventually, the ban on veiling in public offices was lifted in 2013 (Oztig 2018, 599), and veiling marked a victory against the secularist official state ideology. With the rise of pro-Islamist politics in the 2010s, several studies have pointed to paradoxes regarding the decline of religious visibilities in the public sphere, particularly in relation to the hijab (Cebeci and Mengü 2021). Okumuş (2022) analysed women's tendencies to unveil with reference to Fastinger's theory of cognitive dissonance and secularisation. In her MA thesis, Koca (2020) conducts fieldwork to analyse the conditions and processes that lead women to unveil in different ways. Topal (2022, 100) argues that since 2016, unveiling has emerged as a phenomenon that "potentially challenges the Islamist political project." The author suggests that unveiling is not a collective action, but rather a tactic used by women to examine their true political and spiritual beliefs in the face of the AKP's power in the spiritual sphere. (Topal 2022, 118). Finally, in her thesis research, Parla (2022) analyses women's unveiling practices after 2015, and argues that women are motivated to unveil because they want to show that they are not responsible for the AKP's policies.

The questioning of veiling within the Islamic habitus brings with it

a further discussion of the problem of Antonio Gramsci's (1971) notions of consent and cultural hegemony in Turkey. Scholars point out an expansion of Islamist-conservative cultural policies throughout the 2010s; such as the rapid increase of İmam Hatip schools (vocational schools for the education of state employed religious functionaries), state schools incorporating Islamic curriculum, and the government's withdrawal from the Istanbul Convention, which is considered as backlash in terms of secular social life and gender equality (Buyruk 2021, 670; Güneş and Ezikoğlu 2022). This period illustrates the government's attempts to implement cultural hegemony in different areas, which are reflected in different political statements. In May 2017, President Recep Tayyip Erdoğan addressed the general assembly of a pro-Islamist foundation and criticised his party by stating that "we have achieved political power in the last 14 years, but social and cultural power is different and we have problems with it" (Hurriyet.com.tr 2017). He made similar remarks in October 2020 during the opening of the academic year of Ibn Haldun University, saying the following: "We have succeeded in providing services to our people, but we have failed in education and culture. We have problems in science and the arts. We have media technology, but it does not represent our voice and our ideas" (Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı 2020). The statement admits that the government has not been successful enough in achieving cultural hegemony and that there is a crisis that is recognised by the party elite. Following Gramsci that cultural hegemony can only be realised with the consent of the social classes, YWA shows that women's objections to the Islamic lifestyle point to a crisis of consent within the Islamic habitus. YWA demonstrates the problematisation of this consent against the pro-Islamist cultural project through feminist testimony.

In this respect, YWA's testimonies show that the meaning of veiling has been transformed in two main ways. Firstly, critiques of veiling emerged from within the Islamic habitus, rather than from secular critics. Second, critiques of veiling no longer mimicked colonialism, but were based on women's lived experiences and encounters within the Islamic habitus. Social media acts as a space for opposing views to be heard in the process of cultural hegemony crisis (Saka 2019). In this respect, social media provided women with the digital means to campaign through online activities such as hashtag activism and blogging (Altınay 2014; Eslen-Ziya 2013). In addition, women are using social media to unite and build solidarity against patriarchal culture by sharing testimonies and memories (Goker 2019). In recent years, women from different backgrounds have increasingly challenged the Islamic habitus. For example, a group of women launched the Women in Mosques campaign in 2017 to highlight the patriarchal organisation of mosque spaces, which discriminates against women by positioning men as the primary religious subjects (Nas 2022).

Another initiative, Reçel-Blog, provides a forum for women to share their experiences and discuss the potential of an Islamic interpretation of feminism (Goker 2019). In addition to these platforms, YWA was initiated in 2018 by women who used to wear the hijab and unveiled after a series of struggles. As Arda and Akdemir (2021) argue, the activism aims to forge a "connecting and collective group identity" among women to achieve feminist solidarity through their online presence. By analysing YWA's use of digital space and categorising the key themes, this article will focus on the important role of feminist testimony as a tool for a counter-hegemonic struggle.

You Won't Walk Alone: Challenging Hegemony through Witnessing

Using digital means such as its website and social media pages, YWA actively engages in creating a space of testimony and provides a space for women's self-expression. YWA's website is the main medium through which women's testimonies are published and the aims of the platform are communicated. As of June 5, 2023, YWA provides a definition for "Who We Are" from their web page as follows:

"You Won't Walk Alone" is a platform created with the aim of standing in solidarity with women who are under pressure to wear a headscarf during any period of their lives, by acknowledging and sharing their stories of struggle. The platform is voluntarily created by people who have experienced the same difficulties and who have found each other online.

By September 2022, women had published over 1000 entries on the YWA website and Instagram, eventually gaining 8500 followers on Instagram and 15000 followers on Twitter. YWA gained online popularity when women participated in the #10yearschallenge hashtag on Twitter in January 2019. By publishing two side-by-side photographs of their veiled selves and their current unveiled selves (@nojnest, January 18, 2019), the campaign opened up a public discussion about forced Islamisation through veiling (Kasapoğlu 2018). The #10yearschallenge was heavily criticized by some groups in the Islamic habitus, as a news website targeted YWA as "a plot by BBC Turkish using a couple of deceived women on the wrong path, a so-called activism staged against Islam" (Dursun 2019). Cyber-bullying and media intimidation against the campaign did not stop the sharing, but forced the activists to remain anonymous. The website provided a safe space for activists to publish their testimonies about their veiling experiences and traumas. The digital activism of the #10yearschallenge marked the first occasion on which women of the Muslim social class problematised their consent to Islamist cultural politics and coun-

tered the hegemonic practices of dress and lifestyle imposed on women.

In the aftermath of the campaign, activists largely focused on publishing testimonies through the website rather than organising online campaigns. Despite being cyberbullied in the media by conservative social groups, YWA managed to increase the visibility of women facing forced veiling and received hundreds of testimonies. Meanwhile, the website gained its unique digital identity. It became available in five languages (Turkish, English, Spanish, Persian and Arabic). An “Open Corner” button was created to call for women’s testimonies, which remained anonymous. The activists also added a “scholarship” tab to their website to support women who cannot attend university due to family pressure. Most young women are pressured by their parents to attend university only under a veil, so women who resist this oppressive decision face family barriers to participation in public spaces such as universities. The YWA website is not only a response to the oppressive structures, but also a platform for solidarity to constitute a potential for an alternative lifestyle against the hegemonic religious culture.

For women, a crucial strategy for problematising the processes of cultural hegemony is to bear witness to trauma in the digital sphere through remembering. As Hamilton (2009, 86) notes that the digital age, particularly websites and blogs, has provided women with the means to actively construct memory through first-person testimonies that ultimately configure memory in collective and cultural forms. Encouraging remembrance and facilitating recollection of oppressive events experienced by women have been widely used as research methodologies and psychoanalytic treatments by scholars and experts in the field of women’s and literary studies (Berg 2008; Chidgey 2013). Since writing positions women as speaking subjects who can find a language to bear witness to trauma, various modes of self-expression, including testimony and autobiography, have been seen as instruments of resistance and empowerment against oppressive social structures (Gilmore 1994; Felman and Laub 1992; Smith and Watson 1998). In this regard, YWA facilitates a space for women to actualise feminist witnessing that actively problematises the boundaries between the private and the public. As Parkins explains:

Given the historical—and persistent—ideological positioning of women and the feminine as “private” entities, witnessing as a moment that underscores the public incorporation of personal experience, and thus challenges the gendered binary of public and private, is crucial to a feminist theorization of remembrance (2007, 95).

YWA challenges the dichotomy of the public and private by expo-

sing the gendered and religious subordination in the private sphere. The women in YWA configure the meanings created by the hijab, transcend the strict boundaries between public and private, and expose the subordination by the hijab in the private sphere. As women tend to deconstruct the dominant meanings associated with the hijab as a symbol of Islamic social class and political Islam, they succeed in undertaking a counter-hegemonic struggle by publicizing their personal experiences of forced veiling. In this regard, this article analyses women's testimonies published on the YWA website by focusing on 10 different testimonies published in 2020 and 2021 under four key themes: Patriarchal pressure, science and education over religion, sexualities, and political indoctrination. The themes highlight the different ways in which veiling is challenged as an instrument of cultural hegemony in Turkey's contemporary social and political landscape through public testimony. The themes show that veiling is a crucial element of gendered socialisation within the family, as an instrument of patriarchal control over women's bodies. The testimonies also reveal how women resist hegemonic practices in the private sphere and problematise consent within the Islamic habitus.

Patriarchal Pressure

The first theme of the testimonies is a critique of patriarchal culture and exposes the oppressive family structures in the private sphere. For example, an author (YWA December 20, 2021) narrates her relationship with her father as follows:

"I'm 15 years old. Last year my father forced me to wear the hijab. This started in my childhood with pressure from my mother. I couldn't wear tank tops, shorts or dresses... Then my father started threatening to make me wear the veil, and now I'm here. I really don't want to do it, and I do it so reluctantly."

When she told her mother about her thoughts on not wearing the hijab, her mother reacted harshly, saying the following:

"When I told my mother, she reacted badly. 'If you tell your father, he will kill you' and so on... I once tried to poison myself and kill myself. But I didn't succeed. My father would kill me if I told him, so I wanted to kill myself to escape."

The testimony shows that in addition to the oppressive father figures, mothers also participate in the perpetration of symbolic violence against women. Another testimony, "What I do for my loved ones does not help me with my loneliness," comments on the patriarchal dynamics

of the family:

“If I had to sum it up in one sentence, I realised that my father thought I was worthless. I fought against that thought; I tried very hard to think otherwise, but in the end I couldn’t make him love me. I can never forget him saying: ‘Leave this inglorious one alone, let her die,’ pointing at me. All this for a piece of cloth. It turned out that the piece of cloth was the thing that made him love me, even if it was just a little. Since I rejected that piece of cloth, he no longer had any reason to pretend to love me.”

According to the testimony, the father forces his daughter to wear a hijab. The daughter is expected to do this voluntarily in order to maintain a good relationship with the father. As the testimony continues, “When my father saw that we were wearing the hijab, he said, ‘Now you look like a human being,’” women who resist veiling are degraded and dehumanised by patriarchal ideology. Women often write their memories of dehumanisation, which is mainly perpetrated by the father figure in the household. According to the testimonies, fathers are a crucial point of trauma in feminist testimonies. By criticising the authority figures in the family, women use their testimonies as a challenge to hegemonic actions and discourses within the Islamic family structure. One of the testimonies (YWA November 21, 2021) mentions the trauma as follows:

“It was a week after since I covered my hair. We all went out together as a family. I was excited to dress up and cover my hair for the occasion. After a while my dad turned around and looked at me and suddenly took off my headscarf. I was only 11. He said, ‘If you are going to wear it like this, don’t wear it at all.’”

Surprised by her father’s reaction, she then realises that this was a ploy on his part to make her wear the hijab even more carefully. In the years that followed, she says, her father interfered with her choice of clothing, apart from the hijab:

“As I grew up, we had more fights. He intervened in everything from wearing trousers - which was outside the limits- to how I should do my hair inside the hijab.”

The father’s interference was exacerbated by threats of physical violence:

“I am 17, but I still cannot forget that day. It is even worse now. Once he said: ‘You wear your hair up and you are a pig and disgusting.’ Thou-

sands of threats like 'If you wear trousers, I will make you leave school' or 'I will beat you until your bones break,' etc."

Despite the hardships she faces, she dreams of one day taking off the hijab, saying: "No matter what the outcome, I will do it. I will never give up. If my father has the right to question my faith, I have the right to live. I hope one day." The ongoing struggle against patriarchal pressures and the possibility of liberation from them are common motifs in many of the testimonies published on the YWA website. Aside from stories of women's successful exit attempts, many stories point to the ongoing struggle for emancipation from religious barriers. The testimonies point to women's repeated and persistent actions to problematise their acquiescence to cultural hegemony in the Islamic habitus.

The patriarchal subordination of women makes it difficult for them to adapt to the demands of everyday life when they come into conflict with modern life. In this respect, one of the testimonies (YWA December 4, 2021) narrates the following remarks:

"High school was completely different. Even girls who weren't as pretty as me were noticed, but I was treated like I was invisible. I'm in 10th grade now. I am aware that I am a beautiful person, but I can't see myself as beautiful when I wear a headscarf, it doesn't suit me anymore. I'm not that person, I'm a lively person. For example, we go shopping with my sister - she doesn't wear a headscarf - and I can't find anything for me. When I wear an outfit, I feel like my mother or sister is looking at me strangely, and that makes me sad."

As the testimony underlines, wearing a hijab makes her feel different and limits her ability to fulfil and express herself in consumer culture. Veiled women are forced to participate in a consumer culture that is completely different from mainstream fashion. As a result, women feel isolated and "invisible" in the crowd. In this regard, the women point to a contrast between the private and the public spheres, which clearly illustrates how, from their perspective, veiling is at odds with modern life. After she decided to open up to her father about taking off the hijab, his father said the following:

"Today, after breakfast, I bravely explained my feelings to my father. At first he was a little surprised, he hesitated, then he said that he wouldn't interfere, that this was my life, but what I wanted to do was a sin."

Although her father claimed not to interfere in her decision, he told her that she would be sinning if she took off the hijab. This experi-

ence shows that women can be subjected to direct or indirect patriarchal pressure, sometimes legitimised by religious doctrine. Another testimony (YWA December 29, 2021) points to the relationship between gender socialisation and veiling, in which the father plays a crucial role:

“I was brought up in a conservative family. In the summer holidays of my 15th year, my father said, ‘All your friends are veiled, when will you veil?’ Just one sentence, nothing more. So the next day I was veiled (...) I was veiled all through high school, but I never felt beautiful and free. I wasn’t natural at first. For example, I was not free to wear a T-shirt over my trousers and go to the market. Although I wore a modern veil outside, I was still traditionally veiled at home. It was like putting me in a mould. I should have shaped my ideas according to that mould.”

Similar to the previous testimony, the father acts as an authority figure by forcing her to wear the hijab through peer pressure from her cultural environment. The testimony also shows that women’s ordinary daily activities, such as going to the market, are monitored and controlled in terms of what they wear in public. Women are expected to be constantly mindful of how they appear to others, both in private and in public, and to correct themselves according to religious expectations, which places a heavy burden on them in participating in modern life. Women are constantly tempted to conform to the hegemonic lifestyles dictated by their families; and when they resist such practices, they are threatened and oppressed by their parents.

Science and Education Over Religion

Women's interest in scientific and educational endeavours is also evident in their testimonies. YWA testimonies show that religion is not enough for women to realise their potential, so they show interest in secular fields of science, education and the arts. In this regard a testimony (YWA December 18, 2021) makes the following remarks:

“I am 17 years old, I wear a headscarf and I have no religion. When I tried to take off the headscarf, I was confronted with violence. Needless to say, I was devastated and lonely. At the moment I am studying for the university entrance exam. A few months ago, and again a few days ago, I thought about committing suicide. While I am alive, but unable to ‘exist’ under the pressure of a certain ideology, I suppress myself and ask myself, ‘Why am I living?’”

The testimony offers a feminist testimony on religiosity and domestic violence, showing that forced Islamisation can lead women to react

negatively to religion and distance themselves from Islam. Looking for a way out of her problems, she finds freedom on the internet and in science, as the following remarks make clear:

"Questioning and the internet have given me guidance in my life. ... My wish for the rest of my life is to study at a university far away from my family, to be a good scientist and to prevent my siblings from being crushed under this ignorance. Every time I fell, I got up and held on to these ideas."

Under oppressive cultural trends that intersect with Islam, women can access alternative views through the internet, demonstrating the liberating potential of the digital sphere for women and feminism. By going to university, she wants to realise herself as a scientist, to confront and transform the "ignorance" that people face within the Islamic habitus. As YWA's scholarship initiative shows, going to university is a crucial step for women to act freely and change the course of their lives by freeing themselves from oppressive religious ideology. At this point, another testimony (YWA December 11, 2021) marks the importance of education as follows:

"Hello, I'm a 17-year-old senior in high school. Like everyone who has shared their stories here, I covered my hair without thinking. (...) My mother would praise the secondary religious schools, also known as "İmam Hatip", and tell me that I should go there. She would say things like, 'It's a very nice place where you will get religious education and become a pious Muslim girl.'"

The testimony introduces a crucial discussion on the ideological role of İmam Hatip schools in Turkey, which are vocational secondary and high schools that aim to train personnel for religious services. Over the past 20 years, the number of İmam Hatip schools has grown rapidly (Butler 2018) and they have become symbolic of the introduction of an Islamic curriculum into the education system (Ozgun 2012, 63). When she failed to adapt to the style of education at this school, failing the religious classes, her parents decided to transfer her to a regular private school. After feeling the tension of being forced to wear the hijab and arguing with her family members, she decided to concentrate on the university entrance exams:

"And right now, I'm preparing myself for the university entrance exams. There are only 4 months left, and when I go to university, I'll take off my hijab. My mother saw how determined I was and said, 'Move to another city, do whatever you want as long as I don't see it.'"

I hope I succeed.”

The testimony emphasises that the mother approaches her with a negative attitude that dehumanises her daughter. She faces exclusion and isolation from her family and community because of her desire to remove her hijab. At this point, the women's testimonies illustrate that the university provides a liberating environment where they can distance themselves from religious oppression in their private spheres and communities. In this respect, the YWA testimonies point to the complicated dynamics behind the meaning of the hijab. Once a symbol of women's resistance to an oppressive state ideology in the 1990s, the hijab is now opposed by a group of women within the Islamic habitus as an apparatus of religious oppression. In sum, women's interest in science, education and digital culture provides them with the means to counter the hegemonic tendencies of the Islamic habitus and to form alternative subjectivities by pursuing careers in these fields.

Problematizing Sexual Identities

While science and education provide women with fields of emancipation from religious ideology, women show their interest in exploring different sexual subjectivities. The testimonies point to women's endeavor to break the taboos regarding sexual identities within the conservative social class. The issue of sexuality opens up another critical area of analysis where cultural hegemony within the Islamic habitus is being challenged, especially in recent years as anti-LGBTQ discourses have become more prevalent in politics. In this regard, homophobia/transphobia become an integral part of the religious habitus that women encounter. The ideological shaping of the private realm is further problematized in the testimony (YWA December 11, 2021) through the emphasis on sexual identities as follows:

“In 9th grade there was a girl I will never forget with whom I had arguments about religious issues. She told me that religion was oppressive and regressive for people. I told her that wasn't true. Later there was a Pride march that was not allowed and my friend mentioned it by saying 'they're banning the march for religious reasons' and I said 'so they shouldn't march, do we have to see it?'”

The testimony points to another important category of discussion among YWA participants, namely sexualities in the Islamic habitus. The dominant trends within Islamic theology have opposed sexual orientations other than heterosexuality (Kumpasoğlu, Hasdemir and Canel-Çınarbaşı 2022, 304). Although there is no law banning LGBTQ identities in

the Turkish legal system, there are cultural stereotypes and discrimination against sexual minorities. In June 2015, Pride march was banned by the Istanbul governor's office due to the "inappropriateness" of the activity in accordance with religious values during the month of Ramadan (Göçmen and Yılmaz 2017, 1054). Since then, Pride marches have been banned and the LGBTQ community has been the target of vilification and hatred from the Islamic lifestyle (Mutluer 2019, 104). Anti-feminist and anti-LGBTQ statements are central discourses to the government's cultural hegemony project. The increasingly hostile discourse towards sexual minorities is another point of women's alienation and disillusionment with Islam. In this regard, a testimony (YWA December 17, 2021) states the following:

"Hi, I would like to tell my story too. I'm 15 years old. Where I live, people are very conservative and homophobic. When I was six years old, my sister reacted to the cartoon I was watching by saying "that's a boy cartoon." I was always mature for my age, physically and mentally. In primary school I looked like a middle-schooler. My friends always made comments about my appearance. I loved to play football, but my friends wouldn't let me and would say, "You're a girl. Piss off!" Of course, the most oppressive thing is my family."

Like many other witnesses, she was forced to attend the İmam Hatip school, but despite the challenges, she is critical of the patriarchal and homophobic culture she was exposed to. Another testimony (YWA August 5, 2020) narrates as follows:

"Being a lesbian woman with a headscarf was very difficult. I was hiding my true identity from everyone. Being gay from those who know the hijab; and my hijab from my gay community."

Crucially, the testimony states that she voluntarily covered her hair at the age of sixteen and "gained freedom" by removing it on her 22nd birthday. As she also explored her sexual identity during these years, she feels the issues of being veiled and lesbian at the same time, pointing to the intersectional dynamics of women's subordination.

Political Indoctrination

The growing discussions on LGBTQ politics point to the problem of political indoctrination that women face within the Islamic habitus. As the new generation of women show interest in diversity of identities, their tendencies are challenged by their families with references to the symbolic political events that play important roles in the making of political Islam. In this regard, a testimony (YWA December 1, 2021) makes the following

remarks:

“We told our mother crying that we wanted to stop wearing the hijab and the reaction we got was unbelievable. My father kept us up all night reading Quranic verses, giving examples from the 28th of February, and he said: ‘You are brainwashed, you always find and read these books by secular people, both of you have betrayed your brains.’”

After her intention to remove the hijab, she was accused of being imposed by secular teachings and was reminded of the period of 28 February, when veiled women faced problems in participating in public offices and universities. The testimonies show that the previous generation of Islamist men fear that their daughters will develop secular behaviours and tastes that will eventually challenge the dominant political and cultural dynamics of the Islamic habitus. The testimonies point to a crisis of cultural hegemony experienced by the Islamic habitus as the new generation of women develop alternative tastes, interests and political views that are usually considered contradictory to the hegemonic religious and political environment. In one testimony (YWA November 7, 2021) the following is claimed:

“I started wearing the hijab when I was in 8th grade. It was the environment of the Imam Hatip rather than my family. Also, I was a really religious person at that time. Later I realised that I didn’t wear the hijab because I was a religious person, but because I was strongly influenced by the environment I live in.”

Unlike the testimonies analysed previously, she claims that her family did not pressure her to wear the hijab and that it was her own decision. However, she analyses that she wanted to wear the hijab because of the cultural environment of the Imam Hatip school, rather than because of her sincere religious feelings. As she continued her education in the Imam Hatip school, she developed certain political thoughts:

“When I started high school I wasn’t sure about my political views and I also thought that students shouldn’t have political views. (...) Now I’m a junior high school student. I wear the hijab, but I do not fulfil any religious obligations other than fasting. More specifically, I do not pray and I do not read the Quran. These are the things I stopped doing when I started high school; I didn’t do them properly in middle school anyway. I don’t know whether I should take off my hijab or not. I am a person with liberal ideas. I am not against the LGBTQ community. I am a Kemalist.”

Her statements show that as she continued her education in the İmam Hatip school and was exposed to a certain ideology of religiosity, she was conversely inclined towards different political and cultural identities, such as LGBTQ and Kemalism (modernist and secular ideology put forward by Mustafa Kemal Atatürk, the founder of modern Turkey). Her statements highlight the crisis of cultural hegemony within the Islamic habitus and point to the complex dynamics of the meaning of Kemalism, which used to be an official state ideology and has been transformed into a potential for liberation from religious and gendered forms of subordination. In addition to their political views, their testimonies suggest that young women are increasingly disillusioned with religious rituals. The growing disinterest of young people in Islamic rituals has been recognised by the government, as evidenced by a report published in 2018 entitled "The Youth is Sliding to Deism" (Akyol, 2018). The report, prepared by the Ministry of Education, focuses on the religious views of İmam Hatip students, analysing how students are leaning toward deism and how Islamic education is failing to convince and attract young people. Akyol (2018) argues that the growing interest in deism among young people is a result of Islamism becoming a symbol of power, which is pushing young people away from faith and accelerating secularism. In response to the report, the Directorate of Religious Affairs issued frequent statements about deism and atheism as "traps" against Islam and argued that "children must be protected from ideologies other than Islam" by warning against "organisations that promote deism and atheism" (Duvar English 2021). The official statements show that the government's discourse on the transformation of youth has become increasingly reactionary, accusing certain organisations of "hidden forces" corrupting young Muslim men and women. The testimonies, however, show that women actively problematise religion in everyday life and tend to explore new subjectivities that can free them from the government's attempts to reproduce the cultural hegemony of the Islamic habitus.

Conclusion

The aim of this article was to discuss the changing meanings of veiling in Türkiye's contemporary political and cultural landscape. From veiling as a symbol of freedom and resistance to veiling as an instrument of subjugation, women's bodies and their relations to power are changing over the years in line with political and cultural developments. YWA's activism illustrates how a new generation of women is attempting to challenge the social meaning of the hijab within the Islamic habitus. Bearing witness to trauma and testifying through digital culture provides women with the means to challenge the cultural hegemony of the Islamic habitus. At a time when pro-Islamist policies are gaining dominance, women's ob-

jections to hijab facilitate a crucial field of struggle that problematises their consent to the government's project of cultural hegemony. In sum, YWA activism points to the emergence of a new social class of women, born into the Islamic habitus but challenging it from within by engaging with progressive ideas and currents of global culture. This new social class of women pose a challenge to Islamist cultural hegemony, as they are eager to embrace the values of secularism, feminism and diversity. This article draws on a thematic analysis of women's testimonies and attempts to discuss their relationship to wider discursive practices. Future research on this topic can provide a better understanding of how women's activism is situated within broader cultural and political dynamics through feminist ethnography.



References

- Abu-Lughod, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?* (Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 2013).
- Ackerly, Brooke, and Jacqui True. "Back to the Future: Feminist Theory, Activism, and Doing Feminist Research in an Age of Globalization" *Women's Studies International Forum* 33, no. 5 (2010): 464–72. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2010.06.004>.
- Aksoy, Hürcan Aslı. "Invigorating Democracy in Turkey: The Agency of Organized Islamist Women" *Politics & Gender* 11, no. 1 (2015): 146–170. <https://doi.org/10.1017/S1743923X1500001X>.
- Akyol, Mustafa. Why so many Turks are losing faith in Islam (April 16, 2018). <https://www.al-monitor.com/originals/2018/04/turkey-why-so-many-turks-are-losing-faith-in-islam.html>.
- Aldikacti Marshall, Gul. "A Question of Compatibility: Feminism and Islam in Turkey" *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 17, no. 3 (2008): 223–238. <https://doi.org/10.1080/10669920802405563>.
- Altınay, Rüstem Ertuğ. "'There Is a Massacre of Women': Violence against Women, Feminist Activism, and Hashtags in Turkey" *Feminist Media Studies* 16, no. 4 (2014): 1102–1103. <https://doi.org/10.1080/14680777.2014.975445>.
- Arat, Yeşim. "Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey." *Political Psychology* no. 19 (1998): 117–131. <http://www.jstor.org/stable/3792117>.
- Arat, Yeşim. "Islamist Women and Feminist Concerns in Contemporary Turkey: Prospects for Women's Rights and Solidarity" *Frontiers: A Journal of Women Studies* 37, no. 3 (2016): 125–150. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.37.3.0125>.
- Arda, Balca, and Ayşegül Akdemir. "Activist communication design on social media: The case of online solidarity against forced Islamic lifestyle" *Media, Culture & Society* (2021): 1–17. <https://doi.org/10.1177/0163443720986002>.
- Bakiner, Onur. "A key to Turkish politics? the center–periphery framework revisited" *Turkish Studies* 19, no. 4 (2018): 503–522. <https://doi.org/10.1080/14683849.2018.1438846>.
- Berg, Anne-Jorunn. "Silence and Articulation—Whiteness, Racialization and Feminist Memory Work." *NORA—Nordic Journal of Women's Studies* 16, no. 4 (2008): 213–227. <https://doi.org/10.1080/08038740802446492>.

- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Butler, Daren. "Special Report: With more Islamic schooling, Erdogan aims to reshape Turkey," Reuters, January 25, 2018. <https://www.reuters.com/article/turkey-erdogan-education-idINKBN1FE1FZ> (Date of Access: 05.06.2023).
- Buyruk, Halil. "The role of religious education in hegemony construction: the case of imam hatip schools in Turkey" *Paedagogica Historica* 57, no. 6 (2021): 657-674. <https://doi.org/10.1080/00309230.2020.1762677>.
- Cebeci, Büşra, and Nevşin Mengü. "Herkes istediği gibi yaşasın": Türkiye ve İran'daki kadınların başörtüsünü çıkarma pratikleri (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).
- Cebeci, Büşra (@nojnest). "Ay dayanamadım, ben de geldim." Twitter, January 18, 2019. <https://twitter.com/nojnest/status/1086272969913991169?s=20&t=j1fnBwU1c7EUideh87Sd8g> (Date of Access: 05.06.2023).
- Celep, Ödül. "The moderation of Turkey's Kurdish left: the Peoples' Democratic Party (HDP)" *Turkish Studies* 19, no. 5 (2018): 723-747. <https://doi.org/10.1080/14683849.2018.1483195>.
- Chidgey, Red. "Reassess Your Weapons: the making of feminist memory in young women's zines" *Women's History Review* 22, no. 4 (2013): 658-672. <https://doi.org/10.1080/09612025.2012.751773>.
- Coşar, Simten, and Metin Yeğenoğlu. "New Grounds for Patriarchy in Turkey? Gender Policy in the Age of AKP" *South European Society and Politics* 16, no. 4 (2011): 555-573. <https://doi.org/10.1080/13608746.2011.571919>.
- Duvar English, "Children must be protected from ideologies other than Islam: Turkey's top religious body," March 29, 2021, <https://www.duvarenglish.com/children-must-be-protected-from-ideologies-other-than-islam-turkeys-top-religious-body-news-56839> (Date of Access: 05.06.2023).
- Dursun, Sevdâ. "#10yearschallenge değil, BBC Production," *Gerçek Hayat*, January 28, 2019, <https://www.gercekhayat.com.tr/gundem/10yearschallenge-degil-bbc-production/> (Date of Access: 05.06.2023).
- Eslen-Ziya, Hande. "Social Media and Turkish Feminism: New resources for social activism" *Feminist Media Studies* 13, no. 5 (2013): 860-

870. <https://doi.org/10.1080/14680777.2013.838369>.

Felman, Shoshana, and Dori Laub. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History* (New York: Routledge, 1992).

Gilmore, Leigh. *Autobiographics: A Feminist Theory of Women's Self-Representation* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1994).

Göçmen, İpek, and Volkan Yılmaz. "Exploring Perceived Discrimination Among LGBT Individuals in Turkey in Education, Employment, and Health Care: Results of an Online Survey" *Journal of Homosexuality* 64, no. 8 (2017): 1052-1068. <https://doi.org/10.1080/00918369.2016.1236598>.

Goker, Zeynep Gulru. 2019. "Memories, Stories and Deliberation: Digital Sisterhood on Feminist Websites in Turkey" *European Journal of Women's Studies* 26, no. 3 (2019): 313-328. <https://doi.org/10.1177/1350506819855414>.

Göle Nilüfer. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996).

Göle, Nilüfer. "The gendered nature of the public sphere" *Public Culture* 10, n.1 (1997): 61-81. <https://doi.org/10.1215/08992363-10-1-61>.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. (London: Lawrence and Wishart, 1971).

Güneş, Ayşe, and Çağlar Ezikoğlu. "Legal and Political Challenges of Gender Equality and Crimes Against Women in Turkey: The Question of Istanbul Convention" *Women & Criminal Justice* (2022). <https://doi.org/10.1080/08974454.2022.2040695>.

Hamilton, Carrie. "Feminist testimony in the internet age: sex work, blogging and the politics of witnessing" *Journal of Romance Studies* 9, no. 3 (2009): 86-101. <https://doi.org/10.3828/jrs.9.3.86>.

Hurriyet.com.tr, "Cumhurbaşkanı Erdoğan: 'Sosyal ve kültürel iktidarımız konusunda sıkıntılarımız var'," May 28, 2017, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/cumhurbaskani-erdogan-sosyal-ve-kulturel-iktidarimiz-konusunda-sikintilarimiz-var-40472482> (Date of Access: 05.06.2023)

Jenkins, Gareth. *Political Islam in Turkey Running West, Heading East?* (New York: Palgrave Macmillan, 2008).

Kandiyoti, Deniz. "Emancipated but Unliberated? Reflections on the

- Turkish Case" *Feminist Studies* 13, no. 2 (1987): 317-308. <https://doi.org/10.2307/3177804>.
- Kasapoğlu, Çağrı. "Başörtüsünü çıkaranlar: Neden bu kararı alıyorlar, neler yaşıyorlar?" *BBC Türkçe*, January 4, 2019. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-46758752> (Date of Access: 05.06.2023).
- Kavakci Islam, Merve. *Headscarf Politics in Turkey: A Postcolonial Reading* (New York: Palgrave Macmillan, 2010).
- Koca, Sümeyye. "The Changing Dynamics of the Headscarf Question in Turkey: The Women's Struggle to Take off the Headscarf" Unpublished MA Thesis (Istanbul: Sabancı University, 2020). https://research.sabanciuniv.edu/id/eprint/41263/1/10219673_Koca_Sumeyye.pdf.
- Kumpasoğlu, Güler Beril, Dilara Hasdemir, and Deniz Canel-Çınarbaş. "Between two worlds: Turkish religious LGBTs relationships with islam and coping strategies" *Psychology & Sexuality* 13, no. 2 (2022): 302-316. <https://doi.org/10.1080/19419899.2020.1772354>.
- Küçükalp, Derda. "The Headscarf Problem in Turkey in the Context of Discussions on Freedom" *İlahiyat Studies* 4, no. 2 (2013): 239-55. <https://doi.org/10.12730/13091719.2013.42.87>.
- Mutluer, Nil. "The intersectionality of gender, sexuality, and religion: novelties and continuities in Turkey during the AKP era" *South-east European and Black Sea Studies* 19, no. 1 (2019): 99-118. <https://doi.org/10.1080/14683857.2019.1578049>.
- Nas, Alparlan. *Media Representations of the Cultural other in Turkey* (Cham: Palgrave Macmillan, 2018).
- Nas, Alparlan. "'Women in Mosques': mapping the gendered religious space through online activism" *Feminist Media Studies* 22, no. 5 (2022): 1163-1178. <https://doi.org/10.1080/14680777.2021.1878547>.
- Okumuş, Beyza. "The Examination of Taking Off Headscarf Behaviour in the Context of the Cognitive Dissonance Theory" *Hitit İlahiyat Dergisi*, 21, no.1 (2022): 281-308. <https://doi.org/10.14395/hid.1057989>.
- Ozgur, İren. *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics, and Education* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Oztig, Lacin Idil. "The Turkish Constitutional Court, laicism and the headscarf issue" *Third World Quarterly* 39, no. 3 (2018): 594-608. <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1396536>.

- Parkins, Ilya. "Feminist Witnessing and Social Difference: The Trauma of Heterosexual Otherness in Vera Brittain's Testament of Youth" *Women's Studies* 36, no. 2 (2007): 95-116. <https://doi.org/10.1080/00497870601115385>.
- Parla, Zeynep Gül. "2015 Sonrası Kadınların Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri Üzerine Bir Araştırma" Unpublished MA Thesis (Ankara: Hacettepe University, 2022). <http://www.openaccess.hacettepe.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11655/26807/ZEYNEP%20G%C3%9CL%20PARLA%20TEZ%20BASILI.pdf?sequence=1>.
- Saka, Erkan. *Social Media and Politics in Turkey: A Journey through Citizen Journalism, Political Trolling, and Fake News* (London: Lexington Books, 2019).
- Saktanber, Ayşe. "Becoming The "Other" as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women" *New Perspectives on Turkey* no. 11 (1994): 99-134. <https://doi.org/10.1017/S089663460000100X>.
- Smith, Sidonie, and Julia Watson. *Women, Autobiography and Theory: A Reader* (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998).
- Somer, Murat. "Turkey: The Slippery Slope from Reformist to Revolutionary Polarization and Democratic Breakdown" *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 681 no. 1 (2019): 42-61. <https://doi.org/10.1177/0002716218818056>.
- Topal, Semiha. "Rethinking Piety and the Veil Under Political Islam: Unveiling Among Turkish Women After 2016." *American Journal of Qualitative Research* 6 no. 3 (2022): 99-123. <https://doi.org/10.29333/ajqr/12527>.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, "Cumhurbaşkanı Erdoğan, İbn Haldun Üniversitesi Külliyesi Açılış Töreni'ne katıldı," October 19, 2020, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/122413/cumhurbaşkanı-erdogan-ibn-haldun-universitesi-kulliyesi-acilis-toreni-ne-katildi> (Date of Access: 05.06.2023).
- YWA, "Being a lesbian woman wearing a headscarf was very heavy," August 5, 2020. <https://yalnizyurumeyeceksin.com/en/2020/08/05/being-a-lesbian-woman-wearing-a-headscarf-was-very-heavy/> (Date of Access: 05.06.2023).
- YWA, "Do I want to take off the hijab to be accepted by a certain circle?" November 7, 2021. <https://yalnizyurumeyeceksin.com/en/2021/11/07/do-i-want-to-take-off-the-hijab-to-be-accepted-by-a-certain-circle/> (Date of Access: 05.06.2023).

- YWA, "I want to play the violin, but my father broke the violin that I bought with the money I secretly saved," December 17, 2021. <https://yalnizyurumeyeceksin.com/en/2021/12/17/i-want-to-play-the-violin-but-my-father-broke-the-violin-that-i-bought-with-the-money-i-secretly-saved/> (Date of Access: 05.06.2023).
- YWA, "I was treated as if I was invisible," December 4, 2021. <https://yalnizyurumeyeceksin.com/en/2021/12/04/i-was-treated-as-if-i-was-invisible/> (Date of Access: 05.06.2023).
- YWA, "I wish to be a good scientist and prevent my siblings from crushing under this ignorance," December 18, 2021. <https://yalnizyurumeyeceksin.com/en/2021/12/18/i-wish-to-be-a-good-scientist-and-prevent-my-siblings-from-crushing-under-this-ignorance/> (Date of Access: 05.06.2023).
- YWA, "If I go to university, I will take my headscarf off," December 11, 2021. <https://yalnizyurumeyeceksin.com/en/2021/12/11/if-i-go-to-university-i-will-take-my-headscarf-off/> (Date of Access: 05.06.2023).
- YWA, "It was as if it was putting me in a mold," December 29, 2021. <https://yalnizyurumeyeceksin.com/en/2021/12/29/it-was-as-if-it-was-putting-me-in-a-mold/> (Date of Access: 05.06.2023).
- YWA, "My dad kept us up all night reading Quran verses, giving examples from February 28th," December 1, 2021. <https://yalnizyurumeyeceksin.com/en/2021/12/01/my-dad-kept-us-up-all-night-reading-quran-verses-giving-examples-from-february-28th/> (Date of Access: 05.06.2023).
- YWA, "My dad turned around and suddenly took my headscarf off," November 21, 2021. <https://yalnizyurumeyeceksin.com/en/2021/11/21/my-dad-turned-around-and-suddenly-took-my-headscarf-off/> (Date of Access: 05.06.2023).
- YWA, "My father would kill me if I told him, so I wanted to kill myself to escape," December, 20, 2021, <https://yalnizyurumeyeceksin.com/en/2021/12/20/my-father-would-kill-me-if-i-told-him-so-i-wanted-to-kill-myself-to-escape/> (Date of Access: 05.06.2023).



Örgütlenme Modeli Olarak Kadın Kooperatifleri: Patriyarkal Kapitalizmde Başarı Kriterlerinin Eleştirisi¹

1 Bu makalenin oluşum sürecinde katkı koyan en başta sevgili dostum Deniz Parlak olmak üzere Suna Yılmaz ve Ezgi A. Akyol'a çok teşekkür ederim. Bu makale Avrupa Birliği projesi olan GenderEX projesi (Grant Agreement 952432) desteği ile hazırlanmıştır.

Selma Değirmenci

Dr. Bağımsız Araştırmacı

[ORCID: 0000-0002-2862-6203](https://orcid.org/0000-0002-2862-6203)

selma.degirmenci@khas.edu.tr

Öz

Kooperatif ekonomisinin tarihsel birikimiyle değerlendirildiğinde günümüz iktisadi ilişkileri içerisinde bir alternatif yaratıp yaratmayacağı çeşitli deneyimler ve yaklaşımlar çerçevesinde tartışılmaktadır. Bu tartışmaların bir ayağını da kadın kooperatifleri oluşturmaktadır. Kadın kooperatifleri, yalnızca ekonomiye indirgenen bir üretim alanı yaratmasının ötesinde kadın mücadelesinin konusu edilmektedir. Ancak bu noktada kadın kooperatiflerinin değerlendirilmesinde "başarı" ölçütü farklılaşmaktadır. Bu çalışmada, kadın kooperatiflerinin "başarı" ve performans ölçütü bakımından değerlendirilmesinin cinsiyete dayalı eşitsizliğin yeniden üretilmesine nasıl etkiye bulunduğu tartışılacaktır. Böyle bir tartışma, makro iktisadi perspektifin ötesine geçerek, kooperatif modelinin "başarı" ölçütünün ne olması gerektiğinden öte kadın kooperatiflerini toplumsal ve ilişkisel bağlamı üzerinden düşünmeyi ve somut özne deneyimler üzerinden anlayabilmeyi sağlayacaktır. Bu bağlamda, çalışmada öncelikle kadın kooperatiflerini makro iktisadi perspektifle değerlendirilen yaklaşımlar eleştirel bir okumaya tabi tutulacak, ardından gerçekleştirilmiş verili saha çalışmaları ekseninde cinsiyete dayalı eşitsizlik ve kazanımlar bağlamında bu kooperatif deneyimleri tartışılacaktır. Bu tartışmalar, iktisadi alanın ötesine geçerek sosyolojik bir perspektif ortaya koymak ve kadın mücadelesi için ön açıcı bir politika geliştirmek açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: toplumsal cinsiyet, kadın kooperatifleri, ekonomi, kadın güçlenmesi, performans ve başarı

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

Women Cooperatives as a Model of Organization: Criticism of Success Criteria in Patriarchal Capitalism

Selma Değirmenci

Independent Researcher (PhD)

[ORCID: 0000-0002-2862-6203](https://orcid.org/0000-0002-2862-6203)

selma.degirmenci@khas.edu.tr

Abstract

The cooperative economy is discussed within the framework of various experiences and approaches whether it will create an alternative in today's economic relations with the historical background. One pillar of these discussions is women's cooperatives. Women's cooperatives are also the subject of women's struggle beyond the question of creating an alternative production space for women. However, the criterion of "success" in the evaluation of women's cooperatives differs. In this study, it will be discussed how the evaluation of women's cooperatives in terms of "success" and performance criteria affects the reproduction of gender-based inequality. Such a discussion will go beyond the macroeconomic perspective and will enable us to reflect on the social and relational context of women's cooperatives and to understand women's cooperatives through concrete subjective experiences, rather than what the "success" criterion of the cooperative model should be. In this study, first of all, the approaches that evaluate women's cooperatives from a macroeconomic perspective will be critically read, and then these cooperative experiences will be discussed in the context of gender-based inequality and gains on the axis of given field studies. These discussions are important in terms of putting forward a sociological perspective and developing a policy by going beyond the economic field.

Anahtar Kelimeler : gender, women's cooperatives, economy, women empowerment, performance and success

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>



Giriş

Kooperatif hareketi, feodal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçişte ortaya çıkmış (Koç 2001), on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren toplum genelinde yaygınlaşmıştır.¹ Sanayi devriminin yarattığı ekonomik ve toplumsal koşullara bağlı olarak gelişen modern kooperatifçilik (Çetin 2009), kapitalist birikim krizlerinin genişlediği ve derinleştiği yirminci yüzyılda bir dayanışma modeli olarak, özellikle “kalkınma” söylemi ile destek bulmuş ve sermayeden yoksun, geliri düşük dezavantajlı insanların birlikte çalışabilmesi için bir model olarak sunulmuştur.

Bugün de kooperatifler, Türkiye ve dünyada tam da bu krizler çağının bilindik “kalkınma” sloganı olan “yoksullukla mücadele” bağlamında tekrar gündeme gelmiş ve popülerleşmiştir. Günümüzde kooperatifler üzerine gelişen tartışma, asıl olarak bu yapıların kapitalist üretim ilişkilerine ne ölçüde içkin olduğu veya alternatif olabileceği üzerine şekillen-

1 Rochdale Öncüler Derneği' 1884 yılında İngiltere'de kurulan ve bugünün kooperatif modelinin ilk örneğini oluşturan dernektir. Bu tarihten önce Avrupa'nın diğer ülkelerinde de kooperatif örgütlenmelerine rastlanmaktadır. Örneğin, Fransa'da 1831'de ilk kooperatif marangozlarca kurulur ve Almanya'da benzer bir lonca kooperatifi 1847'de kurulur.

mektedir. Kooperatifler, bir yandan aynı ve nakdi değer yaratılması ve bölüşümü açısından kapitalizme içkin işletme modellerini temsil ederken; öte yandan, yaşadığımız ekonomik ve toplumsal kriz sarmalı karşısında dayanışma ve elbirliği kültürünü; kolektif, ortak iyiyi hedefleyen bir örgütlenme potansiyelini barındırmaktadır. Bununla birlikte, kadın kooperatifleri, kapitalizmin salt bir iktisadi sistem olmayıp patriyarkayı da içeren toplumsal bir ilişki biçimi olmasıyla yeniden üretim ve toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü alanında barındırdığı riskler ve sunabileceği olanaklar açısından da tartışılmalıdır.

Kadınlar, hem genel anlamda kooperatif hareketlerinin gelişiminin teorik ve pratik katılımcıları hem de doğrudan kadın kooperatiflerinin kurucu toplumsal özneleridir. Kooperatiflerin kadınlar için ne ölçüde ve hangi yollarla patriyarkal kapitalist toplumsal ilişkilere bir alternatif oluşturabileceği üzerine halihazırda yürütülen tartışmalardan bahsedilebilir. Çalışmada ayrıntılı aktaracağımız üzere, bu tartışmalar içerisinden öne çıkan bir eğilim, kooperatiflerin patriyarkal kapitalizme karşı bir direnç alanı oluşturduğunu savunurken; bir başka eğilim de bunların verili toplumsal cinsiyet rollerini derinleştiren ve bu şekilde patriyarkal kapitalizmi yeniden üreten yapılar olduğunu ileri sürmektedir.

Bu çalışmada, bu iki zıt eğilimin ötesine geçilerek kadınların kooperatiflerle nasıl ilişkilendiği ve bu yapıların kadınların güçlenmesinde ne gibi etkileri olduğu sorusu toplumsal cinsiyet perspektifiyle ele alınacaktır. Kadın kooperatifleri nedir ya da ne olmalıdır soruları önemli olmakla birlikte bu çalışmada bu sorulara cevap aramak yerine patriyarkal kapitalist sistemin içindeki varoluş biçimleri tartışılacaktır. Bu amaçla öncelikle kadın kooperatiflerinin oluşum dinamikleri; “kalkınma söylemi”ne uyumlu, yukarıdan müdahaleyle oluşan kadın kooperatifleri ve yerel dinamikler ile oluşan, yatay örgütlenmeyle çalışan kadın kooperatifleri olarak iki başlıkta incelenecektir. Çeşitli alan araştırmalarına ve raporlara dayanan bu çalışmada; yerel dinamiklerden ortaya çıkan kadın kooperatifleri ile bir kurum ya da belediye gibi yerel yönetim organlarının dışarıdan müdahalesiyle oluşan kadın kooperatiflerinin ne gibi ihtiyaçlara karşılık geldiği sorgulanacaktır. Makalede konu edilecek özellikle 2000 sonrası çalışmalar; kadın araştırmaları, kadınların gözlem ve deneyimine dayanan yazınlar ve kadın araştırmaları yapan sivil toplum kuruluşlarının raporlarıdır. Ardından, ilgili literatürde ortaya çıkan somut deneyimlerin analiziyle kooperatiflerin -ister yerel dinamiklere isterse dış etkenlere bağlı olarak ortaya çıkmış olsun- salt başarı ve performans ölçütü bakımından değerlendirilmesinin cinsiyete dayalı eşitsizliğin yeniden üretilmesine nasıl etkide bulunduğu irdelenecektir. Kadın kooperatifleri temelde finansal başarı ve rekabet edebilirlikleri üzerinden değerlendirilmektedir. Bu çalışmada, kooperatif modelinin “başarı” ölçütünün ne olması gerektiği

tartışmasından öte kadın kooperatiflerinin toplumsal ve ilişkisel bağlamı üzerinde düşünmenin daha anlamlı olduğu savunulmakta; böyle bir bağlamın, kadın kooperatiflerini somut öznel deneyimler üzerinden anlayabilmek ve bu hususta ön açıcı bir politika geliştirmek için önemli olduğu ileri sürülmektedir. Böyle bir tartışmanın, kadın kooperatiflerini salt ekonomik kıstaslarla değil; aynı zamanda ev ve işin, ekonomik ve sosyal alanın ayrışmasının ötesine geçmeyi mümkün kılan gündelik yaşam pratiklerinin oluşturulması bakımından da değerlendirmek, böylelikle kadınların patriyarkal kapitalizmin yıkıcı etkilerine karşı geliştirdikleri bu yapılara dair daha bütünlüklü bir bakış açısı ortaya koymak bakımından önemli olabileceği düşünülmektedir. Kooperatifler yapıları gereği farklı dinamiklere uyum gösterecek biçimde örgütlenebilmektedir. Bu önemli tartışmayı açabilmek için öncelikle kadın kooperatiflerinin oluşum dinamiklerinden ve bu oluşum dinamiklerinin başarı kriterini nasıl etkilediğinden bahsedeceğiz.

Türkiye’de Kadın Kooperatifleri ve Oluşum Dinamikleri

Kadınlar patriyarkal kapitalist sistem içinde üretime ve yeniden üretime dahil olduğunda birçok eşitsizliğe maruz kalmaktadır. Özellikle kriz dönemlerinde sosyal koruma ve kamusal hizmetlerin yerine getirilmemesi, karşılıksız kadın emeğinin görece yaygınlaştırmakta; halihazırda güvencesiz, düşük ücretli işlerde çalışan kadınları krizlerin olumsuz etkilerine açık hale getirmektedir. Eşitsiz iş bölümü, yetersiz sosyal hizmetler ve bakım hizmetleri ile yoksulluk kadınların sürekli bitkin olmalarına, erken bedensel ve ruhsal sorunlar yaşamasına neden olmaktadır (UNwomen 2019).² Matthieu Hély (2013), *There is No Solidarity Economy (Dayanışma Ekonomileri Yok)* başlıklı yazısında sivil toplum kurumlarına devredilen kamu hizmetlerinin dayanışma ekonomileri adı altında kadınların omzuna nasıl yüklendiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, sivil toplum kuruluşlarının ve sosyal ekonominin teşvik edilmesiyle kamu hizmetinin geri çekildiğini ve ücret sisteminin kasıtlı olarak kuralsızlaştırdığını dile getirmektedir (2013). Dahası, kadınlar ikili ya da çifte vardiya olarak tanımlanan hem ev içinde hem de ev dışında çalışmakta ve bundan da elde ettiği gelirle yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmaktadır.

Patriyarkal kapitalizmde kadınlara “ev içi sorumluluklar”ı yerine

2 UNWomen tarafından “World Survey on The Role Of Women In Development” raporu 2019 yılında hazırlanır. Rapor, yoksulluk oranlarını, yaş ve cinsiyet üzerinden verileri de göstermektedir. Buna göre yoksulluğu en çok yaşayan cinsiyet ve yaş aralığı 25 ile 34 yaşındaki kadınlardır. Yaşamın bu dönemi genellikle birçok kadının aile kurduğu ve çocuk sahibi olduğu döneme denk geliyor. Bunu yaptıkça ücretsiz bakım işine olan talep ve ev harcamaları artıyor. Daha geniş araştırma için bakınız <https://www.unrisd.org/en/> ve <https://www.unwomen.org/en/>

getirmek ve “aile ekonomisine katkıda bulunmak” gibi ikili bir görev atfedilmesi, kadınları hayatta kalmak için birbirleriyle ortaklaşmaya ve üretmeye itmektir. Kapitalizm öncesi üretim ilişkilerinin hakim olduğu dönemlerde de ev içi emeğin kadınlar arasında kolektif olarak sağlandığı ve geçmişteki bu ortak çalışma deneyiminin günümüze kadar ulaştığı görülmektedir. Ancak kapitalizm, topluluğun kolektif ihtiyaçları yerine bireyin ihtiyaçlarını ikame etmiş; üretim ilişkilerinde girişimciyi öne çıkarırken, kadının tek başına hane içi işlerden sorumlu olduğu modern aile sistemi, ortak yaşam pratiklerinin yerini almıştır. Bu durum kadınların boş zamanlarının ve hane dışı eylem pratiklerinin kısıtlanmasına neden olmuştur. Öte yandan patriyarkal kapitalist sistemin yarattığı yoksulluk, kadınları gittikçe daha dezavantajlı bir konuma itmiştir. Bu ise bir yandan kadınların kendileri için var olma ve hayatta kalmaya dönük stratejiler geliştirmesine yol açmış diğer yandan kadınların bu dezavantajlı konumlarını onları bizatihi kapitalist girişimciye dönüştürmek yoluyla yönetilebilir kılmaya dönük sistem içi arayışları da ortaya çıkmıştır. Kadınların girişimciliğe teşvik edilmesi ve bu amaçla oluşturulan mikro kredi uygulamaları, uluslararası kurumların geç kapitalistleşen ülkeler için öngördükleri “kalkınma” programlarında içerilmiştir. Ne var ki bu uygulamalar, kadınların dezavantajlı konumunu ortadan kaldırmaktan ziyade bu konumu “sürdürülebilir” kılmaya yönelik olmuştur.

Bununla birlikte kadınların kendilerine yönelik bu uygulamaları patriyarkal kapitalist sistemin öngördüğünün aksine ve uluslararası kurumların önerdiği şirket modelinin ötesine geçecek şekilde yorumlayabildikleri; kolektif yaşam ve ortaklaşa üretim pratiklerini yeniden çağırarak, yatay bir ilişki ağı etrafında birleşen kooperatif yapıları örgütleyebildikleri görülmektedir. Böylelikle bu yapılar, patriyarkal kapitalizmin yol açtığı bireycilik, eşitsiz iş bölümü ve sömürüye dayalı ilişkileri dönüştürmeye yönelik nüveleri oluşturması bakımından bir potansiyel de taşımaktadır.

Çalışmanın başında belirttiğimiz gibi, amacımız ikilikler üzerinden bir tartışma ilerletmek ve bir “kadın kooperatifi” tanımlaması yapmak değil. Ancak sistemin kendini var etme koşullarında kurguladığı kadın kooperatiflerinin kuruluş amacını açık etmeyi önemli buluyoruz. Bununla birlikte kadınları kooperatiflere iten istenci tartışmak önemli olacaktır. Bu başlık altında, kadın kooperatiflerinin “kalkınma” söylemi ile birlikte nasıl ele alındığını ve daha sonra kadınları kooperatifleşmeye yönelten nedenleri konu edineceğiz.

Kalkınma bakış açısı ile yukarıdan ilerleyen kadınların kooperatifleşme süreci

Kadınların emeğinin ücretsiz kullanılarak sömürülmesi, kadınların mülksüzleşmesi ve yoksullaşması bir sistem sorunu olmasına rağmen uluslararası kurumlar ve devletlerin çözüm önerileri bu sistem sorunu- nu çözmek yerine var olan kadın yoksulluğunu kronik hale getirmekte ve yaratılan kadın yoksulluğunu sürdürülebilir bir biçim almasına neden olmaktadır. Buna göre kadınların yoksullaşması, kalkınma reçetesi ile çözülebilecek -sistem yapısına içkin olmayan daha çok sistemi yeterince içselleştirmemelerine bağlı bir sorun alanı- bir mesele olarak değerlendirilmektedir. Bu bakış açısı, sorunu kadınların “yapabilirlikleri”ne indirgemekte ve yoksulluk sorununun yeterince bilgi ve finans desteği ile çözümlenebileceği düşünülmektedir. Sorun “yeterince girişimci olamama”ya indirgeniğinde formül de eğitim ve finans ile çözümlenmeye çalışılmaktadır. Kadınların yoksullaşmasına karşı BM öncülüğünde gelişen formül, bir kalkınma hamlesi olarak sunulan “mikro kredi” programları olmuştur. İlk kez 1983 yılında Bangladeş’te Prof. Dr. Muhammed Yunus tarafından Grameen Bankası’nın kurulması ile başlayan mikro kredi uygulaması bu perspektif ile Dünya Bankası tarafından kalkınma reçetesi olarak sunulmuştur. Mikro kredi projesi, Türkiye’de de yoksullukla mücadele ve kadınları istihdama dahil etmede etkin bir yöntem olarak görülmüş ve 2003’te Türkiye İsrافی Önleme Vakfı (TİSVA) tarafından Türkiye Grameen Mikro Kredi Programı (TGMP) yürütülmeye başlanmıştır. Kadın girişimciliği üzerine birçok fon oluşturulmuş ve çalışmalar yapılmıştır.³ Bu çalışmalar arasında sayacağımız Çivici (2007) tarafından hazırlanan “Türkiye’de Kadın Girişimci: 2007 Durum Raporu” Türkiye genelinde yapılan anketlerle oluşmuştur ve çalışmada, kadınların finansman sorunlarına bir çözüm yolu olarak, mikro kredi yöntemi önerilmiştir. Gülçubuk ve diğerlerinin 2011 yılında yaptığı “Türkiye’de Kırsal Alanda Kadının Girişimciliğini Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi ve Kadınların Bu Konuda Güçlendirilmesine Yönelik Politika Önerilerinin Geliştirilmesi” projesi de bu amaçla hazırlanmıştır (Gülçubuk vd. 2011). Ancak tüm teşviklere rağmen mikro kredi finansmanı kadınların yoksullaşmasına engel olamamış, hatta bazı çalışmalarda mikro kredileri ödeyen kadınların daha da yoksullaştığı saptanmıştır (Aşkın ve Barış 2015). Kadınların karşı karşıya kaldığı toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini, kapitalist üretimin yarattığı sınıfsal eşitsizlikleri ve tüm diğer kesişimsellikleri dikkate almadan yapılacak çalış-

3 Kadın girişimciliği için bakınız. Yetim N., “Sosyal Sermaye Olarak Kadın Girişimciler”, Ege Akademik Bakış Dergisi, Cilt 2, Sayı 1: (2002). Yağcı, F, Ve Bener, Ö., “Girişimci Kadınların Demografik ve Genel Karakteristikleri ile Kadınları Girişimciliğe Motive Eden Faktörler”, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi- Bilgi, Bahar 2005, ÖĞÜT, A., “Türkiye’de Kadın Girişimciliğinin ve Yöneticiliğinin Önündeki Güçlükler: Cam Tavan Sendromu”, Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi Haziran 2006, Cilt 1.

malar kadınların yoksulluğunu daha da derinleştirecektir.

Özetle, kadın girişimciliği üzerinden yükselen politikalar özellikle “kalkınma ve yoksullukla mücadele” iddiası taşımaktadır. Uluslararası kurumlar ve devletler yine kalkınma ve yoksullukla mücadele söylemiyle ve mikro kredi politikalarına benzer şekilde bu defa da “kooperatifçiliği” kadınlara çözüm yolu olarak sunmaktadır. Uluslararası Tarımsal Kalkınma Fonu (IFAD), Dünya Bankası (DB) başta olmak üzere, Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO), Birleşmiş Milletler Kadın Birimi (UN-Women) gibi kurumlar özellikle kırsalda kadın istihdamının artması ve yoksulluğun azalması için kadın kooperatifleşmesini desteklemekte ve fonlamaktadır. Mikro kredilerde olduğu gibi uluslararası kurumların şekil verdiği biçimde bir işletme ve şirket modeli olarak “kooperatifçilik” geç kapitalistleşen ülkelere yoksulluğa karşı mücadele için önerilmektedir. Türkiye de bu ülkelerden birdir ve hem DB hem de BM tarafından sağlanan kooperatif fonlarını almaya talip olmaktadır.

Kadınların yoksullaşmasına karşı uluslararası kurumlar tarafından önerilen kooperatifler yine patriyarkal kapitalizmle mücadele yerine kadınların eğitimsiz ve yeterince girişimci olmaması ön kabulü ile planlanır ve işletme mantığı ile dizayn edilir. Benzer bir şekilde Türkiye’de karşılık bulan ve 2012 yılında yürürlüğe giren yasada da kadın kooperatifleri toplumsal cinsiyet rollerine uygun olarak düzenlenmiştir. Aşağıda alıntısını yapmış olduğumuz Bakanlık açıklamasına göre Türkiye’de yasalaşan kadın kooperatiflerinin faaliyet alanları yine kadınlara ağırlıklı olarak atfedilen işlerden oluşmaktadır.

Ayrıca, ortaklarının ve ortağı olmayan kadınlar için dikiş, nakış, keçe yapımı, seramik ve cam yapımı, el ürünleri tasarımı, moda tasarım, takı tasarımı, ev yemekleri ve unlu gıda yapımı, pasta çikolata yapımı ve süslemeciliği gibi üretime yönelik beceri kurslarının açılması, eğitim programları düzenlenmesi, yine kooperatifin amaç ve konusunun gerektirdiği işletmeler, imalathaneler, atölyeler, sosyal tesisler, misafirhane, öğrenci yurdu ve benzeri tesisleri kurulması ve işletilmesi mümkün olacaktır...Sonuç olarak, Kadın kooperatifleri; dar gelirli kadınlara yönelik ekonomik, sosyal ve kültürel bakımdan yeni fırsatların oluşmasını olumlu etki yapacaktır (Gümrük ve Ticaret Bakanlığı 2012, 2).

Türkiye’de kooperatifler mevzuatına göre kadın kooperatifleri bir işletme olarak ele alınmakta ve kadınlar birer “girişimci” olmaya yönelmektedir. Hatırlatmakta yarar var ki, 2000’li yıllarda tartışılan mikro kredi ile başlayan kadın girişimciliği üzerine yapılan tartışmalarda benzerlikler mevcuttur. Kadın girişimciliği üzerine yapılan bir alan çalışmasında kadın girişimcilerin sıkıştıkları alanlardan bahsedilir ve bu alanların halı ve

kilim dokumacılığı, temizlik, dikiş-nakış, çocuk bakımı, güzellik merkezi vb. kadının toplumsal cinsiyet rolüne uygun olarak düzenlendiği belirtilmiştir (Gülçubuk vd. 2011, 44). Benzer bir biçimde kadın kooperatifleri yasasında, kadınlardan beklenen, yüksek ekonomik başarıya odaklanması, sermaye birikimi sağlaması ve kooperatifi bir işletme olarak görmesidir (Sefer 2019, 120). Devlet ve uluslararası kurumlar tarafından verilecek fonların, işletme koşullarını sağlayan “girişimci” özelliğine uygun kadınlara ve kadın kooperatiflerine verileceğini söylemek güç olmayacaktır (Sefer 2019).

Kooperatifler sadece bir işletme modeli olarak tasarlandığı takdirde bu durumun sisteme içkin sorunlar yaratacağı açıktır. Tüm bu düzenlemeler ve uygulamalar kadınların yoksulluğuna ve müsküzleşmesine çare olarak sunulurken, aynı anda yoksulluğun ve eşitsizliğin derinleşmesine sebep olan mekanizmalar halini alabilmektedir. Şimdiye kadar aktardığımızdan anlaşılacağı üzere hem uluslararası kurumlar hem de siyasi iktidar, kadınları ister küçük işletme ister kooperatif, belli alanlara sıkıştırarak patriyarkal kapitalist üretim şeklini devam ettirme eğilimiyle sürece müdahale etmektedir. Fakat kooperatifler, tarihsel birikimleri ve ortaya çıkış nedenlerine paralel olarak hem dayanışmacı, yatay ve kolektif çalışma alanları yaratan, hem de sosyal hak ve güvenceler sağlayan yapılarıdır. Bu nedenlerle kadınların kooperatif modeline dair inançlarının ve isteklerinin devam ettiğini söyleyebiliriz. Bir sonraki başlıkta aktarılacağı üzere, kooperatif örgütlenmeleri kadınlar tarafından bir seçenek olarak görülmektedir.

Kadınları Kooperatifleşmeye Yönelten Nedenler

Tüm bu şirketleşme ve kadınları yine kadın işlerine hapsedme eğilimlerine rağmen kooperatif tartışmaları kadınlar arasında hâlâ sahiplenilmektedir. Ana akım söylemlerdeki kadın kooperatiflerinin girişimci olma eğilimi ve kadınların yerelde başlattıkları kooperatif dinamikleri çelişkili bir durum oluşturmakta ve haklı bir tartışmayı beraberinde getirmektedir: Kadın kooperatifleri kadınların öz örgütlenmeleri için fırsat alanı mı yoksa kadınları yine toplumsal cinsiyet rollerine hapseden ve yoksulluğu sürdürebilir kılan bir yerde mi durmaktadır? Açık olan, kadınların kendi içinde yürüttüğü bu önemli tartışma, “mikro kredi” uygulaması için açılmamış “kadın kooperatifleri” tartışmalarında açılarak geniş bir karşılık bulmuştur. Kadınların kendi içinde yürüttükleri bu tartışma, mikro kredi uygulaması alanından ziyade kadın kooperatifleri alanında geniş bir karşılık bulmuştur. Kadınlar, bireysel girişimciliği özendiren, kendilerini kapitalist girişimcilere çevirmeyi amaçlayan ve işçi işveren ikilemine hapsedilmelerine sebep olan mikro kredi uygulamalarını kullanmak yerine daha önce deneyimledikleri alanlarda tanıdığı diğer kadınlarla ortak çalışma

sağlayan kooperatiflere yönelmeyi tercih etmektedirler. Bu da tartışmaları sadece kapitalist üretim alanına sıkıştırmadan daha geniş perspektifte ele almamızı olanaklı kıldı. Türkiye’de 1999’da ve özellikle de 2000’li yılların başında kadın kooperatifleri yerel örgütlenmelerde daha geniş biçimde tartışılmaya başlanmıştır (KEDV 2015; KEIG 2018). Kadınlar, kendi yerel dinamiklerine dayanan örgütlenmelerinde kooperatif modelini benimsemiş ve sistemin handikaplarını yine kendi aralarında birleşerek aşma eğilimi göstermişlerdir. Yapılan geniş alan çalışmasında kooperatiflerin, kadınların ihtiyaç duyduğu yerel, erişilebilir ve esnek ev ve bakım hizmetlerinin sağlanmasında önemli rol oynadığı (Atakan ve Çoban 2022) tespit edilmiştir. Dahası, çoğu kadın için kooperatiften elde ettiği gelirin bağımsız ilk geliri olduğunu ve bu gelirin hem hane halkı hem de özdeğerleri açısından önem taşıdığını söyleyebiliriz (Duguid vd. 2015, 19-20).

Kadınları kooperatif oluşumuna iten en önemli nedenlerden biri de kendi yaşamlarının zorunlu koşulları ile ev içinde öğrendikleri bilgileri ekonomik ve sosyal bir karşılığa çevirebilmeleridir. Biraz daha açacak olursak, kooperatifte çalışan kadınlar ev içinde karşılıksız olarak yaptıkları; yemek, temizlik, çocuk ve yaşlı bakımı, bahçe tarımı ve hayvan yetiştiriciliği gibi alanlar üzerinden maddi gelir sağlamayı amaçlamaktadır (Soysal Al 2020, 232). Kadınların cinsiyetçi işbölümü nedeniyle ilk elden bildikleri ve uzmanlaştıkları konu üzerinden kooperatif kurmaları elbette ki kadınların ilk refleksi olacaktır (Atakan ve Çoban 2022). Kadınların kooperatifler aracılığıyla ekonomik gelir sağlamaları önemli etkidir. Örneğin, tarımsal üretim alanında kadın çiftçilerin kooperatifleşme fikrine katılmalarının temel motivasyonunun kredi sağlama, girdi temin etme ve pazarlamaya yardımcı olma gibi çoğunlukla finansal nedenlerle olduğunu dile getirmeliyiz (Hazneci vd. 2012).

Kadınların kooperatifleşmeye daha olumlu bakmasını sağlayan bir diğer konu da sosyal sigorta haklarına erişim meselesidir. Dünya genelinde 384 kişi ile yapılan görüşmeler sonucunda oluşan Uluslararası Çalışma Örgütü’nün raporuna göre, görüşülen kişiler kooperatiflerin kadınlar için avantajlarını birbiriyle örtüşen ve birbirini güçlendiren üç kategoriye ayırmaktadır: istihdama erişim, iyileştirilmiş çalışma koşulları ve sosyal yardımlar (Uluslararası Çalışma Örgütü, 2015). Kadınlar güvencesiz çalışma koşullarının uzun dönemli sorunlarıyla karşı karşıya kalmaktadır. Bunların başında da emeklilik ve sağlık sigortası gelmektedir. Birçok kadın düşük ücret ve kötü çalışma koşullarına sigortalı çalışma şartı ile razı gelmektedir. Kooperatiflerin üyelerini sigortalı gösterebilmesi bir başka itici güç olarak da karşımıza çıkar (Atakan ve Çoban, 2022).

Kadınları karma kooperatifler yerine kadın kooperatifine iten başka bir faktörün de karma kooperatiflerin kadınların katılımına gösterdi-

ği direnç olduğu söylenebilir (Kurşuncu ve Yılmaz 2020). Bazı yerelerde kadınlar ilk kooperatifleşme süreçlerinde, daha önce yerleşim yerlerinde kurulan kooperatiflere yönelmiş olsalar da bu eski kurulan karma kooperatiflerde bulunan erkeklerin kadınların katılımına direnç gösterdiği ve güç ilişkilerini sarstıklarını söyleyerek kadınları dâhil etmedikleri belirtilmiştir (Kurşuncu ve Yılmaz 2020, 151). Benzer bir biçimde Tokur'un yaptığı çalışmada Kavar havzasında kurulan kooperatiflerde özellikle evlenmemiş genç kadınların kooperatife kabul edilmediği görülmektedir. Bunun gerekçesi genç kadınların evlendiğinde eşinin köyüne gidip orada yaşamaya devam edeceği ve aile mülkiyetinin erkek tarafında kalması gibi nedenler olarak sıralanmakta ve açıkça toplumsal cinsiyet kodları ile genç kadınların kooperatife alınmamaları olarak belirtilmektedir (2020, 265).

Toplumsal cinsiyet rolleri nedeniyle elde ettiği bilgi ve tecrübeyi finansal kaynağa çevirebilecek olanağı tanıyan ve sosyal güvence (sağlık sigortası ve emeklilik) olanakları oluşturan kooperatifler, çalışma saatlerini kadınların istediği biçimde organize etmelerine de imkan sağlamaktadır. Çalışma koşullarının etkilerine dair farklı alanlarda yapılan çalışmalar mevcuttur (Serinlikli 2019; Kurşuncu ve Yılmaz 2020; Nizam 2019). Toplumsal cinsiyet rollerine bağlı olarak ev içindeki bakım işlerinden sorumlu genç kadınların çoğu çocuk bakımı nedeniyle evde kalmakta (Kurşuncu ve Yılmaz, 2020); bir yandan da köylerde bulunan genç nüfus daha iyi yaşam koşulları, eğitim ve tarım dışı sektörlerde çalışmak amacıyla ilçe merkezlerine göç etmekte bu nedenle köylerindeki genç nüfus üretim ve pazarlama faaliyetlerine çok fazla katılım gösterememektedir (Serinlikli 2019). Ev içi işlerin devredilemediği bir durumda ise kadınlar birbirlerine çalışma saatleri konusunda dayanışmacı davranabilmektedir. Ev içi yenden üretim kadınlar tarafından yapıldığı müddetçe kadınlar kooperatife katılımı devam ettirebilmek için öncelikle ev içindeki toplumsal cinsiyete dayalı işlerini yerine getirmek zorunda kalmaktadırlar.⁴ Bu nedenle de çalışma saatlerini her kadının öznel durumuna göre organize edilebilmesi ve dayanışma gösterilmesi süreklilik adına önemli olmaktadır.

Kadınların birlikte çalışmayı rahatlıkla deneyimlediği kooperatiflerde de toplumsal cinsiyet rollerinden muaf olmadığını, doğasında alternatif iş bölümü yaratmadığını ve yaygın toplumsal kabuller ve eşitsiz ilişkilerin bu oluşumlar içinde de yeniden üretilme potansiyeli taşıdığını söylemeliyiz (Yaman 2019, 29). Bununla birlikte kadınların kooperatif çalışmalarına neden eğilimli olduğunu anlamaya çalışmanın tartışmamız açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Meseleyi sadece "politik kadınların" değişim yapabileceği ve politikanın fikri bir alandan geliyeceği varsayımını

4 Bu durum kadınları çifte vardiyaya iten koşulları yaratabilir. Çifte vardiya işleri yorucu olmaya başladığında vazgeçilen çoğunlukla kooperatif çalışmaları olmaktadır.

ön kabul olarak almamız, diğer bir deyişle, kadın kooperatiflerinin politik bir tutum içinde olmadığı müddetçe toplumsal cinsiyet rollerini sürdüreceğini dile getirmemiz (Kahraman 2021) politik indirgemecilik olacak ve kadınların ayakta kalma stratejisini ve daha iyi bir yaşam için talep ettiklerini görmemizi engelleyecektir. Politik indirgemeci bakış açısı “eylemin” devrimciliğini ya da direnişini görmemizi de engelleyebilir. Tam da bu noktada, kadınların gündelik hayatta verdikleri kararların nedenleri feminist politika için önemli olacaktır. Kooperatifler, kadınlara ortak çalışma alanı sunması, sosyal haklara erişim sağlaması ve kendine zaman kalma olanağı tanıyan çalışma koşulları yaratması ile birlikte düşünüldüğünde, kadınların kooperatiflere neden daha olumlu baktığını tartışmaya açmak önemlidir. Kooperatif örgütlenmeleri özü itibarı ile yatay, patronsuz ve kolektif bir yapı taşır. Bu da biçimsel olarak kadınların yaşam koşullarının bütünsel olarak iyileştirilmesi açısından potansiyel barındırmaktadır. Kadınlara kolektif alan ve boş zaman bırakması nedenleriyle de kapitalist üretim sisteminin bir başka örgütlenmesinin sağlamadığı yaşam standartlarını sunabilmektedir.

Kooperatifler, sisteme içkin olma yönelimine rağmen dayanışmacı, eşitlikçi ve yatay örgütlenme olanakları sağladığı için kadınların hem kapitalizme hem de patriyarkal sisteme karşı mücadelesinde ekonomik ve sosyal yapılar olarak güçlü bir potansiyel taşımaktadır. Bu potansiyeli görebilmek ve doğru değerlendirebilmek için kadın kooperatiflerini değerlendirdiğimizde sistemin başarı kriterleri ile ele almamız gerekmektedir. Kadın kooperatiflerinin başarılı olup olmadığının değerlendirilmesi de cinsiyetçi ve kapitalist argümanlarla yapıldığında bizi sorunlu bir bakış açısına çekecektir. Kadın kooperatiflerinin değerlendirilmesi de tam da bu aşamada politik bir önem taşımaktadır. İster kadınların kendi iç dinamikleri ve patriyarkal kapitalist mücadele içinde doğmuş olsun ister kalkınma ve girişimcilik önermesi ile dışarıdan destek alarak kurulmuş olsun her bir kadın kooperatifi benzer kapitalist kriterlerle değerlendirilmektedir. Bu da temelde finansal başarı ve rekabet edebilirlik üzerinden ilerlemektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu çalışma kadın kooperatiflerinin başarı ölçütlerini sıralamayı amaçlamamakta hatta başarı söylemini kapitalist ve cinsiyetçi bağlamından çıkararak kullanma niyeti taşımaktadır. Bunun için de kadın kooperatiflerinin bütünlük içinde var olduğunu, toplumsal bağlamından koparmadan her bir kooperatifi ve kooperatife üye olan kadınları kendi bağlamında değerlendirmek gerektiğini dile getirmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle bir sonraki başlığımızda kooperatiflerin değerlendirilme biçimlerinin cinsiyetçi yapısı tartışmaya açılacaktır. Bu tartışma kadın kooperatiflerini anlamamız ve yeni politikalar geliştirmemiz için önemli olacaktır.

Kooperatiflerin “Başarı” Ölçüsünün Cinsiyetçi Yapısı

Ulusal ve uluslararası kurumlar temelde kooperatifi bir işletme olarak değerlendirmektedir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi ulusal ve uluslararası kurumlar için kadınların yoksullaşma nedeni patriyarkal kapitalizm değildir. Buna göre sistemin sorunu yoktur, sorun olan kadınların bilgi, deneyim ve finansman yetersizliğidir. Yeterince ve olması gerektiği gibi sisteme entegre olamayan kadınların yoksulluğu sorunu için mikro kredilerde olduğu gibi sorun şirketleşerek çözülebilir kabul edilir. Kooperatifleri de böyle değerlendirdiğimizde girişimci kriterleri daha doğru bir ifade ile “başarılı” girişimci özellikleri öne çıkaracaktır.

T.C. Gümrük ve Ticaret Bakanlığı’nın yürüttüğü “Kadın Koop” projesini inceleyen Sefer (2020, 123), “girişimci” ruha sahip olan kadınların bu proje çerçevesinde desteklendiğini belirtmekte ve “yenilikçi, cesur, risk alan ve bağımsız” girişimci özelliklerine sahip olmayan kadınların ötekileştirildiğini söylemektedir. Başarılı bir girişimci kadının, toplumsal cinsiyet rolleri düşünüldüğünde “erkeklik” cinsiyet kimliğine dair toplumsal cinsiyet rolleri olan “cesur, risk alan ve bağımsız” özelliklerine sahip olduğunda başarılı olacağı ön kabulü mevcuttur. “Rekabet edebilirlik” bir erkek rolü olarak toplumsal cinsiyet rollerinde kodlanmakta ve rekabet edebilme olumlu anlamda kullanılmaktadır. Walker’a göre rekabet yerine iş birliği kadınlar için daha karşılık bulan ve anlam kazanan bir tanımlamadır. Rekabet/iş birliği ikiliğinin yanlış olduğu üzerine yapılan çalışmalarda, ikilik çözüldüğünde, rekabetçi (eril) ve işbirlikçi (dişil) olarak görülen faaliyetler birbirini dışlamaz, aslında birbirlerine bağımlı oldukları dile getirilmektedir (Walker vd. 2019).

Kadınlar için kooperatifler, ekonomik kıstaslarla ölçülen, aile yaşamını izole eden bir alan değildir. Tersine, gündelik yaşamlarıyla bütünleştirdikleri ve gündelik aktivitelerini gelir getirici hale sokmayı amaçladıkları daha bütünlüklü bir yerde durmaktadır (Nizam 2019). Elbette ki kadınlar gelir elde etmek için kooperatiflere yönelmektedir, ancak kadınlar için kooperatifler bundan ibaret değildir. Bu nedenle kooperatifler kadınlar için bir yanıyla ekonomik gelir elde edilebilecek bir yapıyken bir yanıyla da toplumsal ilişkilere etki edecek örgütlenme biçimi olarak görülmektedir. Kadın kooperatifleri, salt kapitalist üretim ilişkilerine içkin bir bakışla analiz edilemeyecek durumdadır. Bu nedenle, kadın kooperatiflerini toplumsal bütünlük içinde değerlendirmek önemlidir. Bunlara ek olarak, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri çerçevesinde konuyu ele alan ve kadınların kooperatifleşme sürecinde belirlediği hedefler ile erkeklerinkinin aynı olmadığını saptayan çalışmalar da mevcuttur. Atakan ve Çoban’ın yaptığı çalışmada (2022), kadınların kendini daha güçlü hissetmesine rağmen ekonomik faaliyetlerde sorunlar yaşadığı belirtilmektedir:

Örgütlenme ve gelire erişim açısından dezavantajlı grupta bulunan kadın ortaklar için kooperatifler, küçük ölçekli yerel çözümler sunmakta ve hem ev içi hem de ev dışındaki yaşantılarında bir güçlenme dinamiği yaratmaktadırlar (30).

Bu güçlenme dinamikleriyle birlikte çalışmada kooperatiflerin en tipik sorunları aşağıdaki sorunlar sıralanmaktadır.

...düzenli ve yeterli gelir sağlamaya elverişli olmayan sektörlerde faaliyet göstermeleri, iş ve örgüt yönetimi kapasitesindeki zayıflıklar, sermaye ve finansmana erişimde zorluklar, diğer kooperatifler ile yeterli iş birliklerinin geliştirilememesi... (30).

Tüm bu sorunlarla birlikte çalışma, finansal sorunlarla uğraşmalarına rağmen kadınların kendilerini kooperatifler yoluyla güçlendirdiklerini belirtmektedir (Atakan ve Çoban 2022).

Kadın kooperatifleri ile kadının güçlendirilmesi arasındaki ilişkiyi Türkiye’de kurulan kooperatifler üzerinden inceleyen bir başka çalışmada, kadınların ataerkil normlar ve neo-liberal politikalar altında güçlenmeyi nasıl ve ne ölçüde deneyimlediği araştırılmıştır (Çınar 2020). Bu çalışma kadın kooperatiflerini sadece kapitalist ilişki formlarında değil aynı zamanda patriyarkal ilişki formlarını da içine katarak görmediğimizde sorunları açık bir şekilde algılamayacağımızı göstermektedir.

Kadınların kooperatifler aracılığı ile güçlenmesinde öncelikle kooperatife aktif katılımlarının sağlanması gerekmektedir (Nizam 2019).⁵ Kadınlar kooperatife katılım sağlamak için kapitalist ve patriyarkal sistemin tüm zorluklarıyla başa çıkmak zorunda kalmaktadır. Bunların başında da çifte vardiya diye adlandırabileceğimiz ikili sömürüyle başa çıkılması gelmektedir. Ev içi karşılıksız emekle birlikte düşünüldüğünde kooperatifte çalışan kadınlar çifte vardiyaya hatta üçlü vardiyaya maruz kalmaktadır.⁶

5 Burada kadın kooperatifleri içindeki hiyerarşiden de bahsetmekte yarar var. Nizam’ın aktardığı ve Hindistan’da kadın kooperatifleri üzerinden yapılan çalışmada, yalnızca kadın kooperatiflerinden oluşan tarım kooperatifleri ile karma tarım kooperatifleri incelenmiş, kadın kooperatiflerinde aktif katılımın çok daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte tarımsal alanda faaliyet gösteren bir kooperatifte, kooperatif üyelerinden toprak sahibi ya da yerel yönetim/siyasi partilerden katılım, kooperatife aktif katılımı etkilemektedir (2019). İrem Soysal AP’ın Türkiye’de kadın kooperatifleri üzerine yaptığı çalışmasında belirttiği gibi, eşinin üzerine kayıtlı olan küçük zeytinlik ile kooperatife katılan bir kadınla hiç toprağı olmayan bir kadının kooperatifteki örgütlenme biçimleri ve aidiyetleri aynı olmamaktadır (2020, 231).

6 Türkiye’de özellikle sosyalist feministlerin kavramsal olarak kullandığı “Toplumsal Yeniden Üretim” süreci kadınların hane içinde karşılıksız olarak yaptığı üç faaliyetten bahseder a- türün biyolojik üretimi, b- emek gücünün yeniden üretimi ve b-tedarik ve bakım ihtiyaçlarının

Çifte vardiya ile kadınlar hem ev içinde hem de ev dışında çalışmaktır. Çift vardiyaya ek olarak başka bir tanımlama daha yapılmaktadır: üçlü vardiya. Üçlü vardiya kavramı, kadınların hem ev içi emek sömürüsüne hem de ücretli işçi sömürüsüne maruz kalırken bir yandan finansal açıdan anlamlı bir karşılık almadan farklı farklı sosyal ve ekonomik nedenlerle içinde de var olmak istediği kooperatif, vakıf ya da sosyal kurumlarda emek harcaması durumunu, ifade etmektedir. Üçlü vardiya olarak tanımlanan bu durum, kadınların çifte vardiyalarına bir de kooperatiflerdeki çalışmalarının eklenmesi olarak tanımlanmaktadır. Bu durum ise kadınların zaman ve enerji konusunda sorun yaşamalarına neden olmaktadır. Üçlü vardiyaya maruz kalan kadınlar beden ve zihin yorgunluğu ve işlere yetişememe nedeniyle öncelikle kooperatiften uzaklaşmaktadır. BM desteği ile Meksika'da kurulan kadın kooperatifi bu üçlü vardiyanın yarattığı sorunları ortaya koyan bir örnektir (Nizam 2019). Kurulan kadın kooperatifi bir süre sonra kapanır ve yapılan inceleme raporlarında kapanma sebebi olarak kadınların eko-turizm işini bilmedikleri belirtilir. Ancak bir süre sonra derinlemesine yapılan görüşmelerden çıkan sonuçta asıl sorunun ev içi işlerin ve kadınların kooperatif dışında diğer ücret karşılığı yaptıkları işlerin yoğun temposu nedeniyle kooperatife zaman ayıramadıklarını belirtmektedir. Aynı raporda toplumsal cinsiyet rollerinin baskın eşitsizlikleri karşısında erkeklerin kadınlardan beklentileri öncelikle ev ve çocuk bakımı olduğunu, bu nedenle kadınların ilk olarak hane içindeki beklentileri karşıladıklarını, sonra işe gittiklerini ve boş zamanlarında kooperatife zaman ayırabildiklerini açığa çıkarmıştır (Nizam 2019). Bu üçlü yapı ise kooperatife ayrılan emeğin yeterli olmamasını beraberinde getirmiş ve kooperatif deneyimi olumsuz sonuçlanmıştır.

Toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini görerek bir çalışmaya başlamak ve bu zorlukları aşan bir yerden kooperatifleri inşa etmek önemlidir. Başarının nasıl değerlendirildiği de buna bağlı olarak değişecektir. Meksika'daki kapanan kooperatif sonrasında kadınlar kooperatif deneyimlerinde güçlendiklerini ve kendilerine olan inançlarının arttığını söylerken, erkekler kadınların başarısız olduklarını dile getirmiştir (Nizam 2019). Benzer şekilde H. Yunus Taş ve Esra Nur Kazar'ın (2019) İstanbul'da kadın kooperatiflerinde çalışan 18 kadınla yaptığı yarı yapılandırılmış görüşmede, kadınlar kooperatife dair algılarının sosyal fayda ve birliktelik olduğunu dile getirmişlerdir. Yapılan görüşmelerdeki alıntıların gösterdiği gibi kadınların kendilerini kooperatifte daha özgür ve daha iyi hissettiği ayrıca kooperatifi daha bütünlüklü ve geniş tanımladığıdır. Bu aşamada güçlenmeyi tek başına maddi bir başarı değil kamusal alanda görünürlük ve kendi konumlarının güçlenmesi olarak dile getirmektedirler. Kur-

yeniden üretimi. Yaşamsal önemdeki tüm bu faaliyetler çoğu zaman görülmezdir ya da önemsizleştirilir. Bununla birlikte bu işler kadına ücret, emeklilik ya da sosyal güvence sağlamaz.

şuncu ve Yılmaz'ın alan çalışmasında ortaya koyduğu, kadınların “kahve önünden başı dik geçme” söylemi kadınların öz güvenleri ve güçlenmelerine dair bir olgu olarak okunmaktadır. Ayrıca yine aynı çalışmada kadınların ürünlerini satmak için ayrılan yerin köyün merkezi olmasından dolayı nasıl görünür olduklarını da dile getirdikleri kritik bir bulgudur (2020, 165). 2015 yılında Diguind vd. yaptığı alan çalışmasının sonucunda, kadın kooperatiflerinin etkisinin kadınları güçlendirme ve işgücüne katılım yoluyla gelir etmelerinin desteklenmesi olarak kadınlar tarafından yorumlandığını belirtmiştir.

Naomi Black, Kadın Kooperatifleri Loncası'ndan⁷ bahsettiği çalışmasında birliğin önceliğinin kadın örgütlenmesi ve amacının ise iş birliğinin ilerlemesi olduğunu belirtir. İngiltere'de faaliyet gösteren loncaların önceleri feministler tarafından pek ilgi görmediğini belirten Black, aslında, feminizm ve kooperativizmin, yüz yılı aşkın bir aktivizm ürettiğini ve tüketici kooperatifi hareketiyle etkili bir sosyal feminizmi desteklediğini söylemektedir. Black, kooperatif hareketinin, hızla büyüyen bir örgütsel destek sağladığını dile getirir (Black 2019, 107-108).

Daha geniş coğrafi alana ve kadın kooperatiflerine ulaşan Uluslararası Çalışma Örgütü, kooperatifler biriminin yaptığı alan çalışmasında kadınlar kooperatiflere dahil olduktan sonra yeni ve daha üretken emek faaliyetleri gerçekleştirdiklerini ve daha yüksek gelir elde ettiklerini bildirmektedir. Kadınlar ayrıca, kooperatiflere katılmanın ortak bakımı ve evdeki karar alma süreçlerini artırdığını ve topluluk işlerine katılımlarını iyileştirdiğini raporda belirtilmektedir (Uluslararası Çalışma Örgütü 2015).

Tüm bu çalışmalar kadınların günümüzde yaşadığı ve deneyimlediği kooperatifleşme sürecinin dönüştürücü niteliğini bizlere göstermektedir. Deneyimlerin bize aktardığı gibi herhangi bir kadın kooperatifinin başarı ya da başarısızlığını değerlendirmek, genel geçer yargıların ötesinde, kooperatifin bulunduğu coğrafya, kadınlar ve yapılan işe göre değişebilir. Bu nedenle tek bir ölçüt ile “başarı” değerlendirmesinde bulunmak sorunlu olabilir. Bununla birlikte kadınların kendilerini nasıl gördükleri ve kazanımlarını açıklamaları da önemli bir kriter olarak sayılabilir. Yazıda kısaca bahsettiğimiz dayanışma pratiklerinin içinde var olan bir direnç ve öz yönetim mekanizması olarak kooperatifçiliğin kapsayıcılığı ve sürekliliği yine kadınların bu alanda var olmalarına bağlıdır.

7 Grubun ilk adı (İşbirliğinin Yayılması için Kadınlar Birliği) 1884'te Kadın Kooperatifi Loncası olarak değiştirildi. 1963'ten beri unvanı Kooperatif Kadınlar Loncası'dır.

Değerlendirme ve Sonuç

Kadınlar uzun süredir patriyarkal kapitalizmin yarattığı çoklu krizlere karşı mücadele vermekte ve kooperatifler de bu mücadele örgütlenmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Çalışmada kadın kooperatiflerinin kadın örgütlenmeleri içinde nasıl bir ihtiyaca karşılık geldiğini açıklamaya çalıştık. Kadınların üretim ve yeniden üretim alanından çekilmeden, istedikleri koşul ve zamanlarda çalışmalarına olanak sağlayan kooperatifleri sadece bir işletme olarak değerlendirmek hatalı olacaktır. Kadınlar, kooperatiflere daha kolay adapte olmakta, maddi gelir sağlayarak sosyal güvenlik, emeklilik gibi sosyal haklarına ulaşım imkânı bulabilmektedir. Doğal olarak kadınlar kapitalist çalışma koşullarının yıkıcı etkilerine maruz kalmadan ya ev ya iş ikilemine düşmeden kooperatiflerde devam edebilmektedirler. Kadınlar, ekonomik gelir getiren bir iş yükü içinde tüm yaşamlarını iş odaklı geçirmek yerine sosyal yaşamlarını devam ettirerek iş ve sosyal haklarını elde edeceği kurumsal yapılar talep etmektedir. Bu noktada kadın kooperatifleri kadınlar için anlamlı ve avantajlı görülmektedir.

Çalışma içinde aktardığımız gibi, sadece “feminist politikaya sahip kadınların” değişim yapabileceğini ön kabul olarak almamız, diğer bir deyişle, kadın kooperatiflerinin politik bir tutum içinde olmadığı müddetçe toplumsal cinsiyet rollerini sürdüreceğini dile getirmemiz, politik indirgemecilik olacak ve kadınların ayakta kalma stratejilerini ve daha iyi bir yaşam için talep ettiklerini görmemizi engelleyecektir. Daha önce bahsettiğimiz çalışmaların gösterdiği üzere kadınlar, kooperatiflere dahil olduklarında kendilerini daha bağımsız hissetmekte ve toplumsal konularının güçlendiğini dile getirmektedir

Daha önce dile getirdiğimiz gibi bu çalışma, kooperatif modelinin “başarı” ölçütünün ne olması gerektiği tartışmasından öte kadın kooperatiflerinin toplumsal ve ilişkisel bağlamı üzerinde düşünmenin daha anlamlı olduğunu savunulmaktadır. Böyle bir bağlam, kadın kooperatiflerini somut öznel deneyimler üzerinden anlayabilmek ve bu hususta ön açıcı bir politika geliştirmek için önemlidir. Kadın kooperatiflerini kapitalist bir başarı öyküsüne indirmek verim ve kâr kısılcasına sokmak anlamına gelecektir. Herhangi bir kadın kooperatifinin başarı ya da başarısızlığını değerlendirmek genel geçer yargıların ötesinde kooperatifin bulunduğu coğrafya, kadınlar ve yapılan işe göre değişebilir. Bu nedenle tek bir başarı ölçütü vermek sorunlu olacaktır. Elbette ki tekil deneyimlerin ortak bileşenleri bulunabilir ve bu bağlamda belli ortaklıklar öne çıkabilir. Ancak akılda tutulması gereken, tüm kesişimsellikleri ile farklı üretim süreçlerinden oluşan toplumsal formasyonlarda yaşananları “aynı” gibi görmek yerine ortaklıkları görebilmektir. Günümüzde birçok alanda olduğu gibi

kooperatifler hakkında da kadın araştırmacıların yürüttüğü toplumsal cinsiyet perspektifi ile yazılmış çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmaların ışığında ortaklaşabilecek değerleri oluşturma potansiyelimiz olduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada kooperatif örgütlenmesinin sadece bir işletme olarak değil sisteme karşı bütünlüklü bir örgütlenme modeli olarak potansiyeller taşıdığını, ancak hiçbir örgütlenme modelinin patriyarkal kapitalizmden muaf ya da azade yapılar olmadığını bilerek hareket etmemiz gerektiğini kolaylıkla söyleyebiliriz. Tüm bunlarla birlikte, kadın kooperatiflerinin durumu değerlendirilirken -özellikle de kadın ve doğanın özgürleşmesi tartışması bağlamında- patriyarkal kapitalist sistemin başarı kriterlerine düşmeden yapılması önemli olacaktır. Aksi durumda patriyarkal kapitalizmin yıkıcı etkilerine karşı bütünlüklü ve tüm ekosistemi gözeten bir mücadele hattı oluşturmanın olanaklarını sağlayamayız.



Kaynakça

- Aşkın, E. Özlem ve Serap Barış. "Kadın İstihdamının Artırılmasında Mikro Kredi Uygulamasının Etkisi: Tokat İli Örneği" *Çalışma ve Toplum* 46, no. 3 (2015): 63-94.
- Atakan Gönüllü, Ayşe ve Aslı Çoban. Türkiye'de Kadınların Kooperatifler Yoluyla Güçlenmesi: Yasal ve Yapısal Stratejiler Raporu. (Uluslararası Çalışma Örgütü, 2022). https://www.ilo.org/ankara/publications/WCMS_855923/lang--tr/index.htm (son erişim tarihi: 10.02.2023)
- Black, Naomi. *Social Feminism* (New York: Cornell University Press, 1989).
- Çetin, Hakkı. "Kalkınma Sürecinde Kooperatifçiliğin Sosyal, Ekonomik ve Demokratik Etkileri Üzerine Genel Bir Değerlendirme" *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi* 4, no. 2 (2009): 35-50.
- Çınar, Kürşat. "Kadın Güçlenmesi Nedir?", *Sarkaç* 6 Mart (2020). <https://sarkac.org/2020/03/kadin-guclenmesi-nedir/> (son erişim tarihi, 17.07.2022)
- Çivici, Şafak. Türkiye'de Kadın Girişimci – 2007 Durum Raporu, (2007) https://www.academia.edu/10489776/T%C3%BCrkiyede_Kad%C4%B1n_Giri%C5%9Fimci_Durum_Raporu (son erişim tarihi, 17.07.2022)
- Duguid, Fiona, Gökçen Durutaş ve Michael Widzicki. Türkiye'de Kadın Kooperatiflerinin Mevcut Durum Raporu (Dünya Bankası, 2015). https://www.aile.gov.tr/KSGM/PDF/Turkiyede_Kooperatifcilik_Kadin.pdf (son erişim tarihi, 17.07.2022)
- Gülçubuk, Bülent, İlkey Savcı, Dilek Özer ve Kürşat Demiryürek. "Türkiye'de Kırsal Alanda Kadının Girişimciliğini Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi ve Kadınların Bu Konuda Güçlendirilmesine Yönelik Politika Önerilerinin Geliştirilmesi" (Tübitak Proje No: 108K523, Ankara, 2011)
- Hazneci, Esin, Kerem Haneci, Bakiye Kılıç ve Ceylan, Vedat. "Samsun İlinde Kadın Çiftçilerin Kooperatifleşmeye Karşı Tutumları" *Tarım Yoksulluk ve Kalkınma* (2012), 1003-1008 <https://docplayer.biz.tr/48615542-Samsun-ilinde-kadin-ciftcilerin-kooperatiflesmeye-karsi-tutumlari.html> (son erişim tarihi. 10.01.2023)
- Hély, Matthieu. "There is No Solidarity Economy", <https://booksandideas.net/There-is-No-Solidarity-Economy.html/> (son erişim

tarihi, 20.07.2022).

Kadın Emegi İstihdamı Girişimi (KEIG). Kadın Kooperatifleri El Kitapçığı. Rapor (2018). <http://www.keig.org/kadin-kooperatifleri-kilavuzu-2018/> (son erişim tarihi,13.07.2022).

Kadın Emegini Değerlendirme Vakfı (KEDV). Türkiye’de Kadın Kooperatiflerinin Durumu. Rapor (2015)

<https://www.kedv.org.tr/turkiyede-kadin-kooperatiflerinin-mevcut-durum-raporu> (son erişim tarihi, 13.07.2022).

Kahraman, Elif. “Bir Kadın Kooperatifi Ve Kadınların Dayanışma Deneyimleri”, (Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2021).

Kurşuncu, Hatice ve Suna Yılmaz. “Gıda Üretiminde Kadın Emegi: Kadın Dernekleri ve Kadın Kooperatifleri” Yaşamı Örgütleyen Deneyimler: Kadınlar Dayanışma Ekonomilerini ve Kooperatifleri Tartışıyor edt. S. Özlem Işıl ve Selma Değirmenci (İstanbul: Notabene Yayınları, 2020), 13-37.

Kurtege Sefer, Bengü. “Türkiye’de Tarım Alanında Kadın Kooperatifleşmesine Yönelik Politikaların Sınıf ve Cinsiyet Perspektifinden Değerlendirmesi”, Yaşamı Örgütleyen Deneyimler: Kadınlar Dayanışma Ekonomilerini ve Kooperatifleri Tartışıyor, edt. S. Özlem Işıl ve Selma Değirmenci (İstanbul: Notabene Yayınları, 2020), 115-142.

Nizam, Derya. Yeni Nesil Kooperatifler: Topluluk-Aidiyet ve Yer-Temelilik (İstanbul: Oğlak Yayıncılık: 2021).

Öğüt, Adem, “Türkiye’de Kadın Girişimciliğin ve Yöneticiliğin Önündeki Güçlükler: Cam Tavan Sendromu”, Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi 1, (2006): 55-77.

Serinlikli, Nilüfer “Kırsal Alandaki Mikro Kadın Girişimcilerin Kooperatifleşmeye Karşı Tutumları: Agro-Turizm Kadın Kooperatifleri”, Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi 14, no. 1 (2019): 45-57.

Soysal Al, İrem. “Kolektif Ekolojik Tüketici İnisiyatiflerinin Alternatif Dayanışma Ağı ve Dönüşürken/Dönüştürürken Kadın Üretici Örgütlenmeleri”, Yaşamı Örgütleyen Deneyimler: Kadınlar Dayanışma Ekonomilerini ve Kooperatifleri Tartışıyor, edt. S. Özlem Işıl ve Selma Değirmenci (İstanbul: Notabene Yayınları, 2020), 197-234.

Taş, H. Yunus ve E. Nur Kazar. “İstanbul’daki Kadın Kooperatiflerinin Kadın Yoksulluğuna Etkisi”, Uluslararası Toplum Araştırmaları

Dergisi, (2019): 2528-9535.

- T.C. Gümrük ve Ticaret Bakanlığı. Kooperatifçilik ve Kadın Kooperatifleri. Rapor (2012). <https://ticaret.gov.tr/data/5d4c0eed13b876180c773fbb/Kooperatif%C3%A7ilik%20ve%20Kad%C4%B1n%20Kooperatifleri%20Kitap%C3%A7%C4%B1k%2018.12.2012.pdf> (son erişim tarihi: 07.07.2022)
- Tokur, Rorjin Elif. “Kırsal kalkınma projesinde kadının katılımı: Kavar Havzası deneyimi”, Yaşamı Örgütleyen Deneyimler: Kadınlar Dayanışma Ekonomilerini ve Kooperatifleri Tartışıyor, edt. S. Özlem Işıl ve Selma Değirmenci (İstanbul: Notabene Yayınları, 2020), 235-269.
- UNWOMEN. “Why Addressing Women’s Income And Time Poverty Matters For Sustainable Development. World Survey On The Role Of Women In Development” (2019). <https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/Library/Publications/2019/World-survey-on-the-role-of-women-in-development-2019.pdf> / (son erişim tarihi, 10.01.2023)
- Walker, Debor, Jerry W. Dauterive, Schultz Elyssa ve Block Wolter. “The Feminist Competition/Cooperation Dichotomy” *Journal of Business, Ethics* 55, no. 3 (2004): 243-254.
- Yağcı, Funda, ve Özgün Bener. “Girişimci Kadınların Demografik ve Genel Karakteristikleri ile Kadınları Girişimciliğe Motive Eden Faktörler”, *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 33 (2005): 85-98.
- Yetim, Nalan. “Sosyal Sermaye Olarak Kadın Girişimciler”, *Ege Akademik Bakış Dergisi* 1, no. 2 (2002): 79-92.



Çevrimiçi Cinsel Taciz Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması

Erol Esen

Celal Bayar Üniversitesi

[ORCID: 0000-0002-8285-2666](https://orcid.org/0000-0002-8285-2666)

erol.esen@cbu.edu.tr

Barışcan Öztürk

-

[ORCID: -](https://orcid.org/-)

bariscano@hotmail.com

Adil Kaval

-

[ORCID: 0000-0002-1708-287X](https://orcid.org/0000-0002-1708-287X)

adilkaval@hotmail.com

Öz

Bu çalışmanın amacı, Çevrimiçi Cinsel Taciz Ölçeği'nin Türkçe'ye uyarlamasını gerçekleştirmek, bu kapsamda geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarını yapmaktır. Çalışmanın bir diğer amacı ise üniversite öğrencilerinin çevrimiçi cinsel tacize maruz kalmalarının cinsiyete göre farklılık gösterip göstermediğinin incelenmesidir. Çalışmaya 340 üniversite öğrencisi (221 kadın, 119 erkek) katılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliğini incelemek amacıyla 340 katılımcıdan elde edilen veri seti ile Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) yapılmıştır. Ölçeğin orijinalinde olduğu gibi 12 maddeden oluşan 2 faktörlü (cinsel ilgi ve cinsiyet temelli taciz) yapısı doğrulanmıştır. DFA sonucunda ulaşılan uyum iyiliği değerlerinin kabul edilebilir düzeyde olduğu görülmüştür ($\chi^2/df= 3.77$; GFI= .91; SRMR= .045; CFI= .95; NFI= .93; IFI= .95; TLI= .94). Cinsel ilgi ve cinsiyet temelli taciz boyutlarına ve ölçeğin bütününe ilişkin Cronbach alfa değerleri sırasıyla .93, .83, .94 olarak bulunmuştur. Çevrimiçi Cinsel Taciz Ölçeği (ÇCTÖ)'nin Türkçe formunun çevrimiçi cinsel taciz deneyimini ölçmek amacıyla kullanılabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte araştırmada kadın katılımcıların çevrimiçi cinsel taciz puan ortalamalarının hem alt boyutlarda hem de ölçeğin bütününde erkeklere göre anlamlı şekilde yüksek olduğu, istenmeyen cinsel ilgiye ve cinsiyet temelli tacize daha yoğun şekilde maruz kaldıkları belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çevrimiçi cinsel taciz, ölçek uyarlama, geçerlik, güvenilirlik.

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

Adaptation of Online Sexual Harassment Scale into Turkish: A Validity And Reliability Study

Erol Esen

Celal Bayar University

[ORCID: 0000-0002-8285-2666](https://orcid.org/0000-0002-8285-2666)

erol.esen@cbu.edu.tr

Barışcan Öztürk

-

[ORCID: -](https://orcid.org/)

bariscano@hotmail.com

Adil Kaval

-

[ORCID: 0000-0002-1708-287X](https://orcid.org/0000-0002-1708-287X)

adilkaval@hotmail.com

Abstract

The aim of this study is to adapt the Online Sexual Harassment Scale (OSHS) into Turkish and examine the validity and reliability of the Turkish form. The study also aims to examine whether university students' exposure to online sexual harassment differs in terms of gender. Data obtained from 340 university students (221 women, 119 men). In order to determine the construct validity of the scale, Confirmatory Factor Analysis (CFA) was conducted. CFA results confirmed the two-factor structure (gender harassment and unwanted sexual attention) of the Turkish form like original scale. Fit indices obtained from CFA ($\chi^2/df= 3.77$; GFI= .91; SRMR= .045; CFI= .95; NFI= .93; IFI= .95; TLI= .94), pointed out that two-factor structure of Turkish form has an acceptable fit. Cronbach's alpha reliability coefficients for unwanted sexual attention and gender harassment dimensions, and the whole scale were found to be .93, .83, and .94, respectively. When all these findings are evaluated as a whole, the Turkish form of the OSHS is a valid and reliable measurement tool that can be used to evaluate the level of exposure to online sexual harassment. Additionally, it is found that women OSHS scores were significantly higher than men in both sub-dimensions and the whole scale, in other words women were subjected to online sexual harassment (gender harassment and unwanted sexual attention) significantly more than men.

Anahtar Kelimeler: sexual harassment, scale adaptation, validity, reliability

• • • • •

<http://federgi.ankara.edu.tr>



Giriş

Cinsel şiddet; bireylerin cinsel bütünlüğünü hedef alan istenmeyen eylemlerden oluşan, maruz kalanların yaşamlarında olumsuz izler bırakan, küresel ölçekte bir insan hakkı ihlalidir (Delziovo vd. 2017; Wolf ve Hulsizer 2013). Cinsel şiddet, aileler, romantik ilişkiler, okullar, iş yerleri, kampüsler gibi çok farklı ortamlarda görülebilmektedir. Neredeyse her yerde internete erişebilmenin ve “akıllı” cihazların temelini attığı dijital devrim, iletişimin ve bilgi paylaşımının kolaylaşmasının yanı sıra yeni bir sosyalleşme kültürünün doğmasında en etkin rolü oynamıştır (Katz ve Crocker 2015). Dijital devrim; elektronik posta, anlık mesajlaşma, emojiler, görüntülü konuşma, çeşitli tanışma uygulamaları ve sosyal medya platformları gibi araçlarla sosyal ilişkilerin doğasında köklü değişimlere neden olmuştur (Hobbs vd. 2017). Dijital iletişim kanallarının kullanımının ve çevrimiçi mecralarda sosyalleşme eğilimlerinin hızlı artışına bağlı olarak çevrimiçi dünya da bireylerin cinsel şiddete maruz kaldığı ortamlardan biri haline gelmiştir (Barak 2005; Pew Research Center 2017). Çevrimiçi dünyada ortaya çıkan bu cinsel şiddet formunun adlandırılmasına yönelik olarak araştırmacılar, teknoloji destekli cinsel şiddet (technology-facilitated sexual violence) (Henry ve Powell, 2018), siber cinsel şiddet (cyber sexual violence) (Pashang vd. 2018), teknoloji tabanlı zorlayıcı davranış (technology-based coercive behavior) (Thompson ve Morrison

2013), siber cinsel taciz (cyber sexual harassment) (Reed vd. 2019), dijital cinsel taciz (digital sexual harassment) (Durana vd. 2018) gibi çeşitli kavramları önermişlerdir. Kavramın güncelliği ve çevrimiçi dünyanın hızla değişen doğası birlikte düşünüldüğünde önerilen kavramların çeşitliliği pek de şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte günümüze gelindiğinde çevrimiçi cinsel tacizin en yaygın olarak kullanılan ifade olduğunu söylemek mümkündür (Barak 2005; Staude-Müller vd. 2012; Shufford 2021). En genel haliyle çevrimiçi cinsel taciz, dijital iletişim kanalları aracılığıyla bireyi hedef alan, bireyin isteği dışında karşı karşıya kaldığı cinsel içerikli saldırgan, aşağılayıcı veya göz korkutucu davranışlar olarak tanımlanmaktadır (Barak 2005; Powell ve Henry 2017). Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere çevrimiçi cinsel taciz çeşitli davranışları kapsayan bir şemsiye kavramdır.

Çevrimiçi cinsel taciz kavramı içinde/kapsamında değerlendirilen davranışlara daha detaylı bakıldığında oldukça geniş bir yelpazede davranışlar karşımıza çıkmaktadır. Bireylerin özel görüntülerinin, mesajlaşmalarının onayı dışında paylaşılması veya yayılması (Branch vd. 2017; Drouin vd. 2015), bireylerin cinsiyetine veya cinsel yönelimine ilişkin istenmeyen yorumlar, görüntüler veya nefret söylemleri (Barak, 2005), istenmeyen cinsel yorumlar, şakalar veya imalar (Sánchez vd. 2015), bireye isteği dışında cinsel içerikli mesajların veya görüntülerin gönderilmesi (Mitchell vd. 2008), birey hakkında cinsel içerikli veya cinsel yaşama dair söylentilerin/dedikoduların yayılması (Taylor vd. 2021), ısrarlı siber takip (Spitzberg ve Hoobler 2002), istenmeyen cinsel talepler veya teklifler (Reed vd. 2020), birey üzerinde tehdit veya şantaj yoluyla cinsel baskı oluşturma (Gámez-Guadix vd. 2015; Powell ve Henry 2017), cinsel saldırı tehditleri (Basu vd. 2021; Gamez-Guadix vd. 2015), cinsel hayata dair istenmeyen sorular (Buchanan ve Mahoney 2021; Taylor vd. 2021) çevrimiçi cinsel taciz şemsiye kavramı kapsamında değerlendirilmektedir. Farklı yaş gruplarında, farklı kültürlerde yapılan birçok çalışma çevrimiçi cinsel tacizin görülme sıklığının giderek arttığına işaret etmektedir (Hill ve Kearn 2011; Henry ve Powell 2018; Jones vd. 2012; Mitchell vd. 2014; Reed vd. 2019; Ybarra vd. 2015). Suler'e göre (2004) çevrimiçi dünyanın kendine özgü (has) doğası bu konuda oldukça etkin bir rol oynamaktadır. İnternetin bireylere sağladığı erişim kolaylığı (accessibility), anonimlik (anonymity) ve görünmezlik/ulaşılabilirlik (invisibility); bireylerin gerçek dünyada yapmaktan kaçındıkları daha uç veya düşmanca davranışları çevrimiçi dünyada özgürce yapabilecekleri hissine yol açabilmektedir (Cooper 1998; Suler 2004). Bireyler bu üç faktörün kolaylaştırıcı etkisiyle yüz yüze iletişim sırasında ve gerçek dünyada sarf edemeyecekleri ifadeleri, gerçekleştirilemeyecekleri davranışları çevrimiçi platformlarda rahatlıkla ortaya koyabilmektedirler (Öztürk ve Çalıcı 2018). Bu durum disinhibisyon etkisi olarak bilinmektedir (Agustina 2015; Suler 2004). Çevrimiçi dünyada suç bulaşan bireylerin önemli bir çoğunluğunun daha önce (gerçek dünyada)

herhangi bir suç kaydı olmayan bireyler olduğuna dair bulgular da bu hipotezi desteklemektedir (Mitchell vd. 2005).

Bununla birlikte çevrimiçi ortamlarda meydana gelen cinsel taciz ile gerçek dünyada ortaya çıkan cinsel tacizin benzeştiği yönler de mevcuttur. Gerek gerçek gerekse dijital dünyada cinsel tacize maruz kalan bireylerin çoğunlukla kadınlar, faillerin de çoğunlukla erkekler olduğu ortaya konmaktadır (Baumgartner vd. 2010; Cyber Civil Rights Initiative 2014; Holt vd. 2016; Gamez-Guadix vd. 2015; Mitchell ve Stulhofer 2021; Mitchell vd. 2014; Powell ve Henry 2017; Smith vd. 2018; Wang vd. 2010; World Health Organization [WHO] 2013). Benzer şekilde maruz kalınan ortamdan bağımsız şekilde cinsel tacize maruz kalan bireylerin yoğun kaygı (Cripps ve Stermac 2018; Klettke vd. 2019; Stahl ve Dennhag 2021; Patel ve Roesch 2022), depresyon (Snaychuk ve O'Neill 2020; Sourander vd. 2010; Zetterström Dahlqvist vd. 2016), ruh sağlığında kötüleşme (Cripps ve Stermac 2018; Gruber ve Fineran 2008; Helweg-Larsen vd. 2012; Rinehart vd. 2020; Patel ve Roesch 2022), psikosomatik yakınmalar (Gruber ve Fineran 2008; Ruvalcaba ve Eaton 2020), uyku bozuklukları (Bates 2017; Gruber ve Fineran 2008; Dreßing vd. 2014), çaresizlik (Scarduzio vd. 2018; Lee vd. 2011), suçluluk (Holladay 2016 ; Kisa vd. 2002), değersizlik/düşük benlik saygısı (Gruber ve Fineran 2007; Klettke vd. 2019; Snaychuk ve O'Neill 2020), utanç (Hall ve Hearn 2019; Jacobs ve de Wet 2011), kendine zarar vermeye ilişkin düşünceler (Chiodo vd. 2009; Hom vd. 2017; Pashang vd. 2019; Reed vd. 2019) gibi benzer olumsuzluklar deneyimledikleri bildirilmektedir.

Çevrimiçi cinsel taciz ile ilgili araştırmalara bakıldığında küresel ölçekte hızla büyüyen bu sorunun yaygınlığını (Gamez-Guadix vd. 2015; Stahl ve Dennhag 2021; Taylor vd. 2019), maruz kalan bireyler üzerindeki etkilerini (Arafa vd. 2018; Mitchell ve Stulhofer 2021; Vitak vd. 2017), maruz kalan bireylerin tepkilerini (Gumbus ve Meglich 2013; Nova vd. 2019; Scarduzio vd. 2018; Zhong vd. 2020), ilişkili değişkenleri (Choi vd. 2017; Mitchell ve Stulhofer 2021; Zetterström Dahlqvist ve Gillander Gadin, 2018), faillerin özelliklerini (Guerra vd. 2021; Navarro ve Jasinski 2015) ortaya koymaya çalışan kapsamlı bir literatürden söz etmek mümkündür. Buna karşın Türkiye'de konuya ilişkin sınırlı sayıda çalışmanın yürütüldüğü ve bu çalışmaların çoğunlukla çevrimiçi cinsel tacizi tanıtmaya yönelik derleme türünde çalışmalar olduğu görülmektedir (Doğan vd. 2018). Türkiye'de çevrimiçi cinsel tacize ilişkin günümüze kadar sadece üç nicel çalışmanın yürütülmüş olması oldukça çarpıcıdır (Dönmez 2017; Şener ve Abınık 2021; Şimşekcan 2018). Dönmez (2017) tarafından yapılan araştırmada ruh sağlığı hizmeti almak için başvuran ergenlerin %21,1'inin çevrimiçi cinsel tacize maruz kaldığı ve internet kullanım özelliklerinin çevrimiçi cinsel taciz için risk faktörü olduğu belirlenmiştir. Şimşekcan (2018)

tarafından yapılan çalışmada kadınların %59,8'inin istenmeyen mesajlara maruz kalma, cinsel içerikli mesaj gönderilmesi gibi siber şiddet türlerine maruz kaldıkları belirlenmiştir. Şener ve Abınık (2021) tarafından yapılan çalışmada ise kadınların %51'i, erkeklerin %27'sinin çevrimiçi ortamlarda yazılı, sesli veya görüntülü taciz mesajları aldığı belirlenmiştir. Çevrimiçi cinsel tacize ilişkin nicel çalışmaların bu denli sınırlı kalmasında konuya ilişkin geçerliliği ve güvenirliliği test edilmiş ölçme araçlarının eksikliğinin önemli bir rolü olduğu düşünülmektedir. Bireylerin maruz kaldıkları online cinsel taciz davranışlarını ve sıklığını değerlendirmeye yönelik Türkiye'de geliştirilmiş veya Türkçe'ye uyarlanmış herhangi bir ölçme aracına rastlanmamıştır. Buradan hareketle Buchanan ve Mahoney (2021) tarafından, yetişkin bireylerin çevrimiçi cinsel tacize maruz kalma düzeylerini ölçmek için geliştirilen Çevrimiçi Cinsel Taciz Ölçeği'nin (ÇCTÖ) Türkçe'ye uyarlanmasının hem bu ihtiyacın giderilmesine hem de konuya ilişkin Türkiye'de gerçekleştirilecek çalışmaların artmasına katkı sağlama-sı beklenmektedir. Bu çalışmayla ÇCTÖ Türkçe formunun uyarlanması ve psikometrik özelliklerinin incelenmesi amaçlanmaktadır.

Yöntem

Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu Türkiye'nin batısında yer alan bir üniversitede öğrenim gören 340 üniversite öğrencisi oluşturmaktadır. Bu öğrencilere uygun örnekleme yoluyla ulaşılmıştır. Uygun örnekleme metodu araştırmacının erişimi kolay olan (yakın çevredeki) gönüllü bireyleri çalışmaya dahil ettiği, tesadüfi olmayan bir yöntemdir (Straton, 2021). Çalışma grubunda yer alan üniversite öğrencilerinin %65'i (n = 221) kadın, %35'i (n = 119) erkektir. Üniversite öğrencilerinin yaş ortalaması 20.25 (ss = 1.38), çevrimiçi platformlarda günlük geçirdikleri ortalama süre 4.37 (ss = 2.30) saattir. Sırasıyla Instagram (\bar{X} = 1.71 saat, ss = 1.15), WhatsApp (\bar{X} = 1.43 saat, ss = 1.12), YouTube (\bar{X} = 1.34 saat, ss = .94) ve Twitter (\bar{X} = 1.02 saat, ss = .89) çalışma grubundaki öğrencilerin en yoğun kullandıkları çevrimiçi platformlardır.

Veri Toplama Araçları

Çevrimiçi Cinsel Taciz Ölçeği (ÇCTÖ). Buchanan ve Mahoney (2021) tarafından geliştirilen ÇCTÖ, yetişkin bireylerin çevrimiçi cinsel tacize maruz kalma düzeylerini ölçmeyi amaçlayan bir ölçme aracıdır. ÇCTÖ istenmeyen cinsel ilgi ve cinsiyet temelli taciz olarak adlandırılan iki alt boyuta sahiptir. Ölçme aracı 8'i istenmeyen cinsel ilgi, 4'ü cinsiyet temelli taciz boyutunda yer alan toplam 12 maddeden oluşmaktadır. Maddeler 5'li Likert tipinde (0 = "Hiç", 1 = "Bir veya iki kez", 2 = "Birkaç kez", 3 = "Çok kez", 4 = "Her zaman") yanıtlanmaktadır. Ölçme aracında

ters puanlanan herhangi bir madde yoktur. DFA sonuçları ($\chi^2/df = 2.67$, RMSEA = .08, SRMR = .03, CFI = .96, NFI = .94) ÇCTÖ'nün iki faktörlü yapısının oldukça iyi uyum değerlerine sahip olduğunu göstermektedir. ÇCTÖ'ye ilişkin McDonald omega güvenilirlik katsayısı istenmeyen cinsel ilgi boyutu için .95, cinsiyet temelli taciz boyutu için .86, ölçeğin bütünü için de .95 olarak belirlenmiştir. Ölçek maddelerinin tamamının madde toplam korelasyonları .30'un üzerindedir. Ölçekten alınan puanlar arttıkça bireylerin çevrimiçi cinsel tacize maruz kalma düzeylerinin de arttığı kabul edilmektedir.

Demografik Bilgi Formu. Katılımcıların yaşlarına, cinsiyetlerine, çevrimiçi platformlarda geçirdikleri günlük ortalamaya ve kullandıkları çevrimiçi platformlara/uygulamalara ilişkin bilgiler demografik bilgi formu ile toplanmıştır.

ÇCTÖ'nün Türk Kültürüne Uyarlanması

Ölçme aracının kültürel olarak uyarlanması sürecinde Çapık ve arkadaşları (2018) tarafından oluşturulan ölçek uyarlama rehberinden önerilen aşamalar takip edilmiştir. ÇCTÖ'nün orijinal formunun geliştiricilerinden alınan iznin ardından çeviri aşamasına geçilmiştir. Esasen çeviri aşaması uyarlama sürecinin ilk adımı olarak değerlendirilebilir. Bu aşamada birbirlerinden bağımsız en az iki çevirmen tarafından ölçek maddelerinin çevrilmesi, çevirmenlerden birinin ölçeğin alanına dair uzmanlığının olması, ölçek hakkında çeviriden önce derinlemesine bilgilendirilmesi, diğer çevirmenin ise farklı bir alandan gelmesi ve doğal bir çeviri yapması beklenmektedir (Beaton vd. 2007). İki farklı çevirinin araştırmacılara daha zengin bir tartışma ve inceleme fırsatı sağlaması umulmaktadır (Çapık vd. 2018). Bu nedenle biri Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik alanından diğeri ise İngiliz Dili ve Edebiyatı alanından iki akademisyen çeviri sürecinde yer almıştır. Çevirilerin tamamlanmasının ardından, çevirmenler ve araştırmacılar ortak bir çeviriye ulaşmak için bir araya gelmişlerdir. Her iki çeviri; anlamsal, dilsel ve bağlamsal çerçevelerde incelenmiştir. Toplantı sonrasında ortaya çıkan çeviri metin, orijinal ölçekle birlikte Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik alanından üç farklı uzmana gönderilmiş ve çevirinin uygunluğunu değerlendirmeleri istenmiştir. Uzman görüşlerinin alınmasının ardından geri çeviri aşamasına geçilmiştir. Bu çalışmada geri çeviri işlemi rehberdeki önerilerle uyumlu şekilde anadili İngilizce olmakla birlikte Türkçe'yi de iyi bilen bağımsız bir çevirmen tarafından gerçekleştirilmiştir. Geri çevirisi yapılan ölçek, orijinal formu geliştirilen araştırmacılara gönderilmiş ve görüşleri alınmıştır. Alınan olumlu görüşlerin ardından 10 üniversite öğrencisinin katılımıyla soruların anlaşılabilirliğine dair pilot uygulama gerçekleştirilmiştir. Pilot uygulamanın ardından gerçekleştirilen kişisel görüşmeler ile katılımcıların ölçek maddelerinin

anlaşılabilirliğine dair görüşleri alınmıştır. Kısaca açıklanan bu aşamaların ardından asıl veri toplama sürecinde kullanılacak ÇCTÖ Türkçe formunun son sürümü elde edilmiştir.

Verilerin Analizi

Bu çalışmada katılımcılardan toplanan veriler, SPSS 24.0 ve AMOS 21.0 programları ile analiz edilmiştir. ÇCTÖ'nün orijinal formundaki faktör yapısı ile Türkçe'ye uyarlanan formunun faktör yapısının benzerliğinin incelenmesi amacıyla Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) yapılmıştır. Ön analizlerde çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerlerinin +1 ile -1 arasında olduğu ve normal dağılım varsayımının karşılandığı görülmüştür (Büyüköztürk 2017). Türkçe'ye uyarlanan yapının faktör yapısının veri seti ile uyumunu değerlendirmek için χ^2/df , SRMR, GFI, AGFI, CFI, NFI, IFI ve TLI uyum iyiliği değerleri kullanılmıştır (Brown 2006; Hu ve Bentler 1999; Joreskog ve Sorbom 1999; Kline 2015; Sümer 2000). Ölçeğin güvenirliliğini test etmek amacıyla ölçeğin bütünü ve alt faktörleri için ayrı ayrı Cronbach alfa iç tutarlılık katsayıları ile birlikte madde toplam korelasyonları ve madde ayırt edicilikleri hesaplanmıştır. Katılımcı kadın ve erkeklerin çevrimiçi cinsel taciz puanlarının karşılaştırılması amacıyla bağımsız gruplar t-testi kullanılmıştır. Ayrıca ölçeğin test tekrar test güvenirliliği incelenmiştir. İlk veri toplama uygulamasından 4 hafta sonra gönüllü 119 katılımcıya ÇCTÖ tekrar uygulanmıştır. Bu iki uygulama arasında korelasyon katsayıları hesaplanarak ÇCTÖ Türkçe formunun test tekrar test güvenirliliği belirlenmiştir.

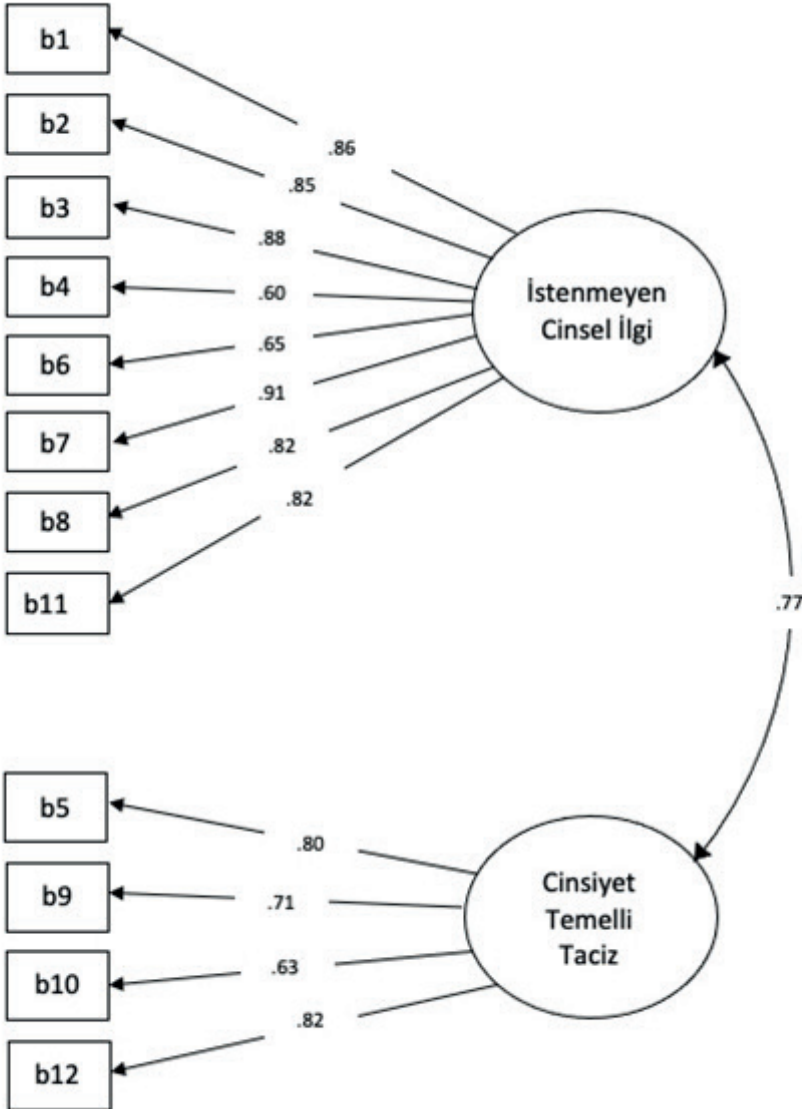
Bulgular

Geçerlik Bulguları

ÇCTÖ'nün orijinal formundaki faktör yapısının Türkçe formunda da korunup korunmadığını incelemek amacıyla DFA yapılmıştır. Bu analizde parametrelerin tahmininde maximum likelihood (en çok olabilirlik) yöntemi kullanılmıştır. İki gizil ve on iki gözlenen değişkenle oluşturulan ÇCTÖ'nün Türkçe formunun faktör yapısı Şekil 1'de yer almaktadır.

İstenmeyen cinsel ilgi ve cinsiyet temelli taciz gizil değişkenlerinden gözlenen değişkenlere giden yol katsayılarının .63 ile .91 arasında değiştiği ve tüm yolların istatistiksel olarak anlamlı olduğu bulunmuştur ($p < .001$). Elde edilen veri ile ölçeğin orijinal faktör yapısının uyumunu değerlendirmek için DFA sonucunda elde edilen uyum iyiliği değerleri hesaplanmıştır. ÇCTÖ Türkçe formunun orijinal ölçek faktör yapısıyla 3.77 χ^2/sd ($\chi^2 = 199.578$, $sd = 53$) değeri, .91 GFI değeri, .93 NFI değeri ve .94 TLI değeri ile kabul edilebilir düzeyde; .045 SRMR değeri, .95 CFI değeri ve .95 IFI değeri ile mükemmel düzeyde uyum gösterdiği bulunmuştur (Brown

Şekil 1. Çevrimiçi Cinsel Taciz Ölçeği Türkçe Formu Faktör Yapısı



2006; Hu ve Bentler 1999; Joreskog ve Sorbom 1999; Kline 2015; Sümer 2000). ÇCTÖ'nün orijinal formundaki ve Türkçe formundaki uyum iyiliği değerlerinin benzerlik gösterdiği görülmüştür. Tablo 1'de orijinal form ve Türkçe'ye uyarlanan formun uyum iyiliği değerleri yer almaktadır.

Tablo 1. ÇCTÖ Orijinal Form ve Türkçe Formu Uyum İyiliği Değerleri

Uyum İndeksi	ÇCTÖ Orijinal Formu Uyum İyiliği Değeri	ÇCTÖ Türkçe Formu Uyum İyiliği Değeri
2/df	3.58	3.77
GFI	-	.91
SRMR	.043	.045
CFI	.94	.95
NFI	.92	.93
IFI	-	.95
TLI	-	.94

ÇCTÖ ve Alt Boyutlarının Korelasyonu

ÇCTÖ ve alt boyutları arasındaki ilişkinin belirlenmesi amacıyla korelasyon katsayıları hesaplanmıştır. ÇCTÖ ile istenmeyen cinsel ilgi boyutu arasındaki korelasyon katsayısının .97 ($p < .01$) olduğu bulunmuştur. ÇCTÖ ile cinsiyet temelli taciz boyutu arasındaki korelasyon katsayısı ise .86 ($p < .01$) olarak hesaplanmıştır. Bu bulgular, alt boyutları ile ÇCTÖ arasında pozitif yönlü ve güçlü bir ilişkinin olduğuna işaret etmektedir.

Güvenirlik Bulguları

Ölçeğin bütünü ve alt boyutlarının güvenilirliğini incelemek amacıyla Cronbach alfa katsayılarının yanında ölçeğin orijinal formunda McDonald omega katsayıları da hesaplanmıştır. İstenmeyen cinsel ilgi faktörünün .93, cinsiyet temelli taciz faktörünün .83 ve ölçeğin bütünü .94 Cronbach alfa güvenilirlik katsayısına sahip olduğu bulunmuştur. İstenmeyen cinsel ilgi ve cinsiyet temelli taciz boyutlarına, ölçeğin tamamına ilişkin McDonald omega katsayıları ise sırasıyla .94, .82 ve .94 olarak hesaplanmıştır (Bkz. Tablo 2). 119 öğrencinin katıldığı ikinci uygulamanın ardından istenmeyen cinsel ilgi faktörünün, cinsiyet temelli taciz faktörünün ve ölçeğin bütünü test tekrar test güvenilirlik katsayıları da sırasıyla .86, .81 ve .90 olarak hesaplanmıştır.

Tablo 2. ÇCTÖ'nün Orijinal Formu ve Türkçe Formu Güvenirlik Katsayıları

Faktörler	Madde Sayısı	Orijinal Ölçeğe Ait McDonald omega Katsayısı (ω)	Türkçe Forma Ait Cronbach alfa Katsayısı (α)	Türkçe Forma Ait McDonald omega Katsayısı (ω)
İstenmeyen Cinsel İlgi	8	.95	.93	.94
Cinsiyet Temelli Taciz	4	.86	.83	.82
Ölçeğin bütünü	12	.95	.94	.94

Her bir maddeye ilişkin ortalama ve standart sapma değerleri ile madde toplam korelasyonları Tablo 3'de yer almaktadır.

Tablo 3. ÇCTÖ Türkçe Formuna İlişkin Betimleyici İstatistikler ve Madde Toplam Korelasyonları

Faktör	Madde No	Madde	\bar{X}	SS	Düzeltilmiş Madde Toplam Korelasyonu
İstenmeyen cinsel ilgi	1	Cinsel ilişki teklifi içeren istenmeyen bir mesaj aldınız mı?	.63	.95	.78
	2	İstenmeyen müstehcen bir mesaj aldınız mı?	.85	1.04	.79
	3	Cinsel yorum içeren istenmeyen bir mesaj aldınız mı? (örn. "beni tahrik ediyorsun" vb.)	.72	1.02	.82
	4	Sosyal medyada paylaştığınız bir resme, birileri sizin vücudunuzla ilgili cinsel içerikli bir yorum yaptı mı?	.35	.76	.60
	6	Çıplak bir fotoğrafınızı biriyle paylaşmanız için üzerinizde baskı hissettiniz mi?	.17	.60	.63
	7	Birinden istenmeyen cinsel içerikli bir mesaj aldınız mı?	.67	.98	.85
	8	İstemediğiniz halde biri size vücudunun özel bölgelerine ait müstehcen bir fotoğraf gönderdi mi? (Ör. penis, göğüsler vb.)	.50	.92	.78
	11	Herhangi bir cinsel talep/teklif aldınız mı?	.59	.97	.79
Cinsiyet temelli taciz	5	Rencide edici cinsiyetçi bir mesaj aldınız mı?	.53	.94	.67
	9	Biri size cinsiyetiniz veya cinsel yöneliminiz hakkında olumsuz yorum içeren bir mesaj gönderdi mi? (örn. "mutfağına geri dön", "tam bir geysin")	.39	.85	.56
	10	Biri sosyal medyada genel görünümünüz hakkında herkesin görebileceği şekilde cinsiyetçi bir yorum yaptı mı? (örn. "çok güzel görünüyorsun", "çok çekici bir vücudun var")	.77	1.06	.59
	12	Birinden görünüşünüze dair rahatsız edici yorumlar içeren özel bir mesaj aldınız mı?	.54	.88	.70

Çevrimiçi Cinsel Tacize İlişkin Cinsiyet Farklılıkları

Kadın ve erkek katılımcıların cinsiyete göre istenmeyen cinsel ilgi, cinsiyet temelli taciz ve genel çevrimiçi cinsel taciz puan ortalamalarının nasıl farklılaştığının belirlenmesi amacıyla bağımsız örneklem t testi yapılmıştır. Kadın katılımcıların istenmeyen cinsel ilgi puan ortalamaları-

nın ($\bar{X} = .62$, $SS = .79$), erkek katılımcılara ($\bar{X} = .45$, $SS = .68$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu bulunmuştur; $t(338) = 2.05$, $p < .05$. Kadın katılımcıların cinsiyet temelli taciz puan ortalamalarının ($\bar{X} = .67$, $SS = .79$), erkek katılımcılara ($\bar{X} = .35$, $SS = .63$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu bulunmuştur; $t(338) = 3.75$, $p < .001$. Kadın katılımcıların genel çevrimiçi cinsel taciz puan ortalamalarının da ($\bar{X} = .63$, $SS = .74$), erkek katılımcılara ($\bar{X} = .41$, $SS = .61$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu bulunmuştur; $t(338) = 2.81$, $p < .05$. Bu bulgular kadın katılımcıların çevrimiçi cinsel tacize daha fazla maruz kaldıklarına işaret etmektedir. Ölçeğin Türkçe formuyla gerçekleştirilen çevrimiçi cinsel tacizde cinsiyet farklılıklarına ilişkin t testi sonuçları Tablo 4'te yer almaktadır.

Tablo 4. Çevrimiçi Cinsel Tacize İlişkin Cinsiyet Farklılıkları

	Cinsiyet	n	Ort.	SS	t	sd	P
İstenmeyen Cinsel İlgî	Kadın	221	.62	.79	2.05	338	.041
	Erkek	119	.45	.68			
Cinsiyet Temelli Taciz	Kadın	221	.67	.79	3.75	338	.000
	Erkek	119	.35	.64			
Genel Çevrimiçi Cinsel Taciz	Kadın	221	.63	.74	2.81	338	.005
	Erkek	119	.41	.61			

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada Buchanan ve Mahoney (2021) tarafından geliştirilen yetişkin bireylerin çevrimiçi cinsel tacize maruz kalma düzeylerini ölçmeyi amaçlayan ÇCTÖ'nün Türkçe formunun uyarlanması ve psikometrik özelliklerinin incelenmesi amaçlanmıştır. ÇCTÖ'nün orijinal formundaki faktör yapısı ile Türkçe'ye uyarlanan formunun faktör yapısının benzerliğinin incelenmesi amacıyla Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) yapılmıştır. Sonuçlar Türkçe'ye uyarlanan formun, orijinal forma benzer şekilde istenmeyen cinsel ilgi ve cinsiyet temelli taciz olmak üzere iki boyutlu bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir. Çalışma bulguları değerlendirildiğinde ÇCTÖ'nün Türkçe formunun yetişkin bireylerin çevrimiçi cinsel tacize maruz kalma düzeylerini değerlendirmek için kullanılabilir geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

Araştırmada kadın katılımcıların çevrimiçi cinsel taciz puan ortalamalarının hem alt boyutlarda hem de ölçeğin bütününde erkeklere göre

anlamli şekilde yüksek olduğu, istenmeyen cinsel ilgiye ve cinsiyet temelli tacize daha yoğun şekilde maruz kaldıkları belirlenmiştir. Bu bulgu ölçeğin orijinal formunun geliştirilmesi amacıyla yapılan çalışmanın bulgularıyla paralellik göstermektedir (Buchanan ve Mahoney 2021). Araştırmadan elde edilen bu bulgu ergen ve yetişkinlerle yapılan önceki çalışmaların bulguları ile benzerlik göstermektedir (Baumgartner vd. 2010; Douglass vd. 2018; Hill ve Kearl 2011; Jones vd. 2012; Snaychuk ve O'Neill 2020; Ståhl ve Dennhag 2021; Staude-Müller vd. 2012; Zetterström Dahlqvist ve Gillander Gådin 2018). Ancak literatürde çevrimiçi cinsel tacizde mağduriyet açısından erkekler ve kadınlar arasında fark olmadığını ortaya koyan araştırmalar da yer almaktadır (Finn 2004; Lindsay ve Kyrşik 2012; Nási vd. 2017; Powell ve Henry 2019). Araştırma bulgularındaki bu farklılaşmanın nedeninin erkeklerin ve kadınların maruz kaldıkları çevrimiçi cinsel taciz türlerinin değişmesi olduğu düşünölmektedir (Buchanan ve Mahoney 2021; Snaychuk ve O'Neill 2020). Örneğin, Powell ve Henry (2019) tarafından yapılan çalışmada erkeklerin cinsiyete yönelik hakaret içerikli mağduriyetleri bildirme olasılıkları daha yüksekken, kadınların istenmeyen cinsel ilgi ile ilişkili mağduriyeti bildirme olasılıklarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Bir başka çalışmada kadınların erkeklere göre çevrimiçi cinsel taciz ve çevrimiçi/siber taciz (cyberstalking) dahil olmak üzere daha şiddetli çevrimiçi taciz biçimlerine maruz kaldıkları, erkeklerin ise çevrimiçi platformlarda fiziksel olarak tehdit edildiği, kasıtlı olarak utandırıldığı ve rahatsız edici lakaplarla anıldığı belirlenmiştir (Pew Research Center 2017).

Kadınların çevrimiçi cinsel tacize uğrama oranlarının daha yüksek olması, failerin çoğunlukla erkekler olduğu göz önüne alındığında şaşırıcı değildir (Holt vd. 2016; Ritter 2014; Tang vd. 2019). Ayrıca kadınların çevrimiçi cinsel tacize uğrama oranlarının daha yüksek olması, toplumsal cinsiyet kalıp yargıları ile ilişkili olabileceği düşünölmektedir. Çevrimiçi ortamlar toplumsal cinsiyetin maskelenmesine izin verse de gerçek dünyadaki toplumsal cinsiyet kalıp yargıları çevrimiçi olarak devam etmektedir (Ritter 2014). Bununla birlikte kadınların cinsel yorumlar, şakalar ve jestlere maruz kalmalarının ve biyolojik cinsiyetleri nedeniyle aşığılanmaları, nesneleştirilmeleri veya farklı muamele görmelerinin daha olası olması (Taylor vd. 2021), kadınların çevrimiçi cinsel tacize maruz kalma oranlarını arttırdığına inanılmaktadır.

Cinsel taciz hem kadınlar hem de erkeklerde duygusal ve davranışsal sorunlara yol açabilmektedir. Bu sorunlar arasında; kaygı (Stahl ve Dennhag 2021), depresyon (Copp vd. 2021; Kaltiala-Heino vd. 2016; Snaychuk ve O'Neill 2020), kendine zarar vermeye ilişkin düşünceler (Chiodo vd. 2009; Hom vd. 2017; Pashang vd. 2019; Reed vd. 2019) ve suçluluk (Holladay 2016; Kaltiala-Heino vd. 2016) sayılabilir. Ancak cinsel

taciz sonucunda kadınlarda erkeklere göre daha fazla davranışsal sorun ve sağlık problemi ortaya çıkmaktadır (Chiodo vd. 2009). Ståhl ve Dennhag (2021) çevrimdışı cinsel tacizin bireylerin ruh sağlığına etkisinin aynı olduğunu, ergenlik dönemindeki kız çocuklarının ve oğlan çocuklarının benzer şekilde etkilendiğini belirlemişlerdir. Ancak çevrimiçi cinsel tacizin ergenlik dönemindeki kız çocukları için artan kaygı ve depresif belirtilerle anlamlı düzeyde ilişkili olduğunu belirlerken, oğlan çocuklarında ise bu ilişkinin olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Benzer şekilde Zetterström Dahlqvist ve Gillander Gâdin (2018) yürüttükleri çalışmada, istenmeyen cinsel ilgi ile depresif belirtiler arasında bir ilişki olduğunu, istenmeyen cinsel ilgiye maruz kalan ergenlik dönemindeki kız çocuklarının maruz kalmayanlara kıyasla depresif belirtiler bildirme olasılığının yaklaşık iki kat daha fazla olduğunu ancak istenmeyen cinsel ilgiye maruz kalan ergenlik dönemindeki oğlan çocuklarında ise böyle bir ilişkinin olmadığını belirlemişlerdir. Copp ve arkadaşları (2021) ise çevrimiçi cinsel tacizin, esrar kullanımı ve depresif belirtiler üzerindeki etkisinin kadın katılımcılar arasında daha güçlü olduğunu belirlemiştir. Çevrimiçi cinsel tacizin kadınlar üzerinde duygusal etkisinin daha fazla olduğu, kadınların erkeklere göre önemli ölçüde daha fazla ruhsal sıkıntı yaşamasına neden olduğunu belirleyen çalışmalar da literatürde yer almaktadır (Buchanan ve Mahoney 2021; Powell ve Henry 2019). Yapılacak önleme ve müdahale çalışmalarının içeriğinin belirlenmesinde kadınların çevrimiçi cinsel tacize maruz kalma oranlarının yüksek olduğu ve kadınlar üzerinde yarattığı ciddi ruhsal sorunlar göz önüne alınmalıdır.

Çevrimiçi cinsel tacizin bireyler üzerindeki olumsuz etkileri dikkate alındığında, çevrimiçi cinsel tacize ilişkin risk faktörlerinin ve maruz kalan grupların belirlenmesinin hem önleme hem de müdahale çalışmalarının planlanmasında önemli olduğu düşünülmektedir. Yürütülen çalışmada katılımcıların çevrimiçi cinsel tacize maruz kaldığını belirtmesi, üniversite gruplarına yönelik uygulanan önleyici eğitim programlarının içeriğine çevrimiçi cinsel tacize ilişkin temaların (güvenli teknoloji kullanımı, kişisel sınırlar vb.) eklenmesi veya çevrimiçi cinsel tacizi önlemeye yönelik spesifik programların hazırlanması gerekliliğini ön plana çıkartmaktadır. Bireylerin internet kullanımında yetersiz oldukları için çevrimiçi cinsel tacize maruz kalmalarının hatalı bir değerlendirme olduğu, bu bireylerin çevrimdışı da birçok mağduriyetle karşı karşıya kaldıkları unutulmamalıdır. Bu nedenle uygulanacak önleme ve müdahale çalışmaları yalnızca internet bileşenine odaklanmak yerine daha geniş bir davranış ve deneyim yelpazesini hedef almalıdır (Mitchell vd. 2011).

Türkiye'de konu ile ilgili sınırlı sayıda çalışmaya ulaşılrken bunlardan sadece üçünün nicel çalışmalar olduğu (Dönmez 2017; Şener ve Abınık 2021; Şimşekcan 2018) görülmektedir. Bununla birlikte bu nicel ça-

lışmalarda veriler anketler yoluyla toplanmıştır. Literatürde çevrimiçi cinsel taciz konusunda yaygınlık, mağdurlara etkileri, mağdurların tepkileri, faillerin özellikleri, koruyucu faktörler gibi konular sıklıkla çalışılmasına rağmen Türkiye’de konunun sınırlı şekilde ele alındığı dikkat çekmektedir. Çevrimiçi cinsel tacize ilişkin Türkiye’de geliştirilmiş veya Türkçe’ye uyarlanmış, geçerliliği ve güvenilirliği test edilmiş ölçme araçlarının eksikliğinin alanda sınırlı sayıda çalışmanın yürütülmesinde önemli rol oynadığı düşünülmektedir. Çevrimiçi cinsel tacizin giderek arttığı (Hill ve Kearsal 2011; Henry ve Powell 2018; Jones vd. 2012; Mitchell vd. 2014; Reed vd. 2019; Ybarra vd. 2015), teknolojik gelişmeler ile birlikte sosyal medya gibi platformların iletişim kanalı haline geldiği (Snaychuk ve O’Neill 2020), sosyal medya kullanıcı sayısının her yıl artarak son 12 yılda 30 katına çıktığı (Statista 2021), Türkiye’de dünya ortalamasının üstünde olan 8 saat internet ve 3 saat sosyal medya kullanım süresi (Hootsuite ve We Are Social 2021) göz önünde bulundurulduğunda Türkçe’ye uyarlaması yapılan Çevrimiçi Cinsel Taciz Ölçeği’nin Türkiye’de literatürün zenginleşmesine katkı sağlama potansiyelinin yüksek olduğuna inanılmaktadır.

Çalışmanın sonuçları değerlendirilirken sınırlılıkları da dikkate alınmalıdır. Çalışmanın sınırlılıklarından birisi rastlantısal olmayan uygun örnekleme metodu kullanılarak gerçekleştirilmesidir. Gelecekte gerçekleştirilen çalışmalarda temsiliyet yanlılığını azaltmak amacıyla rastlantısal örnekleme metotları kullanılabilir. Ek olarak ölçme aracının Türkçe formunun geçerlilik analizleri kapsamında farklı ölçeklerden yararlanılarak uyum veya ayırt etme geçerliliğinin incelenmemiş olması çalışmanın sınırlılıkları arasındadır. Çalışmanın bir diğer sınırlılığı araştırma grubunun sadece Türkiye’nin batısında yer alan bir üniversitede öğrenim gören bireylerden oluşmasıdır. Türkiye’nin farklı bölgelerinde yer alan üniversite öğrencileriyle veya farklı yaş ve kültürel özelliklerdeki bireylerle çalışmanın tekrarlanması bulguların genellenebilirliği açısından önemlidir.

Mevcut çalışma Türkiye’de çevrimiçi cinsel tacizin yaygınlığını inceleyen ilk çalışmalardan biri olduğu düşünüldüğünde, konu ile ilgili anlayışımızı genişletmek için çok daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır. Çevrimiçi cinsel taciz konusunda; mağdurların özellikleri ve tepkileri, faillerin özellikleri, mağdurlar üzerindeki psikolojik ve davranışsal etkiler, yaş, sosyo-ekonomik durum, eğitim düzeyi, cinsiyetin yanı sıra cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği gibi ilişkili değişkenler gelecekte yapılacak araştırmalarda ele alınabileceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Agustina, José Ramon. "Understanding Cyber Victimization: Digital Architectures and the Disinhibition Effect," *International Journal of Cyber Criminology* 9 no. 1 (2015): 35-54. <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.22239>
- Arafa, Emadeldin Ahmed vd. "Cyber Sexual Harassment: A Cross-sectional Survey Over Female University Students in Upper Egypt," *International Journal Of Community Medicine And Public Health* 5 no. 1 (2018): 61-65. <http://dx.doi.org/10.18203/2394-6040.ijcmph20175763>
- Barak, Azy. "Sexual Harassment on the Internet," *Social Science Computer Review* 23 no. 1 (2005): 77-92. <https://doi.org/10.1177/0894439304271540>
- Bates, Samantha. "Revenge Porn and Mental Health: A Qualitative Analysis of the Mental Health Effects of Revenge Porn on Female Survivors," *Feminist Criminology* 12 no. 1 (2017): 22-42. <https://doi.org/10.1177/1557085116654565>
- Baumgartner, Susanne E., Patti M. Valkenburg ve Jochen Peter. "Unwanted Online Sexual Solicitation and Risky Sexual Online Behavior across the Lifespan," *Journal of Applied Developmental Psychology* 31 no. 6 (2010): 439-447. <https://doi.org/10.1016/j.appdev.2010.07.005>
- Basu, Priyam vd. "CyberPolice: Classification of Cyber Sexual Harassment," in EPIA Conference on Artificial Intelligence, 701-714 (Springer, Cham, September, 2021). <https://doi.org/10.1007/978-3-030-86230-5>
- Beaton, Dorcas vd. "Recommendations for the Cross-cultural Adaptation of the DASH & QuickDASH Outcome Measures," *Institute for Work & Health* 1 no. 1 (2007): 1-45.
- Branch, Kathryn vd. "Revenge Porn Victimization of College Students in the United States: An Exploratory Analysis," *International Journal of Cyber Criminology* 11 no. 1 (2017): 128-142. <https://doi.org/10.5281/zenodo.495777>
- Brown, Timothy A. *Confirmatory Factor Analysis for Applied Research* (New York: Guilford Publications, 2006).
- Buchanan, Niall ve Adam Mahoney. "Development of a Scale Measuring Online Sexual Harassment: Examining Gender Differences and the Emotional Impact of Sexual Harassment Victimization

- Online," *Legal and Criminological Psychology* 27 no. 1 (2021): 63-81. <https://doi.org/10.1111/lcrp.12197>
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2007).
- Choi, Kyung-shich vd. "Mobile Phone Technology and Online Sexual Harassment Among Juveniles in South Korea: Effects of Self-control and Social Learning," *International Journal of Cyber Criminology* 11 no. 1 (2017): 110-127. <https://doi.org/10.5281/zenodo.495776>
- Chiodo, Debbie vd. "Impact of Sexual Harassment Victimization by Peers on Subsequent Adolescent Victimization and Adjustment: A longitudinal Study," *Journal of Adolescent Health* 45 no. 3 (2009): 246-252. <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2009.01.006>
- Cripps, Jenna ve Lana Stermac. "Cyber-sexual Violence and Negative Emotional States among Women in a Canadian University," *International Journal of Cyber Criminology* 12 no. 1 (2018): 171-186. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1467891>
- Cooper, Al. "Sexuality and the Internet: Surfing into the New Millennium," *CyberPsychology & Behavior* 1 no. 2 (1998): 187-193. <https://doi.org/10.1089/cpb.1998.1.187>
- Copp, Jennifer E., Elizabeth A. Mumford ve Bruce G. Taylor. "Online Sexual Harassment and Cyberbullying in a Nationally Representative Sample of Teens: Prevalence, Predictors, and Consequences," *Journal of Adolescence* 93 no. 1 (2021): 202-211. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2021.10.003>
- Cyber Civil Rights Initiative. Effects of Revenge Porn Survey. 2014. <http://www.endrevengeporn.org> (Son erişim tarihi 24.12.2021).
- Çapık, Cantürk, Sebahat Gözüm ve Seçil Aksayan. "Kültürlerarası Ölçek Uyarlama Aşamaları, Dil ve Kültür Uyarlaması: Güncellenmiş Rehber," *Florence Nightingale Journal of Nursing* 26 no. 3 (2018): 199-210. <https://doi.org/10.26650/FNJJN397481>
- Doğan, Betül Önay, Yıldız Dilek Ertürk ve Pınar Aslan. "Facebook Kullanıcısı Kız Çocuklarına Yönelen Zorbalık Odaklı Siber Tacizin Cinsel Tacize Dönüşümü: Gazete Haberleri Üzerinden Betimsel Bir Değerlendirme," *Üsküdar Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi Etkileşim* 2 no. 1 (2018): 36-55. <https://doi.org/10.32739/etkilesim.2018.2.27>
- Douglass, Caitlin H. vd. "Correlates of in-person and Technology-Facilitated Sexual Harassment from an Online Survey among Young

- Australians," *Sexual Health* 15 no. 4 (2018): 361-365. <https://doi.org/10.1071/SH17208>
- Dönmez, Yunus Emre. "Çocuk Ve Ergen Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Er-
gen Hasta Popülasyonunda Online Cinsel İstismar Sıklığı, İlişkili
Risk Faktörleri ve Sonrasında Oluşabilecek Travma Sonrası Stres
Bozukluğu," (Yayımlanmış Tıpta Uzmanlık Tezi, İnönü Üniversi-
tesi, Malatya, Türkiye, 2017).
- Delzivo, Carmem Regina vd. "Characteristics of Sexual Violence
Against Adolescent and Adult Women Reported by The Pub-
lic Health Services in Santa Catarina State, Brazil," *Cadernos de
Saúde Pública* 33 no. 6 (2017). e00002716-e00002716. <https://doi.org/10.1590/0102-311X00002716>
- Dreßing, Harald vd. "Cyberstalking in a Large Sample of Social Network
Users: Prevalence, Characteristics, and Impact upon Victims,"
Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking 17 no. 2 (2014):
61-67. <https://doi.org/10.1089/cyber.2012.0231>
- Drouin, Michelle, Jody Ross ve Elizabeth Tobin. "Sexting: A New, Digi-
tal Vehicle for Intimate Partner Aggression?" *Computers in Hu-
man Behavior* 50 no. 1 (2015): 197-204. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2015.04.001>
- Durana, Alieza vd. *Sexual Harassment: A Severe and Pervasive Problem*
(Washington, DC: New America Foundation, 2018).
- Finn, Jerry. "A Survey of Online Harassment at a University Campus,"
Journal of Interpersonal Violence 19 no. 4 (2004): 468-483. <https://doi.org/10.1177/0886260503262083>
- Gámez-Guadix, Manuel vd. "Prevalence and Association of Sexting and
Online Sexual Victimization Among Spanish Adults," *Sexual-
ity Research and Social Policy* 12 no. 2 (2015): 145-154. <https://doi.org/10.1007/s13178-015-0186-9>
- Gruber, E. James ve Susan Fineran. "Comparing the Impact of Bullying
and Sexual Harassment Victimization on the Mental and Physical
Health of Adolescents," *Sex Roles* 59 no. 1 (2008): 1-13. <https://doi.org/10.1007/s11199-008-9431-5>
- Guerra, Cristóbal vd. "Online Sexual Harassment and Depression in
Chilean Adolescents: Variations Based on Gender and Age of the
Offenders," *Child Abuse & Neglect* 120 (2021): 105219. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2021.105219>
- Gumbus, Andra ve Patricia Meglich. "Abusive Online Conduct: Discrimi-

- nation and Harassment in Cyberspace," *Journal of Management Policy and Practice* 14 no. 5 (2013): 47-56.
- Hall, Matthew ve Jeff Hearn. "Revenge Pornography and Manhood Acts: A Discourse Analysis of Perpetrators' Accounts," *Journal of Gender Studies* 28 no. 2 (2019): 158-170. <https://doi.org/10.1080/09589236.2017.1417117>
- Helweg, Larsen, Karin, Nina Schütt ve Helmer B. Larsen. "Predictors and Protective Factors for Adolescent Internet Victimization: Results From a 2008 Nationwide Danish Youth Survey," *Acta Paediatrica* 101 no. 5 (2012): 533-539. <https://doi.org/10.1111/j.1651-2227.2011.02587>.
- Henry, Nicola ve Anastasia Powell. "Technology-Facilitated Sexual Violence: A Literature Review of Empirical Research," *Trauma, Violence, & Abuse* 19 no. 2 (2018): 195-208. <https://doi.org/10.1177/1524838016650189>
- Hill, Catherine ve Holly Kearl. *Crossing the Line: Sexual Harassment in Schools*. (Washington, DC: American Association of University Women, 2011).
- Hobbs, Mitchell, Stephen Owen ve Livia Gerber. "Liquid Love? Dating Apps, Sex, Relationships and the Digital Transformation of Intimacy," *Journal of Sociology* 53 no. 2 (2017): 271-284. <https://doi.org/10.1177/1440783316662718>
- Holladay, Kelley. (2016). *An Investigation of the Influence of Cyber-Sexual Assault on the Experience of Emotional Dysregulation, Depression, Post-Traumatic Stress Disorder, and Trauma Guilt* (Unpublished doctoral dissertation, University of Central Florida, Florida, USA, 2016).
- Holt, Thomas J. vd. "Identifying Predictors of Unwanted Online Sexual Conversations Among Youth Using a Low Self-Control and Routine Activity Framework," *Journal of Contemporary Criminal Justice* 32 no. 2 (2016): 108-128. <https://doi.org/10.1177/1043986215621376>
- Hom, Melanie A. vd. "Women Firefighters and Workplace Harassment: Associated Suicidality and Mental Health Sequelae," *The Journal of Nervous and Mental Disease* 205 no. 12 (2017): 910-917. <https://doi.org/10.1097/NMD.0000000000000759>
- Hootsuite ve We Are Social. 2021. Digital 2021: Global Overview Report. <https://wearesocial.com/blog/2021/01/digital-2021-the-latest-insights-into-the-state-of-digital> (Son erişim tarihi 23.03.2022).

- Hu, Li-tze ve Peter M. Bentler. "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria Versus New Alternatives," *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal* 6 no. 1 (1999): 1-55. <https://doi.org/10.1080/10705519909540118>
- Jacobs, Lynette, ve Corene de Wet. "A Comparison Between the Consequences of Peer Sexual Harassment for Boys and Girls," *Journal of Social Sciences* 28 no. 1 (2011): 29-42. <https://doi.org/10.1080/09718923.2011.11892926>
- Jones, Lisa M., Kimberly J. Mitchell ve David Finkelhor. "Trends in Youth Internet Victimization: Findings from Three Youth Internet Safety Surveys 2000–2010," *Journal of Adolescent Health* 50 no. 2 (2012): 179-186. <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2011.09.015>
- Joreskog, Karl vd. *LISREL 8: New Statistical Features*. (Scientific Software International, 1999).
- Kaltiala-Heino, Riiittakerttu, Sari Fröjd ve Mauri Marttunen. "Sexual Harassment Victimization in Adolescence: Associations with Family Background," *Child Abuse & Neglect* 56 (2016): 11-19. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2016.04.005>
- Katz, James ve Elizabeth Thomas Crocker. "Selfies and Photo Messaging as Visual Conversation: Reports from the United States, United Kingdom, and China," *International Journal of Communication* 9 (2015): 1861–1872.
- Klettke, Bianca vd. "Sexing and Psychological Distress: The Role of Unwanted and Coerced Sexts," *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 22 no. 4 (2019): 237-242. <https://doi.org/10.1089/cyber.2018.0291>
- Kisa, Adnan, Sophia F. Dziegielewska ve Metin Ates. "Sexual Harassment and Its Consequences: A Study within Turkish Hospitals," *Journal of Health & Social Policy* 15 no. 1 (2002): 77-94. https://doi.org/10.1300/J045v15n01_05
- Kline, Rex. B. *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. (The Guilford Press, 2015).
- Lee, Sun-Kyoung, Ju-Eun Song ve Sue Kim. "Experience and Perception of Sexual Harassment During the Clinical Practice of Korean Nursing Students," *Asian Nursing Research* 5 no. 3 (2011): 170-176. <https://doi.org/10.1016/j.anr.2011.09.003>
- Lindsay, Megan ve Judy Kyrnsik. "Online Harassment Among College Students: A Replication Incorporating New Internet Trends,"

- Information, Communication, & Society* 15 (2012): 703–719. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2012.674959>
- Mitchell, Kimberly J. vd. “Prevalence and Characteristics of Youth Sexting: A National Study,” *Pediatrics* 129 no. 1 (2012): 13–20. <https://doi.org/10.1542/peds.2011-1730>
- Mitchell, Kimberly J. vd. “Youth Internet Victimization in a Broader Victimization Context,” *Journal of Adolescent Health*, 48 no. 2 (2011): 128–134. <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2010.06.009>
- Mitchell, Kirstin ve Aleksandar Štulhofer. “Online Sexual Harassment and Negative Mood in Croatian Female Adolescents,” *European Child & Adolescent Psychiatry*, 30 no. 2 (2021): 225–231. <https://doi.org/10.1007/s00787-020-01506-7>
- Mitchell, Kimberly J., Michele L. Ybarra ve Josephine D. Korchmaros. “Sexual Harassment Among Adolescents of Different Sexual Orientations and Gender Identities,” *Child Abuse & Neglect* 38 no. 2 (2014): 280–295. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2013.09.008>
- Mitchell, Kimberly J., Janis Wolak ve David Finkelhor. “Police Posing as Juveniles Online to Catch Sex Offenders: Is It Working?” *Sexual Abuse: A Journal of Research and Treatment*, 17 no. 3 (2005): 241–267. <https://doi.org/10.1007/s11194-005-5055-2>
- Mitchell, Kimberly J., Janis Wolak ve David Finkelhor. “Are Blogs Putting Youth at Risk for Online Sexual Solicitation or Harassment?” *Child Abuse & Neglect* 32 no. 2 (2008): 277–294. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2007.04.015>
- Näsi, Matti vd. “Do Routine Activities Help Predict Young Adults’ Online Harassment: A Multi-Nation Study,” *Criminology & Criminal Justice* 17 (2017): 418–432. <https://doi.org/10.1177/1748895816679866>
- Navarro, Jordana N. ve Jana L. Jasinski. “Demographic and Motivation Differences among Online Sex Offenders by Type of Offense: An Exploration of Routine Activities Theories,” *Journal of Child Sexual Abuse* 24 no. 7 (2015): 753–771. <https://doi.org/10.1080/10538712.2015.1077363>
- Nova, Fayika Farhat vd. “Online Sexual Harassment over Anonymous Social Media in Bangladesh,” *Proceedings of the Tenth International Conference on Information and Communication Technologies and Development* içinde, Editörler: Rajesh Chandwani ve Pushpendra Singh, 1–12 (New York, NY: Association for Computing Machinery, 2019). <https://doi.org/10.1145/3287098.3287107>

- Öztürk, Erdiñ ve Can Çalıci. "Modern Toplumda Kimlik, "Siber Dis-sosiyasyon ve Siber Alter: Teorik ve Klinik Bir Yaklaşım," *Ruhsal Travma ve Dissosiyasyon* içinde, Editör: Erdiñ Öztürk, 39-47 (Türkiye Klinikleri Yayınevi, 2018).
- Pashang, Soheila vd. "Redefining Cyber Sexual Violence Against Emerging Young Women: Toward Conceptual Clarity," *Today's youth and mental health. Advances in Mental Health and Addiction* içinde, Editörler: Soheila Pashang, Nazilla Khanlou ve Jennifer Clarke, 77-97 (Springer, 2018). https://doi.org/10.1007/978-3-319-64838-5_5
- Pashang, Soheila, Nazilla Khanlou ve Jennifer Clarke. "The Mental Health Impact of Cyber Sexual Violence on Youth Identity," *International Journal of Mental Health and Addiction* 17 no. 5 (2019): 1119-1131. <https://doi.org/10.1007/s11469-018-0032-4>
- Patel, Unnati ve Ronald Roesch. "The Prevalence of Technology-Facilitated Sexual Violence: A Metaanalysis and Systematic Review," *Trauma, Violence & Abuse* 23 no. 2 (2022): 428-443. <https://doi.org/10.1177/1524838020958057>
- Pew Research Center. 2017. *Online Harassment*. Washington, DC: Author. https://www.pewresearch.org/internet/wp-content/uploads/sites/9/2017/07/PI_2017.07.11_Online-Harassment_FINAL.pdf (Son erişim tarihi 19.01.2022).
- Powell, Anastasia ve Nicola Henry. *Sexual Violence in a Digital Age* (Springer, 2017).
- Powell, Anastasia ve Nicola Henry. "Technology-facilitated Sexual Violence Victimization: Results from an Online Survey of Australian Adults," *Journal of Interpersonal Violence* 34 (2019): 3637-3665. <https://doi.org/10.1177/0886260516672055>
- Reed, Elizabeth vd. "Cyber Sexual Harassment: Prevalence and Association with Substance Use, Poor Mental Health, and STI History among Sexually Active Adolescent Girls," *Journal of Adolescence* 75 (2019): 53-62. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2019.07.005>
- Reed, Elizabeth, Alice Wong ve Anita Raj. "Cyber Sexual Harassment: A Summary of Current Measures and Implications for Future Research," *Violence Against Women* 26 no. 12-13 (2020): 1727-1740. <https://doi.org/10.1177/1077801219880959>
- Rinehart, Sarah J., Dorothy L. Espelage ve Kristen L. Bub. "Longitudinal Effects of Gendered Harassment Perpetration and Victimization on Mental Health Outcomes in Adolescence," *Journal of*

- Interpersonal Violence* 35 no. 23-24 (2020): 5997-6016. <https://doi.org/10.1177/0886260517723746>
- Ritter, Barbara A. "Deviant Behavior in Computer-mediated Communication: Development and Validation of a Measure of Cybersexual Harassment," *Journal of Computer-mediated Communication* 19 (2014): 197-214. <https://doi.org/10.1111/jcc4.12039>
- Ruvalcaba, Yanet ve Asia A. Eaton. "Nonconsensual Pornography among US Adults: A Sexual Scripts Framework on Victimization, Perpetration, and Health Correlates for Women and Men," *Psychology of Violence* 10 no. 1 (2020): 68-78. <https://doi.org/10.1037/vio0000233>
- Sánchez, Virginia, Noelia Muñoz-Fernández ve Rosario Ortega-Ruíz. "Cyberdating Q_A: An Instrument to Assess the Quality of Adolescent Dating Relationships in Social Networks," *Computers in Human Behavior* 48 (2015): 78-86. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2015.01.006>
- Scarduzio, Jennifer A., Sarah E. Sheff ve Mathew Smith. "Coping and Sexual Harassment: How Victims Cope Across Multiple Settings," *Archives of Sexual Behavior* 47 no. 2 (2018): 327-340. <https://doi.org/10.1007/s10508-017-1065-7>
- Shufford, Kevin N. "Explicit Content: Investigation of Online Sexual Harassment," *Handbook of Research on Cyberbullying and Online Harassment in the Workplace* içinde, Editör: Leslie Ramos Salazar, 517-552 (IGI Global, 2021).
- Smith, S. G vd. *National Intimate Partner and Sexual Violence Survey: 2015 Data Brief* (Atlanta, GA: National Center for Injury Prevention and Control, Centers for Disease Control and Prevention, 2018).
- Snaychuk, Lindsey A. ve Melanie L. O'Neill. "Technology-facilitated Sexual Violence: Prevalence, Risk, and Resiliency in Undergraduate Students," *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma* 29 no. 8 (2020): 984-999. <https://doi.org/10.1080/10926771.2019.1710636>
- Sourander, Andre vd. "Psychosocial Risk Factors Associated with Cyberbullying among Adolescents: A Population-Based Study," *Archives of General Psychiatry* 67 no. 7 (2010): 720-728. <https://doi.org/10.1001/archgenpsychiatry.2010.79>
- Ståhl, Simon ve Inga Dennhag. "Online and Offline Sexual Harassment Associations of Anxiety and Depression in an Adolescent Sample," *Nordic Journal of Psychiatry* 75 no. 5 (2021): 330-335. <https://doi.org/10.1080/08039488.2020.1856924>

- Statista. 2021. *Social Media Usage Worldview*. <https://www.statista.com/study/12393/social-networks-statista-dossier/> (Son erişim tarihi 18.04.2022).
- Staude-Müller, Frithjof, Britta Hansen ve Melanie Voss. "How Stressful is Online Victimization? Effects of Victim's Personality and Properties of the Incident," *European Journal of Developmental Psychology* 9 no. 2 (2012): 260-274. <https://doi.org/10.1080/17405629.2011.643170>
- Stratton, Samuel J. "Population Research: Convenience Sampling Strategies," *Prehospital and Disaster Medicine*, 36 no. 4 (2021): 373-374. <https://doi.org/10.1017/S1049023X21000649>
- Spitzberg, Brian H. ve Gregory Hoobler. "Cyberstalking and the Technologies of Interpersonal Terrorism," *New Media & Society* 4 no. 1 (2002): 71-92. <https://doi.org/10.1177/14614440222226271>
- Suler, John. "The Online Disinhibition Effect," *Cyberpsychology & Behavior* 7 no. 3 (2004): 321-326. <https://doi.org/10.1089/1094931041291295>
- Sümer, Nebi. "Yapısal Eşitlik Modelleri: Temel Kavramlar ve Örnek Uygulamalar," *Türk Psikoloji Yazıları* 3 no. 6 (2000): 49-74.
- Şener, Gülüm ve Nilay Abıncık. *Türkiye'de Dijital Şiddet Araştırması 2021*. (İstanbul: Toplumsal Bilgi ve İletişim Derneği, 2021).
- Tang, W. Y., Reer, F. ve Quandt, T. "Investigating Sexual Harassment in Online Video Games: How Personality and Context Factors Are Related to Toxic Sexual Behaviors against Fellow Players," *Aggressive Behavior* 46 no. 1 (2019): 127-135. <https://doi.org/10.1002/ab.21873>
- Taylor, Bruce G., Weiwei Liu ve Elizabeth A. Mumford. "Profiles of Youth in-person and Online Sexual Harassment Victimization," *Journal of Interpersonal Violence* 36 no. 13-14 (2021): 6769-6796. <https://doi.org/10.1177/0886260518820673>
- Temur Şimşekcan, Nurcihan. "Toplumsal Cinsiyete Dayalı Şiddetin Başka Bir Biçimi: Siber Şiddet," (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Çağ Üniversitesi, Mersin, Türkiye, 2018).
- Thompson, Martie P. ve Deidra J. Morrison. "Prospective Predictors of Technology-Based Sexual Coercion by College Males," *Psychology of Violence* 3 (2013): 233-246. <https://doi.org/10.1037/a0030904>
- Ybarra, Michele L. vd. "Online Social Support as a Buffer against Online and Offline Peer and Sexual Victimization among US LGBT and Non-LGBT Youth," *Child Abuse & Neglect* 39 (2015): 123-136.

<https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2014.08.006>

- Vitak, Jessica vd. Identifying Women's Experiences with and Strategies for Mitigating Negative Effects of Online Harassment. In Proceedings of the 20th ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work and Social Computing, 1231-1245 (Portland, 2017). <https://doi.org/10.1145/2998181.2998337>
- Wang, Jing vd. "Co-occurrence of Victimization from Five Subtypes of Bullying: Physical, Verbal, Social Exclusion, Spreading Rumors, and Cyber," *Journal of Pediatric Psychology*, 35 no. 10 (2010): 1103-1112. <https://doi.org/10.1093/jpepsy/jsq048>
- World Health Organization. "Global and Regional Estimates of Violence Against Women: Prevalence and Health Effects of Intimate Partner Violence and Non-Partner Sexual Violence," (Geneva, Switzerland: World Health Organization, 2013).
- Wolf, Linda M. ve Michael R. Hulsizer. "Sexual Violence," *The Encyclopedia of Cross Cultural Psychology* içinde, Editör: Kenneth D. Keith, 1168-1171 (John Wiley & Sons, 2013).
- Zetterström Dahlqvist, Helene ve Katja Gillander Gådin. "Online Sexual Victimization in Youth: Predictors and Cross-Sectional Associations with Depressive Symptoms," *European Journal of Public Health* 28 no. 6 (2018): 1018-1023. <https://doi.org/10.1093/eurpub/cky102>
- Zetterström Dahlqvist, Helene vd. "Dimensions of Peer Sexual Harassment Victimization and Depressive Symptoms in Adolescence: A Longitudinal Cross-Lagged Study in a Swedish Sample," *Journal of Youth and Adolescence* 45 no. 5 (2016): 858-873. <https://doi.org/10.1007/s10964-016-0446-x>
- Zhong, Linda R., Mark R. Kebell ve Julianne L. Webster. "An Exploratory Study of Technology-Facilitated Sexual Violence in Online Romantic Interactions: Can the Internet's Toxic Disinhibition Exacerbate Sexual Aggression?" *Computers in Human Behavior* 108 (2020): 106314. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2020.106314>
- Agustina, José Ramon. "Understanding Cyber Victimization: Digital Architectures and the Disinhibition Effect," *International Journal of Cyber Criminology* 9 no. 1 (2015): 35-54. <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.22239>



“Sen de mi rahibe olacaksın?”: Sahanın Yansıması¹

1 “Kilisenin Görünmeyen Emegi: Türkiye’deki Ortodoks ve Katolik Rahibeler”

Merve Çeltikci

İstanbul Üniversitesi

[ORCID: 0000-0002-5546-7113](https://orcid.org/0000-0002-5546-7113)

celtikcimerve@gmail.com

Öz

Bir araştırma nasıl ve niçin yapılamaz? Feminist bir araştırmacı olarak edinemediğimiz bilgiler edinebildiklerimizden fazla olduğunda ya da geçiştirildiğimizde ne(leri) yapma(ma)lıyız? Araştırmamız bazen bize verilen eksik bilgiler, sormadığımız sorular, oldukça zor kopardığımız randevular ve günlerce beklemekten ibaretse nasıl bir yol izlemeliyiz? Bilgi kaynaklarımızdan tutalım girişimlerimize, araştırmamızın seyri için bulduğumuz çözümlere ve sessiz kalmayı tercih ettiğimiz meselelere kadar araştırma bize kendimizi nasıl hissettiriyor? Ya da bizi nasıl konumlandırıyor? Bu makalede, devam etmekte olan, Türkiye’deki Ortodoks ve Katolik rahibelerin karşılıksız emeğini feminist antropolojik bakış açısıyla konu edinen doktora tezimin alan çalışmasında karşılaşılan kimi durumlar paylaşılmıştır. Bu doğrultuda feminist bir araştırmacının yaşayabileceği ikilemlerden, konumlanışı, bulunduğu veya bulunmadığı girişimler hakkında ne(ler) hissedebileceğine kadar bir araştırmamızın görünen yüzünden daha çok arka planını öne çıkaran özdüşünümsel diyebileceğimiz çeşitli bilgilere yer verilmiştir. Konu seçiminden alan çalışmasında yaşadığımız zorluklara kadar bir araştırmamızın arka planını bu denli önemli kılan araştırmamızın kendisinin de bu süreçte görünür olması değil midir? Söz konusu araştırmamızın alan çalışması kısmından elde edilen bu bilgiler, araştırmamızın çoğunlukla başlangıcındaki deneyim ve gözlemlerine dayanmaktadır. Bu yönüyle de çalışma bize, araştırmacıya atfedilen dinsel kimlik, araştırmamızın toplumsal cinsiyeti ve perspektifinin araştırmamızın gidişatında ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: alan araştırması, antropoloji, feminist araştırma, özdüşünümsellik, rahibeler

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

“Will you be a nun, too?”: Reflections from the Field

Merve Çeltikci

Istanbul University

[ORCID: 0000-0002-5546-7113](https://orcid.org/0000-0002-5546-7113)

celticimerve@gmail.com

Abstract

How and why can't a research be done? What should we do if we cannot obtain enough information as a feminist researcher? What should we or shouldn't do if our research consists of questions we can't ask, appointments we barely make, and waiting for days? From our informants to our attempts, to the solutions we found for the course of the research and the issues we prefer to keep silent about, how does it make us feel? Or how does research position us? In this article, some situations encountered in the fieldwork of my doctoral thesis, which is still ongoing and which focused on the unconditional labor of Orthodox and Catholic nuns in Turkey from a feminist anthropological perspective, are shared. In this context, from choosing a research topic to feminist dilemmas, positionality, to how we feel about our attempts, whether we make on or not as a feminist researcher, various information that we can call self-reflective, which emphasized the background rather than the visible face of research, is included. So how do we deal with the difficulties we experience during the research process as a feminist researcher? What makes the background of a research so important, from the choice of topic to the difficulties we experience in the field, is that the researcher themselves is visible in this process. Therefore, this article is based on the information obtained from the field study part of the doctoral thesis. Rather, it is mostly based on the researcher's early experiences and observations about the study. In this respect, the study also shows us how the religious identity attributed to the researcher, the researcher's gender and perspective were decisive in the course of the research.

Anahtar Kelimeler: anthropology, feminist research, fieldwork, nuns, reflexivity

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

Arrival date: 2 March 2023 • Acceptance date: 3 June 2023



Giriş

Türkiye'nin dinsel azınlıkları söz konusu olduğunda akla kim(ler) in geldiği sorusu kilit önem taşıyor. Kuşkusuz Türkiye'de dinsel azınlık denilince genellikle akla cemaatler ve/ya ruhban sınıfı dediğimiz ve Kilisede gördüğümüz erkek din görevlileri geliyor. Peki ruhban sınıfından sayılmayan rahibeleri nereye koyacağız? Bu makalede, Kilisedeki ikincil konumlarına odaklandığım ve görünür kılmaya çalıştığım rahibelerle ilgili doktora tezimin alan çalışması kısmından bahsedecek ve alan çalışmasının başlangıcındaki deneyimlerimi paylaşacağım. Bunu yaparken bir araştırmacı olarak kullandığım yöntemden, dinsel kimlik ve toplumsal cinsiyetin alan araştırması üzerindeki etkisine kadar kendi çalışmam özelinde örnekler sunacağım. Fakat bundan önce çalışma hakkında biraz bilgi vermek istiyorum.

Söz konusu doktora tezi, Türkiye'nin Ortodoks ve Katolik rahibelerinin misyonerlik ve/ya filantropi olarak bilinen faaliyetlerini, görünmeyen emek (literatürde karşılıksız emek, bakım emeği, ev içi emek ve/ya ev işleri olarak da biliniyor) kapsamında ele alıyor. Dolayısıyla misyonerliğe ve/ya hayırseverlik faaliyetlerine rahibeler açısından baktığımızda ortaya bambaşka bir resim çıktığı görülüyor. Çalışmaya göre, rahibelerin Kilise içinde ve dışında geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin devamı

niteliğinde seyreden görevleri -ev işlerini ve bakım yükünü üstlenmelerini- esasında herhangi bir mezhepsel farklılık da gözetmiyor. Çünkü bugün artık hiç değilse Ortodokslar ve Katolikler için klasik anlamda "nesli tükenmekte" olan bir misyondan bahsediyor olsak dâhi rahibelerin dil, din, etnisite fark etmeksizin çocuk, yaşlı, hasta, tutuklu ve kimsesizlerle yani toplumun yardıma en çok ihtiyaç duyan kesimleriyle ilgilenip onlara bakması, sağlık ve eğitim faaliyetlerinde öncü olmaları geçmişten günümüze neredeyse hiç değişmemiştir.

Başka bir ifadeyle bu çalışma, rahibelerin faaliyetlerini ev işleri ve bakım emeği adı altında ele alarak rahibelerin uzunca bir süredir sağladığı karşılıksız emeği tek bir çatı altında sunabilmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan da bize çok tanıdık olduğumuz bir şeyi onlar özelinde hatırlatmaktadır: Kurumsal olarak hiyerarşik ve ataerkil yapıya sahip Hristiyanlıkta ev işleri ve bakım emeği olarak nitelendirilen ve "kadın işi" olarak görülen işler, Kilise içinde ve dışında yine kadınlar olarak rahibelerin omuzlarındadır. Bir antropolog olarak feminist yöntem kullandığım doktora tez çalışmamda, misyonerliğin ve/ya hayırseverliğin erkek yüzüne kaymadan rahibelere odaklandığını ve onların karşılıksız olarak tarif ettikleri "Tanrı aşkı uğruna verdikleri emeği" görünür kılmayı amaçlıyorum.

Feminist (antropolojik) Yönteme Dair

Feminist antropoloji, kadınların ikincil konumunu mutlak şekilde evrensel kabul eden teorisyenlerin aksine bu varsayımın imkânsız olduğuna işaret ediyor. Çünkü kadınların her alanda erkeklere göre ikincil konumlandığı varsayımı veya daha açık bir ifade ile geleneksel antropolojinin iddia ettiği üzere toplumların statik veya değişmeyen bir yapısı olduğu inancı eşitlikçi toplumların hiç var olmadığı gibi bir yanlış sonuca varır (Moore 1988). Bu bakımdan feminist antropoloji daha çok kadınların nasıl müzakere ettiği, direndiği gibi etkileşimci (interactionist) bir yaklaşımla ele alınmış toplumsal cinsiyet çalışmalarına işaret eder (Abu-Lughod 1989). Başka bir ifade ile feminist antropoloji, evrensel ölçekte bir "kadın" kategorisi varsaymaz veya kadının ikincil konumlanışının evrenselliğini savunmaz ancak patriyarkal toplumlarda kadının ikincil konumlanmasına bakar ve de antropolojik alan-yazında oldukça etkili olan erkek önyargısının eleştirisini yapar (Abu-Lughod 1991; Strathern 1987).

Pozitivist anlayışın benimsediği, duyguları arka plana iten "tarafsızlık" ilkesinin aksine feminist yöntemin temel aldığı "bilinçli tarafsızlık" (*conscious partiality*) ilkesini benimseyerek konuyu toplumsal cinsiyete duyarlı bir bakış açısıyla ele alıyorum. Böylece Kilise içinde ve dışında hem konumu itibarıyla ikincilleştirilen hem de emeği görünmez kılınan Türkiye'deki rahibelere odaklanıyorum. Maria Mies'in (1996, 52-56) çalışmasını

da feminist araştırma için sunduğu “bilinçli taraflılık”, “aşağıdan bakış” ve “katılımsız seyirci bilgisi yerine aktif katılım” gibi metodolojik ilkeleri benimsiyorum. Bunun antropolojideki ifadesiyse post-modern etnografyadır. Bu durumda alan araştırmam, “tekyönlü değil, aksine öznelarası, etkileşimsel” (Uysal ve Özbudun 2015, 84) diyalojik bir çaba olarak düşünülmelidir. Asla tek kişilik bir çaba olarak görülmemen bu etnografya modeli, feministlerin çok uzun süredir antropologların da son yıllarda üzerinde durduğu otoriter olmayan ve edebi bir etnografik yazın anlamına geldiğini söyleyebileceğimiz aynı zamanda bu makalenin de çıkış noktalarından biri olan düşünümSELLİK (*reflexivity*) ile de yakından ilgilidir. Feminist metodoloji bağlamında bir kadın araştırmacı olarak toplumsal cinsiyet, dinsel kimlik ve/ya politik duruş gibi araştırmamız üzerindeki olumlu/olumsuz etkileri üzerine daha çok düşünmemiz gerektiğine inanıyor, feminist ikilemlerden konumlanışımıza alan deneyimlerimizi de olabildiğince kamuya açmamız gerektiğini düşünüyorum. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu’nun editörlüğünü üstlendiği *Türkiye’de Feminist Yöntem* (2020, 11) isimli kitapta ifade ettiği üzere:

Aslında feminist yöntem denilen şeyin “iyi bilim yapma” pratiği olduğunu söylemek mümkün. Bilgilerin kısmiliğini görmek, uzaydan konuşmamak, karşıdakini dinlemek ve anlamaya çalışmak, özdüşünümSELLİK pratiklerini geliştirerek araştırmayı sürekli olarak sorgulamak, feminist olsun olmasın tüm araştırmacıların yapmaları gereken şeyler. Ama yapmadılar, yapmıyorlar. Feministler ise yaptılar, yapıyorlar. İşte işin püf noktası bu.

Bu durumda, “araştırma konumuzla nasıl ilişkilen(diril)iyoruz ve/ya biz kendimizi nasıl ilişkilendiriyoruz?” ve “bilgi kaynaklarımızla nasıl bir etkileşim içindeyiz?”, “araştırma girişimlerimiz dâhil olmak üzere araştırma bizi nasıl konumlandırıyor, bize kendimizi nasıl hissettiriyor?”, “bizde ne gibi ikilemlere yol açıyor?”, “araştırmanın seyri için bulduğumuz çözüm yolları neler?” gibi temel sorular anlam kazanıyor. Elbette bu konuların önemini hem kadınların öznelliğini konu edinen hem de kadınların antropolojik yazımını ön planda tutan feminist antropologlar çok önceden vurguladılar (Behar ve Gordon 1995). Bu noktada feminist ikilemlerden devam edecek olursam 1980’lerin sonu ve 1990’ların başında antropologlar dâhil olmak üzere feminist metodoloji ve etnografik yöntemleri uygulayan araştırmacıların çoğunun “elde ettikleri veriler” ile sürekli bir iç sorgulama hâlinde oldukları (veya öz bilince sahip olduğu) ya da yazıp yazmama (veya neyi yazma) konusunda metodolojik ve hatta etik ile ilgili ikilemler yaşadıkları görülmektedir (Abu-Lughod 1991; Stacey 1991). “Feminist bir yöntem var mı?” (Harding 1987), “Feminist bir etnografya mümkün mü?” (Stacey 1991), “Tuhaf bir ilişki: feminizm ve antropoloji örneği” (Strathern 1987) ya da “Alanda feminist ikilemler” (Wolf 1996)

gibi çalışmalar hem yazıldıkları dönem hem de başlık ve içerikleri aracılığıyla bize bunu açıkça göstermektedir. Bununla birlikte, tıpkı Hatice Şule Oğuz’un (2012, 66) yıllar önce üç şerh olarak tanımladığı şerhten ilkiyle ilgili ifade ettiği üzere ben de “feminist bir kadın *olmanın* sürekli sınanan bir şey olduğunu ve tamamlanabilir bir şey olmadığını düşünüyorum.” Kendi saha deneyimlerimden yola çıktığım bu yazıda, üzerinde durmak istediğim sorular da bununla yakından ilgili. Çünkü sürekli konumumu sınıadığım bu süreçte “klasik” bir araştırma formatından uzak olmamın sebeplerinden biri feminist bir antropolog olmanın yanı sıra dinsel kimliğimin de çalıştığım dinsel topluluğunkinden farklı olması.

Dinsel azınlık içerisinde sadece rahibelere ve karşılıksız emeklerine odaklanarak onları görünür kılmaya çalıştığım bu süreçte yaşadığım feminist ikilemler kaçınılmazdı. Çalıştığım gruba önem verdiğimden ve dini hassasiyetini gözettiğimden sonuçta kendi kurguladığım bir araştırma ile kimseyi de “incitmek” istemiyor(d)um. Bu durum, yaptığım araştırma açısından sık sık kendimi sorgulamama neden oluyordu. Bir gün rahibelerden biriyle yaptığım sohbet sırasında onları görünür kılmak istememe rağmen neden diğer rahibelerle görüşme sağlayamadığım üzerine söz açılmışken rahibenin bana “Biz bunu istemiyoruz” demesi de iç sorgulamalarımda ne kadar haklı olduğumu gösteriyordu. Çünkü çalışmam rahibelerin kendilerini Tanrı’nın işçisi olarak gördüklerini, bu karşılıksız emeği içselleştirdiklerini ve Tanrı sevgisi için yaptıkları bu faaliyetleri de emeğin kutsallaştırması olarak gördüklerini açıkça gösteriyordu. Bense feminist bir bilinç ile ele aldığım araştırmamda, onları özellikle görünmeyen emek kapsamında öne çıkarmak, ısrarla görünür kılmak istiyor(d)um. Feminist ikilemler yaşamama sebep olan asıl konu da buydu ve hâl böyle olunca pek çok açıdan feminist ikilemler yaşanması kaçınılmaz bir hâl aldı. Bakış açılarımızın farklı olmasından dolayı hemfikir olmadığımız bir şeyler yazacağım kesindi. Bu da onları söylemedikleri bir şeyi söylemiş gibi yapacağından rahatsız edecekti. Şu anda görüştüğüm rahibeler arasında, doktora tezimi savunmadan önce, yazdıklarımı görmek istediğini söyleyenler oldu. Ayrıca zamanı çok değil birkaç yıl öncesine aldığım da, Ağustos 2019 tarihinde doktora tezi olarak bu çalışmayı yapmaya başladığımda, bunu doğrulayan başka bir örnek daha vardı. İlk tanıştığım rahibelerden biri konuşma sırasında yaptığı bir röportajdan bahsetmiş ve “Söylemediğim şeyleri söylemişim gibi yansıtılar” diyerek bu konudaki rahatsızlığını dile getirmişti. Hem geçmişte hem de bugün karşılaştığım bu iki durum onlar için aynı endişeye işaret ediyordu: söylemedikleri şeylerin söylenmiş gibi gösterilmesi. Bu durum benim açımdan özellikle

1 “Klasik” bir araştırmadan kastım ses kaydı alabilmek, görüşme formlarının doldurulması ve görüşme sırasında not almak gibi en azından karşılıklı olarak asgari bir güven ortamının oluşturulduğu araştırmalardır.

feminist yöntem kullandığım için çalışmayla ilgili neyi ne kadar yazmalı ve konuşmalıyım gibi bir kaygıya yol açtı. Kuşkusuz bu konudaki endişelerini anlıyor, haklılıklarını da gözetiyorum. Fakat böylesi bir durumda, hem kendimi sık sık sorguladığımı fark ediyor hem de feminist antropolog olmaya çalışırken bazen bocaladığımı düşünüyorum(d)um. Çünkü doktora tezim aracılığıyla, tarihsel açıdan baktığımızda geçmişten günümüze Hristiyanlıkta hem ikincil konumlandırılan hem de emeği görünmez olan rahibelerin karşılıksız emeği üzerinden kendini yeniden var eden patriyarkaya dair bir eleştiri yapıyorum. Bu nedenle, bu makalede paylaştığım saha deneyimlerim başta olmak üzere devam etmekte olan bu araştırma kurgusuna dair tüm sorumluluğun bana ait olduğunu şimdiden söylemeliyim.

İçeriden miyim dışarıdan mı?

“İnanığımızı söylüyoruz ama inanmayanlar gibi yaşıyoruz.” (İstanbul’da Ortodoks bir Pederin Pazar vaazından, 6 Kasım 2022, alan notları).

Çoğu feminist araştırmacı gibi ben de içeriden-dışarıdan arasındaki basit ikiliği ve monolitik bir “yerli” antropolojik yönelim fikrini reddettiğimi belirtmeliyim. Çünkü ikili bir kimliğe sahip olma gibi karmaşık konuları ya da Batı’da eğitim almış bir akademisyen olarak, kendilerini ne içeriden ne de dışarıdan biri gibi değil de aynı anda her ikisi gibi hisseden feminist araştırmacılar var (Abu-Lughod 1991). Toplumsal cinsiyet, dinsel kimlik ve feminist duruşun sahamızda ne denli etkili olduğunu düşündüğümüzde bunlar “bir araştırmanın nasıl yapılamadığı” veya bilgi edinmenin, öğrenmenin amaçlandığı bir süreçte “nasıl bilgi edinilemediği” (ya da daha doğrusu edinemediğimiz bilgilerin edindiklerimizden çok daha fazla olması), “araştırmamızın bizi nasıl konumlandığı” ve “umduğumuz gibi gitmeyen araştırma kurgumuzu gidişata göre nasıl güncelleyebiliriz ya da olumluymuz?” gibi daha önce yer verdiğim sorulara yenilerini ekliyordu. Çünkü bilgi kaynaklarımla bütünleşme konusunda, rahibelerin Kilise hiyerarşisi içerisindeki konumlarından kaynaklanan engelleri feminist metodoloji ile birlikte aşağıdan etnografi yöntemini kullanmama rağmen genellikle yıkamıyor, yer yer yetersiz kalıyor ve onlara yeterince yaklaşmadığım zamanlar oluyordu. Kuşkusuz dinsel kimliğimin Hristiyan olmaması böyle konumlanmamı kaçınılmaz kılıyordu. Bunun yanı sıra feminist bir antropolog olarak “erkek duvarı” olarak isimlendirdiğim patriyarkal engelleri hem bu erkeklere rağmen hem de onlar sayesinde aşarak ulaştım. Bir araya geldiğim rahibeleri görünür kılmayı hedeflediğim bu araştırma sürecinin alan araştırmasının tıkandığı durumlarda, feminist ve aşağıdan etnografi yöntemlerini yer yer uygulayamadığımı da deneyimledim. Alanda karşılaşılan zorluklardan, karşılıklı güven duygusu ve birbirimizle kaynaşmaya ihtiyaç olduğu açıkça anlaşılıyordu. Ör-

neğin, James P. Spradley (1979) gibi bazı sosyal bilimcilere göre, etnografik araştırmada karşılıklı güven oluşması süreci dört aşamadan geçer; tedirginlik, keşfetme, işbirliği ve katılma. Belli ki Spradley'in sözünü ettiği bu aşamalar, benim çalışmam açısından oldukça zaman gerektiriyordu. Sadece araştırma için değil daha uzun vadeli ilişkiler kurabilmek adına alan araştırması sırasında güven oluşturmak ve oluşan bu güveni sürekli taze tutmak gerektiğine inanıyorum. Feminist bir araştırma yürütebilme konusunda alandaki konumlanışım, yaşadığım ikilemler ve birtakım zorlukları göz önünde bulundurarak bunlara dair çözümler bulmaya çalışıyordum. Oldukça zor yürüttüğüm bu araştırmada, seyrini olumsuz yönde etkilememesi için yalan söylemektense sessiz kalmayı tercih ettiğim meseleler oldu. Rahibelerin ev işleri ve/ya bakım emeğinden oluşan karşılıksız, Tanrı aşkı uğruna verdikleri emeği öne çıkarma konusundaki kadın yanlısı çabalarım oldukça netti ancak olası önyargılara mahal vermemek ve çalışmayı aksatmamak için feminist kimliğim konusunda sessizliğimi korumayı tercih ettim.

Ayrıca sadece rahibelere odaklanmam ya da kadın yanlısı bir bakış açısını benimsiyor olmamın sanki zaman zaman konumumu onlar açısından daha az "tehlikeli" kıldığını gözlemlemem de belki de araştırmanın gidişatıyla ilgili tüm bu zorlukların nedeni, "dışarıdan" olmamdan kaynaklanıyordu. Bunu oldukça zor kopardığım bir randevuda rahibeye yönelttiğim "İlk çağrıyı nasıl aldınız?" sorusuna: "Sen farklı dindensin. Hristiyan değilsin. Anlayacak mısın?" şeklinde karşılık vermesi ile daha iyi anladım (Merve Çeltikci, 2 Mart 2023, alan notları). Gerek okuduğum kaynaklar gerekse rahibeler ile yaptığım görüşmeler neticesinde öğrendiğim şey, rahip ve/ya rahibe olmak için Tanrı'dan çağrı gelmesi gerektiğidir. Siz Tanrı'dan çağrıyı alır ve bu çağrıyı "Evet" ya da "Hayır" olarak cevaplırsınız. Rahibelere yönelttiğim en temel soruyu yanlış kurguladığımı fark etmem geç olmadı ancak bunun tam olarak nasıl sorulması gerektiğini bir rahibenin oldukça yapıcı yönlendirmesiyle idrak ettim. Kendisine "Rahibe olmaya nasıl karar verdiniz?" sorusunu yöneltince "Bu soru yanlış" dedi ve kibarca nasıl olması gerektiğini açıkladı: "Çağrını ne zaman fark ettin? olmalı bu soru." Görüştüğüm rahibe, söz konusu soruyu gayet mütevazî bir şekilde onardığından bu yana bu konuda daha da bilinçliyim elbet. Ayrıca benim araştırma sürecimde bu ve benzeri sohbetlere rastlamak mümkün. Örneğin, bunlardan biri de görüşme yaptığım bir Kilisenin arşiv sorumlusunun bana "[S]iz Muhammed'e peygamber diyorsunuz. Biz İsa'ya peygamber demiyoruz. "Tanrı'nın kelamı" ("the Word of God") diyorum" demesiydi. Hâliyle dinsel kimliği ön planda tutan bu soru ve sohbetler kaçınılmaz olarak bana atfedilen dinsel kimliğin araştırmanın seyrinde doğrudan etkisi olduğunu ve onlar açısından dışarıdan biri olarak konumlandığımı açıkça gösteriyordu.

Alan araştırması yürüttüğüm süre boyunca özdeşlik kurduğum pek çok sosyal bilimci oldu. Bunlardan biri de saha çalışmasında tuttuğu günlüğü, ölümünden sonra bulunan ve ancak 1967'de yayımlanan Bronislaw K. Malinowski'ydi. Malinowski'nin günlüğünden ev özlemi çektiği, yerlileri aşağıladığı, mastürbasyon yaptığı ve kendine acıdığı anlaşılıyordu. Onun günlüğünün bulunup yayımlanmasıyla antropolojide "nesnel bilgi" üretme iddiaları geçerliliğini yitiriyordu (Eriksen and Nielsen 2010, 189). Tıpkı bazı feministlerin, "pozitivizm" olarak bilinen araştırma modelini, özellikle de "nesnellik" -yani bir sosyal bilimcinin değerlerden ve araştırma konusundan bağımsız olması gerektiği fikrini- kavramını reddettiği gibi (Hesse-Biber vd. 2004, 4). Feminist bir antropolog olarak nesnel bilgi üretme amacı gütmeyişimden alandayken hissettiklerim önem kazanıyor ve bu sefer konumlanışımı kendi açımdan ele veriyordu. Alan süresince Hristiyanlığı öğrenmek ve de rahibelere daha kolay ulaşabilmek amacıyla çeşitli Kiliselerde farklı dillerde gerçekleştirilen ayinlere katılıyordum. Konumlanışım ve kurduğum ilişkiler açısından her Kilisede farklı deneyimler yaşıyor olsam da nihayetinde Pazar ayinlerine katılmak sık sık kendimi sorgulamama bazen de bir çocuk gibi hissetmeme neden oluyordu:

Dikkat çekmemek, göze batmamak için ayin(ler) sırasında en arkada durmaya çalışıyordum. Çünkü cemaatin ayin sırasında defalarca çıkardığı istavrozu (haç çıkarma da denir) Hristiyan olmadığım için ben hiç çıkarmıyordum ve bunun da çok dikkat çektiğini düşünüyordum. Bu nedenle dikkat çekmeyeceğimi umarak giriş kapısının orada (narteks) köşeye sindim. Çok geçmeden dedesi olduğunu tahmin ettiğim kişiyle birlikte üç dört yaşlarında bir kız çocuğu girdi içeri. Ayin ona da değişik gelmiş olacak ki Pederlerin olduğu tarafa bakıp tıpkı sıradan meraklı bir çocuk gibi kısık sesle ve hafifçe kıkırdarken dedesi olduğunu düşündüğüm kişiye "Ne yapıyorlar, ne diyorlar?" diye art arda sorular soruyordu. İşte bu küçük çocuğun bu merakı, özellikle ayinler açısından neredeyse bütün duygularıma tercüman olmuştu. Ayrıca ayin sırasında kullanılan tütsü brülör ya da tütsüleme kimseyi esnetmediği kadar beni esnetiyor, uykumu getiriyordu (Merve Çeltikci, 29 Ağustos 2022, alan notları).

Pek çok kişiye göre girilmesi zor olan bir yerdeydim. Makalenin sonraki bölümlerinde değineceğim araştırmaya dair zorluklar, türlü şekillerde konumlandığım bu süreçte "girilmemesi gereken bir yere girmişim de yapılmaması gereken bir araştırmanın peşine düşmüşüm hissiyatını" güçlendiriyordu. Çat kapı gelen bir "yabancı" siz ve topluluğunuz hakkında sorduğu sorulardan şüphelenmek elbette anlaşılır bir durum. Oldukça zor kurduğum hatta çoğunlukla kuramadığım bağlantılar ve duyduklarım bu şüpheyi güçlendiriyordu. Dışarıdan biri gibi konumlanışım ya

da konumlanışımın daha çok o yönde olduğuna dair örnekler vermemin yanı sıra elbette her zaman dışarıdan biri gibi konumlandırılmadım ve/ya her zaman böyle hissetmedim. Hiçbir zaman tam olarak içeriden biri gibi konumlanamamam da en azından varlığım, zamanla göze batmamaya başladı. Araştırma sürecinde birden fazla ve karmaşık bir şekilde konumlanabileceğimizin kabulüyle ilerlemenin önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu ikilik günümüzde çok daha karmaşık bir ilişkiye işaret ediyor ve ben zaman zaman içeriden ve/ya dışarıdan ya da aynı anda hem her ikisi hem de hiç biriydim. “Benim burada ne işim var?” sorusu ile “İyi ki bu konuyu araştırıyorum” düşüncesi arasında gidip geliyor(d)um.

“Senin tez konun benden daha sakat!”

Buraya kadar verdiğim örneklerden de görüleceği üzere araştırma pek umduğum gibi gitmiyordu. Hatta yürüttüğüm alan çalışması özellikle ilk beş ay çok umutsuzluk vericiydi. “Klasik” bir araştırma formatından çok uzak olan bu araştırma süresince türlü duygularla baş ettim; bunlardan en önemlisi motivasyonla ilgiliydi. Motivasyonumu kaybetmemiştim elbette ancak çalışmanın gidişatına yönelik endişelerim epeyce artmıştı. Resmen, kara kara, alan çalışmamı nasıl yürüteceğimi düşünüyordum. Bir örnek vermem gerekirse çoğuyla yüksek lisans tezimin alan araştırması kısmında tanıştığım ve sonrasında arkadaş olduğumuz, halimden anlayan Filipinli kadın arkadaşlarımın adeta tek bir ağızdan söyledikleri sözler vardı: “Umudunu kaybetme”, “Kendi kendini motive et”, “Keşke rahibe olsaydım, sana yardımcı olurdu.” Bunlar, alan araştırması yapan araştırmacılar çalışmalarının arka planını anlatmaya başladığından bu yana hepimizin benzer süreçler yaşayabileceğini açıkça gösteriyordu. Örneğin, *Etnografi: Olağan-ıçî Tecrübe* kitabının “Sunuş”unda geçen şu ifadeler benim alan araştırması tecrübelerimle oldukça örtüşüyordu:

Araştırmacılar açısından pratikte alan tecrübelerini yönlendiren etkenler hayli fazlaydı; Şaşkınlık, yalnızlık, kaygı, güvensizlik ve imtihan edilme hissi; toplumsal cinsiyete dair muhataralı karşılaşmalar, bakışlar ve anlatılmayacak olanlar; paranteze alınamayanlar, dönüşen sorular, kurulamayan alanlar, sorulamayan sorular; parasızlık, kurumsal engeller ve tesadüfler (Yazıcı Yakın 2019, 8).

Ayrıca araştırmanın neden umduğum gibi gitmediğinin işareti olan araştırmayı daha ne kadar yürüteceğim de bir merak konusuydu. Örneğin, bir gün ayından sonra tanıştığım bir pedere, daha önceden tanıştığım başrahabin ne zaman geleceğini sorup ondan tezim için randevu almam gerektiğini söylediğimde bana “Tezin neyle ilgili?”, diye sordu. Olumsuz yaklaşacağını düşünüp detay vermekten çekinerek “Rahibelerle ilgili”, dedim. Sonra “Tam olarak neyle ilgili?”, diye bir kez daha sordu.

Sorusunu biraz daha ayrıntılı olacak şekilde “Tez konum Türkiye’deki rahibelerin hayatları, yaptıkları faaliyetlerle ilgili” şeklinde cevaplayınca “Okuyarak da yapabilirsin” cevabını aldım. Tabii bu bir öneriden ziyade, alan araştırmam için önüme çıkan engellerden biriydi sadece. Ben de bunun üzerine “Evet, zaten okuyorum ama her şey kitaplarda yazmıyor” dedim. Çok ilginç bir şekilde, 2019 yılından itibaren tanıdığım ama bir türlü yeniden görüşme sağlayamadığım rahibelerden birinin tüm çevresi bana “Okuyarak yap!” ya da “Okuyarak yapamıyor musun?” demeye başlamıştı (Merve Çeltikci, 29 Temmuz 2022, alan notları).

Bense yılmadan usanmadan bütün Kiliselere, ayinlere ve etkinliklere gidiyor, ailemin deyimiyle adeta Kiliseleri aşındırıyordum. Kısacası, hemen her gün Kiliseye ve/ya rahibelerle tanışabileceğim yerlere, etkinliklere gidiyordum. Araştırma sürecinde yaşanan gelişmeleri aklımda tutabilmek adına tuttuğum bir takvim var ve bu takvime göre görüşmeleri yapabilmem günler hatta aylar sürüyor. Çalışmanın gidişatını deyim yerindeyse bıkmadan usanmadan beklemeye borçluy(d)um. Bazen de görüşme yapabilmek için aylarca uğraşmama rağmen resmi prosedürleri geçemiyor ve yeni bilgi kanalları açamıyor(d)um. Örneğin, bir manastırın pederiyle alanın yetmiş üçüncü gününde aynı manastıra bağlı rahibelerle de tam beşinci ayda yüz yüze görüşebildim. Alan araştırmam sırasında not defterime yazdığım şu satırlar tüm bekleyişlerimin kısa bir özeti gibi: “Çok duygulandım. Yirmi altıncı günde pederle, kırk üçüncü günde bir soruyla, doksan beşinci günde bir randevuyla sonuç aldım. Çabalarımın boşa gitmediğini hissettiğim bir an oldu” veya “Elli birinci gün ve rahibeyle iletişimimiz çok daha iyiye gidiyor” diyebildim. Alan araştırmam sırasında aldığım notları buraya düşmek araştırmanın arka planını anlatabilmem açısından önemli. Diğer bir örnek de bir devlet kurumunun müdür ve çalışanlarıyla görüşme talebimin kabulü için beklediğim tam 155 günlük süredir. Bu kurumla ilgili iki başvurumu üniversiteden ve tez danışmanımdan aldığım ek dilekçelerle savcılık üzerinden yaptım. Ancak sonuç olumsuz oldu. Aylar süren bu uğraşın sonunda olumsuz cevabını aldığım bu kurumla görüşme yapabilmek için yapılması gereken resmi prosedürleri rahibelerden birinin inanılmaz desteği ve yardımları sayesinde öğrendiğimi belirtmeliyim.

Bu bekleyiş ve retlerden dolayı araştırmanın gidişatına yönelik artan endişelerim, kendimi Zora Neale Hurston’ın *zombi*’sine benzetmeme sebep olmuştu. Hurston 1930’larda Haiti’de vudu kültürü üzerine araştırmalar yapmış, bunun neticesinde zombi olgusunu yaşam ve ölüm arasında yeni bir kategori olarak kullanmıştı. Hurston, *Tell My Horse* adlı kitabında Haiti’de büyük bir öneme sahip vudu kültürüne özgü zombileri “ruhsuz bedenler” (ya da yaşayan ölüler) olarak tanımlamıştı (1938, 179). Alan araştırmam sırasında “ruhsuz bir beden” gibi oradan oraya koşturu-

yordum. Çünkü bunca zaman beklemenin yanı sıra onca uğraşından sonra bir de ret almak zaman zaman araştırma yapma isteğimi köreltiyordu. Dahası çalışmamı nasıl yürütemediğimi anlattığım çok yakın bir arkadaşımın kendi bedensel engelliliği ile “Senin tez konun benden daha sakat!” diyerek çalışmam arasında kurduğu bağı hiç unutmuyorum.

Bununla birlikte, güvensizlik ortamının yerini zamanla sarılmalara ve hatta özlemlere bıraktığını ifade edebilirim. Zamanla rahibelerle ve hatta diğer pek çok kişi ile birbirimize alışmaya başladık. Hatta İstanbul küçülmeye başlamış, kamusal alanda, toplu taşımalarda karşılaşır, selamlaşır, birbirimize oturmak için otobüslerde yer verir olmuştuk. Her ne kadar daha ne kadar araştıracağım büyük bir merak konusu olmuş olsa da bir süre sonra pes etmediğim görülünce bir gün rahibelerden biriyle sohbet ederken rahibeden araştırma azmimle ilgili “Anlaşılan bu peşine düştüğün şeyi bırakmayacaksın. Çok da heyecanlısın” gibi ifadeler de duymaya başlamıştım. Bu işin peşini bırakmayacağıma dair çabamın zaman zaman fark ediliyor olması alan çalışmamı devam ettirmeme dair motivasyonumu artırıyor. Bu noktada sözü muhtemelen devamı sonraki çalışmalarda detaylandırılacak ama şimdi için de faydalı olabilecek *Sahanın Sesleri* isimli kitapta yer alan şu cümlelere bırakıyorum:

Sahanın direncine, yıldırıcı zorluklarına ve kaprislerine derman olabilecek bir *panacea* yok belki; ama bir etnografi her türlü güçlüğü karşı bir süre daha sahada kılmaya ikna eden, bu samimiyetten ve hevesten başkası değil. Sahayla kurulan bu ilişkinin derinliği, araştırmacının kendini tanımlama biçimi, politik, akademik, kültürel meseleler karşısındaki tavrı ve kişisel öyküsü gibi sayısız öznel durum ve hissiyat arasındaki yaratıcı gerilimde belirlenir (Ergül 2013, 4).

Konu seçimimiz başkaları tarafından nasıl karşılanıyor, bize neler hissettiriyor?

“...Öteki her şeyden önce bir yakındır.” (Viveiros de Castro 2022, 187).

Bilimlerin toplumsal tarafsızlığa olan bağlılığı, ezilen gruplar adına politik olarak yürütülen araştırmaların bilimsel olarak üretken potansiyelini ve daha genel olarak, baskın Batılı, burjuva, beyaz üstünlükçü, erkek merkezli, heteronormatif kültür dışındaki araştırmaları etkisiz hale getirdi (Harding 2004, 5). Türkiye’de azınlıklaştırılmış dinsel nüfusun rahibelerini ele aldığım kendi çalışmamda, kişisel/siyasi/etnik önyargılarımızın araştırmamız üzerindeki etkisini tanımayı, “azınlık” ve/ya “öteki”nin deneyimini sunma yollarımızı yeniden düşünmenin gerekliliğini ve böyle bir temsilin ne ölçüde mümkün olduğunu özellikle düşünüyorum (Wolf 1992, 51-52). Örneğin, 1970’lerin başındaki yayınların yazarları kendisini feminist olarak tanımlasın veya tanımlamasın özgürleştiriciydi çünkü bir

toplumu kadınların gözünden görmek ve kadını merkeze alan bir analiz yapmak çok devrimciydi (Boserup 1970; Goodale 1971; Strathern 1972). Çalışmamda hem Türkiyeli olan hem de başka ülkelerden Türkiye'ye gelen rahibeler başta olmak üzere çoğunlukla pederler ve diğer Hristiyanların rahibelerle olan etkileşimini ve/ya onlar hakkında neler düşündüklerini de konu edindim. Feminist bir antropolog olarak yüksek lisans ve doktora eğitimlerim boyunca çalıştığım konuların Türkiye toplumu ve akademisi açısından alışlagelmiş konulardan farklı olması, alışlageldik "öteki" ve/ya "azınlık"lara feminist araştırma yöntem(ler)iyle odaklanması bana sık sık araştırmacı olarak benim de ötekileştirildiğimi ve yaptığım şeylerin de garipsenerek önemsizleştirildiğini düşündürüyordu.² Hâl böyle olunca günümüzde Türkiye'de Hristiyan dindar kadınları -daha doğrusu rahibeleri- etnik kimlik ve ten rengine duyarlı (ırkçılık karşıtı) olacak şekilde feminist antropolojik bir yöntemle çalışmak da 'özgün' bir girişim olarak yorumlanabilir.

Araştırmalarımın dolayısı son birkaç yıldır özellikle Türkiye'nin Hristiyan dindar kesimi ile içli dışlıyım. Türkiye'deki Hristiyanlara karşı hiç de iyi olmayan tavırları, nefret söylemlerini ve ayrımcılığı düşündüğümüzde ben de bir araştırmacı olarak bunlardan payıma düşeni aldığımı belirtmeliyim. Rahibeleri çalıştığım için en çok karşılaştığım nefret söylemlerinden biri "gavur" ifadesi. Muhafazakâr olsun veya olmasın Hristiyanların Türkiye'de *gavur* olarak tanımlanması (yani dinsiz, imansız olarak tanımlanması), doğrudan devletin kimlik politikalarıyla ilgilidir. Bu noktada, *Din ve İdeoloji*'de (1986, 62) "Türkiye'de din çalışmalarıyla ilgili 'din'i nasıl tanımlayacağız sorusunun yanıtı bilindiği gibi on üçüncü yüzyıldan beri İslamiyet ile ilgili 'resmi' kaynaklarda değil, alt tabaka ailelerin çocuklarına anlattıklarında'dır" diyen Şerif Mardin'den yola çıkarak Türkiye'de Hristiyan'ı nasıl tanımlarsınız sorusunun cevabı da Müslüman olanların anlattıklarındadır diyebiliriz. Ne demeye çalıştığımı bir örnek vermem gerekirse "Tanıdık rahibe var mı?" diye soruştururken etraftaki insanlardan "Ooo, o kadar gavur tanıdığım yok" cevabını alıyordum (Merve Çeltikci, 23 Şubat 2022, alan notları). Bunu daha sonra utana sıkıla bir rahibeye anlattığımda bana, "Gavur diyorlar. Gavur, kafire [dinsize] denir, biz inançlıyız, inançlı bir insan bize nasıl gavur diyebiliyor" cevabını vermişti (Merve Çeltikci, 29 Temmuz 2022, alan notları). Bu noktada vurgu yapmak istediğim nokta, "öteki'ne kapalı olmanın, ilk önce hayal gücünü sonra da umursama yeteneğini köreltmesidir" (LeCompte and Schensul 2015, 263). Bu nedenle hayal gücümüzü genişletmemiz gerektiğini düşündüğüm için bilinçli olarak gayrimüslim dememeyi tercih ediyorum. Çünkü bu ifade de Türkiye'de dini çoğunluğu oluşturan Müslü-

2 Erişim Tarihi: 18 Aralık 2022: <https://catlazzemin.com/sahanin-arka-plani-feminist-bir-antropolog-olarak-turkiyede-guneydogu-asyali-kadinlar-uzerine-arastirma-yapmak/>

manların bakış açısından bir kullanım. Bunun tam tersi gayrihristiyandır ancak Türkiye'de gayrihristiyan kullanımını duyabileceğimiz bir çoğunluğun olmadığı kanaatindeyim. Bu nedenle, çoğunluğun ve baskın olanın dilinden değil azınlığın ve baskın olmayanın dilinden konuşmayı tercih ediyorum. Başka bir ifadeyle, İngilizcede *Christianphobia* ve/ya *anti-religious discrimination* terimlerinden yola çıkarak Türkiye'deki Hristiyan karşıtlığının kültürel yönlerine de vurgu yapmak istiyorum.

Az önceki örnekle yakından ilgili olan başka bir örnek daha var. Arkadaşlarımdan birine "Tanıdığın rahibe var mı?" diye sorduğumda "Sen hep antin kuntin işlerle uğraşıyorsun" cevabını almıştım. Bir de konu tez ile ilgili çalışmalarına ya da neler yaptığıma gelince, yakın çevrem çoğu pederlerin özellikle Katolik olanların evlenemediklerinden bihaber olduğu için "Sen bir pederle evlenirsin" diyor ya da yine yakın çevrem ve hatta bazen bilgi kaynaklarım bile "Rahibe olacak o", "Sen de mi rahibe olacaksın?" diye espri(ler) yapıp gülüşüyordu. Dahası çoğu kişi "Senin vaftizine gelir miyiz?", "Senin vaftizine ne zaman geliyoruz?", "Merve zaten yakında vaftiz olacak" demeye başlamıştı. Katıldığım vaftizlerden haberdar olanlar "Vaftiz işine de mi başladın?" diye soruyordu. Sürekli Kiliselere gittiğim için "Bugün Kiliseye gitmiyor musun?" diye soranlar; Kilise önlerindeki çektiikleri fotoğrafları göndererek "Merve seninkiler toplanmış yine!" diyenler oluyordu. Yakın çevrem ve arkadaşlarım bildiği ya da gördüğü Kiliseleri: "Merve, şurada da bir Kilise var, bir bak istersen" diye hemen bana söylüyordu ya da herhangi bir Kilisenin önünden geçtiğinde bile direkt beni hatırlıyordu. Sosyal medyada mesajlaştığım tanıdıklarım bana sık sık rahibelerle ilgili GIF'ler atıyordu. Kısacası, çok geçmeden Kiliseyle ve rahibelerle özdeşleştirilen biri hâline geldim. Ayrıca araştırmacı olarak araştırma konumla, bilgi kaynaklarım ve ziyaret ettiğim kurumlarla özdeşleşme hâline zamanla ben de alıştım. Sürekli konumumu sorgulamakla birlikte artık araştırma konumla özdeşleştiğime dair hiçbir şüphem yok(tu) ve bunu da pozitivist bilim oluşturma modeline karşı bir cevap olarak yorumluyorum. Özetle, toplumun ve/ya akademinin büyük çoğunluğunun değersizleştirdiği konuları çalışma eğiliminde olduğumu kabullenip bundan dolayı karşılaşılabileceğim sorunları da varsayarak çalışmalarımı yapmaya devam ediyordum.

Alana Erişme Girişimlerimiz Bize Kendimizi Nasıl Hissettiriyor?

Doktora tezim kapsamında Kilise örgütlenmesi/hiyerarşisi içerisindeki görünmeyen emeği rahibeler özelinde incelerken kendimi bir "ilki" yapıyor olmanın yol açabileceği önceki bölümlerde değindiğim gibi bazı zorluklar içinde buldum. Alan araştırmam başlangıçta eksik verilen bilgiler, sormadığım sorular, oldukça zor kopardığım randevular ve günlerce hatta aylarca beklemekten ibaretti. Peki böylesi bir durumda ben bir araş-

tırmacı olarak ne yapma(ma)lıyım? Yaşadığım zorluklar beni bu soruya yanıt(lar) aramaya itiyordu. Söz ettiğim gibi onlara ulaşma ve benimle görüşme yapmaya ikna etme konusu başlı başına bir sorundu ama ulaşp görüşmeye ikna edebildiğim durumlarda da araştırmamın “klasik bir format”tan uzak olduğuna işaret eden birtakım zorluklar söz konusuydu. Demografik form, etik kurul izni, ses kayıt cihazı gibi işimi kolaylaştırması gereken tüm araçlar ve yazılı izinler adeta işlevsiz durumdaydı. Ses kaydı almama izin verilmiyor, yazılı bilgi almam (görüşme sırasında alınan notlar) bile katılımcıları çok tedirgin ediyordu. Bu nedenle kendilerinden “not alabilirsin” diye bir izin çıkmadan çoğu zaman görüşme sırasında not alma talebinde bile bulunmadım hatta birkaç kez kabul edilmediğine şahit olduktan sonra sorun olacağını düşünüp ses kayıt cihazımı yanımda taşımaya bile bıraktım. Çok kısa süren bu yüz yüze görüşmelerde her istediğim soruyu sormayı sorduğumda da doyurucu cevaplar alamıyordum, tam bir otosansür söz konusuydu. Sorularımı ya uzatarak ya da geçiştirerek cevaplıyorlardı. Araştırmamın seyrini olumlu/olumsuz yönde etkileyen çeşitli girişimlerimin yanı sıra bu süreçte anlattıklarını daha sonra hatırlamamı istemiyormuşçasına davrandıklarından bazen nasıl geçiştirildiğimi de deneyimledim. Bu görüşmelerden hiçbir şey anlamıyor ile çok şey anlıyor olmanın arasındaydım. Hâl böyle olunca kendime sık sık acaba onları bu denli tedirgin edecek bir konumda mıyım diye sormadan edemiyor ve olanları da bir bütün olarak düşündüğümde böyle bir araştırma yürüterek onları kesinlikle tedirgin ettiğime kanaat getiriyordum. Tanımadıkları birinin aniden kapılarını çalıp “Tanıdığınız rahibe var mı?” diye soran birine ilk etapta güvenemeyeceğinden çekinmesini anlayışla karşılıyorum. Onlar açısından yaşanan tedirginliğin bir örneği, rahibelerle görüşme konusunda yardım istediğimde bana “polis sanıyorlar” diyen pederler olmasıydı. Bağımsız bir tırmacı olarak bunu deneyimlemekten kaç(ın)amamış ve bu da alan çalışmamın seyrini olumsuz yönde etkileyen bir durum oluvermişti.

Bu konuda en çok dikkatimi çeken durumlardan bir diğeri bildikleri bir dili gizleme eğilimiydi. Alan çalışmam için bilgi edinebileceğim çoğu kişi -Kilise üyeleri dâhil olmak üzere rahibe ve rahipler- ilk etapta Türkçe bildiklerini en azından bunu gösterecek kadar bana güvenene dek gizliyor ve onun yerine benim Türkçe dışında iletişim kurabildiğim tek dil olan İngilizce konuşuyorlardı. Türkçe konuşarak yardım istediğim kişiler bile “İngilizce biliyor musun?” diye sorup benden “Evet” cevabını aldıktan sonra “Bak şu Peder İngilizce biliyor. Git onunla konuş” diyerek beni yardımcı olabilecek kişilere yönlendiriyordu. Bir çeşit savunma mekanizması olarak değerlendirdiğim bu eğilimi fark etmem beni başlangıçta biraz şaşırtsa da nihayetinde beni en azından bir tırmacı olarak belli bir güveni sağlayabildiğime de ikna ediyordu.

Bir de “araştırmacının tedirginliği” konusu var. Ziyaret ettiğim kişilerin araştırmam hakkında tedirgin olmalarını anlıyorum fakat ben de “bir kadın araştırmacı olarak” bilmediğim bunca yere tek başıma girip çıkarken tedirginlik hissediyor(d)um. Daha önce hiç tecrübe etmediğim bir şey yaşıyor, ilk defa ruhban sınıfı, Hristiyan kadın din görevlileri olarak rahibeler ve diğer pek çok Kilise üyesi ile tanışıyordum. İçten içe hep “Acaba ters ya da yanlış bir şey yaşanır mı?” diye korkmamın hatta bazen nasıl davranacağımı dâhi bilemememin sebebi buydu. Bu nedenle, yakın bir arkadaşımın “Sen bu kadar çekinerek nasıl yürütüyorsun bu araştırmayı” demesi çok anlamlı. Ben de yaşadığım tedirginliğe çözüm olarak bazen bir feminist psikolog arkadaşımın bana eşlik etmesini rica ettim. Açıkça görülüyor ki bu, karşılıklı olarak yaşanan bir tedirginliğin göstergesiydi.

Ayrıca bu başlık altında rahibelerin sadece yaşlı bakımından sorumlu oldukları ve çalışmam açısından çok önemseyemediğim bir kurumdan da söz etmek istiyorum. Çünkü bu kurum, henüz alana çıkmadan önce bilgi sahibi olduğum hatta düzenlediği kermese katıldığım ve kendi çalışmam açısından onların karşılıksız emeğini görünür kılmak adına alana çıktığımda katılımlı gözlem yapabilmek için en çok girip çıkmayı umduğum bir kurumdur. Fakat çok uğraşmama rağmen bu kurumla tezim için sağlıklı bir bağlantı kuramadım. Bu konuda kimden yardım istesem ya sessiz kalıp beni geçiştiriyor ya da zaman kaybına yol açacak vaatlerde bulunuyordu. Görüşme yapmak için başkalarından yardım istemekle birlikte türlü girişimlerim bir şekilde sonuç vermiyor, üstelik yapmamam gereken bir araştırmayı yapıyor hissi uyandırıyor ve beni kötü hissettiriyordu. Bu yüzden araştırma kapsamında bulunduğum ve/ya bulunacağım girişimleri hem bana nasıl hissettirdiği/hissettireceği hem de karşımdaki kişilere/gruba nasıl hissettireceği konusunda kendi içimde çok sorguladım. Girişimde bulunmaktan ziyade bulunup bulunmamaya kafa yordum, doktora tez danışmanım başta olmak üzere güvendiğim kişilere durumu özet geçip fikir alışverişinde bulundum. En sonunda tarikatın Fransızca websitesini inceleyip oraya bir e-mail yazma gereği duydum. Bir e-mail yazdım fakat bunu göndermedim. Nedense bu kurumla ilgili işe yaramayan ya da kendimi kötü hissettirdiği için vazgeçtiğim girişimlerimden rahibeler başta olmak üzere pek çok kişiye bahsetmekten de çekinmedim. En sonunda bu durumu paylaştığım rahibelerden biri ile aramızda şu konuşma geçmiş ve bana açık açık şunları söylemişti:

Merve: X kurumuyla ilgili şunlar oldu. Başrahibe ilk önce kabul edip sonra vazgeçti. Müdire hanımdan yardım istedim. O bana yardımcı olmayı kabul etti ama sonra onun da benimle görüşmesine izin verilmedi. Fransızca çalışıp tarikata bir e-mail yazdım ama bu bana kendimi kötü hissettirdiği için yollamadım.

Rahibe: Ben sana söyleyeyim [rahibenin] neden kabul etmediğini. İtaat yeminlerinden biri. Üstündeki kişi “Hayır” derse hayır olur (26 Kasım 2022, alan notları).

Bu çalışmanın akışı için yeni yollar denerken kesin olarak yardımcı olmayacağını anlayan kadar kimseyi es geçmemeye özen gösterdim. Ancak yeni girişimlerde bulunmakla birlikte kendimi kötü hissettiren girişimlerde bulunmaktan da itinayla kaçındım, bazı şeyleri akışına bıraktım. Ayrıca çalışma kapsamında neler yaptığım özellikle rahibeler tarafından bilinsin istiyordum. Fikirlerine çok önem verdiğim bir rahibeye onu da ilgilendiren bir konuda “arkasından iş çevirmek gibi olmasın” diye bulunduğum girişimlerden bahsedip onu haberdar ettim. Bu, sonradan aramızda espri konusu oldu ve bana birkaç kere bunun çok hoşuna gittiğini söyledi. Alan araştırması dâhil olmak üzere hâlâ devam eden çalışmamda ilk başlarda girişimlerimin bana hissettirdiği ağırlıklı olarak yapmamam gereken bir araştırmayı yaptığımı dair hissiyattı. “Daha ne kadar araştıracağını?”, “Okuyarak yap!” ifadelerinden ya da aylar süren bekleyişler, reddedilen resmi kurum başvurularım, konumlanışım ve daha nicesi bu duygunun benim açımdan ne kadar kaçınılmaz olduğunu gösteriyordu. Bunun yanı sıra süreci akışına bırakmak en azından yukarıda örnek verdiğim bu kurum açısından oldukça işe yaradı. Aylarca çabalayıp en sonunda bu kurumun rahibeleri ile görüşebilmenin imkânsız olduğuna ikna olduğum bir anda onlarla İstanbul’da bir çarşıda karşılaştım. Başrahibeye selam verip kendimi hatırlattım. Neyse ki beni unutmamıştı. Acaba kendisini bu kez benimle görüşme yapmaya ikna edebilir miyim diye içten içe merak ve heyecanla düşünürken çok geçmeden kendisinin de bu konuya ılımlı yaklaştığını anladım. Tüm zorluklara ve aradan geçen bunca zamana (dokuz ay) rağmen bu sürpriz karşılaşma sayesinde nihayet yakın bir zamanda görüşme yapabilmek için kendisinden randevu almıştım. Aylar sonra koparabildiğim randevuda ona görüşmenin başında “Ne değişti bilmiyorum ama görüşmeyi kabul ettiğiniz için çok teşekkür ederim” dediğimde gülümsedi, o an bir şey demedi ama görüşme sırasında sık sık gelen giden olduğu ve sürekli telefonu çaldığı için “Bak, işte çok yoğunum ısrarcı olursa randevu veriyorum” dedi. Yoğun oldukları konusunda hiç şüphem yok elbette ama bu randevunun gerçekleşmesi için dokuz ay geçmesinin sebebi gerçekten yoğunluk muydu? Her ne kadar buna inanmak güç olsa da bu durum en azından araştırma sürecinde bize bazı şeyleri akışına bırakmamız gerektiğini gösteriyor.

Sonuç

Oldukça hassasiyet gerektiren bir konuda, Türkiye’de azınlıklaş(tırıl)mış çok küçük bir popülasyona rahibeler özelinde odaklanan doktora tezimin alan çalışması kısmından üretilen bu makale, bize her araştırma konusunun araştırmacı olarak konumlanışımızdan yaşadığımız zorluklara kadar kendine has bir deneyim alanı yarattığını açıkça gösteriyor. Dinsel kimlik, politik duruş, toplumsal cinsiyet gibi pek çok açıdan araştırmacının kendisinin de etkili olduğu bu süreçte bu çalışma açısından yaşanan zorluklardan belki de en önemlisi araştırmayı ne derece yürütebildiğimiz ya da yürütemediğimizdir. Bunların yanı sıra bir diğer önemli nokta da hem araştırmann kendisi hem de araştırma kapsamında bulunduğumuz ya da bulunamadığımız girişimlerimizin bize kendimizi nasıl hissettirdiğidir. Pek çok araştırmada olduğu gibi bu çalışmanın da bize gösterdiği önemli bir şey var; alanda yaşanabilecek türlü zorluk ve ikilemlere nasıl göğüs gerdiğimiz, ne kadar işe yarayıp yaramadığı tartışmalı olmakla birlikte araştırmann seyri için çözümler bulmaya çalışmamız ve oldukça inişli çıkışlı olan süreçte çabucak pes etme hissinden kurtulup araştırmayı nasıl sürdürdüğümüzdür.

Kaynakça

- Abu-Lughod, Lila. "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women," *American Ethnologist* 17, no. 1 (1989): 41-55.
- Abu-Lughod, Lila. "Writing Against Culture," *Recapturing Anthropology: Working in the Present* ed. Richard Fox (Santa Fe: School of American Research Press, 1991), 137-162.
- Behar, Ruth and Gordon, Deborah. *Women Writing Culture* (Berkeley: University of California Press, 1995).
- Boserup, Ester. *Woman's Role in Economic Development* (London: George Allen & Unwin, 1970).
- Erdoğan, Emine ve Gündoğdu, Nehir. "Niçin -Türkiye'de- Feminist Yöntem," *Türkiye'de Feminist Yöntem* ed. Erdoğan Emine ve Nehir Gündoğdu (İstanbul: Metis, 2020), 15-36.
- Eriksen, Thomas ve Nielsen, Finn. *Antropoloji Tarihi*, çev. Aksu Bora (İstanbul: İletişim, 2010).
- Ergül, Hakan. "Sunuş," *Sahanın Sesleri* der. Hakan Ergül (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 1-13.
- Goodale, Jane. *Tiwi Wives: A Study of the Women of Melville Island, North Australia* (Seattle, WA: University of Washington Press, 1971).
- Harding, Sandra. "Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate," *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual & Political Controversies* ed. Sandra Harding (New York: Routledge, 2004), 1-17.
- Harding, Sandra. "Introduction: Is There a Feminist Method?," *Feminism and Methodology: Social Science Issues* ed. Sandra Harding (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 1-14.
- Hurston, Zora Neale. *Tell My Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica* (New York: Perennial Library, 1938).
- LeCompte, Margaret and Schensul, Jean. *Ethics in Ethnography* (London: Altamira Press, 2015).
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim, 1986).
- Mies, Maria. "Feminist Araştırmalar İçin Bir Metodolojiye Doğru," *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* ed. Serpil Çakır ve Necla Akgökçe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 1996), 48-66.

- Moore, Henrietta. *Feminism and Anthropology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).
- Oğuz, Hatice Şule. “Alanda Bir Kadın,” *Fe Dergi* 4 (2012): 63-78.
- Stacey, Judith. “Can There Be a Feminist Ethnography?,” *Women’s Words: The Feminist Practice of Oral History* ed. Sherna Berger Gluck and Daphne Patai (New York, London: Routledge, 1991), 111-119.
- Strathern, Marilyn. *Women in Between* (London, New York: Seminar Press, 1972).
- Strathern, Marilyn. “An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology” *Signs* 12, no. 2 (1987): 276-292.
- Spradley, James. P. *The Ethnographic Interview* (Belmont, CA: Holt, Rinehart and Winston, 1979).
- Uysal, Gülfem ve Özbudun, Sibel. *50 Soruda Antropoloji* (İstanbul: 7 Renk Basım Yayıncılık, 2015).
- Wolf, Diane. *Feminist Dilemmas in Fieldwork* (Boulder: Westview Press, 1996).
- Wolf, Margery. *A Thrice-Told Tale: Feminism, Postmodernism, and Ethnographic Responsibility* (Stanford: Stanford University Press, 1992).
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Yamyam Metafizikler*, çev. Arda Varan ve Deniz Dirican (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2022).
- Yazıcı Yakın, Aslı. “Sunuş: Alelâde Şeyleri Anlatmak,” *Etnografi: Olağan-ıçı Tecrübe* ed. Aslı Yakın Yazıcı ve Meriç Kükrer (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2019), 7-30.



Yıkılmış Kadın'ı¹ İkinci Cinsiyet² ve Müphemlik Ahlakı Üzerinden Yeniden Okumak

1 Beauvoir'ın bu uzun öyküsü, Everest Yayınları tarafından 2021'de yeniden yayımlandı.

2 İkinci Cinsiyet, 2021'de Koç Üniversitesi Yayınları tarafından Gülnur Acar Savran'ın çevirisiyle yeniden yayımlandı. Beauvoir için "Sexe"nin doğal olanla toplumsal olanın diyalektik birliğini ifade etmesi, *Le Deuxime Sexe*'de anlatılanın da bu birliğin tarihsel oluşum sürecini analiz etmesi nedeniyle kitap "Cins" değil "Cinsiyet" olarak çevrildi. Aynı nedenlerle, bu yazıda da eser "İkinci Cinsiyet" ismiyle anılmaktadır.

Duygu Onay Coker

TED Üniversitesi

[ORCID: 0000-0001-5705-8359](https://orcid.org/0000-0001-5705-8359)

duygu.coker@tedu.edu.tr

Öz

Bu yazıda Simone de Beauvoir'ın *Yıkılmış Kadın* adlı uzun öyküsü, filozofun temel iki eseri olan *İkinci Cinsiyet* ve *Müphemlik Ahlakı* üzerinden yeniden okunmaktadır. Bunun sebebi, öyküdeki içkinliğine yazgılı görünen fedakâr eş/anne "Monique"nin kendi günlük anlatısı üzerinden yıkıma doğru ilerleyen hikâyesinin, aslında bir umut ve öznelleşme öyküsü olduğunu açığa çıkarmaktır. Zira öykü kendi başına kapalı bir metin olma özelliği gösterdiğinden, kadının başarısızlığını vurguladığı iddiasıyla yazıldığı dönemde bile yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Söz konusu yeniden okuma için bu araştırma bir yandan Beauvoir felsefesinin özgürlük, otantiklik, öznellik, aşkınlık gibi varoluşçu temellerini ortaya koymaya, öte yandan öyküde geçen ev, heykel, arkadaş, ölüm, imge gibi metaforlar üzerinden öykünün Beauvoirian satır aralarını okumaya çalışacak; yazıldığı dönemden bu yana "kadın"dan yana değişmeyen ataerkil yapının izlerini Beauvoir felsefesi dolayısıyla sürerken, aslında bu uzun öykünün nasıl bir "umut, yeniden öznelliğini kazanma, sorumluluk alarak aşkınlığını yaşamaya atılma" hikâyesi olduğunu açığa çıkarmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Simone de Beauvoir, *Yıkılmış Kadın*, özgürlük, aşkınlık, evlilik

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

Reinterpreting The Woman Destroyed through the perspective of The Second Sex and The Ethics of Ambiguity

Duygu Onay Coker

TED University

[ORCID: 0000-0001-5705-8359](https://orcid.org/0000-0001-5705-8359)

duygu.coker@tedu.edu.tr

Abstract

In this article, Simone de Beauvoir's story *The Woman Destroyed* is reread through the philosopher's two main works, *The Second Sex* and *Ethics of Ambiguity*. The reason for this is to reveal that the story of "Monique", a self-sacrificing wife/mother, who seemed to be destined for her immanence, is a story of hope and subjectification, which progresses towards destruction through her daily narrative. Because this feature of the text is closed and has been subjected to intense criticism, even at the time it was written with the claim that it emphasized the failure of women. For this rereading, this research struggles to reveal the existential foundations of Beauvoir such as freedom, authenticity, subjectivity, and transcendence, while it reads the Beauvoirian concepts of the story through metaphors such as home, sculpture, death, and image. While tracing through Beauvoir's philosophy about the patriarchal structure, which has not changed in favor of women, this study reveals that "*The Woman Destroyed*" is a "hope, subjectivity, taking responsibility and transcendence".

Anahtar Kelimeler: Simone de Beauvoir, *The Woman Destroyed*, freedom, transcendence, marriage

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>



Giriş

La femme rompue, Türkçedeki ismiyle *Yıkılmış Kadın*, 1968 yılında, *Erginlik Çağı* ve *Monolog* adlı öykülerle birlikte basılmadan evvel, *Elle Dergisi*'nde yayımlanır. Okuyucu ile bu ilk buluşma, filozofun kız kardeşi Henriette de Beauvoir¹ tarafından resimlenir. Böylece öykünün baş karakteri Monique'in "ataerkil düzeni idealize etmiş", kızlarını fedakarlıkla yetiştirmiş, ev düzenini önemseyen, mesleğini bırakıp hayatını ailesine adanmış ancak kocasının başka bir kadınla birlikte olmaya başlaması üzerine çöküşe giden yedi ay sürecek öyküsü, bir "günlük" formatında ilk kez okuyucu ile buluşur. Öyküyü *İkinci Cinsiyet*'in ikinci bölümünün yaşamdaki karşılığı olarak görenler, olumlu karşılayanlar kadar (Martin 2019), eleştirenler de olur. Örneğin, *Le Figaro*'dan, dönemin ünlü gazetecilerinden ve edebiyatçılardan oluşan, Pivot ve Piatier'in (1967) de aralarında olduğu bir grup, metnin "aptal küçük kızlara göre" olduğunu yazarlar. Öyküyü "hafif bir aşk, kadının başarısızlığına dair yazılmış romantik bir gecekondu kitabı" olmakla suçlarlar. Ardından da öykünün, burjuva yaygın organı olarak algılanan ve Beauvoir'ın hayat görüşüne uymayan 'Elle' dergisinde yayımlanmış olması eleştiri konusu olur.² Beauvoir ilk kez

1 Elle'de adı Helene de Beauvoir olarak geçmektedir.

2 "Elle'e yazıyorsunuz. Bir zamanlar çok talepkâr, çok uzlaşmaz olan siz, metninizin

1963'te yayımlanan *Force of Circumstance* adlı yapıtında, eleştirilerle ilgili olarak "Fransa'da kadın yazar olmak, sizi dövebilmek için elinize sopa tutuşturmalarına benzer" ifadesini kullanacaktır (367).

Eleştiriler, filozofun baskılanmış kadının yaşam koşullarını incelelikle kurgularken tek tek kadınların yaşamlarına nasıl dokunduğunu gölgeleyemediği gibi, okurların Beauvoir'a görüşlerini bildirmelerini de engelleyemez. Beauvoir'a mektup yağar: "Metnindeki hiçbir şeyi değiştiremem ne virgül ne kelime, sadece iki çocuk ekleyeceğim", "Artık yalnız değilim, sen oradasın", "Seni tanıma şerefine erişmiş olsaydım ve sen hayatımı yazsaydın, beklentilerin ötesinde bir başarı elde ederdin" (Martin ve Rouch 2020).

Bu mektuplar Martin ve Rouch'a göre (a.g.e.), edebi elitist eleştiri ile sıradan kadınların kaygıları arasındaki büyük uçuruma işaret eder. Filozof kadınlardan aldığı mektupların kendisine her zaman yol gösterdiğini belirtecek ve anılarının son cildi *Tout Compte Fait*'de (1972), kadınların özel hayatlarını anlamamızı sağlayan bu mektuplar için "Kırklı yaşlarını süren ve kocaları başka kadınlarla birlikte olan kadınların sırlarını dinlemiştim. Onların karanlığını göstermeye karar verdim." diyecektir (141).

"Tüm zamanların" Yıkılmış Kadını

Öykü, 1967-68 yıllarında Fransız kadınlar özel olanın politik hale gelmesi için mücadele verirken yayımlanmıştır. Elbette kadınlar o dönemden itibaren kürtaj hakkından doğum kontrolüne, zorlu şartlarda sonuna dek verdikleri mücadelelerinin bir kısmının karşılığını almışlardır. Direnç ve mücadele sonucu geç de olsa elde edilebilen hakların, *Yıkılmış Kadın*'in tozlu raflarda kalmasına neden olması ya da öykünün "kadınların başarısızlığını anlattığı bir metin" olması mümkün değildir. Zira öykü, ataerkiye kısıtlanmış, süper özellikleri olmayan kadınların, başarısızlıklarını umutsuzlukla göstermek yerine farklı bir amaç taşır. Filozof, felsefesinin temel taşı oluşturulan özne durumuna gelmenin, kendini kurmanın, özgürlüğünü elde etmenin kadın için nasıl engellendiğini; kadının günlük yaşantısındaki bastırılmışlığı, indirgenmişliği, bağımlı kılınmışlığı her cümle arasına inceliklerle yerleştirmiştir. Öykünün bugün bu denli değerli olmasının sebebi, filozofun tarihsel olarak kadının nasıl ikincilleştirildiğini detaylarıyla açık ettiği patriyarkanın temel işleyiş düzeninde, öykünün yazıldığı altmış seneden fazla zamandır değişiklik olmamasından kaynaklanır. Ayrıca Beauvoir burada tarihsiz/sınıfsız bir kadın kurgula-

kaba bir pembe dizi gibi kesilmesini, saçmalıklar arasında yayınlanmasını kabul ediyorsunuz. Demek ki kendini beğenmiş ve züppe bir yayın organına yapıtınızı satmayı onunla anlaşmayı kabul ediyorsunuz" (Pivot ve Piatier 1967, 29).

mamıştır. Öykü, Fransız orta-üst sınıftan bir doktorla evli olan iki çocuk annesi bir kadın üzerinden anlatılırken, söz konusu kültüre ve sınıfa kapanmaz, aksine kadınlığın durumunun açık edildiği bir metin olarak parlar. Aksu Bora'nın ifadesiyle "Bütün kadınların aynı biçimde ezilmesine karşın, kadının bir cins olarak ortaklığının ezilme üzerine kurulu oluşu ve bunun politik bir kategori olarak negatif bir ortaklığı imlemesi" gibi (2002, 58). Halen, *İkinci Cinsiyet*'te ifade edildiği gibi kadın madun ve ikincildir. Kadının üzerine çökmüş olan lanet, varoluşunun anlamının bile kendi elinde olmamasıdır (Beauvoir 2021-2a, 192). Öyküdeki Monique de kendi anlamını kocasının ona verdiği anlam, toplumun aileye atfettiği değer üzerinden kurmuştur. Değişen pek bir şey yoktur. Beauvoir'a göre, kadın her şeye ve herkese bağımlı olduğundan ancak tümüyle içsel, soyut bir özgürlüğü tadabilir. Özgürlüğü bu yönde ise hazır ilkeleri reddetmesi, yargılaması ve sorgulaması nasıl gerçekleşebilir? (a.g.e., 219). İşte öykü tam bu noktada okuru yakalar.

Eserin inceliği, yıllarla değer yitirmeden yeniden tartışmalara açılması gerekliliği burada bitmez. Bir edebi eser olarak *Yıkılmış Kadın* Sema Kaygusuz'un "Kadın Yazısı Festivali"nde (2018) yaptığı "Edebiyatın Kuşkusuz" başlıklı konuşmasında belirttiği gibi, bizim eseri içimize alışımızla ve bizde bir sızı olarak kalacak olan tortuyla yaşamaya devam eder. Bizler metni içimize alıp farklılıklarımız içinde Monique'in durumunu yaşama-ya devam ettikçe bu sızı hiç dinmez. Çünkü soyut bir kadınlık özü sebebiyle değil, toplumsal kurgu nedeniyle "kadının bedenini kemiren büyük ölçüde kadın olmanın verdiği kaygıdır" (Beauvoir, 2021-2a, 69) ve kadın olarak her birimizin yazgılı olduğu "anlamı dışarda arıyor oluşumuz" meselesidir.

Yoldaş Bir Metni Yeniden Okumak

Bu çalışma, seçimini başka bir kadınla birlikte olan kocasının dönmelerini beklemek, bunun için çabalamak, sırdaşlar edinerek kaçmak istemediği hapisanesini arkadaşlarının yardımıyla sağlamlaştırmak yönünde yapan bir kadının, öykünün kurgusu içinde önce eş olma ve annelik durumunu idealize ettiği, ardından bu ideali kaybettiği duygusuyla sarsılmaya başlamasını ve sonunda kendisiyle kalışını Beauvoircu bir yeniden okuma ile ele alır. Uzun öykü, Beauvoir'ın felsefesinin özünü oluşturan özgürlük, aşkınlık ve kendini kurma deneyimlerini açıkça koyutlamadığından ve sonu açık bırakıldığından, Beauvoir felsefesi ile buluşmamış okur için özellikle ilk yayımlandığı dönemde fazlasıyla eleştirilmiş ve kadının çöküşü sorunsallaştırılmıştır. Öykünün yapısı, ilk bakışta, *Le Figaro*'daki yazarlar gibi, kadına dair umutsuzluk/çöküş öyküsü olarak anlaşılmaya ve bu anlamda Beauvoir'ı eleştirmeye müsaittir. İşte bu çalışmanın amaçlarından birisi yeniden bir okuma ile öykünün, kadının yazgısını, "kadın-

lık kusurları" edinmeye neden olan toplumsal süreçle birlikte ele alarak, aslında oldukça eleştirel ve feminist temellerini açığa çıkarmaktır. Bu nedenle çalışma, filozofun iki temel eseri sayılan *İkinci Cinsiyet* ve *Müphemlik Ahlakı Üzerine* ile yeniden okunurken, her iki eserin öyküdeki izleri ortaya çıkartılmaya çalışılacaktır. Bir diğer amaç, öykünün kadınlık özüne değil, ataerkil yapının kadının günlük pratikleri üzerinde nasıl incelikli işlediğine dair edebi bir örnek olduğunu ortaya koymaktır. Zeynep Direk'in ifade ettiği bağlamda öykünün bir direniş olduğu zira "bir hayatta kalabilme mücadelesi, bir oluş, bir yaşam savunusu (2021, 276) olduğu iddia edilecek, öykünün açık bırakılan sonu Beauvoirci bağlamda anlamlandırılacaktır. Neticede bu araştırma, öykünün, Sara Ahmed'in, belirttiği üzere "feministin hayatta kalma mücadelesi için gerekli araçlar olarak yoldaş metinler ve feminist klasikler" den (2018, 34) biri olduğu iddiasındadır.

Fransızca ve İngilizce literatürde sınırlı sayıda araştırma, öyküyü kitaptaki diğer iki öyküyle birlikte, genel bağlamda ele almış, filozofun felsefi argümanları eşliğinde okumamıştır.³ Türkçe çalışmalar, Beauvoir'ın varoluşçuluğu ve etiği üzerinden ilerlemiştir.⁴ Bu araştırmanın ise literatüre yapmayı umduğu küçük katkı, patriyarkanın kadının günlük pratikleri üzerindeki ince işleyişini, dolayısıyla öykünün feminist/eleştirel yapısını açığa çıkarmak için Beauvoirci düşünceyi izlemek, kadının kendini ne ise o yapma sürecini Monique bağlamında görünür kılmaktır.

Sıradan Kadınların Yazarı

3 Uluslararası literatürde Yıkılmış Kadın'a ilişkin olarak yapılan ve kadın yazınına ilişkin çalışmalar: Martin, Tiphaine et Rouch Marine, "En chemin avec 'La femme rompue'", Avril 4, 2020.; Alp, E Aksoy. "La réécriture au féminin: La Femme rompue de Simone de Beauvoir et La Femme gelée d'Annie Ernaux", *Litera* 32, no. 1(2022): 457-475.; Dow, Suzanne, "Simone de Beauvoir's 'La femme rompue: Reception and Deception'", *Modern Language Review* 100, no. 3 (2005): 632-644.; Myintoo, Teresa. "Mistriss Henley" De Madame De Charrière Et "La Femme Rompue De Simone De Beauvoir", *Simone de Beauvoir Studies* 10, (1993): 49-54.; Londe, Suzanne. "La Femme Rompue Est Rompue; Elle N'est Pas Detruite", *Simone de Beauvoir Studies*, 27 (2010-2011): 32-37. Psikanaliz bağlamındaki çalışmalar: Londe, Suzanne. "Une Perspective Psychanalytique De La Femme Rompue Et Du Journal Intime", *Beyond the Centenary* 25, (2008-2009): 31-37.

4 Türkçe literatürde Beauvoir'un Etik Düşüncesine ilişkin çalışmalar: Bayoğlu Kına, Filiz. "Simone de Beauvoir'ın Etiği Üzerine" *FLSF* 29, (2020): 163-179.; Coşkun, Ceylan. "Simone de Beauvoir'ın Özgürlük Anlayışı" (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi) 2013., Zafer Esenyel, Zeynep. "Özgürlüğü Özgür Bırakmak: Simone de Beauvoir'ın Varoluşçu Etiği Üzerine", *Felsefi Düşün* 12, no. 1 (2019): 236-258., Feminist düşüncesi üzerine çalışmalar: Koç, Emel. "Simone de Beauvoir'ın İkinci Cins'i: Öteki Olarak Kadın" *SOBİDER* 2, no. 4 (2015): 1-17.; Baydaroğlu, Filiz. "Simone de Beauvoir: Öteki Olarak Kadın", *Kaygı* 15, (2010): 71-78.; Çağatay, Nurbanu. "Kadının Suç Ortaklığında Heidegger ve Beauvoir'ı Birlikte Okumak" *Erciyes Akademi* 35, no. 4 (2021): 1605-1624., Yıldırım, Sait. "Feminist Çalışmalarda Kadın Deneyimlerinin Örneği" *Anemon* 7, no. 1 (2019):145-150.

1965 yılında Paris Review'a verdiği bir röportajda, filozofa, neden hiçbir zaman tam ve özgür bir kadın karakter yaratmamış olduğu sorulduğunda, yanıtı şöyle olur: "Kadınları oldukları gibi alıyorum, olmaları gerektiği gibi değil" (Gobeil, The Art of Fiction). *Yıkılmış Kadın*'da başkarakter Monique, Beauvoir'ın anlamda olması gereken, aşkınlığını ve özgürlüğünü yaşayan bir kadın değildir. Mesleğini bırakmış, ev işlerini yeniden üreterek kendini doğrulamaya çalışan, görevi addettiği ailesinin giyim kuşamından yeme içme ve bakımına dek göz kulak olan ve kendisini ancak bir etkinlik olarak gerçekleştiren bir kadındır. Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*'de bir kadının bu nedenle içkinliğinden çıkamadığını ve kendisini tekil olarak olumlayamadığını belirtilir (2021-2a, 182). Kırk dört yaşına geldiğinde, Monique, kocasının başka bir kadınla birlikte olmaya başladığını öğrenir. Günlüğündeki tekdüze günler böylece sona erer ve "kendi imgesini" kaybetmeye giden bir süreç başlamış olur. "Ona (kendi imgeme) sık sık bakmazdım ama geri planda oradaydı. Maurice'in (kocasısı) çizdiği şekilde dururdu. (...) sevdiklerine kendini tutkuyla adayan ve onları mutlu eden bir kadın." (2022a, 221). Bu incelikli kadın aslında hep geri planda tuttuğu imgesinin, kocası tarafından çizildiğini bilir, kendisini ve ailesini onun gözünden görür. Bu nedenle kocası ile olan ilişkilerinin tamamen bitme noktasına geldiği ana dek, öykü Monique'in kendi imgesini, değerlerini ve hayatını sorgulama sürecini anlatır.

Beauvoir, okurun, Monique'in kendi duyguları üzerinden kurguyu takip edebildiği bu eserde, başından sonuna kolaya kaçmadan, yitirmesahip olma çelişkisini yüksek bir gerilim noktasında okuyucuya aktarır. Bu, Jale Parla'nın "Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?" başlıklı yazısında, bir edebi eserde olması gereken niteliklerden biridir (2021, 15). Kocasısı (ve bir metafor olarak eş olma durumu) ile birlikte aile kavramını, burjuva değerlerini, evin anlamını; kendini adama, fedakârlık, vefakarlık hislerini; şimdiye dek güvencesi verilmiş gibi hissettiği aşkı, yitirme ve sahip olmanın hiç bitmeyen geriliminde takip eder okur.

Monique, günlüğüne yazdığı bu süre boyunca dört kez ölümden söz açar. Ancak Monique'in hiçbir zaman bunu düşünmemiş olduğunu özenle vurgular Beauvoir.⁵ Zira bu makale, kocası yüzünden Monique'in

5 "Kendi kendime diyorum ki 'bir tek ölümün çaresi yok, beni terk etse, iyileşirim'" (2022a, 180).

"Bundan ölmeyecektim, en acısı da buydu" (a.g.e., 125).

"Kendimi öldüreceğimi düşünmedin herhalde" (a.g.e., 126).

"(...) belki kendimi öldürmemden korkuyor -bu ihtimal dışı- ölmek istemiyorum..." (a.g.e., 205).

"Hiçliğin içerisinde biraz daha ilerlemek, dönüşü olmayan o noktaya gitmek kolay. İhtiyacım olan şey çekmecemde. Ama istemiyorum, istemiyorum! Kırk dört yaşındayım, ölmek için çok erken, bu haksızlık... Ölmek istemiyorum" (a.g.e., 106).

"Onsuz yaşayamam, kendimi öldürmek istemiyorum, peki ne yapacağım o halde?" (a.g.e., 208).

hiçbir zaman ölmeyi düşünmemiş olmasını, bunun yerine durumun Monique'in deyimiyle "sonuna kadar batıp", ardından varoluşçu bir bağlamda "kendini yeniden kurmak" olarak kavranabileceğini esas alır. Çünkü öykü bittiği için Monique'i yalnızlığıyla bırakır okur. Onun yeniden kendisini nasıl kuracağı, nasıl sorumluluk alıp özgür seçimler yapacağı, ancak Beauvoir'ın felsefi metinlerinin ışığında incelikli bir okumanın ardından kendini gösterir.

Okur, Monique'in ölmeyeceğini bilir ama Beauvoir, öykünün sonunda okuru bir sürprizle ya da röportajında belirttiği gibi, hiçbir zaman yaratmadığı, süper güçlere sahip bir kadınla şaşırtmaz. Okuru iki şey bekler: Korkularıyla karşılaşan Monique ve kendisini dehşetli bir yalnızlık içinde bulan kadının kendini yeniden kurmasına dair Beauvoir felsefesi ışığında gerçekleşecek derin düşünüş. Bu düşünüş gereğince, bu araştırma öyküyü *İkinci Cinsiyet* (2021) ve *Müphemlik Ahlakı Üzerine* (2022) ışığında yeniden okur.

İkinci Cinsiyet ve Müphemlik Ahlakı Üzerine

Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet* adlı yapıtında kadınlık durumunun tarihsel, sınıfsal, kültürel, biyolojik analizini yaparken, küçük kızın ve oğlanın yazgısını da açık eder: Oğlan içindeki müthiş gücü dinleyip bisiklete binip ağaca tırmanır. Bunlar hız ve yüksekliğin toplumsal bağlamlarına gönderme yapıp olumlanırken, oğlan da keyif çıgıllıkları atar. Öte yandan, küçük kız içinde hissettiği benzer gücü bastırmak, nedense hep rahatsız olan cicili elbiseleriyle uslu oturmak, hanımefendiliğin gereklerini hatırlamak, içindeki doğada koşma ve tırmanma isteğini yok saymak zorunda kalacak ve edilginliğe yazgılı kılınacaktır (2021-1a, 9-39). Virginia Woolf'un "Shakespeare'in yetenekli kız kardeşi Judith" nüktesinde olduğu gibi.⁶ Bu fark aile içinde, çocuklar arasında da fazlasıyla hissedilir. Ne yazık ki hemen hepimizin içinden geçtiğimiz için çok iyi bildiğimiz senaryo küçük kızın karşısına hayatı boyunca farklı formlarda çıkar. Sınıfsal farklılıklar göstermesine karşın küçük kız ve oğlanın durumu çok değişkenlik göstermeyecektir. Örneğin, keşfetmek için radyoyu söken erkek kardeşe ne denli zeki olduğu söylenirken küçük kız bulaşıkları bitirmek zorunda olacak ya da küçük oğlan dışarda çalışıp para kazandığı için övülürken küçük kız bütün gün kardeşlerine bakmış ama ücretsiz emeği değer

6 Woolf, Kendine Ait Bir Oda adlı eserinde, Shakespeare'in Judith adında yetenekli bir kız kardeşi olduğuna dair ironik bir yapı kurgular: Shakespeare, ortaokula gider, gramer ve mantığın kurallarını öğrenir, yaramazdır, keyfince yaşar, yazar, sofralara davet edilir. Öte yandan en az onun kadar maceraperest kız kardeşi bırakın dünyayı görmeyi, en temel derslerden mahrum bırakılır. Eline bir kitap aldığı anda, ailesi, çorapları yamamasını, yanmaması için yahniye bakmasını ve kitaplarla oynamamasını söyler. Zira bir kadının hayatının hangi koşullar altında geçeceğini bilen ve kızlarını seven düzgün insanlardır (2012, 53).

görememiş olacaktır. Tanrıöver'in belirttiği üzere medyada dahi "çalışan çocuklar" kaportacı oğlan çocuklarının fotoğrafına gönderme yapar. Bir azınlık dışında, ülkemizdeki kız çocukları, tartışmasız ücretsiz ev işçisi konumundadır" (2012, 163). Genç kızın okumaya başlamasıyla birlikte ise, kadın yazını ona, büyük fedakârlıklar sonucu tanrıya/erkeğine/kocasına kavuşacağı, sabırlı olması ama öncelikle mağdur olup acı çekmesi gerektiğini öğretecektir.

Kuşkusuz genç kadının acılar ve fedakârlıklar sonucu "erkeğine" kavuşması, verilebilecek bir güvence kapsamında da değildir. Bu uzun öykünün merkezindeki Monique'e olduğu gibi. Bunun izleri *İkinci Cinsiyet'*te sürüldüğünde, kadının/evliliğin, erkeğin yaşamının merkezinde bulunmadığı ortaya çıkar. Erkek, mesleğinde ve yaşamında ilerler, yayılır. Sıkılınca demir atmak ister, yuva kurar. Öte yandan kadın için aynı durum söz konusu değildir. Öncelikle, kendisini tanır ve seçerken, kendisi için değil, onu tanımlayan erkek için var olur. "Erkek-için varlık" kadının somut koşullarını belirler (Beauvoir 2021-1a, 173). Bu durum Monique için şöyle dile gelir "Maurice sanki tenime işlemiş gibi geliyordu, Collette'in kızım oluşu gibi geri döndürülemez biçimde o da benim kocamdı. Aramızdaki bağ unutulabilir, bozulabilir ama asla yok olamazdı" (2022a, 202). Monique, Maurice'in varlığını hep yanında, cebinde hissetmiştir (a.g.e., 219). Zira *İkinci Cinsiyet'*te belirtildiği üzere, bir kadın olarak ne gelecek ne evren üzerinde hiçbir doğrudan etkisi olamayacağı ona öğretilmiştir. Bu nedenle topluluğa doğru kendi ötesine geçmesi, kocasının aracılığıyla. Evlilik onurlu bir kariyerdur. Kadının toplumsal saygınlığa erişmesinde, kendini anne/eş olarak gerçekleştirmesinde rol oynar (2a, 66). Monique bunun bir örneğidir.

Müphemlik Ahlakı Üzerine (MAÜ) adlı eserinde ise Beauvoir, varoluşçuluğun temelinde bulunan "özgürlük" ve "ahlak" üzerine derin bir sorgulama yapar. Bu eserin *Yıkılmış Kadın* ile bağlantısı ise, kendisi için olamayan, aşkınlığı ketlenen ve indirgenen kadının, en sonunda öznelliğini kabul etmesiyle özgürlüğü ve ahlaki seçiminin serbestliğiyle yüz yüze kalması üzerinden kurulur (2022b, 41). Zira *Müphemlik Ahlakı Üzerine*, kendini kuran öznenin ahlaki, özgür seçimleri üzerinde duran bir metindir.

Müphem, anlamın sabitlenememesini ve durmaksızın yenilenmesini imler (Beauvoir 2022b, 80). İnsanın kendini gerçekleştirebilmek için, varlığının müphemliğini gidermeye kalkışmaması; özgün bir şekilde var olmanın ve aşkınlığın kendiliğinden devinimini yadsımaması; onun içinde kaybolmayı kabul etmesi gerekir (a.g.e., 21). Çünkü ahlak dünyasını ancak böyle kurabilir. Ahlak dünyası, hazır verili ve insanın yabancı olma, dışardan erişmeye çalışacağı bir dünya değildir (a.g.e., 22-25). So-

rumlulukla, özgürlük hissiyle seçimler yapılarak kurulacak bir dünyadır. Filozofa göre, özgürlük, tüm anlam ve değerlerin doğduğu kaynak olarak varoluşun her türlü gerekçelendirilmesinin asıl şartıdır (2022b, 29). Özgür olmayı istememe durumu, tembellik şaşkınlık ya da sabırsızlık haliyle sürekli seçim yapmanın ağırlığını üstlenmeme durumu olarak açıklanabilir (2022b, 31). Demek ki burada mesele, Tanrının değil, kendi kendinin gözünde haklı olmaktır. Zira Tanrının olmayışı her şeyin serbestini getirmez. Affedecek Tanrı ortadan kalkınca ödenecek kefaretin niteliği söz konusu olur. İnsanın dünyaya bırakılmışlığının sorumluluğunu ve edimlerini yüklenmesini gerektirir. Dolayısıyla “Ahlaklı olmak istemek ile özgür olmak istemek tek ve aynıdır” (Beauvoir, 2022b, 30). İşte Monique’in de sonunda yalnızlığı ve özgürlüğüyle baş başa kalışı ve seçimlerinin sorumluluğunu almak zorunda olması durumu, onun için tüm anlam ve değerlerinin doğduğu kaynak olarak varoluşunu gerekçelendirecek temel şarttır.

İnsan Özgür Olmaya Mahkûmdur

Beauvoir, varoluşçu bir filozoftur. *İkinci Cinsiyet*'te analiz ettiği kadınlık durumuna ve eşitsizliklere çözüm bulmak için, *Müphemlik Ahlakı Üzerine*'de Varoluşçu bir bakış ortaya koyar: “Yaşamını gerekçelendirmek peşinde olan insan, her şeyden önce ve kesinlikle özgürlüğün kendisini istemelidir” (2022b, 29). Beauvoir'ın temel aldığı Varoluşçuluk, yaşam boyu entelektüel ve duygusal bir birliktelik sürdürdüğü erkek filozof⁷ Jean Paul Sartre tarafından şöyle koyutlanır: “İnsan doğası diye bir şey yoktur. İnsan kendisini nasıl yapıyorsa öyledir. Varlığın temel seçmesi olan bu tasarıyla önce kendisini belirler, sonra gidişatın bütünü içinde ortaya çıkar” (2009, 102). Başka bir ifadeyle, önce insanın varolduğunu, bir geleceğe doğru atıldığını, bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıktığını söyler Sartre, *Varoluşçuluk* adlı eserinde (a.g.e., 40-41) ve ekler: “Özgürsünüz, onun için kendiniz seçin, yolunuzu kendiniz bulun. Hiçbir genel ahlak, size yapacağınız şeyi söyleyemez. Buna ancak siz karar vereceksiniz” (a.g.e., 52). Bu özgürlük durumu kaygı veren bir durumdur zira insanı bütün seçimlerinden sorumlu kılar. Bu nedenle, Sartre'a göre insan kendini bulmalı, özünü elde etmeli ve şuna inanmalıdır: “Hiçbir şey (...) kişiyi kendinden, benliğinden kurtaramaz” (a.g.e., 76). Beauvoir, *Müphemlik Ahlakı Üzerine*'de, özgürlüğün verdiği bu kaygıyı konu ederek, sadece alt insanın olumluya doğru bu otantik dönüşten kaçındığını belirtir (2022b, 47). Çünkü insan dünyada bir mevcudiyet olarak kendine ilişkin

7 Ahu Antmen'e atıfta, bu çalışmada, erkekler, mesleklerinin önüne erkek sıfatı getirilerek anılacaklardır. Antmen, 12 Mayıs 2022'de Doğu Akdeniz Üniversitesi'nde gerçekleştirilen “Toplumsal Cinsiyet ve Sanat” başlıklı konferansta, mesleklerin önünde getirilen “kadın” kullanımını eleştirdi. Aynı bağlamda, Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*'de, kadın olarak daima beyanda bulunması gerektiğini; ancak bunun erkekler için geçerli olmadığını, zaten erkek olduğunun kendiliğinden belli olduğunu söyler.

yaptığı bir tercihtir (a.g.e., 69).

Beauvoir, kendisini ne ise o yapan insan bağlamında, insan varoluşunun hem içkinlik hem aşkınlık olduğunu ve bütün canlı devinimlerin bu iki uğrağı içerdiğini belirtir (2021-2a, 156). Zeynep Direk'e göre bu koutlama kadının da erkek gibi insan olması sebebiyle, ontolojik düzlemde insanın varlığı nasıl açıklanıyor ise kadının da varlığının öyle açıklanabilmesini gerektirir ve Beauvoir'ın sorusunu yineler: "İnsan varlığı nedir peki? Direk'e göre Beauvoir'ın felsefesinden gelen cevaplar: "Aşkınlık!". "Özerk bir özgürlük". "İnsanın içinde yaşadığı durumu aşma kapasitesi". "Evin dışına çıkmak, kendinin dışına çıkmak". "Elbette tekrar geri dönmek için. Kendi merkezine, içkinliğine dönme ihtiyacı için" (2021-1a, 15). Çünkü aşkınlık, varoluşçulara göre varlığımızın nesneleştirilemeyen, durağan olmayan, bir kimliğin içine sığdırılamayan, devinim halinde olan hareketidir, dünya kurma gücüne sahip yaratıcılığıdır. Özgürlük de bu yaratıcılığın tezahürüdür. İşte, kadının aşkınlığını yadsıyan ve onu içkinliğe, başkalarına adanmaya yazgılı kılan, doğal sandığı, aslında meşrulaştırılmış koşullardır. Filozofa göre ev işleri kadını içkinliğe iter, üretmesini engeller (2021-1a, 93). Erkek ise kadını bağımlılık içinde tutmayı yararlı bulur. "Başka"⁸ yani kadın kendisini olumlama çabasına giren "özne", yani erkek için gereklidir. Kendisine ancak böyle kavuşur (a.g.e., 177).

Bu durum öyküdeki Monique ve kocası için pek çok kez açığa çıkar. En belirgin olanlardan biri, Maurice'in doktorluk kariyerini bırakması, ara vermesi gibi bir durum söz konusu olmamasına karşın, Monique'in kocası için kolaylıkla kariyerini bırakmış olmasıdır. Bunu fedakârlık adedmiştir. " (...) kendime bir kariyer inşa etmekten vazgeçtim" (Beauvoir 2022a, 181). *İkinci Cinsiyet*, erkeğin kendisini nesne konumuna indirgeyen bu tür çabaları hakaret addettiği, hatta buna şiddet uygulamaya hazır olduğunu yazar. Zira erkek başkasının kendisini aşmasına izin vermez. Kendine, tutkularına, istencine yapışır (2a, 67). Öte yandan Monique'in örneğinde olduğu gibi, bu durum kadın için sadece fedakârlık anlamı taşır. Aslında kendisini özne, aşkınlık, mutlak olarak hisseden birey için, verili özünün aşağı konumda olduğunu keşfetmek garip bir deneyimdir. Beauvoir bunun, her zaman "küçük kızın" başına gelen bir şey olduğunu söyler. Onun ait olduğu her alan her yandan erkek evreniyle kuşatılmıştır (a.g.e., 39). Monique bu anlamda yalnız değildir. Pek çok kadın gibi bu durumu olağan kabul etmiş, kendi aşkınlığından vazgeçmiş, içkinliğe

8 İkinci Cinsiyet'in temel argümanlarından bir tanesi kadının mutlak "başka" olduğudur. Kadın "erkeğe göre", "erkek için"dir. Erkek özne, kadın ise özsöz olmayandır. Beauvoir burada söz konusu "başka"lığın tarihsel toplumsal temellendirmesini yapar (2021). Zeynep Direk ise başkaların ötekileştirildiğini ve özneye/erkeğe tabii kılınan bir söyleme indirgendliğini belirtir (2021, 18).

yazgılı olduğunu kabullenmiştir.

Monique

*İnsan bu denli başkaları için yaşadığında,
bu yoldan dönmesi, kendi için yaşaması biraz zor.*

Monique (Beauvoir 2022a, 135).

Kendisini kocasına ve ailesine adanmış, evliliği dolayısıyla entelektüel bir hayatı olan ve zaman zaman sergilere, sinemaya giden Monique, günün birinde kocasının başka bir kadınla birlikte olduğunu öğrenir.⁹ “İşte kendimi kırk dört yaşında, elleri bomboş, işsiz güçsüz, hayatta senden başka derdi olmayan biri olarak buluverdim” (2022a, 191) der kocasına. Başarılı ve gösterişli bir avukat olan Noelle ile birlikte olmaya başlayan kocasını “yeniden kazanmak” için hoşgörülü ve sevgi dolu görünmeye, evinin düzenini korumaya çalışır. Fedakârlığın, eve ve sevdiklerine hizmet etmenin, hayatlarını kolaylaştırmanın kendisi için önemini vurgular: “Herhangi bir işte çalışmaya katlanamayışımın temel nedenlerinden biri, bana ihtiyacı olan insanların tam anlamıyla emrine amade olamazsam bunun beni gelecek olması” (a.g.e., 119). O, “ayda yüz bin frank için günü evden ve çocuklardan uzakta geçirmekte hiçbir mana görememiş” (a.g.e., 191) bir kadındır. Mesleğini bırakmayı tercih etmesi ona göre bir erdemdir ve Noelle gibi bir kadının, kocası tarafından çekici bulunmasını kavramakta zorlanır. *İkinci Cinsiyet* bunu, evdeki kadının edilgenliğe yazgılı oluşu; kendi istekleri ve aşkını gerçekleştiren diğer kadının erkek tarafından çekici bulunması (2021-2a, 70) olarak açıklar. Maurice de Noelle ile ilgili konuşurken, Monique’e şöyle söyler: “(Noelle’in) Senin de hoşuna gideceğini düşündüğüm bir özelliği var. Yaptığı işe kendini tamamen verme şekli” (2022a, 189).

Buraya dek kendisini Monique ile özdeşleştiren okur için burada Beauvoircı bir kıvılcım çıkar: Başarılı bir avukat ve kendini yaptığı işte kaybeden bir kadındır Noelle. Kendini gerçekleştirmektedir. Bu nokta filozofun her iki eserinin de düşünsel patikasını temsil eder: Özgürlük ve kendine giden yol. Monique’in ise bambaşka erdemleri vardır. Örneğin kızlarına örnek anne olduğuna inanmaktadır. Ama Noelle için aynı şeyi düşünmez “Noelle’in iyi bir anne olmadığından eminim. Bu kadar katı, bu kadar soğuk bir kadın kızına, benim kızlarıma verdiklerimi veremez” (a.g.e., 167).

9 Beauvoir’ın *İkinci Cinsiyet*’de ele aldığı bir durumdur bu: Erkek dışarda sevgili edinir, kadın evdeki işleri yeniden üretir (2021-1a, 211).

Monique, günlüğüne yazdığı yedi ay boyunca, anlayışlı olmasını öğütleyen arkadaşlarıyla dertleşir, geçmişin muhasebesini yapar, anneliğinden kocasıyla ilişkisine ve mesleğini bırakmasına dair bir dizi hesaplaşma yaşar. Hiçbirinden pişman olmaz. Ancak kocasının Noelle ile olan ilişkisinin kısa süreli olmayacağını anlamasının ardından kocasıyla yüzleşirken kendi gerçekliği ile karşılaşır: Monique kadının yazgılı kılındığı şeyi yapmış, varoluşunu erkeğin ellerine teslim etmiştir. Kocası ona anlam kazandırmıştır. *İkinci Cinsiyet*'de kadının, alçakgönüllülük olarak kabul edilen bu vazgeçiş karşılığında ödüllendirildiği belirtilir. Erkeğin ona rehberlik ettiği onu koruduğu kökensel yüzüstü bırakılmışlığından kurtulur (2021-2a, 180). Tabii kocasıyla bir aile gibi hissettiği sürece. Oysa artık ayrılık başlamıştır. 16 Aralık Çarşamba günü şunları yazar Monique:

Bana öyle geliyor ki artık yapacak hiçbir şey yok. Her zaman yapacak bir şeyim olurdu, şimdi ise örgü örmek, yemek yapmak, okumak, plak dinlemek, bunların hepsi bana boş geliyor. Maurice'in aşkı hayatımın her anına bir önem katıyordu. Hayatım bomboş. Nesnelere, anlar ve ben (2022a, 196).

Sistem, tüm küçük kızlar gibi, Monique'i de, zamanında sahip olunmaya çağırılmış, o da bu çağrıya katılmıştır. *İkinci Cinsiyet*'te belirtildiği üzere, "işbirliği"ni kabul etmiştir (2021-2a, 59). O andan itibaren durumu, derisinin rengi nedeniyle göklerin kendisine kapalı olduğunu bilen siyah çocuğunkiyle aynıdır: İsteklerini ve varoluşunu bastırmak. İşte bu suç ortaklığıdır. Küçükken öğrendiği edilgen şeylerden zevk alma durumunu bir varoluş haline dönüştürmüştür. *İkinci Cinsiyet*'in temel iddialarından birinde olduğu gibi, evlilik kadını sakatlamış ve tekrara alışmış bir hale getirmiştir (a.g.e., 222). Kocası için oluşturduğu "ben"i, o gidince yavaş yavaş silinir: "Kendimi onun (kocasının) gözünden başka gözle göremezdim" (2022a, 169). Zira ben başkası tarafından, başkası için oluşturulmuştur. Başkası (kocası) olduğu zaman, benin zenginliği ve gücü varken, efendisinin kendisine bağlanması, onu elinde bulundurması, bütün erdemleri içinde barındırmasına neden olmuştur (Beauvoir 2021-2a, 83). Hâlbuki kocası gidince içi bomboş kalmıştır. Kendisini feda etmiş ama şimdi terk edilmiş olarak bulmuştur. Saygın görünen bir ailede toplum yaşamı, kolay denebilecek bir hayat edinmiş, düzene tutunmuş, uyum sağlamış, kendi varoluşunu ertelemiş, sindirmiştir. Sorumluluk almadığı bu dönemin ardından, özgür seçimler yapmak zorunda kalacağı bir döneme geçer. Bu dönem Beauvoir felsefesinde "cehenem"dir. Monique artık kendi hakkında bilmediği pek çok şeyi öğrenmeye, keşif yapmaya başlayacaktır ve bu iki dönem arasındaki farkı şöyle açıklar:

Her şey yolundayken hayat nasıl da düz, nasıl da akıp gidiyor bir nehir gibi. Ama en ufak zorlukta hayatın şeffaf olmadığını, insanın ne kendi

ne başkaları hakkında bir şey bilmediğini keşfediyor (2022a, 230).

Yaşadığı bu durum *İkinci Cinsiyet*'te ifade edildiği gibi, onu kendini bulmaya, özgürlüğü hissetmeye, ne ise o olmaya, aşkınlığını yaşamaya götürecektir (2021-2a, 97). Seçimlerinin sorumluluğunu almak zorunda olduğu cehennemine.

Monique'e bu yapıda en baştan vaadedilen aşk değil, mutluluk idealidir ama aslında ikisinin de vaat konusu edilmesi imkânsızdır. Kadının idealize ettiği, filozofa göre içkinlik ve yinelenme içinde varılan dingin dengedir. Monique de zamanla bunu fark eder: "Geçmişimden başka hiçbir şeyim yok. Ancak geçmişim de ne mutluluk ne gurur dolu" (2022a, 198). Monique'in geçmişi aslında *İkinci Cinsiyet*'den bir ifade ile "geçmişin statükosunu sessiz sedasız korumak, hırssız ve tutkusuz, yaldızlı bir vasatlık, hiçbir yere varmayan ve sonsuza dek yeniden başlayan günler, nedenleri aramadan yavaşça ölüme yol alan yaşam"dır (2021-2a, 179). Monique için şimdiye dek bu yeterlidir, bunu hiç sorgulamamıştır. Ancak bu idealin çözülmeye başlamasıyla dünyayı olduğu gibi korumanın ve yinelenmenin ne arzu edilir bir şey ne de olanaklı olduğunu fark edecektir. *İkinci Cinsiyet*'de koyutlandığı üzere, erkeğin misyonu eylemdir; üretmesi, dönüştürmesi, yaratması, ilerlemesi, evrenin bütününe ve geleceğin sonsuzluğuna doğru kendi ötesine geçmesi gerekmektedir; kadın da bir insan varlığı olarak benzer bir oluşa sahiptir. Ama geleneksel evlilik kadını erkekle birlikte kendini aşmaya davet etmemiş, onu içkinliğine kapatmıştır (a.g.e., 179). Ancak bu durum Monique için kırk dört yaşına, Noelle'in hayatlarına girmesine dek sürmüştür. Noelle'den sonra ise bir öznellik olarak ilk seçimini yapar: Kocasını terk etmek ya da onu yeniden kazanmak için kendisini sonuna dek yıpratmak. O ikinciye seçer: "Bunu ben seçtim değil mi? Kendimi bu çukura gömmeyi seçtim; artık geceyi ve gündüzü ayırt edemez oldum..." (2a, 206).

Bu seçim öykü boyunca süren bir gerilim içerisinde kendini indirgemesine neden olur. Kendisini Noelle ile karşılaştırır: Dinledikleri müzikleri, izledikleri filmleri ve entelektüel seviyelerini. Öykünün en başında kendisini görece üstün görürken, zaman geçtikçe düşüncelerin zenginliklerini kavrayamadığını belirterek şu noktaya varır: "Acaba Noelle'in üstünlüğünü kavrayamama neden olan yetersizliklerim mi?" (a.g.e., 188). Ya da:

Bu sabah bir aydınlanma yaşadım, her şey benim hatam. (...) kendime bakmak, spor yapmak, güzellik salonuna gitmek yerine otuzlu yaşlarımdaki yüzümü ve vücudumu koruduğumu sanıyordum. Zekâmın körelmesine izin verdim. Kendimi geliştirmedim, kendime daha sonra, çocuklar evden gidince diyordum. (...) birkaç kilo vermem,

daha iyi giyinmem lazım (a.g.e., 196-197).

Yetersizlikleri ve hatalarının olduğunu düşünerek, kocasının Noel ile olan ilişkisini haklılaştırmaya çalışır. *İkinci Cinsiyet*'de bu durumun nasıl doğallaştırıldığı açıklanır: Ev işleri ve annelikle ilgili tüm uğraklar birbirlerini gerektirirler. Bu sırada da kadın dergileri, evde kadının bütünlük iş yapısı içinde, bulaşık yıkarken bile cinsel cazibesini kullanmasını, gebeliği sırasında bile zarif olmasını önemser (2021-2a 266). Monique de toplumsalın kadına dair kurgusunda zarafete ve cinsel cazibeye çağırılan kadınlardan biridir. Bu, onda kocasının bir başka kadınla birlikte olmasının kendi cazibesini yitirmesinden kaynaklandığı, kendi hatası olduğu hissini yaratacaktır. Sona doğru gidişi de hızlanacak, psikiyatristinin hemen müdahale etmesini gerektirecektir: “ (...) (psikiyatristim) yitirilmiş, kazanılmış kişilik, mesafe koymak, kendine dönmekle ilgili hikâyelerle zihnimi karıştırmaya koyuldu. Boş şeyler bunlar” (2a, 225).

Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*'de, kadının dünyaya yalnızca erkek dolayısıyla tutunmasına izin verildiğini belirterek kadının erkeğin üzerindeki etkisini yitirdiğinde ne olacağını sorgular (2a, 312). Filozof, kendini unutmuş, adamış ve feda etmiş olan kadının bu ani keşif karşısında alt üst olacağını belirtir. “Bir tek ömrüm vardı, kısmetim buymuş, şu halime bakın” (a.g.e., 312). Bu an önemli bir kırılmaya işaret etmektedir ki Beauvoir bu anı Monique'e çok açık yaşatır: “Bu da oldu. Benim başıma geldi (aldatılıyorum)” (2022a, 123). 26 Eylül günü günlüğüne yalnızca bunları yazar. *İkinci Cinsiyet*'de bu an şöyle tanımlanır: “(Kadın) Ansızın çekildiği yerden edilmiş, tasarılardan kopartılmış ve hiçbir yardım olmadan kendi kendisine kalmış”tır. (2021-2a, 312) Sınırı geçmek zorunda bırakılmıştır ve tamamen hazırlıksızdır. Artık ayakta kalmaktan başka yapacak bir şeyi yoktur. Ona sanki sonsuza dek tamamlanamayacakmış gibi gelir. Zira onu tamamlayan kocasıdır. İşte o zaman, bu yeni bakış açısıyla, yüzünü geçmişe çevirir. Bir çizgi çekmenin, hesap çıkarmanın vakti geldiğini düşünür ve bilançosunu hazırlar. Yaşamın ona dayatmış olduğu sınırların karşısında dehşete düşer (a.g.e., 312). Beauvoir Monique'i dehşete düşüren durumu *İkinci Cinsiyet*'de böyle ortaya koyar ve okuru Monique'in yalnızlığı ile baş başa bırakır. Okur, onun ölmeyeceğini bilir ama kendisini nasıl yeniden kurabileceğine ya da hayattan aldığı tada dair bir ipucu bulamaz.

Monique'in kaybettiğine inandığı yalnızca kendi anlamı, imgesi ve gençliği de değildir üstelik. Maurice'in evlenmeden önce ona söylediği “otantik bir kadın” oluşuna dair düşünceyi içselleştirmiş ve buna inanmıştır. Henüz sevgili oldukları süreçte Beauvoir'ın Maurice'e Monique'in otantik olduğunu söyletmesinin nedeni, filozofun felsefesinde otantiklik kavramının önemli bir yer teşkil etmesinden kaynaklanır. Cleary, filozofun yazınında, otantikliği “kendi”ne doğru giden, keyifli araştırma yolu

olarak niteler. Otantiklik, kendini yaratma devamlılığının şiirsel sürecidir (2022, 9). Bunun gerçekleşmesi için, özgür özne konumunda olmak, anlam arayışında kendini dünyaya atılmış ve seçimlerinden sorumlu bulmak gerekir. Walker da “Beauvoir’da Aşk, Etik ve Otantiklik” başlıklı makalesinde, Beauvoir felsefesinde romantik ve otantik aşkı birbirinden ayırır. Buna göre, romantik aşk, kusurlu ve bağımlı var olma biçimi olup, köle benzeri bir duruma indirger varlığı. Öte yandan otantik aşk, olgun ve bağımsız bir ötekiyle ilişki kurma halidir (2010, 335). Monique’in ilişkilerinin başında Maurice’e çekici gelen ve dile getirdiği “otantik varoluş” burada açığa çıkmış olur. Ancak Monique’in günlük notlarından, Maurice’in onu artık otantik bulmadığını öğrenir okur. 15 yıllık evlilik Monique’i sakatlarken, onun kendini bulma sürecini (otantiklik) çalmış, bu durum Monique’in yüzüne, uğruna pek çok şeyi bıraktığı Maurice tarafından vurulmuştur.

“Burjuva Değerlerinin Sembolü” Ev ve “Tutsaklık Yoldaşı” Kadın Arkadaşlar

Filozof *İkinci Cinsiyet*’de evi, kadının ikincilleştirilmesinde önemli bir mekân olarak koyutlar. Ev, ataların, mobilya ve fotoğraflarıyla korunmuş olan geçmişin ve tehlikesiz bir geleceğin habercisidir. Bütün burjuva değerlerinin özetidir. Geçmişe sadakat, sabır, tutumluluk, aile sevgisi, vatan sevgisidir. Eve övgüler düzenler kadınlardır çünkü aile topluluğunun mutluluğunu sağlamak onların görevidir (2021-2a 180). Monique de kocasının Noelle ile olan ilişkisinin ciddiyetini kavramaya devam ederken evine özen göstermeyi sürdürür:

Günü dolaplarımızı düzenleyerek geçirdim. Yazlıkları tamamen kaldırdım. Kışlıkları çıkarıp naftalinlerini ayırdım ve havalandırdım, eksiklerin bir listesini çıkardım. (...) her şeyin yerli yerinde durduğu, dolup taşan dolap rafları, insanı avutuyor. (...) güven (Beauvoir 2022a, 168).

İkinci Cinsiyet, bir yandan evin günümüzde patriarkal görkemini yitirdiğini kabul ederken öte yandan kadının halen ona eskiden taşıdığı anlam ve değeri atfetmeye çalıştığını işaret eder. Monique de evinin kendisine verdiği güven duygusu ve konfor hissini yaşayarak kendini iyi hissetmeye çalışır. Neticede *İkinci Cinsiyet*’de belirtildiği gibi kadın kendini kapattığı bu yeri, kendi krallığı haline getirmiştir (Beauvoir 2021-2a, 180). Monique için içerisinin temiz ve düzenli olması yeterlidir, böylece her şey yoluna girecektir. Ancak buradaki sorun, Monique’in kendi kendisine dayattığı sınırları sorunsallaştırmamasıdır.

Yine *İkinci Cinsiyet*’te kadının, evin duvarlarına hayvan ve bitki örtüsünün, egzotik ülkelerin heykellerini koyduğunu, yuvasını dünyanın merkezi haline getirdiğini; evin bir karşı evren, sığınak, barınak, rahim

olduğunu belirtir filozof. Dış dünya gerçek dışıdır. Bir karşı evren olarak kurduğu, dünyanın merkezi haline getirdiği evi, burjuva değerlerinin ve geleneklerinin koruyucusudur (a.g.e., 181). Evdeki heykelcikler ise Beauvoir için özel önem taşır. Egzotik ülkelerden alınan heykeller, evin yuva olmasını sağlayan ve aileye dair anıları canlı tutan önemli metaforlardır:

Maurice ile birlikte Mısır'dan aldığım ve çok sevdiğim ahşap heykelciği yere düşürdü. Çığlık attım: Kırılmıştı!... Bir elimde heykelciğin parçası, diğerinde bir diğer parçası ile aptal gibi kalakaldım. Hıçkıra hıçkıra ağlamaya başladım (2022a 159).

Kırılan heykelcik, aslında kendisinin yaratmadığı, kocasının ona yüklediği anlamlarla mutlu Monique'in ve eski günlerinin temsilcisidir. *İkinci Cinsiyet*'de heykellerin, ev kadınının önem verdiği küçük şeylerden biri olduğu vurgulanır. Zira kadın sadece küçük şeylere önem verebilir, büyük şeylere erişimi yoktur (2021-2a 335):

Mısır heykelciğime bakıyorum: güzelce yeniden yapıştırıldı. Onu (Maurice ile) beraber almıştık. Şefkat ve göğün mavisini içine işlemişti. İşte orada çıplak ve hüznü bir ifade ile duruyor. Onu ellerime alıp ağlıyorum (2022a, 216).

Heykel metaforuyla gerek kırıkken gerekse onarılmış haliyle bir türlü eski bütünlüğüne kavuşamayan Monique'in ailesinin bölünmüşlüğüne gönderme yapılır.

Ancak *İkinci Cinsiyet*'de, ev, özne için tuzaklarla doludur: Yemek yapılır ve yenir; temizlik yapılır ama kirlenir. Yaratılıyor gibi olunan şeyler aslında "yeniden üretim"dir. Evde üretilen yapıt, başlı başına bir erek değildir. Yiter ve gider (2021-2a, 191). Monique yeniden üretimde, kendini gerçekleştiremez, özerklik kazanamaz. Filozofa göre bunların topluluğa doğrudan bir yararı da yoktur. Özgürleştirmek yerine kadını bağımlı kılar (a.g.e., 192). Monique'in kocası ve çocuklarına dönersek, onlar için bu yapılanlar verilidir. Onlar, akşam olduğunda Monique'in mobilyalara depoladığı güvene ve huzura, Monique'in geçmişlerine göz kulak olduğu evlerine gelirler. Zamanı gelince de yalnızca bunun ötesine geçmek ve doğaları gereği kendilerini gerçekleştirmek, aşkınlıklarını yaşamak isterler. Ve hepsi birer birer gider. Evde çınlayan Monique'in duygu durumu, günlüğüne şöyle yansır: "Oturduğumuz daireyi artık tanıyamıyorum. Sanki evdeki nesnelere kendilerinin birer taklidi" (2022a, 143). Kendini gerçekleştirme yolunda olan herkes evi terk etmiş, geride yalnızca içkinliğine yazgılı Monique kalmıştır.

Yeniden üretmek zorunda olan ev kadını için *İkinci Cinsiyet*, "yarar-

lık düzeyinde yaşar" nitelemesini kullanır. Övündüğü tek şey yakınlarına yararlı olmaktır (2021-2a, 335). Bunu Monique'in günlüğünde de sıklıkla görürüz. Arkadaşları ona "büyük ölçüde başkaları için (kocasını ve çocukları) yaşadığını" hatırlatır (2022a, 189). Bu Monique için övgü meselesidir. Ancak *İkinci Cinsiyet*, hiçbir var olanın önemsiz bir rolle tatmin olamayacağını açıkça söylediği bir metindir ve (2021-2a, 335); bu Sartre'in ünlü *Buluntu* eserinde şöyle dile gelir: "Varoluş, insanın sınırlanmadığı bir doluluktur" (1981, 172). İşte bu da Beauvoir'in düşünsel patikasında, Monique'in eninde sonunda başkalarına yararlı olmayı amaçlamaktan çok, kendisi için yaşamaya başlayacağını habercisidir.

Beauvoir *İkinci Cinsiyet*'de, kadınların kendi içkinliklerine yazgılı tutsaklıklarını sürdürmeleri konusunda birbirlerine destek olduklarını da belirtir. Sırlarını paylaşırlar, suç ortaklığı yaparlar. Dayanışma içine girerler. Birlikte erkeklerden kaç alır, tuzak kurar, beddua ederler. Birbirlerinin tutsaklık yoldaşlarıdır, buna birlikte katlanırlar. Ancak kendi ötelere geçemezler, her biri yüzünü erkek dünyasına çevirmiştir. Hep erkeği beklerler ve kurtuluş hep erkek dünyasından gelir (2021-2a, 282-283). Monique de yedi ay boyunca yaşadıklarını kadın arkadaşları ile paylaşır. Arkadaşları ona durumu alttan almasını, erkeklerin mutlaka huzurlu yuvalarına döneceğini söylerler:

(...) (kocamın) benden saklamasını affedilebilir buluyor ama kesinlikle bu maceradan çabucak bıkaacağını düşünüyor. Bu tür ilişkilere tat katılan yenilik hissiymiş. (...) yalnız eğer aşkımızın bu sınavdan zarar görmeden çıkmasını istiyorsam, kurbanı ya da şirret kadını oynamamam gerekiyormuş. 'Anlayışlı ve neşeli ol, her şeyden önce dostane ol' dedi bana" (2022a, 127).

Monique'in Kızları

Anne-kız ilişkisinin, *İkinci Cinsiyet*'de farklı bir yere sahip olduğu düşünüldüğünde, Beauvoir'in Monique için iki kız çocuk seçmiş olması da manidar hale gelir. Beauvoir burada, kızın anne karşısında kendisini olumlamak istediğini; ancak bunun anne tarafından nankörlük olarak algılandığını belirtir (2021-2a, 260). Monique'in iki kızı da kendilerini olumlamak istemişler ve özgürlüklerini yaşamaya karar vermişlerdir. Biri evlenmemeyi seçmiş, diğeri ise Monique'in onaylamayacağı bir evlilik yapmıştır. Kadının evliliğe başkaldırışı ya da evliliği üzerinden nasıl belirlendiğinin izleri *İkinci Cinsiyet*'de sürülerek Monique ve kızları okunduğunda, Lucienne'in, Amerika'ya yerleşmiş, bir erkeğe bağlanmamanın verdiği özgürlüğü seçmiş olduğu görülür. Kendi sorumluluğunu almıştır ve özgürlüğünü yaşamaktadır. Ama Monique'e göre başarısızdır; çünkü evlenmemiştir. *İkinci Cinsiyet*, toplumun geleneksel olarak kadın için ön-

gördüğü yazgının evlilik olduğunu, bekâr kadının evliliğe göre tanımlandığını belirtir (2021-2a, 153). Öte yandan eser, evliliğinin kadın aleyhine sorunsallaştırılmasını da sorgular ki bu da öyküdeki Colette'in durumuna karşılık gelir: Kendisini çok seven, mutlu etmek için çabalayan biriyle evlidir ama bu da Monique'in beklentilerini karşılamaz. Zira *İkinci Cinsiyet*'de belirtildiği üzere, erkeğin mutlaka kadından üstün olması beklenir (a.g.e., 156). Colette'in kocası ise silik biridir. Monique bu evliliği sınıfsal açıdan da onaylamaz ve duruma kocasının gözüyle bakar:

Ona (Colette) Maurice'in gözünden baktım. Oturduğu dairenin hiçbir albenisi yok. ... Jean Pierre çok nazik ona tapıyor, iyi kalpli ama... Dışarı çıkmıyorlar, çok az arkadaşları var. Son derece donuk, daracık bir hayat (2022a, 204).

İkinci Cinsiyet'in, bu öykü içinde izleri sürülmeye devam edildiğinde, kadının "hâkimiyet altında tutma isteği"nin de sorgulandığı görülür. Öyküde bu durum, Monique'in kızlarını hâkimiyet altında tuttuğunu düşünmesiyle ortaya çıkar. Ancak filozof bu isteğin kadının hormonlarından değil, erkeğin yönettiği toplumun tabii bir parçası oluşundan (2021b, 329) ve ancak kendi evinde hükmedebildiği için evinin onun alanı olmasından kaynaklandığını belirtir. İşte burada eserdeki annenin eline bırakılan "edilgen kız çocuğu" göndermesine de başvurulabilir: Kız çocuklar, anne himayesinden kurtulmak için kendi geleceklerinin kapısını etkin bir fetih ve özgürlükle değil; edilgen ve uysal biçimde, bir efendinin/kocanın kollarına teslim ederek açarlar (Beauvoir 2021-2a, 66). Colette de özgürlüğünün kapısını, bu şekilde, kendisini kocasına teslim ederek açmıştır. Öte yandan Lucienne evlenmemiş, annesine meydan okumuştur. Burada anne-kızın durumu, filozofun *İkinci Cinsiyet*'de belirttiği, keşfetmenin, cüret etmenin ve sınırları zorlamanın kadının yaşam biçimi olmasına izin verilmemesi durumudur. Monique, şimdiye dek sınırları zorlamayı düşünmeyen bir kadın olduğu için kızından da böyle bir meydan okuma beklememiştir. Oysa kızının tavrı doğaldır. Zira *İkinci Cinsiyet*'de çocukların, kocadan da çok evin sınırlarının ötesine geçmek istediklerini belirtilir. Hayatları başka yerdedir. Her zaman "başka" olanı arzu ederler. Kadın bir süreklilik, kesintisizlik halinde evreni kurmaya çalışırken, çocuklar kadının yarattığı ve onlar için sadece bir veri olan durumun ötesine geçmek isterler (a.g.e., 192). Çünkü çocuk "kendisi için" varlığına kaynaktan ayrılarak kavuşurken, çocuğun bu şekilde kendi ötesine geçmesi, anne için ölümün ön belirtisidir (a.g.e., 240). Monique'in durumu bundan ibarettir ama hissettikleri farklıdır.

Monique'in Öznelliği Üzerine

Beauvoir, *Müphemlik Ahlakı Üzerine* adlı eserinde, insanın, varoluşunun teminatını kendi dışında aramaktan vazgeçince, özgürlüğünün önünde çaprazlamasına dikili şeyler gibi duran kayıtsız şartsız değerlere inanamayı reddettiğini belirtir (2022b, 22). *İkinci Cinsiyet'de* ise özgürlüğe dair bu nüansa, “kadının özgürleşmesi için çalışmaktan başka çaresi yoktur”u ekler (Beauvoir 2021-2a, 353). Bu bağlamda okur, Monique'in özgürlüğünü nasıl sahiplendiğini ve kendisi için yaşadığı bir dönemin keyfini nasıl çıkardığını öykünün başında öğrenir. Monique burada “sonunda biraz da kendim için yaşamak istiyorum” (2022, 116-117) der. Ardından kadınların kendi varoluşlarını gerçekleştirmelerinin çalışarak olabileceğini, kadının çalışmasına izin verilmediği takdirde, olası kurtuluşun “kaçmak ya da intihar” olarak belirdiğini; insanın çalışarak kendini gerçekleştirmesi gerektiğini ve şartlar buna uygun değilse mutlaka bir çıkış yolu bulacağını düşünür (2022a, 118).

Müphemlik Ahlakı Üzerine ve *İkinci Cinsiyet'de*ki düşünsel çizgi Monique ile yaşama dönüşmüş, öznenliğin ve çalışarak özgürlüğüne ulaşmanın farkında olan Monique, okurla bu satırlarla tanışmıştır aslında. Ancak kocasını yitirme-kazanma gerilimi içerisinde geçirdiği yedi aydaki hesaplaşmaları, okuru Monique'in evine ve ailesine kapandığı, mesleğini bıraktığı ve içkinliğine döndüğü yıllarına götürür. Bu süreçte, *İkinci Cinsiyet'in* temel tezlerinden de biri olan, tarihsel-toplumsal nedenlerle, Monique, kendini içkinliğe yazgılı kılmayı sorunsallaştırmamış, hatta fedakârlık olarak görmüştür. Sorumluluk almayı bıraktığı, kendisini indirgediği uzun bir dönem yaşamıştır. Şimdi öznenliğini yeniden kabul etme zamanı gelmiştir.

Müphemlik Ahlakı Üzerine adlı eserinde, Beauvoir, kadınların yaşadığı bu “öznenliği eninde sonunda kabul etme” durumuna bir çeşit “ergenlik krizi” gözüyle bakar: Çocuk, yapılışına katılmadığı, o yokken biçimlendirilmiş, boyun eğmekten başka bir şey yapamayacağı, mutlaklık gibi görünen bir evrene atılmıştır. Gerçek dünya, itaat etmesinden başka bir şeye izin vermeyen büyüklerin dünyasıdır. Çocuk başkasının serabının kurbanı olur, öğretmeni/ebeveyni tanrı gibi görür. Onlar da masumun gözünde tanrı görüntüsünü almanın yollarını ararlar (2022b, 40-41). İşte bu noktada filozof, kendisi için olmayan, aşkınlığı ketlenen kadının çocuksuluğu benzetmesiyle Tanrı yerine koyduğu kocasının düzenini mutlak görmesine dair bir benzetmede bulunur. Bireyin sonunda öznenliğini kabul etmek zorunda kaldığı kriz ise “ergenlik krizi”dir (a.g.e., 41). Monique de bu krizi yaşamaktadır. Yıllarca fedakârca hizmet ettiği aile fikri sarsılınca, dünyada yapayalnız olduğunu anlamıştır. Bu onu bir anda dehşete düşürmüştü ve “ergenlik krizi”ni başlatmıştır (Beauvoir 2021-2a 337). Bu yolda

zamana ihtiyacı olacaktır; ancak bir kere yola çıkmıştır.

Sonuç

Bu araştırma, Monique'in öyküsünü Beauvoir'ın iki temel eseri üzerinden yeniden okuyarak, eserlerin öyküdeki izlerini sürmüştür. Ataerkil yapının kadının günlük pratikleri üzerindeki incelikli işleyişini öykü bağlamında görünür kılmaya, öykünün feminist ve eleştirel yapısını ortaya koymaya ve açık bırakılan sonunu Beauvoircı bağlamda anlamlandırılmaya çalışmıştır.

Bu noktada son olarak öykünün kapanışına bakmak gerekir: Monique yalnız başına evine girerek gözlerini boşluğa diker. Artık o yüzüstü bırakılmış bir "özne"dir. *İkinci Cinsiyet*'deki kopuşun işaret ettiği gibi, aslında kadın yitirme-elde etme gerilimi boyunca ayrılmayı oynar ama sonunda ona acı vermiş olan erkeğin yanında kalmayı tercih eder (Beauvoir 2021-2a, 340). Monique de eğer kocası dönseydi eski yaşamına geri dönecekti ama Beauvoir tarafından özgürlüğüyle ve aşkınlığıyla tanışmak zorunda bırakılmıştır. *İkinci Cinsiyet*'de vurgulandığı gibi, yuva kadını içi boş özgürlüğünden koruyamamıştır (a.g.e., 222).

Bu yüzüstü bırakılmış özne, başlangıçta kendisiyle ne yapacağını bilemez. Tek bildiği "ölmeyeceği'dir. Ama *İkinci Cinsiyet*, kadının evde ailesinin kölesiyken, kendini yeniden yamaçların tepelerinde, bağımsız bulunca sarhoş olacağını bildirir. Zira artık eş/anne/ev kadını değil, bir insan varlığıdır. Kadın, dünyayı seyre dalecek ve tam bir bilinç olduğunu hatırlayacaktır. Suyun gizemi ve dorukların atılımı karşısında erkeğin üstünlüğü ortadan kalkacaktır (a.g.e., 347). İşte Monique'in de başına gelecek olan budur. Artık otantik varlığının peşine düşme şansı elindedir. Başlar-ken iddia edildiği üzere metin zavallı kadının bahtsızlığı üzerine kurulu, romantik bir uçucu metin değil; bir mücadele metni, feminist bir klasiktir.

Öykü bittiği için okuyamadığımız kısımda intiharı her fırsatta reddeden, son olarak günlüğüne "ama hareket edeceğimi biliyorum. (...) Geleceğin kapısı açılacak. Usulca. Amansızca. Eşikteyim. Korkuyorum" yazan Monique, *İkinci Cinsiyet*'de ifade bulduğu üzere, sislerin arasına yürürken, elini ırmağa bırakırken, başkaları için değil kendisi için yaşayacaktır (a.g.e., 347). Monique'in en baştaki "sonunda biraz da kendim için yaşamak istiyorum" (2022, 116-117) itirafında olduğu gibi. Sonunda özgürlüğüne sahip olabilen bütün kadınlar gibi Monique de kendi özgürlüğünü yürekte sevecektir. Çünkü *İkinci Cinsiyet*'de açıkça koyutlanır: "Hiçbir varoluş kendi aşkınlığından vazgeçemez" (2021-1a, 70). Şimdi sırada Monique'in sahici bir ahlaki tutuma ulaşması için varoluşunu üstlenmesi bulunmaktadır. Bu tamamlanmayan bir süreçtir. Onu daima yeni-

den gerçekleştirmek gerekir, yalnızlık içinde (a.g.e., 178). Şimdi Monique için yalnızlık zamanıdır.

Ne yazık ki metaforik anlamda Monique yalnız değildir. Her birimiz kendi farklılıklarımız içinde Monique ile benzer durumları yaşarız. Filozof, *İkinci Cinsiyet*'de bunun değişebilmesi için kökten bir değişiminin, evliliğin "kadın için bir meslek olmasına izin verilmemesi"nin, "iki tarafın da ortak çıkarlarına göre dönüşen bir yapıya bürünmesi"nin gerektiğini belirtir (2021-2a, 225). Bu, sonraki Beauvoiryen çalışmaların konusunu oluştursa da, bu çalışma özelinde söylenebilecek olan, kadının/Monique'in mesleğini kocası için feda edebileceğini düşünmemesinin gerekliliğidir (a.g.e., 225).





Leyla Erbil'in Politik Poetikası Üzerine Bir İnceleme

Belgin Tarhan

Adnan Menderes Üniversitesi

[ORCID: 0000-0002-0950-3363](https://orcid.org/0000-0002-0950-3363)

belgin.buyukbuga@adu.edu.tr

Öz

1950 yazar kuşağına dâhil olan Leyla Erbil, ilk öyküsünden son romanına kadar tüm eserlerinde eşitsiz ve gayriadil ilişkilerle hasıraltı edilen şiddet ve zulmün tanığı olmanın verdiği buhran ve travmayı anlatır. Kolektif hafızanın dışına itilen kötülükleri felsefe, psikiyatri ve modern edebiyatın imkânlarından yararlanarak yüzeye çıkarır, okuru da kendisiyle birlikte yüzleşmeye davet eder. Erbil'in anlatılarında birbirini büyüten haksızlık ve şiddet üç alanda belirir: Hane, Kültür Dünyası ve Devlet. Çalışmanın bölümlerini de oluşturan bu üç başlık altında, ataerkil toplumsal düzenden beslenen hiyerarşi ile yerleşik cinsiyet rolleri irdelenmektedir. Diğer bir izlek ise toplumun her bir üyesi için söz söyleme ve siyaset yapma imkânına kapı arayan politik eylemlilik kavramıdır. Bu kapsamda eylemek, özgürlük arayışının başlangıcı sayılabilir. Edebi bir inceleme niteliğinde olmayan bu çalışma, Erbil'in kurmaca karakterleri aracılığıyla bireysel kanaat, söz ve direnişle beliren politik eylemliliğin imkânını soruşturmaktadır. Çalışma, esas olarak söz ve itirazın güçlü olduğu Tuhaf Bir Kadın, direnişin sönmüldüğü Karanlığın Günü, politik eylemliliğin yazarak kayıt altına almaya dönüştüğü Cüce adlı romanlarına yaslanmaktadır. Çalışmanın kapsamı doğrultusunda yazarın diğer eserlerine de yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Leyla Erbil, politik edebiyat, politik eylem, ataerkillik, devlet

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

An Analysis of Leyla Erbil's Political Poetica

Belgin Tarhan

Adnan Menderes University

[ORCID: 0000-0002-0950-3363](https://orcid.org/0000-0002-0950-3363)

belgin.buyukbuga@adu.edu.tr

Abstract

Leyla Erbil, a writer of the 1950s generation talks about the depression and trauma caused by being a witness of violence and oppression that has been hidden in unjust and unequal relations in all her works, from her first story to her last novel. She raises the evils pushed out of the collective memory to the surface by making use of the possibilities of philosophy, psychiatry and modern literature and invites the readers to face them together with her. Injustice and violence that magnify each other in Erbil's narratives appear in three areas: Household, Cultural World and State. Under these three titles, which also comprise the study's parts, the hierarchy nourished by the patriarchal social order and the established gender roles are examined. Another theme is the concept of political activity that opens the floodgates for each member of society to speak and do politics. In this context, acting can be considered the beginning of the search for freedom. Through the fictional characters of Erbil, this study, which is not a literary review, seeks the possibility of political activity, which emerges with individual opinions, words, and resistance. This study is essentially based on three novels: *Tuhaf Bir Kadın*, in which the speech and objection are strong, *Karanlığın Günü*, in which the resistance fades, and *Cüce*, in which the political activity turns into recording by writing. In line with the scope of the study, other works of the author are also included.

Keywords: Leyla Erbil, political literature, political activity, patriarchy, state

•••••

<http://federgi.ankara.edu.tr>

Arrival date: 25 February 2023 • Acceptance date: 11 May 2023



Giriş

Ocak 2006 tarihinde “Tuhaf Bir Yazar: Leyla Erbil’de Etik ve Estetik” başlıklı bir sempozyum düzenlenir. Bu etkinliğin sonunda yaptığı teşekkür konuşmasında Leyla Erbil, milyonda bir görülen bir hücre hastalığına yakalandığını, bunu dünyaya geldiğinden beri karşılaştığı ve seyretmek zorunda bırakıldığı vahşet ve haksızlıkların bir sonucu olarak gördüğünü belirtir (2007, 270). Erbil’in hastalığının nedeni olarak gösterdiği şeyler, büyük ölçüde onu yazmaya götüren nedenlerdir de. Erbil, bu kaynağa gidip gelerek imge dünyasını oluşturmakta, hikâye ve romanlarını kurmaktadır. Edebiyatının isyankâr, protest ve “tuhaf” sayılması da sokağa, hayata, geçmişe/tarihe açılan bir politik edebiyatla ilişkilendirilebilir. Bu görüş, röportajlarında sıklıkla dile getirdiği şu ifadesiyle de destek bulur: “İnsanlık, uygarlık tarihiyle bozulmuş, hastalanmıştır” ve kendisi gibi “tüm insanlık da hasta, sakat ve biraz delidir” (2019a, 174). Erbil, -Doğu ya da Batı medeniyeti fark etmeksizin- uygarlık buhranı ile sakatlandığını düşündüğü bir dünyanın edebiyatını yapar. Erbil’e göre, Batı üretim çelişkilerinden doğan ekonomik sorunlarla mücadele ederken, bizde bunlara din kökenli hastalıklar da eklenmiştir (2019a, 174).

Erbil’in politik poetikasını açmak gerekirse, öncelikle bunun on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın ilk yarısında sıkça örnekleri verilen, mani-

festo niteliğinde söylem kuran bir edebiyat olmadığı söylenmelidir. Bu manada bir ideoloji/söylem kurucu değil, mevcuda itiraz eden yıkıcı bir politik hüviyete sahiptir. Kurmacalarında mevcut düzeni ters düz eden ya da duvardaki tuğlaları tek tek çekerek arkasındaki gerçekliğe ışık tutan bir politik tutum vardır. İtiraz ve isyanı siyasetin vitrinindekilerle sınırlı değildir; onları da ayakta tutan, toplumsal ve ekonomik ilişkilerden haneye kadar sızan kültürel kılcal damarlara kadar yol alır. Bu nedenle sokak, yayın ve kültür dünyası gibi, aile içi yaşantı da görüş alanındadır. Erbil'in metinlerinde iç dünyasına girdiğimiz kurmaca karakterler aracılığıyla topluma ve geçmişe/tarihe doğru genişleyen bir anlatı ortaya çıkar. Kurmacanın dünyası içinde dolaşırken, eşitsiz ve gayriadil ilişkileri açığa çıkardığı için Erbil'in edebiyatı politiktir.

Çalışmanın ilk kısmında, Erbil'in politik poetikasına arka plan oluşturan üç düşünce kaynağıyla temas yerleri tespit edilmektedir. Bunlar Karl Marx'ın toplum ve tarih kuramı, Sigmund Freud'un psikanalizi ve varoluşçu felsefenin birey ve özgürlük anlayışıdır. Marksist felsefenin dünyayı değiştir(ebil)me inancıyla varoluşçuluğun özgürlük arayışı bu çalışmada eylemlilik kavramıyla ilişkilendirilirken, Erbil'in politik poetikasına da şekil veren temaların başında geldiği öne sürülmektedir. Çalışma boyunca haneden sokağa, yayın dünyasından kamusal hayata Erbil'in kurmaca karakterlerinin eylemlilik halinin yükselişi ve daralığının arkasındaki nedenler irdelenmektedir. Bu kapsamda çalışmanın ikinci kısmında, eşitsizlik ve tahakkümün başladığı yer olan haneye/oikosa odaklanılmaktadır. Ardından, yayın ve kültür dünyasındaki hegemonik eril ilişkilerle kurulu düzenin zayıflıkları soruşturulmaktadır. Son kısımda ise hane ile kültürel/entelektüel dünyada hiyerarşik ilişkileri yeniden üreterek canlı kılan devlet ve siyaset mekanizması değerlendirilmektedir.

Bir Sanatçı Olarak Leyla Erbil'in Politik Poetikası

Leyla Erbil, edebî olarak Samuel Beckett, Jean Paul Sartre, Franz Kafka, Dostoyevski ile Sait Faik'i benimsediği yazarlar arasında sayar. Edebî yazın dışında da zengin bir düşünsel felsefi kaynağa sahiptir. Röportajlarında sıklıkla Karl Marx ile Sigmund Freud'u etkilendiği kişiler olarak anmaktadır (Erbil 2019a, 173). Uygarlık buhranı ekseninde düşünüldüğünde iki düşünürün yanına varoluşçuluğu da eklemek gerekmektedir. Çünkü yirminci yüzyılın en büyük yıkımına neden olan iki dünya savaşının ivmelendirdiği bunalım, buhran ve hiçliği, en iyi açıklayan felsefelerden birisi varoluşçuluktur. Bu kapsamda, öncelikle, Erbil'in imge dünyasından Marx'ın toplum ve tarih kuramına atılan düğümler belirlenebilir.

Marksist tarih kuramı, insana kendisine öncel olan dünyanın/mede-

niyetin nasıl kurulduğunu ve işlediğini açıklar. Çağlar boyunca ekonomik ilişkilerin biçimi değişse de gayriadil ve eşitsiz düzenin aksamadan süregeldiğini, bunun geçici ya da tesadüfi bir şey olmadığını gösterir. Marksist felsefeye göre içine doğduğumuz dünya, bilinçli bir toplumsal, ekonomik ve siyasal örgütlenmenin sonucudur. İnsanı da toplumu da şekillendiren unsurlar, maddi ilişkiler ağını oluşturan dış koşullardır (Marx ve Engels 2013, 37-38). Kuramsal düşüncenin soyut ifadeleri olan bu gerçeklikler Erbil'in anlatılarında kurucu, somut birer çerçeveye dönüşürler. Hikâye ve romanları, Marx'ın tarih ve toplum kuramından süzülen dünyayı imgeler. İnsanın çağının ürünü olması, düşündüğü ve hissettiği gibi değil de verili koşullar içinde şekillendiği gibi yaşaması Erbil'in metinlerine sirayet eden hastalık, sakatlık ve delilik halinin nedenleridir. Geçim derdi içinde uzak denizlerde kaptan olarak çalışan baba, din ve geleneklerle belirlenen anne, uzun ve kötü çalışma şartlarına rağmen fabrikalarda çalışarak ancak gecekondu mahallesinde karın tokluğuna yaşayanların hayatı, edebiyatında yer alır. Sözelimi "Vapur" (2019b) ve "Çekmece" (2019b) öyküleri ve *Tuhaf Bir Kadın*'daki (2011a) baba, gemide çalışır ve yılın ancak birkaç gün ya da haftasını evlerinde geçirebilir. "Tanrı" (2019b) adlı öyküde ise sorunun kaynağında, yurtdışına -Almanya'ya- çalışmaya giden dört çocuk sahibi hayırsız baba/eş vardır. Öte yandan varlıklı erkeklerle evlenenlerin dışındaki kadınlar da geçim derdi içinde debelenirler. Kurmaca karakterlerinin geçim sıkıntısı çekmeleri Erbil'in kurmaca eserlerini doğrudan Marksist ve sosyalist fikirlere yakınlaştırmaz. Fakat insanın içine doğduğu eşitsiz ve gayriadil düzenin kolay kolay değiştirilemeyecek dış etkenlerle kurulduğunu gösterir. Dış koşullar, tiyatro sahnesindeki dekor gibi, kurmaca karakterlerin duygu ve düşünceleriyle birlikte davranış ve tercihlerini de belirler. Olay eksenli bir öyküme biçimi kurmayan Erbil'in metinlerinde hikâye, kurmaca karakterlerin bu dünyaya/dekora verdiği reaksiyon üzerine inşa edilir.

Erbil'in kurmaca dünyasından Marx'ın felsefesine atılan düğümlerden biri geçmişi/tarihi anlamlandırmaysa bir diğeri de geleceğe yön verme gücüne duyulan inançtır. Dünyayı anlamak ve yorumlamakla yetinmeyen Marx'ın felsefesi, onu değiştirme kararlılığı içinde devrimci bir görüşe sahiptir. Radikal bir değişimin kapılarını açan anlatıları olmamakla birlikte Erbil'de eylemlilik fikrinin olduğu söylenebilir. Erbil'in metinlerinde, bir sınıfın öncülüğündeki toptan değişim yerine bireylerin özel ve kamusal yaşamlarındaki biricik konumlarıyla birlikte şekillenen kanaatlerinin dile getirilmesi, söz sahibi olmasıyla başlayan bir eylemlilik ve değişim gücü öne çıkmaktadır. Sınıfsal bir kurtuluş yerine bireysel mücadeleyle güçlenen ve toplumun dezavantajlı kesimleriyle buluşan bir direniş söz konusudur. Burada özgürlüğün kamusal eylemlilikle bağlarını kuran çağdaş felsefeci Hannah Arendt'in siyaset anlayışına yaslanılabilir. Arendt, politikayı yeryüzünün kaidesi olarak andığı çoğulluk yasasına yaklaşmanın bir

yolu olarak görür. Politika, her bir kişinin kanaatleriyle var olması, farklılıklarıyla birlikte özgür bir kamusal alan kurmasıyla mümkündür (2012, 198). Bu nedenle değişimin yönü bir kesim ya da sınıfın kurtuluşundan ziyade çoğulluk yasasına doğru özgürleşmeye doğru olmalıdır. Erbil'in edebiyatında da içine doğduğu düzenin her türden ayrımcılığına itiraz ederek var olan ve eylemlilik halini korumaya çalışan kurmaca karakterler vardır. İlk romanı *Tuhaf Bir Kadın*'da hanede, sokakta, iş hayatındaki ataerkil ve hiyerarşik ilişkileri reddeden Nermin gibi bir karakter aracılığıyla itiraz, direniş ve eylemliliğin dozu yüksektir. İkinci romanı *Karanlığın Günü*'nde (2020a) ise başta aydın/entelektüel camia olmak üzere örgütlü toplumsal kesimlerin etkinliklerini bıçak gibi kesen, onları evlere kapatan ve sessizliğe gömen 1980 Darbesi'nin baskısı vardır. Ülkeye dair iyimserliğin tümüyle yitirildiğinin hissedildiği *Cüce*'de (2020b) ise gençlik yıllarından beri eylemlilik halinin türlü -hapis, işkence, yurtsuzluk, kimliksizlik gibi- cezalarına maruz kalan, intihar etmeyi düşünen, doksanlı yaşlarındaki Zenime adlı bir kadının hikâyesi yer alır. Kolektif kötülüğün ve vahşetin siyasal olduğu kadar toplumsal yüzüne tanık olan Zenime, bu dünyadan ümidini kesmiş bir kadındır (Gürbilek 2007, 223-228).

Erbil'in metinlerinde, Freud'un psikanalizi güçlü bir etkiye sahip gibi görünmektedir. Erbil'in öykü ve romanlarında, bireyleri çevreleyen dış dünya Marx'ın toplum ve tarih kuramının sunduğu birikimle kurulu-yorsa, kurmaca karakterlerin bu dünyaya verdiği reaksiyon da Freud'un psikanaliziyle açığa çıkar. Freud'un yöntemini edebiyata tahvil eden Erbil, uygarlığın bunalım, dayatma ve zulümlerini metinlerine taşır. Hastasını bilinç dışına hapsettiği şeylerle yüzleştiren Freud gibi Erbil de Türk toplumuna edebî yolla bir psikanaliz uygular; ortak hafızamızdan silmeye, yok saymaya ve çarpıtmaya çalıştığımız vakaları gün yüzüne çıkarır. Maraş, Sivas ve Bahçelievler Katliamları ya da Mustafa Suphi ve arkadaşlarının 1921 yılında Karadeniz sularında öldürülmesi vakasıyla okurun karşısına çıkar. Bu zulümler daha yaşanırken kamuoyuna farklı yansıtılmakta, üzerinden zaman geçtiğinde de başka anlatılara dönüştürülerek aktarılmaktadır. Bu nedenle psikiyatr Serol Teber, Türkiye'de olup bitenleri anlamak için gösterilenler ile resmî tarih yazımının ötesine geçmek gerektiğini söylemektedir (2004, 301). Erbil öykü ve romanları aracılığıyla Türkiye'nin toplumsal ve siyasal psikanalizini yapanlardan biridir.

Modernist edebiyatın unsurlarıyla birlikte Freud'un psikanalizi de Erbil'in diline hizmet eder. Hikâye ve romanları giriş, gelişme ve sonuç gibi bölümlere ayrılmayan bir dil ve anlatıma sahiptir. Sözelimi *Karanlığın Günü*, bir kadının pencerenin kenarındaki koltuğunda oturarak geçirdiği 24 saat boyunca aklından geçenlerden oluşur. Kurmaca karakterlerin kimi dil sürçmeleri bilinç dışına, yazarın değiştirdiği veciz sözler -*Karanlığın Günü*'nde "Gençliğe Hitabe", *Tuhaf Bir Erkek*'te (2020c) ise "Andımız"ı

hatırlatan cümleler- ise kolektif bilince açılan kapılar sayılabilir. Jale Özata Dirlikyapan'a göre 1950 kuşağı öykücülerinde arasında Erbil, bilinç akışı tekniğini en çok kullanan ve en uç noktalara taşıyan yazardır (2022, 164). Ayfer Tunç ise Erbil'in Türkiye'de bilinç akışını en iyi kullanan edebiyatçı olduğunu belirtir (2016). Çoğu kez anlatılar, kurmaca karakterlerin zihninden sansürsüz biçimde geçenlerden meydana gelir. Erbil, kalemini halüsinasyon görenlerin, ölüm döşeginde ateş içinde yananların, bunamış ve/veya delilerin önüne koymuş gibidir. Bir söyleşisinde kendisine "delilerin" yazdığını söyler (2019a, 184). Onca zülüm, vahşet ve toplumsal siyasal travmadan sonra gerçekler için mevcut düzenin "tutunmuş" kişilerine değil yalnızca delilere/delirmişlere yönelir.

Marx ile Freud'un yanında varoluşçu felsefe ile hümanizmanın da Erbil edebiyatıyla güçlü bağları olduğu ileri sürülebilir. *Kalan* (2020d) adlı romanında varoluşçuluğun kurucu filozoflarından Soren Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* adlı eserindeki -İshak ve İbrahim Peygamberlere yapılan atıfla- kurban meselesini konuşmaya devam eder (Kırılmış 2018, 984). Keza Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir ile Albert Camus gibi varoluşçu filozof ve yazarların -dünyanın pek çok yerindeki sanatçılar gibi- Erbil'i de etkilediği ileri sürülebilir. Varoluşçu felsefeyle Erbil, "dünyaya fırlatılmışlık" ile "kendini inşa etme" fikrinde, "özgürlük" ile "sorumluluk" birlikteliğinde, "eylemlilik" ile "yazarak kayda alma" gibi temalarda yakınlaşmaktadır. Varoluşçuluğun temel meselelerinden biri insanın yalnız başına dünyaya bırakılmışlığıdır. Sartre, insanın içine doğduğu düzene karşı yabancılaşma hissini yalnızlıkla başlatır (1981). Bu önerme, insanın -diğer tüm canlı ve nesnelere farklı olarak- dünyaya bir özle gelmediği fikrine de zemin oluşturur.

Erbil'in edebiyatında hiyerarşik güç ilişkileriyle gelenek tarafından belirlenmiş bir dünyaya gelen kişilerin şaşkınlığı, acemiliği ve çaresizliği sık sık konu olur. Hikâye ve öykülerinde dünyanın anlamsızlığı- "Bilinçli Eğinim I" (2019c) başlıklı öyküde olduğu gibi kurmaca karakterler içinde değerler anarşisine yol açabilir. Camus'un *Yabancı* (2011) adlı romanına benzer şekilde "Bilinçli Eğinim I"de yabancı bir kentte dolaşırken parası olmasına rağmen mayo çalan ve karakola götürülen bir adamın zihninden geçen kayıtsızlık anlatılır. Yine de bu anlamsızlıktan çıkış yolu, olayların akışına kapılmak değildir. Aksine Erbil'in kurmaca karakterleri, bir biçimde eylemleriyle yön verdikleri bir yaşam iradesine kavuşurlar (Dirlikyapan 2022, 115). Öte yandan insan, bu sarsıntılar üzerine düşünmeye başladığında kendini anlamaya yönelik bir çaba içine girebilir. Bu durum Jean Paul Sartre'ın felsefesinde yer alan "kendi var oluşunun farkında olma" (1985, 64) haline denk düşer. Erbil'in anlatılarında da belirlenmiş bir dünyaya gözlerini açan karakterlerden yalnızca birkaçı, kendisini inşa edebilir. Özgürlük ve sorumluluk kavramları da bu bağlam içinde dü-

şünülebilir. Sartre, varoluşçu felsefeye yöneltilen pasifizm ve öznelcilik eleştirilerini reddederek, insani bir sorumluluk olarak özgürlük arayışının her zaman var olacağını dile getirir (1985, 57-58). İnsanın bilgisiz ve tecrübesiz bir şekilde yeryüzüne atılmış ve kendi başına bırakılmış hali onu pasifizme itmez. Aksine insan kendisini nasıl kurarsa öyle olacaktır. Erbil de özgürlüğü bireysel bir mesele olarak görmez. Özgürlük, kişinin kendisiyle birlikte tüm insanlarla birlikte yürüttüğü bir çaba olabilir. Erbil bir söyleşisinde “yetişirken insandan sorumlu olduğumuz öğretildi bize” (2019a, 185) demektedir. Ülkeye dair genel tablo ne kadar karanlık olursa olsun Erbil’in özgürlük arayışı son bulmaz. Haksızlıkları dile getirerek, muktedire karşı madunun tarafından yazarak direnişi sürdürür. Erbil edebiyatının felsefi sınırlarını tespit etmeye dönük ilk kısmın ardından kurulu düzeni temsil eden hane, kamusal yaşam ve ikisiyle birlikte karşılıklı belirlenim ilişkisi içinde olan devlet düzenine doğru genişleyen tartışmaya geçilebilir.

Hane: İtiraz, İsyan ve Direnişin Başlangıcı

Leyla Erbil’in edebiyatında aile; sevgi, şefkat, bağlılık gibi duygularla değil hiyerarşik ve gayriadil ilişkilerle anılır. Haksızlıklarla ilk önce ailede karşılaşılır. Erbil ilk öykü kitabı *Hallaç*’tan (2019c) son eseri *Tuhaf Bir Erkek*’e (2020c) kadar anlatılarının pek çoğunda aile kutsallığı adı altında çizilen sınırı ihlal ederek, dokunul(a)mayan alana girer. Sosyalist düşüncede aile kurumu toplumun, tarihin ve siyasetin dışında bırakılmamaktadır. Aksine ekonomi (oikonomia) kelimesi, hane idaresinden gelmektedir. Ailenin yerleşkesi olan hane, ekonomik ilişkilerle üretimin başladığı geçimin sağlandığı yerdir. Oikos, biyolojik devamlılığın ve ekonomik geçimin eşitsiz özel alanına dâhildir (Üşür 2011, 212). Marksist felsefeyle yakınlığı göz önüne alınırsa Erbil’in de aileyi geçmişi Yunan medeniyetine kadar giden oikosla/haneye ilişkili biçimde ele aldığı ileri sürülebilir. Bu bakımdan hane, ekonomik ve siyasal iktidar ilişkilerinin dışında değil merkezindedir. Hane, mikro iktidarın tecelli ettiği yerdir. Öte yandan kültür ve gelenekle çevrelenen aile kurumu, cinsiyetçi norm ve rollerle hane üyelerinin duygu, düşünce ve eylemlerini belirler.

Erbil’in öykü ve romanlarında, aile içi ilişkilerde karşılıklı sevgiden ziyade aile fertlerine düşen ağır görev ve sorumluluklar öne çıkar. Sözgelimi “Vapur”, “Çekmece” adlı öykülerle *Tuhaf Bir Kadın* adlı romanda, erkekler ailelerini geçindirmek için gemilerde çalışırlar. Yine aynı öykülerde kadınlar, evin idaresi ile çocukların bakımını üstlenirler. “Çekmece” başlıklı öyküde erkek karısına, “Tanrı” da ise kadın, çalışmak için Almanya’ya gitmiş eşe vazife ve sorumluluklarını hatırlatır, çektiği sıkıntıları sıralar. Diğer eserleri arasında belki de en tuhaf aile tablosu “Diktatör” (2019c) adlı öyküde yer alır. “Diktatör”de, bir fabrika düzeneğindeki işleyişi an-

dırır şekilde hazırlanmış ve aile üyelerince benimsenmiş görevler vardır. Sözelimi kızların oyun saati baba yüzünden zamanında başlamadığında ya da radyoyu açmakla görevli anne yerine o işi başkası yapmaya kalkıştığında aile düzeni sarsılmaktadır. Sevgi ve huzurun mekânı olması gereken hane, başta baba olmak üzere aile üyeleri için tedirginliğe ve kaygıya neden olmaktadır. Hatta aile üyelerine düşen görevler yerine getirilmediğinde “şiddet oyunu” (Şentürk 2013, 153) başlamaktadır: “‘Aa işbölümü’ dedi Hıdır, ‘hem böylece beni bi sorumluluk altına bulunduruyorlar’... Çocuklar bu konuşmayı dinlediler önce. Ardından can havliyle birbirleri üzerine çullanıp dövüşmeye başladılar...” (Erbil 2019c, 72). Aile içindeki ilişkilerde oyun formuna büründürülen şiddet dışsal değildir, çocuklar ile ebeveynlerinin içselleştirerek meşruiyet kazandırdıkları bir eyleme dönüşmüştür (Şentürk 2013, 155). Erbil, aileyi görev ve sorumluluklar alanı olarak yorumlarken şiddetin bir tür aile mirası gibi kanıksanarak geldiğine -aynı hikâyede verdiği bir ayrıntıyla- işaret eder. “Diktatör”deki ailenin reisi Hıdır’ın üvey anne dayaağıyla büyümüş olmasına rağmen evine gelen çocukluk arkadaşına ondan “annem” diye söz etmesi, şiddetin hane içinde içselleştiğinin bir alameti sayılabilir.

Hanedeki düzen ve iş bölümüyle açığa çıkan erkeklik ve kadınlık hallerine daha yakından bakılabilir. Erbil’in anlatılarında sevgili, koca ve erkek evlatlar da yer almakla birlikte en çok babalardan söz edilir. Babalar ya geçim derdiyle başka yerlere -denizde kaptan ya da yabancı bir ülkede işçi- giderek çalışırlar ya da çoktan ölüp bu dünyadan göçmüşlerdir. Deniz ve özgürlükle anılan babalar, gelenek ve kültürün tanıdığı ayrıcalıklarla özgürlüğe yelken açmışlardır (Şahin 2012, 7). Dışarıdaki dünyayla temasları onları haneye yenilik getiren pozisyona, içerde değişimi başlatan kurtarıcı baba mertebesine taşır. *Tuhaf Bir Kadın*’da Nermin’in babası kaptan Hasan, Cumhuriyet devrimlerini benimseyen, eşinin başından örtüsünü çıkarıp şapka taktırarak mahallede dolaştıran, kız evladını üniversiteye gönderen ilerici babadır. Bir alegori yapılırsa tıpkı Atatürk gibi yurduna/hanesine çağdaşlık ve özgürlük havasını getirmiştir. Esra Nur Akbulak’ın *Tuhaf Bir Kadın*’da Nermin için kullandığı “Cumhuriyet kızı” (2020, 36) adlandırmasına istinaden ilerici kaptan babaya da “Kemalist baba” benzetmesi yapılabilir. Fakat ilerici babaların hane içindeki etkileri azdır; yerleşik düzende değişim yavaştır.

Hanedeki ilişkiler söz konusu olduğunda üzerinde durulması gereken kişiler, kadınlığın ev içindeki en kudretli yansıması olan annelerdir. Babalar ve kocalar dış dünyayla meşgulken toplumsal ve kültürel aktarım kadınlar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Annelik teması Erbil’in kurmacalarında başlı başına bir inceleme konusu olacak kadar geniş bir yer tutar. Burada ise annelerin gayriadiil ilişkileri gelenekle destekleyerek dayatan ve aktaran rolleriyle sınırlı bir izaha girişilebilir. Erbil’in anlatılarındaki

annelerin en belirgin özellikleri, kendilerine benimsetilen alışkanlık ve gelenekleri olduğu gibi aktarmalarıdır. Anneler, ataerkil düzenin muhafızları gibi hareket ederler. Kız evlatlarına beden, mekân ve meslek gibi konularda kısıtlar koyarak, ataerkil nizamın bekçileri olurlar. Sözgelimi "Gecede" (2019b) adlı öyküdeki başkarakterin zihninden şunlar geçer: "anam: 'Kızlar koşmaz, kızlar etmez' der dururdu, 'örselenirmiş' nazik yerleri, kızlar koşunca ..." (2019b, 77). *Tuhaf Bir Kadın*'da anne Nuriye, kızının rüyalarına girecek kadar bekâret zararına takmış bir kadındır (2011a, 25).

Toplumsal hiyerarşiye hizmet eden diğer bir konu ise mekânsal sınırlardır. *Tuhaf Bir Kadın*'da Nermin'in üniversiteye gitmesinden, kadınlı erkekli mekânlara girip çıkmasından annesi rahatsızdır. Üniversiteyi umumhaneye benzetir (2011a, 33). "Kadının yeri evidir" sözünü zorla hayata geçirir. Annesi Nermin'i devrimci bir gençle kaçmak üzereyken yakalayınca eve hapseder. Ataerkil düzen için önemli diğer bir konu ise kız evlatlara biçilen toplumsal cinsiyet rolleridir. Bu bakışa göre, kız çocukları meslek sahibi olsalar bile öncelikleri ana babaya bakmak, yaşlılıkta onları rahat ettirmek olmalıdır. Bilhassa anneyle kızı arasında sessiz bir ittifakla benimsenmiş hizmet anlaşması var gibidir. "Ayna" (2019b), "Bunak" (2017) ve *Karanlığın Günü*'nde erkek çocuklar evden uzaklaşabilir, şehir hatta ülke değiştirebilirler. Fakat kız evlatlar, annelerine bakmakla görevlidirler. *Karanlığın Günü*'nde iki çocuk annesi bir yazar olan, daktilosu başındaki Neslihan'a annesi "Gene mi yazı! Falcı mısın sen! Hadi gel yıka beni, bırak saçmalarla uğraşmayı, sen kim oluyorsun da insanlara akıl veriyorsun ha! İş varmış, ben de işim!" (2020a, 49) diye sitem ederken, evladına vazifesini hatırlatır.

Cumhuriyet devrimleriyle çağdaş yaşamın imkân ve imtiyazlarıyla yetişmiş seküler anneler de Erbil'in metinlerinde yer alırlar. Onlar da çocuklarıyla ilişkilerinde gelenekçi annelerle benzer semptomlar gösterirler. "Ayna" ve "Bunak" öykülerinde dul kadın, önce şanlı orduyla laik devletin sunduğu geniş imkânları sıralar, ardından çocuklarının "nankörlüğü"nü diline dolar. Gelenekçi anneyle seküler anne arasında benzerlikler sanılandan fazladır. Erbil'in anlatılarında iki tip anne de çocuklarını büyütürken onlara şiddet uygular. *Tuhaf Bir Kadın*'da Nuriye Hanım, Nermin'i günlerce odaya kapatır, kızının kitaplarını sobada yakar. "Bunak"ta ise anne, cinsel organıyla oynayan küçük oğlunun pipisini kızgın soba demiriyle dağlar. Çocuğuna hayatı boyunca unutamayacağı bir iz bırakan bir şiddeti uygulamaktan çekinmez. Benzer şekilde seküler anne de bakıp büyüttüğü çocuklarından -özellikle de kız evlatlardan- fedakârlıklarının karşılığını bekler, kendisine bakılmasını vazife sayar. Öte yandan *Karanlığın Günü*'ndeki Neslihan, *Cüce*'deki Zenime gibi yazın kadınlarının varlığı farklı bir anneliği vaat eder gibidir. Fakat *Karanlığın Günü*'ndeki Nesli-

han da annesi gibi ataerkil gelenekçi kalıplar içinden çıkamaz. Neslihan, oğlunun şiddete meyilli hallerini -kızı Bilge'nin tüm uyarılarına rağmen- görmezden gelerek, annesiyle aynı yanlışı paylaşır. Yazar olarak Erbil, entelektüel kadın karakterlerine torpil geçmez aksine vahim hataların toplumun tümüne yayılmış ve kanıksanmış kötülüklerden çıktığı fikrini diri tutmaya çalışır.

Erbil'in kurmaca metinlerine bütün olarak bakıldığında, hayatı iki şekilde yaşayan karakterler olduğu görülebilir. Çoğunlukta olan ilk gruptakiler, içine doğdukları toplumsal düzenin önceden belirlenmiş rol ve vazifelerine teslim olanlardır. Gelenek bekçisi anne, geçim derdindeki kocalar, güç ve zenginlik peşindeki patronlar bu kategoridedir. Az sayıdaki ikinci gruptakiler ise var oluşları üzerine düşünen, tercihleriyle kendilerini inşa edenlerdir. Okuyan, yazan, kendini ve yaşadığı çevreyi ve toplumu anlamaya çalışan yani Sartre'ın "kendisi için varlık" (1985, 65) şeklinde tanımladığı kişiliklere yakındırlar. Yazar ve aktivist kadınlar, bu gruptadır. Örneğin *Tuhaf Bir Kadın*'da yükseköğrenim gören bir genç olan Nermin, benlik arayışı içindedir ve hapsedildiğini düşündüğü geleneklerle örülü kafesten/haneden çıkmaya çalışır. İlk itirazı annesinedir, ilk isyanını da annesine karşı verir. Ardından sokakta, fakültede ve sol görüşe mensup erkeklerin buluşma mekânında kendisine dayatılan cinsiyetçi ayrımcılık ve alaycılıkla mücadele eder. Evlendikten sonra bu kez kocası ve yaşadığı muhitin dayatmalarına direnir. İşçi Partisi'ne kayıt olur, yoksul işçi sınıfı adına çalışır. Bunun da yetmediği yerde, Osmanbey'den geçeköndü mahallesi olan Taşlıtarla'ya taşınır. Nermin gençliğin verdiği dinamizmle politik eylemlilik içindedir. *Karanlığın Günü*'ndeki yetişkin yazın kadını Neslihan ile *Cüce*'deki doksan yaşlarındaki Zenime'ye göre cesur ve atak olan Nermin, kendini bulma arayışında, direniş ve eylemliliğin sınırlarını zorlayan bir karakterdir. *Karanlığın Günü*'ndeki Neslihan ise 1980 Darbesi'nin yarattığı şiddet ve korku iklimi içinde Nermin'e göre eylemci gücünü yitirmiş görünmektedir. Neslihan ve onun kuşağından yazarçizer kesimini karşılayan en iyi ifade pasifizmdir. *Karanlığın Günü*'nde Neslihan'ın -neredeysse felç olmuş gibi- kıpırdamaksızın bir koltuk üzerinde oturduğu uzun saatlerin durgunluğu romana sinmektedir. Gençliği Nermin ile Neslihan'inkine benzeyen *Cüce*'deki Zenime ise ikisine göre politik eylemliliği sona ermiş, bunalımda bir kadındır. Gençliğinde Nermin gibi itiraz ve direniş içinde olmuş, işkence görmüştür. Keza Neslihan gibi yazın kadınıdır, Amerika'ya gitmiş, orada yükseköğrenimde İslam ve hümanizma başlıklı dersler vermiş, "Bunaltı" adında felsefi bir roman yazmıştır. Fakat yapıp ettiklerini anlamsız bulmuş olmalı ki bir süre sonra yurda ve ücra bir yerdeki babaevine dönerek yalnız yaşamı seçmiştir. Zenime gençliğindeki tüm eylemliliğine karşılık hiçbir şeyin değişmediğini, insanlık kıyımının acımasız bir şekilde devam ettiğini görmeyen verdiği bunalımı yaşamaktadır.

Yayın ve Kültür Dünyası: Eylemin Sönümlenişi

Bir yazar olarak Leyla Erbil'in iyi bildiği dünya, yayın ve kültür hayatıdır. Başlangıçta *Tuhaf Bir Kadın*'daki Nermin gibi büyük ihtimal Erbil de özgürlük havası almak için gittiği mekânlarda, ataerkil geleneksel kodlar ile cinsiyetçi muameleyle karşılaşır (Şen-Sönmez 2020, 742). Erbil'in üniversite ve ilk gençlik çağında yaşadıkları *Tuhaf Bir Kadın*'nın Nermin'ine sirayet etmiş gözükmetedir. Nermin gibi Erbil de gittiği yerlerde eşit ilişki kurmayı beklediği aydın camiasını bulamaz. Başlangıçta bunu -tıpkı kurmaca karakteri Nermin gibi- bir grup erkeğe özgü geçici bir durum olarak görme eğilimindedir. Fakat haneden sokağa, fabrikadan siyaset kurumuna taşan ataerkil düzen ve cinsiyetçi ayrımcılığın Cumhuriyet'in devrimlerini de sosyalizmi de aşan bir mesele olduğu anlaşılır.

Tuhaf Bir Kadın'da Lambo, Degüstasyon gibi şair ve yazar erkeklerin toplandığı mekânların müdavimleri, Nermin gibi genç bir kadının barlarda olmasını hafiflik sayarlar. Şair olmak isteyen genç kızın şiir denemeleri de küçümsenir. Bardaki erkeklerden biri "... istemiyoruz seni burada defol hadi!" (2011, 58) diye çıkıştığında Nermin aynı sertlikte cevap verir. Tüm hakaretleri aynı şekilde karşısındaki adama yönelir. Kendisine bu hakkı Atatürk'ün verdiğini haykırır: "Bu kapıları bana Atatürk açtı softa herif anladın mı, Atatürk açtı bu kapıları bana, sen kim oluyorsun da yeniden o karanlık deliklere tıkmaya kalkıyorsun Türk kadınına ha?" (2011a, 58). Erbil ise o dönemlerde kamusal alanda hükmü süren ataerkil ve cinsiyetçi ayrımcılığın sosyalizmin gelmesiyle çözüleceğine dair umut taşıdığını ifade eder:

O vakitler (1960-70'li yıllar) insanın daha özgür bir dünya yaratma amacını içeren sosyalist mücadelenin her şeye yeterli olacağına, sosyalizm iktidara geldiğinde benim de ta 1959'dan (Hallaç) bu yana odak noktası kadın sayılabilecek çalışmalarımın öngördüğü sorunların tümünün çözüleceğine inanıyordum (2019a, 195).

Erbil'in "Biz İki Sosyalist Erkek Eleştirmen" (2017) ve "Gecede" (2019b) adlı öykülerinde kültür ve yayın dünyasındaki ilişkiler yer alır. Bunların yanında "aydın sorunu" en geniş haliyle *Karanlığın Günü*'nün konusudur. Siyasi cinayetler ve toplu kıyımlar gibi şiddetin örgütlü halini toplumsal bilinç düzeyine çıkararak metinleriyle Erbil'in romanlarında politika vardır. *Karanlığın Günü* ise başından sonuna dek askeri darbenin şiddet ve baskısının hissedildiği en politik romanı sayılabilir. Doğrudan siyasal baskının kendisini değil de onun toplumda dalga dalga yayılışını, ilk muhatapları sayılabilecek aydınlar üzerindeki etkisini yansıtan yüzüyle diğer 12 Mart ve 12 Eylül romanlarından ayrı bir yerdedir. Darbe dönemlerinin konu edildiği romanlarda, sivil hayatın hızla otoriter bir

düzene savruluşu sokak kavgaları, gözaltılar, hapisane ve işkence gibi travmatik anlarla anlatılır (Günay-Erkol 2021, 274). *Karanlığın Günü*'nde ise bu tür vehim olaylar dışarıda/uzakta gerçekleşmektedir. *Karanlığın Günü*'ndeki aydın grubu, ülkeye yayılmış kolektif şiddet ve kötülüklerin doğrudan yöneldiği bir hedef olmasa da yakın gelecekte daha büyük felaketlerle katmerlenerek üstlerine geleceklerinin farkındadırlar. Sıkıyönetim düzeninin yarattığı olağanüstü hali yansıtan bu romanda aydınların söz etme, itiraz ve direniş gibi sivil güçlerini kaybedişleri gözler önüne serilir.

Karanlığın Günü, kitapları diğer yazarlar kadar satmayan, evli, iki çocuk sahibi ve demans hastası annesinin bakımını üstlenen Neslihan'ın zihninden geçenlerden oluşur. Bu noktada 12 Eylül'ün katmanlaşan güç ilişkileri içinde yayın ve kültür dünyasındaki kadınlık ve erkeklik halleri yorumlanabilir. Öncelikle Neslihan'ın da dâhil olduğu entelektüel camiada yazarlardan eleştirmenlere, köşe yazarlarından yayınevi sahiplerine kadar otorite konumundaki aktörlerin erkeklerden oluştuğu belirtilmelidir. Uzun eğitim süreleri, ekonomik güç ve sermayeyi ellerinde bulundurmaları nedeniyle diğer sektörlerde olduğu gibi yayın ve kültür dünyasında da erkekler egemen konumdadırlar. Bir yazarın kabul görmesi, bir metnin okur karşısına çıkması için kuralları erkekler tarafından belirlenmiş koşullara uygun olması gerekmektedir. *Karanlığın Günü*'nde, erkek egemen piyasanın gerekliliklerini yerine getirerek istediği neticeyi alan, "başarılı" yani çok satan kadın yazarlar vardır. Örneğin Asiye ile İkbâl, yayın dünyasında tutunmuş kadınlardır. Daha doğarken annesini kaybederek hayata yenik başlasa da Asiye -tabiri uygunsuz- ezile ezile ezmeyi yani üstün gelmeyi öğrenmiş bir kadındır. Yalnızca yazarlık da değil el attığı her işte başarılı olacak gibidir. Asiye'nin yazarlıkta ilerleyiş şeklini kendisi de yazar olan Neslihan şöyle dile getirir:

"... ne okusa, neyi bulursa, ne hoşuna giderse, kim beğeniliyorsa onu yutuyor bir benzerini çıkarıyordu ortaya, önündeki her şeyi geçmeye, kapmaya ve sahibinden koparmaya hak görüyor..." (2020a, 110).

Kitapları çok satan, gazetelerin kültür sayfalarında övülen diğer bir kadın yazar ise İkbâl'dir. Asiye gibi kötü ve zor bir çocukluk geçiren İkbâl de İskenderun'dan kömürcü kamyonuyla kaçarak geldiği İstanbul'da kurduğu stratejik ilişkiler yoluyla -yayınevi sahibi Hilmi ile amiral gemisi bir gazetenin başyazarı Turhan gibi- güçlü bir konum elde eder. Asiye ve İkbâl daha çocukluklarından başlayarak erkekler tarafından istismar edilmelerine, taciz ve tecavüze uğramalarına rağmen eril düzenin kaidelerine göre pozisyon alarak ona yaslanmaktan çekinmeyen karakterlerdir. İkisi de bir şekilde "erkekliğe binerek" yani yayın dünyasındaki erkeklerin güçlerini kendilerine doğru akıtarak var olurlar. Asiye ile İkbâl'le karşılaş-

tırıldığında Neslihan'ın kitapları az satar, kocası Sadrettin gibi yayıncısının da iğneleyici sözlerine maruz kalır. Erbil'in de benzer bir muameleyle karşılaştığı kendi sözlerinden anlaşılmaktadır: "Can Yayınları'nın sahibi Erdal Öz, kitaplarımın satmadığını, depoda beklediğini kafama kakıp duruyor. Ancak yeni kitap getirirsem ötekilerini sattırırımış. İyi de ben yeni kitap verdiğimde ötekileri neden sattıraramamış!" (Erbil 2019a, 187). Bu sistem yayıncılığa dair eleştirilerinin yalnızca bir kısmıdır.

Erbil'in eserlerinin büyük bir kısmını yazdığı 1960 ile 2000 arası dönemde, bir yazarın adını duyurabilmesi ve yazar olarak kabul görmesi, küçük bir camia olan edebiyat dünyasında otorite sahibi eleştirmenlerin onayıyla mümkündür. İletişim ve medya araçlarının kültür dünyasına ilgisi sınırlıdır. Söyleşi ve düzyazılarında Erbil, sık sık edebiyatın eleştirmen, köşe yazarı ve yayıncı üçgenine hapsedilmesi sorununu dile getirir. Yazar, ayrıca çok satanlar listeleriyle sınırlı bir edebiyat okuru kitlesini de aşmak niyetindedir. Söyleşilerinden birinde "... Piyasaya hitap etme derdim yok. O yüzden de kitaplarım pek satmaz." (Erbil 2011b) demektedir. Öte yandan pek çok kişinin bilmediği, geri kalanının ise yok sayarak unutmak istediği meseleleri edebiyatın gündemine getirdiği için öykü ve romanları Erbil'i çok satanlar listelerine değil tuhaf ve aykırı kategorisine sokar. Yine de 2002 yılında üyesi olduğu PEN Yazarlar Derneği tarafından Nobel Edebiyat Ödülü'ne aday gösterilmesi bir yandan şaşkınlığa neden olurken öte yandan da sonucu -neredeyse- belli bir girişim olarak kalır. Kendi ülkesi tarafından bile anlaşılmamışken, Nobel Edebiyat Komitesi'nin "tuhaf" ve ayrık yazın kadını keşfetmesinin önünde doğal engeller olduğu söylenmelidir.

2000'li yıllarla yeni bir görünüme bürünen medya-kültür ilişkisine Erbil uzak kalmaz. Eleştirmen, köşe yazarı ve yayıncı üçgeninin inisiyatifinden çıkan kitaplar ile yazarları, bu kez de reklam ve tanıtımlarla görünürlükleri artırılarak tüketici/okurun karşısına gelmektedir. Bu meseleyi *Cüce* adlı romanına taşıyan Erbil, yıllarca bu işlere tevessül etmeyen yazın kadını Zenime'nin kapısını ve hayatını bir gazete muhabirine açışını da anlatır. Gazeteciyle olan görüşmeye kadar Zenime, geri planda kalan, kitapları satmayan bir yazardır. Gürbilek'in ifadesiyle bir yazar olarak "kendini çilekeş içe kapanışındaki kibirli arzuya" (2007, 223) gem vuran Zenime, kitabını tanıtım-reklam-pazarlama-paketleme-satma zincirine sokarak onu bir ürün haline getirmenin sıkıntısına düşer (Oktay 2001, 12; Şen-Sönmez 2020, 744). *Cüce*'deki Zenime aracılığıyla Erbil'in, medya eleştirisine yazardan/kendisinden başladığı söylenebilir.

Kültür dünyasında asıl belirleyici olan yazar, eleştirmen ve yayıncı konumundaki erkeklerin iki hallerinden söz edilebilir. İlki, erkeklik hegemonyasının aktif biçimde sergilendiği genel durumdur. 1950'lerden 2010'lu yıllara dek Erbil'in de içinde olduğu entelektüel camia büyük ölçüde sol ve sosyal demokrat görüşe sahip ya da en azından kendilerini böyle bir siyasi kimlikle tanımlayan erkeklerin elindedir. "Biz İki Sosyalist Erkek Eleştirmen" adlı öyküde de yer aldığı gibi hangi yazarların okunmaya değer olduğuna, hangi kitapların basılacağına kendilerine "solcu" sıfatı veren erkekler karar verir: "... yazarı da tipini de biz yaratırız, biz! İstersek trikotajcı kızı yazar yaparız, hem de işçi sınıfından bir yazar yaratmış oluruz, hah hah hah! Biz istersek 'odundan bile' yazar çıkartırız odundan!..." (Erbil 2017, 34). Eleştirmenlik kurumunu şahsi beğeni ve çıkarlarına verilmiş bir imtiyaz gibi kullanan erkeklerin gayriahlaki hükümleriyle ikiyüzlü tavırları açığa çıkar. Kendileriyle ilişki kuran kadınlardan övgüyle bahsederlerken soğuk, tavizsiz ve kendilerince çirkin bulduklarını ise piyasadan silecek kadar düşmanca ifadelerle anmaktan çekinmezler. Öyküdeki çarpıcı ifadelerden birisi "her mahalleye bir yazar" (2017, 34) sözüdür. Eleştirmenin ağzından çıkan bu ifade 50'li yıllardan 80'lerin sonuna dek sağ siyasetçilerin diline pelesenk olan "her mahalleye bir milyoner" vaadini hatırlatır. Erbil bu anıştırmalarla kültürel sermayeyle siyasal iktidar arasındaki bağların görünenden daha derin ve kuvvetli olduğuna dikkat çeker. Kaldı ki Erbil de az sayıdaki erkeğin tekelinde bulunan eleştirmenliğe itirazını sık sık söyleşilerinde dile getirir ve onları "gun of four" yani dörtlü çete olarak adlandırır (2011b).

Kültür dünyasındaki hegemonik erkekliğin karşıtı ise şiddet ve baskının arttığı terör ve darbe zamanlarında ortaya çıkan pasif erkeklik halidir. Yerleşik düzen içinde sağlam bir yere sahip hegemonik erkeklik, sıkıyönetim zamanlarında gücünü ve imtiyazını kaybetme tehlikesi içindedir. Geleneklerin tanzimine bırakılan hane ile kültür dünyasındaki ataerkil hiyerarşik düzenin üzerine askeri darbe bomba gibi düşer. Bu bakımdan pasifize/hadım edilmiş entelektüel erkekliğin göstergelerinden ilki, eve kapatılmadır. *Karanlığın Günü*'nde 12 Eylül'ün şiddet ortamı içinde yazarçizerlerden oluşan bir arkadaş grubu, bir araya geldikleri yemekli ev toplantısında yaşadıkları korku nedeniyle dışarı çıkamaz hale gelirler. Önce toplanılan evin karşı kaldırımında direğe bağlı bir saatli bomba ihbarı yapılır, ardından ise üç gencin idam edildiği haberi gelir. Bu iki haberle kadınlar gibi erkekler de eve kapanır. O sırada Neslihan'ın aklından şunlar geçer:

Biz gazetelerde dergilerde yazmamıza, allahın günü sergiler açıp oturumlar düzenlememize, sosyal yaşantımızda önemli roller aldığımızı sanmamıza karşın -bu sanı pek öyle yanlış da sayılmazdı- geleceğe ait hiçbir belirleyici katkımız olmadığını, olmayacağını da bilmemize kar-

şın bize verilmiş bir görevi -bu görevi bize kimin verdiğini bilmeden, adının tarihi sorumluluk olduğunu sandığımız bu görevi- oynamaya böylece başladık... (2020a, 41).

Neslihan'ın zihninden geçenler, aydınların sivil mücadele alanlarını darbe öncesi dönemde genişletemediğini göstermektedir. Dar bir çevrede, sınırlı bir katılımı gerçekleştiren etkinlikler yetersiz kalmıştır. Neslihan'ın içinden itiraf ettiği gibi yalnızca kendilerine verilen rolü oynamakla yetinmişler, siyasal iktidarın ürettiği kültür politikalarını sorgulamamışlardır. Öte yandan darbe öncesinde de "zayıf ve temsil edilmeyenin" (Said 2020, 38) sesi olamadıkları için ilk sarsıntıda kendilerinden beklenen gücü bulamamış gözükmektedirler. Bu nedenle cesaretle seslerinin çıkması gereken bir zamanda korkuyla sessizleşerek sinmektedirler.

Pasifize/hadım edilmiş erkekliğin diğer bir göstergesi ise eylemsiz ve iradesiz kalmadır. 12 Mart romanlarına ilişkin incelemesinde Günay-Erkol, erkeklerin kendilerini alt edecek daha büyük bir baskı ve şiddetle karşılaştıklarında "kadınsılaşıma"larından söz eder. Güçlü olana karşı duyulan korku ve endişe, tehlike geçinceye dek onları sinmeye ve kapanmaya zorlar (2021, 275). Şiddetin dozunun arttığı darbe dönemlerinde iktidarın dışında kalanlara düşen rol, onu izlemektir. *Karanlığın Günü*'nde üç gencin idam haberi geldikten sonra Vedat, bu durumun böyle sürüp gideceğini, buna alışmaları gerektiğini söyler. Eski bir solcu olan Vedat'ın ağızından çıkan bu sözler baskı ve şiddete boyun eğen telkinin ilk dalgasını oluşturur. Terör ve darbe gibi şiddetin vites artırdığı zamanlarda, aydınlar ya eve kapanarak sessizce bekleyecekler ya da güçlü olanın yanında toplanarak imtiyaz ve konumlarını koruyacaklardır. İlkinde sahip olunan pozisyonun kaybedilmesi, dışlanma ve marjinalize edilme tehlikesi söz konusuysa; ikincisinde güçlü olanının yanında toplanarak suç ve zulümde ortaklık kurulur.

Hükmetme gücünü elinde tutan iktidar, çoğunluğun rızasını almak için entelektüellerin desteğine muhtaçtır. Bu nedenle yalnızca terör ve darbe zamanlarında değil her zaman gazete, dergi gibi basın ve yayın imkânına sahip kişileri, kamuoyu oluşturma kapasitesi olan entelektüelleri yanlarında tutmak ister. Liberteryen düşünür Murray Rothbard'a göre bu yönelim hükümettekilerin çıkarları açısından makul görülebilir. Asıl sorulması gereken soru entelektüellerin devlete neden ihtiyaç duyduğudur. Ekonomi politik bir perspektiften yaklaşan Rothbard, piyasanın yetersizliği karşısında devletin güvenceli pozisyonlarına dikkat çeker (2009, 42).

Darbe dönemlerinde dozu artan aydın-iktidar yakınlaşması, Erbil'in başlıca meselelerinden biridir. Kurmaca eserlerinde olduğu gibi deneme

ve söyleşilerinde de bu meselenin geri plana düşmesine müsaade etmez. İktidarın yanında saf tutan, iktidara yüksek amaçlar yükleyerek kendilerine sansür uygulayan aydınları çeşitli vesilelerle dile getirir. Siyasetle iç içe olanlardan, devlet ihsanıyla görevlendirilenlerden söz ederken Mahmut Şevket Esendal ile Yahya Kemal'in isimlerini anmaktan çekinmez (2019a, 185). Bu sorunun toplumun genel menfaatlerine aykırı sonuçlarını, birkaç hususta sıraladığı eleştirileriyle dile getirir. Sözelimi Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel önderliğinde başlatılan "Dünya Edebiyatından Tercüme" serisinde Henri Barbusse'ün, Maksim Gorki'nin neden yer almadığını sorar (2019d, 167). Aynı kitap serisinde Sabahattin Eyüboğlu'nun Montaigne'in eserinde yer alan materyalizmle ilgili kısımları çevirmemesi de Erbil'in eleştirileri arasındadır (2019d, 167-168). İtirazlarıyla Erbil, konuyu kamusal alana taşımaktadır. Erbil'e göre dönemin muktedirleriyle yan yana yürüyerek onlarla iş birliği içinde üretenler, ister istemez şeflerin politikasına uyacaklardır (2019d, 167). İktidar sahiplerinin yanlarında saf tuttuğu vakit aydınlar, tüm birikim ve itibarlarını bir avuç insanın devlet adına yapıp ettiklerine kılıf hazırlamaya harcamaktadırlar.

Devlet ve Siyaset: Elde Kalan Tek Şey Hafıza

Erbil'in öykü ve romanlarında bireysel kâbuslar toplumsal ve siyasal travmalara doğru açılır (Sezer 2007, 197). Haneden sokağa, okuldan devlet dairesine hiyerarşik ve eşitsiz ilişkiler dolaşımdadır. Günah diye evladına kızılı erkekli mekânları yasaklayan anneyle yazarına noktasından virgüline kadar dikte eden yayıncı arasında ya da hangi kitapların okunacağını, hangilerinin yasaklanacağını buyuran siyasal irade arasında bir fark yoktur. Siyasal iktidarla toplumsal kültürel alan görünmez ağlarla birbirine bağlı oldukları gibi birbirlerini de büyütmektedir. Erbil'in tarihiyle etrafımız Gorgo'larla, Kondor'larla ve Kafka'nın babasıyla çevrilidir (Erbil 2013; Erbil 2020a, 9; Erbil 2019a, 181).

Erbil edebiyatında Gorgo, iktidarların zalim yüzlerini temsil eden yakıştırmalardan biridir. Erbil'e göre Gorgo, halkın içinden çıkmakla birlikte güce eriştiğinde gaddar biçimde yönetenlerdir (2013). Siyasi Gorgo'lar gibi AVM yapan Gorgo'lar ya da sunni Gorgo'lar da vardır. Tuhaf Bir Erkek'te diğer pek çok şeyin yanında Sivas Katliamı'nı anarken Gorgo'ların topluma yayılmış halinden söz eder: "milyonlarcasını yaktılar yahudiciklerin/ unutmayalım/ alevileri de biz yaktık/Sünni Gorgo'lar/ nasıl kudurmuşlardı..." (2020c, 90). İktidarın diğer bir yüzünü ise Karanlığın Günü'ndeki Kondor adlı -kule gibi yüksek- bir bina temsil eder. Mehmet Fatih Uslu, Bentham'ın panoptikonu misali herkesi izleyerek kontrol altına alarak disipline eden modern bir yönetim aygıtı olarak Kondor'un 80'li yıllarda başlayan metropol şehir hülyasıyla uyumuna dikkat çeker (2007, 243). Göçün yeni bir ivme kazandığı 1980'lerin askeri düzeninde,

sokaktakine benzer şekilde Kondor gibi panoptikonlar aracılığıyla evlerin içi gözetlenir. Erbil'in imgeleminde iktidarın diğer bir yüzü de Kafka'nın babasından esinlenir: "Kafka'nın babası oğlunu yaralamıştır. Bizde de ömür boyu karşımıza dikilen, şiddete şehvete düşkün, sömüren, ürpertici olmaktan yılmayan, barış ve sevecenlikten nasibini almamış bir tanrı-devlet var" (2019a, 181).

Kafka'nın babasıyla devlet arasında kurulan yakınlıkta etkili olan iki unsurdan söz edilebilir: ataerkillik ve şiddet yoluyla kendini izlettirmek. Kafka'nın babası misali devletin yurttaşlarının erişkinliğine geçit vermeyen bir velayet ilişkisi kurduğu ileri sürülebilir. Devlet, insanları sakatlar, yaralar, hadım eder. Bu noktada, kendini izlettirme unsuru devreye girer. Devletin kudreti, insanlara göz açtırmayarak tesis edilir. Şiddeti bir tür yönetme aracına dönüştüren otoriter devletin kodları deşifre edilebilir. Erbil'e göre devletin işkence etmesine bile gerek kalmaz, kendisini seyrettirerek verdiği gözdağı yeterli gelir (2019a, 181). Hikâye ve romanlarında yer verdiği 6-7 Eylül Olayları; Kanlı Pazar; Maraş, Sivas ve Bahçelievler Katliamları bunlardan birkaçıdır. Yurttaşlardan ise seyirci kalarak olup bitenlere sessizce göz yummaları beklenir. Devlet, elinde tuttuğu şiddet tekeli ve iktidar araçlarıyla bu beklentiye diri tutar. Her nesil, geçmişini resmî tarih görüşünün sunduğu şekilde okuyabilir. Okulda öğretilen, büyüklerden aktarılan, sokakta işitilen ve medyada gösterilen resmî görüş, geçmişe ait gerçekliği buharlaştırabilir ya da bulanıklaştırabilir. Erbil'in anlatılarında bilinç düzeyine çıkan geçmiş, resmî tarihin dışında bir yerde konumlanarak politik bir hüviyet kazanır. Hikâye ve romanlarında ortak hafızanın dışına itilen geçmiş/tarihi edebî yolla hatırlatarak, okurun gündemine getirir. Erbil lügatinde geçmişin ve ortak bilincimizin yok edilmesini abis kelimesi karşılar (Temizyürek 2006). Üç Başlı Ejderha (2019e) adlı kısa romanda (novellada) geçen abis, karanlığın zifiri noktasıdır. Mitolojik bir adlandırma olan abis; tiranların, canavarların, bazı kovulmuş tanrıların Zeus tarafından atıldığı karanlık bölgedir. Bu kısa romanda, günümüzde olmasalar da Roma, Bizans ve Osmanlı medeniyetinden intikal eden tarihî sütun ile Maraş Katliamı'nda tüm ailesini kaybetmiş bir annenin mahkeme tutanaklarının geçtiği haber -üç başlı ejderha misali- birbirlerine dolanarak anlatılır. Benzer şekilde Tuhaf Bir Kadın'da Nermin'in ölüm döşeğindeki kaptan babası, Mustafa Suphi ve arkadaşlarının Karadeniz'de öldürülmelerini sayıklarken abis bölgesinin kapısı aralanır. Bunlar, zifiri karanlık bölgeye hapsedilmiş geçmişimizdir.

Geçmişin yok edilemediği -buharlaştırılmadığı- yerde bulanıklaştırma devreye girer. Geçişe ait bir gerçekliği çarpıtma, haklı bir nedene dayandırma ve/veya tersini göstererek yapılanı yüceltme biçimine bürünen resmî tarih tezleri, toplumun geniş bir kesimi tarafından benimsenmektedir. Alternatif tarih görüşleri ise dar bir çerçeveye hapsedilmekte ve

marjinal sayılmaktadır. Erbil ise tarihi edebî yolla yeniden gündeme getirmeyi ve konuşmayı dener. Bu bağlamda Fatih Altuğ'un Erbil'in "Ayna" ile "Bunak" adlı öykülerinden hareketle ortaya koyduğu çarpıcı tespit hatırlanmalıdır. Altuğ incelemesinde Barış Ünlü'nün Türklük Sözleşmesi (2018) adlı eserinde ortaya koyduğu temel önermenin edebî bir yolla nasıl işlerlik kazandığını göstermektedir (2021, 38). "Bunak" adlı öyküde, yıllar önce vefat eden bir yüzbaşının yaşlı ve bunak eşinin zihninden geçenleri okuruz. Yaşlı kadının iç konuşmalarından kendisini Anadolu'da yaşayan, eğitim görmemiş Kürt kökenli yurttaşlardan üstün gördüğü anlaşılmalıdır. Kadın "Anadolu'nun tüm aç ayları üşüştü vatanımıza" (2017, 64) diyecek kadar öfkeli ve sitemkârdır. Altuğ'un atıfta bulunduğu Ünlü, metaforik bir anlamda kullandığı Türklük Sözleşmesi'yle ulus devletin "makbul vatandaşlık" koşullarını açıklığa çıkarmaktadır. Ünlü'ye göre Müslüman olmak ve Türkçe konuşmak gibi pozitif edimlerin yanı sıra, Sözleşme, yurttaşlardan Rum, Ermeni, Yahudi gibi gayrimüslimlerle birlikte Kürtlere karşı da belirli bir mesafede durarak, Türklerin dışındaki milletler hakkında bilgisiz olmalarını beklemektedir. (2020, 208). Sözleşmenin şemsiyesi altında kalarak, onun imtiyaz ve imkânlarından yararlanmanın yolu bu koşullar altında açık tutulur. Altuğ, bunak kadının duygusu ve düşüncelerini bu bağlam içine yerleştirerek, Türklük adına yüksek performans gösterdiğini dile getirir (2021, 37). Zira belirli bir mesafede tanımama, bilmeme ve sonuç itibarıyla duygudaşlık kurmama hali esastır. "Bunak", merkezine aldığı Kürt meselesiyle geçmişin ve bugünün yanlı bakışını gösteren Erbil'in en politik anlatılarından biridir. Cumhuriyet idaresinin özgür yasalar altında eşit yurttaşlık idealine yaklaşamamasının arkasındaki nedenler, bunak bir kadının zihninden geçenlerde gün yüzüne çıkmaktadır. Eşitsiz ve adaletsiz toplumsal ve siyasal düzenin temellerine ilişkin çıplak gerçekler, Erbil'in dilinden bugüne taşınmaktadır.

Sonuç

Leyla Erbil'in politik poetikasının kaynağında insanı hasta, yaralı ve sakat bırakan uygarlık vardır. Güçlünün zayıfa karşı yaptığı ayrımcılık, haksızlık ve zulüm, Erbil edebiyatının temel meseleleridir. Kurmaca eserlerinde Marksist toplum ve tarih kuramıyla varoluşçu felsefenin izleri baskındır. Erbil, çoğu kez dış koşullarla belirlenmiş dünyaya/medeniyete bilgisiz ve tecrübesiz bir şekilde gelen insanın verdiği reaksiyonu anlatan öykü ve romanlar yazmıştır. Kurmacalarındaki çatışma, hayatı belirlenmiş bir yazgı gibi yaşayanlarla kendi benliği, çevresi ve yaşadığı dünyayı anlamaya çalışan, sorgulayan ve özgürlük arayışındaki kişiler arasında geçmektedir. Çoğunlukla kendisi gibi yazın kadını olan bu karakterler, depresyon ve melankoliye yakalanacak kadar üzüntülü ve öfkeli dirler. Mevcut durumun tüm karanlığına rağmen yine de özgürlük arayışları bitip tükenmez. Bunun nedeni Erbil'in özgürlüğü bireysel bir meseleden

ziyade insanlığın konusu olarak görmesidir.

Özgürlük hanede itiraz etmeyi, yayın ve kültür dünyasında madunun yanında olarak iktidara hakikati söyleme cesaretine sahip olmayı, şiddetin seyrettirildiği bir siyasal düzende ise en azından gerçeği yazmayı ve kayda almayı gerektirir. Bu bakımdan Erbil edebiyatın özgün ve aykırı sesi olmasının yanı sıra üstlendiği politik tutumla aydın sorumluluğunu ileriye taşıyan entelektüellerden biridir. İmlâ kurallarından iktidarın en tepesine kadar yerleşik tüm otorite ve iktidarlara Erbil itiraz ederek, kendisine yeni bir alan açma gayretindedir. Bu bağlamda aydına düşen her türlü iktidara karşı mesafe koyarak, özerkliği korumaktır. Yazara göre ancak belirli bir mesafeyle erk sahiplerine hakikati söyleme gücü bulunabilir. Erbil gibi bir yazın kadını da hanede ve işinde olduğu gibi siyasette de kendi ifadesiyle Gorgo'lara karşı mesafesini koruyarak var olabilmiştir. Zayıf ve temsil edilmeyenlerin sesi olan Erbil, gerçeklikleri bir kez de edebiyat yoluyla ters düz ederek eylemlilik ve özgürlük peşindeki uzun yolu katetmiştir.

Kaynakça

- Altuğ, Fatih. “‘Ayna’ ve ‘Bunak’ ta Anafolar, Akıntılar ve Katmanlar,” *Notos Dergisi* 86, (2021): 34-40.
- Akbulak, Esra Nur. *Leyla Erbil Edebiyatında Tanıklık, Tarih Yazımı ve Ke-faret*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2020).
- Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında- Siyasi Düşünce Konulu Altı De-neme*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).
- Camus, Albert. *Yabancı*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Can Yayınları, 2011).
- Dirlikyapan, Jale Özata. *Kabuğunu Kıran Hikâye Türk Öykücülüğünde 1950 Kuşağı*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2022).
- Erbil, Leyla. “Teşekkür Konuşması,” *Leyla Erbil’de Etik ve Estetik*, haz. Süha Oğuzertem (İstanbul: Kanat Kitap Yayınları, 2007), 269-270.
- Erbil, Leyla. *Tuhaf Bir Kadın* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2011a).
- Erbil, Leyla. “Beni Günah Çıkarmaya Zorluyorsunuz Sanki,” Söyleşiyi yapan: Yalçın Armağan ve Erkan Irmak, *YeniYazı Dergisi* 11, (2011b).
- <https://www.izdiham.com/leyla-erbil-roportaji/> (Son erişim tarihi: 09.11.2022).
- Erbil, Leyla. “Politik Bir Roman Yazmak İstemiştim,” Söyleşiyi yapan: Çağlayan Çevik, *Hürriyet Gazetesi*, 6 Nisan, 2013.
- <https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/politik-bir-roman-yazmak-istemis-tim-22975944> (Son erişim tarihi: 11.12.2022)
- Erbil, Leyla. “Biz İki Sosyalist Erkek Eleştirmen,” *Eski Sevgili* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2017), 31-45.
- Erbil, Leyla. “Bunak,” *Eski Sevgili* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2017), 49-103.
- Erbil, Leyla. “Söyleşi,” Söyleşiyi yapan: Yılmaz Vural, *Zihin Kuşları*, ed. Rûken Kızılar, (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2019a), 170-210.
- Erbil, Leyla. “Vapur,” *Gecede* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2019b), 9-32.
- Erbil, Leyla. “Ayna,” *Gecede* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2019b), 33-38.
- Erbil, Leyla. “Çekmece,” *Gecede* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2019b), 39-47.

- Erbil, Leyla. "Tanrı," *Gecede* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2019b), 61-73.
- Erbil, Leyla. "Gecede," *Gecede* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2019b), 75-97.
- Erbil, Leyla. "Bilinçli Eğinim I," *Hallaç* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2019c), 11-22.
- Erbil, Leyla. "Diktatör," *Hallaç* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2019c), 65-77.
- Erbil, Leyla. *Zihin Kuşları* (İstanbul: İş Kültür, 2019d).
- Erbil, Leyla. *Üç Başlı Ejderha* (İstanbul: İş Kültür, 2019e).
- Erbil, Leyla. *Karanlığın Günü* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2020a).
- Erbil, Leyla. *Cüce* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2020b).
- Erbil, Leyla. *Tuhaf Bir Erkek* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2020c).
- Erbil, Leyla. *Kalan* (İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2020d).
- Günay-Erkol, Çimen. *Yaralı Erkeklikler 12 Mart Romanlarında Yalnızlık, Yabancılaşma ve Öfke* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).
- Gürbilek, Nurdan. "Çiftkaplı Yapıt. Tiksinti ve Çilecilik," *Kör Ayna, Kayıp Şark- Edebiyat ve Endişe* (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 213-243.
- Kırılımsız, İlknur Tatar. "Soren Kierkegaard'ın Varoluş Felsefesinin Postmodern Kurmacadaki Yansıması: Leyla Erbil'in *Kalan* Romanı," *Journal of Turkish Language and Literature* 4 (2018): 982-1001.
- Oktay, Ahmet. "Cüce: Girdap Metin," *Cumhuriyet Kitap* 617, (2001):10-13.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich. *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ak ve Olcay Geridönmez (İstanbul: Evrensel Basım, 2013).
- Said, Edward W. *Entelektüel*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020).
- Sartre, J. Paul. *Bulantı*, çev. Selâhattin Hilav (İstanbul: Can Yayınları, 1981).
- Sartre, J. Paul. *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 1985).
- Sezer, Sennur. "Leyla Erbil'de Bireysel Kabustan Toplumsal Kabusa," *Leyla Erbil'de Etik ve Estetik*, haz. Süha. Oğuzertem (İstanbul: Kanat Kitap Yayınları, 2007),197-202.
- Şentürk, Semiha. "'Diktatör': Sahici Bir Yazardan Tekinsiz Bir Öykü," *... bir tuhaf kuştur, gölgesi zihnin...*, haz. Kaya Tokmakçı (İstanbul: Aylak Adam Yayınları, 2013),145-156.
- Şahin, Elmas. "Leyla Erbil'de Feminist İzlekler," *Turnalar Dergisi* 45, (2012):

5-9

- Şen-Sönmez, Ürün. "Bir Leyla Erbil Portresi ya da Hiçbir Kavme Dahil Olmayan Bir 'Öteki'," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm 10*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 738-745.
- Rothbard, Murray. "Devletin Anatomisi," *Eşitlik: Doğaya Karşı İsyân*, çev. Mustafa Acar (Ankara: Liberte Yayınları, 2009).
- Teber, Serol. "*Tutunamayanlar*"ın *Politik Psikolojisi*, (İstanbul: Okuyanüs Yayınları, 2014).
- Temizyürek, Mahmut. "Üç Başlı Ejderha" *Dipnotkitap.net*. http://dipnotkitap.net/OYKU_ve_NOVELLA/Uc_Basli_Ejderha.htm (Son erişim tarihi: 12.10.2022).
- Tunç, Ayfer. "Karşılaşmalar 2- Gabriel Garcia Marquez ve Leyla Erbil" *Diyaloglar*, 28 Kasım 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=FrW5IUay6fE> (Son erişim tarihi: 14.12.2022).
- Uslu, Mehmet Fatih. "Leyla Erbil'de Yozlaşma Öfkesi ve Siyasal Açmaz," *Leyla Erbil'de Etik ve Estetik*, haz. Süha Oğuzertem (İstanbul: Kanat Kitap Yayınları, 2007), 237-250.
- Üşür, İşaya, "Ekonomi Politik: Zarif Mezar Taşları?" *Praksis 10*, (2011): 211-238.
- Ünlü, Barış. *Türklük Sözleşmesi*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2020).



feminist eleştiri
d e r g i s i