

Ulusaşırı Aşk - Almanya'ya Evlilik Göçü Bağlamında Kadınlık ve Erkekliklerin Yeniden İnşası

Transnational Love-Reconstruction of Womanhood and Manhood in the Context of Spousal Migration to Germany

Anıl Al-Rebholz*

Öz: Aşk ve mahrem ilişki pratikleri ve bunların dönüşümü üzerine yazan birçok toplumbilimci; aşk, modernite ve modernitenin kültürel kurumları arasında doğrudan bir bağlantı kurarlar. Modern dünyaya özgü romantik aşk kültürel modeli hem erkekler hem kadınlar için benlik kurgularında ve cinsiyetlendirilmiş özne pratiklerinde önemli hâle gelir fakat özellikle kadınların hayatında temel bir anlam kaynağı olarak öne çıkar. Bu makalede farklı kuramsal yaklaşımlar ışığında modernite ve romantik aşk arasındaki bağlantı irdelenerek ulusaşırı alanda gerçekleşen evlilik göçü vakalarına uygulanacaktır. Bu çerçevede Faslı (Berberi-Berberi) ve Türkiyeli (Sünni Kürt-Acem kökenli Türkiye'li) iki evli çiftle yapılan özyaşamöyküsel mülakatlar makaleye temel alınmaktadır. Mülakatlar; Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde, 2012 - 2013 yılları arasında yürütülen "Toplumsal Cinsiyet Düzeninin Tersine Dönmesi mi? Kuzey Afrikalı ve Türkiyeli Erkeklerin Almanya'ya Evlilik Göçü" başlıklı saha araştırması çerçevesinde gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ulusaşırı Göç, Dünya Aileleri, Yaşamöyküsel Araştırma Metotları, Evlilik Göçü, Toplumsal Cinsiyet

Abstract: Social scientists, who write about love and intimacy practices and their transformation in the modern world, set these practices in direct relation to modernity and its cultural institutions. Specific to modern era, the cultural model of romantic love becomes important both for women and men in the construction of their selves and in the construction of gendered subject practices, but especially for women's lives it becomes a fundamental reference of meaning. In this article, drawing on the theoretical approaches pertaining to the relationship between modernity and its prevailing notion of romantic love, reconstruction and negotiation of womanhood and manhood in the context of spousal migration to Germany will be examined. The article is based on the analysis of four biographical interviews conducted with a married pair of Moroccan origin (Berber and Berber) and a married pair of Turkish origin (Persian and Sunnite Kurd) living in Germany. The Interviews have been realized during the field work of the third-party fund

* Doç. Dr., Okan Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, anil.al@okan.edu.tr

project “Reversal of the Gender Order? Marriage Migration by North African and Turkish/Kurdish Men to Germany”, conducted between 2012 and 2013 at Frankfurt Goethe University in Germany.

Keywords: Transnational Migration, World Families, Biographical Research Methods, Spousal Migration, Gender

Giriş

Güncel araştırmalar kültürel küreselleşmeyle birlikte toplumsal cinsiyet pratikleri, modelleri ve kimliklerinin çeşitlendiğini; kadınlığa ve erkeklığe dair tahayyüllerimizin hareketlendiğini ve toplumsal cinsiyetler arasındaki sınırların giderek belirsizleştiğini göstermektedir (Hess, 2001: 17). Buna göre küreselleşme, bütünüyle cinsiyetlendirilmiş bir süreç olarak kadınlar ve erkekler için çoğu zaman karşıt sonuçlar doğurur (Schlehe, 2001: 79). Bu saptamadan toplumsal cinsiyetin kavramsal bir araç olarak translokalizasyon ve küreyerleşme analizlerine dâhil edilmesi gerekliliği çıkarılmaktadır (Schlehe, 2001). Feminist teori de toplumsal cinsiyet pratiklerinin ilişkiselliğini, performatif karakterini ve kesişimselliğini yeteri kadar dikkate almadığı gerekçesiyle eleştirilmektedir (Hess, 2001: 28).

Küreselleşme ve toplumsal cinsiyet pratiklerinin farklılaşması bağlamında toplumbilimsel yaklaşımlar; aşkı ve mahrem ilişkileri modernite analizlerinin göbeğine yerleştirerek öznellik, mahrem ilişkiler ve modern toplumsallaşma biçimleri arasında bağlantılar kurmaktadır (Corsten, 1993; Illouz, 2013). Kültür aşırı (transcultural) ve kurumsal bir matris olarak romantik aşk idealinin ve mahremiyetin, karı-koca evliliğinin geleneksel ekonomik işlevini ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin gelenekselliğini değiştirdiği tespit edilmektedir (Illouz, 2013: 31). Aynı zamanda modern toplumların ileri derecede ayrılmış ve farklılaşmış sistemlerinde, sadece tikel sosyal bağlar içinde yerleşik ve parçalanmış bireylerin benliklerini ancak mahrem ilişkiler ve aşk alanlarında bir ‘bütün’ olarak deneyimleyebildikleri vurgulanmaktadır (Corsten, 1993: 10).

Bu makalede aşkın, erkek ve kadın benliklerinin ulusaşırı göç bağlamında nasıl pazarlıklara maruz kaldığı ve yeniden inşa edilip edilmediği irdelenecek; günümüz toplumlarında bir *kültürel ideal olarak romantik aşkın* kadın ve erkekler tarafından nasıl farklı deneyimlendiği ve yine aşkın, heteroseksüel ilişkilerde ne gibi anlamlara gelebileceği incelenecektir. Bu inceleme için Faslı (Berberi-Berberi) ve Türkiyeli (Sünni Kürt-Acem kökenli Türkiyeli) iki evli çiftle yapılan özyaşamöyküsel mülakatlar temel alınmaktadır¹. Mülakatlar, Frankfurt Goethe Üniversitesi’nde

¹ Özyaşamöyküsel anlatılara dayanan mülakat tekniği Almanya’da sosyal bilimlerde (ağırlıklı olarak pedagoji ve sosyolojide) sıklıkla biographisch-narrative Methode (Biyografik Anlatısal Metotlar) ya da biographische Forschungsmethode (Biyografik Araştırma Metotları) adıyla bilinen yerleşik bir tekniktir. Toplumsal olayların, olguların, bağlamların ve dönemlerin bireysel biyografiler üzerinden anlaşılmasını temel alan metot; en genel

2012-2013 yılları arasında yürütülen “Toplumsal Cinsiyet Düzeninin Tersine Dönmesi mi? Kuzey Afrikalı ve Türkiyeli Erkeklerin Almanya'ya Evlilik Göçü: Aile, İş Yaşamı ve Gelecek Neslin Toplumsallaşması Üzerindeki Sonuçları” başlıklı saha araştırması çerçevesinde gerçekleştirilmiştir².

anlamıyla fenomenoloji ve sosyal inşacılık okullarına, özede de Alfred Schutz'un gündelik hayat üzerine kavramlarına ve kuramsallaştırmalarına dayanmaktadır. Her ne kadar bir ‘Alman’ biyografi araştırması ekolünden bahsedilip bahsedilemeyeceği, okulun Chicago ekolu ile akrabalığı ve transatlantik bağları öne sürülerek sorgulanmışsa da (bkz. Apitzsch & Inowlocki, 2000) özellikle son kırk yılda bu alanda aktif araştırmacılar tarafından geliştirilmiş kavramlar, teknikler ve araçlar nedeniyle gerçekten de bir Alman okulundan bahsetmek mümkündür. Bu araştırma alanının teknik ve kuramına özellikle katkıda bulunmuş yaşayan toplumbilimciler arasında Fritz Schütze, Gerhard Riemann, Gabriele Rosenthal ve Peter Alheit sayılabilir. Özyaşamöyküsel anlatıların analiz ve yorumlanmasında bazı kavram ve teknikler öne çıkmaktadır. Bunlar arasında Fritz Schütze'nin yüzlerce anlatının çözümlemesi üzerinden geliştirdiği ve her yaşamöyküsünde rastlanacağını belirttiği *süreç yapılarının* [biyografik eylem şeması (*biographische Handlungsschemata*), hayat hikâyesinin kurumsal akışı (*Institutionelle Ablaufmuster der Lebensgeschichte*), seyir virajları (*Verlaufskurven*) ve dönüşüm süreçleri (*Wandlungsprozesse*), bkz. Schütze, 1984; 2007]; yine Schütze'nin *bilişsel figürlerinin* (kognitive Figuren) (bkz. Schütze, 1984); Gabriele Rosenthal'ın *yaşanmış* (erlebte) ve *anlatılmış* (erzählte) yaşamöyküleri arasındaki ayrımının (Rosenthal, 2004; 2010) ve Peter Alheit'in *biyografisellik* (*Biographizität*) kavramlarının altı çizilmelidir (Alheit, 1992). Bu genel metodik ve metodolojik yaklaşımların yanında yaşamöyküsel anlatı tekniği göç çalışmalarında özellikle yaygın olarak kullanılmaktadır. Yaşamöyküsel metodu (ulusaşırı) göç sosyolojisinde kullanılanlar arasında Ursula Apitzsch, Lena Inowlocki, Maria Kontos ve Helma Lutz gibi isimler öne çıkmaktadır. Bu sosyologların İngilizce çalışmaları arasında özellikle şu makaleler yaşamöyküsel metot üzerine teori ve tekniklere giriş ve genel bir bakış sağlama açısından çok yardımcı olabilir: Apitzsch & Siouti, 2007; Inowlocki & Lutz, 2000; Apitzsch & Inowlocki & Kontos, 2008. Mülakatların yorumunda ayrıca yaşamöyküsel emek (*biographical work*), yaşamöyküsel düşünümSELLİK (*biographical reflexivity*), yaşamöyküsel kaynaklar (*biographical resources*) ve yaşamöyküsel bilgi (*biographical knowledge*) gibi kavramlar önem kazanmaktadır. Buna göre kısaca tanımlamak gerekirse *özyaşamöyküsel emek*, bireylerin geçmiş ve şimdiki yaşam deneyimleri ile gelecek planları arasında bir tutarlılık ve devam oluşturma yönündeki çabalar anlamına gelmektedir. *Yaşamöyküsel bilgi*, yaşam deneyimlerinden düşünümSELLİK sonucu çıkarılan ve kişinin yeni eylemlerine pusula olacak bilgi birikimi anlamına gelmektedir. *Yaşamöyküsel kaynaklar* hem bu deneyimler sonucu elde edilmiş içsel bilgi ve çıkarımlar hem de kişinin mensubu olduğu grup, çevre, kurum vb. gibi alabileceği her türlü maddi ve manevi destekler; kazanım ve oluşumlar anlamında kullanılmaktadır. Bu makalede her ne kadar bu kavramlar doğrudan öne çıkartılmıyorlarsa da mülakatların yapılması ve analizi aşamasında geniş ölçüde yaşamöyküsel araştırma metotlarının öncüllerine başvurulmuştur. Uygulamada yaşamöyküsel anlatı tekniklerinin nasıl kullanılabileceğine dair daha somut ve ayrıntılı yöntem ve yöntembilim örnekleri için lütfen bkz. Al-Rebholz, 2015; Apitzsch, Bertaux, Delcroix & Inowlocki, 2015.

² Araştırma çerçevesinde; Frankfurt am Main ve çevresinde, Fas'tan ya da Türkiye'den bir erkekle evlenerek aile kuran Almanya'da yerleşik ikinci ve üçüncü kuşak Türk/Kürt göçmen kadınlarla ve onların kocalarıyla (10 aile), ayrıca Alman-Faslı çiftlerle (2 aile) biyografik anlatılara dayanan 24 derinlemesine mülakat (Ekim 2012/Ekim 2013) yürütüldü. Çiftlerle mülakatların süreleri 2,5 saatle toplam 25 saat arasında değişmektedir. Bu yazı çerçevesinde ayrıntılı olarak değinilmeyecekse de saha araştırması sırasında, özellikle mülakata gönüllü; eşiyile tanışma, âşık olma ve evlilik süreci üzerine konuşmaya hazır; evlilik yoluyla göçmüş erkek görüşmeciler bulmakta zorluk çektiğimi belirtmek isterim. Erkek görüşmeci bulmak konusunda genelde zorluk çekmiş olmakla birlikte özellikle belirtmeli ki Alman kadınlarla evli Faslı erkekler de görüşme konusunda çok isteksizdiler ve ya eşleri tarafından yapılan randevuları çoğu kez iptal ettiler ya da görüşmeye katılmadılar. Bu anlamda göçmen erkekler ya tümüyle mülakat yapmayı reddettiler ya da görüşmeye hazır oldukları durumlarda da eşleri ile görüşmemi “Ben her şeyi anlattım. Onun benden başka anlatabileceği ne olabilir.” gibi ifadelerle engellediler. Bu anlamda araştırma sürecinde yaşanan zorluklarla ulusaşırı uzamda, ulusal süreçlerde edinilmiş kültürel *hegemonik erkeklik* modellerinin nasıl affaladığı; erkeklik imgelemlerinin tehdit edildiği ve dönüşüme zorlandığı başka bir incelemenin konusudur. Benzer bir konuya; evlilik yoluyla göçen erkeklerin çoğunluk kültürü (*majority culture*) bağlamında okul, işyeri ve aile gibi kurumlar çerçevesinde mikro toplumsal etkileşim süreçlerinde ne gibi zorluklar yaşadığına ve akabinde ne gibi düşünümSELLİKLER geliştirdiğine henüz yayımlanmamış bir sunumumda değinmiştim: Bkz. Al-Rebholz, Anıl (2014): “Diretmek, Çevirmek ve Değiştirmek Arasında Erkeklerin Hikâyeleri”. Bu makaleye temel olan araştırma projesi Profesör Ursula Apitzsch danışmanlığında yürütüldü ve proje için Hessen Eyaleti Yüksek Öğrenim, Araştırma ve Sanat Bakanlığı'ndan (HMWK) ödenek alındı.

İnceleme çerçevesinde toplumsal cinsiyet; performatif, ilişkisel ve etkileşim içinde gerçekleşen sosyokültürel bir kurgu anlamında kullanılmaktadır³. Ulusaşırı toplumsal uzam ise ulusaşırı göçmenlerin kimliklerini, yaşamöykülerini ve aidiyet kurgularını temellendirdikleri pratiklerin, anlamlandırmaların, edimlerin ve deneyimlerin sosyokültürel uzamı olarak tanımlanmaktadır. Çoğul referans sistemleri ve farklı uygunluk (relevance) değerlendirmeleri içeren ulusaşırı toplumsal uzamlar; farklı toplumsal cinsiyet düzenleri, modelleri ve iktidar ilişkileri ile aktörlerin farklı deneyimleri, bilgi stokları, sosyal ve kültürel pratiklerinin birbirleri ile karşılaştıkları ve kesiştikleri toplumsal alanlardır. Yine bu temelde ulusaşırı hayat gerçeklikleri ile çok katmanlı toplumsal cinsiyet modelleri ve aidiyet kurguları şekillenir (Hess, 2001; Ruokonen-Engler, 2012: 84-92; Schlehe, 2001).

Makalenin ilk bölümünde aşkın anlamları ve toplumsal bağlamı üzerine günümüz toplumbilim literatürünün öne çıkan yapıtlarına dayanarak genel bir kavramsal çerçeve çizilirken, ikinci bölümünde evlilik göçü ve ulusaşırı aile kavramları kısaca tanımlanacak, üçüncü bölümde ulusaşırı eş seçme süreçlerini açıklayacak bir model olarak kaynak değiş tokuşu teorileri ele alınacaktır. Dördüncü bölümde ulusaşırı evlilikler üzerine araştırma literatürüne ve bu çalışmanın örnekleme dayanarak bir evlilik tipolojisi önerilmektedir. Beşinci bölümde bu çalışmadaki tipolojinin bir grubunu oluşturan ve ulusaşırı aşk evliliği adını verdiğim, diğer evliliklerden akraba ve aile bağları yardımıyla gerçekleşmemiş olmasıyla ayrılan evlilik biçimlerini örnekleyen vakalar⁴ analiz edilecektir. Son bölümde ise ütopyik ve politik bir proje olarak aşkın içerdiği potansiyel sorunsallaştırılmaktadır.

Aşkın Anlamları ve Toplumsal Bağlamı

Aşk üzerine toplumbilim incelemelerinde ilk göze çarpan unsur, aşkın modernite ve günümüzde modernitenin kültürel kurumlarının geçirdiği dönüşümle bağlantısının kurulmasıdır (Giddens, 1994; Illouz, 2013). Modern öncesi Batı toplumlarından erken ve yüksek modernliğe geçiş sürecinde aşk, romans ve evlilik pratiklerinin dönüşümünü inceleyen yazılarda; temel referans olarak edebiyat eserleri, romanlar, şiirler, mektup ve şarkılar alınır (Giddens, 1994; Illouz, 2013; Luhmann 1994)⁵. Buna göre aşk ve evlilik pratikleri; toplumsal yeniden üretim süreçleri, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin düzenlenmesi, sınıf ve statü ilişkileri ile sosyal hareketlilik

³ İlişkisel ve performatif toplumsal cinsiyet kavramı için lütfen bkz. West & Zimmerman, 1987.

⁴ Bu makaleye temel olan iki vakadan birinin (Faslı çifte ait vaka) analizi, ilk olarak Alman Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Derneği'nin 2013 yılındaki "Mahremiyet: Toplumsal Cinsiyet Perspektifleri" adlı konferansında sunulmuştur.

⁵ Aşk ve edebiyat arasındaki ilişki çok verimli bir inceleme alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Romantik aşkın edebiyat yapıtlarındaki merkezi rolünün toplumbilimsel bir incelemesi için (sistem teorisi) ayrıca bkz. Luhmann, 1994: 21-39 ve 163-182.

alanlarının kesiştikleri bağlama oturtuldukları kadar modernliğin kültürel dönüşümüyle de ilintilendirilirler (Bourdieu, 2002; Giddens, 1994; Illouz, 2013).

Sosyolojik bir olgu olarak aşk üzerine aşağıdaki kavramsal çerçevede, şu sorulara yanıt vermeye çalışılacaktır: Romantik aşk ideali ile modernite arasında nasıl bir bağlantı vardır? Aşk yüksek modernlikte nasıl bir dönüşüme uğramıştır? Son olarak biricik, psikolojik ve öznel olduğunu düşündüğümüz eş seçim ve bağlanma pratikleri, aslında toplumsal yeniden üretim mekanizmaları ile uyumlu olabilir mi?

Heteroseksüel Romantik Aşk ve Modernlikte Kadın ve Erkek Benliklerinin Düşünümsel Kurgulanışı

Mahremiyetin Dönüşümü adlı eserinde kadın ve erkek benliklerinin heteroseksüel romantik aşk⁶ fikri etrafında düşünümsel kurgulanışına bakan Giddens'in merkezî tezlerinden biri, günümüz toplumlarında kadınların ve erkeklerin romantik aşk fikrinden eşit derecede etkilenseler de etkilenme biçimlerinin farklı olduğudur. Giddens (1994) bir taraftan cinsiyetlendirilmiş benlik tasarılarını, mahrem ilişkilerin dönüşümü ve daha genel olarak günümüz modernliğinin kültürel dönüşümü bağlamında ele alır; diğer taraftan romantik aşk düşüncesi ile toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsiz iktidar ilişkilerini birbirleriyle ilintilendirir. Romantik aşk fikri, modernlikte cinsiyetlendirilmiş düşünümsel benlik projelerinin merkezinde yer alırken romantik aşk, nasıl oluyor da bir taraftan mahrem ilişkilere dair yerleşik toplumsal kuralları yıkıcı/dönüştürücü kapasiteye sahip olabilmekte ve öte taraftan da cinsiyetler arası eşitsizlik ilişkilerini bağrında barındırabilmektedir?

Kurumsal düşünümselliğin yanı sıra günümüz modern toplumlarında benliğin de düşünümsel bir proje olduğuna dikkati çeken Giddens (1994: 34); aşk, cinsellik ve mahrem ilişkilerin özkimliklerle ilgili hâle geldiğini ortaya koyar (1994: 38). Buna göre, birey ve bireyselliğin önem kazandığı ve romanın bir edebiyat türü olarak Batı toplumlarında ortaya çıktığı döneme tekabül eden romantik aşk fikri, modernlikle akrabadır. Giddens'a göre modernlik ile romantik aşkın ortak özelliği, ikisinin de akılcı olmasıdır. Bu anlamda romantik aşk; yaygın

⁶ Anthony Giddens, mahrem ilişkilerin dönüşümü üzerine gerçekleştirdiği ayrıntılı incelemesinde farklı aşk türleri ve ilişki biçimleri, örneğin 'tutkulu aşk' (*amour passion*), 'romantik aşk', 'birlikte aşk' (*confluent love*) ve 'saf ilişki' kavramları, arasında ayırım yapar. Bu makalede araştırma örnekleme dayanarak özellikle *heteroseksüel romantik aşk* kavramına atıfta bulunuluyor. Kısaca romantik aşk, tutkulu aşktan cinsel çekiciliğin zorlamalarına dayanmaması ve daha akılcı olmasıyla ayrılır ve cinsiyetler arası daha eşitlikçi ilişkiler temeline dayanabilir (Giddens, 1994: 41-43). Diğer taraftan bu tür, saf ilişkide ya da birlikte aşkta olduğu gibi tarafların tam olarak birbirlerine açılmalarına dayanmaz ve *arayış romansına* (Giddens, 1994: 48) ve bu anlamda tutkulu aşkın yansıtıcı özdeşleşmesine (*projective identification*) (Giddens, 1994: 61) bağlılığını hâlâ kısmen sürdürmektedir. Romantik aşk, kadın ve erkek arasındaki farklılık üzerinde temellenmeye devam ettiği için birlikte aşk ve saf ilişkiye göre hem iktidar ilişkileri tarafından daha fazla yapılandırılmıştır hem de eşcinsel ilişkileri dışlamamakla birlikte heteronormatif düzen ile daha uyumludur.

düşünüşlerin aksine “bir anlık bir cazibe, ‘ilk görüşte aşk’, ya da tutkulu aşkın cinsel/erotik zorlamaları” (Giddens, 1994: 43) anlamına gelmez, tam tersine yaşam anlatılarının ve düşünümsel benlik tasarımlarının akılcı bir parçası hâline gelir:

Bir aşk macerası, daha önce genelde olduğu gibi, bir hayal âleminde gerçek dışı olasılıkların peşine düşülmesi değildi artık. Bunun yerine hem geleceği kontrol etmeye yarayan potansiyel bir yol, hem de ilkesel olarak hayatı ondan etkilenenler için psikolojik bir güvenlik biçimi haline geldi (Giddens, 1994: 43).

Geleneksel toplumlara göre modern toplumların bireylere sunduğu çoğul hayat tarzı, seçimlerin çokluğu, bireysel özerkleşme, kimlik referanslarının çoğullaşması ve toplumsal yaşamı düzenleyen katı ve kesin kuralların gevşemesi; bir taraftan bireyler için özgürleşme alanları açarken diğer taraftan bu seçenekler tehdit edici olarak algılanabilir ve ontolojik güvensizlik duygularına yol açabilir. Bu açıdan Giddens için modernlikte benlik projelerinin düşünümsel inşasının bir parçası olarak romantik aşk ilişkileri ve evlilik pratikleri, geleceğe yönelik yaşam tasarımlarıyla zamanı kolonize ederek, bireylere bir çeşit ontolojik güvenlik duygusu sağlar. Romantik aşk, hem erkekler hem kadınlar için benlik kurgularında önemli hâle gelse de özellikle kadınların hayatında temel bir anlam kaynağı olarak öne çıkar (Giddens, 1994: 53-59). Buna karşın erkekler öz kimliklerini, ilişki temelli değil, daha ziyade çalışma ve başarıda görürler (Giddens, 1994: 60). Hatta Giddens bu açıdan erkeklerin modernliğin merkezî bir eğilimini yanlış anladıklarını savunur: “Çünkü erkekler öz kimliği çalışmada aramışlar ve düşünümsel benlik projesinin geleceğe yönelik tutarlı bir anlatı tasarlamak amacıyla geçmişin duygusal olarak yeniden kuruluşunu içerdiğini anlayamamışlardır [...]” (1994: 60).

Aşk ve evlilik pratiklerinin modernlikte dönüşümü ve romantik aşk fikrinin ortaya çıkışı üzerine yazan toplumbilimciler; modernlik öncesi toplumlara göre aşkın, kadınlar için daha fazla özgürleşme anlamına geldiği ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine eşitlik getirdiği konusunda hemfikirdir (Bourdieu, 2002; Illouz, 2013; Luhmann, 1994.). Giddens (1994) da kişiler arası romantik ilişkinin toplumsal kriterlere (konum, sınıf, itibar, statü, unvan) değil de duygusal yakınlık üzerine kurulması gerektiği ön kabulünden dolayı, heteroseksüel romantik aşkın eşitlikçi bir karaktere sahip olduğunu vurgular. Buna göre romantik aşk fikri hem modern toplumların baskın erkekliğiyle çatışabilir ve onu dönüştürebilir hem de ekonomik büyümeye değil duygusal doyuma yaptığı vurguyla bugünkünden çok daha farklı bir toplumsallığın hüküm süreceği bir dünyayı kurgular (Giddens, 1994: 8-9). Fakat öte taraftan romantik aşk aynı zamanda iktidar ilişkileri ve temsil politikalarının nüfuz ettiği yapıyla çarpıtılmış imgelere dayanır ve çoğu zaman kadınların özel alanda iktidar ilişkilerine tabi olması anlamına gelebilir (Giddens, 1994: 62).

Aşkın Sınıfı, Toplumsal Hareketlilik ve Eş Seçiminin Dinamikleri

Popüler kültürde her ne kadar aşk ve eş seçme süreçleri tamamen ekonomik faydacılıktan, akılcı hesaplamalardan ve toplumsal kaygılardan uzak; bireysel, öznel, psikolojik ve ‘akıldışı’ süreçler olarak düşünülse de sosyolojik araştırmalar aslında eş seçiminin ve evlilik kararlarının kişilerin toplumsal konumlarıyla ne kadar uyumlu olduğunu ortaya çıkarmaktadır (bkz. Illouz, 1997; 2013). Evlilik için olası aday seçimi sonsuz sayıda değişkenlere, kısıtlamalara ve karmaşık mekanizmalara bağlıdır. Fransız sosyoloğu Pierre Bourdieu’ye göre bu seçimin özgürce ve keyfi olarak yapıldığını düşündüren durumlarda bile alınan karar, aktörlerin olası davranışlarını düzenleyen meyilleri/yatkınlıkları yapılandıran yapı olarak *habitusun* ürünüdür (Bourdieu, 2002: 558). Algı, beğeni ve zevk şemalarımızı biçimlendiren kişisel habituslar; bu anlamda seçimlerin en keyfi ve kişisel olduğu düşünülen durumlarda bile mensubu olduğumuz toplumsal kesimce kabul görecektir, konumumuza ‘uygun’ eşleri seçmemizi sağlar.

Eş seçiminin ve evlilik kararının bireysel değil de tamamen toplumsal mekanizmaların ürünü olduğunu savunan Bourdieu; bununla da kalmayarak bir adım daha ileri gider ve sadece duygusallıkla bağlantılı olarak düşünülen karı-koca evliliğinin aslında iktidar yapılarıyla yakından ilişkili, hatta Weberyen anlamda siyaset sosyolojisinin bir alt teması olarak görülebileceğini önerir (2002: 554). Buna göre evlilik stratejileri bir toplumun biyolojik, kültürel ve sosyal yeniden üretimine içkin olarak değerlendirilmeli; bu anlamda evlilik ve aile kurma, eşler arasında bir *materyal ve simgesel mübadele ilişkisi* olarak görülmelidir (Bourdieu, 2002: 558). Üstelik aile yalnızca daha makro düzeyde iktidar ilişkileri ile ilintili değildir; eşler arasında karar alma süreçlerindeki iktidar paylaşımı da eşlerin evliliklerine hangi materyal ve sembolik sermayeyi beraberlerinde getirdiklerine sıkı sıkıya bağlıdır (Bourdieu, 2002: 554).

Bourdieu’yü takiben Illouz da kişilerin mensubu oldukları sosyal sınıf ve toplumsal konumları ile evlenme kararlarının şaşılacak derecede birbiriyle uyumlu olduğunu saptar (2013: 63). Yaygın genelgeçer kanının aksine Illouz’a göre; *tutku* ve *çıkar* birbirinden bağımsız ya da birbirine karşıt değildir, tam tersi birbirini pekiştirir. Bu açıdan Illouz, evliliğin en önemli güdülerinden bir tanesi olarak ekonomik çıkarı gösterir (2013: 63). *Sınıf endogamisine* özellikle üst-orta sınıflarda rastlanır (Illouz, 1997: 210) ve kadınlar da eş seçimlerinde homogamik ya da hipergamik stratejiler uygularlar: “Yani eğitim yönünden kendilerine benzeyen ya da daha eğitilmiş (ve dolayısıyla sosyoekonomik statüye sahip) bir erkek seçerler.” (Illouz, 2013: 134).

Modern yaşamda aşk ve evlilik pratikleri, yukarıda ortaya konduğu gibi sıkı sıkıya sınıf endogamisi tarafından yönlendirilmektedir. Eş seçimleri ender durumlarda farklı sınıflardan

gerçekleşiyorsa da romantik aşkın kültürel ideali; aynı zamanda sınıflar, uluslar, devletler, unvanlar arasındaki sınırları aşan, ortadan kaldıran imgeler ve anlatılar tarafından belirlenir (Illouz, 1997: 247). Bu anlamda aşk üzerine olan anlatılar hem kişileri ayırır ve aralarına mesafe koyar hem de farklı toplumsal uzamlardan, coğrafyalardan, dillerden ve etnik gruplardan kadın ve erkekleri bir araya getirir. Aşkın bu kadar güçlü bir imge olmasında ve benlik anlatılarının bu kadar temeline yerleşmesinde; ileri kapitalist ülkelerde tüketim kültürü ile cinsellik, arzu, aşk ve öznelik arasında bağ kurulmasının etkisi vardır (Illouz, 2013: 77). Illouz'a göre kapitalist toplumların tüketim kültürleri, romantik pratiklerin sınıflara özgü farklı anlamlarını ve karakterini ortadan kaldırmaktadır; aşk tahayyüllerini birbirine benzetmektedir. Çünkü romantik pratikler, yaşadığımız çağda kitle kültürünün bir parçası hâline gelmiştir (1997: 250-251).

Buna karşın her ne kadar aşk üzerine tahayyüller çok farklı sınıflar arasında, aynı biçimde kabul görse de ilişkinin ilerleyen safhalarında maddi olanak ve kaynaklar (boş zaman, sosyoekonomik statü, alım gücü) tekrar etkili hâle gelmektedir. İşçi sınıfı ve üst-orta sınıflar evlilik öncesi romantik pratiklerinde birbirlerine benzerler; fakat evlilik sonrasında duyguların yoğunluğu mahrem ilişkinin rahatlığına dönüştüğünde, gündelik yaşam mücadelesi sürecinde, aşkın ve birlikteliğin eski yoğunluğunu sürdürmek açısından işçi sınıfı daha dezavantajlı duruma gelir (Illouz, 1997: 266).

Aşkın Dönüşümü

Romantik aşkın kültürel idealini incelerken Illouz, orta sınıf evlilik pratiklerini ve romantik pratikleri düzenleyen kültürel varsayımları içerdiğini düşündüğü Jane Austen romanlarına bakar (2013: 45). Illouz'a göre Birinci Dünya Savaşı sonrası olarak dönemselleştirdiği hipermodernitede ya da yüksek modernlikte, daha önceki dönemlerle karşılaştırıldığında, aşkta büyük bir dönüşüm yaşanmıştır (2013: 24). Bu dönüşüm; beden kültürünün ve cinselliğin bir çekicilik ve öznelik ölçütü hâline gelmesi ile romantik pratiklerin piyasa ekonomisi tarafından metalaştırılması ve son olarak da evlilik piyasalarının ortaya çıkması ile ilintilendirilir (Illouz, 2013). Aşk ve âşık olmak, ilk olarak modern dönemlerde evlilik pratiğinin bir ön koşulu olarak görülmeye başlamıştır. Erken modern dönemlerde ise orta sınıf heteroseksüel evliliklerin meydana gelmesi, toplumsal kurallara ve nesnel ölçütlere; örneğin eşlerin sosyoekonomik-dinî toplumsal konumlarının ve statülerinin birbirleri ile uygunluğuna, sorumluluk duygusuna, verilen sözün yerine getirilmesine, toplumsal itibarın göz önünde bulundurulmasına daha çok bağlıdır (Illouz, 2013: 73)⁷. Buna paralel olarak

⁷ Benzer bir şekilde Giddens da modernlik öncesi evliliklerde cinsel çekiciliğin değil ekonomik kıstasların önemli olduğunu vurgular (Giddens, 1994: 41).

kişilerin flört ve eş seçme pratikleri, onları bir 'kılıf gibi saran ve koruyan yoğun toplumsal ağlar' içinde gerçekleşir (Illouz, 2013:73).

Aşkın ve romantik pratiklerin metalaştırıldığı günümüz toplumlarında ise eş seçimi pratikleri, yaşanan *normatif serbestleşme* dolayısıyla, daha önceki dönemlere göre katı toplumsal düzenlemelerden ve kurallardan özgürleşmiş; çok daha bireysel ve öznel hâle gelmiştir (Illouz, 2013: 75)⁸. Eş seçimindeki ölçütlerin bireyselleşmesi, ailelerin ve sosyal çevrenin evlilik kararına azalan etkisi Illouz'a göre modern toplumlarda aşk seçimlerinin yapıldığı koşulların kesin olarak değiştiğinin işaretidir (2013: 73). Tüketim toplumlarının beden kültürünü, cinselliği, cinsel çekiciliği ve arzuyu; modern öznelliklerin ve aşkın temelleri olarak öne çıkartmasıyla evlilik piyasaları ortaya çıkmış ve ölçütler çok daha bireyselleşmiştir. Buna göre artık başlıca iki ölçüt bu süreci belirler: 1) Duygusal yakınlık ve psikolojik uyum; 2) Seksilik (Illouz, 2013: 75). Illouz'a göre aşktaki bu büyük dönüşüm; aslında aşk ve evlilik pratiklerinin daha önceki dönemlerde görülen sıkı toplumsal kurallardan ve statü kaygılarından özgürleşmesi anlamına gelirken ve bu anlamda da farklı sınıf ve konumlardan kadınların ve erkeklerin birbirleriyle eşleşebilmesinin ve ortak bir evlilik piyasasına dâhil olabilmelerinin önünü açarken diğer taraftan olası adaylar arasında rekabeti arttırmıştır, kadınların ve erkeklerin eş seçim olanakları üzerinde farklı sonuçlar doğurmuştur (Illouz, 2013).

Modern çağlarda farklı sınıflardan kadınların ve erkeklerin birbiriyle evlenebilmesi artık daha mümkün hâle gelmiştir; fakat artan rekabet, evlilik piyasalarındaki dengeyi kadınlar aleyhine bozmuştur. Kadın hareketlerinin toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı verdikleri mücadelenin bir ürünü olarak da ataerkil toplumsal yapıların bir dereceye kadar gevşediği ileri kapitalist toplumlarda erkeklik; artık öncelikli olarak aile kurma, çocuk sahibi olma ve aileyi geçindirme üzerinden değil, ekonomik başarı ve toplumsal dikey hareketlilik üzerinden tanımlanır (Illouz, 2013: 130). Buna karşın, çocuk sahibi olma ve yetiştirme arzusu taşıyan kadınlar için, çalışma hayatında erkeklerle eşit piyasa koşullarında rekabet edebilecekleri bir eğitim almış olmaları durumunda bile, biyolojik saat ve bedensel sınırlar *seçim ekolojilerini* belirler ve kısıtlar (Illouz, 2013). Erkekler ise cinsellik alanında deneyimler edinerek geç yaşlarda daha genç kadınlarla evlenebilme şansına sahip olmaya devam ederler. Bu yüzden Illouz, kadınlar ve erkekler için olası

⁸ Aşkın dönüşümüne paralel olarak Batı toplumlarında, mahrem ilişkiler alanında başka bir dönüşümden daha bahsedilmelidir: Evlilik kurumunun çözülmesiyle birlikte aile kurumunda da yaşanan dönüşüm ve çözülme. Alman toplumbilimciler Ulrich Beck ve Elisabeth Beck Gernsheim da bu çerçevede, Illouz'a paralel olarak, Batı toplumlarında bireyselleşmenin ve toplumsal normların soluklaşmasının öne çıkmasıyla birlikte kadın ve erkek ilişkilerindeki giderek büyüyen çatışmayı saptamaktadırlar. Hatta Beck ve Beck Gernsheim için mahrem ilişkiler alanındaki çatışma o kadar başat bir hâle gelmiştir ki 'yeni bir sınıf çatışması'ndan söz etmek mümkündür (Beck & Beck Gernsheim, 2012: 12-13). Bu toplumbilimcilere göre aşk imgesinin tüm gücüne ve yaygınlığına rağmen giderek daha çok kadın ve erkek geleneksel aile kurumunun dışında ve farklı biçimlerde yaşamayı tercih etmektedir.

evlilik aday örnekleminin farklı büyüklükte olduğunu vurgular; bu açıdan da kadınlar erkeklere göre daha dezavantajlı konumdadır (2013: 136).

Evlilik Göçü ve Ulusaşırı Aile

Göç sosyolojisi literatüründe ‘evlilik yoluyla göç’ (*marriage migration/spousal migration*) genellikle ihmal edilen bir konudur; çünkü göçün iktisadi yönlerine önem veren göç çalışmaları, araştırma nesnelere olarak daha çok bireylerin aktivitelerini öne çıkarmaktadır (Kofman, 2004: 243). Buna karşılık son dönemdeki çalışmalarda, göçün aslında her zaman aileyle ilintili bir proje olduğu da vurgulanmaktadır (Beck-Gernsheim, 2007: 279; Nauck & Settles, 2001: 462). İşte bu nedenle evlilik göçü, bu anlamda *aile kaynaklı göçün (family-led migration)* alt türlerinden birisini oluşturur (Kofman, 2004). Göçmen nüfus arasındaki evlilik göçünün bu kadar sık olmasını açıklamaya girişen toplumbilimciler; özellikle ulusaşırı toplumsal uzamların ortaya çıkışına, ulusaşırı cemaatlerin meydana gelişine ve diasporada aile bağlarının önemine dikkat çekerler (Beck-Gernsheim, 2007; Eeckhaut vd., 2011: 274; Kofman, 2004: 249).

Evlilik göçü böylece, özellikle ailelerin meydana getirdiği ulusaşırı toplumsal uzamlar nedeniyle mümkün hâle geldiği için (Schmidt, 2011b: 80) ulusaşırı evliliğin akrabalık ilişkileri ve ağları çerçevesinde anlaşılması önerilir (Beck-Gernsheim, 2007: 276). Hatta bu açıdan evlilik göçü, ‘zincir göçün’ (*chain migration*) (Beck-Gernsheim, 2011: 64) bir türü ya da daha güncel terimlere atıfla ‘ağ göçü’ (*network migration*) (De Haas, 2010: 1589) olarak görülür. Bu açıdan da genelde göçmenlerin toplumsal ağlarının araştırılması, özelde de ulusaşırı aile ağlarının ve akrabalık bağlarının araştırılması özel bir önem kazanır (Beck-Gernsheim, 2007: 276; Strassburger, 2003).

Küreselleşmenin ve ulusaşırı toplumsal uzamların etkisiyle geleneksel aile biçimlerinin çözüldüğü, sınırları ve coğrafi uzamları aşan yeni aşk ve ilişki biçimlerinin ortaya çıktığı toplumbilimciler tarafından gözlemlenmektedir (Beck & Beck-Gernsheim, 2011: 8). Bu bağlamda yeni ortaya çıkan dünya aileleri (*Weltfamilien*) şöyle tanımlanmaktadır: “Farklı ülkelerden gelen ve hatta farklı kıtalarda yaşayan insanlar arasında aşk ve akrabalık ilişkileri.” (Beck & Beck-Gernsheim, 2011: 8).

Ulusaşırı aile bağları yoluyla meydana gelen evlilik göçü de dünya ailelerinin özel bir türünü oluşturmaktadır (Beck & Beck-Gernsheim, 2011:121). Aynı etnik grubun içinde oluşan evlilikler, genelde gelenekselliğin bir göstergesi (Beck-Gernsheim, 2011) hatta göç edilen ülkeye uyum sağlayamamanın bir işareti olarak anlamlandırılmaktadır (Strassburger, 2003). Fakat bu tez şimdilerde *özgürleşme tezi* tarafından çürütülmektedir. Buna göre ebeveynlerinin memleketlerinden bir erkekle evlenen kadınların birtakım avantajlar kazanabileceği ve hatta

toplumsal cinsiyetler arası geleneksel ilişkileri tersine çevirebileceği öne sürülmektedir. Örneğin kocasının ailesi Almanya'da yaşamıyorsa kadının erkeğin ailesine tabi olmayacağı ya da kayınvalidesinin otoritesine maruz kalmayacağını altı çizilmektedir (Strassburger, 2003: 179). Daha geniş çerçevede çoğul aidiyet ve ulusaşırı sosyal uzamda farklı kültürel bağlamlara erişim, daha büyük eylem alanı ve hem ekonomik hem de kişisel açılardan özgürleşme olanakları anlamına gelebilir (Beck & Beck-Gernsheim, 2011: 177). Buradan da ulusaşırı toplumsal uzamlarda toplumsal cinsiyet ilişkilerine ve çiftler arasındaki iktidar bölüşümüne dair değerlerin, kural ve normların sadece ulus-devlet bağlamına atıfla anlaşılamayacağı çıkarılabilir (Beck & Beck-Gernsheim, 2011: 180).

Çiftler Arası Kaynak Değiş Tokuşu

Ulusaşırı evliliklerin nedenleri; makro yapısal nedenler, toplumsal gruba ilişkin nedenler ve bireysel/özel tercihler olarak gruplandırılabilir. Ancak bu çalışmada örnek vakaların derinlemesine incelenmesine ve anlaşılmasına yardımcı olacak kavramsal araçları sundukları için daha çok üçüncü grup etmenler üzerinde durulacaktır.

Kaynak değiş tokuşu teorilerine (*theories of resource exchange*) göre “Göçmenler neden ulusaşırı evliliği tercih ediyor?” sorusunu cevaplandırabilmek için bireysel nedenlere ve özel tercihlere odaklanılmalıdır. Bu teoriler çiftlerin ilişki sürecini bazı maddi kaynakların yanı sıra örneğin “yardımın ve hizmetlerin, sorumlulukların ve taleplerin” yanında “tanınmanın ve anlayışın” ve “güvenin ve aşkın” değiş tokuş edildiği temel bir *toplumsal mübadele ilişkisi* olarak kavramsallaştırmaktadırlar (Baykara-Krumme & Fuß, 2009: 144). Bu tür bir ilişki, çiftlerin ihtiyaçlarını karşılıklı olarak en uygun düzeyde doymasına dayanmaktadır (Baykara-Krumme & Fuß, 2009: 143). Böyle bir mübadele yoluyla eşler hem bedensel doyumlarını karşılayabilir hem de sosyal tanınmalarını maksimize edebilirler.

Kaynakların değiş tokuşu örneğin şu formlara bürünebilmektedir: Ev işlerine katılım, ortak gelire katkı, ailevi köken nedeniyle sosyal statünün artırılması, tanıdık ve arkadaş çevresinin genişletilmesi ve sonuncusu, ama en önemlisi yakın, duygusal ve mahrem bir aşk ilişkisinin kurulması (Baykara-Krumme & Fuß, 2009). Altı çizilmesi gereken bir başka önemli nokta; bu tür mübadele ilişkilerinde, karşılıklı tanınma bağlamında, genelde değer sistemlerine, tutum ve davranışlara atıfla çiftler arasında uyum gözlemlenirken sosyal statü ile ilgili konularda, toplumsal cinsiyete ilişkin farklılıkların ortaklıklardan daha fazla rol oynadığıdır (Baykara-Krumme & Fuß, 2009).

Böyle bir cinsiyetlendirilmiş değiş tokuş ilişkisinde örneğin Türkiyeli göçmenlerin kızları, Almanya'daki oturma haklarından dolayı da Türkiye'deki evlilik piyasaları için oldukça çekici olabilmektedirler. Bazı araştırmaların bulgularına göre bu kadınlar, Türkiye'den kendilerine göre daha eğitilmiş ve daha yüksek sınıftan erkeklerle evlenebilmektedirler. Başlangıçtaki bu tür avantajlara ek olarak toplumsal cinsiyete ilişkin kazanımlar, örneğin kadınlık ve erkeklik rollerinin yeniden müzakeresi ve aile içinde çiftler arası geleneksel hiyerarşik ilişkilerin kadının lehine tersine çevrilmesi olanaklı görünmektedir. Buna karşın, 'ithal edilen kocalar' için daha farklı bir durum ortaya çıkar: Yerleşilen ülkenin diline hâkim olma, çoğunluk kültürüyle tanışıklık; kurum, norm ve âdetler üzerine bilgiye, çalışma ve oturma iznine sahip olunması gibi etkenler, eşler arası eşitsizliklerin temelini oluşturur. Dolayısıyla kadınlar, en azından ilişkinin başlarında, daha fazla pazarlık gücüne sahip olabilirken erkeklerin, çok katmanlı yoksunluklar nedeniyle toplumsal acı çekme süreçlerine maruz kalması çok mümkün görünmektedir.

Bu nedenle de bu tür toplumsal eşitsizlik ilişkilerinin ve asimetric olarak dağıtılmış güç kaynaklarının heteroseksüel aşk ilişkilerinde ne gibi süreçleri başlatabileceği ve bu süreçlerde kadın ve erkek benliklerinin hangi pazarlıklarla yeniden kurgulanacağına bakmak çok önemli bir toplumsal analiz alanı sunmaktadır. Erkeklerin evlilik yoluyla göçü, bir taraftan kadınların tabi olduğu heteroseksüel matrisin çözülmesine ve dönüşümüne yol açabilecekken diğer taraftan uluslararası uzamda hegemonik erkeklik modelinin maruz kalabileceği yoğun kriz ve sorgulama süreçleri dolayısıyla evli çift için yıkım, şiddet ve ayrılma durumlarına yol açabilir. Nitekim literatürde de bu tür çiftlerin ilişkilerinin daha zor olduğu varsayımından hareketle boşanma oranlarının daha yüksek olacağı hipotezi deneysel araştırmalarla sınanmaktadır⁹.

⁹ Almanya'ya göç bağlamında aynı etnik kökenden göçmenler arasındaki uluslararası evliliklerin boşanmayla sonuçlanması üzerine şimdiye kadarki araştırmaların çerçevesinde böyle bir çalışma gözümü çarpmamış olsa da, uluslararası evlilik yoluyla göçün yaygın olduğu diğer Avrupa ülkelerinde (örneğin Danimarka, Belçika, Fransa, İngiltere, Norveç ve Hollanda gibi) bu tür araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Belçika'daki Türk ve Faslı göçmenler arasındaki uluslararası evliliklerde boşanmalar üzerine bir araştırma için bkz. Mieke C. W. Eeckhaut vd., 2011 ve Danimarka'daki Türk göçmenler arasındaki uluslararası ailelerdeki boşanmalar üzerine bir çalışma için bkz. Anika Liversage, 2012.

Aşkın Coğrafyası

Akrabalık ve Aile Ağları, Ulusaşırılık

Literatürde aşkın çoğunlukla akrabalar ve komşuların ya da sosyal çevrenin sunduğu flört ağları içinde doğduğu vurgulanmaktadır (Illouz, 2013: 53). Peki, küreselleşen bir dünyada ulusaşırı evlilik göçü bağlamında aşk nasıl doğar, aşkın coğrafyası ve dinamikleri nelerdir?

Göçe neden olan etmenler arasında bireysel ve ekonomik etmenleri öne çıkaran çalışmalara kıyasla (Kofman, 2004) aile ve akrabalık ağları üzerinden yapılan çalışmalarda göç, çok daha toplumsal bir olgu olarak ele alınmaktadır (Boyd, 1989: 642). Toplumsal ağ araştırmalarında aile ve haneler temel analiz birimlerini oluşturmaktadır (Boyd, 1989). Buna göre aile, akrabalık, cemaat, komşuluk ve arkadaşlık gibi temellere dayanan farklı türde toplumsal ağlardan söz etmek mümkündür. Buna ek olarak bir de zayıf ve güçlü bağlar arasında bir ayrım yapılmaktadır: Yakın arkadaşlar ve aile üyeleri arasındaki bağlar güçlü bağlar olarak görülürken tanıdıklar arasındaki bağlar zayıf bağlara örnek olarak verilmektedir (Boyd, 1989: 655).

Toplumsal ağ analizi, bireylerin diğerlerinden yalıtılmış hâlde davranmalarının düşünülemeyeceğini savunur; dolayısıyla bireylerin ilişki şebekeleri içinde gömülü olduklarını (*embedded*) vurgular (Bernardi, 2011: 789). Toplumsal ağlar içindeki diğer aktörlerle etkileşim içinde olan bireyler aralarında; enformasyon, maddi-maddi olmayan mal ve hizmetler vb. gibi mübadelelerde bulunurlar (Bernardi, 2011: 789). Yani toplumsal ağlar, bireysel aktörler ve daha büyük yapılar arasında aracı işlevi görür (Boyd, 1989: 661).

Toplumsal ağlar içinde hareket eden aktörler, bu ağlardan öğrendikleri sayesinde diğerleri üzerinde etki sahibi olabilir (Bernardi, 2011: 792). Ulusaşırı ağlar da üyelerine çok önemli maddi olmayan değer ve kaynaklar -örneğin paylaşılan bir kimlik, sembolik ve kültürel anlamlar, bilgi, duygusal destek ve yakın ve mahrem ilişkiler- sağlayabilir (bkz. Bernardi, 2011: 791; Schmidt, 2011). Ayrıca (ulusaşırı) ağlar ve bağlar toplumsal normların, değerlerin tanımlandığı; bunların pazarlığının yapıldığı, denendiği ve yeniden üretildiği toplumsal uzamı oluştururlar (Bernardi, 2011: 789; De Haas, 2010). Bu bakımdan toplumsal ağlar bir taraftan aktörlere olanaklar sağlarken diğer taraftan dayattıkları normlar, beklentiler, değerler ve sınırlar dolayısıyla kısıtlayıcı olabilir.

Peki, toplumsal ağ çalışmaları ile ulusaşırı aile bağlarının incelenmesi birbirleriyle nasıl ilişkilendirilebilir? Toplumsallaşmanın en temel mekânı olarak aile, değerlerin ve kültürel normların aile üyelerine aktarıldığı yerdir. Farklı coğrafi bölgelere yayılmış ulusaşırı ailelerin akrabalık şebekeleri; aile üyelerine enformasyon, yardım, maddi ve manevi destek gibi çeşitli kaynaklar sağlayarak aile üyelerinin göç edip etmeme kararını etkiler (Boyd, 1989: 643).

Dolayısıyla uluslararası aile bağları, bir çeşit sosyal sermaye olarak üyelerinin göç bağlamında çeşitli kaynaklara (kültürel, ekonomik ve sosyal) erişimini sağlar (bkz. De Haas, 2010: 1590). Bu ağlar genellikle göçün psikolojik, toplumsal ve ekonomik maliyetini düşürür; fakat aynı zamanda dayanışma, sadakat ve akrabalık normlarına bağlılık gibi maddi ve maddi olmayan beklentiler yoluyla toplumsal aktörler üzerinde kısıtlayıcı bir etkisi de olabilir. Bununla birlikte uluslararası aile ağları geleneksel toplumsal cinsiyet normlarının sorgulanması ve hatta dönüşümü için gerçekten olanaklar da yaratabilir.

Uluslararası Evlilik Tipolojisi Araştırmanın Örnekleme

Almanya’da göç bağlamında meydana gelen evlilikler hakkındaki araştırma literatürüne dayanarak uluslararası eş seçme ya da seçmeme tercihi şu unsurlar bakımından ayrıştırılabilir:

- Aile bağları içine yerleşiklik
- Göç edilen ülkenin çoğunluk kültürüne yakınlık ya da mesafe
- Evliliğin görücü usulüyle mi yoksa bağımsız bireysel girişim yoluyla mı gerçekleştiği
- Kuşaklararası aktarım süreçlerinin zayıf ya da yoğun olması
- Göçün gerçekleştiği zamandaki yaş ve yaşam safhası (Strassburger, 2003)

Araştırmanın örnekleme ve etnik-grup içi uluslararası evlilikler (intra-ethnic transnational marriages) üzerine araştırma literatürüne dayanarak uluslararası evliliklerin meydana geldiği dört farklı eş seçme süreci önerilebilir¹⁰.

- 1) Zorla evlilik (İng. *forced marriage*/Alm. *Zwangsheirat*)
- 2) Akrabalar arasında gerçekleşen görücü usulü evlilikler (*arranged marriages*)
- 3) Akrabalar arasında özerk olarak organize edilmiş evlilikler (*self-organized marriages*)
- 4) Akraba olmayanlar arasında özerk olarak organize edilmiş uluslararası aşk evlilikleri (*transnational love marriages*)

Bu evlilikleri ortaya çıkarmalarını sağlayan uluslararası bağların türüyle (cemaat, akrabalık, aile, dostluk ya da tanıdık temelli sosyal ağlar) ilintilendirdiğimizde ise ortaya şu tablo çıkmaktadır:

- 1) Zorla evlilik (eşlerin etnik ve kültürel kökenleri arasında yüksek derecede benzerlik)

¹⁰ Burada, bu tipolojinin araştırma projesi çerçevesinde gerçekleştirilebilen mülakatlara dayandığının ve bu anlamda araştırmanın örneklemeyle sınırlı olduğunun altı çizilmelidir. Uluslararası evlilik göçü örneğin eşcinsel ve lezbiyen çiftler arasında ya da bu makalede değinilmeyen sosyal medya ağları ve internet üzerinden tanışıklıklar yoluyla da gerçekleşebilir. Fakat örnekleme bu tür vakalar olmadığı için tipolojinin oluşturulmasında da bu çiftlere değinilmemiştir.

- 2) Akrabalar arasında gerçekleşen görücü usulü evlilikler (toplumsal uzam ve etnik/kültürel köken arasında güçlü benzerlik)
- 3) Akrabalar arasında özerk olarak organize edilmiş evlilikler (toplumsal uzam, grup ve muhit arasındaki benzerlik)
- 4) Akraba olmayanlar arasında özerk olarak organize edilmiş ulusaşırı aşk evlilikleri (coğrafi tanışıklık/kültürel yakınlık)

Bu çalışmada, dördüncü gruba ait ve ulusaşırı göç bağlamında yeni ortaya çıkan bir aşk ve evlilik pratiği olarak analiz edilen iki örnek vaka üzerine odaklanılmaktadır.

Örnek Biyografik Anlatılar

*Hanife ve Ahmet*¹¹:

Mülakat sırasında Hanife, 32 yaşındaydı ve kendisinden 9 yaş küçük kocası Ahmet'le iki yıldan beri evliydi. Çift, bir yıldan beri de Almanya'da beraber yaşamaktaydı. Faslı bir ailenin kızı olarak Almanya'da doğup büyüyen Hanife büro görevlisi olarak çalışmaktaydı; daha önce Fas'ta berber olarak çalışan kocası da iç mekân dekorasyonunda ustalık yapabilmek için mesleki öğrenimini (ince inşaat) sürdürmekteydi.

Fas'ta bir çocuk yuvası açılmasıyla ilgili ulusaşırı bir projede çalıştığı sırada Hanife, önce Ahmet'in projede aktif olan ağabeyi ile tanışır; daha sonra ağabeyin ailesini ziyaret sırasında da Ahmet'le tanışır. Mülakat sırasında Hanife, ilk başlarda Ahmet'in ne kadar çekingen ve terbiyeli biri olduğunu hatırlar. Sahildeki uzun yürüyüşlere eşlik eden sohbetler sırasında çift, aradaki yaş farkına rağmen birbirine yakınlaşır.

Mülakatın başlarından itibaren Ahmet'e duyduğu aşkı anlatırken Hanife; daha önce Faslılarla çok fazla bir ilişkisi olmadığını, Alman ya da Türk erkek arkadaşları olmasına rağmen hayatına hiçbir Faslı erkeğin girmediğini, çünkü 'Faslı zihniyete' uzak olduğunu, tam tersine kendisini daha fazla 'Alman' gibi hissettiğini vurgulamıştır. Evlilik ya da aile kurmanın söz konusu olmadığı daha önceki arkadaşlıklarıyla karşılaştırıldığında Ahmet'le ilişkisinin çok farklı olduğunu altını çizen Hanife, Ahmet'le karşılaştığında oluşan duygularını "Artık aradığımı buldum." ifadesi ile anlatmaktadır:

"Eşim, onu tanıdığımda, benim için şeydi... Yani, 30 yaşındaydım ve daha önce hiç evlenmemiştim ve evlenmeyi filan düşünmemiştim. Yani böyle ilişkim olan hiçbir erkekle de evlenmeyi düşünmemiştim asla. Hiç böyle bir düşüncem yoktu ve eşimi tanıdığımda düşündüm ki 'artık

¹¹ Mülakat yapılan kişilerin isimleri değiştirilmiştir.

aradığımı buldum, tam istediğim yerdeyim, beklediğim erkek o!'. Evet ve bu yüzden de bu duygular [...]" (Hanife ile Mülakat, s. 4, satır: 147-152).

Hanife'nin yaşam öyküsünde birbiriyle bağlantılı iki olay, hayatının dönüm noktalarını oluşturmaktadır¹². Hanife 27 yaşında tanık olduğu ve onu derinden etkileyen bir deneyimin ardından dininin gereklerini yerine getirmeye ve kendisini inançlı bir Müslüman olarak adlandırmaya başlar. Bu dönüm noktası, Hanife'nin aslında çocukluğunda da ailesi tarafından dinî bütün bir Müslüman olarak yetiştirildiğini öğrendiğimizde daha da ilginçleşir. Hanife şimdiki din anlayışı ile daha önce çocukluğundaki din algılayışını birbirinden kesin hatlarla ayırır. İslam'ın bu iki farklı şekilde algılanması ve yaşanması, Hanife'nin hayatındaki başka bir olayla da ilgilidir: Hanife, annesiyle sürekli kavga ettiği için 11 yaşında devlet tarafından ailesinden alınarak bir çocuk yurduna verilmiştir ve orada büyümüştür¹³.

Yaşamöyküsel yaklaşım açısından bir başka ilginç nokta ise eşi Ahmet'in de aynı Hanife gibi bir çocuk yuvasında büyümüş ve ancak yetişkinlik çağında tekrar anne ve kardeşleriyle birlikte yaşamaya başlamış olmasıdır. Ahmet de kendini inançlı bir Müslüman olarak tanıtmaktadır. Çift, evlilik kararlarını da dinî referanslarla gerekçelendirir. Hanife şu ifadeleri kullanır: "Müslümanlıkta karı-koca hayatı 'yaşamın yarısı' olduğundan sadece evlenmek ve çocuk sahibi olmak seçeneği bizim için söz konusu olabilirdi." (Hanife ile Mülakat, vurgu görüşmeciyeye ait). Bu anlamda muhafazakâr yaşam tarzı, örf ve âdetler, Kuran bilgisi, İslami hayat tarzına uygun kurallar ve değerler gibi konular; Ahmet'in ilişkiye getirdiği en önemli yaşamöyküsel kaynaklardan biridir.

İnançları ve din bilgisinin yanı sıra Ahmet ilişkiye çok önemli başka bir kaynak daha getirmektedir: Aile dayanışması ve aile birliği. Hanife kocasının ailesi içinde gözlemediği çeşitli deneyimlerden yola çıkarak çocuklarını tek başına yetiştiren anne ve kardeşler arasında aile hayatını ilgilendiren gündelik konularda nasıl birlikte ve demokratik kararlar alındığını, nasıl gelecek planları yapıldığını, aile içi kaynakların dağıtımını konusunda konuşulduğunu ve bunun kendi ailesinde gördüklerinden ne kadar farklı olduğunu anlatmaktadır:

¹² Hanife'nin yaşam öyküsünün analizinde Fritz Schütze'nin başta kısaca değinilen Verlaufskurve (seyir virajı) ve Wandlungsprozesse (dönüşüm süreçleri) gibi süreç yapılarını burada özellikle hatırlatmak gerek. Buna göre Hanife'nin ergenliğinin başlangıcında ailesinden alınarak bir çocuk yurduna yerleştirilmesi negatif bir seyir virajının ürünü olarak yorumlanabilir. İlerleyen yaşlarda yaşadığı bir olay nedeniyle ailesinden çocukken edindiği din anlayışından çok daha farklı bir Müslümanlık kavrayışının hayatının temel ahlaki referansını oluşturması ise yine dönüşüm süreçleri başlığı altında incelenebilir.

¹³ Mülakat sırasında ben konuyu açmak istediysem de Hanife hayatının o dönemi hakkında konuşmaktan kaçındı.

“Eşimi tanıdığımda en çok dikkatimi çeken şey aile içi dayanışmaları, aile birliğiydi. Hani bu: ‘Kira mı ödüyoruz, ne zaman kira ödüyoruz, elektrik faturaları, mutfak alışverişi, kız kardeş için geleceğin planlanması, çünkü meslek eğitimi yapacak ve şuna şuna ihtiyaç var’ ve bunun gibi. Bunların hepsi ailede konuşuluyor ve karar veriliyordu. Herkes de kendi fikrini söylüyor, belli bir katkıda bulunuyor ve böylece bir karara varılıyordu. Bunun Almanya’da pek böyle olmadığını düşünüyorum.” (s. 15, satır: 723-730).

Bu bağlamda da Hanife; konsolosluktaki ve diğer tüm resmî dairelerdeki ‘kâğıt üzerinde evlilik’ (*sham marriage*) suçlamalarına rağmen kendisinden 9 yaş küçük olan eşini, daha önceki erkek arkadaşlarına ve genelde Almanya ve Avrupa’da yetişen erkeklere göre çok daha olgun ve yetişkin bulmaktadır (Hanife ile Mülakat, s. 14, satır: 655-660). Mülakat sırasında Hanife’nin henüz çiçeği burnunda hamile olduğunu ve doğumdan sonra 1-2 yıl daha evde kalabileceği ve çalışmak zorunda olmadığı için sevindiğini öğrendim. Eşini başıyla onaylayan Ahmet ise kendisini sorumlu hissederek “Evet, ben de bu arada gaza basmalıyım.” dedi.

Zaten Ahmet için meslek öğrenimi, ailesini geçindirebilecek ve beraber yaşayabilecekleri bir ev satın alabilecek kadar para kazanma gibi konular mülakat sırasında öne çıkmaktadır. Bu çerçevede Ahmet özellikle; Avrupa’da öyle sanıldığı kadar kolay para kazanılmadığını, paranın sokaklarda bulunmadığını, meslek öğrenimi sırasında stajyerlerin sömürüldüğünü, günlük yaşamdaki ve iş yaşamındaki strese insanın ancak ailesine, çocuklarına ve evine odaklanarak katlanabileceğini söylemektedir. Bu durumda Hanife’yle olan mahrem ilişkisinin Ahmet için Almanya’daki iş yaşamının stresli ortamından kaçılabilir bir liman ve kendisini ‘Ahmet’ olarak deneyimleyebileceği bir sosyal alan işlevini gördüğünü söyleyebiliriz. Ahmet’in erkeklik kurgusunun önemli ayaklarından birisi olan aile kurmak ve baba olmak da Hanife ile ilişkisi sayesinde gerçekleşmektedir.

Hanife ise buna karşılık; çok da erken denilemeyecek bir yaşta hamile kalmasının sevincini yaşamasının yanı sıra, daha önceki ilişkilerinde evlenmeyi ve aile kurmayı hiç düşünmediğini, bu açıdan Ahmet’in ona piyangoda vuran büyük ikramiye olduğunu belirtmektedir. Mülakat boyunca Ahmet’in kendisine âşık olduğu için ne kadar mutlu olduğunu tekrarlayan Hanife, Ahmet’in kendisine bir takım (dinî) değerler öğretmesini ve artık bu sayede kendisiyle çok daha barışık ve dengeli biri hâline gelmesini ilişkideki en büyük kazançlarından biri olarak nitelemektedir.

Hanife’nin eş seçiminin dinamiklerinin anlamlandırılmasında, birbiriyle bağıntılı iki unsurun altı çizilmelidir: 1) Hanife’nin Ahmet’i tanıdığı sırada çocuk sahibi olabilmek için artık çok fazla zamanının kalmaması ve 2) Faslılık, ailevi köken, azınlık kültürü vb. gibi göç bağlamında özellikle önem kazanabilecek kimlik kaynaklarına yaslanılamayacağı bir durumda; dini inancın,

yani Müslümanlığın, Hanife'nin yaşamı için merkezî referans kaynağı ve bir etik pusula hâline gelmesi. Bu açıdan, İslami değer ve inançların ahlaki değerlerde ve modern toplumda yaşama anlam verebilecek bir seküler önermeler kümesi olarak (yaşamöyküsel) yeniden yorumunun Hanife için merkezî bir rol oynadığının altı çizilmelidir. Bu anlamda Hanife, eşi Ahmet'i aynı zamanda kendisinin vâkıf olmadığı *otantik* bir bilginin ve kültürel bir geleneğin sahibi olarak görmektedir. Bununla birlikte İslam dininin gerekleri, kadınlara ve erkeklere toplumsal yaşamın düzenlenişinde getirilen kurallar gibi konularda Hanife'nin ve Ahmet'in düşüncelerinin her zaman örtüştüğü söylenemez. Tam tersine aşağıda aktarılan, eşlerin mülakat sırasında kendi aralarında diyaloga girdikleri bir sahne ulusaşırı göç bağlamında kadın ve erkek benliklerinin müzakeresinin ve yeniden inşasının çatışmalı ve çelişki dolu bir süreç olabileceğini göstermektedir.

Bu etkileşim sahnesi Hanife'nin eskiden tanıdığı, yakın dostlarından olan bir erkekle görüşme hakkının olup olmaması üzerinedir. Hanife'yi erkek arkadaşlarıyla görüşmesinin doğru olmadığına ikna etmek için Ahmet; İslami referanslara gönderme yaparak, Kuran'a göre evli kadınların yakın erkek arkadaşları olamayacağını, bunun din tarafından yasaklandığını iddia eder. Ahmet'e göre eğer karısı Fas'ta, Almanya'da olduğu gibi davransaydı boşanmak durumunda kalırlardı. Hanife buna karşılık bu dostunun kendisi için bir erkek kardeş gibi olduğunu anlatsa da Ahmet, selamlaşma sırasındaki kucaklaşmalar ve öpüşmelerden dolayı kadın-erkek arasında erotik duyguların oluşabileceğinde ısrar eder: "Hiçbir Faslı erkek karısının diğer erkeklerle beraber oturmasını kabul edemez." Ahmet ayrıca diğer İslami toplumlarda da kadının türban takması gerektiğini ve yabancı erkeklerle öpüşüp kucaklaşmasının yasak olduğunu söylemektedir. Ahmet karısının başka bir erkekle öpüştüğünü Faslı erkekler görürse onurunun incindiğini hissedeceğini sözlerine ekler. Aşağıda, yaklaşık 3 saatlik mülakatın 20 dakikasını kaplayan karı-koca arasındaki bu diyalogun başlangıcından bir kesit sunulmaktadır:

"Ahmet: Ben bunu kabul edemem çünkü dinimiz yasaklıyor.

Görüşmeci: Hımmmm

Hanife: Dinimiz neyi yasaklıyormuş bakalım?

A: Şeyi, sen evlendiğinde başka erkeklere bakmamalısın, bu geçmişte kaldı artık, bunu unutmalısın.

H: Hiç de değil Ahmet, hiç de!

A: Sen evlisen, yani şöyle demelisin: 'Merhaba nasılsın? İyi misin? Allaha ısmarladık.'

H: Gülüyor

A: ... İşte bu kadar...

H: ... Ama o benim bir arkadaşım. Bizim bir arkadaşımız!

A: Bir kadınsa sorun yok. Eğer kadınsa ben de sizinle birlikte oturamam. Ama eğer bir erkek arkadaşsa ancak benim erkek arkadaşım olur. Tersisi... (gülür).

H: Öyle olsun, ama dinle ilgili söylediğin doğru değil.

A: Aaa öyle mi? ...

H: Hayır doğru değil, böyle sureler yok, bana gösterebileceğin hiçbir ayet yok.

A: Birçok kanıt var.

H: Hayır yok!

A: Ben artık konuşmuyorum, yani gerçekten! Sen konuşmaya devam edebilirsin...

H: (gülüyor) ... (yazara) İşte böyle tartışmalarımız oluyor (gülüyor). (Ahmet'e) Böyle kanıtlar yok, göster o zaman. Ben de sana o zaman (gülüyor) anlamlarını açıklayabilirim (gülüyor)." (s. 18, satır: 858-885).

Bu sahnenin tüm çatışmalı karakterine rağmen Hanife, gülüşleriyle havayı yumuşatarak tatlı ama sert tarzıyla gerilimi biraz hafifletir. Hanife, Ahmet'in Kuran'a dayandırdığı iddialarını sorgulamanın, onun kendi ailesinden ve gündelik yaşamdan aksini ispat edecek kanıtlar orta koymanın yanı sıra "en nihayet Fas'ta değil Almanya'da yaşadıklarını", "erkek arkadaşlarıyla görüşmekten vazgeçmeyeceğini" ve "kocasının da bunu böyle kabul etmesi gerektiğini" söyleyerek tartışmaya son noktayı koyar.

Burada, Ahmet'in Fas'tan getirdiği dinî inanç ve geleneklerden de büyük ölçüde beslenen *kültürel hegemonik erkeklik modelinin*¹⁴ artık ulusaşırı göç bağlamında, büyük ölçüde geçerliliğini kaybettiğinin ve karı-koca arasında bir pazarlığa açılmakta olduğunun altı çizilmelidir. Böylece, ulusaşırı heteroseksüel romantik aşkta hem yerleşik kadınlık-erkeklik kurguları ve hiyerarşik toplumsal cinsiyet düzenleri yeniden sorgulanmaya ve müzakereye açılmaktadır hem de bu kültürel kodlamaların yerleşik olduğu daha makro referans çerçevelerinin, ulus-devlet kültürlerinin ve bu kültürlere bağlı dinî geleneklerin, sorgulanmasının kapısı aralanmaktadır.

¹⁴ R.W. Connel'in *hegemonik erkeklik* kavramı hem ulus-devlet çerçevesinde oldukça kurumsallaşmış *erkeklik çalışmalarında* hem de ulusaşırı göç bağlamında *göçmen/Müslüman erkeklikler* başlığı altında sıkça atıfta bulunulan bir kavram haline geldi. Bu araştırma verilerinden yararlanılarak hem göçmen erkeklikler literatüründen hem de daha genel teorik hegemonik erkeklik kavramına atıfta bulunan Almanca literatürden yararlanan bir inceleme için: Bkz. Anıl Al-Rebholz (2016): *Globalleşen Aileler – Ulusaşırı Mahremiyet: Evlilik Göçünde Erkeklik ve Kadınlık Üzerine Pazarlıklar*". Erkeklik çalışmalarının Türkiye'de kurumsallaşması ve varolan literatürün bir dökümü için de bkz. Atay, Tayfun (2012): "Erkeklik en çok erkeği ezer".

Serap ve Doğan

Mülakat sırasında Serap, 54 yaşındaydı ve kendisinden 17 yaş küçük eşi Doğan ile 3 aydır Almanya’da birlikte yaşıyordu. Serap; eşi Doğan’la Avrupa Birliği tarafından desteklenen ve Türkiye’ye geri dönen göçmenlerin ‘yeniden uyum sağlamasını’ (*reintegration*) hedefleyen uluslararası bir projede danışman olarak çalıştığı sırada, Türkiye’de tanışır. Serap, eşinin 30 yıl önce Almanya’ya siyasi nedenlerle göç eden dayısıyla Almanya’da, birkaç ortak çalışma sırasında tanışmıştır. Türkiye’de çalışacağı kesinleşince Serap, kısa bir süre önce tekrar Türkiye’de yaşamaya başlayan eşinin dayısından ona yörede eşlik edecek ve tercümanlığını yapacak birisini bulmasını ister ve dayı kendi yeğenini önerir. Yeğen o sırada en büyük oğul olarak ailenin emlakçılık işini sürdürmektedir. Aradaki yaş farkına rağmen Serap ve Doğan birbirlerine âşık olurlar ve evlenirler. Aslında çift Ankara’ya yerleşmeyi düşünürken Serap’ın görev süresi uzatılmadığı için Almanya’ya yerleşme kararı alırlar.

Serap ilk olarak 13 yaşında, ailesi ile birlikte yaşamak üzere Almanya’ya gelir. Dede tarafından İranlı olan Serap’ın çocukluğunun ilk yılları Ankara’da geçer. Aile Çorum’dan Ankara’ya göç etmiştir. Okuduğu ilkokulda hademe olarak çalışan babasının ölmesinden sonra yalnız kalan annesi, akrabalarıyla birlikte Almanya’ya işçi olarak göç eder. Serap da okuldaki başarılarına ve yatılı öğretmen okulunu kazanmasına rağmen annesinin kararıyla 13 yaşında Almanya’daki ailesine katılır. 14 yaşında, kendi isteği olmadan kendisinden 20 yaş büyük bir adamla evlendirilir. Evliliğinin ilk 5 yılı içinde Serap’ın iki erkek, bir kız çocuğu dünyaya gelir. Serap 12 yıllık evlilik ve üç çocuktan sonra, hiç sevmediği kocasından 26 yaşında boşanır.

Bu ilk evliliğinden sonra Serap ara sıra kısa ilişkiler yaşasa da tam 25 yıl boyunca, Doğan’la karşılaşmıyacağı kadar evlenmez. Serap, ilk kez Doğu’daki bir şehrin havaalanında karşılaştığı Doğan’ın çekingen ve saygılı biri olduğunu düşünür. İlk etkileşimlerinde Serap, Doğan’ın “Doğulu erkek ciddiyetini” kırmak için biraz şaka yollu ona takılmıştır. Buna karşılık ilk karşılaşma sahnesi Doğan tarafından son derece ince detaylarla (Serap’ın duruşu, giydiği elbise, şapkası ve çekici yabancılığı) anlatılır. Mülakatlarda evliliklerine ne Serap’ın ailesi tarafından ne de Doğan’ın çevresinden herhangi bir tepki olduğundan söz edilir. Buna karşın Alman Yabancılar Ofisi ve Konsoloslugu, Doğan’ın özellikle ailenin en büyük oğlu olması ve eşi ile aralarındaki 17 yaşlık fark nedeniyle evliliklerine ve aşklarına kuşkuyla bakar¹⁵. Serap’ın Almanya’dan nüfuzlu

¹⁵ Konsolosluk memurlarından gelen itirazların en önemlilerinden biri; bir Kürt ailesinin en büyük oğullarının kendisinden epey yaşlı bir kadınla evlenmesine asla razı olamayacağı, çünkü böyle bir evlilik nedeniyle adamın ebeveynlerinin artık bir torun sahibi olmayı bekleyemeyecekleridir.

arkadaşlarını araya sokmasıyla ve ülkenin vatandaşı olmasının da etkisiyle konsoloslukla bir yıl süren mücadeleden sonra Doğan, en sonunda bir vize alıp Almanya'ya gelebilir.

Serap ve Doğan'ın heteroseksüel romantik aşkını karakterize eden nedir? Aşk yaşamaya ve duyumsama biçimleri arasındaki farklılıklar nelerdir? Bu soruların yanıtlanabilmesi için aşağıda yaşamöyküsel analize ve kaynak değiş tokuşu teorilerine başvurulmaktadır.

Serap ilkokuldan beri kitaplara ve yazmaya ne kadar düşkün olduğunu, yazmaya olan ilgisinin öğretmenleri tarafından ne kadar teşvik edildiğini, ilk romanını ilkokul ikinci sınıfta yazdığını özlemle hatırlamaktadır. Eğitimine devam edemese bile özyaşamöyküsüne dayalı bir roman ve iki kısa öykü kitabı yayımlamayı başarmıştır. Yazarlık yaşamına ilaveten sosyal alandaki çalışmalarından ve deneyiminden dolayı bir süre sonra Alman devleti tarafından sosyal hizmetli olarak çalışmasına hak tanınmıştır. İlk önce gençlik bürolarında, daha sonra da göçmen ailelerin danışmanı olarak çalışmıştır.

Serap'ın yaşam öyküsünde birbiriyle çatışan iki süreç yapısı merkezî önem taşımaktadır: Kitaplara, eğitime ve okumaya olan aşkı ile kendisini ilkokuldan beri yazma yeteneğiyle tanımlaması (yaşamöyküsel eylem şeması); Almanya'ya göç ve annesinin zoruyla istemediği bir adamla evlenmesi sonucu kendisi için hayal ettiği hayatın önüne ket vurulması (negatif seyir virajı). Serap'ın yaşam öyküsünü benzer deneyimlere sahip kendi neslinden kadınlardan ayıran, aslında negatif seyri tetikleyen Almanya'ya göçün ona aynı zamanda yaşamöyküsel dönüşümünün olanaklarını da sunmuş olması ve bu olanakların Serap tarafından da kullanılmış olmasıdır. Bu anlamda Serap'ın göç biyografisinin ve daha sonraki değişiminin anlaşılabilmesi için bu ilk evlilik üzerine geliştirdiği düşünömselliğin anlaşılması önem taşımaktadır. Çocuk yaşta yaşadığı travmatik evlilik deneyimi, onun geleneksel toplumsal cinsiyet ilişkilerine karşı duyarlılık geliştirmesine de neden olmuştur:

“Üç çocuk var bende... alkolik bir eş... şiddet devamlı var... O zihniyetteki insan diyor ki, onun kafasında, 'bakire bir kızla evlenmek lazım çocuk doğurtmak için'. Türk erkeğini de bana öyle tanıtıyor. Anlıyor musun? (Yazara) (...) Kadın onun için ikinci sınıf. Çünkü şımartılmış. Aydın olmak, dışarıda modern olmak, evde feodal olmak. Kimliksizlik yaa... Kimliğini bitirmiş, kaybetmiş bir insan... onu içeride sergileyemiyor, küçük bir eşle beraber oluyor, sadece çocuk doğursun. Türk erkeğini de öyle tanıtıyor bana, ben de ne derse inanıyorum. Çünkü annem de aynı söylüyor, çünkü 'bu Türk kızının kaderidir' diyor. 'Neyse kaderin onu çekeceksin'. Yani 'biz yaptık, bunun bir çözüm yolunu bulalım' yok, yani 'evlendin, ölün çıkar artık oradan!'. Bunun ne alaka... kentli olmakla, kırsal yerden gelmekle hiç bir alakası yok! Burada, kadın olmak hangi

şartlar altında olursan ol, zengin ya da fakir, hep aynı yerdesin!” (Serap, İkinci Görüşme, s. 4, satır: 137-143).

Çocuklarına ve evli bir kadın olarak toplumsal yaşamdaki hareket kısıtlılığına rağmen Serap, evliliği sırasında bile çok aktiftir: 70’li ve 80’li yıllarda Türk göçmen toplulukları tarafından organize edilen söyleşi, panel ve gecelere katılarak Türkiye’den dönemin pek çok ünlü sanatçısı, yazarı ve entelektüeliyle tanışır. Türkiye’den Alman üniversitelerine okumaya gelmiş sol çevrelerin ve Alman entelektüel camianın da desteğini alır ve bütün baskılara karşın kendi öznelliğini, kendi benlik tasarımını gerçekleştirmeye ve çevreye karşı savunmaya çalışır. Üstelik bugün kendi yazgısını sadece bireysel olarak deneyimlemeyip; daha sonraki meslek yaşamında, göç bağlamında özellikle 2. ve 3. neslin yaşadıkları üzerine gözlemlerinden de yola çıkarak, kendi yaşam öyküsü ile daha makro kültürel, sosyal ve dinî yapılar arasında bağlantılar kurarak “Türklük”le ve “Müslümanlık”la arasına eleştirel bir mesafe koymaktadır:

Şimdi ben bir **anneyim, ev kadını**, öyle görülüyor. Ben de öyle gidiyordum. Kindergarten’dan (anaokulu) kızlar bana haber veriyordu ‘üniversitedeki seminerlere bak, Türkler geliyormuş, git’ diye. Ödüm de kopuyor bir Türk’le tanışsam gelir kocama söylerler, ay nasıl korkular... Çünkü adam diyordu ki ‘birine baktığın vakit, ben akşam hemen anlarım’. Ben başım hep önde gezerdim, kimse görmesin beni diye. Yani o derece baskı, baskılar **ama bu baskıların bir gün biteceğini içimdeki çocuk hep söylüyordu. Çünkü kahvemi içtiğim gün bitirmiştım bütün Türk toplumu ile alakamı. Anlatabildim mi, öyle bir isyan girdi içime.** Tabii çocukları falan büyütme keyifli ama ben de bir şeyler yapmak istiyorum.” (Serap, İkinci Görüşme, s. 4, satır: 172-180, vurgular yazara ait).

İsyanı ve “içimdeki çocuk” kurgusu Serap’ın yaşamöyküsel emek sonucu vardığı çözümleri oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu kurgular, hem sosyal danışman ve hizmetli olarak bugünkü kimliğini hem de ulusaşırı evliliğini açıklayabilecek anahtar kurguları oluşturur. Serap isyan ederek ve içindeki çocuğu koruyarak geçmiş yaşam deneyimleri, bugünü ve geleceği arasında bir devamlılık kurabilmektedir:

“(Yazara) Bana en başta ‘iki kültürü de iyi tanıyorsun’ demiştin. İki kültürü şöyle iyi tanıyorum, ben bütün kültürlerle aşığım. İnsanların hiçbir zaman kültürlerine baskı yapılmamalı. **Çünkü benim içimdeki çocuğun kültürüne baskı yapıldı.** Bu onun çığılığı yani, o çocuğun çığılığı. Çünkü baskıyla insanlar kendilerini mutlu ediyorlar, karşı tarafı mutlu edemiyorlar. Sülalem mutlu olmuştur. Çocukların babası da mutlu olmuştur, üç çocuk doğurulmuş. Ama benim dünyam ne oluyor, buradaki küçük insan mutlu oldu mu?” (Serap, İkinci Görüşme, s. 4, satır: 259-264, vurgu yazara ait).

Peki, nasıl oluyor da çok yaralayıcı yaşam deneyimlerinin ve Almanya'da sosyal danışman olarak çalıştığı süreçte Türkiyeli aileler üzerine gözlemlerinin sonucu hem Türk toplumuna hem de kendi sözleriyle “İslam dinine” bu kadar mesafe geliştiren Serap, Türk olmasa da Kürt, üstelik Sünni bir erkeğe âşık olup onunla evlenebiliyor? Ve nasıl oluyor da bir Kürt aşiretinden gelip erkek egemen yapılarda toplumsallaşmış Doğan hem Türkiye'yi hem de Müslümanlığı çok sert eleştiren Serap gibi kendisinden epeyce yaşlı bir kadına âşık olabiliyor? İkisinin ulusaşırı aşkı nasıl yorumlanmalı ve anlaşılmalıdır?

Serap görüşmede; Doğan'a karşı şimdi hissettiği duyguları genç yaşta, kendi isteği dışında yaşadığı evlilik hayatı ile karşılaştırır ve Doğan sayesinde aşk duygusunu tadabildiğini vurgular. Doğan'ın yeni şeylere olan merakı ve öğrenmeye açıklığı Serap'ı özellikle etkilemektedir. Buna ek olarak Doğan'ın kendi cemaatindeki cinsiyetler arasında yaşanan samimiyetsizliği eleştirmesi Serap tarafından takdirle karşılanır. Ayrıca Serap, Doğan'ın Kürt toplumu ve kültürel yapısı üzerine derin bilgisinden de hayranlıkla söz etmektedir.

Konuştuğum çiftlerde önemli bir diğer nokta da kadınların onlarla birlikte yaşamaya gelen eşlerini, özellikle resmî kurumlarla olan işlerinde, her türlü formalitenin halledilmesinde (oturma ve çalışma izinlerinin alınması, uygun dil kursuna yazdırılmaları, bir meslek eğitiminin seçilmesi, yeni kültürde oryantasyon vb.) devamlı desteklemelerine karşın, özellikle genç erkeklerle evlenen kadınların kocalarının “anneliğini üstlenmediklerini, erkeklerin ev işine eşit olarak katıldıklarını” vurgulamaları oldu. Bu çerçevede Serap da Doğan'ın kendisinden çok daha düzenli ve organize olduğunu, temizliğe düşkünlüğünü ve görünümüne çok dikkat ettiğini anlatmaktadır. Benzer bir şekilde Hanife de işten geldiğinde evi derli toplu ve yemeği pişirilmiş bulduğunu vurgulamaktadır.

Buna karşılık yeteri derecede Almanca öğrendikten sonra sağlık personeli olarak çalışmak üzere meslek eğitimi almayı amaçlayan Doğan da Serap'la olan ilişkisi ve hayatı aracılığıyla göç ortamında girdiği yeni dünyalardan etkilenmiş benzemektedir. Kendi sözleriyle: “O kadar çokkültürlü bir ortam var ki burada. Çok farklı kültürlerden insanlarla tanışıyorsunuz.” Doğan aynı zamanda Avrupa'daki toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitlikçi ilişkilerden de etkilendiğini şöyle dile getirmektedir: “Avrupa çok daha medeni. Ülkemdeki Kürt topluluğunda kadın ve erkekler birbirinden daha ayrı yaşıyorlar ve aralarındaki ilişki daha samimiyetsiz. Burada daha dürüst ilişkiler var.” Serap açıklamak için ilave eder: “Doğan yakın çevresinden tanıdığı genç kadınların bekâret zarlarını yeniden diktirdiklerine tanık olduğu için dürüstlüklerine inanmıyor.” (Serap ve Doğan'la Mülakat).

Serap'ın yaşam öyküsel anlatısının analizi; "İçimdeki çocuğun kültürüne baskı yapıldı." imgesinde hem kısıtlayıcı cinsiyetçi, dinî ve etnik geleneksel sosyal yapılara karşı isyankâr hem de bireyin ve bireysel olanın özgürlük ve haklarını talep eden bir benlik anlatısı geliştirdiğini göstermektedir. Sosyal hizmetli olarak edindiği mesleki deneyimin de yardımı ile Serap, hem kendi içindeki çocuğa hem göçmen ailelerin geleneksel yapılara hapsedilmek istenen çocuklarının (genç erkekler ve kızlar) içindeki çocuklara hem de aşiretin ve kendi toplumunun geleneksel yapılarından sıyrılmak isteyen, yeni ve farklı dünyaları merak eden Doğan'a yardım etmeyi istemektedir. Evlilik yoluyla göç eden erkeklerle yaptığım diğer yaşamöyküsel mülakatlar ve daha büyük çaplı nicel araştırmaların istatistikleri¹⁶; genç yaşta göç edebilmiş, henüz 20'li yaşlardaki erkeklerin Almanya'ya geldikten sonra, öncelikle dil kursuna gidip Almancalarını geliştirmeye ve bir meslek edinmeye eğilim gösterdiklerini ortaya çıkarmaktadır. 30'lu yaşlarında göç etmiş olan Türkiyeli erkekler ise Almancalarını geliştirip bir meslek öğrenmek yerine ailelerini geçindirebilecekleri vasıfsız, daha çok kol gücü gereken işlerde (dönercilik, inşaat işçiliği, güvenlik görevliliği, hamallık, depo işleri vb.) çalışmayı yeğlemekte ya da buna mecbur kalmaktadır. Buna karşın Doğan, 40'larına yaklaştığı hâlde, gençliğinde fırsatı olsaydı seçeceği bir dalda (sağlık meslek lisesi) meslek eğitimi görmek için Almancasını yeterli seviyeye getirmek istemektedir¹⁷. Doğan'ın meslek eğitimine duyduğu özlem de göz önüne alındığında, şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Ailesinin mal varlığını idare etmek ve kendisine verilen işleri yerine getirmek yerine Doğan; Serap'la evliliği ve Almanya'ya göçü sayesinde hem kendi cemaatinden tanıdığı baskıcı ilişkilerden özgürleşme şansını elde etmekte hem de bunlardan çok daha farklı, çokkültürlü, özgür ve bireysel ilişkilerin hüküm sürdüğü yeni çevrelere girebilmektedir. Buna ek olarak, artık Türkiye için genç sayılmayan bir yaşta eğitim olanağına da kavuşmuş olmaktadır. Yani Serap'la olan ilişkisi Doğan'ın 'başka', 'yabancı' ve 'farklı' olana merakına ve özlemine karşılık gelmektedir. Serap için ise Doğan'a âşık olmasıyla birlikte Doğan'ın ailevi statüsü, tanınmış bir Kürt aşiretinden gelmesi, öğrenmeye açık ve meraklı oluşu onu çekici kılmaktadır.

¹⁶ Almanya'ya evlilik yoluyla göçenler üzerine, böyle bir istatistiki çalışma için aralarında Türkiyelilerin de bulunduğu 2497 göçmenle Göçmenler ve Mülteciler için Alman Federal Ofisi tarafından yürütülmüş bir anket araştırması için bkz. Tobias Büttner & Anja Stichs, 2014.

¹⁷ Hatta Doğan mülakat sırasında, dilin zorluğu göz önüne alındığında çok iddialı olarak görülebilecek bir isteği, Almancayı mükemmel konuşma isteğini de dile getirdi.

Değerlendirme: Evlilik Göçünde Aşkın Olanaklılığı ve Sınırları, Toplumsal Cinsiyet İlişkilerinin Yeniden Düzenlenişi

Bu bölümde; bu iki çiftin eş seçme süreciyle ilgili ortak noktalar, çiftler arasında ulusaşırı eş seçme sürecinde ne gibi kaynakların harekete geçirildiği ve değiş tokuş edildiği, son olarak da aşkın ulusaşırı toplumsal uzamda hangi anlamlara büründüğü, hangi koşullarda ortaya çıktığı ve hangi kısıtlamalara maruz kalabileceği konuları ele alınacaktır.

Her iki kadının da hayatında, yaşamöyküsel bir dönüşüm yaşamalarını tetikleyen dönüm noktaları yer almaktadır. Bu, Serap için 14 yaşında Almanya'da annesi ve akrabaları tarafından istemediği bir adamla, zorla evlendirilmesidir. Hanife için ise detaylarını öğrenememiş olsak da 11 yaşında ailesinden alınıp bir çocuk yurduna verilmesidir. Bu kadınlar; geleneksel ve hiyerarşik toplumsal cinsiyet ilişkilerinin daha çok hüküm sürdüğü köken aileleriyle, tam anlamıyla bağlarını koparmamakla birlikte mesafeli bir ilişki kurmaktadırlar.

Yine ailelerine olan mesafeli ilişkileri dikkate alındığında, her iki kadının da aile içindeki birincil sosyalizasyonlarına mesafe koymuş oldukları belirtilmelidir. Hem Hanife hem de Serap, Faslı zihniyeti ya da Türk zihniyetini çok sert kelimelerle eleştirirken aynı zamanda artık kimliklerini, cinsiyetlendirilmiş ve etnikleştirilmiş kimlik modellerine göre tanımlamamakta ve bu anlamda da köken kültürlerine eleştirel mesafe koymaktadırlar. Her iki kadın da kendilerinden daha genç bir erkeğe âşık olup evlenerek hem Türkiye hem Fas kültürüne ortak yerleşik cinsiyetçi yaş normlarına karşı gelmiş ve bu normları ihlal etmiş olmaktadır.

Bu çalışmada incelenen ulusaşırı evlilikler; aile ya da akrabalık ağlarının yardımıyla değil bu kadınların kendi kişisel sosyal ağları, iş ilişkileri ve ulusaşırı sosyal projeler yoluyla gerçekleşmiştir. Buna karşılık erkeklerin kadınları kendi ülkelerindeki akrabalık ilişkileri aracılığıyla tanıdıklarının altı çizilmelidir. Bu çerçevede başta kısaca değinilen translokalisasyon¹⁸ süreçlerinin incelenmesinde, toplumsal cinsiyet düzenlerinin ulusaşırı toplumsal uzamlarda müzakereye maruz kalarak yeniden inşa sürecine girmesi olgusunun analize katılması gerekliliği bu araştırma örneğinde de bir kez daha görülmektedir.

Peki, ulusaşırı aşk evliliğinde, bu iki çift örneğinde ne tür bir kaynak değiş tokuşu olmaktadır? Her iki kadın da etnik, kültürel ve dinî kimliklerini köken kültürlerine atıfla tanımlamadıkları hâlde, her ikisi de kocalarını ebeveynlerinin ülkelerinde tanır. Bu anlamda her iki örnek de özgül bir sermaye türünün -ki bu durumda belli bir ülkenin kültürüne, belli yörelere

¹⁸ Translokallik (*translocality*) ve translokalisasyon süreçleri için bkz. Appadurai (1996). Ayrıca nesnelere, kültürel malların ve imgelerin ulusaşırı çevirime girmesinin yanı sıra, öznelliklerin ve duyguların da ulusaşırı uzamdaki hareketlilikleri üzerine bir makale için bkz. David Conradson & Deirdre McKay (2007).

dair tanışıklık ve bağlam bilgisine dayanan sosyal ve kültürel sermaye olarak düşünülebilir- nasıl harekete geçirilebileceğini, ulusaşırı aşk ve mahrem ilişkiler bağlamında nasıl diğer sermaye çeşitlerine dönüştürülebileceğini göstermektedir. Köken kültürüne alınan eleştirel mesafeye karşın eş seçiminin yine aynı kültürden olması, habitusun bilinçdışı işleyen bir yapı olmasına iyi bir örnek oluşturmaktadır. Ayrıca kültürel ve sosyal ortamlara dair bağlam bilgisi, aynı zamanda her iki kadının da yaşamöyküsel kaynakları arasında yer almaktadır. Bu kadınların her iki kültürün içinde de toplumsallaşmış olmaları ve göçmen topluluklarının çokkültürlü ortamlarının bilgisi, onlara ayrıca hem *kültürlerarası duyarlılık (intercultural sensitivity)* hem de *kültürlerarası yetkinlik (intercultural competence)* kazandırmaktadır.

Ulusaşırı aşk evliliği sayesinde Hanife; Almanya’da, modern hayatın belirsizlikleri içinde sekülerleşmiş bir İslam anlayışı ve ilişkiye kocasının getirdiği başka bir kültüre dair “otantik” bilgi üzerinden yaşamına yön verecek değerleri edinerek kendi yaşamında eksikliği duyulan duygusal sıcaklık, anlam üretimi ve sağlam bir etik değerler kümesine erişebilmektedir. Yaşamöyküsel eylem şemasının en önemli ayaklarından birisi olarak çocuk sahibi olabilmektedir.

Buna karşılık Serap da elli yaşından sonra tattığı aşk duygusu sayesinde, 14’ünde akrabaları, annesi ve cinsiyetlendirilmiş hiyerarşik değerleri dayatan bir kültür tarafından örselenmiş; kesintiye uğratılmış benlik imgelemine onararak yeniden inşa etmekte ve buna hak iddia edebilmektedir. Üstelik kendisi için talep ettiği bu öznellik haklarını, kısıtlayıcı ve hiyerarşik toplumsal cinsiyet normları olduğunu düşündüğü bir Kürt cemaatinden gelen Doğan için de talep etmektedir. Her iki kadın da bu süreçte resmî dairelerle, konsolosluklarla ve devlet memurlarıyla, bir anlamda ülkelerin hegemonyal normlarıyla (etnik, cinsiyetçi, dinî normlar, yerleşik kadınlık ve erkeklik kurguları, yaş normları) girdikleri mücadelede ulus-devletlere özgü göç rejimlerinin sınırlarını zorlamakta ve aşmaktadırlar.

Buradan da aşkın hem çok katmanlı bir niteliğe sahip olduğu hem de politik ve ütöpik bir proje olduğu sonucuna varabiliriz. Öyleyse aşkın hem ütöpik hem de politik bir proje olması ne anlama gelmektedir?

Son Söz Yerine: Ütöpik ve Politik bir Proje Olarak Aşk

Richard Sennet’ten Anthony Giddens’a, Georg Simmel’den, Zygmund Bauman ve Niklas Luhmann’a birçok toplumbilimcinin aşk üzerine kuramsallaştırmaları bulunmaktadır. Bu makalede daha çok Anthony Giddens’ın, Pierre Bourdieu’nün ve Eva Illouz’un düşüncelerine göndermede bulunulmuştur.

Illouz'a göre romantik aşk, ileri kapitalist ülkelerde demokrasilerin çokluk ideallerinin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir; bütün sosyal bölünmeleri ve grupları aşan kolektif bir ütopyadır. Bu anlamda romantik duygular aynı zamanda kültürle, ekonomiyle ve ileri kapitalizmin toplumsal örgütlenmesiyle ilgilidir ve bu alanlarla kesişmektedir (Illouz, 1997: 1). Illouz kapitalizmi; almaya ve satmaya dayanan bir kültürel değerler seti ve zihniyet olarak algılamayı önerirken kültürün imgeler, öyküler, semboller ve birtakım mallar üzerinden duygusal deneyimlerimizi anlamlandırdığının altını çizmektedir (1997: 4). Konuya kapitalizm ve aşk arasındaki ilişki perspektifinden bakıldığında, modern romantik çiftler de birlikte çalışan bir takım olarak ekonomik değiş tokuş ilişkilerinin değerlerini ve düşünce mantıklarını içselleştirmiş olmaktadır (Illouz, 1997: 7). Bu açıdan Illouz'a göre aşkı da, cinsellik ve arzuda olduğu gibi siyasi bir eleştiriye açmak gerekmektedir.

Öbür taraftan günümüzün en önemli mitlerinden biri olarak aşk, ütopyanın deneyimlenebileceği ayrıcalıklı alanlardan birini sunmaktadır (Illouz, 1997). Hâlâ birçok kültürde kadınların değişimi ve tekeşli evliliğin düzenlenmesi çok sıkı denetim kurallarına tabidir. Onun için romantik, bireysel aşk her toplumsal grubun düzenleyici mekanizmalarından biri olan akrabalık ilişkilerine meydan okumaktadır (1997: 8). Bu anlamda romantik aşk, toplumsal düzene karşı bireyin önceliğini onaylaması dolayısıyla muhalefetin sembolik ayinlerini bize takdim etmektedir.

Kültürel bir pratik olarak romantik aşk hem ekonomik hem de siyasi alanın etkilerine tabidir, fakat diğer sosyal alanlardan farklı olarak aynı zamanda erotik ve bedensel bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. Romantik aşk idealinde; duyguların toplumsal ve ekonomik çıkarlara üstünlüğünü, cömertlik ve fedakârlığın kâr düşüncesine öncelliğini, bolluk ve paylaşımın birikim mantığının temelindeki yoksunluk ve kısrangmaların önüne geçtiğini gördüğümüz için, Illouz'a göre aşk sadece bedenlerin ve ruhların bileşimini değil aynı zamanda alternatif bir toplumsal düzenin olanaklılığını da bize sunmaktadır (Illouz, 1997: 9). Illouz'un da belirttiği ve bu makalede incelenen vakalarda gösterildiği gibi aşk, coğrafi, siyasi, kültürel, etnik, cinsiyetçi ve dinî sınırları ihlal ederek hem daha iyi bir dünya sözü vermekte hem de bunu talep etmektedir (1997: 9).

Bu iki çiftin örneğinde aşk, bireylerin hem ulus-devlet sınırlarını hem de ulusüstü sınırları (*supra national*) aşmalarının aracısı olmaktadır. Doğan ve Ahmet; aşkları sayesinde Avrupa Birliği'ne üye olmayan ülkelerden Müslüman erkekler olarak, yani Avrupa'nın toplumsal düzenine büyük bir tehdit olduğu düşünülen 'yabancı bedenler' olarak, sınırları geçmekte ve geçersizleştirmektedirler. Üstelik aşk burada, sadece devletlerarası coğrafi sınırları değil yine kültürler ve diller arası sınırları da aşmaktadır. Örneğin Hanife ve Ahmet, ilk zamanlarda

Hanife'nin Arapça bilgisi yeterli olmadığı için Google çeviri üzerinden kelimelerin anlamlarını öğrenerek birbirleriyle anlaşmaktadır. Her ne kadar Doğan'la Serap'ın aynı dili konuştukları varsayılsa da onların arasında da devamlı bir *kültürel çeviri* süreci işlemektedir. Örneğin Serap, mülakat sırasında göç sosyolojisi alanında çalışan görüşmeci ile Türkiyeli genç kızların göç bağlamında aileleri ile yaşadıkları sorunları paylaşırken Sünni inancı olan Doğan'la da devamlı göz kontağı kurmakta ve onun da anlatılan meseleleri “kadın bakış açısından” kavramasını sağlamaya çalışmaktadır. Yani bu uluslararası çiftler, küreselleşen bir dünyada giderek artan melezleşme pratiklerine -üstelik bu pratikler kültürlerin kendi içlerine kapalı homojen yapılar olduğu imgesini altüst etmektedir- bizzat aşkları dolayısıyla katkıda bulunmaktadır.

Hanife'nin Ahmet'e, Serap'ın da Doğan'a olan aşkına sahip çıkması ise kendi kültürlerinin cinsiyetçi ve yaş hiyerarşisi temelli normlarına karşı bireysel özgürlük talebi ile yeni toplumsal alanlar açmaktadır. Bu noktada, uluslararası aşk evliliklerinin ve göç sürecinin başlarında, normalde erkeklerin görevi olarak görülen kamusal alandaki kâğıt işlerinin halledilmesinde (yani resmî belgelerin sağlanması ve resmî dairelerle etkileşim) kadınlara aktif bir rol düştüğü; bunun ötesinde ilk baştaki birkaç yıl boyunca ‘eve ekmek getirenin’, en azından gelirin büyük bir bölümünü sağlayanın kadın olduğu tekrar belirtilmelidir. Bunun sonucunda, mülakatlarda da söz edildiği gibi erkekler; ‘kadın işi’ olarak görülen ev işlerini ve çocuk bakımını üstlenmek durumunda kalmaktadırlar. Her ne kadar çatışmasız süreçler olmasa da bu pratiklerin yerleşik toplumsal cinsiyet pratiklerini dönüştürerek, başta Giddens tarafından öne sürüldüğü gibi, yeni toplumsallık pratiklerinin önünü açması olanaklı görünmektedir.

Heteroseksüel romantik aşk hem bir anlatı olarak hem de kültürel bir pratik olarak günümüz toplumlarında kadın ve erkek benliklerinin inşasında hâlâ merkezî rolünü korumaktadır. Popüler kültürün, evlenme programlarının, medya tarafından üretilen söylemlerin ve tüketim endüstrilerinin kışkırtması göz önüne alınırsa aşkın bir söylem ve pratik olarak kadın-erkek ilişkilerinin düzenlenişindeki gücü ve etkinlik alanı giderek de artmaktadır. Bir imge ve kültürel ürün olarak aşk, günümüz toplumlarında yaygın derecede meşruluk kazanmıştır ve farklı toplumsal katmanlardan kabul görmektedir. Bu yönüyle aşk imgesinin, düşünümsel benlik projelerinin merkezinde yer almasının yanında, sınıf sınırlarını tanımaz karakteri ile aynı zamanda demokratikleştirici bir etkisi de olabilmektedir.

Öte yandan aşk; kadınları ve erkekleri evlilik ya da ilişki pratikleri içinde bir araya getiren bir güç olduğu hâlde, yukarıdaki örneklerin gösterdiği gibi toplumsal cinsiyet kimliklerinin sürekli pazarlığının yapıldığı çok yoğun bir sosyal çatışma alanıdır. Batı toplumlarında son yıllarda çok sayıda kadının ve erkeğin aile kurumunu terk ederek evlilik dışı farklı ilişki biçimleri çerçevesinde

birlikte yaşamayı tercih ettiklerini vurgulayan Alman toplumbilimciler Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim da mahrem ilişkilerin ne kadar yoğun toplumsal çatışmalara maruz kaldığını şu sözlerle ifade etmektedirler:

Aile, evlilik, ebeveynlik, cinsellik, erotizm, aşk, bütün bunlar her ne ise, ne kastediyorsa, ne olması gerekiyor ya da olabiliyorsa, artık önceden belirlenemez, sorgulanamaz, bağlayıcı ilan edilemez; tersine içerikleri, sınırları, normları, ahlâki değerleri, olanakları, en nihayetinde muhtemelen bireyden bireye, ilişkiden ilişkiye değişiklik gösterir ve “nasıl”ının, “nesi”nin, “niçin”in, niçin olması gerektiğinin bütün ayrıntıları ile çözümlenmesi gerekir, bu yolla çatışmalar ve bütün ayrıntılarda gizli olan ve sakinleştirilmesi gereken şeytan uyandırılıp dizginlerinden kurtarılacak olsa bile (Beck & Beck-Gernsheim, 2012: 17).

Toplumsal cinsiyetler arası yoğun bir pazarlık alanı olarak taşıdığı tüm çatışma ve çelişkilere rağmen aşk, hâlâ bir özgürleşme potansiyeli vaat ediyor. Ulusaşırı aşk, yukarıdaki örnek yaşamöykülerinde incelendiği gibi sınıfların, ulusdevlet sınırlarının ve toplumsal cinsiyet kimliklerinin sınırlarının kesiştiği bir sosyal uzam olarak ortaya çıkmaktadır ve yerleşik toplumsal cinsiyet pratiklerine ve sosyal kategorilere meydan okumaktadır. Bununla beraber aşkın bu dönüştürücü/özgürleştirici potansiyelinin kendinden menkul olduğu varsayılmaz; bir özgürleştirici pratik ve direniş pratiği olarak aşk, bu anlamda her yeni sosyal bağlamda yeniden keşfedilmeli ve özgürleştirici potansiyeli eleştirel toplumsal pratikler aracılığıyla tekrar tekrar harekete geçirilmelidir.

Summary

Writing about love and intimacy practices and their transformation in the modern world, social scientists set these practices in direct relation to modernity and its cultural institutions. Specific to the modern world, the cultural model of romantic love becomes important both for women and men in the construction of their selves and in the construction of their gendered subject practices, but especially for women’s lives it arises as a fundamental reference of meaning. On the other hand, under the conditions of globalized and displaced love some new forms of family and new forms of intimate relations (bi-cultural/ multicultural) are emerging in transnational migration context. Marriage migration which occurs through familial networks and ties, also known as the transnational marriage in the literature, constitutes one specific type of the newly emerging world-families (Beck & Beck-Gernsheim 2011). Though the “imported brides” is a much discussed phenomena in the migration literature, little research has been done on the “imported grooms”. Focusing on Turkish and Moroccan male migrants, who could migrate to Germany through marriage with a female descendant (second or third generation) of the migrant families resident in

Germany, this article aims at examining the processes of negotiation on gender, work and family between partners in transnational love marriages.

The authors who work on the issue of marriage migration draw special attention to the fact that marriage migration should be understood as a subtype of family-led migration (Kofman 2004), and in this sense it entails a gendered migration experience (Beck-Gernsheim 2007). The spouses, in their daily interactions and practices, negotiate constantly on their conflicting expectations concerning the ideals of marriage, concerning the issue of child-raising, notions of manhood and womanhood, concerning their different ways of socialization, and these all take place in the context of majority society, although they rather belong to a minority group. Thus transnational family is a social site where several re-negotiation processes take place on what is modern and what is traditional on a daily base of familial interaction. The daughters of the second and third generation migrants resident in Germany I interviewed with have some incomparable advantages and accumulated knowledge stock concerning the institutions, language, socialization patterns, dominant culture and job market of the receiving country. In contrast, their husbands do not have such a stock of knowledge at the beginning of their arrival in the receiving country. Thus transnational marriages become one of the main social arenas where cultural norms of hegemonic masculinity and familial power structure are constantly negotiated, contested and challenged on the basis of daily life practices and intimate interactions.

Drawing on social network analysis perspective on migration (Boyd 1989; De Haas 2010; Bernardi 2011) and on the theories of resource exchange (Baykara-Krumme et al. 2009) combined with transnational family networks and the concept of world-families (Beck-Gernsheim 2011). I study, in this article, the performative, interactive and relational character of the gendered identity constructions in transnational social space and show how the notions of manhood and womanhood are negotiated between the couples in migratory processes.

In addition, the article deals with the impacts of the prevailing notion and practice of romantic love in the modern world regarding the reconstruction and negotiation of gender roles, womanhood and manhood in the context of spousal migration to Germany. The article is based on four biographical interviews conducted with a married pair of Moroccan (Berber and Berber) and a married pair of Turkish origin (Persian and Sunnite Kurd) in Germany. The Interviews have been realized during the field work of the third-party fund project “Reversal of the Gender Order? Marriage Migration by North African and Turkish/Kurdish Men to Germany”, conducted between 2012 and 2013 in Frankfurt Goethe University, Germany.

Yazar Notu

Evlilik göçü üzerine Almanya'da yürüttüğüm araştırma projesinin sonuçlarının bir kısmını içeren bu yazının oluşmasındaki desteklerinden dolayı sevgili Tayfun Atay'a ve Tezcan Durna'ya çok teşekkür ederim. Ayrıca makalenin ilk versiyonunu okuyan ve metni Türkçe'ye yakınlaştıran Aylin Soydan'a ve daha sonra dildeki düzeltme ve önerileri ile metne önemli katkısı olan Yeşim Tükel'e de eşlik ettikleri için teşekkür borçluyum.

Kaynakça

- Alheit, P. (1992). Biographizität und Struktur. In P. Alheit (et al.), *Biographische Konstruktionen. Beiträge zur Biographieforschung* (pp.10-36). Bremen: Universität Bremen.
- Al-Rebholz, A. (2016). Globalisierte Familien – transnationale Intimität: Aushandlungen von Männlichkeit und Weiblichkeit in der Heiratsmigration. *Zeitschrift Migration und Soziale Arbeit*. Beltz Juventa Verlag, 38. Jg. (1), 70-78.
- Al-Rebholz, A. (2014). Socialization and Gendered Biographical Agency in a Multicultural Migration Context: the Life History of a Young Moroccan Woman in Germany. In *ZQF-Zeitschrift für Qualitative Forschung*, 15. Jg. 1-2/2014, 79-96.
- Al-Rebholz, A. (2014). Diretmek, Çevirmek ve Değiştirmek Arasında Erkeklerin Hikâyeleri (Männergeschichten: Zwischen Beharren, Übersetzen und Verändern). Alman Göç ve Mülteciler Fedaral Ofisi tarafından düzenlenen “Aşk yüzünden Almanya'ya” adlı konferansta sunulan yayınlanmamış bildiri, 23 Eylül 2014. (Nach Deutschland der Liebe wegen. Erkenntnisse und Erklärungsansätze zum Ehegattennachzug bzw. zur Partnerschaftsmigration von Migrantinnen und Migranten nach Deutschland“, Bundestamt für Migration und Flüchtlinge-BAMF).
- Al-Rebholz, A. (2013). Küreselleşmiş Aileler – Ulusaşırı Mahremiyet: Göç bağlamında Erkeklik ve Kadınlık üzerine Pazarlıklar. Alman Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Derneği tarafından düzenlenen “Mahremiyet: Toplumsal Cinsiyet Perspektifleri” (14-16 Şubat 2013) adlı konferansta sunulan yayınlanmamış bildiri.
- Apitzsch, U./Bertaux, D./Delcroix, C. & Inowlocki, L. (2014). Joint contributions of the binational colloquium on „Socialisation, family, and gender in the context of migration”, Université de Strasbourg and Goethe-Universität Frankfurt am Main, *ZQF- Journal of Qualitative Research*. Berlin & Toronto: Verlag Barbara Budrich Opladen.

- Apitzsch, U./Inowlocki, L. (2000). Biographical Analysis: A German School? In P. Chamberlayne /J. Bornat & T. Wendegraf (Eds.), *The Turn to Biographical Methods in Social Sciences. Comparative Issues and Examples* (pp. 53-71). London & New York: Routledge.
- Apitzsch, U./Inowlocki, L./Kontos, M. (2008). The Method of Biographical Policy Evaluation. In U. Apitzsch & M. Kontos (Eds.), *Self-Employment Activities of Women and Minorities. Their Success or Failure in Relation to Social Citizenship Policies* (pp. 12-18). Wiesbaden: VS.
- Apitzsch, U. Siouti, I. (2007). Biographical Analysis as an Interdisciplinary Research Perspective in the Field of Migration Studies, 1-30. Erişim: http://www.york.ac.uk/res/researchintegration/Integrative_Research_Methods/Apitzsch%20Biographical%20Analysis%20April%202007.pdf
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalisation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Atay, Tayfun. (2012). “Erkeklik” en çok erkeği ezer. *Çin İşi Japon İşi. Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değıniler*. İstanbul: İletişim, 15-46.
- Baykara-Krumme, H. & Fuß, D. (2009). Heiratsmigration nach Deutschland: Determinanten der transnationalen Partnerwahl türkeistämmiger Migranten. VS Verlag für Sozialwissenschaften, *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft*, 34 (1-2), 135-164.
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (2011). *Aşkın Normal Kaosu*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (2011). *Fernliebe. Lebensformen im globalen Zeitalter*. Berlin: Suhrkamp.
- Beck-Gernsheim, E. (2011). The Marriage Route to Migration. Of border artistes, transnational matchmaking and imported spouses. *Nordic Journal of Migration NJMR*, 1(2), 60-68.
- Beck-Gernsheim, E. (2007). Transnational Lives, Transnational Marriages: A Review of the Evidence from Migrant Communities in Europe. *Global Networks*, 7(3), 271–288.
- Beck-Gernsheim, E. (2006). Transnationale Heiratsmuster und transnationale Heiratsstrategien. Ein Erklärungsansatz zur Partnerwahl von Migranten. *SozialeWelt* 57, 111-129.
- Bernardi, L. (2011). A Mixed-Methods Social Networks Study Design for Research on Transnational Families. *Journal of Marriage and Family*, 73, 788 – 803.
- Bourdieu, P. (2002). Pierre Bourdieu on Marriage Strategies. *Population and Development Review* 28(3), 549-558.

- Boyd, M. (1989). Family and Personal Networks in International Migration. Recent Development and New Agendas. *International Migration Review*, 23 (3), 638-670.
- Büttner, T. & Stichs, A. (2014). Die Integration von zugewanderten Ehegattinnen und Ehegatten in Deutschland – BAMF Heiratsmigrationsstudie.
Erişim:http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Forschungsberichte/fb22-heiratsmigration.pdf;jsessionid=A71182095ADBA39673A0B0431047363D.1_cid286?_blob=publicationFile
- Conradson, D. & McKay, D. (2007). Translocal Subjectivities: Mobility, Connection, Emotion. *Mobilities*, 2(2), 167–174.
- Corsten, M. (1993). *Das ich und die Liebe. Subjektivität, Intimität, Vergesellschaftung*. Opladen: Leske+ Budrich.
- Eeckhaut, Mieke C. W. / Lievens, J. / Bart van de Putte, B. & Lusyne, P. (2011). Partner Selection and Divorce in Ethnic Minorities: Distinguishing Between Two Types of Ethnic Homogamous Marriages. *International Migration Review*, 45 (2), 269–296.
- De Haas, H. (2010). The Internal Dynamics of Migration Processes: A Theoretical Inquiry. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36 (10), 1587-1617.
- Giddens, A. (1994). *Mahremiyetin Dönüşümü. Modern toplumlarda cinsellik, aşk ve erotizm*. İstanbul: Ayrıntı.
- Hess, S. (2001). Kulturelle Globalisierung und Geschlecht- ein Buchprojekt. In S. Hess & R. Lenz (Eds.), *Geschlecht und Globalisierung* (pp. 10-33). Königstein: Ulrike Helmer Verlag.
- Illouz, E. (2013). *Aşk Neden Acıtır*. İstanbul: Jaguar Kitap
- Illouz, E. (1997). *Consuming the Romantic Utopia. Love and Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley: University of California Press.
- Inowlocki, L. & Lutz, H. (2000). Hard Labour: The ‘Biographical Work’ of a Turkish Migrant Woman in Germany. *The European Journal of Women’s Studies*, 7, 301–319.
- Kofman, E. (2004). Family-related migration: a critical review of European studies. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(2), 243–262.
- Liversage, A. (2012). Transnational Families Breaking Up: Divorce among Turkish immigrants in Denmark. In K. Charsley (Ed.), *Transnational Marriage: new perspectives from Europe and beyond*, (pp. 146-160). London: Routledge.

- Luhmann, N. (1994). Liebe als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium. In *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*, (pp.21-39). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (1994). Romantische Liebe. In *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*, (pp.163-182). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Nauck, B. & Settles, B. H. (2001). Immigrant and ethnic minority families: An introduction. *Journal of Comparative Family Studies* 32, 461-463.
- Riemann, G. & Schütze, F. (1991). 'Trajectory' as a basic theoretical concept for analyzing suffering and disorderly social processes. In D. R. Maines (Ed.), *Social organization and social process: essays in honor of Anselm Strauss* (pp. 333-357). New York: de Gruyter.
- Rosenthal, G. (2004). Biographical Research. C. Seale/ G. Gobo/ J. F. Gubrium & D. Silverman (Eds.), *Qualitative Research Practice* (pp. 48-64). London: Sage.
- Rosenthal, G. (2010). Die erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Zur Wechselwirkung zwischen Erleben, Erinnern und Erzählen. B. Griese (Eds.), *Subjekt – Identität – Person? Reflexionen zur Biographieforschung* (pp.197-218). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ruokonen-Engler, M.-K. (2012): *Unsichtbare Migration*. Bielefeld: transcript.
- Schlehe, J. (2001). Globalisierung und Gender in neuen Begegnungsräumen. In S. Hess & R. Lenz (Eds.), *Geschlecht und Globalisierung* (pp. 78-100). Königstein: Ulrike Helmer Verlag.
- Schmidt, G. (2011). Migration and Marriage: Examples of border artistry and cultures of migration? *Nordic Journal of Migration NJMR*, 1(2), 55-59.
- Schmidt, G. (2011b). The Powerful Map of Transnational Families: Marriage, spaces and life trajectories. *Nordic Journal of Migration NJMR*, 1(2), 80-87.
- Schütze, F. (1984). Kognitive Figuren des Autobiografischen Stegreiferzählens. In M. Kohli & R. Günther (Eds.), *Biographie und Soziale Wirklichkeit: neue Beiträge und Forschungsperspektiven* (pp. 78-117). Stuttgart: Metzler.
- Schütze, F. (2007). Biography analysis on the empirical base of autobiographical narratives - how to analyse autobiographical narrative interviews. Part 1. *Biographical counselling in rehabilitative vocational training*. Magdeburg : Univ., 1-63.

Strassburger, G. (2003). *Heiratsverhalten und Partnerwahl im Einwanderungskontext. Eheschließungen der zweiten Migrantengeneration türkischer Herkunft*. Würzburg: Ergon Verlag.

West, C. & Zimmermann, D. H. (1987). Doing Gender. *Gender & Society*, 1 (2), 125-151.