

ISSN 0130-0741
9 770130 074912

HALKBİLİM
FOLKLORE

ANTROPOLOJİ
ANTHROPOLOGY

DİL
LANGUAGE

DİLBİLİM
LINGUISTICS

EDEBİYAT
LITERATURE

Kadın Çalışmaları ve Toplumsal
Cinsiyet **Özel Sayısı**

Women's Studies and Gender
Special Issue



Uluslararası Hakemli Dergi Yılda Dört Sayı Çıkar
A Peer Reviewed Quarterly International Journal

folklor/edebiyat
folklore/literature

CYPRUS
INTERNATIONAL
UNIVERSITY



ULUSLARARASI
KIBRIS
ÜNİVERSİTESİ

ISSN 2791-6057
Cilt - Vol. 27,
Sayı - No. 106
2021/Ek

folklor/edebiyat

folklore&literature

halkbilimi • edebiyat • antropoloji • dil ve dilbilim dergisi
folklore • literature • anthropology • philology • linguistics

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / YILDA DÖRT SAYI ÇIKAR
A Peer Reviewed Quarterly International Journal

ISSN 1300-7491 / e-ISSN 2791-6057 DOI: 10.22559 CİLT: 27 SAYI: 106-Ek, 2021/2

Yayıncı / Publisher

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ adına / *On behalf of* CYPRUS INTERNATIONAL UNIVERSITY

Prof. Dr. Halil Nadiri

(Rektör / Rector)



Yayın Yönetmeni / *Editor*

Prof. Dr. Metin Karadağ

(mkaradag@ciu.edu.tr)

Konuk Editörler / Special Editors

Prof. Dr. Hande Birkalan-Gedik

Yrd. Doç. Dr. Mihrican Aylanç

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi / Management center and communication

folkloredebiyat@ciu.edu.tr

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Haspolat-Lefkoşa

Tel: 0392 671 11 11 - (2601)

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar

ULAKBİM-TR-Dizin; Milli Kütüphane/Türkiye Makaleler Bibliyografyası, Scopus; DOAJ, MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); Humanities and Social Sciences Index (Michigan University); CEEOL (Central and Eastern European Online Library); ACLA (American Comparative Literature Association); SOBIAD (Sosyal Bilimler Atıf Dizini); Eurasian Scientific Journal Index- ESJI; TEI (Türk Eğitim İndeksi); Open Academic Journals Index OAJI, İdealonline Veritabanı; Genamics JournalSeek; Universityjournals; Worldcat; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Scientific Indexing Services (SIS); Academic Resource Index/ResearchBib; Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM; Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals Indexing; ISI International Scientific Indexing; Scilit; EuroPub tarafından taranmaktadır.

Articles published in the Journal of **folklore & literature** are indexed in

ULAKBİM - (National Academic Network And Informaion Center); TR-Dizin; National Library / Turkey Articles Bibliography; Scopus; DOAJ, MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); Humanities and Social Sciences Index (Michigan University); CEEOL (Central and Eastern European Online Library); ACLA (American Comparative Literature Association); SOBIAD Social Sciences Citation Index; Eurasian Scientific Journal Index- ESJI; TEI (Index of Turkish Education); Open Academic Journals Index OAJI; IdealonlineDatabase; Genamics JournalSeek; Universityjournals; Worldcat; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Scientific Indexing Services (SIS). Academic Resource Index/ResearchBib; Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM; Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals, ISI International Scientific Indexing; Scilit; EuroPub



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Türkiye Satış ve Dağıtım: Uluslararası Eğitim Öğretim Ltd. Şti.

Konur Sk. No: 36/13 Kızılay-Ankara, Tel: 0.312. 425 39 20

Baskı ve cilt: Başkent Klîşe ve Matbaacılık, Bayındır Sokak 30/E, Kızılay-Ankara Tel: 431 54 90

folklor/edebiyat

Üç Aylık Bilim ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Amaç ve Kapsam - Tarihçe:

1994 yılından beri Ankarada çıkan *folklor/edebiyat* (İngilizce adı *folklor/literature*) dergisi, 2008 yılı (58. sayıdan) itibaren Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi bünyesinde, uluslararası hakemli sistemle, basılı ve elektronik nüshalarla yılda dört sayı olarak yayımlanmaktadır. *folklor/edebiyat*, akademik alanda hazırlanan çalışmaların yer aldığı bir yayım olarak bilimsel araştırma yapan kurum ve kişilere katkı sağlamak amacıyla toplumsal hizmet sunan sosyal bir organdır. Dergide; folklor, antropoloji, edebiyat, dil/dilbilim ve bu alanlarla bağlantılı dallardaki bilimsel, özgün ve nitelikli oldukları çift kör hakem sistemiyle onaylanmış araştırma makaleleri, bilimsel derlemeler ile kitap tanıtım ve eleştirileri değerlendirilmektedir.

folklor/edebiyat dergisi, Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi tarafından yayınlanan açık erişimli çift kör hakemli bir araştırma dergisidir. Dergi, yüksek kaliteli teorik ve ampirik orijinal araştırma makalelerini ve analizlerini, dokümanları ve yorumları, uygulamaları veya uygulama tabanlı çalışmaları, eğitim çalışmalarını, meta analizlerini, eleştirilerini, değerlendirmelerini ve kitap incelemelerini kabul eder.

Dergiyi yayımlanmak üzere teslim edilen metinler Türkçe veya İngilizce yazılmış özgün bilimsel çalışmalar olmalıdır. Dergiyi gönderilen makaleler amaç, kapsam ve yeterlilik kriterleri bakımından Ödenetim Kurulu, alan editörü ve editör tarafından değerlendirilerek uygun bulunanlar -gerekli durumlarda- alan editörlerine yönlendirilmektedir. Kör hakemlik uygulanarak en az iki uzman hakem görüşü ile makale inceleme aşaması tamamlanmaktadır. Dergiyi gönderilen makalelerin içerikleri özgün, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Makaleler, araştırma ve derleme başlıkları altında yayımlanır.

Araştırma makalesi: Orijinal bir çalışmayı bulgu ve sonuçlarıyla yansıtan yazılardır. Çalışmanın özgün ve ulusal bilime katkısı olmalıdır.

Derleme Makalesi: Yeterli sayıda bilimsel makaleyi tarayıp, konuyu bugünkü bilgi ve teknoloji düzeyinde özetleyen, değerlendirme yapan ve bulguları karşılaştırarak yorumlayan yazılardır.

“Açık erişim ilkesiyle, herhangi bir kullanıcının bu makalelerin tam metinlerini okumasına, indirmesine, kopyalamasına, dağıtmasına, yazdırmasına, aramasına veya bunlara bağlantı vermesine, indeksleme için taramasına izin veren, halka açık internette ücretsiz kullanılabilirliğini kastediyoruz. Makaleler, veri olarak yazılıma aktarılabilir veya internete erişim elde etmenin ayrılmaz olanları dışında mali, yasal veya teknik engeller olmadan başka herhangi bir yasal amaç için kullanılamaz. Çoğaltma ve dağıtım üzerindeki tek kısıtlama ve bu alandaki telif hakkının tek rolü, yazarlara çalışmalarının bütünlüğü üzerinde kontrol hakkı vermek ve uygun şekilde onaylanma ve alıntı yapma hakkı olmalıdır.” (Budapeşte Açık Erişim Girişimi)

Dergi, CORE ve COPE ilkelerini kabul eder. Dergi, OASPA (Open Access Scholarly Publishing Association) üyesidir.

folklor/edebiyat dergisi hem basılı hem de çevrimiçi olarak yayımlanmaktadır. Dergi, Şubat, Mayıs, Ağustos ve Kasım aylarında yılda dört kez yayımlanmaktadır.

Derginin kısaltılmış adı folk/ed' dir.
e-ISSN 2791-6057 -ISSN 1300-7491

Yayım Süreci:

Dergiyi gönderilen makaleler, UKÜ bünyesindeki Ön Denetim Kurulu'na dergi ilkeleri, etik kuralları ve teknik kurallarına uygunlukları açısından denetlenir. Bu kurulun yetkisi dışındaki gerekli teknik ekleme /düzeltilmeler için yazarlarla işbirliği yapılır. *folklor/edebiyat* dergisi yönetimi (Ön Denetim Kurulu-Danışma Kurulu ve editör) intihal (plagiarism) konusunda Turnitin/ iThenticate(R) aracılığıyla ve diğer bilimsel denetimlerden sonra metin incelemelerine geçer. Makalelerin özgün ve akademik ilkelere uygun olması, temel yayın koşullarıdır. DOI kayıtları ile yayımlanacak makalelerin bilimsel, etik ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir. Dergiyi iletilen makaleler, Ödenetim Kurulu incelemesinden sonra, Yayın Kurulu ve Editör'ün onayıyla alanda uzman iki hakeme gönderilir. Değerlendirme sürecinde, “çift kör hakem” işleyişi uygulanır. İki olumlu hakem raporu şarttır. Yazarlar, denetim süreçlerindeki uyarıları yerine getirirler; katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte karşı görüşlerini iletirler. Bilimsel makaleler 8000; inceleme/tartışma/eleştiri yazıları 4000, medya, kitap tanıtım ve eleştiri yazıları 2000 sözcüğü aşmamalıdır. Dergide yazısı yayınlanan yazarlara, bir adet dergi ve makalelerinin pdf dosyası gönderilir. Dergiyi gönderilen yazılar, hiçbir durumda iade edilmez.

folklor/edebiyat Dergisi Hakem Değerlendirme Süreci

folklor/edebiyat dergisine gönderilen tüm çalışmalar aşağıda belirtilen aşamalara göre körleme yoluyla değerlendirilmektedir.

Körleme Hakemlik Türü:

Dergi, tüm çalışmaların değerlendirme sürecinde çifte körleme yöntemini kullanmaktadır. Çift körleme yönteminde çalışmaların yazar ve hakem kimlikleri gizlenmektedir.

İlk Değerlendirme Süreci:

folklor/edebiyat dergisine gönderilen çalışmalar ilk olarak alan editörleri tarafından değerlendirilir. Bu aşamada, derginin amaç ve kapsamına uymayan, Türkçe ve İngilizce olarak dil ve anlatım kuralları açısından zayıf, bilimsel açıdan kritik hatalar içeren, özgün değeri olmayan ve yayın politikalarını karşılamayan çalışmalar reddedilir. Reddedilen çalışmaların yazarları, gönderim tarihinden itibaren en geç bir ay içinde bilgilendirilir. Uygun bulunan çalışmalar

ise ön değerlendirme için çalışmanın ilgili olduğu alana yönelik bir alan editörüne gönderilir.

Ön Değerlendirme Süreci:

Ön değerlendirme sürecinde Ön Değerlendirme Kurulu çalışmaların, giriş ve alan yazın, yöntem, bulgular, sonuç, değerlendirme ve tartışma bölümlerini dergi yayın politikaları ve kapsamı ile özgünlük açısından ayrıntılı bir şekilde inceler, editör görüşüne sunar. Bu inceleme sonucunda uygun bulunmayan çalışmalar en geç dört hafta içerisinde alan editörü değerlendirme raporu ile iade edilir. Uygun bulunan çalışmalar ise hakemlendirme sürecine alınır.

Hakemlendirme Süreci:

Çalışmalar içeriğine ve hakemlerin uzmanlık alanlarına göre hakemlendirilir. Çalışmayı inceleyen alan editörü, *folklor/edebiyat* dergisi(veya Dergipark) hakem havuzundan uzmanlık alanlarına göre en az iki hakem önerisinde bulunur veya çalışmanın alanına uygun yeni hakem önerebilir. Alan editöründen gelen hakem önerileri editörler tarafından değerlendirilir ve çalışmalar editör(ler) tarafından hakemlere iletilir. Hakemler değerlendirdikleri çalışmalar hakkındaki hiçbir süreci ve belgeyi paylaşmayacaklarını kabul ederler.

Yazım Kuralları

Yazılar, "Microsoft Word Document" formatında, metin ve sonuç kısımları "Times New Roman" yazı tipi ve "12 punto" büyüklüğünde olmalıdır. Yazılar 1,5 satır aralığı, kenar boşlukları her bir kenardan 2,5 cm. boşluk olacak şekilde ayarlanmalıdır. Satır sonlarında sözcükler kesinlikle hecelerine bölünmemelidir. Metin blok (sağa sola dayalı), satırbaşı verilmeden ve paragraflar arasında satır boşluğu bırakmadan, otomatik olarak, altı nokta boşluk bırakılarak hazırlanmalıdır.

İlk sayfa düzeni:

1- Yazar adı (sağ köşe, sağa dayalı)

2-Makale başlığı (ortada 12 sözcüğü geçmeyecek; ortalanacak)

3-Çeviri makaleler için çevirmen adı (sağa dayalı)

4-Türkçe özgün makaleler için 150-200 sözcük arasında İngilizce ve Türkçe öz (abstract), makale başlığının İngilizce çevirisi, daha sonra Öz metni yerleştirilir. İngilizce makalelerde 250 sözcükten oluşan Türkçe Öz verilir. Türk-makalelerde 750-1000 sözcükten oluşan genişletilmiş özet "extended summary" gereklidir.

5-Önce makale dilinde, ardından öz (abstract) dilinde en az 5, en fazla 10 sözcükten oluşan anahtar sözcükler verilir.

6- Sayfa altında verilecek bilgiler:

- Yazarla ilgili bilgi sayfa altında (**) işaretile
- Makale ile ilgili açıklama çeviri metinlerde kaynak metin ile ilgili açıklama (*) işareti ile,
- Çevirmenle ilgili açıklama (***) işaretile gösterilir.

Dipnot ve Kaynaklar APA 7 standartlarına uygun olarak verilir, ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilir. Metin içinde kaynak gösterme ve diğer teknik uygulamalar hakkında ayrıntılı bilgi için aşağıdaki kaynaktan yararlanılabilir:

<http://www.apastyle.org>

Yayın takvimi: Dergi, özel sayılar hariç yılda Şubat, Mayıs, Ağustos ve Kasım aylarında olmak üzere dört sayı olarak yayımlanır. Dergi, OASPA (Open Access Scholarly Publishing Association) üyesidir.

Derginin yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir.

Etik Kurul Zorunluluğu:

TR DIZIN 2020 Etik Kriterleri kapsamında, dergimize 2020 yılında gönderilen ve gönderilecek olan yayınlar için Etik Kurul Belgesi zorunlu olacaktır. Bu kapsamda etik kurul izni gerektiren çalışmalar için makalenin ilk ya da son sayfasında ilgili Etik Kurul Onayı ile ilgili bilgilere (kurul-tarih-sayı) yer verilmesi gerekecektir. Bu nedenle dergimize makale gönderimi yapacak olan aday yazarlarımızın ilgili kriteri göz önünde bulundurarak makalelerini düzenlemeleri gerekmektedir.

folklor/edebiyat dergisi etik durumlar, hatalar veya vazgeçmeler konusunda konuyla ilgili uluslararası alanda benimsenmiş ilkelere bağlıdır. Dergiye gönderilen bilimsel çalışmaların yayınlanmasından vazgeçilmesini önlemek editör kurulunun kritik sorumlulukları arasındadır. Bilimsel çalışmalarda gözlemlenebilecek etik dışı davranışların hiçbir örneği kabul edilemez. Dergiye gönderilmiş bilimsel araştırma içeriğinin özgün kaynaklardan yararlanılarak hazırlandığı yazarlar tarafından beyan edilmiştir.

folklor/edebiyat dergisi, "Dergi Editörleri Davranış İlkeleri"ni (COPE Code of Conduct for Journal Editors) esas alarak yayım sorumluluklarını yerine getirmeyi temel ilke olarak benimsemiştir. Bu ilke doğrultusunda editör kurulu, hakemler ve yazarlar dergi başvuru ve değerlendirme süreçlerindeki işlemlere uygun davranmayı etik kurullar kapsamında uygulamakla zorunludur. Folklor/edebiyat dergisi, başkalarına ait çalışmaları kötüye kullanma, çıkar ilişkisi gibi etik ihlaller içeren hiçbir etik dışı çalışmanın kabul edilemez olduğunu ve yasal tüm haklarının saklı olduğunu bildirilir.

Etik Kurul İzni ve Tubitak Ulakbim Tr - Dizin Kuralları:

2020 yılında TR Dizin tarafından açıklanan Etik İlkelerle ilgili kurallar kapsamında aşağıdaki ilkelere tüm yazarların dikkat etmesi önemlidir:

Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- * Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- * İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dâhil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- * İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,

- * Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
 - * Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar. Ayrıca;
 - * Olgu sunumlarında “Aydınlatılmış onam formu”nun alındığının belirtilmesi,
 - * Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
 - * Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi.
- Yukarıdaki koşullara uyan ve Etik Kurul izni gerektiren yazıların folklor/edebiyat’a gönderilmesi durumunda, alınmış olan resmî Etik Kurul izin belgelerinin de dergiye ek olarak gönderilmesi gerekmektedir.

folklor/edebiyat Telif Hakkı:

Dergimizde yayınlanmak üzere sisteme yüklenen çalışmalar için yayın telif hakkı sözleşmesi istenmez. Dergiye yer alan ürünler için yazarlardan herhangi bir ücret istenmez. Yazar ya da yazarlar, bu durumu kabul eder ve derginin yayın ilkelerine uygun hareket etmeyi onaylar, bu sisteme dahil olurlar. Dergiye makale gönderme, Dergipark platformuyla ya da dergi sitesindeki Makale Takip Sistemi yoluyla gerçekleştirilir.

Bu dergi, içeriğın kamuya serbestçe ulaşılabilir kılınması ve daha geniş bir küresel bilgi alışverişini desteklemesi ilkesine dayanarak içeriğine anında açık erişim sağlar. Bu bağlamda, akademik yayıncılık etiğı ihlalleri olmaksızın derginin web sitesinin kullanıcıları, makalelerinin tam metinlerini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, dağıtabilir, yazdırabilir, arayabilir ve ya bağlantı kurabilir ve okuyucuların bunları başka bir yasal amaç için kullanmasına izin verebilir. (Budapest Open Access Initiative’s definition of Open Access). Dergi makalelerinin mümkün olduğunca geniş kitlelere ulaşması gerektiğinden, bu yeni dergilerde yayımlanan materyale erişimi ve kullanımı sınırlamak için telif haklarına başvurulmayacaktır. Bundan sonraki süreçte telif hakları ve diğer araçlar, engellemeler koymak yerine yayımlanan tüm makalelerin açık erişimde kalıcılığını sağlamak için kullanılacaktır” . (Kaynak: Budapest Open Access Initiative/ <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/read>).

Lisans

Creative Commons «Attribution» 4.0



(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).

Dergimizde yayınlanması amacıyla gönderilen ve diğer bölümlerde belirtilmiş olan koşullara uygun çalışmalarda saptanabilecek ilgili yasalara uygun olarak gerçekleştirilmemiş alıntı, intihal gibi konularda yazar ya da yazarlar tek taraflı olarak sorumludur. Her makalenin benzeme oran raporları, dergi yönetimince beş yıl süreli olarak arşivlenir.

Dergi Yönetimi ve Kurulları

Sahibi: Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi adına

Prof.Dr. Halil Nadiri

Rektör

Genel Yayın Yönetmeni: Prof.Dr. Metin Karadağ

Yardımcı Editör: Yrd.Doç.Dr. Mihrican Aylaç

Teknik Editör: Metin Turan (UKÜ Ankara Bölge Müdürü)

Yayın - Medya Editörleri

Prof.Dr. Serpil Aygün Cengiz (Ankara Üniversitesi - serpilayguncengiz@gmail.com);

Prof.Dr. Süheyla Sarıtay (Balıkesir Üniversitesi - suheylesaritas@gmail.com);

Doç.Dr. Meryem Bulut (Ankara Üniversitesi - meryem.bulut@gmail.com)

Ön Denetim Kurulu

UKÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim elemanları:

Doç.Dr. Gürkan Gümüşatam

Yrd.Doç.Dr. Mihrican Aylaç

Dr. Gülden Sarı

Yabancı Dil Editörleri:

Öğr.Gör. Sonay Acar (ezelsonay@gmail.com)

Dr. İlkyaz Ariz Yöndem (ilkyaz.yondem@hbv.edu.tr)

İngilizce Servisi - English service

UKÜ Yabancı Diller Yüksekokulu/ CIU School of Foreign Language

Yönetim ve İletişim:

Dergimize <https://www.folkloredebiyat.org> ve <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe> adreslerinden tüm dünyadan ulaşmakta ve açık erişim politikamız gereğince bütün sayılarımızdan oluşan arşivimize ücretsiz erişim sağlanmaktadır.

Baskı: Ürün Yayınları – Ankara

Dizgi/Mizanpaj: Abdul Kerim Altunay (CIU)

Ankara Ofis: Hatay Sk. No: 24/12 Kocatepe / Ankara

Adres: Cyprus International University Lefkoşa/Nicosia

Telefon : (392)6711111 -2601/2600 Faks : (392) 6711165

E posta: folkloredebiyat@ciu.edu.tr

folklor/edebiyat

Quarterly Scientific Cultural Journal

Scope, aims and history

The journal was founded by Metin Turan 1994 and the first issue started to be published in Ankara.

Since 2008, the journal has been granted publishing rights by the International Cypriot University and is regularly published as an academic publication of the University in the same period and is being delivered to the scientific circles as free of charge. The Journal of *folklore/literature* is a publication of Cyprus International University which publishes original works from the fields of folklore, literature, anthropology, language, linguistics based on analysis and research conducted in accordance with the scientific methods. The scope of the journal includes a variety of different pieces that range from original theoretical works to original research and analyses; to documents and interpretations; to applications or application based works; to educational works, meta-analyses, critiques, evaluations, and book reviews.

The journal of *folklore&literature* is an open access double peer reviewed research journal that is published by Cyprus International University. The journal welcomes and acknowledges high quality theoretical and empirical original research papers and analysis, documents and interpretations, applications or application based works, educational works, meta-analyses, critiques, evaluations, and book reviews.

folklore & literature journal publishes in both print and online version. The journal is published four times a year in February, May, August and November.

By 'open access' to this literature, we mean its free availability on the public internet, permitting any users to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of these articles, crawl them for indexing, pass them as data to software, or use them for any other lawful purpose, without financial, legal, or technical barriers other than those inseparable from gaining access to the internet itself. The only constraint on reproduction and distribution, and the only role for copyright in this domain, should be to give authors control over the integrity of their work and the right to be properly acknowledged and cited." (Budapest Open Access Initiative)

The journal accepts the CORE principles.

All articles are licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

folklore & Literature publishes materials in the fields of:

Folklore,

Literature,

Anthropology,

Language,

Linguistic.

The abbreviated name of the journal is folk/ed.

ISSN 1300-7491- e-ISSN 2791-6057

Publication Process:

Manuscripts sent to the journal are initially examined and evaluated according to their appropriateness with the journal's publication principles and publication rules as determined by CIU's Preliminary Evaluation Committee. All other technical additions/changes that are beyond this Committee's jurisdiction are done in collaboration with the author(s). Upon receiving approval from the Publication Committee and Editor, the manuscript is sent to two expert reviewers in the associated field. During the evaluation period, the manuscript will go through a blind review process. In the event there is a conflict between reviewer's final reports, the manuscript will either be sent to a third reviewer or a decision will be made by both the Publication Committee and Editor. Authors are required to make the suggested or necessary corrections during the evaluation process. In the event where authors disagree with the suggestions made, they need to indicate this with justifications. The final decision is made by the Publication Committee. Manuscripts sent to the journal are not returned.

Publication calendar and conditions:

Except for special issues, the journal is publishes four issues a year; February, May, August and November.

Articles can be written in either in Turkish or Englishs. Scientific articles should be no more than 8000 words; analysis/discussion/critiques should be no more than 4,000; and media, book review/critiques should be no more than 2000 words. Authors whose articles are accepted for publication will receive a hard copy of the journal and a pdf of their article. No submission fees, publication fees or page charges are requested from the authors. No royalties will be paid to the author. Published articles can be published elsewhere as long as it stated in the masthead. The

publication language of the journal is Turkish and English. In addition, the title, summary and key words of all published manuscripts, even those published in Turkish, are published in English. Turkish manuscripts are available in the English extended summary with 750-1000 words. Turkish abstract in English manuscripts consists of at least 250 words.

Articles should be written in “Microsoft Word Document” format where “Times New Roman” font and “12” sizes are used. Spacing should be set at 1.5 cm and margins should be 2.5 cm all around. End of sentence words should not be separated according to their syllables. Text orientation should be justified without any indentations, no spacing between paragraphs; however, in the spacing section of MS Word, the “before” option should be set at 6. For manuscripts written in Turkish, it is required to submit an extended English summary of 750-1000 words.

First page design:

- 1- Author’s name (right corner, aligned right)
- 2- Article title (centered; no more than 12 words)
- 3- For articles that are translated, the translator’s name (aligned right)
- 4- For original Turkish articles, the abstract should be between 150-200 words in both English and Turkish. The English translation of the article’s title is placed under the Turkish title, which is placed over the abstract. For articles in English, a Turkish abstract of at least 250 words should be prepared.
- 5- Five to six keywords in the article’s original language, then in the abstract’s language should be provided.
- 6- Information to be given as footnotes at the bottom of the page include:
 - Author information, denoted with a (*)
 - In translated texts, information about the translated source in association with the article, denoted with (**)
 - Information about the translator, denoted with (***)

Peer Review Process:

Articles sent to the journal are initially examined and evaluated according to their appropriateness with the journal’s publication principles and publication rules as determined by CIU’s Preliminary Evaluation Committee. All other technical additions/changes that are beyond this Committee’s jurisdiction are done in collaboration with the author(s). Upon receiving approval from the Advisory Board and Editor, the article is sent to two expert reviewers in the associated field. During the evaluation period, the article will go through a blind review process. In the event there is a conflict between reviewer’s final reports, the article will either be sent to a third reviewer or a decision will be made by both the Advisory Board and Editor. Authors are required to make the suggested or necessary corrections during the evaluation process. In the event where authors disagree with the suggestions made, they need to indicate this with justifications. The final decision is made by the Advisory Board. Articles sent to the journal are not returned.

Ethics Committee Obligation:

Cyprus International University *folklore/literature* journal is a refereed journal that operates under the following ethical principles and rules in order to publish high-quality scientific manuscripts in the fields of folklore, literature, anthropology, language and linguistics. The manuscripts submitted to the Cyprus International University *folklore/literature* journal are evaluated by the peer review process and are published electronically with open access. Below are the ethical responsibilities, roles and duties of the authors, journal editors, the referees and the publisher. The following ethical principles and rules have been prepared in accordance with the guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE). On the other hand, information on plagiarism and unethical behaviors is given in *folklore/literature* journal. The journal is member of OASPA (Open Access Scholarly Publishing Association).

Within the scope of the Code of Ethics announced by TR- Index in 2020, it is important that all authors pay attention to the following principles:

- * Use of humans and animals (including material / data) for experimental or other scientific purposes,
- * Clinical studies on humans,
- * Research on animals,
- * Retrospective studies in accordance with the law on protection of personal data.

Also;

- * Stating that “informed consent form” was obtained in case reports,
- * Obtaining and indicating permission from the owners for the use of scales, questionnaires, photographs belonging to others
- * Indication of compliance with copyright regulations for the intellectual and artistic works used.

In case the manuscripts that meet the above conditions and require the permission of the Ethics Committee are sent to *folklore / literature*, the official Ethics Committee permission documents must be sent to the journal in addition.

folklore/literature Copyright/ License:

Authors who submit to this journal will retain the copyright for their work. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. The users of the journal's website may read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of its manuscripts and allow readers to use them for any other lawful purpose (Budapest Open Access Initiative/ <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/read> work).

There is no charge for the manuscript submission and publication processes.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Journal Management and Boards:

Publisher (On behalf of Cyprus International University)

Prof.Dr. Halil Nadiri

Rector

Editor

Prof.Dr. Metin Karadağ

(CIU Dean of Faculty of Arts & Sciences - mkaradag@ciu.edu.tr)

Assistant Editor

Assoc. Prof. Dr. Mihrican Aylanç (Cyprus International University, maylanc@ciu.edu.tr)

Technical Editor: Metin Turan (CIU Ankara Director)

Executive Board

Academics of CIU Turkish Language and Literature Department

Broadcast - Media Editors

Serpil Aygün Cengiz (Ankara University - serpilayguncengiz@gmail.com)

Süheyla Sarıtaş (Balıkesir University - suheylesaritas@gmail.com)

Meryem Bulut (Ankara University - meryem.bulut@gmail.com)

Foreign Language Editors

Assoc.Prof.Dr. Manolya Çalşır (Cyprus International University, mcalisir@ciu.edu.tr)

Dr. İlkyaz Ariz Yöndem (Hacı Bektaş Veli University, ilkyaz.yondem@hbv.edu.tr)

Dr. Sonay Acar (Cyprus International University, sacar@ciu.edu.tr)

English service

CIU School of Foreign Languages

Dizgi-Mizanpaj

Abdulkerim Altunay (aaltunay@ciu.edu.tr) - Metin Turan (mturan@ciu.edu.tr)

Management and Communication:

Our journal is accessible from all over the world at <https://www.folklorliterature.org> and <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe> and in accordance with our open access policy, we provide free access to our archive of all our issues.

The journal is a member of OASPA (Open Access Scholarly Publishing Association).

Edition: Başkent Klişe ve Matbaacılık Publications – Ankara

Turkey Contact Address

Ankara Office: Bayındır Sok. 30/E Kızılay- Ankara-TURKEY

Phones: (392)6711111-2601/2600 Fax: (392) 671 1165

Electronic communication:

folkloredebiyat@ciu.edu.tr/

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Kubilay Aktulum (Hacettepe Üniversitesi - aktulum@hacettepe.edu.tr) Turkey

Ali Berat Alptekin (Konya Üniversitesi, aalptekin@konya.edu.tr)

Ingeborg Baldauf (Humboldt Universität - ingeborg.baldauf@rz.hu-berlin.de) Germany

İlhan Başgöz (Em. Öğr. Üyesi- turkish@indiana.edu) USA

Hande Birkalan-Gedik (Johann Wolfgang-Goethe Universität - Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie - hande1kalan@yahoo.com) Germany

Fuat Bozkurt (Akdeniz Üniversitesi - fbozkurt@akdeniz.edu.tr) Turkey

Bernt Brendemon (Universitas Oslo - bernt.brendemoen@ikos.uio.no) Norway

Özkul Çobanoğlu (Hacettepe Üniversitesi - ozkul@hacettepe.edu.tr.) Turkey

Nurettin Demir (Hacettepe Üniversitesi - ndemir@hacettepe.edu.tr) Turkey

Ali Duymaz (Balıkesir Üniversitesi - aduymaz@balikesir.edu.tr) Turkey

Tuğrul İnal (Hacettepe Üniversitesi - tinal@hacettepe.edu.tr) Turkey

Mária Ivanics (Szeged University - res13986@helka.iif.hu) Hungary

Kurtuluş Kayah (Ankara Üniversitesi - ankara@ankara.edu.tr) Turkey

Jaklin Kornflit (Syracuse University - korn ilt@syr.edu) USA

John H. McDowell (Indiana University - mcdowell@indiana.edu) USA

Eva Kincses Nagi (Szeged Universität - evakincsesnagy@gmail.com) Hungary

Eunkyung Oh (Dongduk Women's University- euphra33@hanmail.net) South Korea

Ufuk Özdağ (Hacettepe Üniversitesi - ozdag@hacettepe.edu.tr) Turkey

Jonathan Stubbs (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi - j stubbs@ciu.edu.tr) Cyprus

Alan Editörleri / Field Editors:

Halkbilimi / Folklore

Prof.Dr. Hande Birkalan-Gedik (Johann Wolfgang-Goethe Universität-birkalan-gedik@em.uni-frankfurt.de)

Prof. Dr. Arzu Öztürkmen (Bogazici University - ozturkme@boun.edu.tr)

Edebiyat / Literature

Prof. Dr. G. Gonca Gökalp Alpaslan (Hacettepe University - ggonca@hacettepe.edu.tr)

Prof. Dr. Ramazan Korkmaz (Maltepe University - r_korkmaz@hotmail.com)

Antropoloji / Anthropology

Prof. Dr. Akile Gürsoy (Beykent University - gursoyakile@gmail.com)

Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz (Ankara University - serpilayguncengiz@gmail.com)

Dil-Dilbilim / Language - Linguistics

Prof. Dr. Aysu Erden - (aysuerden777@gmail.com)

Prof. Dr. V. Doğan Günay (Dokuz Eylül University - dogan.gunay@deu.edu.tr) Yusuf

Çotuksöken (yusuf.cotuksoken@hotmail.com)

**BU SAYININ HAKEMLERİ/
REVIEWERS of THIS ISSUE**

Prof. Dr. Nurşen Adak
Prof. Dr. Sevim Akten
Prof. Dr. Işıl Altun
Prof. Dr. Dilek Aslan
Prof. Dr. Hasan Bakır
Prof. Dr. Aylin Görgün Baran
Prof. Dr. Banu Mestan Dönmez
Prof. Dr. Akça Toprak Ergönen
Prof. Dr. Rabia Vildan Eyigüngör
Prof. Dr. Erdoğan Gedik
Prof. Dr. Songül Sallan Gül
Prof. Dr. Doğan Günay
Prof. Dr. Emine Uçar İlbuğa
Prof. Dr. Ayten Kaplan
Prof. Dr. Birsen Talay Kesoğlu
Prof. Dr. Mediha Göbenli Koç
Prof. Dr. Aynur Naz Koçak
Prof. Dr. Berna Kurt
Prof. Dr. Hidayet Hale Künüçen
Prof. Dr. Mehmet Meder
Prof. Dr. Erol Öztürk
Prof. Dr. Hikmet Seçim
Prof. Dr. Rezzan Kocaöner Silkü
Prof. Dr. Oya Somer
Prof. Dr. Hüseyin Soylu
Prof. Dr. Hülya Şimga
Prof. Dr. Esmâ Şimşek
Prof. Dr. Mine Gözübüyük Tamer
Prof. Dr. Zeki Taştan
Prof. Dr. Nazan Tutaş
Prof. Dr. Nurhan Tosun
Prof. Dr. Dilek Yeşiltuna
Prof. Dr. Hüseyin Soylu
Doç. Dr. Gül Aktaş
Doç. Dr. Seda Arıkan

Doç. Dr. Aylin Atilla
Doç. Dr. Yeşim Başarır
Doç. Dr. Nihan Bozok
Doç. Dr. Yaprak Civelek
Doç. Dr. N. İpek Hüner Cora
Doç. Dr. Mehmet Çevik
Doç. Dr. İmral Deveci
Doç. Dr. Süheyla Üçışık Erbilen
Doç. Dr. Gülsüm Songül Ercan
Doç. Dr. Şirvan Kalsın
Doç. Dr. Ahmet Keskin
Doç. Dr. Berna Köseoğlu
Doç. Dr. Demet Lukuslu
Doç. Dr. Adem Öger
Doç. Dr. Ferhunde Küçükşen Öner
Doç. Dr. Adriana Luminita Raducanu
Doç. Dr. Gürcan Seçim
Doç. Dr. Selma Sol
Doç. Dr. Veysel Şahin
Doç. Dr. Hasan Şen
Doç. Dr. Hülya Taş
Doç. Dr. Mehmet Devrim Topses
Doç. Dr. Türkân Yeşilyurt
Doç. Dr. Şirin Yılmaz
Doç. Dr. Mehmet Ali Yolcu
Yrd. Doç. Dr. Keith Lay
Dr. Öğr. Üy. Tülay Akkoyun
Dr. Öğr. Üy. Anı Sev Ateş
Dr. Öğr. Üy. Reyhan Bal
Dr. Öğr. Üy. Yücel Bulut
Dr. Öğr. Üy. Serdar Erkan
Dr. Öğr. Üy. Hatice Karaman
Dr. Öğr. Üy. Gökçen Çatlı Özen
Dr. Öğr. Üy. Asena Pala
Dr. Öğr. Üy. Kevser Tetik
Dr. Öğr. Üy. Pınar Üner Yılmaz

Bu sayıya gönderilmiş ve yayımlanmış/yayımlanmamış makaleler için değerli katkılarını esirgemeyen değerli bilim insanlarımıza teşekkürlerimizi sunuyoruz.

We would like to thank the valuable scientists for their precious time and contributions in evaluating the published and unpublished articles that were sent for this issue.

folklor/edebiyat

MAKALELERİN ETİK KURUL KARARLARINA İLİŞKİN AÇIKLAMA

Bu özel sayıda yer alan ve Tr-Dizin kural ve ilkelerine göre Etik Kurul Kararı gerektiren makalelerle ilgili açıklama ve bilgiler aşağıda sunulmuştur:

1- Gösterişçi Tüketim, Sınıf, Din ve Güçlenme Ekseninde Muhafazakâr Kadınlar:

Bu makale 27.12.2019 tarihinde Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doç. Dr. Pınar Melis Yelsalı Parmaksız danışmanlığında tamamlanan “Gaziantep’te Üst Orta Sınıftan Kadınların Tüketim Pratikleri ve Yeni Muhafazakâr Kimlik” başlıklı doktora tez çalışmasından oluşturulmuştur. Tezin etik kurul kararı bulundurması yasal zorunluluktur.

2. Ev Kurarak Güçlenmenin İmkânları:

Bu araştırma makalesi, 2018 yılında MSGSÜ Bilimsel Araştırmalar Projesi desteği olarak gerçekleştirilen “Zorunlu Nedenlerle Evinden Ayrılan Kadınların Ev Algısı Üzerine” adlı projenin sonuçları temel alınarak hazırlanmıştır. Projenin etik kurul kararı bulunmaktadır.

3. Beypazarı’nda Kadının Ev İçi Emeğinin Dönüşümü: Deneyim ve Aktarım

“Beypazarı’nda Gündelik Hayatın Dönüşümü: Kadınların Deneyimleri” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Tez Üniversitenin Etik Kurul onayını almıştır.

4. Tween/Eşikergen Jargonu “Mean Girls” ve Güzellik Zorbalığı

Bu makalede, saha araştırması kapsamındaki görüşmeler TR Dizin kriterlerinin Etik kurallarla ilgili maddelerinin uygulanması zorunluluğu getirilmesinden önce, 2018-2019 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Aynı saha çalışması sırasında elde edilen ancak makalede kullanılmayan verilerin geniş bir bölümü, yazarın 2019 yılında yayınlanan ve ilgili çalışmada da kaynak olarak gösterilen Eşikteki Çocuk #tween adlı kitabında yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER

Rektör'den	XV
Konuk Editör'den (Hande Birkalan-Gedik).....	XVII
Konuk Editör'den Sunuş (Mihrican Aylanç).....	XXIII

Araştırma makaleleri / Research articles

Kuzey Kıbrıs'ta Süregelen Cinsiyetlendirilmiş Ebeveynlik

The Ongoing Gendered Parenting in North Cyprus

Biran Mertan..... 1

Gösterişçi Tüketim, Sınıf, Din ve Güçlenme Ekseninde Muhafazakâr Kadınlar

Conservative Women on the Axis of Conspicuous Consumption

Class, Religion and Empowerment

Gökçe Çöçel - Pınar Melis Yelsalı Parmaksız..... 27

Ev Kurarak Güçlenmenin İmkânları

Possibilities of Empowerment Through Homemaking

Ceren Lordoğlu..... 51

Beypazarı'nda Kadının Ev İçi Emeğinin Dönüşümü: Deneyim ve Aktarım

The Transformation of Domestic Labour of Women in Beypazarı:

Experience and Transmission

Zeynep Nagihan Kahveci..... 75

Sergileme Politikalarında Alternatif Yaklaşımlar:

Feminist Küratöryal Pratiklere Hâlâ İhtiyaç Var mı?

Alternative Approaches to Exhibition Politics:

Do We Still Need Feminist Curatorial Practices?

Yıldız Öztürk..... 99

Mantıktan İdealize Edilmiş Kadın İmgesine: Halide Edip'in Çaresaz'ı

From Logic to Idealized Female Image: Halide Edip's Çaresaz

Hanife Nalân Genç..... 113

Kadın ve Şeytan: Güney Sibirya Sahası Türk Halk Anlatıları Üzerine Bir İnceleme

Women and Satan: A Study on Turkish Folk Narratives in the South Siberian Region

Kübra Yıldız Altın..... 129

Kırmızı Başlıklı Kız'ın Edebiyattan Sinemaya Al Yazmalı Olarak Yolculuğu

The Journey of the Little Red Riding Hood
from Literature to Cinema as the Girl with the Red Scarf

Süreyya Elif Aksoy..... 147

Kültürel Gösterge Aracı Olarak Sinema: Lal Gece (2016) ve Hwal (Yay, 2005)

Filmlerinin Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Karşılaştırmalı Analizi

Cinema as a Form of Cultural Representation: A Comparative Analysis of the Films
Lal Gece (2016) and Hwal (Yay, 2005) from Gender Perspectives

İzlem Kanlı - Pelin Agocuk..... 171

Yaşayan İnsan Hazinesi Bağlamında Çini Sanatçısı

Naciye Nûr Avlupınar ve Sanatsal Faaliyetleri

Tile Artist Naciye Nûr Avlupınar and Her Artistic Activities in
the Context of Living Human Treasures

Münire Baysan..... 199

Erken Cumhuriyet Dönemi Kadın Dergilerinde Kadın İmajı: *Ev Kadın Dergisi* Örneği

The Image of Women in Early Republican Era Women's Magazines:
The Example of *Ev Kadın* Magazine

Esra Işık..... 211

Tween/Eşikergen Jargonu "Mean Girls" ve Güzellik Zorbalığı

Tween Jargon "Mean Girls" and Beauty Bullying

Ebru Güzel..... 229

Cinsiyete Dayalı İşbölümü Bağlamında 'Bayan Orkestra' Pratiği: DJ Cannur Örneği

'Bayan Orchestra' Practice in the Context of Gendered Division of Labour:
The Case of DJ Cannur

Ata Sağıroğlu..... 249

Marianne's Body Politics in Angela Carter's Heroes and Villains

Angela Carter'in Heroes and Villains Adlı Eserinde Marianne'nin Beden Politikası

Çelik Ekmekçi..... 267

Defiance of Patriarchy in Le Guin's *The Left Hand of Darkness*

Le Guin'in Karanlığın Sol Eli Romanında Ataerkiye Meydan Okuma

Emre Say..... 285

The Strategic Use of Memory in The *Book of Margery Kempe*

Margery Kempe'in Kitabı'nda Hafızanın Stratejik Kullanımı

Azime Pekşen Yakar..... 297

Feminist Çeviri Bakış Açısıyla Kadın Sorunları: Sylvia Plath ve “Anneler”

Woman Issues from the Perspective of Feminist Translation: Sylvia Plath and “Mothers”

Alize Can Rençberler..... 311

Mülakat

Hanife Aliefendioğlu (Mihrican Aylanç - Hasan Rüstemoğlu)..... 329

Kitap tanıtımı

Erel, Umut (2009) *Migrant Women Transforming Citizenship:*

Life-stories from Britain and Germany

Özden Öz..... 347

Özel Sayımız

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi bünyesinde yayın hayatına devam eden, 1994 yılından bu yana da yayınlanmakta olan *folklor/edebiyat* dergisinin Mayıs - 2021 sayısının ‘Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet’ özel sayısı olarak yayınlanması kararlaştırılmıştır. Kadınlarla ilgili çalışmaların önemini yansıtmak, üniversitemizin konuya duyarlılığını vurgulamak ve bu konudaki bilimsel çalışmaların diğer araştırmacı, bilim insanları ve karar vericilere ulaşmasına imkân sağlamak amacı ile özel sayı hayata geçirilmiştir.

Özel sayı, alanın uzmanlarından Frankfurt Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hande Birkalan-Gedik, Yale Üniversitesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Evren Savcı ile Üniversitemiz Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Merkezi Başkanı Yrd. Doç. Dr. Mihrican Aylanç’tan oluşan özel sayı Editörler Kurulu tarafından hazırlanmıştır.

Bu sayımız, “Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet” konusunda çalışan alanın uzmanlarının katkılarıyla ilgili konuda güncel ve derginin yayın alanına giren konularda sorunları irdeleyen, tespitler yapan ve çözüm önerileri ortaya koyan değerli bir çalışma olmuştur.

Özel sayıya yoğun bir ilgi olmuş ve yapılan değerlendirmeler sonucunda 17 özgün makale dergide yayınlanmaya uygun bulunmuştur. Özel sayının başarılı bir şekilde tamamlanmasında yoğun çalışma gösteren özel sayı editörlerine teşekkürlerimi sunuyorum.

folklor/edebiyat dergisinin özel sayısının içeriği ile Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları alanında önemli bir temel kaynak niteliğinde olacağı kanaatimi de belirtmek isterim.

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi bünyesinde yayınlanan *folklor/edebiyat* dergimizin bu özel sayısını hazırlamış olmanın memnuniyetini paylaşırken; dergimizin hazırlanmasında ve çıkarılmasında emeği geçen tüm çalışma arkadaşlarıma, hakemlerimize ve yazılarını göndererek katkı sağlayan tüm araştırmacılara teşekkür eder, bilime katkı sağlayacak daha nice başarılı çalışmalarda birlikte olmak dileğimle saygılarımı sunarım.

Prof. Dr. Halil Nadiri
Rektör

For Special Issue

folklor/edebiyat journal, which has been published since 1994 and has been continuing its publishing life within the structure of Cyprus International University, has decided to publish a special May 2021 issue, on ‘Women’s Studies and Gender’. A special issue has been brought to life in an effort to reflect the importance of studies in relation to women, to emphasize our university’s sensitivity towards the subject, and to facilitate the scientific studies on this subject to reach other researchers, scientists, and decision makers.

This special issue has been prepared by an especially formed board of special issue Editors; Prof. Dr. Hande Birkalan-Gedik from Frankfurt University, Assist. Prof. Dr. Evren Savcı from Yale University, and President of our University’s Center for Women’s and Gender Studies, Assist. Prof. Dr. Mihrican Aylanç.

With the contributions of the field’s specialists, it has been a valuable study on “Women’s Studies and Gender”, that examines the problems, makes determinations, and proposes solutions within related current subjects, and subjects that are included within the journal’s field of study.

There has been a great interest in the special issue, and as a result of the evaluations made, 17 original articles have been deemed suitable for publication within the journal. I would like to extend my thanks to the editors of the special issue for their efforts in the successful completion of the special issue.

I believe that with its content, the special issue of *folklor/edebiyat* will be an important source in the field of Women’s Studies and Gender Research Studies.

While sharing the pleasure of having prepared this special issue of the *folklor/edebiyat* journal, published within the structure of Cyprus International University; I would like to express my gratitude to all our academic and administrative staff, referees, and the authors/researchers who contributed and submitted their studies. I would like to express my wish to carry out such valuable studies that will contribute to science in the future, with my best regards.

Prof. Dr. Halil Nadiri
Rector

Zorlu Ama Zevkli Bir Yolculuğun Hikâyesi

Değerli Metin Turan'ın 1994 yılında Ankara'da çıkarmaya başladığı *folklor/edebiyat* ile ilkin okur olarak yolum 1994 yılında, Indiana Üniversitesi - Folklore Institute'da doktora öğrencisiyken kesişmiş... *folklor/edebiyat Halkbilim Özel Sayısı*'nı 2000 yılında Metin Turan ile birlikte yayınladığımızın ardından tam 21 yıl geçmiş. *folklor/edebiyat*, 2008'den beri Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi tarafından yayımlanıyor. Her iki özel sayı deneyiminin yayın süreçlerini kıyaslamak gerekirse, son sayıda teknolojinin öne çıktığı açıkça görebiliriz. Bu anlamda *folklor/edebiyat*'ın artan başarısına tanık olmak gerçekten kıvanç verici. Dergi şu anda ulusal ve uluslararası birçok endekse girmiş durumda ve birçok yazar için önemli bir yayın organı olma niteliğini koruyor.

2020 yılı sonunda *folklor/edebiyat* dergisinden gelen misafir editörlük davetiyle başlayan serüvenimiz de burada noktalanıyor. Öncelikle bu özel sayının oluşmasında Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Rektörü Sn. Prof. Dr. Halil Nadiri'ye kurumsal destekleri için; elbette ki derginin genel yayın Prof. Dr. Metin Karadağ'a ve Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Merkezi Müdürü Dr. Mihrican Aylanç'a da zorlu ama zevkli geçen yayın yolculuğumuzda arkadaşlıkları için kalpten teşekkür etmek gerekiyor.

Aslında bu yolculuk değerli Metin Karadağ dışında üç editör ile başlamıştı. Bu ekip içinde benden başka, Mihrican Aylanç ve Yale Üniversitesi'nden Evren Savcı da yer alıyordu. Ancak, Evren Savcı ne yazık ki yolculuğun daha başlarında işlerinin yoğunluğu sebebiyle destek veremeyeceğini ifade etti ve ekipten ayrıldı. Bu durum bizleri iş yükü ve zaman açısından zorlarsa da, bizler yolculuğumuza devam ettik. Pandeminin tam ortasında üretmeye çalışan birçok akademisyen gibi bizler de dijital dünyanın nimetlerinden yararlanmak zorunda kaldık. Makalelerin düzelteleri gelip gittikçe ben değerli Metin Karadağ'a "Hocam, dergiler okuldur, öğretirler," diyordum.

Rağbet gören bir yayın organı olduğu açıkça görülen *folklor/edebiyat*'ın *Kadın Çalışmaları Özel Sayısı*'na 100'e yakın makale ulaştı. Elbette ki özel sayıya gelen bunca makaleyi yayınlamak ve herbir makale için "öğretici olmak" olanaklı değildi. Sadece sayının ebadından değil, zaman ve başka iş yoğunluklarımızdan dolayı da bu mümkün olamazdı. Nitelik ve sayı arasında karar vermek ve hakem süreçlerini başlatmak, ardından bunları takip etmek başlı başına çok vakit aldı. Derginin mutfak kısmında ne kadar çok emek harcadığının sadece "birazını" görebildim ve dinamik iş akışından oldukça etkilendim. Görüyorum ki, dergi 30 yaşına geliyor ama dinamizminden kaybetmiyor.

Gerçekten de dergilerin okul olduğu bir gerçek. Ben de çok şey öğrendim.

Dergilerin öğretici fonksiyonlarına inanan biri olarak ve hakem raporlarının da ışığında, yazarların çoğuyla yakından çalıştık. Zaten “feminist sayı” diye hayal ettiğim, adını, içeriğini ve etkisini de bu şekilde görmeyi dilediğim bir yayın için de feminist etiğin ve ortak çalışmanın yapıcılığı dışında bir başka çerçeve düşünülemezdi. Öte yanda, inanılmaz bir sayıya ulaşan bu makaleleri değerli Metin Karadağ ve derginin yardımcı editörü değerli Mihrican Aylanç ile ele alıp, hakem süreçleri başlattığımızda, esas meşakkatli etapların bundan sonra başladığına tanık oldum. Bazı makaleler terim yerindeyse, “tereyağından kıl çeker gibi” işlerken, bazı makaleler biraz daha zaman talep ediyordu: kabul, direniş, ısrar, müzakere ve “win-win”... Hakemlerin takibi, yazarlarla yazışmalar ve “mutfakta” gerçekleşen düzelti ve mizanpaj dahil birçok işlemi Metin Karadağ büyüdü ellerle yönetti. Bu noktada sayının hakemlerine olduğu kadar, elbette Metin Karadağ’a ve Mihrican Aylanç’a teşekkür borçluyum.

Burada “kadın çalışmaları” genel başlığında toplanan makaleleri esasen üç temel grupta ele almak mümkün olabilir. Bu farklı eğilimler de Türkiye’de “kadın çalışmaları” terimini akademisyenlerin ne şekilde algılandığını da gösterebilir. İlk grupta feminist teori ile *eleştirel* olarak ilişki kuran; aynı zamanda feminist teoriyi de *eleştiren* çalışmaları görüyoruz. Feminist teori içinden hareket eden araştırmacılar, böylelikle çalışmalarını “bir boşluk doldurmaktan” çok, ileri mecralara taşıyorlar. Hem Türkiye’deki (ve Kıbrıs’taki) araştırmaları teorik olarak zenginleştiriyorlar, hem de var olan çalışmaları eleştiriyorlar.

Özel sayı, ev sahibi konumunda olan adadan bir makale ile başlıyor. *Kuzey Kıbrıs’ta Süregelen Cinsiyetlendirilmiş Ebeveynlik* adlı makalesiyle Biran Mertan, Kıbrıs örneğinde erken ve okulöncesi yaşta çocukları olan ebeveynlerin çocuk yetiştirme pratiklerine odaklanıyor ve feminist bakış açısıyla bazı önemli sorular soruyor: ebeveynler geniş aileden nasıl bir destek almaktadırlar? Babanın ücretsiz bakım emeği, annenin çalışma statüsü ve kültürel değerler gibi öğeler “cinsiyetlendirilmiş” ebeveynlik için ne anlama gelmektedir? Özel sayının bütünsel anlamda tek niceliksel makalesi olması açısından da farklı bir yerde duran bu çalışmada yazar, sormuş olduğu sorular aracılığıyla, feminist teorinin en önemli alanlarından biri olan aile kurumunu tartışmaya açmış oluyor ve aileyi ve çocuk bakımını anlamada, feminist bakış açısının ne denli önemli olduğunu gösteriyor.

Özel sayı etnografik alan araştırması temelli üç yazı ile devam ediyor. Özel sayının ilk çalışması olan, Gökçe Çöçel ve Pınar Melis Yelsalı Parmaksız’ın ortaklaşa hazırladıkları *Gösterişçi Tüketim, Sınıf, Din ve Güçlenme Ekseninde Muhafazakâr Kadınlar* adlı makale Gaziantep’te yaşayan, üst-orta sınıfa ait “muhafazakâr” kadınların gösterişçi tüketim pratiklerini ele alıyor. Yazarlar, son yıllarda Türkiye’de gündelik hayata ait çalışmaların önemli bileşenleri olan sınıf, muhafazakârlık ve kadın deneyimlerinin dönüşümünü anlamaya çalışıyor. Bu makalenin en büyük

özelliği “muhafazakârlık” kavramını eleştirel olarak tartışması ve bu kavramın nasıl da muğlak, değişime açık ve tanımlamasının zor olduğunu göstermesi.

Benzer şekilde, Ceren Lordoğlu’nun *Ev Kurarak Güçlenmenin İmkânları* adlı çalışması kadınlara odaklı, kadınların bakış açılarını yansıtan; bunun ötesinde, araştırmacının kendisini de feminist olarak tanımladığı bir makale. Çalışma, ev ve duygular arasındaki kurucu ve dinamik ilişkiye duygu coğrafyası ve ilişkisel mekân kavramlarıyla yaklaşıyor. Bu makalenin en önemli özelliği, ev kurma konusunu görmezden gelen ana akım araştırmaları sorgulaması. Lordoğlu bazı feministler tarafından da marjinalleştirilen ya da değersiz bulunan ev kurma kavramını alan araştırmasına dayalı olarak okurla paylaşıyor.

Yine aynı ekseninde değerlendirilebilecek bir başka makale olan *Beypazarı’nda Kadının Ev İçi Emeğinin Dönüşümü: Deneyim ve Aktarım* adlı makalede Zeynep Nağihan Kahveci, Ankara-Beypazarı’ndaki kentsel dönüşümü kadınlar açısından irdeliyor. Bu üç makalenin feminist özelliklerinden biri de tasarımsal olarak “kollaboratif” olmaları. Hem yazarlar arasındaki ortak çalışmalarda, hem de etnografik araştırma paydaşları olarak kadınları buluyoruz. Böylelikle “kadınları çalışmak” değil, “kadınlarla çalışmak” perspektifi ön plana çıkıyor.

Sergileme Politikalarında Alternatif Yaklaşımlar: Feminist Küratöryal Pratiklere Hâlâ İhtiyaç Var mı? isimli makalede Yıldız Öztürk önemli bir saptama yapıyor: sergileme pratikleri hegemoniktir. Buna karşın, acaba kadınları kapsayıcı bir şekilde ele alabilecek, sergileme pratiklerinden söz etmek mümkün müdür? Buna cevap arayan yazar, feminist sergileme pratikleri sadece “kadın” temalı ya da “kadın” sanatçıların katıldıkları organizasyonlar olarak görmek değil, hegemonik cinsiyet düzenine karşı çıkan, toplumsal eşitsizlikleri reddeden, kurumsal dışlamalara karşı alternatif bir aradalıkları öneren pratiklerin, bir başka deyişle kesişimsel pratiklerin önemine dikkat çekiyor. Kesişimsellik son yirmi yılda dikkat çeken bir perspektif olmasının ötesinde sergileme konusunda da feminist çalışmalara yol gösteriyor.

Kırmızı Başlıklı Kız’ın Edebiyattan Sinemaya Al Yazmalı Olarak Yolculuğu adlı çalışma da esasen ilginç bir saptama üzerine kurulu: iki farklı yazın/gösterim türünü ele alan yazar, biri masal, diğeri roman (ve sinemaya uyarlanmış hali ile üç) anlatının ortak özelliğinin ataerkil denetim mekanizması kurmak olduğu varsayımından hareket ediyor. Masal çalışmaları için bu saptama-özellekle de söz konusu masal kırmızı başlıklı kız olunca-yeni değil. Fakat bu çerçevesinin romanda ve sinemada izdüşümlerini araması açısından makale yeni perspektifler sunuyor. Yine de tatminkâr sonuçlara ulaşmak adına iyi bir masalbilim bilgisinin gerekliliği ve erkekler tarafından yazılan, toplanan, sunulan masallardaki “yazarlık” rollerinin de hakkı verilerek değerlendirilmesi gereği de ortaya çıkıyor, bu makalede. Yine benzer şekilde, “7. Sanat” olarak tabir edilen sinema konusunda bir başka makale

olan *Kültürel Gösterge Aracı Olarak Sinema: Lal Gece (2016) ve Hwal (Yay, 2005) Filmlerinin Toplumsal Cinsiyet ve Kültürel Bağlamda Karşılaştırmalı Analizi* adlı çalışmada İzlem Kanlı kadın rollerini kültürlerarası bir perspektifle çalışıyor.

Özel sayıda üç tane İngilizce makalele bulunuyor. Bunlardan ilki *Marianne's Body Politics in Angela Carter's Heroes and Villains* (Angela Carter'ın Heroes and Villains Adlı Eserinde Marianne'nin Beden Politikaları) adlı makalede Çelik Ekmekçi bizleri edebiyat dünyasına taşıyor. Angela Carter İngiliz edebiyatının son yarım yüzyıldaki en önemli feminist temsilcilerinden ve ne yazık ki genç yaşta hayata veda etmiş bir yazar. *Heroes and Villains*, edebi tür olarak bilim-kurgu türünün bir alt türü olarak nitelendirilen bilim-fantazi romanı ve distopik öğelerle örülü. Dünya ya da bir başka gezegen olarak tahayyül edilen bir yerde uygarlık çökmüş... Yani olay tam da dünyanın sonundan sonra geçiyor! Roman, sağ kalan ve akademisyen olan bir annenin kızı olan Marianne'in bir seri olaydan sonra liderliğe yükselişindeki bedensel serüvenine odaklanıyor. Olayları kadın olarak deneyimlemenin bedensel temellerde geliştiğini göstermesi açısından ilginç bir makale. Yine bir başka İngilizce makale olan *Defiance of Patriarchy in Le Guin's The Left Hand of Darkness* (Le Guin'in Karanlığın Sol Eli Adlı Romanında Ataerkiye Meydan Okuma) adlı çalışmada Amerikalı yazar Ursula Le Guin'in kaleme aldığı bir bilim-kurgu romanını analiz ediliyor. Ursula Le Guin, ünlü Amerikalı antropolog Alfred Louis Kroeber'in kızı ve antropolojinin cinsiyet ile ilgili kültürel anlatılarından etkilendiği oldukça açık. Le Guin bu fantastik metinde (Judith Butler'dan çok önce) cinsiyet dualizmlerini yıkıyor ve *ambisexual* olarak tahayyül ettiği bir gezegendeki cinsiyet düzeni anlatısıyla var olan cinsiyet düzenine bir başkaldırı sunuyor.

Angela Carter, Margery Kempe ve Ursula Le Guin İngiliz Dili ve Edebiyatı'nda feminist bakış açılarına sahip, ataerkillikle problemleri olan ve bunları metinlerinde aktaran yazarlar. Günümüzün önemli feminist yazarlarının eserlerini ele alan makalardan bir ölçüde farklı olan ve grupta yer alan son yazı ise, 15. Yüzyıl Hristiyan mistiği Margery Kempe'ye odaklı. *The Strategic Use of Memory in The Book of Margery Kempe* (Margery Kempe'nin Kitabı'nda Hafızanın Stratejik Kullanımı) adlı makalede Azime Pekşen Yanar, anlatıcı Margery ve yazar Margery arasında bir yerlerde yazıyor, makalesini... İngiliz Dili'nin ilk otobiyografisi olarak kabul edilen *The Book of Margery Kempe*'deki hafıza üzerine odaklanan yazar, özellikle hafıza ve doğurganlık sorunsalıyla ilgileniyor.

Yukarıda andığımız kadın yazarlar İngiliz ve Amerikan Dili için ne kadar önemli ise, Halide Edip de Türk Edebiyatı için o denli önemli ve üzerine çok sayıda eser verilmiş bir yazar. *Mantıktan İdmiş Kadın İmgesi: Halide Edip'in Çaresaz'ı* adlı çalışmada Hanife Genç Halide Edip'e bir kez daha yöneliyor.

Kadın sanatçılara odaklanan, yani “eser yaratıcısı olarak kadın” olarak gruplayacağımız bir başka grupta makaleler de var: bu makaleler, kadın yaratılarını ele almalarına karşın, feminist iddialara sahip değiller. Örneğin *DJ Cannur: Bayan Orkestra Pratiği* ilginç saptamalarla başlıyor: yazarın “muhafazakâr” olarak tanımladığı, ancak sorunsallaştırmadığı bir grup kadının eğlenme pratiklerinden hareket eden makale, kına gecelerinde görülmeye başlanan “bayan orkestralar”a odaklanıyor. Bir yanda “bayan” teriminin feminist söylemdeki antipatik, ötekileştirici kullanımı, diğer yanda muhafazakâr kadınların buldukları toplumun normları içinde “erkek işi” olarak görülen bir mesleğe soyunmaları, esasen, sadece cinsiyete dayalı işbölümünü göstermiyor. Muhafazakârlık çerçevesinde kadınların bu iş bölümüne nasıl meydan okuduklarını, nasıl başkaldırdıklarını da görmeye çalışıyoruz. Bir erkek müzik araştırmacısının gözünden yazılan makale, daha da geliştirilmeye açık ve belki de erkek araştırmacının kadınlar arasındaki yaptığı araştırmadaki hem alan çalışması, hem de toplumsal cinsiyet rollerini ve ilişkilerini özdüşünsel olarak sorgulama potansiyeline sahip.

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Çini Sanatındaki Kadın Eli Dokunuşu: Yaşayan İnsan Hazineleri Bağlamında Çini Sanatçısı Naciye Nür Avlupınar ve Sanatsal Faaliyetleri isimli makale bir kadın çini sanatçısının eserlerine odaklı. *Erken Cumhuriyet Dönemi Kadın Dergilerinde Kadın İmajı: Ev Kadın Dergisi Örneği* adlı makale, 1940-1950 yılları arasında, yani literatürde genellikle “Atatürk sonrası devir” olarak adlandırılması uygun olan, ama yazarın “erken cumhuriyet dönemi” olarak nitelediği dönemde çıkan bir kadın dergisinin analizine dayalı. Bu dönemde kadın imajının, erkek editörler ve yazarlar tarafından nasıl tahayyül edildiğini ve basın aracılığıyla nasıl yaygınlaştırıldığını görebiliyoruz. *Kadın ve Şeytan: Güney Sibirya Sahası Türk Halk Anlatıları Üzerine Bir İnceleme* adlı makale, adından da anlaşılacağı gibi Güney Sibirya sahası içinde kadın ve şeytan imgelerini iki yönlü irdeliyor. Bu çalışmalar taşıdıkları “kadın” vurguları bakımından özellikle halkbilimde gördüğümüz feminist yaklaşımların ilk dönemlerindeki “kadın imgeleri” çalışmalarıyla da yöntemsel olarak benzerlik gösteriyor. Özel sayıda yer alan son iki makale, yine kadınlara odaklı, ancak feminist vurguları bulunmayan makaleler: *Tween/Eşikergen Jargonu “Mean Girls” ve Güzellik Zorbalığı* adlı yazıda Ebru Güzel erişkin jargonunu irdelemeye çalışıyor. “Feminist Çeviri Bakış Açısıyla Kadın Sorunları: Sylvia Plath ve “Anneler” (Woman Issues from the Perspective of Feminist Translation: Sylvia Plath and “Mothers) adlı çalışmayla da Alize Can Rençberler özel sayıda yerini almış oluyor.

Özel sayıda yer alan bu zengin yelpazedeki makalelerin dışında, Mihrican Aylanç’ın Hanife Aliefendioğlu ile yapmış olduğu mülakat ve Özden Öz’ün Umut Erel’in *Migrant Women Transforming Citizenship: Life-stories from Britain and Germany* (2009) adlı kitabının 2016 yılında yayımlanan yeni baskısı üzerine kaleme aldığı bir kitap tanıtım/eleştiri de yer alıyor.

James Joyce şiirlerin bitmemiş metinler olduğunu ve zamanı gelince matbaaya verildiklerini söyler... Evet, Metin Hoca, evet Mihrican Hoca, inanması güç (!) ama, ağrılara, sızılara, bastırın kavak polenlerine karşın, özel sayımızı bu şekilde matbaaya verdik ve bitirebildik.

Ellerinize ve emeklerinize sağlık... Zorlu ama zevkli bir yolculuk oldu... Okurlara keyifli okumalar dilekleriyle...

Özel Sayı Konuk Editörü
Prof.Dr. Hande Birkalan-Gedik
Frankfurt am Main, Almanya

Goethe-Universität Frankfurt am Main
Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie

Sunuş

Tarih boyunca çeşitli örneklerini gördüğümüz ve son yıllarda oldukça yaygın bir biçimde izlediğimiz üzere kadınlar; küresel yoksulluk, sağlık ve iklim değişikliği gibi dünyanın en acil sorunlarının önemli yönlerini ele almada merkezi roller oynamayı şiddetle amaçladılar. Yeryüzünde kadınlar; sağlık, eğitim ve çevresel sürdürülebilirlik programlarını desteklemek ve özendirmek için sürekli bir çaba içindeler. Buna karşılık, kadınlar cinsiyet eşitliğini sağlamak için yine yerel ve evrensel kapsamda sayısız engelle karşı karşıyadır. Yakın zamana kadar dünyamız, tüm toplumlar genelinde küresel salgından oldukça etkilendi. Bugün salgınla savaşımında önemli mesafelerin alındığı bir gerçek ancak birçok sosyal, kültürel ve ekonomik sorun hâlâ devam ediyor. Bu sorunlardan biri, kadınların ilerleme ve tam potansiyellerini geliştirme yeteneklerini sistematik olarak engelleyen cinsiyet eşitsizliğidir. Tüm toplumlarda, kadın ve erkeklerin eşit ve adil muamele gördüğü yapılar ve sistematikler gerçekleştirilmelidir. Ancak gözlemediğimiz kadarıyla, kadın hakları hâlâ şiddet, sosyal dışlanma, sömürü ve ayrımcılıktan sürekli olarak etkilenmektedir. Cinsiyet eşitsizliği, ülkemizin yaşamsal ölçütte gerekli kalkınmasına etkin bir şekilde katkıda bulunmak isteyen kadınların üstesinden gelmesi gereken büyük bir engel olarak duruyor.

Bu temel gerekçeler ve amaçtan hareket ederek kurumsallaştırılmış olan Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Merkezi (UKAMER), akademik çerçevede misyonu doğrultusunda çalışmalarını sürdürmektedir. Bilim dünyasında da kadın ve erkekler arasında büyük bir eşitsizlik olduğu gerçektir. Eşitliğin sağlanması için dayanışma içerisinde olmamız gerekmektedir.

Üniversitemizin evrensel ölçütte saygın bir süreli yayını olan *folklor/edebiyat* dergisinin özel bir sayı ile bu mücadelemizde destek olması mutluluk verici olmuştur. UNESCO İstatistik Enstitüsü (UIS) verilerine göre, kadınlar dünya çapındaki bilimsel araştırmacıların sadece %28,8'ini temsil ediyorken, UKÜ ailesi olarak bu olumsuzluğu azaltmak, toplumsal cinsiyet konusuna ilişkin güncel konuları tartışmak, kadınların feminist sanatsal yaratıcılığı, direnişi, eleştirel sanatsal üretimi ve patriyarkaya karşı duruşu ele alan bilimsel araştırma sonuçları doğrultusunda feminist üreticilik ve yaratıcılığa yönelik politikaların oluşturulmasına katkı sunmak amacıyla yola çıktık.

Nihayetinde bu özel sayıyla KKTC ve Türkiye bilim insanlarının kadınların konumu, statüsü ve sorunlarına yönelik farklı bakış açılarını tartışmaya açtık. Kadın akademisyenlerin ağırlıkta olduğu özel sayımızda yazarlarımızın araştırma ve deneyimlerinden, erkek yazarlarımızın duyarlılıklarından öğrenerek, kadınların yaşamsal zorlukların üstesinden nasıl gelebileceğine dair yeni ışıklar tattuk. Farklı disiplinlerden akademisyenlerin bilim, eğitim, teknoloji ve inovasyon açısından daha iyi bir ülke inşa ederken toplumsal cinsiyet çalışmalarını nasıl birleştirdiğini göstermeye çalıştık. Ayrıca toplumsal cinsiyet eşitliğine ulaşmanın yeni yollarını öneren araştırmaları da yayımlıyoruz. Bu özel sayının birçok genç kadın bilim insanını kariyerlerine yatırım yapmaya motive edeceğini ve nihayetinde kadınların ülkenin sos-

yal gelişimine daha fazla yardımcı olabileceğini ümit ediyoruz. Bu özel sayı bilimde yenilik yaratan ve bilimsel paradigmalara geliştirilmesine yardımcı olan her türlü fikir ve kişisel bakış açılarının bir birleşimidir.

Yayım sürecinde kendisinden çok şey öğrendiğim, akademik bakış ve yöntem bilimsellik açısından bir ekol, bir odak olarak gördüğüm konuk editörümüz Prof.Dr. Hande Birkalan-Gedik hocamız sayının niteliği konusunda uzun süren meşakkatli bir süreci yürüttü. Başta özel sayımızın hayat bulmasında görüş, öneri ve teşvikleriyle bize güç veren Rektörümüz sayın Prof.Dr. Halil Nadiri'ye, Rektör Yardımcımız Doç.Dr Mehmet Toycan'a, konuk editörümüz Frankfurt Üniversitesi öğretim üyesi Prof.Dr. Hande Birkalan-Gedik'e, yayım sürecinin her aşamasında büyük özveriyle yanımızda olan, yol gösteren, bilimsel süreçlerin işlerliğinde desteğini eksik etmeyen hocamız, *folklor/edebiyat* dergisi editörümüz Prof. Dr. Metin Karadağ'a, 100'e yakın makaleyle özel sayı-mıza sahip çıkan akademisyenlerimize teşekkürlerimi sunuyorum. Konuk editörler tarafından bu sayıda yer alan makalelerin dışında seçili eserlerle yakın bir gelecekte değerli bir elektronik kitabın oluşturulacağı da bu vesileyle duyurmak isterim.

Sayımızın davetli yazarı Prof.Dr. Biran Mertan'ın kadın sorunlarının çözümü için toplumsal cinsiyet eşitliği engellerinin ortadan kaldırılması, sosyal politikalarda eşitlikçi bakış açısının yer etmesi, "kültürel kodlar, sosyal ve kültürel tutumları çalıştırma sayısı ve feminist psikoloji, feminist ekonomi gibi farklı disiplinlerden feminist yayınların artırılması" yönündeki önerileri kadın istismarının önüne geçilmesi, hükümetlerin bu konuya hassasiyet göstermesi yönündeki çağrısını yinelediğimizi belirtirim.

Bunun ötesinde tüm değerli yazarlarımız, zorlu, sorunlu yollarda ilerlerken göstermiş olduğunuz sabır, anlayış ve işbirliği için de sizlere binlerce kez teşekkür ederim.

Yolun başında yanımızda olan ama daha sonra iş yoğunluğu nedeniyle konuk editörlükten ayrılan sevgili Evren Savcı'ya da teşekkür ediyorum.

Eşitlikçi bir düzen içinde barış, işbirliği ve empatinin egemen olduğu bir dünya dilekleriyle saygılarımı sunuyorum.

Yrd.Doç.Dr. Mıhrıcan Aylanç
UKAMER Başkanı



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1849

Araştırma makalesi/Research article

Kuzey Kıbrıs'ta Süregelen Cinsiyetlendirilmiş Ebeveynlik

The ongoing gendered parenting in North Cyprus

Biran Mertan*

Öz

Bu çalışma, erken ve okulöncesi yaşta çocuğu bulunan ana babaların çocuk yetiştirme ile ilgili olarak geniş aileden aldıkları destek, babanın ücretsiz bakım emeği, annenin çalışma statüsü, sosyal bağlar, kültürel değerler, sosyo-ekonomik durum ve akrabalık ilişkilerinin rolünü feminist bakış açısıyla incelemektedir. Veri toplama aracı olarak Demografik Bilgiler Formu, Baba Katılım Ölçeği, Geniş Aile Desteği Ölçeği, Çocuk Günlüğü Testi ve Sürekli Kaygı Envanterinden oluşan bir soru kâğıdı kullanılmıştır. Araştırma grubu, yaşları 12 ile 60 ay arasında değişen toplam 397 çocuğun annelerinden oluşmaktadır. Annelerin 318'i ücret karşılığında bir işte çalışmakta, 79'u ise ücret karşılığında herhangi bir işte çalışmamaktadır. Çocukların ortalama yaşı 36.0 aydır. Ailelerin tamamı çekirdek aile olarak yaşamlarını sürdürmekte, %17.9'u amalgam aile yapısı içerisinde anne ve babalarının yaşadığı bir binada ve %3.8'i ise geniş aile yapısı içerisinde aynı evde oturmaktadırlar. Araştırmaya katılan

Geliş tarihi (Received): 27-03-2021 - Kabul tarihi (Accepted): 29-05-2021

*Prof. Dr., Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü.
ebmertan@ciu.edu.tr. ORCID 0000-0002-6651-6363

annelerin %71.9'u geniş aileden destek aldıklarını ifade etmişlerdir. Ücret karşılığı çalışan anneler grubuna dahil çocukların yarısında (%51.6), çocuklar en az iki yaşına gelene kadar, gün içi bakımlarının büyükanneleri tarafından yapıldığı görülmüştür. Öte yandan, babaların ücretsiz ev emeği paylaşımlarının ve çocuk bakımı sorumluluklarının sınırlı olduğu gözlemlenmiştir. Araştırma bulguları Kuzey Kıbrıs'ta sosyal çevrenin çocuk bakım yöntemi olarak aile içi bakımı desteklediğini göstermektedir. Sonuç olarak, Kuzey Kıbrıs örneğinde, kadına yüklenen çocuk yetiştirme rolü, büyükanneler aracılığıyla da devam etmektedir.

Anahtar sözcükler: *cinsiyetlendirilmiş ebeveynlik, ücretsiz bakım emeği, geniş aile desteği, baba katılımı, çocuk gelişimi*

Abstract

This study examines the role of extended family support for parents with children in early and pre-school age, father's unpaid care work, mother's employment status, social ties, cultural values, socioeconomic status, and kinship relations from a feminist perspective. A questionnaire composed of a Demographic Information Form, Father Involvement Scale, Extended Family Support Scale, Child's Day Test, and Trait Anxiety Inventory was used for data collection. The research sample consisted of mothers of 397 children who were aged between 12 and 60 months. A total of 318 mothers were employed in a paid job while 79 were not employed in a paid job. The average age of the children was 36.0 months. It was observed that while all the families live as nuclear families, 17.9% of them lived in a building where their mothers and fathers live as an amalgam family structure (nuclear family living very close to the extended family, for example in the same building but in separate flats), and 3.8% lived in the same house as an extended family structure. The overall percentage of mothers who stated that they receive extended family support was 71.9%. The study also showed that half of the children (51.6%) of the employed mothers were cared for by their grandmothers during the day at least until the children reached two years of age. Furthermore, it was found that fathers' involvement was limited both in housework and childcare responsibilities. Research findings showed that the social environment in North Cyprus supports familial care as a childcare method. In conclusion, in the North Cyprus sample, the gendered child-rearing role attributed to women continues in the status of grandmothers.

Keywords: *gendered parenting, unpaid care work, extended family support, father involvement, child development*

Extended summary

The present study examines the position of women and the existing support mechanisms for women as parents in North Cyprus from a feminist perspective. A brief introduction

on issues such as women's rights and gender equality which is at the very heart of human rights and the United Nations values will be summarized. Furthermore, the challenges and the progress achieved by Turkish Cypriot women on gender equality will be emphasized. Finally, the woman as a mother in the Turkish Cypriot family will be examined within the framework of the findings obtained by using the survey method.

The Commission on the Status of Women within the UN was established in 1946 and organized four World Women's Conferences (Mexico City, 1975; Copenhagen, 1980; Nairobi, 1985; Beijing, 1995). In 2020 for International Women's Day (8 March) several events such as the 25th anniversary of the Beijing Declaration and Platform for Action, a five-year milestone towards achieving the Sustainable Development Goals, the 20th anniversary of UN Security Council resolution 1325 on women, peace and security, and the 10th anniversary of UN Women's establishment were planned to mobilize global action to achieve gender equality and human rights of all women and girls. However, due to the unprecedented challenges from the COVID-19 pandemic that the world is experiencing, many of these events were either cancelled or became virtual events.

The social structure of the Turkish Cypriot society, like other societies in the world, is constantly and rapidly changing. Turkish Cypriot women are influenced by both oriental and occidental cultures. Cypriot women, compared to women in Turkey (December 5, 1934) gained suffrage, the right to vote long afterwards in 1960 with the declaration of the Republic of Cyprus. Subsequently, Cypriot women gained the right to vote and be elected, and also getting out of the private sphere and becoming more visible in the public sphere gained momentum, such as girls' participation in further and higher education (Dedeçağ, 1993; Mertan, 2000) and the foundation of women's organizations (Atalay & İnan-Uzman, 1998). However, the inter-communal conflicts in the last 60 years which started soon after the Republic was announced (1963-67) and the division of the island of Cyprus (1974) affected not only the inhabitants of the island but also international political strategies, as such that the 'Cyprus Problem' and/or the 'Solution in Cyprus' are constantly on the agenda and has impeded the women's gender equality efforts and meaningful representations in the decision-making mechanisms (Hadjipavlou & Mertan, 2010; 2019).

Worldwide, one out of every two adult women participates in the labor force, while this rate is calculated as three-quarters for adult men (World Bank, 2020). Approximately 380 thousand people live in North Cyprus. According to the Household Labor Force Survey (TRNC Statistical Institute, 2020) conducted in North Cyprus, the rate of participation of women in the labor force is 40.8%. Women who are not employed, and women who are employed are held equally accountable for household chores and taking care of their children. Although gender equality expresses the equal and meaningful participation of women and men in all spheres of society, patriarchal understanding imposes the domestic care and childcare on women. Due to the patriarchal, sociocultural roles and responsibilities that society imposes on individuals as women or men, childcare, elderly, disabled and ill people care are predominantly attributed to women. Gender policy debates highlight the importance of access to social care services as the most effective strategy to alleviate time

constraints on women's labor supply and to promote women's equal access to labor markets (European Commission-EC, 2015). As is the case in many parts of the world, the issue of unpaid care work is an important indicator of gender inequality for Turkish Cypriot women as well. As domestic care work is culturally perceived attributable to women, women either do not stay in the labor market or choose jobs and training fields where they can reconcile work and family life (Mertan, 2000).

Cognitive, emotional, and social development in infancy and early childhood is comprehensive and rapid. For this reason, the parent/caregiver-child relationship is of great importance during these periods (Belsky, 1984). Task sharing among family members (e.g., father, grandmother) in raising a child is important (Lamb, 2010; Mertan, 1995; Williams & Kelly, 2005). It is common practice in small communities (e.g., North Cyprus) that extended families (e.g., grandparents) also contribute to childcare in the early years (Mertan, 2003). In every society, parents are responsible for their children's socialization and being functional individuals (Baumrind, Larzelere & Owens, 2010). Schneider (2014) emphasizes that parenting style studies should be questioned, especially what parents do in child-rearing practices in daily life. Bronfenbrenner's (1986) Ecological Model emphasized the change in the direction of mother-baby studies and the effects of multi-directional, family, different institution/community and society interaction on both parent maturity and child development in the same process. Accordingly, as stated by Kağıtçıbaşı (2012), 'parenthood' is a product of culture on the one hand, and on the other hand, it creates culture.

Therefore, the present study examines the role of the extended family support, father's unpaid care work, mother's employment status, social ties, cultural values, socioeconomic status, and kinship relations of parents with children in early and pre-school age, on the Turkish Cypriot sample, from a feminist perspective. A questionnaire was developed for data collection. The research sample consisted of mothers of 397 children, aged between 12 and 60 months. It was observed that half of the children (51.6%), in the employed mothers group, were cared for by their grandmothers during the day until at least they reach two years. The study also observed that fathers have limited involvement in unpaid housework and childcare responsibilities. The percentage of mothers stating that they receive extended family support was 71.9 and 21.7% live in either an amalgam or an extended family structure. Research findings show that the social environment in North Cyprus supports familial care as a childcare method. In conclusion, in the North Cyprus sample, the gendered child-rearing role attributed to women continues in the status of grandmothers.

Giriş

Bu çalışmada feminist bakış açısıyla Kuzey Kıbrıs'taki kadının konumu ve ebeveyn olarak destek aldığı mekanizmalar incelenecektir. Bu inceleme yapılırken öncelikle geçilen son asırda dünyada gelişen kadın hakları, toplumsal cinsiyet eşitliği gibi konular özetlenecek, daha sonra dünya ile paralel gelişme gösteren Kıbrıslı Türk kadınlarının kadın hakları konusunda geldikleri noktaya vurgu yapılacaktır. Son

olarak Kıbrıslı Türk ailesi içerisinde anne olarak kadın, tarama yöntemi kullanılarak elde edilen veriler çerçevesinde irdelenecektir.

Kadının insan hakları

Birleşmiş Milletler (BM) Teşkilatı, kuruluşundan itibaren kadın konusu ile yakından ilgilenmiştir. İlk uluslararası yasal belge olarak 1945 yılında kabul edilen “İnsan Hakları Bildirgesi”, kadın-erkek eşitliği ilkesinin uluslararası planda kabulünün BM tarafından ilanı anlamını taşımaktadır. BM bünyesinde Kadının Statüsü Komisyonu’nun 1946 yılında kurulması ve bugüne kadar BM tarafından dört defa Dünya Kadın Konferansı (Mexico City, 1975; Copenhagen, 1980; Nairobi, 1985; Beijing, 1995) düzenlenmesi de bu ilginin göstergesidir. Kadın Haklarıyla ilgili çalışmalar hız ve yoğunluk kazanırken örneğin 2020 yılında ‘sosyal koruma sistemleri, kamu hizmetlerine erişim ve toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadınların ve kız çocuklarının güçlendirilmesi için sürdürülebilir altyapı konuları’ BM Kadının Statüsü Komisyonu’nun altmış dördüncü oturumu (CSW64, 2020) konuları arasında yer almıştır (9-22 Mart 2020). Esasen 2020 yılı için yerel ve uluslararası örgütler, Beijing Dünya Kadınlar Konferansı’-Beijing Deklarasyonu ve Eylem Programı’nın 25. yıl dönümü, BM Güvenlik Konseyi 1325 sayılı kararın 20. yıl dönümü, BM Kadın Birimi’nin 10. yıl dönümü ve Sürdürülebilir Kalkınma için Küresel Amaçların 5. yıl dönümü nedeniyle birçok etkinlik öngörmüşlerdir. Ancak, dünyayı sarsan COVID-19 salgını nedeniyle birçok etkinlik ertelenmiş veya çevrim içi etkinlik şekline dönüştürülmüştür. BM Kadının Statüsü Komisyonu’nun altmış beşinci oturumu ise (CSW65, 2021) 15-26 Mart 2021 tarihleri arasında gerçekleşmiştir. Gelişen COVID-19 salgını nedeniyle toplantıların büyük çoğunluğu çevrimiçi ortamlarda sanal formatta yapılmıştır. Söz konusu CSW65’in öncelikli teması, ‘cinsiyet eşitliğinin sağlanması için, kadın ve kız çocuklarının güçlendirilmesi, kadınların kamusal yaşama tam ve etkili katılımı yanı sıra karar alma mekanizmalarına katılımı ve şiddetin ortadan kaldırılması’ olmuştur.

Uluslararası sözleşmeler kapsamında temel ve ihlal edilemez bir insan hakkı olarak tanımlanan toplumsal cinsiyet eşitliği, bireylerin, cinsiyet temelli ayrımcılığa uğramadan, eşit hak ve olanaklara sahip olarak kamusal ve özel yaşamın her alanında yer alması, görülebilmesi, kararlara katılabilmesi, 2015 Binyıl Kalkınma Hedeflerinin yerini alan Sürdürülebilir Kalkınma Amaçlarının da temel göstergeleri arasında (Hedef 5) yer almaktadır. Dünya kadınları bir taraftan kadının evlilikle ilgili hakları, eşit miras hakkı, evlilik içinde cinsel birleşmeyi reddetme hakkı, şiddete maruz kalmama hakkı, kendi malına sahip olma hakkı, gibi kadının insan hakları konuları üzerinde yoğun çalışmalar yaparken diğer taraftan da Birleşmiş Milletler öncülüğünde 1990 yılından itibaren Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi ve Dünya Ekonomi Forumu tarafından da 2007 yılından itibaren Küresel Toplumsal Cinsiyet Uçurumu Raporları yayınlanmaktadır. Her ne kadar bu raporlarda uluslararası hukuki statüsünün belirsizliğinden dolayı Kuzey Kıbrıs için herhangi

bir veri olmasa da örneğin Türkiye için, Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi, 159 ülke arasında 71. sırada, Dünya Ekonomi Forumu 2020 Küresel Toplumsal Cinsiyet Uçurumu Raporu'nda ise, Türkiye 153 ülke arasında 130. sırada yer almaktadır. Dünya Ekonomi Forumu 2020 raporuna göre dünya kadınlarının dünya erkekleri ile eşit haklara sahip olması için 100 yıl, erkeklerle eşit ücrete sahip olması ise 257 yıl geçmesi gerekmektedir.

Diğer bir endeks olan Cinsiyet Eşitliği Endeksi, Avrupa Cinsiyet Eşitliği Enstitüsü (EIGE-European Institute for Gender Equality) tarafından geliştirilen ve Avrupa Birliği'nde (AB) toplumsal cinsiyet eşitliği ilerlemesini ölçen bir araçtır. EIGE 2013 yılından itibaren yayınladığı raporlarla, iyileştirilmesi gereken alanlara daha fazla görünürlük sağlaması nedeniyle, kural koyucuların daha etkili toplumsal cinsiyet eşitliği önlemleri tasarlamalarına destek olmaktadır. Geliştirilen endeks, kadın ve erkek arasındaki uçurumu altı temel alandaki kazanımlara göre değerlendirmekte ve üye ülkelere 1 ile 100 arasında puan vermektedir. Ülkelerin puanları İş (istihdama katılım, ayrımcılık ve işin niteliği), Para (finansal kaynaklar ve ekonomik durum), Bilgi (eğitime katılım ve ayrımcılık, yaşam boyu öğrenme), Zaman (bakım hizmetleri ve sosyal etkinlikler), Güç (politik ve ekonomik güç) ve Sağlık (statü ve erişim) alanlarına ek olarak, kesişen eşitsizlikler (intersecting inequalities) ve kadına yönelik şiddet parametreleri dikkate alınarak hesaplanmaktadır. Cinsiyet Eşitliği Endeksi (2020), güvenilir bir araç olarak, engellilik, yaş, eğitim seviyesi, doğduğu ülke ve aile tipi gibi unsurları, insanların yaşamlarında nasıl farklı yollar yaratarak toplumsal cinsiyetle kesiştiğini ve farklı kadın ve erkek gruplarının karşılaştığı farklı gerçekleri göstermektedir. Karar alma mekanizmalarında iyileştirilmiş toplumsal cinsiyet eşitliği, AB'deki ilerlemenin ana itici gücüdür. Kadınların ve erkeklerin siyaset, ekonomi, medya, araştırma ve spor alanlarında karar alma süreçlerine katılımını ölçen Güç alanı, 2010'dan bu yana endeksteeki tüm ilerlemelerin %65'ini oluşturmaktadır. Ancak Güç alanı 100 üzerinden 53.5 puanla en düşük alan olmaya devam etmektedir. Avrupa Cinsiyet Eşitliği Enstitüsü'nün Cinsiyet Eşitliği Endeksi, toplumsal cinsiyet eşitliğindeki ilerlemelerin, her yıl ortalama yarım puanlık bir iyileşme ile hala salyangoz hızında ilerlediğini vurgulamaktadır. AB'nin, 100 üzerinden 67.9 puan alarak, gerçek anlamda toplumsal cinsiyet eşitliğine ulaşmaktan en az 60 yıl daha uzakta olduğu gözlemlenmektedir (EIGE, 2020). Toplumsal cinsiyet eşitliği ile ilgili tüm bu çalışmaların, Kuzey Kıbrıs'ta yaşayan kadınlar açısından nasıl geliştiği ve ilerlediği aşağıda sunulmaktadır.

Kıbrıslı Türk kadınının konumu

Kıbrıslı Türk toplumunun dünya toplumlarında olduğu gibi, toplumsal yapısı sürekli ve hızlı bir şekilde değişmektedir. Kıbrıslı Türk kadını hem doğu hem de batı kültürlerinden etkilenmektedir. Kıbrıslı kadınlar, Türkiye'de kadınların seçme ve seçilme hakkını 5 Aralık 1934 elde etmesinden çok sonra seçme ve seçilme

hakkı elde etmişlerdir. Esasen, 1960 yılında Kıbrıs Cumhuriyeti'nin ilanı ile birlikte kadınların, seçme ve seçilme hakkını kazanmalarının yanı sıra, kız çocuklarının eğitimi (Dedeçağ, 1993; Mertan, 2000), kadınların örgütlenmesi (Atalay & İnan-Uzman, 1998) ve kadınların özel alandan çıkıp kamusal alanda daha görünür olması hız kazanmıştır. Ancak son 60 yıl içinde yer alan toplumlararası çatışmalar (1963-1967) ve 1974 Kıbrıs adasının ikiye bölünmesi sadece adada yaşayanları değil uluslararası stratejileri de etkilemiş, 'Kıbrıs Sorunu' ve/veya 'Kıbrıs'ta Çözüm' çok boyutlu sorunlarla sürekli olarak gündemde kalmıştır. Süregelen ve zaman zaman uluslararası arenalarda da gündemde olan 'Kıbrıs Sorunu' ve/veya 'Kıbrıs'ta Çözüm', toplumsal cinsiyet eşitliği ve karar alma mekanizmalarında kadınların gerektiği gibi temsil edilme çabalarına ket vurmuştur (Hadjipavlou & Mertan, 2010; 2019).

Birleşmiş Milletler düzeyindeki temel insan hakları sözleşmelerinden biri olan 'Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi' (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women-CEDAW, 1979) kadın haklarının korunmasına ilişkin uluslararası temel düzenlemelerden biri olarak kabul edilmektedir. Kuzey Kıbrıs'ın da taraf olduğu bu sözleşme ile, KKTC Meclisi 7 Şubat 1996'da erkeklere ve kadınlara, ekonomik, sosyal, kültürel, kişisel ve siyasi haklardan yararlanmaları konusunda, eşit haklar sağlama yükümlülüğünde bulunacağını bildirmiştir. Toplumsal cinsiyet eşitliğine ilişkin bir başka uluslararası sözleşme 'Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi' kadına yönelik şiddet ve aile içi şiddetle mücadele amacıyla, Avrupa Konseyi tarafından 11 Mayıs 2011 tarihinde İstanbul'da imzaya açılmıştır. Kısaca İstanbul Sözleşmesi olarak bilinen bu sözleşme KKTC Meclisi tarafından 5 Aralık 2011 tarihinde onaylanmasıyla birlikte, şiddetin önlenmesi, mağdurların korunması ve şiddet uygulayanların adalete teslim edilmesi, toplumun her ferdinin, özellikle de erkeklerin ve erkek çocuklarının, tutumlarını değiştirmesi yönünde sorumluluk üstleneceğini bildirmiştir. KKTC Meclisinin kadınlarla ilgili böylesi önemli uluslararası sözleşmelere taraf olması, kadınların güçlenmesi ve ilerlemesi, kadın-erkek eşitliğinin geliştirilmesi ve toplumsal cinsiyet eşitliği bakış açısının ana politika ve programlara yerleştirilmesi anlamına gelmekte ve hükümetleri bu konularda yükümlü kılmaktadır.

Dünya geneline bakıldığında her iki yetişkin kadından biri iş gücüne katılırken bu oran yetişkin erkekler için dörtte üç olarak hesaplanmaktadır (World Bank, 2020). Kuzey Kıbrıs'ta yaklaşık 380 bin kişi yaşamaktadır. Bu de facto nüfusun %45.8'ini kadınlar oluşturmaktadır. Kuzey Kıbrıs'ta yapılan Hane Halkı İşgücü Anketine (KKTC İstatistik Kurumu, 2020) göre kadınların iş gücüne katılma oranı % 40.8'dir. İş gücüne katılan kadınların %90.9'u hizmet sektöründe çalışmaktadır. Kıbrıslı Türk kadınlarının %86.0'sı ücretli, maaşlı veya yevmiyeli, %11.7'si kendi hesabına ve işveren ve %2.3'ü ise ücretsiz işçi olarak çalışma yaşamında yer almaktadır. İşsizlik oranı karşılaştırıldığında kadınların (%12.2) erkeklere kıyasla (%9.0) daha yüksek oranda işsiz olduğunun kaydedildiği gözlenmektedir. Kadınların yoğun bir şekilde

iş gücüne katılması ile birlikte özellikle erken çocukluk dönemde (0-36 ay) ve okulöncesi dönemde (37-72 ay) çocuğu olan çalışan anne ve babalar için gün içerisinde çocuklarının bakımı ve eğitimi için formüller yaratılmasını gündeme getirmiştir. Kuzey Kıbrıs'ta her ne kadar doğurganlık oranı 1.81 olarak hesaplanıyor olsa da, her yıl 3800 civarında çocuğun dünyaya geldiği ve 0-4 yaş arası çocuk sayısının 18500 civarında olduğu rapor edilmektedir (KKTC İstatistik Kurumu, 2019). Son yıllarda kreş ve gündüz bakım ve eğitim merkezlerinin sayısı hızlı bir şekilde artış göstermiştir. Yasal boşluklar ve bakanlıklar arası yetki karmaşasından dolayı kreş sayıları ile ilgili resmi kaynağa ulaşmak mümkün olmamıştır ancak yine KKTC İstatistik Kurumu, verileri temel alınarak Kuzey Kıbrıs'ta 3-5 yaş arası çocukların okullaşma oranının %69.83 olduğu gözlemlenmiştir. Kuzey Kıbrıs genelinde 3-5 yaş grubu çocuk için toplamda 130 okulöncesi eğitim kurumunun olduğu (26 devlet ve 104 özel) ve yine toplamda sayıları 7799 olan bu yaş grubu çocuğun ya devlet (sayı = 4.088) ya da özel (sayı = 3711) kurumlarda eğitim almaya devam ettikleri gözlemlenmiştir (KKTC İstatistik Kurumu, 2019). Dolayısıyla, her yıl 9000 civarı erken çocukluk dönemi sıfır ile üç yaş arasındaki çocuklar ya aile içerisinde ya da özel kreş ve yuvalarda bakım görmektedir.

Ev dışında ücretli olarak çalışmayan kadınlar gibi ev dışında ücretli çalışan kadınlar da ev işleri ve çocukların bakımından sorumlu tutulmaktadır. Her ne kadar toplumsal cinsiyet eşitliği, kadınların ve erkeklerin toplumun her alanına eşit ve görünür biçimde katılımını ifade etse de ataerkil anlayış, ev ve çocukların bakımını kadına yüklemektedir.

Kuzey Kıbrıs gibi halen gelişmekte olan küçük bir ülkede, kadınların yaşamlarını kolaylaştıran politikalara ve hizmetlere öncelik verilmesi, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması açısından son derece önemlidir. Ancak toplumsal cinsiyet, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin kesişen boyutlarından biri olmaya devam etmektedir. Kadınların siyasal (mecliste kadın siyasetçi oranı %18) ve kamusal yaşama katılımının gözle görülür derecede düşük oranda olması ve siyasette kadın oranının %20 eşiğine ulaşamıyor olması buna bir örnektir. Bu oran BM'nin '2030'a kadar 50-50 Gezegeni: Cinsiyet Eşitliği İçin Adım Atın' çalışmalarından çok uzaktır. Kuzey Kıbrıs'ta gelenek haline gelen sık sık değişen hükümetlerinin, kadınları ve kız çocuklarını yüksek düzeyde potansiyellerine erişmekten alıkoyan zorlukları ele almak için toplumsal hareketlilikten ve çabadan yoksun olduğu görülmektedir.

Toplumun bireylere kadın veya erkek olarak yüklediği ataerkil sosyokültürel roller ve sorumluluklar nedeniyle ağırlıklı olarak çocuk bakımı, yaşlı, engelli ve hasta bakımı kadına yüklenmektedir. Toplumsal cinsiyet politikası tartışmaları, kadınların iş gücü arzı üzerindeki zaman kısıtlamalarını hafifletmek ve kadınların iş gücü piyasalarına eşit erişimini özendirmek için en etkili strateji olarak sosyal bakım hizmetlerine erişimin önemini vurgulamaktadır (European Commission-EC, 2015). Esasen feministlerin öncelikli önerisi sosyal politikaların, programların ve projelerin

tüm aşamalarına ve düzeylerine cinsiyet eşitliği bakış açısını katmak ve toplumsal cinsiyeti içeren ana-akımı cinsiyetlendirmektir (gender mainstreaming) (Orloff, 2009). Toplumsal cinsiyeti ana-akımlaştırmanın beş ilkesi arasında toplumsal cinsiyete duyarlı dil, (örneğin hem kadınlara hem de erkeklere yöneltilen anlatımlar, kadınları ve erkekleri eşit derecede görünür kılmalıdır), toplumsal cinsiyete özgü veri toplama ve analiz, hizmetlere eşit erişim ve hizmetlerden yararlanmak, kadınlar ve erkeklerin karar verme sürecine eşit derecede katılımı ve eşit tutum ve davranış gösterme yer almaktadır. Toplumsal cinsiyeti ana-akımlaştırma, cinsiyet eşitsizliklerini çözmeyi sağlamak için bir araçtır.

Dünyanın birçok yerinde yaşandığı gibi ücretsiz bakım emeği konusu Kıbrıslı Türk kadınları için de önemli bir toplumsal cinsiyet eşitsizliği göstergesidir. Ev içi bakım işlerinin kültürel olarak kadınlara yüklenen bir olgu olarak algılanması nedeniyle, kadınlar ya iş gücü piyasasında kalamıyor ya da iş ve aile yaşamını uzlaştırabildikleri işleri ve eğitim alanlarını seçiyorlar (Mertan, 2000). İlkaracan (2017) Türkiye’de kadınların ev içi bakım işleri için harcadıkları ücretsiz emeğin haftada ortalama 30 saat olarak hesaplandığını, bu oranın erkekler için haftada ortalama 6 saat olduğunu vurgulamaktadır. Bu durum Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü (OECD) ülkelerinde, ev içi bakım işleri için harcanan ücretsiz emeği erkekler için haftada ortalama 11 saat ve kadınlar için de 24 saat olarak hesaplamaktadır (OECD, 2019a). Kadın erkek arasındaki bakım emeğinin dengesiz dağılımı ile ilgili Kuzey Kıbrıs’ta istatistiksel verinin henüz oluşturulmamasından Kıbrıslı Türk kadının durumu bilinmeyenler arasındadır. Bu eksikliğin nedenlerinden birisi OECD belgelerinde olduğu gibi birçok uluslararası belgede Kuzey Kıbrıs ile ilgili istatistiksel bilginin yer almamasıdır. Genellikle Kıbrıs’la ilgili yayınlanan uluslararası belgelerde iki farklı dipnot bulunmaktadır. Türkiye tarafından konulan dipnotta ‘Kıbrıs ile ilgili bilgiler adanın güney kısmı ile ilgilidir. Ada’da hem Kıbrıslı Türkleri hem de Kıbrıslı Rum halkını temsil eden tek bir makam yoktur. Türkiye, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’ni tanıır. Birleşmiş Milletler bağlamında kalıcı ve hakkaniyetli bir çözüm bulunana kadar Türkiye, “Kıbrıs Sorunu” konusundaki konumunu koruyacaktır’ ifadesi yer almaktadır. Öte yandan, ‘OECD’nin tüm Avrupa Birliği üye devletleri ve Avrupa Komisyonu tarafından hazırlanan dipnotta ise, ‘Kıbrıs Cumhuriyeti, Türkiye dışındaki tüm Birleşmiş Milletler üyeleri tarafından tanınmaktadır. Bu belgedeki bilgiler, Kıbrıs Cumhuriyeti Hükümeti’nin etkin kontrolü altındaki alanla ilgilidir’ ifadeleri yer almaktadır. Oysa, tüm dünyada olduğu gibi, bir ailenin sağlıklı bir ortamda yaşayabilmesi için çocuk bakımı, yemek pişirme, temizlik yapma, çamaşır ve bulaşık yıkama gibi işler ağırlıklı olarak Kuzey Kıbrıs’ta da kadınların ücretsiz ev emeği ile karşılanır. Ancak, bu konu ne yerel politikalarda ne de uluslararası politikalarda yerini alamamaktadır.

Çocuk bakımı

Bebeklik ve çocukluk dönemi, çocuk bakımı, çocuk yetiştirme, ebeveyn tutumları, gibi konular diğer psikoloji konularında olduğu gibi, genellikle sanayileşmiş batı ülkelerinden gelen verilerin sonuçlarıyla yayınlanmaktadır (Arnett, 2008; Henrich, Heine & Norenzayan, 2010; Tomlinson, Bornstein, Marlow & Swartz, 2014). Geçmiş çalışmalardan elde edilen bulgular, sanayileşmiş ülkelerde çocuk yetiştirme yöntemleri, annenin ücretli bir işte çalışması, çocuğun aile-dışı bakımında harcadığı haftalık süre ve aile-dışı bakım yöntemleri, çelişkili sonuçların olduğunu göstermektedir (Andersson, 2003; Balleyguier, 1996; Balleyguier, Majunow, Godeau-Rébières & Mertan, 1994; Belsky, 1988; Belsky & Rovine, 1988; Goossens & Van Ijzendoorn, 1990; Lamb, 1998).

Bu araştırmalar ayrıca, çocuğun huy gibi yapısal özellikleri (Belsky, 1984; Kagan, Snidman & Arcus, 1998; Rubin, Burgess & Hasting, 2002), ebeveynlik uygulamaları (Bornstein, 2012), annenin takvim yaşı (Bornstein & Putnick, 2007), baba katılımı (Cabrera, & Tamis-LeMonda, 2013; Lamb & Tamis-LeMonda, 2004; McMunn, Martin, Kelly & Sacker, 2017; Sicouri, et al, 2018; Rollè, et al., 2019) ve büyükanne-büyükbaba desteğinin (Tanskanen, & Danielsbacka, 2018) bireyin gelişiminde etkili olduğu, erken çocukluk yıllarındaki deneyimlerin etkilerinin yaşam boyu sürebileceği ve aile-dışı bakım kalitesinin sosyal ve duygusal gelişim açısından önemli değişkenlerin başında gelebileceğini vurgulamaktadırlar.

Bebeklik ve erken çocukluk dönemlerinde bilişsel, duygusal ve sosyal gelişim kapsamlı ve hızlıdır. Bu nedenle, söz konusu dönemlerde ebeveyn/bakıcı-çocuk ilişkisi büyük önem kazanmaktadır (Belsky, 1984). Aile içi bireyler (örn. baba, büyükanne gibi) arasında çocuk yetiştirme konusunda görev paylaşımı (Lamb, 2010; Mertan, 1995; Williams & Kelly, 2005) önemlidir. Geniş ailenin (örn. büyükanne/büyükbaba) de ilk yıllarda çocuk bakımına katkı koyması (Mertan, 2003) küçük toplumlarda (örn. Kuzey Kıbrıs) yaygın bir uygulamadır. Her toplumda ebeveynler, çocuklarının sosyalleşmelerinden ve işlevsel bir birey olmalarından sorumludurlar (Baumrind, Larzelere & Owens, 2010). Schneider (2014) ebeveynlik stil çalışmalarında özellikle ebeveynlerin gündelik yaşamda çocuk yetiştirme uygulamalarında neler yaptıklarının sorgulanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bronfenbrenner (1986) Ekolojik Modeli, anne-bebek çalışmalarının yönünün değişmesine ve aynı süreçte çok yönlü, aile, farklı kurum/topluluk ve toplum etkileşiminin hem ebeveynin gelişimine hem de çocuğun gelişimine etkilerini vurgulamıştır. Dolayısıyla, Kâğıtçıbaşı (2012)'nin ifade ettiği gibi 'ana babalık' bir taraftan kültür ürünüdür, diğer taraftan da kültür oluşturur.

Bu araştırma aşağıdaki konuları sorgulamaktadır:

- Kültürel değerler, sosyo-ekonomik durum, sosyal bağlar, akrabalık ilişkileri, gibi konuların, çocuk yetiştirme ile ilişkili olup olmadığı,
- Çocukların sosyal ve duygusal tepkilerinin ebeveynlerin eğitimi, eşlerin

ücretsiz ev emeği paylaşımı, babaların katılımı, büyükanne ve büyükbaba tarafından sağlanan çocuk bakımı, annenin kaygı düzeyi gibi faktörlerle ilişkili olup olmadığını araştırmaktır.

Özet olarak, bu çalışma, erken çocukluk ve okulöncesi dönemde anne-babaların çocuk yetiştirme ile ilgili olarak, babanın ücretsiz ev emeği paylaşımı, geniş aileden alınan destek (özellikle bakıcı büyükanne bağlamında), ebeveyn (anne) eğitici tutumları ve çocukların bu eğitici tutumlara karşı gösterdikleri sosyal ve duygusal tepkinin ilişkisini incelemektedir.

Yöntem

Örneklem

Araştırma grubu, yaşları 12 ile 60 ay arasında değişen toplam 397 çocuğun annelerinden oluşmuştur. Çocukların ortalama yaşı 36.00 (SS = 12,96) ay, (ranj 11.16 - 60.09 ay) ve % 53'lük bir oranda erkek çocuklardan oluşmaktadır. Çocukların tümü anne ve babalarıyla birlikte aynı çatı altında yaşamlarını sürdürmektedirler. Örneklemde boşanmış aile veya ayrı evde yaşayan çocuk yoktur.

Çalışmaya katılan ailelerin %45.1'i apartman tipi konutlarda ve %54.9'u bahçeli evlerde oturmaktadırlar. Ailelerin %78.8'i çekirdek aile olarak yaşamlarını sürdürmekle birlikte, % 17.9'u amalgam aile yapısı içerisinde anne ve babalarının yaşadığı bir binada ve %3.8'i geniş aile yapısı içerisinde aynı evde oturmaktadırlar (%21.7). Gazimağusa, Girne, Güzelyurt, Lefke, İskele ve Lefkoşa olmak üzere Kuzey Kıbrıs'ın 6 farklı bölgesinden katılımcı annelere ulaşılmıştır. Ailelerin %28'i köy ve %72'si kentlerde oturduklarını rapor etmişlerdir.

Veri toplama aracı

Araştırmada veri toplamak için üç bölümden oluşan bir soru kağıdı kullanılmıştır. Araştırmaya katılan annelerden bu soru kağıdını doldurmaları istenmiştir. Birinci bölüm olan Demografik Bilgiler bölümünde, annelerden yaş, eğitim düzeyi, çalışma durumu, yaşam ve yerleşim düzenlemeleri, geniş ailenin desteği, babanın ücretsiz ev emeği paylaşımı ve çocuk bakımı sorumluluğu gibi maddelere yanıt vermeleri istenmiştir. İkinci bölümde ise Türkçe adaptasyonu Mertan (2003) tarafından yapılan "Çocuk Günlüğü Testi" (*le test de la journée de bébé*) (Balleyguier, 1979) kullanılmıştır. Çocuk Günlüğü Testi, annenin çocuğa gösterdiği eğitici tutumu ölçen Anne Ölçeği ve çocuğun, açlık, yakınma ve annenin yokluğu gibi stresli durumlara verdiği duygusal tepkilerin yanı sıra, çocuğun kişilere ve nesnelere yönelik davranışsal tepkilerini ölçen ve sınıflandıran Çocuk Ölçeği olmak üzere iki alt ölçekten oluşmaktadır. Annenin çocuğa karşı gösterdiği eğitici tutumları hesaplayan Anne Ölçeği, Annenin Sevecenliği (ona hikaye anlatıyor veya çocuk kitapları okuyorum), Annenin Katılığı (tekrar yemek istediğinde, onu reddederim), Annenin Eğitciliği

(oyuncaklarını tertiplemesini isterim), Annenin Tedirginliği (ateşi çıktığında hemen doktora götürürüm), Annenin Zayıflığı (çağırdığı zaman hemen giderim), Annenin Esnekliği (kendi başına bir odada oynaması için bırakırım), Annenin Tuvalet Eğitimini Verme Yöntemi (günde üç defadan fazla oturağa oturturum) olmak üzere toplamda 37 madde ve 7 kategoriden oluşmaktadır. Çocuğun annesine karşı gösterdiği tepkileri hesaplayan Çocuk Ölçeği ise, Anneye Karşı Sevgi (geldiğimi görünce bana doğru yürür ve benimle konuşur), Anneyi Taklit (benim bazı hareketlerimi taklit eder), Anneye Saldırganlık (beni ısırdığı olur), Annenin Sözüne Dinleme (ısrar ettiğim zaman yemeğini yer), Öz bakım (kendi başına ellerini yıkar) olmak üzere toplamda 50 madde ve 5 kategoriden oluşmaktadır. Her madde 3'lü Likert ölçeği (0 = Hiç Doğru Değil, 1 = Bazen ya da Biraz Doğru, 2 = Çok ya da Sıklıkla Doğru) üzerinden değerlendirilmektedir. Son olarak, Sürekli Kaygı Envanteri (Öner & LeCompte, 1985) aracılığıyla annelerin genel kaygı düzeyleri ölçülmüştür. Söz konusu envantere ise her madde 4'lü Likert ölçeği (1 = Hemen Hiçbir Zaman, 2 = Bazen, 3 = Çok Zaman, 4 = Hemen Her zaman) üzerinden değerlendirilmektedir.

Soru kağıdı kullanılarak oluşturulan Baba Katılımı (Babanın Ücretsiz Ev İçi Bakım Emeği ve Çocuk Bakımı Sorumluluğu alt ölçekleri) ve Geniş Aile Desteği Ölçeği ve diğer psikometrik ölçeklerin güvenilirlik katsayıları tatmin edici bulunmuştur ($\alpha = .70 - .92$). Tablo 1'de veri analizlerinde kullanılan ölçeklerin kategori ve madde sayılarıyla birlikte güvenilirlik katsayıları verilmektedir.

Tablo 1: Soru kağıdında kullanılan ölçeklerin kategori ve madde sayıları ve iç tutarlılıkları

Ölçekler	Kategoriler	Madde Sayısı	Cronbach Alpha
Çocuk Günlüğü	Anne Ölçeği	7	.81
	Çocuk Ölçeği	5	.92
Sürekli Kaygı Ölçeği	1	20	.80
Baba Katılımı	Ücretsiz Ev İçi Bakım	1	.80
	Çocuk Sorumluluğu	1	.82
Geniş Aile Desteği	1	6	.70

İşlem

Kesitsel araştırma yöntemine bağlı elverişlilik örnekleme yoluyla, küçük yaşlarda çocuğu olan annelere ulaşılmıştır. Görüşmeler, anneler tarafından uygun görülen saatte ve kendi evleri, çocukların gittiği kreş/bakım merkezi, annenin çalışma yeri gibi yerlerde yapılmıştır. Görüşmeler ortalama bir saat sürmüştür. Katılımcıların gizliliğini korumak için, Mayıs 2018’de uygulamaya giren Avrupa Birliği Genel Veri Koruma Yönetmeliği yanı sıra psikologlar mesleğinin uluslararası etik ilkelelerini belirleyen Amerikan Psikologlar Derneği (American Psychological Association [APA], 2017) ve Türk Psikologlar Derneği (TDP) (2004) etik standartları kullanılarak, Araştırma Öncesi Onay Formu, Araştırma Sonrası Bilgilendirme Formu ve soru kağıdı araştırmacı tarafından hazırlanmıştır. Doğu Akdeniz Üniversitesi, Psikoloji Bölümü Etik ve Araştırma Komitesi, etik ve bilimsel sakınca bulunmadığı yönünde karar almış ve tüm belgeleri onaylamıştır. Toplanan verilerin istatistiksel analizi için Sosyal Bilimler için İstatistik Paketi (SPSS 26) yazılımı kullanılmıştır.

Bulgular

Bu araştırmada annelerden elde edilen veriler, erken çocukluk ve okulöncesi dönemde anne-babaların çocuk yetiştirme ile ilgili olarak, babanın ücretsiz ev emeği paylaşımı ve geniş aileden alınan destek bağlamında ebeveyn (anne) eğitici tutumları ve çocukların bu eğitici tutumlara karşı gösterdikleri sosyal ve duygusal tepkiler, betimsel ve çıkarımsal istatistiklerle aşağıda irdelenmektedir.

Aileyle ilgili bulgular

Araştırmaya katılan annelerin yaşının ($Ort. = 31.84, SS = 4.74$), babaların yaşına kıyasla daha genç ($Ort. = 35.11, SS = 5.17$) olduğu gözlemlenmiştir ($t(374) = 16.29, p < .001$). Aynı şekilde annelerin evlilik yaşınının ($Ort. = 24.84, SS = 4.74$) babaların evlilik yaşına ($Ort. = 27.46, SS = 3.82$) kıyasla daha genç yaşta olduğu görülmüştür ($t(331) = 11.30, p < .001$). Anne ve babaların eğitim düzeyleri kıyaslandığında annelerin ($Ort. = 13.23, SS = 2.70$) babalara ($Ort. = 12.845, SS = 2.65$) kıyasla daha uzun süre eğitim aldığı gözlemlenmiştir. Katılımcılar arasında okuryazar olmayan anne ve babaya rastlanmazken üniversite öncesi eğitim açısından anne ve babalar arasında farklılıklar gözlemlenmemiştir. Bir başka deyişle, anne ve babalar arasındaki eğitim açısından farklılıklar yüksek öğrenim düzeyinde görülmüştür. Annelerin %28.3’nün lisans, %10.6’sının yüksek lisans ve %2.7’sinin doktora derecesine sahip oldukları görülmüştür. Babaların ise, %31.4’nün lisans, %5.5’nin yüksek Lisans ve %1.5’inin doktora derecesine sahip oldukları görülmüştür.

Anneyle ilgili bulgular

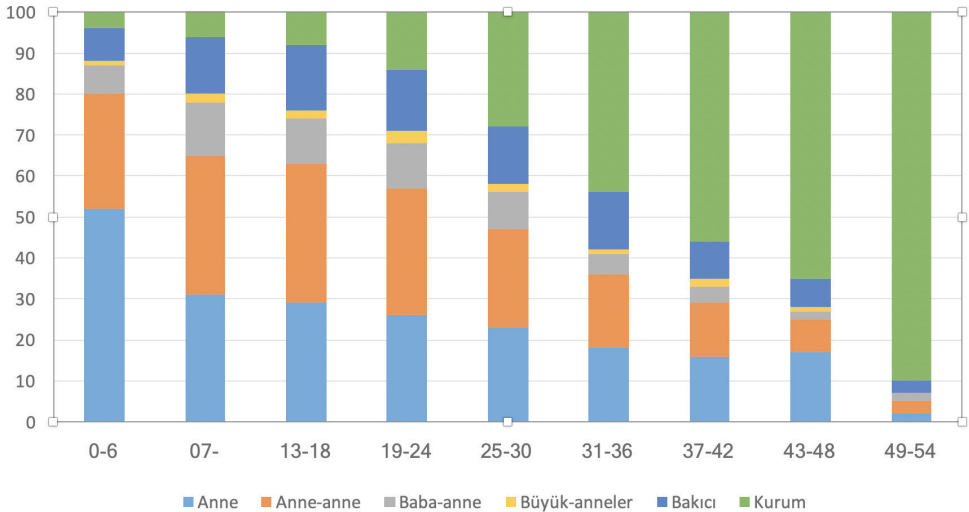
Araştırmaya katılan toplam 397 annenin 253’ü (%63.7) ücret karşılığı tam zamanlı bir işte çalışmakta, 79’u (%19.9) ücret karşılığı herhangi bir işte çalışmamakta, geri

kalanlar ise (%16.4), yarı zamanlı ücretli bir işte çalışmaktadır. Çalışan annelerin, %64.0'ü ekonomik bağımsızlık kazanmak, %29.0'u kariyer sahibi olmak ve %7.0'si evde kapalı kalmamak için ücretli bir işte çalışmakta olduklarını ifade etmişlerdir.

Araştırmaya katılan annelere, evlilikleri ve çocuk sahibi olmak ile ilgili sorular sorulmuştur. Kuzey Kıbrıs'ta halen görücü usulü (%11.3) evliliklerin olduğu gözlemlenirken araştırmaya katılan annelerin %88.7 eşleri ile kendileri tanışıp evlenme kararı aldıklarını ve evliliklerinin de aşk evliliği (%80.4) olduğunu ifade etmişlerdir. Çocuk sahibi olma kararını büyük çoğunlukla eşler (%90.2) verirken küçük bir oran olsa da (%9.8) geniş ailenin çocuk yapma konusunda genç çiftleri yönlendirdiği de gözlemlenmiştir. Araştırmaya katılan annelerin ilk kez çocuk edinme ortalama yaşı 26.64 (SS = 2.69) olarak hesaplanmıştır. Annelerin %58.2'si tek çocuk sahibi olduğunu, normal döllenme yoluyla çocuk sahibi olan annelerin çoğunlukta olduğu (%90.0) ve doğumların dörtte üçünün sezaryen doğum (%75.0) olduğu gözlemlenmiştir. Araştırmaya katılan annelerin ortalama doğum öncesi kullandıkları izinin 42 gün (ranj 0-270 gün) ve ortalama doğum sonrası iznin ise 60 gün (ranj 0-730 gün) olduğu gözlemlenmiştir. Çalışan annelerin %68.5'i çocuğun hasta olması durumunda, kendisinin izin alıp çocuğa baktığını ifade etmişlerdir. kullandıkları izinin 42 gün (ranj 0-270 gün) ve ortalama doğum sonrası iznin ise 60 gün (ranj 0-730 gün) olduğu gözlemlenmiştir. Çalışan annelerin %68.5'i çocuğun hasta olması durumunda, kendisinin izin alıp çocuğa baktığını ifade etmişlerdir.

Ailenin çocuk bakım yöntemi

Araştırma bulguları Kuzey Kıbrıs'ta sosyal çevrenin çocuk bakım yöntemi olarak aile-içi bakımı (Örn. Büyükanne) desteklediğini göstermektedir. Şekil 1'de



Şekil 1
Gün İçi Bakım Yöntemi (%)

görüldüğü üzere, 0-6 ay arasındaki bebeklerin gün içerisindeki bakımı en yüksek oranda (%51.60) anneleri tarafından yapılmaktadır. Daha sonraki 7-12, 13-18 ve 19-24 aylık dönemlerde ise en yüksek oranda bakım sırasıyla, %34.0, %34.2 ve %30.5 anneanneler tarafından verilmektedir. Bu oranlar babaannelerin ve hafta içi değişimli olarak uygulanan anneanne, babaanne bakım paylaşımı ile, gün içi bakım oranları ile birleştiği zaman, 24 ay altında olan çocukların %45.0'in üzerinde gün içi bakımlarının büyükanneleri tarafından görüldüğü gözlemlenmektedir. Kültürel olarak ilk iki yıl çocukların aile-içi bakımdan geçmelerinin çocuğun gelişimi için daha sağlıklı olacağına inanılmaktadır. Bu durum iki yaştan sonra değişerek, ebeveynlerin seçtikleri kreş, çocuk yuvası, gibi okulöncesi kurumlarda bakım- eğitim almaya başladıkları görülmektedir. Beş yaş civarında çocukların büyük çoğunluğunun (%90) gün içerisinde eğitim kurumlarında okulöncesi eğitimden yararlandığı gözlemlenmektedir.

Geniş aile desteği

Büyükannelerin ve büyükbabaların çocuk bakımı dışında aileye çeşitli konularda destek sağladığı gözlemlenmiştir. Araştırmaya katılan annelerin %28.4'i geniş aileden hiç bir destek almadıklarını ifade etmişlerdir.

Destek aldığını ifade eden anneler (%71.6), aldıkları desteği sırasıyla, aileye ait bir konutta oturduklarını (%16.8), para yardımı aldıklarını (%16.0), yiyecek, giyecek, tatil gibi masrafların karşılandığını (%28.9), çocuğun okul ücreti gibi masrafların karşılandığını (%39.1), ve hafta içi öğle yemeklerini aile büyüklerinin evinde ve/veya pişirilmiş yemeği kendi evlerine götürme (%33.8) olarak belirtmişlerdir. Bu sıralanan desteklerden birden fazlasını aldığını ifade eden annelerin oranı %39.0'dur.

Annelere hafta içi kendi anne ve babasıyla ve/veya eşinin anne ve babasıyla hangi sıklıkta görüştüğü sorulmuştur. Her madde 6'lı Likert ölçeği (1 = Her Gün, 2 = Haftada 2-3, 3 = Haftada 1, 4 = İki Haftada 1, 5 = Ayda 1, 6 = Yılda 1'den fazla) üzerinden değerlendirilmektedir. Araştırmaya katılan annelerin ifadesine göre anneanne ve/veya babaanne ile hafta içi bir arada olma oldukça sık (% 58.6) karşılaşılan bir olaydır. Bu durumun, annenin ücretli çalışma statüsü (Ort. = 2.71 SS =1.39) ile kıyaslandığı zaman, aile büyükleri ile olan yemek saatlerinde birlikte olma, çocuğu getirip götürme gibi günlük etkileşim üzerinde ücret karşılığı çalışmayan annelere (Ort. = 2.36 SS =1.02) göre anlamlı düzeyde farklı olduğu görülmektedir ($t(397) = 2.36, p < .01$).

Baba katılımı

Araştırmaya katılan annelere, babaların ücretsiz ev içi bakım emeği ve çocuk bakım işlerinde, babaların kendilerini ne kadar sorumlu gördüklerini değerlendirmeleri istenmiştir. Her madde 4'lü Likert ölçeği (1 = Çok Sorumlu, 2 = Sorumlu, 3 = Biraz/ Bazen Sorumlu, 4 = Sorumlu Değil) üzerinden anneler tarafından değerlendirilmiştir.

Tablo 2: Babaların Ücretsiz Ev İçi Bakım Emeği ve Çocuk Bakım Sorumluluğu Ortalaması (*Ort.*) Standart Sapması (*SS*) ve Sorumluluk Yüzdesi

	<i>Ort.</i>	<i>SS</i>
Maddeler		
Yemek pişirme (%13.6)	3.30	.79
Yiyecek alışverişi yapma (%65.8)	2.15	.89
Bulaşık yıkama (%18.8)	3.27	.87
Çamaşır yıkama/toplama (%11.2)	3.42	.77
Ütü yapma (%10.6)	3.52	.80
Toz alma (%5.9)	3.72	.64
Süpürge makinesi ile temizlik (%17.4)	3.24	.87
Yerleri silme (%8.2)	3.63	.73
Dolap yerleştirme/tertiplene (%13.2)	2.13	.80
Ev tamiratları ile uğraşma (%75.1)	2.24	.94
Eve eşya alma (%63.1)	3.51	.91
Çocuğu oyalama (%77.4)	1.93	.76
Çocuğun altını temizleme/yıkama (%41.7)	2.26	1.05
Çocuğu okula götürme/getirme (%63.9)	1.96	1.05
Aşılarını yaptırma (%64.6)	2.69	1.07
Çocuğu parka götürme (%60.1)	2.16	.90
Dans spor gibi etkinliklere götürme (%45.7)	2.62	1.00
Çocuğa kıyafet alma (%36.1)	2.84	1.01
Çocuğa oyuncak alma (%58.1)	2.29	.87

Not: min-max puan: 1- 4.

Annelerin ifade ettiğine göre babaların ücretsiz ev işlerinde kendilerini en çok sorumlu gördükleri, %75.1 oranı ile ev tamiratları olmuştur. Çocuk bakımıyla ilgili olarak ise, en çok sorumluluk aldıkları %77.4 oranla çocuğu oyalama olmuştur.

Annenin eğitici ebeveyn tutumu

Annenin eğitici ebeveyn tutumu ve çocukların annenin eğitici tutumlarına verdiği tepkiler Çocuk Günlüğü Testi ile ölçülmüştür. Aşağıdaki tablolarda Çocuk Günlüğü Testi kategorileri ve Sürekli Kaygı Envanteri aracılığıyla, annenin genel kaygı düzeyi, annenin çocuğa karşı eğitici tutumu ve çocuğun anneye karşı sosyal ve duygusal tepkileri t testi ile hesaplanmıştır.

Tablo 3: Anne Ölçeğindeki Kategorilerin Anne Kaygı Düzeyine Göre Kıyaslanması

	Düşük Kaygı n=219		Yüksek Kaygı n=178		t-test
	Ort.	SS	Ort.	SS	
Annenin Sevecenliği	16.71	.35	16.37	.37	.91
Annenin Katılığı	.62	.34	.75	.37	3.46***
Annenin Eğiticiliği	11.92	.48	13.25	.45	3.37***
Annenin Tedirginliği	10.80	.50	12.57	.50	3.45***
Annenin Zayıflığı	15.02	.39	15.89	.37	2.24**
Annenin Esnekliği	13.04	.48	14.35	.49	2.64***
A. Tuvalet Eğitimi Verişi	.72	.51	.75	.53	-.68

** $p < .01$. *** $p < .001$

Yüksek kaygı düzeyi anneler grubundaki anneler düşük kaygı düzeyi anneler grubundakilere kıyasla, çocuklarına daha katı ($t(396) = 3.46, p < .001$) daha eğitici ($t(396) = 3.37, p < .001$), daha zayıf ($t(396) = -2.24, p < .001$) ve daha esnek ($t(396) = 2.64, p < .001$) tutum göstermişlerdir. Annenin kaygı düzeyi, annenin sevecenliği kategorisi için anlamlı düzeyde farklılık ortaya koymamıştır.

Tablo 4: Çocuk Ölçeğindeki Kategorilerin Annenin Kaygı Düzeyine Göre Kıyaslanması

	Düşük Kaygı n=219		Yüksek Kaygı n=178		t-test
	Ort.	SS	Ort.	SS	
Anneye Sevgi	16.25	.33	16.65	.38	1.12
Anneyi Taklit	14.71	.46	14.30	.51	.82
Anneye Saldırganlık	.45	.37	.59	.41	3.53***
Annenin Sözüünü Dinleme	.61	.39	.76	.45	3.53***
Özbakım	14.19	.46	14.53	.49	-.69

*** $p < .001$

İstatistiksel düzeyde anlamlı farklılık gösteren Anneye Saldırganlık ve Annenin Sözüünü Dinleme kategorileri olmuştur. Yüksek kaygı düzeyi anneler grubundaki çocuklar düşük kaygı düzeyi anneler grubundakilere kıyasla, annelerinin sözüünü ($t(396) = 3.53, p < .001$) daha çok dinleme ve daha saldırgan davranışlar göstermişlerdir ($t(396) = 3.53, p < .001$).

Tablo 5: Değişkenler Arasındaki Pearson Korelasyon Katsayıları (n = 397)

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1. Tek çocuk	1								
2. Anneanne Görüşme Sıklığı	-.052	1							
3. Babaanne Görüşme Sıklığı	-.018	.103*	1						
4. Maddi Destek	.035	.219**	.168**	1					
5. Bakıcı Büyükanne	.090	.359**	-.060	.175**	1				
6. Baba Katılımı	.099*	-.017	.014	.031	.070	1			
7. Görev Paylaşımı	.072	-.050	.146**	-.013	.102*	.549**	1		
8. Anne Eğitici Tutumları	-.088	-.098	.036	.007	-.027	-.007	.082	1	
9. Sosyo-duygusal Tepkiler	.035	.163**	.093	.005	.073	.040	.137**	.559**	1

* $p < .05$. ** $p < .01$

Araştırmada kullanılan değişkenler arası ilişki Pearson korelasyon testi ile hesaplanmıştır. Tablo 5'te görüleceği üzere, anneanne ile görüşme sıklığı ile babaanne görüşme sıklığı ($r(397) = .103, p < .05$) ve bakıcı büyükanne ($r(397) = .357, p < .01$) arasında da anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki vardır. Büyükanne ve büyükbaba tarafından sağlanan maddi destek, hem anneanne ile görüşme sıklığı ($r(397) = .219, p < .01$) hem de babaanne ile görüşme sıklığı ($r(397) = .168, p < .01$) yanı sıra bakıcı büyükanne ($r(397) = .175, p < .01$) dolayısıyla her üç değişkenle, arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki olduğunu göstermiştir. Aynı şekilde anneanne ile görüşme sıklığı ve çocuğun sosyal ve duygusal tepkileri ($r(397) = .103, p < .05$) arasında da anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki olduğu gözlemlenmiştir. Tek çocuk sahibi olmak ve babanın çocuk bakım sorumluluğu ($r(397) = .099, p < .05$) arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki vardır. Babaların ücretsiz ev emeği değişkeniyle, babaanne ile görüşme sıklığı ($r(397) = .146, p < .01$), bakıcı büyükanne ($r(397) = .102, p < .05$) ve babanın çocuk bakımı sorumluluğu değişkenleri ($r(397) = .549, p < .01$) arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki bulunmuştur. Babanın ev içi ücretsiz emeği ve çocuğun sosyal ve duygusal tepkileri ($r(397) = .137, p < .01$) arasında da anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki olduğu gözlemlenmiştir. Son olarak annenin eğitici tutumları ve çocuğun sosyal ve duygusal tepkileri ($r(397) = .559, p < .01$) arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki olduğu görülmüştür.

Tablo 6: Çocuğun Sosyal ve Duygusal Tepkilerinin Anne ve Baba Eğitim Düzeyi, Anne Kaygı Düzeyi, Büyükanne Bakımı ve Anne Eğitici Tutumu Tarafından Yordanmasına İlişkin Hiyerarşik Çoklu Regresyon Analizi

Yordayıcı Değişkenler	Çocuğun Anneye Karşı Sosyal ve Duygusal Tepkisi	
	R^2	β
Blok 1	0.04***	
Kontrol Değişkenleri ^a		
Blok 2	0.27***	
Anne Eğitici Tutumu		0.55***
Büyükanne Bakımı		0.09***
R^2	0.31***	
N	397	

^a Kontrol değişkenleri Annenin eğitim düzeyi, Babanın eğitim düzeyi ve Annenin kaygı düzeylerini içermektedir.

β Standardize beta katsayısı

*** $p < .001$.

Çocuğun sosyal ve duygusal tepkilerinin hangi değişkenlerle ilişkili olduğunun saptanması için iki adımlı hiyerarşik regresyon analizi yapılmıştır. Tüm değişkenler analize girdikten sonra modelin anlamlı olduğu, çocuğun sosyal ve duygusal tepkilerini %31 oranında açıklayabildiği görülmektedir ($F(5, 397) = 28.78$, $p < .001$, $R^2 = .31$). Tablo 6'da görüleceği gibi annenin eğitim düzeyi, babanın eğitim düzeyi ve annenin kaygı düzeyi kontrol edildikten sonra ikinci adımda eklenen anne eğitici tutumu ve büyükanne bakımı yordayıcı değişkenleri, modeli anlamlı şekilde değiştirerek çocuğun sosyal ve duygusal tepkilerini %27 oranında açıklamaya yardımcı olmuştur. İkinci adımda eklenen yordayıcı değişkenlerin her biri anlamlı şekilde modele katkı koyarken annenin eğitici tutumunun ($\beta = .55$) büyükanne bakımından ($\beta = .09$) daha güçlü yordayıcı olduğu görülmektedir.

Tartışma

Son yarım asırda, Kıbrıs adasında süregelen çatışma ve savaşlar kültürel olarak her ne kadar toplumsal cinsiyet eşitliği çabalarına ket vurmuşsa da Kıbrıslı Türk kadını 1902 yılında çıktığı eğitim serüvenini sürdürmüştür (Dedeçay, 1993; Mertan, 2000). Günümüz kadını eğitimin her düzeyinde erkeklerle yarışır durumdadır, hatta lisans üstü düzeyde diplomaya sahip olma konusunda kadınlar, erklere %1.8 daha fazladır (KKTC İstatistik Kurumu, 2020). Bu bulgu çalışmaya katılan annelerde (%6.7) babalara kıyasla (%3.5) daha yüksek oranda yüksek lisans ve doktora derecesine sahip olma olarak gözlemlenmiştir. Annelerin her düzeyde eğitim almış

olmaları onların yoğun bir şekilde ücretli iş gücüne (%80) katılmalarını sağlamakta olduğunu göstermiştir. Araştırmaya katılan erken ve okulöncesi dönemde çocukları olan annelerin özellikle tam zamanlı olarak ücretli bir işte çalışmaları (%63.7) beraberinde çocuk bakım gereksinimini de getirmiştir.

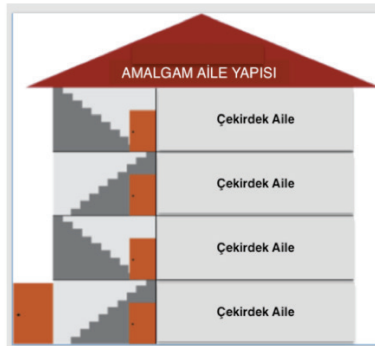
Kadınların daha yüksek derecede eğitim almaları evlenme ve çocuk edinme yaşlarını da süreç içerisinde yükseltmiştir. Araştırmaya katılan annelerin ortama olarak 24.8 yaşında evlendikleri ve ortalama olarak 26.6 yaşında da ilk kez çocuk sahibi oldukları bulunmuştur. AB ülkelerinde ilk kez çocuk edinme yaşı ise 29.4 olarak verilmektedir (Eurostat, 2019). Bu durum önceki kuşaklara kıyasla çocuk yaşta denecek evliliklerin kalmadığını ve daha bilinçli ve olgun yaşta evlenme ve çocuk edinme kararı verildiğini göstermektedir.

Bu araştırmada ortaya çıkan önemli bir bulgu, sezaryen doğum oranlarının Dünya Sağlık Örgütü'nün (WHO) 1985'ten bu yana ideal sezaryen oranı olarak öngördüğü %10-15'in çok üzerinde olmasıdır (WHO, 2015). WHO sezaryen doğumların tıbbi nedenler olması durumunda hayat kurtarıcı ve gerekli bir işlem olabileceğini ancak anne ve yenidoğan ölüm hızlarındaki azalmayla ilişkili olmadığını vurgulamaktadır. Sezaryen oranları OECD (2019b) ülkeleri arasında kıyaslandığı zaman, İskandinav ülkeleri (İzlanda, Finlandiya, İsveç ve Norveç), İsrail ve Hollanda'da tüm canlı doğumların %15 ila %17'si arasında değişen oranlarla en düşük seviyede olduğu görülmektedir. Buna karşılık tüm doğumların %45 ila %53'ü arasında değişen oranlarla Kore, Şili, Meksika ve Türkiye'de de en yüksek orandadır. OECD ülkeleri genelinde canlı doğumların % 28'i sezaryen doğum olarak yapılmaktadır. Türkiye %53 oranı ile 34 OECD ülkesi arasında en yüksek sezaryen doğum oranına sahiptir. Bu araştırmada sezaryen doğum oranı %75'dir. Bu oran WHO'nun önerdiği oranın ve OECD istatistiklerinin oldukça üzerindedir. Araştırmaya katılan anneler, sezaryen doğum nedeni olarak, ya kendi tercihleri ve/veya doktorun yönlendirmesi yanıtını vermişlerdir. Oysa, WHO tarafından yapılan çalışmalar sezaryen doğumun anne ve yenidoğan üzerindeki psikolojik sağlık açısından etkilerinin olabileceğini ancak bu konuda bilimsel çalışmaların artırılmasına da gereksinim olduğunu vurgulamaktadır (WHO, 2015). Kuzey Kıbrıs yüksek sezaryen doğum oranı ile bu tür araştırmalara katkı koyabilecek bir konumdadır. Boylamsal yöntem kullanılarak ileriki araştırmalarda sezaryen doğumla dünyaya gelen çocukların gelişimi ve anne-bebek ilişkileri araştırılabilir.

Kuzey Kıbrıs'ta var olan Sosyal Güvenlik Yasası (2015) altında İş Yasası'nın 56. Maddesi'ne göre çalışan kadınlara, 'Kadın işçilerin doğumdan önce altı ve doğumdan sonra altı hafta olmak üzere toplam on iki haftalık' bir izin kullanma hakkına sahip olduğunu vurgulamaktadır. Yine bu yasaya göre 'Doğum yapan kadın işçilere, doğum tarihinden itibaren, dokuz ay süreyle bir saat sabah ve bir saat öğleden sonra olmak üzere günde iki saat emzirme izni' hakkı verilmektedir. Çocuk bakımıyla ilgili bu kısıtlayıcı yasal düzenlemeler yanı sıra 0-3 yaş için yeterli sayıda kreşlerin olmaması, ücret karşılığı çalışan anneler için iş-aile yaşamını uzlaştırılabilmesi

ancak geniş aile desteğiyle mümkün olabilmektedir. Bu konunun sosyal politikalar çerçevesinde toplumsal cinsiyete duyarlı ‘ebeveyn izni’ yaklaşımıyla özellikle çalışan kadınların hakları ve aile ve iş yaşamını uzlaştırma noktasında yeniden ele alınması gerekmektedir. Bu konularda başarılı olan İzlanda, Norveç, İsveç ve Finlandiya gibi ülkeler ebeveyn izin süresi (Örn. 45-163 hafta), maaş ve iş güvencesi (Örn. çocuk 9 yaşına gelinceye kadar) model olarak alınabilir (Ray, Gornick ve Schmitt, 2010). Ebeveyn izninin kadın/annenin ve erkek/babanın sorumlulukları bağlamında toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı dönüştürücü politikalar içerisinde ele alınması, Kuzey Kıbrıs’taki ailelere çocuk yetiştirme konusunda destekleyici olabilecektir.

Araştırmaya katılan annelerin eğitim fırsatlarından oldukça yararlanabildiğini ve ücret karşılığı çalışarak kamusal alanlarda etkin yer aldığı gözlemlenmiştir. Ancak annelerin iş gücü piyasasında olabilmeleri, ev içi ücretsiz emek yükü ve ücret karşılığı çalışma yükü dolayısıyla iş-aile yaşamı zaman dağılımı arasındaki denge ile bağlantılıdır (İlkkaracan, 2013; 2017). Araştırma bulguları ücret karşılığı çalışan annelerin gün içi çocuk bakımı için en büyük desteği geniş aileden aldığını göstermiştir. Özellikle çocuklar yaşamlarının ilk iki yılını büyükanne (%45) bakım ve eğitimi olarak büyümektedirler. Esasen, araştırmaya katılan aileler geniş aileden gün içi bakım desteği yanı sıra farklı konularda maddi destek aldıklarını bildirmişlerdir (%71.6). Bu destekler arasında geniş aileye ait bir konutta örneğin amalgam aile yapısı (%21.7) içerisinde yaşamlarını sürdürmekte dahildir. Aileler her ne kadar kendilerine ait apartman dairesinde çekirdek aile olarak yaşıyor olsalar da (Şekil 2), diğer dairelerde yine çekirdek aile olarak yaşayan örneğin büyükanne ve büyükbabalar, teyze/dayı, hala/amca gibi yakın akrabalarla aynı binayı paylaşmaktadırlar (Mertan, 2003; Mertan & Boulanger-Balleyguier, 2008). Bu amalgam aile ortamı, aile bireylerini daha sık bir araya getirme, birlikte sosyal etkinlikler yapma ve en önemlisi gün içi çocuk bakımını kolaylaştırmaktadır. Geniş aile ile bir arada olma, özellikle büyükanne büyükbaba evinde hafta içi birlikte yemek yeme, araştırmaya katılan annelerin en az üçte birinin yaşadığı bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.



Şekil 2

Amalgam Aile Yapısı

‘Zaman’ sınırlı bir kaynak olarak çalışan anneler için çok değerlidir. Dünya Bakım ekonomisine göre ücretsiz bakım emeğinin %75’ini kadınlar yüklenmektedir (EIGE, 2020). Ücretsiz bakım emeği, kadınların yüksek oranda (%60.2) zaman yoksulluğu da yaşadığını göstermektedir. Zaman yoksulluğu oranı erkekler için %9.6 olarak verilmektedir. Ev içi ücretsiz emek yükünün eşler arasında dengeli dağılımı çalışan kadınlara bakım hizmetleri sorumluluğunu paylaşma ve sosyal etkinliklere daha fazla katılma fırsatları yaratmaktadır. Bu araştırmada babaların ücretsiz ev işleri emeği ve çocuk bakım sorumluluğunun ilişkili olduğu bulunmuştur. Ev içi ücretsiz emek yükünü paylaşan babalar aynı zamanda çocuk bakım sorumluluğunu da alan babalar olmuşlardır. Bu baba katılımlarının, geniş aileyle dolayısıyla bakıcı büyükannelerle de ilişkili olduğu gözlemlenmiştir. Dünyanın farklı ülkelerinde olduğu gibi, kadınların ev içi bakım işleri için harcadıkları ücretsiz emek konusunun Kuzey Kıbrıs’ta da sosyal politikalar düzenlemeleri içerisinde ciddiyle ele alınması, toplumsal cinsiyet çalışmaları açısından önemli bir öge olarak görülmektedir.

Hane gelirleri yüksek olan aileler, ev işleri ve bakım hizmetlerinin bir bölümü için piyasa hizmetlerinden yararlanma fırsatına sahip olabiliyorlar (İlkkaracan, 2013; 2017). Örneğin, erken çocukluk dönemindeki çocukları ve bazı ev işleri için bakıcı ve/veya ev hizmetli ve çocukları kreşe gönderme gibi masrafları ödeyebiliyorlar. Bu araştırmada kadınların, iş gücü piyasasında kalmaya devam etmelerinde, geniş aileden ücretsiz hizmet olarak aldıkları, çocuk bakımı desteğinin, önemli bir öge olduğu gözlemlenmiştir. Özellikle büyükannelerin sağladığı ücretsiz çocuk bakım hizmeti, sosyo-ekonomik sınıf farkı gözetmeksizin uygulanan bir yöntem olarak ortaya çıkmaktadır.

Çocuk bakımı ve eğitimi, ailelerin çocuğa verdiği değer ve yetiştirme stilleri (Kağıtçıbaşı, 2007; Kağıtçıbaşı & Ataca, 2005) sosyal ve bağlamsal olayların parçasıdır. Araştırmaya katılan annelerin çocuklarına karşı gösterdikleri eğitici ebeveyn tutumları, az da olsa baba katılımı, gün içi büyükanne bakımı, geniş ailenin çocuğun yetiştirilmesinde gereksinim duyulan diğer ögelere katkıda bulunması, Kuzey Kıbrıs’taki aileler için, sağlıklı ve mutlu çocuk yetiştirmenin, kültürel olarak önemli olduğunu göstermektedir. Ancak ailelerin kendi çabalarıyla kurmaya çalıştıkları erken çocukluk dönemi büyükanne bakım yöntemi, kadının geleneksel çocuk ve aile bakım sorumluluğunu pekiştirir niteliktedir. Kadına yüklenen çocuk yetiştirme rolü, büyükanne statüsünde de devam etmektedir (Shwalb, Hossain & Eisberg, 2019)

Bu araştırmada belirgin bir şekilde ortaya çıkan öge, yaşamın ilk yıllarında çocuk bakımının büyükannelere yüklenmiş olmasıdır. Bu zorunluluktan kaynaklanan durum, yetersiz kreş sayısı ve kreş ücretlerinin oldukça yüksek olmasıyla bağlantılıdır. Halen sosyal politikalarda etkin bir şekilde yerini almayan toplumsal cinsiyet eşitliği bakış açısı, ücretsiz ev bakım emeğini gündeme taşımadığı gibi, ülkedeki ücretsiz ve/veya ailelerin bütçelerine uygun kreş hizmetleri sunmayı da ertelemektedir. Çocuk yetiştirmek için koca bir köy gerekir! Bronfenbrenner (1986)’nın önerdiği

gibi sağlıklı kuşaklar yetiştirebilmek için, çocuktan başlayarak aile ve diğer sosyal (Örn. Kreş) çevrelerin katılımlarını, zaman boyutuyla dolayısıyla içinde bulunulan kültürle değerlendirmek gerekir.

Öncelikle bu çalışma kesitsel araştırma yönteminin tüm sınırlılıklarını içermektedir. Aynı zaman dilimi içerisinde katılımcılardan veri toplanmış ve katılımcılar arası karşılaştırmaya yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla, bu çalışmada neden-sonuç ilişkileri değil yalnızca ele alınan değişkenler arasındaki ilişkiler analiz edilmiştir.

Bu çalışmanın sınırlılıklarından biri de çalışmaya katılan annelerin çalışma statüsündeki dengesiz dağılımdır. Gelecekte yapılacak olan araştırmalarda büyükannelerle ilgili yaş, önceki çalışma statüsü gibi daha ayrıntılı bilgiler alınması kadına yüklenen çocuk yetiştirme rolü üzerinde daha ayrıntılı veri oluşturmasını sağlayabilecektir. Özellikle, büyükannelerin yaş ranjlarının (Örn. 45-50 veya 70-75) hem çocuklarla iletişimleri hem de sosyal politikalar açısından önemli ip uçları verebilecektir. Giderek yükseltelen emeklilik yaşı, sonraki kuşaklar için büyükannelerin torun bakımını üstlenmelerini mümkün kılmayacağına işaret eder. Büyükannelerin yanı sıra büyükbabalarla (büyükbaba katılım/katkısı) ilgi verinin toplanması da (Örn. baba ve büyükbaba ücretsiz ev bakım emeği) farklı kıyaslamalar yapılmasına fırsat verebilecektir. Ayrıca son dönemlerde Kuzey Kıbrıs'ta yaşanan nüfus hareketliliği göz önünde tutulduğunda, göçmen kökenli ailelerle bu çalışmanın tekrarlanması, özellikle babaların babalık algılarının çalışılması (Birkalan-Gedik, 2014) literatüre büyük katkı sağlayacak nitelikte olacaktır. Bir başka değerli veri, kullanılan soru kâğıdının babalar tarafından doldurulması ile sağlanabilir. Böylelikle babanın eğitici ebeveyn tutumu, ücretsiz bakım emeği ve çocuk bakım sorumluluğu, annenin gözüyle değil doğrudan babanın kendi ifadeleriyle elde edilecektir.

Yaşamın ilk yılı bakıcı büyükanne rolünün ve ailenin çocuk yetiştirme konusunda geniş aileden aldığı destek Kuzey Kıbrıs örneğinde nereye kadar devam edecektir? Yaşam boyu bakım (çocuk, engelli, yaşlı) ve ücretsiz bakım emeği dolayısıyla cinsiyete dayalı iş bölümü değiştirilebilecek mi? Bu sorulara çözüm kültürel kodlar ve sosyal ve kültürel tutumları çalışan araştırma sayısı ve feminist psikoloji, feminist ekonomi gibi farklı disiplinlerden feminist yayınların artırılması ile mümkün olabilecektir. Ancak bilimsel veri ışığında, toplumsal cinsiyet eşitliği bakış açısı sosyal politikalarda yerini alabilecektir. Böylelikle, hükümetler %50 nüfusunu inkar ederek, istismar etmeyecektir.

Kaynakça

- Arnett, J. J. (2008). The neglected 95%: Why American psychology needs to become less American. *American Psychologist*, 63(7), 602-614. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.63.7.602>
- Atalay, M. & İnan-Uzman, B. (1998). *Kıbrıs Türkünün değişim ve gelişiminde Kıbrıs Türkkadın dernekleri*, DAÜ-KAM, Gazimağusa, Kuzey Kıbrıs.
- Balleguier, G. (1979). *Test pour l'évaluation du aractere de l'enfant et des attitudes éducatives de*

l'entourage: feb. Editions scientifiques et psychologiques, Paris, France.

- Balleyguier, G. & Melhuish, E. C. (1996). The relationship between infant day care and socio-emotional development with French children aged 3-4 years. *European Journal of Psychology of Education*, 11(2), 193-199.
- Balleyguier, G., Majunow, B., Godeau-Rébières, M. H. & Mertan, B. (1994). Types d'attachement et étroitesse du lien mère-enfant: comparaison de trois milieux sociaux et culturels. İçinde, M. Deleau & A. Weil-Barais (Editörler), *Le développement de l'enfant, approches comparatives*, 223-232.
- Baumrind, D., Larzelere, R. E. & Owens, E. B. (2010). Effects of preschool parents' power assertive patterns and practices on adolescent development. *Parenting: Science and Practice*, 10, 157-201.
- Belsky, J. (1984). The determinants of parenting: A process model. *Child Development*, 83-96.
- Belsky, J. (1988). The "effects" of infant day care reconsidered. *Early Childhood Research Quarterly*, 3(3), 235-272.
- Belsky, J. & Rovine, M. (1990). Patterns of marital change across the transition to parenthood: Pregnancy to three years postpartum. *Journal of Marriage and the Family*, 5-19.
- Birkalan-Gedik, H. (2014). Politik bir alan olarak babalık: Almanya'da Türkiyeliler babaların deneyimleri. İçinde, N. Boztekin (Editör), *Başka bir aile anlayışı mümkün mü?* 263-275.
- Bornstein, M. H. (2012). Cultural approaches to parenting. *Parenting*, 12(2-3), 212-221.
- Bornstein, M. H., & Putnick, D. L. (2007). Chronological age, cognitions, and practices in European American mothers: A multivariate study of parenting. *Developmental Psychology*, 43(4), 850.
- Bronfenbrenner, U. (1986). Ecology of the family as a context for human development: Research perspectives. *Developmental Psychology*, 22, 723-742.
- Cabrera, N. J. & Tamis-LeMonda, C. S. (2013). *Handbook of father involvement: Multidisciplinary perspectives*. Routledge.
- Dedeçay, S. S. (1993). Lefkoşa özel Türk üniversitesi ve Kıbrıs'ta yüksek öğretim çabaları. Lefkoşa: Lefkoşa Özel Türk Üniversitesi. 10.
- Goossens, F.A. & Van Ijzendoorn, M. H. (1990). Quality of infants' attachments to professional caregivers: Relation to infant-parent attachment and day-care characteristics. *Child Development*, 61(3), 832-837.
- Hadjipavlou, M. & Mertan, B. (2010). Cypriot feminism: An opportunity to challenge gender inequalities and promote women's rights and a different voice. *The Cyprus Review: A Journal of Social, Economic and Political*, Special Fall Issue 22(2), 247-268.
- Hadjipavlou, M. & Mertan, B. (2019). A multilevel intervention: The case of the Cyprus gender advisory team (GAT) Achievements and challenges. *Journal of Peacebuilding & Development*, 1-13, DOI: 10.1177/1542316619843258.
- Henrich, J., Heine, S. J. & Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2-3), 61-83.
- İlkkaracan, İ. (2012/2013). Work-family balance and public policy: A cross-country Perspective, *Development*, 55(3), 325-332.
- İlkkaracan, İ. (2017). Mor ekonomi sürdürülebilir kentler yolunda kadınların eşit ekonomik katılımı için bir strateji. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV).
- Kagan, J., Snidman, N. & Arcus, D. (1998). Childhood derivatives of high and low reactivity in infancy. *Child Development*, 69(6), 1483-1493.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2012). Kültür ve ana babalık. Kuram ve uygulama çıkarsamaları. *Ana Babalık: Kuram ve Araştırma, der: Melike Sayıl, Bilge Yağmurlu*, 1, 61-79.
- Kağıtçıbaşı Ç. (2007). *Family, self, and human development across cultures: Theory and applications*. Routledge.
- Kağıtçıbaşı Ç. (2010). *Türkiye'de kadın ve eğitim. Türkiye'de toplumsal cinsiyet çalışmaları*. İstanbul:

Koc, Üniversitesi, 9-19.

- Kağıtçıbaşı Ç. & Ataca, B. (2005). Value of children and family change: A three-decade portrait from Turkey. *Applied Psychology*, 54(3), 317-337.
- Lamb, M. E. (1998). Nonparental child care: Context, quality, correlates and consequences.
- Lamb, M. E. (2010). How do fathers affect children's development? Let me count the ways. içinde. (M. E. Lamb, Editör) *The Role of the father in child development* (5. Baskı) Hoboken, NJ: Wiley, 1-26.
- Lamb, M. E. & Tamis-Lemonda, C. S. (2004). The role of the father: An introduction. (M. E. Lamb, Edit.) *The Role of the father in child development* (4. Baskı), New York, NY: John Wiley & Sons.
- McMunn, A., Martin, P., Kelly, Y. & Sacker, A. (2017). Fathers' involvement: Correlates and consequences for child socioemotional behavior in the United Kingdom. *Journal of Family Issues*, 38(8), 1109-1131.
- Mertan, B. (1995). Gardes des jeunes enfants par la grand-mère à Chypre du Nord, *Les Cahiers du CERFEE, Centre de Recherche Formation Enfance Education, Socialization et Construction Cognitive*, 11-12, 289-290, University of Montpellier, France.
- Mertan, B. (2000). Doğu Akdeniz Üniversitesi'nde kadının konumu: Bir inceleme. *Woman 2000, Journal for Woman Studies*, EMU-CWS, 1(1) 1-9.
- Mertan, B. (2003). Social and emotional development of Turkish Cypriot children and caregiving styles. *Woman 2000, Journal for Woman Studies*, EMU-CWS, 3(2) 1-16.
- Mertan, B. & Boulanger-Balleyguier, G. (2008). Quelques conséquences du travail des mères sur leurs représentations des relations mère-enfant dans une société européenne en mutation. *Revue Enfance*, 60(4), 393- 406 Paris: PUF.
- Orloff, A. S. (2009). Gendering the comparative analysis of welfare states: An unfinished agenda. *Sociological Theory*, 27(3), 317-343.
- Öner, N. ve LeCompte, W. A. (1985). *Durumluk-süreklilik kaygısı envanteri el kitabı*. Boğaziçi Üniversitesi.
- Ray, R., Gornick, J. C. & Schmitt, J. (2010). Who cares? Assessing generosity and gender equality in parental leave policy designs in 21 countries. *Journal of European Social Policy*, 20(3), 196-216.
- Rollè, L., Gullotta, G., Trombetta, T., Curti, L., Gerino, E., Brustia, P. & Calderera, A. M. (2019). Father involvement and cognitive development in early and middle childhood: a systematic review. *Frontiers in Psychology*, 10, 2405.
- Rubin, K. H., Burgess, K. B. & Hastings, P. D. (2002). Stability and social-behavioral consequences of toddlers' inhibited temperament and parenting behaviors. *Child Development*, 73(2), 483-495.
- Schneider, B. (2014). *Child psychopathology. From infancy to adolescence*. Cambridge University Press.
- Shwalb, D. W., Hossain, Z. & Eisberg, G. (2019). The roles of grandparents in child development: a cultural approach. *Children's Social Worlds in Cultural Context* Cham: Springer, 161-172.
- Sicouri, G., Tully, L., Collins, D., Burn, M., Sargeant, K., Frick, P. & Dadds, M. (2018). Toward father-friendly parenting interventions: A qualitative study. *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy*, 39(2), 218-231.
- Tanskanen, A. O. & Danielsbacka, M. (2018). Multigenerational effects on children's cognitive and socioemotional outcomes: A within-child investigation. *Child Development*, 89(5), 1856-1870.
- Tomlinson, M., Bornstein, M. H., Marlow, M. ve Swartz, L. (2014). Imbalances in the knowledge about infant mental health in rich and poor countries: Too little progress in bridging the gap. *Infant Mental Health Journal*, 35(6), 624-629.
- Williams, S. K. & Kelly, F. D. (2005). Relationships among involvement, attachment, and behavioral problems in adolescence: Examining father's influence. *The Journal of Early Adolescence*, 25(2), 168-196.

Elektronik kaynaklar

- Andersson, B. E. (2003). Childcare and Its Impact on children 0-2 years of age commenting: Belsky, Howes, and Owen. *Encyclopaedia on Early Childhood Development*, [www. child-encyclopaedia.com](http://www.child-encyclopaedia.com).
- CEDAW (1979). The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women. Erişim tarihi 16 Şubat 2021, <https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/>
- CSW64 (2020). Beijing + 25: Realizing Gender Equality and the Empowerment of all Women and Girls. Commission on the Status of Women. Erişim tarihi 16 Şubat 2021, <https://www.unwomen.org/en/csw/csw64-2020>
- CSW65 (2021). Women in Public Life Equal Participation in Decision-Making- End Violence- Achieve Gender Equality. Commission on the Status of Women. Erişim tarihi 16 Şubat 2021, <https://www.unwomen.org/en/csw/csw65-2021>
- European Commission, (2015). Joint Employment Report 2015. Erişim tarihi 16 Şubat 2021, <https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-7006-2015-INIT/en/pdf>
- Eurostat (2019). Women in the EU are having their first child later. Erişim tarihi 16 Şubat 2021, <https://ec.europa.eu/eurostat/en/web/products-eurostat-news/-/ddn-20210224-1>
- EIGE (2020). Gender Equality Index 2020: Digitalisation and the Future of Work. Erişim tarihi 16 Şubat 2021, <https://eige.europa.eu/publications/gender-equality-index-2020>
- The Istanbul Convention (2012). The Convention on Preventing and Combating Violence against Women and Domestic Violence. Erişim tarihi 16 Şubat 2021, <https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/210> ()
- KKTC İstatistik Kurumu (2019). İstatistik Yıllığı 2019. Erişim tarihi 16 Şubat 2021, <http://www.stat.gov.ct.tr/IST-YIL-2019.aspx>
- KKTC İstatistik Kurumu (2019). 2020 Hanehalkı İşgücü anketi Sonuçları. Erişim tarihi 16 Şubat 2021, <http://www.stat.gov.ct.tr/HIA-BULTEN-YIL-7.aspx>
- OECD (2019a). Gender Differences in Employment. OECD Family Database. Erişim tarihi 16 Şubat 2021, <http://www.oecd.org/els/family/database.htm>
- OECD (2019b). Health at a Glance 2019: OECD indicators. Erişim tarihi 16 Şubat 2021, <https://www.oecd-ilibrary.org/sites/fa1f7281en/index.html?itemId=/content/component/fa1f7281>.
- SDGS (2015). UN Department of Economic and Social Affairs. Sustainable Development [en/index.html?itemId=/content](https://sdgs.un.org/goals/goal17). Erişim tarihi 16 Şubat 2021, <https://sdgs.un.org/goals/goal17>
- WHO/HRP (2015). Sezaryen Doğum Hızları ile ilgili DSÖ Açıklaması. Department of Reproductive Health and Research World Health Organization. Erişim tarihi, 16 Mart 2021, https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/161442/WHO_RHR_15.02_tur.pdf;jsessionid=F3EADF5B744E03C62BBFB9381AC2710A?sequence=11
- World Bank (2020): “World Development Indicators,” Erişim Tarihi, 16 Mart 2021, <http://data.worldbank.org/data-catalog/world-development-indicators> adresinden erişildi.
- World Economic Forum (2020). Global Gender Gap Report 2020. Erişim tarihi 16 Şubat 2021, tarihinde <https://www.weforum.org/reports/global-gender-gap-report-2020>



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1743

Araştırma makalesi/Research article

Gösterişçi Tüketim, Sınıf, Din ve Güçlenme Ekseninde Muhafazakâr Kadınlar*

**Conservative Women on the Axis of Conspicuous
Consumption, Class, Religion and Empowerment**

Gökçe Çöçel
Pınar Melis Yelsalı Parmaksız*****

Öz

Gaziantep’te yaşayan, üst orta sınıftan muhafazakâr kadınların gösterişçi tüketim pratiklerine odaklanan bu makale, gündelik yaşamda özellikle kadınlar arası karşılaşmalar yoluyla sınıfın, muhafazakârlığın ve kadın deneyimlerinin dönüşümünü anlamayı amaçlar. Buradan hareketle makalede üst sınıftan muhafazakâr kadınların deneyimlerinin güçlenme ekseninde imkânı tartışılmaktadır. Çalışmanın verileri feminist bir metodoloji ile gerçekleştirilen nitel bir saha çalışması ile toplanmıştır. Saha araştırması Gaziantep’te 2019 yılında, Mart ve Eylül aylarını kapsayan altı aylık bir süre içinde, çalışmaya katılan muhafazakâr ve/veya dindar kadınlarla gerçekleştirilen, onların gündelik yaşamlarına ve deneyimlerine odaklanan 14 birebir görüşme, 27 derinlemesine görüşme ile toplamda 14 kişiden oluşan iki ayrı grupta yapılan odak grup görüşmelerine dayanmaktadır. Araştırma verileri görüşme kayıtlarından ortaya

Geliş tarihi (Received): 02-03-2021 - Kabul tarihi (Accepted): 29-04-2021

* Bu makale 27.12.2019 tarihinde Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doç. Dr. Pınar Melis Yelsalı Parmaksız danışmanlığında tamamlanan “Gaziantep’te Üst Orta Sınıftan Kadınların Tüketim Pratikleri ve Yeni Muhafazakâr Kimlik” başlıklı doktora tez çalışmasından oluşturulmuştur.

** Dr. Ankara Üniversitesi Kadın Çalışmaları Ana Bilim Dalı. cocelg@gmail.com, ORCID 0000-0003-2357-8801

*** Doç. Dr. Bahçeşehir Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. pinarmelis.yelsaliparmaksiz@eas.bau.edu.tr.
ORCID 0000-0001-7659-4077

çıkan temalar çerçevesinde yorumlanarak analiz edilmiştir. Sonuçta üst orta sınıftan muhafazakâr kadınların güçlenmesi, ataerkil ilişkiler bağlamında uyum ve direniş stratejilerine dikkat çeken Deniz Kandiyoti'nin ataerkil pazarlık ve Sylvia Walby'nin kadınlar üzerindeki tahakkümü farklı toplumsal sistemler içinde farklı ataerkilliklere dikkat çekerek açıklayan özel ataerkillikten kamusal ataerkilliğe geçiş kavramları kullanılarak açıklanmıştır.

Anahtar sözcükler: *gösterişçi tüketim, İslam, muhafazakâr kadınlar; ataerkil pazarlık, kamusal ataerkillik*

Abstract

This article focuses on the practices of conspicuous consumption of the upper-middle-class conservative women living in Gaziantep and aims to understand the transformation of the class, conservatism, and the women's experiences through women's encounters in daily life and furthermore, discusses the possibility for women's empowerment. The data was collected through a qualitative field study by using a feminist methodology. The fieldwork took place in Gaziantep in a 6-month-period from March to September in 2019 and consists of 14 individual interviews, 27 in-depth interviews and two distinct focus groups with a total number of 14 participants. All interviews focus on the daily lives and personal experiences of the conservative/religious women who participated in the research. Research data was analysed through interpretation of the themes which emerged from the data. As a result, the empowerment of the upper-middle-class conservative women was explained through the concepts of the patriarchal bargain - a term that is coined by Deniz Kandiyoti, to refer to strategies employed by women within a system of concrete patriarchal constraints and the move from private to public patriarchy, which points out to changing forms of women's domination within different social systems as explained by Sylvia Walby.

Keywords: *conspicuous consumption, Islam, conservative women, patriarchal bargain, public patriarchy*

Extended summary

Background: Women's subject positions in consumption are prominent because of their role in conspicuous consumption which determines the class of the family. The concept of conspicuous consumption was first used by Veblen (2015) in the 19th century to describe the leisure class in America. The concept describes the demand shown by members of this class towards luxury consumer goods and the change in their personal tastes. We claim that conspicuous consumption, experienced by conservative women concerning the demand for identity, as well as the qualities that Bourdieu (2015) resorts to in explaining the formation of class difference through economic, social, cultural, and symbolic capital.

Research Purpose: We discovered that the studies aimed at explaining the social transformation that took place in Turkey, especially in the last two decades, involve two main orientations. The first one focuses on the formation of a new bourgeoisie class through economic processes, placing the relationship between Islamic conservatism and neo-liberalism at the center. The second type of studies, while focusing on the Islamic way of life, approach women, especially women wearing headscarves, as representatives of conservative transformation. Although these studies undoubtedly significantly contribute to the scholarship, they have some limitation. First, conservatism is often treated as a given or taken-for-granted feature of analysis. Contrarily, we found that the transformation observed in the daily lives of conservative social groups includes different conservative positions and experiences. Moreover, although the term gender is located at an important intersection, it is often treated as a one-dimensional entity and the only representative for explaining the conservative identity. This study focuses on how social actors establish conservatism and conservative identity, albeit with negotiations to a degree that exceeds beyond the fact that they are fixed identities attributed to certain social groups.

Particularly, we limit our analysis to the practices of conspicuous consumption among the upper-middle-class conservative women living in Gaziantep and aims to understand the transformation of the class, conservatism, and the women's experiences through women's encounters in daily life. From this point further, we question the possibility of women's empowerment. The article relies on the data which was collected through a qualitative field study by using a feminist methodology. The fieldwork took place in Gaziantep within a 6-month-period from March to September in 2019 and consists of 14 individual interviews, 27 in-depth interviews and two focus groups with a total number of 14 participants. All interviews focus on the daily lives and personal experiences of the conservative/religious women who participated in the research. Research data was analyzed through interpretation of the themes which emerged from the data.

Findings: As we alluded to above, conservatism cannot be treated as a fixed identity. Although the women who participated in the study were positioned as conservatives in the earlier studies as mentioned above, their conservatism and how they defined themselves constituted the point of departure of this research. While most respondents associate conservatism with religion, they did not describe themselves as conservative for a variety of reasons.

In terms of defining conservatism, appearance and clothing stood out as decisive indicators for participants. Nevertheless, while the purpose of the clothing style that the participants associated with conservatism was aimed to cover the female body and to destroy class distinctions, they felt that they were moving away from this ideal because they followed the fashion of the hijab. Moreover, the headscarf has become a means of highlighting class distinctions and thus an element of cultural capital.

Consumption practices have a functional role in establishing and maintaining the differences between the old and new upper middle class as well as the upper-middle class from the lower classes. For the new conservatives, consumption is a luxury and, albeit excessive, act that is approved, even if it is considered a waste. On top of that, it is understood that freedom of consumption is equivalence with individual freedom, whereby consumption is legitimized for participating in modernity. Furthermore, the most important area where conspicuous consumption is exhibited is the emergent public gatherings among women. Here, ‘meetings’ refer to women’s reception days and mevlits as religious gatherings stand out. They become places where both class attributes and religious practices are exhibited.

For almost all the women who participated in the research, there was a link between joining the upper middle class and empowerment. The experience of empowerment was explained through examples previously linked to taking part in the homogeneous public sphere of urban life, which once excluded women in headscarves, and participating in social life.

Conclusions: In the last two decades, conservatives in Turkey have had the opportunity to integrate with the market at an advanced level. What makes upper-middle-class conservative identity new, especially for women, is the way they live, the relationship between identity and experience, and the ways of claiming subjectivity in everyday life. Since the empowerment experience described above occurred by remaining within the confines of the family and negotiating with men; peripheral readings and evaluations of this sort of transformation were incomplete. The strategy for negotiation, which can be described as women obtaining certain privileges using both adaptive and resistant strategies without directly conflicting with the patriarchal structure, can be explained by the concept of “patriarchal bargain” (Kandiyoti, 2013).

To sum up, the move of women from the private sphere where direct patriarchal control operates to the public sphere increases opportunities in terms of participation in education and employment. It can also be said that this has led to a social transformation from private patriarchy to public patriarchy (Walby, 2016) for conservative women. Although in the new public patriarchal discourse advocated by the ruling party, women continue to be defined by their traditional roles and moral attributes, the shift from private to public patriarchy offers the upper-middle-class conservative women to escape from the constraints of direct control of men in the private sphere and to participate in the public life.

Giriş

Gaziantep’te yaşayan, üst orta sınıftan muhafazakâr kadınların gösterişçi tüketim pratiklerine odaklanan bu makale, gündelik yaşamda özellikle kadınlar arası karşılaşmalar yoluyla sınıfın, muhafazakârlığın ve kadınların deneyiminin dönüşümünü anlamayı amaçlamaktadır. Kadınların tüketim içindeki özne konumları, özellikle gösterişçi tüketiminden sorumlu olarak ailenin sınıfını belirleyen rolleri nedeniye öne çıkmaktadır.

Araştırmanın odaklandığı bir kavram olan gösterişçi tüketim kavramı ilk olarak 19. yy 'da Amerika'daki aylak sınıfı açıklamak amacıyla Veblen (2015) tarafından kullanılmıştır. Kavram, bu sınıfın üyeleri tarafından lüks tüketim ürünlerine gösterilen talebi ve kişisel zevklerdeki değişimi tarif eder. Biz bu makalede, gösterişçi tüketim kavramını Bourdieu (2015)'nin sınıfsal farkın oluşumunu açıklarken başvurduğu ekonomik, toplumsal, kültürel ve sembolik sermaye yoluyla sınıfı kuran nitelikleriyle bağlantı kurarak kullanıyoruz. Yanı sıra, gösterişçi tüketimin muhafazakâr kadınlar tarafından kimlik ve öznellik talebiyle ilişkili olarak deneyimledikleri bir pratik olduğunu öne sürüyoruz. Buradan hareketle de, üst sınıftan muhafazakâr kadınların deneyimlerinin güçlenme ekseninde imkânını tartışmaya açıyoruz. Güçlenme kavramını ise kadınların kendileri için mümkün olan varoluş ve eyleme biçimlerini yeniden tanımladıkları ve kapsamını genişlettikleri süreçler olarak tanımlıyoruz (Mosedale, 2005: 252).

Türkiye'de özellikle de son yirmi yılda meydana gelen toplumsal dönüşümü açıklamaya yönelik çalışmaların iki ana yönelim içerdiği söylenebilir. Bunların ilki, İslami muhafazakârlık ile neo-liberalizm arasında ilişkiyi merkeze koyarak iktisadi süreçler üzerinden yeni bir burjuvazi sınıfının oluşumuna odaklanır (Adaş, 2003, 2006; Buğra, 1998, 2002; Buğra ve Savaşkan, 2015; Demiralp, 2009; Hoşgör; 2013; Özcan ve Çokgezen, 2003; Öztürk, 2013; Özoral, 2011). Yine bu ilk grup içine dâhil edebileceğimiz başka çalışmalarda ise, benzer şekilde, ekonomik alanda yaşanan dönüşümlerin, siyaset ve gündelik hayat başta olmak üzere, diğer pek çok sosyal alan ile ilişkisi, etkileşimi ve/veya bu alanlar üzerindeki etkisinin tartışıldığı görülür (Alpman, 2012; Doherty, 2007; Durak, 2012; Durakbaşa, 2010; Karakaya, 2018; Özoral, 2011; Rubin, 2005; Tuğal, 2011; Yavuz, 2006). İkinci tür çalışmalarda, İslami yaşam tarzına yönelik ilginin, muhafazakâr dönüşümün temsilleri olarak görülen kadınlara, özel olarak başörtülü kadınlara yöneldiği görülür. Muhafazakâr olarak nitelendirilen kadınların moda başta olmak üzere, çeşitli alanlardaki tüketim pratikleri, bu gruptaki çalışmalarda muhafazakârlığın ve muhafazakârların ekonomik ve siyasal alandaki dönüşümünü anlatmak açısından önemli bir kaynak/dayanak olarak ele alınmıştır (Aktaş, 2013; Balkanlıoğlu, 2014; Barbarosoğlu, 2006, 2013; Bilici, 2017; Erkilet, 2012; Gökarıksel ve Secor, 2008, 2010; Göle, 2017, 2016; Karakaya, 2018; Meşe, 2015; Navaro-Yaşın, 2017; Sandıkçı ve Ger, 2007; Yücebaşı, 2012).

Yukarıda belirtilen çalışmalara ek olarak, yakın zamanda yapılan çalışmaların giderek daha fazla söz konusu toplumsal dönüşümün, gündelik hayat pratiklerinde karşımıza çıkan yansımalarına odaklanmaya başladığı gözlenir. Bu türden çalışmalar, hem gündelik hayatı araştırma alanına dâhil etmesi nedeniyle, hem de tek boyutlu olarak bir İslami burjuva oluşumu anlatısının ötesine geçerek, gündelik hayat içinde çeşitli şekillerde birbiriyle etkileşim içinde olan orta ve üst-orta sınıflara daha yakından bakmasıyla yenilikçi bir araştırma alanına işaret eder. Sosyal farklılıkların fiziksel mekânda ve/veya sosyal ilişkilerde nasıl kurulduğunu ve nasıl sürdürüldüğünü gösteren bu çalışmalar (Mollaer, 2016; Akçaoğlu, 2018), sınıfsal ve toplumsal

ayrımaları ve ayrışmaları açıklamak bakımından çok önemli olsa da kadınların toplumsal dönüşüm içindeki yeri ve failliği bu çalışmalarda oldukça sınırlı bir şekilde kendine yer bulmaktadır.

Yukarıda kısaca tartışılan iki temel araştırma yönelimi ile yeni ortaya çıkan araştırma alanları, Türkiye'deki muhafazakâr dönüşüm hakkında çok değerli katkılar sunmakla birlikte, bu araştırmanın ele aldığı sorunsalı açıklamak bakımından belirli sınırlılıklar taşımaktadır. Her şeyden önce, sayılan çalışmalarda muhafazakârlık çoğunlukla verili bir özellik olarak ele alınmaktadır. Oysa muhafazakâr toplumsal grupların gündelik hayatında gözlenen dönüşüm, farklı muhafazakâr konuları ve farklı deneyimleri içermektedir. Muhafazakârlık ile ilgili çalışmaların büyük bir çoğunluğunun, muhafazakârlığı tanımlamada/kavramsallaştırmada karşılaşılan güçlükler ile başladığı görülebilir. Bu anlamda muhafazakârlık kavramı yeterince açık değildir, dahası tanımlama çabaları oldukça tartışmalıdır (Beneton, 2016: 7).

Muhafazakârlık, bir ideoloji, bir dünya görüşü, bir siyaset anlayışı, bir tavır ve bir tutum gibi (Çiğdem, 2013: 13) çeşitli durumları, kimlikleri ve fikirleri tanımlayan geniş bir anlam repertuarına karşılık gelir. Bu çalışmada, muhafazakârlığın tarihsel ve toplumsal olarak dönüşümünü temel bir varsayım olarak kabul ediyoruz. Öte yandan, muhafazakârlığı açıklamak için kullanılan din, ahlak, gelenek, modernlik, sınıf gibi kavramların anlamlarının ve muhafazakârlıkla ilişkilerinin değişken olduğunu ileri sürüyoruz. Dolayısıyla bu çalışmada, muhafazakârlığın anlamını din, gelenek, ahlak, modernlik, sınıf gibi kimlik unsurları ile gündelik deneyimler ve karşılaşmalar yoluyla açıklıyoruz. Bu çerçevede içinde cinsiyeti, yukarıda tartışılan çalışmalardaki sınırlılıkları aşmaya yönelik bir yaklaşım içinde ele alıyoruz. Sayılan çalışmalarda cinsiyet, muhafazakâr kimliği açıklamak açısından genellikle tek boyutlu ve belirli bir konunun göstereni olarak temsil edici nitelikleriyle ele alınmıştır.

Bu çalışmada, muhafazakârlığın ve muhafazakâr kimliğin, belirli toplumsal gruplara atfedilen sabit kimlikler olmasının ötesine geçerek toplumsal aktörler tarafından hangi yollarla, araçlarla ve müzakerelerle kurulduğuna odaklanıyoruz. Bu çalışmada muhafazakâr kadınlar kavramını, kavramı tanımlamanın taşıdığı zorluklar karşısında ve feminist bir araştırma gerçekleştirmenin gerekleri doğrultusunda analitik bir strateji olarak tercih ediyoruz. Başka bir ifadeyle, araştırmacılar olarak muhafazakâr kadınlara bu sıfatı vermekten kaçınıyoruz; ancak bu kavramı kendi kimliklerini tarif etmek için nasıl tanımladıklarına odaklanarak çeşitli boyutlarıyla tartışıyoruz. Böylece, muhafazakâr olarak sabit konumlara yerleştirilen kadınların failliğini vurgulamak ve kadınların deneyimini öne çıkarmak istiyoruz. Yaşanan dönüşümü anlamak için, kadın deneyimleri oldukça önemli bir yere sahiptir; bu nedenle, çalışmanın odağında kadınların deneyimleri yer alır (Hirsh ve ark., 1995: 225; Scott, 2013). Muhafazakârlığı gündelik hayat ve tüketimle ilişkili olarak ele almak, genişleyen muhafazakâr üst ve üst orta sınıfın hem cinsiyet kimliklerinde, hem de muhafazakâr kimlikte yarattığı dönüşümü anlamaya yönelik bir çaba olarak görülmelidir.

1. Yöntem

Çalışmanın verileri feminist bir metodoloji ile gerçekleştirilen nitel bir saha çalışması ile toplanmıştır. Saha araştırması Gaziantep'te 2019 yılında, Mart ve Eylül aylarını kapsayan altı aylık bir süre içinde, çalışmaya katılan muhafazakâr kadınlarla gerçekleştirilen, onların gündelik yaşamlarına ve deneyimlerine odaklanan 14 birebir görüşme, 27 derinlemesine görüşme ile toplamda 14 kişiden oluşan iki farklı grupta yapılan iki odak grup görüşmesine dayanmaktadır. Görüşmelerde, önceden hazırlanmış bir soru kâğıdı yerine, planlanmış açılımlayıcı (probing) konuları da içeren görüşme kılavuzu kullanıldı. Araştırmaya katılacak kişiler kartopu örneklem yöntemi ile belirlendi. Bu sayede üst-orta sınıftan muhafazakâr kadınların oluşturduğu belirli bir ilişkiler ağının bizzat araştırmaya katılanlar tarafından anlamlandırılması ve oluşturulması amaçlandı.

İlk katılımcıların kişisel bağlantıları ve aracı konumu, araştırmaya diğer katılımcıların dâhil olmasında olumlu bir etki yarattı. Tüm görüşmeler katılımcıların evinde gerçekleştirildi. Odak gruplardan biri yine katılımcılardan birinin evinde, diğeri ise kamuya açık bir mekânda, katılımcıların sıklıkla gittiği bir kafe/restoranda yapıldı. Bireysel görüşmeler ile odak grup görüşmeleri birbirinden farklı iki tür gözlemin yapılmasına olanak veren bağlamlar içinde gerçekleşti. Ervin Goffmann'ın (2014) sahne arkası ve sahne önü olarak ayırdığı iki tür performans, sırasıyla bireysel görüşmeler ve odak grup görüşmelerini tanımlayıcı nitelikler olarak araştırmaya katkı sağladı. Buna göre birebir görüşmelerde, katılımcıların kendi evlerinde kişisel deneyimleri hakkında daha açık, dolaysız konuştuğu, odak gruplarda ise kimliklerini sergiledikleri performatif bir bağlamin ortaya çıktığı daha belirgin olarak gözlemlendi. Başka bir ifadeyle, kadınlar arası etkinlikler olarak planlanan odak grup görüşmeleri, sınıfın sergilendiği ortamlar olarak araştırmacıya değerli bir gözlem fırsatı yarattı.

Tüm birebir görüşmeler ve odak grup görüşmelerinde ses kaydı alındı ve daha sonra kayıtlar araştırmacı tarafından yazıya aktarıldı. Görüşmelerin yazıya aktarılması sırasında her bir katılımcıya takma isimler verilerek katılımcıların gizliliği sağlanmaya çalışıldı. Görüşme kayıtları, görüşmelerden çıkarılan muhafazakâr kimlik, din, eğitim, kadınların çalışması, ev işi, turizm, umre ve hac ziyaretleri, toplantılar, mevlitler, düğünler, dekorasyon ve mobilya, israf ve etniklik gibi temalar çerçevesinde yorumlanarak analiz edildi (Creswell, 2017: 152-165). Çalışmanın şekillenmesinde hem aracı, hem de katılımcı olarak araştırmaya katılan tüm kadınların katkısı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, tez çalışmasını gerçekleştiren araştırmacının Gaziantep'te yaşaması, akrabalık ve tanışıklık bağları yoluyla yerel ile ilişkilendirilen ve yereldeki gündelik hayatı tanıyan biri olması görüşmeleri şekillendiren önemli bir başka unsurdur. Yerel ortaklıkların kültürel ortaklıklara, başka bir ifadeyle, birbirine tercüme edilebilir gündelik pratiklere dayanıyor olması önemli bir farklılık yaratmıştır. Her ne kadar alan araştırmasında güven konusu önceden belirlenmiş ve değişmez değilse de, bu ortaklık, katılımcılar ile araştırmacı arasındaki güven ilişkisinin kurulmasına katkıda bulunmuştur.

2. Türkiye’de muhafazakârlık: Siyasal ve toplumsal anlamı ve dönüşümü

Türkiye’de muhafazakârlığın tarihsel anlatısının siyasal ve toplumsal bir deneyim olarak modernleşmeye dayandığını söyleyebiliriz. 19. Yüzyılın ilk yarısında Tanzimat Fermanı ile başlayan reformist Osmanlı modernleşmesi Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte siyasal ve toplumsal anlamda modernleşme deneyimini ileri taşıyan bir dönüşüm yaratmıştır. Modernleşmeye yönelik bir eleştiri olarak muhafazakârlık bu tarihsel koşullarda şekillenmiştir. Modernleşmenin tarihsel süreci, siyasal ve toplumsal kırılmaların ve sürekliliklerin anlaşılmasında önemlidir. Türk siyasal ve toplumsal kültüründe, muhafazakârlığın din ve gelenekler temelinde modernleşmenin karşıtı olarak kavramsallaştırıldığı, bu anlamda özellikle Cumhuriyetle birlikte gerici olarak tanımlandığı ve rejime veya reformlara yönelik tehdit olarak görüldüğü de belirtilmelidir (Zürcher, 2013: 50). Bu nedenle 1950 öncesine kadar, muhafazakârlık bir sınıftan ziyade, bir isim olarak kullanılmış, siyasal olarak rejim karşıtı olmak olarak anlaşılmalıdır (Bora, 1998: 73). Çok partili hayata geçiş ve özellikle de Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle bu durum değişmiş ve muhafazakârlık siyasal ve kamusal alana çıkmıştır. Bu dönemde modernleşmenin değil, muhafazakârlığın siyasal iktidar açısından araçsallaştırıldığını söylemek olanaklıdır. Moderne yönelik tavır, sınıfsal yer değiştirme ile yakından ilişkilidir. Dönemin siyasal elitlerinin toplumsal kökeni Cumhuriyetin kurucu elitlerinden farklı olarak mülk sahibi orta sınıf ve yerel eşraftan oluşmaktadır (Yelsalı Parmaksız, 2017: 94, 119). 1950’lerden 1980’lere kadar olan tarihsel dönemde, İslami referansların yanında taşralılığa dayanan “bir tür püritanizm,” içki yasağı, büyüğe hürmet, tesettür ve bireylerin cinsel pratikleri üzerindeki denetim gibi yaşamın çeşitli alanlarını etkilemiştir (Mardin, 2008: 32).

1980’lerden itibaren dünyada yükselen yeni sağ ve yeni muhafazakâr siyaset, Türkiye’de de 24 Ocak Kararlarının uygulandığı 12 Eylül 1980 Darbesi’ni izleyen dönemde milliyetçi muhafazakâr temsilin dar kalıplarını kırarak kendi özerk alanını inşa etmesine yol açmıştır (Taşkın, 2017; Bora, 2017: 404). Ekonomide dışa açılma ve yeniden yapılanma sonucunda sosyo-kültürel anlamda muhafazakâr olan yeni bir müteşebbis sınıf ortaya çıkmıştır. Tüketim, başta sınıfsal kimlik olmak üzere kimliğin toplumsal olarak oluşumunda önem kazanmıştır. Finans ve sermaye temelli bir birikimi gerçekleştiren sınıflar açısından tüketim, ayırıcı bir pratik haline gelmiştir. Yerelde ise Anadolu Kaplanları olarak adlandırılan büyük sermaye birikimini gerçekleştiren muhafazakâr grupların ortaya çıkması sınıfsal olduğu kadar, muhafazakârlık açısından da dönüştürücü bir dinamik ortaya çıkarmıştır.

1990 yılında bu grupların temsilcisi olarak Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD)’nin kurulması bencil ve bireyci olarak düşünülen Homo-Economicus kavramının alternatifi olarak (Hoşgör, 2013: 229) toplumun ortak paydasını gözetken, manevi değerlere sahip çıkan ve ahlaki bir çerçevede kapitalizmi onaylayan Homo-İslamicus kavramını öne çıkarmıştır (Yankaya, 2014, 210). Öte yandan, bu dönemde enformel ilişki ağları olan tarikatların ve cemaatlerin önünün açılması (Hoşgör, 2013: 221), dini örgütlenmelerin, ilişkilerin ve (b)ağların ekonomik açıdan

sermaye üreten bir araç haline gelmesine (Cengiz, 2013; 27), başka bir ifadeyle dinin bir ilişki sermayesine, yani sosyal sermayeye dönüşmesine yol açmıştır.

Yanı sıra, 1980'lerden itibaren Müslüman kadınlar toplumsal ve siyasal olarak artan bir görünürlük kazanmışlardır (Arat, 2016). 1968 yılında başörtülü bir öğrencinin okuldan atılmasıyla başlayan protestolar ve boykotlar başörtülü kadınların siyasal hareketliliği açısından bir dönüm noktası olmuştur. Din dolayımıyla muhafazakârlıkla ilişkilendirilen başörtüsünü modernleşmenin ön koşullarından biri olarak görülen eğitim kurumları gibi kamusal ortamlarda kullanma talebini dile getiren kadınların konumu, modernleşme perspektifinden bakıldığında bir paradoks olarak görülmüştür (Göle, 2016: 132). Ayrıca, bu kadınların varlığının ve taleplerinin onların görünürlüğünü artırdığını, bu nedenle hem Kemalist seçkinlerce oluşturulan homojen laik kamusal alanı, hem de kadını özel alanda tanımlayan geleneksel İslami anlayışı sorgulamaya açtığı söylenebilir (Çayır, 2017: 42). Başörtüsü mücadelesi içinden gelen kadınlar 1980'li yılların ortalarından itibaren Mektup, Kadın ve Aile gibi dergiler yayınlamaya başlamış, tüketimi ve modayı eleştiren, Müslüman kadının nasıl olması gerektiğini, annelik ve aile için rolleri tartışan yazılar yazmışlardır (Acar, 1990, Arat, 1990). Yelsalı Parmaksız, 2017: 196). Aynı dönemde dindar/İslamcı kadınların, derneklerde ve çeşitli platformların çatısı altında örgütlü bir şekilde yer aldıkları görülür (Aktaş, 2005: 833, Köse, 2014: 205, Yılmaz, 2015: 21-23, Çayır, 2017: 41).

1990'lar Müslüman kadınların kurumsal siyasetle eklemlendiği bir dönem olmuştur. Bir sosyal hizmet şebekesi olarak çalışan dönemin siyasal İslam çizgisinde yer alan partilerin faaliyetlerinin örgütlenmesinde kadınların katkısı büyüktür. Partili kadınlar, erkek partililerin mahalle yapısı ve yaşam tarzı dolayısıyla giremedikleri evlere ziyaretler yapmışlar, kadınlar arası iletişim ve etkileşim ağlarına dâhil olmuşlar, bu ziyaretleri sırasında edindikleri bilgiye dayanarak ihtiyaçları belirlemişler ve yardım faaliyetlerini buna göre planlayarak gerçekleştirmişlerdir. Bu ev ziyaretlerinin önemli bileşenlerinden biri dindir. Bir yandan ziyaretler ve yardımlar yapılırken, bir yandan da evlerde dini sohbetler gerçekleştirilmiştir (Tuğal, 2011: 74-75). Evin bu şekilde, yani örgütlenme, eğitim, parti faaliyetleri gibi amaçlarla kullanılması evin özel alan algısını ve gündelik pratikler içindeki yerini dönüştürmüştür (Yılmaz, 2015: 229, 236).

2000'li yılların başına kadar birbirinin devamı kabul edilebilecek siyasal İslami çizgiyi benimseyen partiler Anayasaya aykırılık iddiasıyla kapatılmıştır. 14 Ağustos 2001 tarihinde kapatılan partilerle birlikte merkez sağın önemli bileşenlerini içeren Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) kurulmuştur. 2002 yılında yapılan ilk seçimde AKP sandıktan birinci parti olarak çıkmıştır. AKP'nin tanımladığı muhafazakâr demokrat çizgi (Akdoğan, 2004) serbest piyasa ve liberal haklar ve özgürlükler konusunda olumlu bir tutum takınan neo-liberal, yeni-muhafazakâr bir güzergâhı temsil eder. Bu çerçevede, AKP'nin ilk yıllarında, başörtüsü de dâhil olmak üzere birçok konunun evrensel kişisel hak ve özgürlükler ile ilişkilendirilerek ele alındığı görülebilir. Öte yandan, aileyi ve kadının aile içindeki konumunu merkeze koyan, feminizmi ve feministleri uzak tutarak reddeden bir siyasetin bir arada sürdürüldüğünü

belirtmek gerekir. AKP dönemini özellikle kadınlara yönelik söylem ve politikaların dönüşümü açısından dört döneme ayırırsak, demokratik ve liberal tonun 2002-2007, 2007-2011 ve 2011-2015, 2015'ten bugüne ataerkil, muhafazakâr ve neo-liberal bir çizgiye evrildiği söylenebilir (Yelsalı Parmaksız, 2017: 220). Kamuda başörtüsünü serbest bırakan 8 Ekim 2013 tarihli düzenlemenin, siyasal söylemde muhafazakâr alanla sınırlandırılmış bir ahlak meselesinin çözüme kavuşturulması olarak sunulması (Coşar ve Yeğenoğlu, 2013: 176) bunun göstergesidir.

Genel bir saptama olarak modernleşme sürecinde kadınların, medeniyete katılmanın ölçüsü olarak görüldüğü, hem Osmanlı Devleti, hem de Cumhuriyet'in modernleşme söyleminin karşısında konumlanan "öteki" ile farkı kurmada hayati bir yere sahip olduğu görülür. Muhafazakâr toplumsal gruplar açısından da kadınlar benzer bir konumdadır. Bunun çok çeşitli nedenleri olmakla birlikte, özellikle de Türkiye deneyiminde muhafazakârlığın, daha çok din ile ilişkilendirilmesinin, dinin de kültürel bir anlam repertuarı olarak kadınları içerecek şekilde kurulmasının etkisi vardır (Köse, 2014; Yılmaz, 2015). Bunun sonuçlarından biri 2013'te kamuda başörtüsüne serbestlik getiren düzenlemenin başörtüsünün kamusal ve özel tüm alanlarda görünürlüğüne artırmış olmasına karşın, başörtüsü meselesinin kadınlarla ilgili olarak siyasal söylemin sembolik bir unsuru olarak ortadan kalkmamasıdır. Dolayısıyla, muhafazakârlık kadınlara ilişkin kimlik kurucu bir temsil ilişkisi kurması nedeniyle kadınların deneyimini anlamak açısından önemli sınırlıkların içerir. Ayrıca, bugünden geriye bakıldığında, başörtüsü mücadelesinin önceki kuşağın siyasal ve sosyal talebi olması, yani bu mücadelenin yeni kuşak açısından güncelliğini yitirmesi muhafazakâr kimlikteki dönüşümler açısından güncel başka dönüşümlerin hesaba katılmasını zorunlu kılar.

3. Gaziantep yerelinde taşra muhafazakârlığı, İslami muhafazakârlık ve kadınlar

2000'lerden itibaren gerek siyasal gerekse gündelik hayatta gözlemlenen değişimlerin en belirgin olarak yaşandığı yerlerden biri Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu bölgesinin tarihsel olarak önemli ticaret ve sanayi merkezlerinden biri olan Gaziantep'tir. Tarihi İpek Yolu üzerinde bulunan Gaziantep, hem yeni ekonomi politikaları, hem de Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaşanan güvenlik sorunları ve çatışmalar nedeniyle yoğun göç alan illerden biri olmasıyla nüfus bakımından Güneydoğu Anadolu'nun en büyük ili haline gelmiştir. Kentin ekonomik cazibesi yalnızca iş bulmak için gelen yoksul kesimleri değil, aynı zamanda iş kurmayı hedefleyen sermaye sahiplerini de etkilemektedir. İkinci grupta daha doğudaki illerden Gaziantep'e gelip yerleşen Kürtler de bulunmaktadır. Bu makale kapsamında sınırlı olarak ele alınsa da bu makalenin dayandığı araştırmanın verilerinden yola çıkarak, Gaziantep'te etnikliğin yaşam tarzları, kültürel tercihler ve beğeniler üzerinde etkisi olan önemli bir unsur olduğu anlaşılmıştır.

Karadağ (2010)'a göre 1960'lara kadar, kentin sosyal ve kültürel hayatında hâkim ve etkili bir konumda olan yerel eşraftan aileler, kentin ekonomisinde tarımın önemli olduğu dönemde, tarıma yönelik yatırımlar yoluyla sınıfsal olarak farklılaşmış, yerelde sahip oldukları sınıfsal konumu ulusal düzeyde milletvekilliği gibi pozisyonlarla statü konumlarına dönüştürmüşlerdir. Yerel eşraf kent yaşamında batılı bir yaşam tarzını temsil etmiş, batılılaşma projesinin gündelik yaşama uyarlanmasında öncü olmuştur. Eşraf ailelerinin sınıfsal ayrımlarının oluşumunda kadınların ev içinde ve ev dışında yürüttükleri etkinliklerin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Tedrici bir ekonomik, siyasal ve sosyal değişim ve dönüşümün sonucu olarak günümüzde bu merkezi konum, sanayici işadamlarına ve ailelerine geçmiştir (Ayata, 2004: 560). Bu yeni sanayici sınıfın ister yerleşik, isterse göçle gelmiş olsun, ekonomik faaliyetlerinin yanı sıra dindar muhafazakâr değerler konusunda kendi içinde ortaklaştıkları söylenebilir (Uysal, 2011: 448). Bugün Gaziantep'in toplumsal ve kültürel yaşamında dikkati en fazla çeken şey, tüketimin gündelik hayata etkisinin artmasıdır (Karadağ, 2011: 407). Süpermarketlerin ve alışveriş merkezlerinin sayısının hızla artması, bir taraftan tüketimi, diğer taraftan ise küresel tüketim kültürü ile ilişkilendirme biçimini dönüştürmüştür. Ancak yine bu dönemde, özellikle de 1990'lı yıllardan itibaren, kentin, toplumsal ve kültürel hayatında dinin etkisinin artması tüketim alanında da kendisini göstermiş, İslami olarak nitelendirilen yaşam tarzı ile muhafazakâr taşra kültürü birbirine eklenerek yeni tüketim pratikleri ile uyumlu biçimler almıştır.

Ekonomik açıdan dinamik bir yapıda olmasına karşın, sosyal ve beşeri kalkınma göstergelerinin önemli bir kısmının halen Türkiye ortalamasının altında olması, mülki idare sisteminde Büyükşehir Belediyesi olan Gaziantep'i taşra olarak tanımlamanın altında yatan nedendir (Geniş ve Adaş, 2011: 295).

Taşrada kadının yersiz yurtsuzluğundan söz eden Çur (2018: 123), eğitilmiş ve toplumsal olarak uygun görülen öğretmenlik, memurluk gibi bir mesleğe sahip kadınlar dışında kadınların ev kadını olmak dışında başka bir seçeneklerinin bulunmadığını ifade eder. Aynı durum Gaziantep'te yaşayan kadınlar açısından da geçerlidir. Gündüz Hoşgör (2011: 504), Türkiye'de eğitim düzeyi ile istihdam arasında pozitif bir ilişki olmasına rağmen, Gaziantep'te, üniversite veya yüksekokul mezunu kadınlar arasında istihdama katılımın düşük olmasının geleneksel aile yapısının etkisi ve kadının yerinin "evi olduğu" yaklaşımının varlığı ile ilgili olduğunu belirtir. Ayrıca, ildeki KOBİ sayısının yüksekliğine rağmen kadın girişimci sayısının oldukça az olduğu görülür. Eğitim düzeyi düşük kadınların ise, parça başına iş/üretim veya fıstık kırma, dantel ve nakış gibi evden sürdürebildikleri işlerle meşgul oldukları, başka bir ifadeyle düşük gelirli ve düzensiz olan enformel istihdama dâhil oldukları görülür.

Sermayenin farklı sınıflar arasında yer değiştirmesi, siyasal ve toplumsal dönüşümlerden yoğun olarak etkilenmesi, göç ve küresel etkiler altında dönüşen bir kent olması nedeniyle Gaziantep, muhafazakârlığı ve muhafazakâr kimliği anlamak açısından elverişli bir bağlam sunmaktadır. Muhafazakârlığın farklı tarihsel dönemler-

de farklı anlamlara sahip olması gibi, farklı toplumsal bağlamlar içinde, özel olarak da farklı sınıflar açısından aynı şeyi ifade etmediği (Gökgöz, 2016: 125) ileri sürülebilir. Buradan hareketle muhafazakâr kimliklerin kadınlar için anlamını sorgulamak toplumsal cinsiyetle birlikte kesişimsellik içinde bulunan sınıf ve etnik kimlik gibi etmenlerin hesaba katılmasını gerektirir.

4. Muhafazakârlığı tanımlamak: “Bizimki dediğim gibi, daha modern. Kapalılığı modernleştirmek”

Yukarıda anlatılan nedenlerle muhafazakârlık sabit bir kimlik olarak ele alınmaz. Buradan hareketle araştırmaya katılan kadınlar muhafazakâr olarak konumlandırılmış olsalar da, onların muhafazakârlığı ve kendilerini nasıl tanımladıkları bu araştırmanın hareket noktasını oluşturmaktadır. Katılımcıların çoğu muhafazakârlığı dinle ilişkilendiriyor olsa da kendilerini çeşitli nedenlerle muhafazakâr olarak nitelendirmedi. 50’li yaşlarında, lise ikinci sınıfa kadar eğitim almış bir ev kadını olan Sevim, muhafazakâr olmadığını söylemekle birlikte, kendisine göre kimin muhafazakâr olduğunu şöyle anlattı:

“Ben mesela namazımı kılarım, orucumu tutarım, yani dini görevlerimi yerine getirmeye çalışırım. Çok kapalı değilim. Zamana uygunum. Muhafazakâr dediğin baya bir baskıcıdır, bizde yok, rahat[ız] yani. Çocuğumuzu filan rahat bırakmışızdır. Dini şeylerimi yaparım ama o ayrı bir şey. Muhafazakâr dediğin daha dindardır.”

Farklı yaşlarda kızları olan Sevim, önceki yıllarda büyük kız çocuğunu üniversite eğitimi için şehir dışına göndermediğini, maddi olanakları elverişli olmasına rağmen, çevreden çekindikleri için eve özel ders için erkek öğretmen dahi çağırmadıklarını söyledi. Bu nedenle, geçmişte tarif ettiği muhafazakâr profiline kendisinin de uyduğunu, ancak küçük kızlarının evde özel ders de aldığını, hatta şu an üniversite eğitimi için şehir dışında olduğunu belirterek değiştiklerini anlattı. Sevim’e göre zamana uyamayanlar ve eski yaşam tarzlarını sürdürenler muhafazakârdı ve muhafazakâr kalmak kültürel sermaye eksikliğinin göstergelerinden biriydi. Bu haliyle, muhafazakârlık, yalnızca ekonomik sermaye ile bağlantılı olmayan sınıfsal bir farkı gösteriyordu.

Muhafazakârlığın tanımlanması açısından dış görünüş ve giyim kuşam da katılımcılar açısından belirleyici bir gösterge olarak tanımlandı. 50’li yaşlarında, lise mezunu, bir ev kadını olan Gül, muhafazakârları “çok kapalı, çok daha, böyle at gözlüğü takan” kişiler olarak gördüğünü ve kendisinin hem bu profile hem de muhafazakârlığın tam karşısında konumlandığı ve rahat/açık olarak tanımladığı diğer profile pek uygun olmadığını, kendisini daha çok ortada gördüğünü ifade etti. Gül muhafazakârları, “bizden daha kapalı olanlar var, hiç pantolon giymeyenler var, pardösü ile gezenler var, onlar bana göre daha muhafazakârlar” şeklinde tarif etmekteydi.

Katılımcılar arasında, muhafazakârlık ile giyim tarzı arasında ilişki kuranların sayısı az değildi; ancak bunlar, Gül'ün muhafazakâr olarak değerlendirdiği kişilere atfettiği olumsuz özellikler konusunda Gül ile ayrışıyorlardı. Onlar için, muhafazakârlık ve onunla ilişkilendirilen giyim tarzı, emredildiği şekilde, dini anlayarak veya Kuran-ı Kerim'i temel alarak yaşamak anlamına geliyordu. Bu nedenle, bu kadınlar için, muhafazakârlık ve onunla ilişkilendirilen giyim tarzı kaçınılması gereken değil, erişilmesi ya da ulaşılmaması gereken bir şeydi. 50'li yaşlarında, ilkökul mezunu ev kadını Mukaddes'in muhafazakâr olmadığını söyledikten sonra, "Rabbim nasip etsin tam anlamıyla kapanmayı" şeklindeki dileğini de bununla ilişkilendirebiliriz. Verilen yanıtlar tesettürün doğrudan muhafazakârlıkla ilişkilendirilmesinin artık mümkün olmadığını düşündürmektedir. Katılımcıların muhafazakârlıkla ilişkilendirdikleri giyim tarzının amacı, bedeni silikleştirmek ve sınıfsal ayrımları yok etmekken, kendileri, tesettür modasını takip ettikleri için, bu idealden uzaklaştıklarını düşünüyorlardı. Üst orta sınıfın oturduğu bir semtte muhafazakâr kadınlara yönelik butik işleten 30'lu yaşlarının sonlarında, lise mezunu bir ev kadını olan Dilek'in, başörtüsü ve moda arasındaki ilişkinin muhafazakârlık açısından doğurduğu sonuçlara ilişkin yorumu örnek verilebilir:

"Şu an giyim tarzımı, başörtümü, muhafazakâr olarak görmüyorum açıkçası, yani keşke yapabilsem, eşarbımı biraz daha düzgün bağlasam. Bizimki dediğim gibi, daha modern. Kapalılığı modernleştirmek."

Yukarıda belirtildiği gibi başörtüsünün gündelik biçimlerinin zaman içinde değişmesinde modanın önemli bir payı vardır. Navaro Yaşın'ın (2017) tesettür giyim sektöründe öncü firmalardan biri ile yaptığı görüşmede, firma sahibi, sektöre getirdikleri yenilikleri anlatırken yeni tarz giysilerin "kapanmaya" ilgiyi arttırdığını da dile getirmiştir. Bu yönüyle dine hizmet misyonu ile birlikte sunulan tesettür modasındaki gelişmenin ve çeşitlenmenin dini kimliğin sürekli ve hatta seçici bir tarzda inşa edilmesine katkıda bulunduğu söylenebilir. Öte yandan, modayı takip etmenin, belirli bir parasal sermayeyi gerektirdiği de açıktır. Bu nedenle, başörtüsünün/tesettürün sınıfsal ayrımları gizlediği ve/veya gizlemeye yönelik işlevi ortadan kalkmıştır. Bunun da ötesinde başörtüsü sınıfsal ayrımları vurgulamanın bir aracı haline gelebilmektedir. 40'lı yaşlarında, lise mezunu, ev kadını Sevgi'nin, kuzenleri hakkında anlattıkları bunun göstergesidir:

"Mesela benim kuzenlerim kapandılar üniversiteye giderken. Arkadaşları vardı, arkadaşları da çok zengin bir ailenin kızı, kapalıydı. O kıza özendiler, işte şal kapatıyor, güneş gözlüğü tepesinde, altında lüks araba. Kuzenlerimin ikisi de kapandı. Ama bu kızlar ciddi anlamda şık giyiniyordu [...]"

Benzer şekilde, başörtüsü dinsel anlamının ötesine geçerek belirli bir kültürel sermaye unsuruna dönüşerek sınıfın göstergesi haline gelebilmektedir. Sevgi'nin tanıdıklarından, dindar olmayan ve dini pratiklerini yerine getirmeyen biri, oldukça "muhafazakar ama çok zengin bir çevresi" olduğu için, onlar gibi olmaya çalışmak amacıyla kabul gören giyim kodu olan başörtüsü kullanıyordu.

Ayrıca, geleneksel başörtüsü (eşarp) ile farkı göstermek açısından da moda belirleyici olmuştur. Cumhuriyet'in ilk yıllarında kırsal hayat tarzıyla özdeşleştirilerek Türkiye'de kültürün folklorik bir yönü olarak romantize edilen geleneksel başörtüsü, 1950'lerde başlayan ve giderek artan köyden kente göçle birlikte, sınıf ayrımının belirleyenlerinden birine dönüşmüş ve giderek kente göç etmiş kırsal kökenden-alt sınıf kadınlarının sembolü haline gelmiştir (Acar ve Altunok, 2017: 86). Dindar/muhafazakar bir kimliğin ayırıcı unsuru olarak simgeleşen başörtüsü ise kültürel bir tercih olarak bir farkın göstereni haline gelmiş, İslami öze atfedilen anlamlarla birlikte dindarlığı dişilleştirmiştir (Köse, 2014: 108). Ancak araştırmaya katılanlar bu ayrımın Gaziantep'te başka bir biçimde kurulduğuna işaret etmiştir. Çene altından eşarp bağlama şeklindeki geleneksel başörtüsü ile “yeni bağlama biçimi” arasındaki fark, yerli ve köylü Antepliler arasında, esasen eski ve yeni burjuva sınıfı arasındaki farka karşılık gelmektedir. Annesi Gaziantep'in yerlisi olan Gül'ün, yerlilerle ilgili ifadeleri de bu durumu gösterir niteliktedir: “Yerlisi hiç muhafazakâr değil. Daha Cumhuriyetçidir, her zaman Cumhuriyet zihniyetli olmuştur onlar.” Dolayısıyla bu araştırmanın verileri bağlamında geleneksel başörtüsü tek başına dini bir referansın ötesinde, Cumhuriyetçi modernlikle bağlantılı taşralı bir muhafazakârlığı içerir.

5. Gösterişçi tüketim ve kadınlar arası karşılaşmalar: “Ben şu an dört kişilik bir aileyim, dört tane araba var kapıda”

Gaziantep'te eski ve yeni sınıf arasındaki ayrımları kuran çeşitli sermaye türleri bulunmaktadır. Bunlardan ekonomik sermaye, eski zengin-yeni zengin arasındaki farkta belirginleşir. Burada eski zenginler olarak tanımlanan yerli Antepliler tutumlu, birikim yapan ve kazançlarını tüketmek yerine yatırıma aktaran kişiler olarak görülürken, yeni zenginler kazanç fırsatlarından yararlanmayı bilen, girişimci ve ekonomik olarak başarı kazanmış özellikleriyle öne çıkarılmaktadır. Kültürel sermaye açısından gösteriş düşkünlüğü, özentilik, yetersizlik veya bilgisizlik gibi sıkça başvurulan nitelermeler devreye girmektedir. Üstelik kültürel sermaye ekonomik sermaye açısından belirsiz görünen yeni zenginler arasındaki ikinci düzeyde sınıfsal bir ayrımı belirginleştirmek açısından da kullanılmaktadır. Etnik farklılığa dayanan bu ayrım, Gaziantep'e göçle gelen “doğulu” yeni zenginlerin yerelde sınıfsal merdivenin en altında görüldüğünü ortaya koymaktadır. Gaziantep'in yerel bağlamında şehre göçle gelen Kürtler ve Araplar doğulu olarak tanımlanmaktadır.

Eski ve yeni üst orta sınıf arasındaki farkların kurulmasında ve sürdürülmesinde tüketim pratiklerinin belirleyici bir işlevi bulunmaktadır. Yeni muhafazakârlar açısından tüketim lüks ve aşırı da olsa; israf olarak değerlendirilse de, onaylanan bir davranıştır. Örneğin Şükran, israfın dinen yasak olduğunu ifade ediyordu. Buna karşın, kendini muhafazakâr olarak görenlerin aşırı ve lüks tüketimi ekonomik refah temelinde meşrulaştırdıklarını anlatıyordu: “Vardır alıyorum diyordur. Param çok, kazanıyorum, emek veriyorum, istediğim lüksü de yaşarım diyordur.” Bunun da ötesinde, tüketim özgürlüğünün bireysel özgürlükle eşdeğer tutulduğu anlaşılakta-

dır. Modernliğe katılmanın bir yolu olarak tüketim bu şekilde meşrulaştırılmaktadır. Kendisiyle faklı siyasal görüşlere sahip yakın bir arkadaşını eleştiren Sevgi'nin anlattıkları lüks tüketimin meşrulaştırıcı işlevini örnekler:

“[Ona diyorum ki] sen 20 sene önce kiracıydın, benimle birlikte otobüse biniyordun, bak şu an kocanın işi var, senin cipin var, kocanın Mercedes'i var. Ben şu an dört kişilik bir aileyim, dört tane araba var kapıda. Hepimiz kalkındık, yani ülke gelişti. Ben muhafazakâрім, zengin oldum, sen [de] yerinde saymadın.”

Bu örneği, imajların ve tüketim mallarının çoğulluğunun, yani farklı tüketim ürünleri arasından seçim yapabilme özgürlüğünün demokratik çoğulculuk olarak anlaşıldığı 1980 sonrasında neo-liberal yeni sağın genel çerçevesi (Özkazanç, 1998'den akt. Yelsalı Parmaksız, 2017: 174) içinden okumak mümkündür.

Gösterişçi tüketimin sergilendiği en önemli alan kadınlar arası kamusalıklar olarak ortaya çıkmaktadır. Burada geleneksel olarak evlerde veya evlerin uzantısı mekanlarda gerçekleştirilen ya da geleneksel cinsiyete dayalı mekansal ayrımı karma mekanlarda yeniden inşa eden ve/veya inşa etme iddiasında olan alanlarda gerçekleştirilen “toplantılar” ve mevlitler ele alınacaktır.

5.1. Toplantılar

Katılımcılar arasında, daha önceleri kabul günü veya gün, şu an ise, “toplantı” olarak adlandırılan etkinliğin en yaygın sosyalleşme biçimlerinden biri olduğu söylenebilir. Toplantı, altın gününün muadili olarak düşünülebilir, ancak bu toplantılarda altının yerini para almıştır. Kabul günü ya da bu araştırmada katılımcılar tarafından kullanılan adıyla toplantı, geleneksel olarak kasaba ve kentlerde yaşayan orta ve üst orta sınıftan kadınların belli aralıklarla, evlerde toplanarak birlikte vakit geçirdikleri, belirli bir sırayla dönüşümlü olarak farklı evlerde düzenlenen, düzenlendiği evde ev sahibinin hazırladığı çeşitli yiyecek ve içecek ikramlarla misafirlerini ağırlarken görgü ve becerisini sergilediği oldukça rekabetçi nitelikteki etkinliklerdir (Benedict, 1974: 28-29; Tapper, 2007: 410).

Katılımcılardan Sevim bu etkinliğin isminin zaman içinde değişmesini şöyle açıklar: “Çok önceleri kabul denirdi, sonra gün dediler, şimdi de toplantı.” Bu, basitçe bir isim değişikliğinden daha derinde anlamlar içermektedir. Nevin de, Selda da toplantı kelimesini kabul veya gün kelimesine göre daha “kibar” bulduklarını ifade ettiler. Nevin'e göre “kabul” daha “avratsı” bir kelimeydi. “Avratsı” kelimesinin yerel kullanımdaki anlamı kadınsı demektir; öte yandan katılımcılarla bu kelimenin anlamı üzerine konuşunca genel olarak daha ileri yaştaki kadınlara ve sınıfsal olarak alt sınıftan olmaya dair kısacası “eskiliğe ve avamlığa” dair göndermeler içerdiği anlaşılıyordu. Öte yandan Selda'nın vurguladığı gibi “şimdi [...] sanki kadınlar iş yapıyormuş gibi, o anlamda toplantı” demek tercih ediliyordu. Bu araştırmanın katılımcıları çoğunlukla ev kadınlarından oluşmaktaydı; ama eskiden günlere, şimdiyse

toplantılara katılıyor olmak, başka bir ifadeyle bu etkinliği toplantı olarak nitelenmek, kabul gününü, başta kendileri, daha sonra ise başka kadınlar ile diğer herkesin gözünde değerli kılmanın bir yolu haline geliyordu.

Bu isim değişikliğinin, davranış değişikliğini de beraberinde getirdiği söylenebilir. Eskiden kabul günlerinin bir parçası olan “oynama”nın giderek ortadan kalktığı gözlenmektedir. Katılımcılardan Gönül bu değişimi şöyle aktarmaktaydı:

“Eskiden bir de şu olayımız vardı, giderdik çalar oynardık yemekten sonra. Şimdi o yok mesela, millet modernleşti. O biraz banal oldu. Eskiden yemek, çay ve bir tur oynama. Ama şimdi o da neymiş diyorlar, biraz daha sosyetik oldular. Eskiye nazaran sosyete oldu millet.”

Bunu destekler şekilde, daha genç kuşaktan Gönül’ün ve Sevim’in kızları, kendilerinin de toplantıları olduğunu, ancak toplantıda oynamayı çok saçma ve itici bulduklarını söylediler.

Kadınların toplantıya giderken çok özenli davrandıklarını, özel ve önemli bir davete veya bir iş yemeğine katılacak gibi hazırlandıklarını söylemek gerekir. Sevim’in ifadeleri bu özeni anlatır: “O gün kendini çok özel hissedersin, masalar dizilir, en güzel yemekler yapılır. Giyinirsin, kuaförlere gidersin. Süslenirsin. Havalı havalı, topuklu ayakkabılarla...” Dilek’in toplantılarla ilgili söyledikleri, toplantılara gösterilen özenin, sınıf ile ilişkilendirilen yoğun bir gözlem ve toplumsal denetim ile ilgili olabileceğini gösterir: “...Şu an ticaret. Aslında bu toplantının adı değişmeli. Ekonomiyi canlandırma toplantısı olmalı. Şu filan yerde, şunu aldım, ay çok güzel bir ürün var. Ay saçımı şuraya boyattım. Takını nereden aldın, saatini nereden aldın?” Görüldüğü gibi toplantılara katılan kadınlar belirli bir beğeni hiyerarşisine tabi olurlar. Beğeni hiyerarşisi, zenginlik veya varlık ile ilişkilendirilen diğer hiyerarşiler kadar önemli ve belirleyici olabilir. Kadınların, aile içinde, zevki kuran ve beğenileri inşa eden ve aynı zamanda bunları sergileyebilen kişiler olarak görülmesi ve bunların da kadının ve hatta ailenin sınıfı ile ilişkilendirilmesi, kadınların karşılaştıkları toplantı gibi alanlarda sınıfsal kaygıları gün yüzüne çıkarır. Sınıfını sürdürmek, göstermek veya sınıfsal kaygıları gidermek açısından oldukça önemli ve işlevsel olan bir etkinlikte, kültürel sermaye eksikliği gibi, sınıf ile doğrudan ilişkili bir konuda yetersiz veya eksik olmanın veya öyle hissetmenin hiç istenmeyeceği açıktır. Bunun yanı sıra, toplantıların, çeşitli sınıfların, özellikle de üst orta sınıf kadınların tanışabildiği veya etkileşime girdiği bir etkinlik olduğu da hesaba katılmalıdır. Bu yönüyle ekonomik sermayenin kültürel sermayeye, onun da sosyal sermayeye dönüştüğü sınıfsal ayrımların bu toplantılarda kurulduğu ve sürdürüldüğü düşünülebilir.

Toplantılar ev sahibinin evini, mobilyalarını, eşyalarını, zevkini sergilemesi için de fırsattır. Dilek, bu niyete uygun olarak toplantıların ilk turunun genellikle evlerde yapıldığını, ancak ikinci tur olursa kafe gibi mekanların tercih edildiğini ifade etti. Suna da benzer şekilde “Antika yemek takımları alınıyor, her toplantıda farklı şeyler çıkıyor” diyerek yalnızca ekonomik sermayenin değil, kültürel sermayenin

de toplantılarda sergilendiğini anlatıyordu. Bu durumun ikramların sayısına, çeşitliliğine ve de aynı zamanda sunum biçimine de yansıdığı anlatıldı. Buna göre 15-20 çeşit yiyecek ikramı yapılan toplantılarda ikramların çeşit sayısı kadar sunuluş biçimindeki özen, stil ve tasarım da ev sahibinin sınıfsal hiyerarşideki yerini etkiliyordu.

5.2. Mevritler

Görüşmeler sırasında, geçmiş yıllarda sohbet tarzı veya çeşitli sivil toplum kuruluşlarının düzenlediği etkinliklerin, kadınlar açısından dini sosyalleşmenin yaygın biçimleri arasında yer aldığı, ancak 15 Temmuz darbe girişimi sonrasında, çeşitli kaygılarla bu etkinliklere katılım oranında düşüş yaşandığı ifade edildi. Öte yandan, dini sosyalleşme aracı olarak mevritlerin oldukça popüler bir etkinlik olduğu gözlemlendi. Bilindiği gibi Mevrit, Sünni Müslümanlar tarafından kandil gibi dini günlerde ve/veya kişisel ve toplumsal olarak önem verilen evlilik, sünnet, doğum, ölüm gibi belirli olaylarla ilişkili günler vesilesiyle gerçekleştirilen, konuklara ikramların sunulduğu, Süleyman Çelebi'nin aynı adlı manzum eserinin makam eşliğinde seslendirildiği, ilahilerin ve duaların okunduğu bir etkinliktir. Mevrit, peygamberin hayatına ilişkin bilgilerin verilmesi, dualar ve Kuran-ı Kerim'in okunması gibi, dinî yönünün yanı sıra, topluluğu, bir araya getirerek, onun kimliğini yeniden üretmek veya ona katkı sunmak gibi, çok çeşitli işlevleri olan bir etkinlik olarak değerlendirilebilir. Kabul gününden farklı olarak mevritler, sosyal ve sınıfsal ayrımların daha az gözetildiği, mevritin yapılma nedenine (doğum, ölüm, sünnet gibi) bağlı olarak, farklı sosyal tabakadan kadınların dinî motivasyonlarla düzenledikleri ya da davet edildikleri etkinlikler olarak tanımlanabilir (Tapper, 2007: 411). Bu araştırma kapsamında katılımcıların çoğu, özellikle de, bebek mevritleri üzerinden, mevritlerin dönüştüğünü belirttiler. Katılımcılar tarafından bu dönüşüm mevritin dinî niteliğinden ve amacından sapma olarak değerlendiriliyordu. Özünde dini bir içeriği olmasa da, mevritlerin sosyal dayanışmayı artırması beklenen bir etkinlik olması gerekirken, giderek gösterişçi tüketimin bir aracı haline geldiğinden söz ettiler. Üst sınıftan bir ailenin yaptığı bir mevrit ile yakın zamanda katıldığı bir başka mevriti karşılaştıran Dilek'in ikisi arasında kurduğu karşıtlık dikkat çekicidir:

“Bak o aile mevrit yapıyor, yani bana göre, onlarınki ne gösteriş ne şey. Onlar kutlu doğum haftasında yaparlar, köylerinde fakirlere yemek verirler. Fakir kesimi çağırırlar. Erkekler ayrı yerde, kadınlar ayrı yerde otururlar. O mevrittir.”

“Ama otelde yapılan...Bebek mevriti filan...” “Ceylan yaptırdı. 5 bine kendine, 5 bine kızına Antep işi (elbise) yaptırdı. Kendi sırma giydi. 30 bin gitti herhalde. Küçük bir düğün.”

Nurgül'ün ve Nur'un bebek mevritleriyle ilgili söyledikleri Dilek'i destekler niteliktedir: “Anne de öyle bir giyiniyor ki, sanki sahne alacakmış gibi” (Nurgül), “Bebeğin annesi direkt gelin başı yaptırmış, duvak filan bağlatmış. Abiye giymiş” (Nur).

Gösterişli mevlitler üzerine konuşulurken, birçok katılımcının, bu tarz mevlitlere yönelik eleştirel bir tutum içinde oldukları görüldü. Örneğin Elif, dinen israfın en büyük günah olduğunu söyleyerek, bu tarz mevlitlerin, din veya dindarlık ile ilişkili olmadığını, dolayısıyla amacına aykırı olduğunu belirtti. Melek de, gösterişli mevlitlerden rahatsızlık duyduğunu dile getirenler arasındaydı ve bunun nedenini şu şekilde açıkladı: “..Ben orada dine şey yapamam, sohbeti dinleyemem, oradaki insanların hareketleri dikkatimi çeker. Hani kendimi maneviyata veremem o gösterişten. Mevlitse mevlit gibi olmalı.”

Mevlitlerde yaşanan dönüşümlerden “hocaların” da üzerlerine düşeni aldığı anlaşıldı. Hocaların artık yüksek ücretler istediği, randevu ile çalıştığı ve onlar arasında sanki sahneye çıkacakmış gibi hazırlananlar olduğundan söz edildi. Şükran, “Eskiden def çalar, iki dua ederdi, ilahi söylerdi. Şimdi öyle mi, hoca geliyor, hocayı tanıyamıyorsun,” ifadelerini kullandı.

Mevlitlerin dönüşmesinin bazı sonuçları olduğunu da belirtmek gerekir. Katılımcılar bu tarz mevlitlerin bir dönem çok sık düzenlendiğini, sonradan bu sayının azaldığını belirttiler. Gül ve Mukaddes’e göre bu durum, mevlitlerin organizasyonuna yönelik beklenti düzeyinin fazla yükselmesi, bunun da mevlitleri zorlaştırması, konuklar açısından da “severek gidilmeyen” zorunlu etkinlikler haline gelmesiyle bağlantılıydı. Gül bu durumu açıklarken, önceleri mevlitler evde yapılırken insanların kalabalıktan sıkıldığını, dışarıda yapılmaya başlandığında ise özellikle de lüks/gösterişli mevlitlerin insanları gerdiğini ve dolayısıyla, yine eskisi gibi, yani “bebek görmesinde” olduğu gibi ev ziyaretlerinin yapılmaya başladığını söyledi. Buradan hareketle, gösterişçi tüketim açısından kamuya açık mekanlarda düzenlenen mevlitlerin bir dönem araçsal hale gelmiş olsa da, sonradan giderek aşırılılaşması ve belki bununla bağlantılı dini nedenlerle işlevsizleşmiş olarak ortadan kalkmaya başladığı söylenebilir.

6. Güçlenme: “Bundan on yıl önce biz böyle yapabileceğimizi tahmin bile edemezdik”

Araştırmaya katılan kadınların neredeyse tamamı açısından üst orta sınıfa katılmak ile güçlenmek arasında bağlantı olduğunu gözlemledik. Güçlenme deneyimi, kent yaşamının daha önceleri başörtülü kadınları dışlayan homojen kamusal alanında yer alma ve sosyal yaşama katılmakla bağlantılı örnekler üzerinden açıklanmaktaydı:

“Çok değişti. On yıl önce ben tek başıma İstanbul’a gidemezdim, tek başıma şehir dışına çıkamazdım. Kendimize pek bir güvenimiz yoktu. Eşim izin verse de gidemezdim. Kadınlar önceden baskılanıyordu, geri plandaydı. Yani şimdi muhafazakâr dediğin kadınlar, daha aktif, her yere gidiyor. En basitinden biz bir servis tuttuk, kaplıcaya gittik, hiç kimsenin eşi buna itiraz etmedi. Bunu on sene öncesinde kabul etmezlerdi [...] Araba süren de azdı, şimdi trafiğin çoğu kadın. Ben mesela ilk ehliyeti alırken, ilk başta kayınbabam iti-

raz etti, kadın araba mı sürecek [diye]. Şimdi değişti. Diyor iyi ki öğrendiniz. İyi ki ehliyet aldınız. Yani araba sürme ona göre erkek işiydi. Şimdi hepimiz sürüyoruz. Kızlar da sürüyor. Bundan on yıl önce biz böyle yapabileceğimizi tahmin bile edemedik. Mesela benim on sene önce büyük kızıma yaptığım baskıyı, [bugün] küçük kızlarıma yapmam mümkün mü? ” (Sevim)

“Eskiden akşam namazından sonra bayanların eve girmesi çok ayıpmış, hat-ta akşam namazından sonra sokaklara cin gelir derlermiş, sokakta cin olur, sizin ne işiniz olur, ne gezmesi gibi. Bayanlar, akşamları da geziyor şimdi. Spora gidiyor veya çocuklardan dolayı gündüz yoğunuz diyip, akşamları yapıyorlar toplantıyı. Eş/koca nerede? [O] evde oturuyor.” (Betül)

Burada kadınlar resmen dünyayı ele geçirmiş gibi, yani sabahtan akşama kadar, kadın arabasında geziyor.” (Sevim)

Yaşanan dönüşümü başörtüsü yasağının ortadan kalkmasıyla ilişkilendirenler de oldu. Muhafazakar kadınların kamusal alandaki deneyimlerinin geleneksel toplumsal rollerin sınırlarında gezinen ve yer yer bu sınırları test eden güçlenme pratiklerine aktarıldığı anlaşılıyor:

“Kadınlara özgüven verildi. Kadınlar işte, kadındır, annedir, özeldir diye.” (Şükran)

“Erkekler kadınlara bir şey diyemiyor artık. Kadınlar eskiden çile çekermiş, ama şimdi hiçbir yer olmasa, sığınma evi var. Eskiden böyle şeyler yoktu. Kadın değer kazandı, boyun eğmiyor artık. Erkekler farkında, kadınlara bundan değer veriyor.” (Sevim)

“Kadınlar güçlendi, erkekler de belirli bir yerde duruyorlar, susmayı biliyorlar. Hani kadınların konuşmasından dolayı mı oldu acaba. Önce sustukları için mi şiddete daha çok maruz kaldılar?” (Necla)

Sonuç

Geçmişten bugüne Türkiye’de muhafazakârlar piyasa ile ileri düzeyde bir bütünleşme imkânı elde ettiler. Muhafazakârlığı ve muhafazakârlığın neoliberal ek-sende dönüşümünü anlamaya yönelik çalışmalarda cinsiyet, genel olarak araçsal bir yaklaşımla tek boyutlu ve kadınları yaşanan toplumsal süreçlerin nesnesi olarak tanımlayan bir çerçevede ele alınmıştır. Bu çalışmada açıklandığı üzere, üst orta sınıf muhafazakâr kimliği yeni kılan, özellikle de kadınlar için dönüşen yaşam tarzları, kimlik ve deneyim arasındaki ilişki ve gündelik hayattaki faillik biçimleridir. Gündelik pratiklerin ne tür deneyimler ürettiği, bu deneyimlerin kimlik ve öznellik açısından sonuçları yukarıda çeşitli bağlamlar içinde tartışılmıştır. Bu çerçevede, gösterişçi tüketim ve kadınlararası sosyalliklerin çeşitli biçimleri üzerinden ifade edilen güçlenmenin, üst-orta sınıf kadınlar açısından varoluş ve eyleme biçimlerini yeniden tanımladıkları ve kapsamını genişlettikleri bir güçlenme pratiği yaratma potansiyeline kuramsal açıdan bakmak gerekir. Yukarıda aktarılan güçlenme örnekleri ve genel anlamıyla güçlenme deneyimi, aile içinde kalarak ve erkeklerle müzakere edilerek gerçekleşmektedir.

Başka bir ifadeyle, kadınların aile ve toplum içindeki ikincil konumlarını doğrudan sorgulamayan ve buna doğrudan karşı çıkmayan pratiklerin ataerkillik açısından ne anlama gelebileceğine yönelik sorgulama, ataerki içinde kalarak güçlenmenin olanağına dikkat çeker. Buna göre, kadınların, kendisini tabi kılan ataerki yapıyla doğrudan çatışmaya girmeden, toplumsal uyum ve direniş stratejileri kullanarak belli ayrıcalıklar elde etmesi olarak tarif edilebilecek bu strateji “ataerki pazarlık” (Kandiyoti, 2013) kavramıyla açıklanır. Bu çalışmanın kapsamında açıklanan üst-orta sınıftan muhafazakâr kadınların gösterişçi tüketim pratikleri böylesi bir ataerki pazarlığa olanak sağlamıştır.

Buna ek olarak, ataerkillik tarihsel olarak, kadınlar üzerindeki ataerki denetimin kim tarafından ve nasıl sağlandığına bağlı olarak farklı biçimlerde tanımlanabilir. Buna göre, bir yanda kadınların özel alandan çıkarak kamusal alana katılımının doğrudan erkek hane reisinin denetiminde olduğu özel ataerkillikten, diğer yanda ise kadınların kamusal alanda var olabildikleri, ancak eğitim, iş yaşamı gibi toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında var olan eşitsizlikler nedeniyle ataerki denetime tabi oldukları kamusal ataerkillikten sözedilebilir (Walby, 2016). Bu çalışma çerçevesinde yukarıda aktarılan deneyimler, üst-orta sınıf muhafazakar kadınlar açısından hane reisi erkeklerin kadınlar üzerindeki denetiminin doğrudan işlediği özel alandan kamusal alana çıkmak, eğitime ve istihdama katılımı da içeren artan ve çeşitlenen kamusal fırsatlara ulaşmak anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, üst orta sınıftan muhafazakar kadınlar açısından özel ataerkillikten kamusal ataerkilliğe doğru toplumsal bir dönüşümün varlığından söz edilebilir. Her ne kadar siyasal iktidar tarafından tanımlanan yeni kamusal ataerki söylem içinde kadınlar geleneksel rolleri ve kutsallık atfedilen nitelikleriyle tanımlanmaya devam ediyorsa da, ataerki denetimin gayrişahsileşmesinin güçlenme pratikleri açısından da benzer bir sonucu doğurması beklenebilir. Yukarıda Şükran’ın, Sevim’in ve Necla’nın söyledikleri böylesi bir bağlam içinde okunabilir.

Bu çalışma, muhafazakâr kimliğin özellikle de kadın kimliği üzerinden normatif referanslar kullanarak sabitleyici bir şekilde tanımlanmasının muhafazakârlığı, kadınların failliklerini ve sınıfı anlamayı zorlaştırdığı iddiasından hareketle üst orta sınıftan kadın kimliğini Gaziantep yerinde kadınların gösterişçi tüketim pratikleri üzerinde dinamik süreçler içinden anlama çabasının ürünüdür. Kadınlar arası karşılaşmanın başka alanları ve tüketim pratiklerindeki çeşitliliğin bir bölümü zorunlu olarak bu makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır. Başka bağlamlar içinde araştırmanın bu boyutlarını da tartışabilmeyi umuyoruz. Kuşkusuz, üst orta sınıftan kadınların muhafazakâr kimlik inşasındaki özne konumlarını anlamayı olanaklı kılsa da, bu araştırmanın sonuçları, muhafazakârlığın dönüştüğü tarihsel ve toplumsal sürecin ve/veya toplumsal bağlamın tamamına genellenemez. Başka bağlamlarda ve/veya ölçeklerde benzer araştırmaların yapılmasının konuyla ilgili anlayışa katkı yapacağını düşünüyoruz.

Notlar

- 1 Muhafazakârlığın kavramsallaştırılmasına yönelik olarak tartışma, bu makaleye temel oluşturan tezde geniş kapsamlı olarak yapılmaktadır. Bkz. Çöçey, 2019: 35-146.
- 2 Burada başörtüsü talebinin siyasal bir mücadele olarak güncelliğini yitirmesinden söz edilmektedir. Başörtüsü talebine yönelik herhangi bir iddia bu makalenin ilgi alanı ve kapsamı dışındadır.

Kaynakça

- Acar, F. (1990). Türkiye’de İslamcı hareket ve kadın. İçinde: *1980’ler Türkiye’si’nde kadın bakış açısından kadınlar* (Ş. Tekeli, Ed.) İstanbul: İletişim, 73-90.
- Acar, F. ve Altunok, G. (2017). Toplumsal cinsiyet eşitliği taleplerini anlamak: Türkiye’de kadın hareketinin temelleri ve sınırları. İçinde: *Türkiye’de refah devleti ve kadın* (S. Dedeoğlu ve A. Y. Elveren, Ed.). İstanbul: İletişim, 71-102.
- Adaş, B. E. (2006). The making of entrepreneurial Islam and the Islamic spirit of capitalism. *Journal for Cultural Research*, 10(2), 113-137.
- Akdoğan, Y. (2004). *Ak parti ve muhafazakâr demokrasi*. İstanbul: Alfa.
- Aktaş, C. (2005) Cemaatten kamusal alana İslamcı kadınlar. İçinde: *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: İslamcılık* (T. Bora ve M. Gültekinil, Ed.) İstanbul: İletişim, 826-836.
- Alpman, S. P. (2012). Bir tasarım, bir temenni, şimdinin “hakiki” burjuvazisi ve eleştirisi. *Birikim*, (278-279), 38-45.
- Arat, Y. (1990). Feminizm ve İslam: Kadın ve aile dergisinin düşündürdükleri. İçinde: *1980’ler Türkiye’si’nde kadın bakış açısından kadınlar* (Ş. Tekeli, Ed.) İstanbul: İletişim, 91-101.
- Arat, Y. (2016). Islamist women and feminist concerns in contemporary Turkey: Prospects for women’s rights and solidarity. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 37(3), 125- 150.
- Ayata, S. (2004). Bir yerel sanayi odağı olarak Gaziantep’te girişimcilik, sanayi kültürü ve ekonomik dünya ile ilişkiler. İçinde: İlhan Tekeli için armağan yazılar (S. İlkin, O. Tekelioğlu ve M. Güvenç, Ed.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 559-590.
- Barbarosoğlu, F. (2013). *Modernleşme sürecinde moda ve zihniyet*. İstanbul: İz.
- Barbarosoğlu, F. (2006). *Şov ve mahrem*. İstanbul: Profil.
- Benedict, P. (1974). The kabul günü: Structured visiting in an Anatolian provincial town. *Anthropological Quarterly*, 47(1), 28-47.
- Beneton, P. (2016). *Muhafazakarlık* (C. Akalın, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Bilici, M. (2017). İslam’ın bronzlaşan yüzü: Caprice hotel örnek olayı. İçinde: İslam’ın yeni kamusal yüzleri (N. Göle, Ed.) İstanbul: Metis, 216-237.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye’de siyasi ideolojiler*. İstanbul: İletişim.
- Bora, T. (1998). *Türk sağıının üç hali: Milliyetçilik, muhafazakârlık, İslamcılık*. İstanbul: İletişim.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım: Beğeni yargısının toplumsal eleştirisi*. (D. Fırat ve G. Berkurt, Çev.) Ankara: Heretik.
- Buğra, A. ve Savaşkan, O. (2015). *Türkiye’de yeni kapitalizm: Siyaset, din ve iş dünyası*. İstanbul: İletişim.
- Buğra, A. (1998). Class, culture and the state: An analysis of interest representation by two Turkish

business associations. *Middle Eastern Studies*, 30(4), 521-539).

- Buğra, A. (2002). Labour, capital and religion: Harmony and conflict among the constituency of political Islam in Turkey. *Middle Eastern Studies*, 38(2), 187-204. <https://doi.org/10.1080/714004454>.
- Cengiz, K. (2013). 'Yav işte fabrikalaşak', *Anadolu sermayesinin oluşumu: Kayseri Hacılar örneği*. İstanbul: İletişim.
- Coşar, S. ve Yeğenoğlu, M. (2009). The neoliberal restructuring of Turkey's social security system. *Monthly Review*, 60(11), 39-49.
- Creswell, J. W. (2017). *Nitel araştırmacılar için 30 temel beceri*. (H. Özcan, Çev.), Ankara: Anı.
- Çayır, K. (2017). İslamcı bir sivil toplum örgütü: Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu. İçinde: *İslam'ın yeni kamusal yüzleri* (N. Göle, Ed.) İstanbul: Metis, 216-237.
- Çiğdem, A. (2013). Sunuş. İçinde: *Modern Türkiye'de siyasi düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık* (T. Bora ve M. Gültekin, Ed.) İstanbul: İletişim, 13-19.
- Çur, A. (2018). Kadınlar: Taşranın yurtsuzları. İçinde: *Taşraya bakmak* (T. Bora, Ed.) İstanbul: İletişim, 116-135.
- Demiralp, S. (2009). The rise of Islamic capital and the decline of Islamic radicalism in Turkey. *Comparative Politics*, 41(3), 315-335.
- Durak, Y. (2012). Dindar muhafazakâr burjuvazi ve yukarıdan dindarlık. *Birikim*, (278-279), 46-47.
- Durakbaşa, A. (2010). Taşra burjuvazisinin tarihsel kökenleri. *Toplum ve Bilim*, (118), 6-39.
- Erkilet, A. (2012). Mahremiyetin dönüşümü: Değer, taklit ve gösteriş tüketimi bağlamında "İslami" moda dergileri. *Birey ve Toplum*, 2(4), 27-40.
- Geniş, Ş. ve Adaş, E. B. (2011). Gaziantep kent nüfusunun demografik ve sosyoekonomik: Saha araştırmasından notlar. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1), 293-321.
- Goffmann, E. (2014). *Günlük yaşamda benliğin sunumu*. (3. Baskı). (B. Cezar, Çev.) İstanbul: Metis.
- Gökarkınel, B. ve Secor, A. J. (2010). Between fashion and tesettür: Marketing and consuming women's Islamic dress. *Journal of Middle East Women's Studies*, 6(3), 118-148.
- Gökarkınel, B. ve Secor, A. J. (2008). New transnational geographies of Islamism, capitalism and subjectivity: The veiling-fashion industry in Turkey. *Area*, 41(1), 6-18.
- Gökgöz, G. (2016). Gaziantep: muhafazakâr bir taşra kenti ve emekçi kadınların zihin halleri. İçinde: *Yerli ve milli gündelik hayat* (M. Yücebaş, Ed.) İstanbul: İletişim, 105-153.
- Göle, N. (2017). Modernist kamusal alan ve İslami ahlak. İçinde: *İslam'ın yeni kamusal yüzleri*. (N. Göle, Ed.) İstanbul: Metis, 19-40.
- Göle, N. (2016). *Modern mahrem* (13. Basım). Metis.
- Gündüz Hoşgör, A. (2011). Kadın istihdamı üzerinden marka şehir Gaziantep'i yeniden okumak. İçinde: *'Ta ezelden taşkıdır...' Antep*. (M. N. Gültekin, Ed.) İstanbul: İletişim, 491-512.
- Haenni, P. (2011). *Piyasa İslamı*. (L. Ünsaldı, Çev.), Ankara: Heretik.
- Hirsh, E., Olson, G. A. ve Harding, S. (1995). Starting from marginalized lives: A conversation with Sandra Harding", *JAC*, 15(2), 193-225.
- Hoşgör, E. (2013). İslami sermaye. *Neoliberalizm, İslamcı sermayenin yükselişi ve AKP*. İçinde. (N. Balkan, E. Balkan ve A. Öncü Ed.) İstanbul: Yordam Kitap, 215-250.
- Kandiyoti, D. (2013). *Cariyeler, bacılar, yurttaşlar: Kimlikler ve toplumsal dönüşümler* İstanbul: Metis.
- Karadağ, M. (2011). Gaziantep'te kentsel mekânın ve kültürel coğrafyanın değişimi. İçinde: *'Ta ezelden taşkıdır...' Antep*. (M. N. Gültekin, Ed.) İstanbul: İletişim, 393-413.

- Karadağ, M. (2010). Taşra kentlerinde yaşam tarzları alanı: Kültür ve ayırım. *Toplum ve Bilim*, (118): 39-58.
- Karakaya, H. (2018). Türkiye’de dindar burjuva ve kadın. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28(2), 211-229. <https://doi.org/10.18069/firsbed.460944>.
- Köse, E. (2014). *Sessizliği söylemek: Dindar kadın edebiyatı, cinsiyet ve beden*. İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (2008). *Türkiye’de din ve siyaset*. İstanbul: İletişim.
- Meşe, İ. (2015). İslami bir moda dergisi örneğinde moda ve tesettür: Ne türden bir birliktelik? *Fe Dergi*, 7(1), 146-158.
- Mosedale, S. (2005). Assessing women’s empowerment: towards a conceptual framework. *Journal of International Development*, 17(2), 243-257.
- Navaro-Yaşın, Y. (2017). Kimlik piyasası: Metalar, İslamcılık, laiklik. İçinde: *Kültür fragmanları: Türkiye’de gündelik hayat* (D. Kandiyoti ve A. Saktanber Ed.) 4. Baskı, İstanbul: Metis, 229-258.
- Özcan, G. B.ve Çokgezen, M. (2003). Limits to alternative forms of capitalization: The case of Anatolian holding companies. *World Development*, 31(12), 2061-2084. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2003.04.006>.
- Öztürk, Ö. (2013). Türkiye’de İslamcı büyük burjuvazi. İçinde: *Neoliberalizm, İslamcı sermayenin yükselişi ve AK*. İçinde. (N. Balkan, E. Balkan ve A. Öncü Ed.) İstanbul: Yordam, 181-214.
- Rubin, M. (2005). Green money, Islamist politics in Turkey. *Middle East Quarterly*, 12(1), 13-23.
- Sandıkçı, Ö. ve Ger, G. (2007). Constructing and representing the Islamic consumer in Turkey. *Fashion Theory*, 11(2/3), 189-210.
- Savran, S. (2013). İslamcılık, AKP, burjuvazinin iç savaşı. İçinde: *Neoliberalizm, İslamcı sermayenin yükselişi ve AKP*. İçinde. (N. Balkan, E. Balkan ve A. Öncü Ed.) İstanbul: Yordam, 53-142.
- Scott, W. J. (2013). *Feminist tarihin peşinde*. İstanbul: Bgst.
- Tapper, N. (2007). Ziyaret: Gender, movement, and Exchange in a Turkish community. In: *Muslim Travellers: Pilgrimage, migration, and the religious imagination* (D. F. Eickelman and J. Piscatori, Ed.) London and New York: Routledge, 396-425.
- Taşkın, Y. (2017). *AKP devri: Türkiye siyaseti, İslamcılık, Arap baharı*. İstanbul: İletişim.
- Tuğal, C. (2011). *Pasif devrim: İslami muhalefetin düzenle bütünleşmesi*. İstanbul: Koç Üniversitesi.
- Uysal, A. (2011). Antep’te siyaset: Yerli, muhafazakâr, sermayedar. İçinde: ‘Ta ezelden taşkındır...’ Antep. (M. N. Gültekin, Ed.) İstanbul: İletişim, 445-467.
- Veblen, T. (2015). *Aylak sınıfın teorisi*. (E. Kırmızıaltın ve H. Bilir, Çev.) Ankara: Heretik.
- Walby, S. (2016). *Patriyarka kuramı*. (H. Osmanoğlu, Çev.) Ankara: Dipnot.
- Yankaya, D. (2012). 28 Şubat, İslami burjuvazinin iktidarı yolunda bir milat. *Birikim*, (278-279), 29-37.
- Yankaya, D. (2014). *Yeni İslami burjuvazi: Türk modeli*. (M. I. Durmaz, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Yavuz, M. H. (2006). Introduction: The role of new bourgeoisie in the transformation of Turkish Islamic movement. *The emergence of a new Turkey: Islam, democracy, and the Ak Parti* içinde (M. H. Yavuz, Ed.) Utah: The University of Utah, 1-19.
- Yelsalı Parmaksız, P. M. (2017). *Türkiye’nin modernleşmesinde kadınlar, 1839’dan günümüze*. Ankara: İmge.
- Yılmaz, Z. (2015). *Dişil dindarlık*. İstanbul: İletişim.
- Yücebaş, S. (2012). Türkiye’de muhafazakârlığın gündelik yaşam estetiği. *İnsanbilim Dergisi*, 1(2), 62-80.

Zürcher, J. E. (2013). Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve siyasal muhafazakârlık. İçinde: *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: Muhafazakârlık* (T. Bora ve M. Gültekinil, Ed.) İstanbul: İletişim, 40-53.

Elektronik kaynaklar

Adaş, B. E. (2003). *Profit and the prophet: Culture and politics of Islamic entrepreneurs in Turkey*. [Doktora Tezi, University of Illinois].<https://www.ideals.illinois.edu/handle/2142/86198>. Erişim Tarihi: 28/02/2021.

Balkanlıoğlu, E. (2014). Türkiye’de muhafazakâr kadın modernleşmesi ve İslami moda dergilerindeki yeni muhafazakâr kadın. [Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi]. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/ET001011.pdf>. Erişim Tarihi: 28/02/2021.

Doherty, S. J. (2007). *Islamic economics: The Islamic bourgeoisie and the imagined community*. [Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi]. <https://dokumen.tips/documents/islamic-economics-the-islamic-bourgeoisie-and-the-imagined-community-islami.html>. Erişim Tarihi: 28/02/2021.

Özoral, B. (2011). *Economic engagement of religious ethics in a global economy: The rise of Islamic capital in Central Anatolia as a new economic power; 1980- present*. [Doktora Tezi, McGill University]. <https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/0c483p38v>. Erişim Tarihi: 28/02/2021.



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1737

Araştırma makalesi/Research article

Ev Kurarak Güçlenmenin İmkânları*

Possibilities of Empowerment Through Homemaking

Ceren Lordoğlu**

Öz

Mekân ve duygular arasındaki ilişki sosyal yaşamın farklı bir katmanı hakkında önemli bilgiler içermektedir. Ancak duyguların, evle ilgili araştırmalarda inceleme konusu olması henüz çok yenidir. Bu makalede ev ve duygular arasındaki kurucu ve dinamik ilişki, duygu coğrafyasının ve ilişkisel mekân yaklaşımının kavramlarıyla tartışılır. Kadınlar arasındaki farklılığın hesaba katılmasıyla, eleştirel coğrafyacıların ve kültürel antropologların sosyal mekân çalışmaları bir araya geldiğinde, evi farklı yönleriyle de düşünmek mümkün olmuştur. Bu noktada evi kadınlar için tümüyle olumsuz ele alan bir feminist yaklaşım yerine, çoklu ilişkileri ve koşulların mevcudiyetini savunan eleştirel feminist düşünürlerle benzer bir çizgi benimsenir. İstanbul’da yaşayıp, yeni ev kurmuş iki farklı gruptan toplam 19 kadınla yaptığım derinlemesine görüşme-ye dayalı alan araştırmasının bulguları makale kapsamında değerlendirilmiştir.

Geliş tarihi (Received): 01.03.2021 – Kabul tarihi (Accepted): 28.04.2021

* Bu araştırma makalesi, 2018 yılında MSGSÜ Bilimsel Araştırmalar Projesi desteği alarak gerçekleştirilen “Zorunlu Nedenlerle Evinden Ayrılan Kadınların Ev Algısı Üzerine” adlı projenin sonuçları temel alınarak hazırlanmıştır.

**Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Kadın Araştırmaları Merkezi. ceren.lordoglu@msgsu.edu.tr
ORCID 0000-0002-2709-7661

Görüştüğüm kadınların ev ve ev içi maddi dünya ile kurdukları ilişkide duyguların nasıl bir rolü olduğu ele alınmaktadır. Araştırma bulgularına bağlı olarak kadınlar için ev, sadece görünmeyen emeğin, patriarkal baskının, ev içi şiddetin mekânı olarak değil, aynı zamanda olumlu duygularla güçlenebildikleri, gururlandıkları ve cesaretlendikleri mekân olarak da tartışılmaktadır.

Anahtar sözcükler: *ev, duygular, ev kurma, ev içi maddi dünya, kadınların güçlenmesi*

Abstract

The relationship between space and emotions encompasses a substantial layer of social life in which they are enacted. This article examines the mutually constitutive relationship between home and emotions from a feminist perspective, emphasizing the positive aspects of the foundational and dynamic relationship between home and emotions rather than the feminist viewpoint that portrays home as entirely negative for women. To endeavor this, I present the results of my qualitative research based on a series of in-depth interviews with two separate groups of 19 women who left their homes and set up new homes in İstanbul. The research focused on the findings on the role of emotions in forming relationships with home and the extended domestic material world. The results indicate that home can be discovered for women not only as a place of invisible labor, patriarchal oppression, and domestic violence, but also as a place of empowerment, confidence, and encouragement.

Keywords: *home, emotions, homemaking, domestic material world, women's empowerment*

Extended summary

Introduction and research purpose: Emotions form an intrinsically intertwined part of our daily lives, as our interactions with people, places, and politics shape them (Davidson and Bondi, 2004: 373) at the same time, they are bounded up with space and place (Sharp, 2009; Thien, 2005). This paper argues that home, as a processual and multi-layered concept, is an important site to explore the relationship between space and emotions. With this argument in mind, in this article, I will scrutinize the crucial role of emotions in women's homemaking practices, their relationship with home and the domestic material world.

Background: The home consists of the traces of the social world where emotions play a fundamental role. While studying the relationship between home and emotions, some prominent concepts of relational space approach and emotional geographies can lead us to fruitful assessments. In Doreen Massey's theoretical framework, places are conceived as processes and as meeting points (Skelton, 2009: 498). Massey states that 'What is special about place is precisely thrown togetherness, the unavoidable challenge of negotiating a here and now (itself drawing on a history and geography of thens and theres); and a negotiation

which must take place within and between both human and nonhuman.’ (Massey, 2005: 140) and adds that ‘the throwntogetherness of place demands negotiation’ (Massey, 2005: 141).

Under this approach, one can consider emotions as one of the determining factors of home as a negotiated place. Iris Marion Young conducts the women’s relation with home making practices in an unlikely way. Homemaking, according to Young, is a process that gives meaning to objects. Placement of objects in ways that support the daily lives of their owners and their preservation are meaning-making acts. This act of preservation enables women to convey the objects’ meanings and stories into the future. Preservation enables the individual to connect the past with the present, integrating new events and relationships into their biographies, their families, and the life story of the social group in which they live (Young, 2005: 274).

Cultural anthropologists and ethnographers point out the role of the material world and its relationship between emotions and social lives. Homes are established through social and emotional relationships, and this process has both material and imaginary elements (Blunt and Dowling, 2006). Conversely, the formation and articulation of self are arisen through the material culture of home (McCarthy, 2020: 367). This reciprocal relationship allows us to grasp a wider picture of knowledge about home. Emotions that are bounded up with home present us a solid ground to inquire about connections with the social world and behaviours. Emotions have been a priority for feminist theory. However, feminists have refrained to identify the notion of ‘home as a positive place for women for a variety of reasons. Feminist scholars of the 1970s and 1980s asserted that home is a site of oppression, tyranny, and patriarchal domination for women (Rose, 1993). In this sense, a home is an isolated place for women often making them feel fearful, physically vulnerable, and insecure (Mallett, 2004; Warrington, 2001). As a result, the home has been described in the writings of these feminist scholars as a place where women can only emancipate when they abandon it (Friedan, 1963; Rosaldo, 1974; Oakley, 1974).

One of the most critical discussions in feminist theory has been whether equality can be achieved by denying or attributing a positive meaning to the difference between men and women. The most significant part of this discussion enables us to think about the differences among women rather than between men and women today (Sirman and Ekal, 2020: 499). When this feminist perspective is combined with critical geographers’ and cultural anthropologists’ perceptions of social space, it is possible to think about the relationship between home and women from various perspectives. In this regard, bell hooks and Iris Marion Young emphasize the positive aspects of the home as multiple relationships and circumstances (for overviews see Kılıçkiran, 2013). These scholars take women’s homemaking practices to be empowering, which they also associate with positive feelings. Following this line of thought, this study confirms that home has different meanings for different types of femininities, and that home also provides positive feelings and empowerment for women.

Methodology: This article discusses the findings of the qualitative field research I conducted with two distinct groups of women who left their homes: women who escaped from their husbands’ violence and settled into new houses; divorced women who moved into new houses. I conducted biographical interviews with nineteen women living in different

districts of Istanbul between January - September 2019. The in depth-interviews lasted between 1 - 2.5 hours. I interviewed women whose age varied between 28- 58. Except four of them, all lived with their children, and except four of them, who owned their houses, the rest were all tenants. The research findings reveal that women's positive emotions associated with home can be analyzed in two categories: The first category emphasises the preservation of good feelings, memories, and belongings; the second one is about the healing, embellishment, and empowering features of homemaking practices. Homes are established through social and emotional relationships, and this process has both material and imaginary elements (Blunt and Dowling, 2006). Some of the interviewees described their homes as a place of positive emotions, as well as their homemaking process and their connections to the domestic material world.

Findings and conclusion: Domestic violence is one of the most important factors that hindered women to build a feeling of home. The women who participated in the research associated the need for a sense of belonging with their childhood and family relations. The majority of women associated the feeling of home with safety and peace. The divorced women who participated in the research linked to having the feeling at home to the stage of their marriage. On the other hand, they stressed that it is difficult to feel at home if they move to their partner's established home or if they started to live with their parents after marriage. Similarly, if their parents had the final authority in the home-making process, their feeling at home reduced considerably.

The healing and cultivating effects of positive feelings associated with homemaking practices; making and embellishing home are common practices among women, particularly for women who witnessed domestic violence. We may also assess the significance of preserving certain childhood possessions and their meanings in terms of being linked to the present between the past and the future. Except for the concern due to financial constraints, all the women expressed positive feelings of being more safe, empowered, and independent because of their homemaking practices. Research findings support the foundational role of emotions women expressed while defining their homemaking practices and the relationships with objects. These emotions attach women to the present, sometimes with a feeling of escaping from the past and the necessity to lock up the feelings in the past; sometimes with the need to preserve and push good feelings to the future. Emotions and space, on the other hand, are neither static nor unchangeable in time. As a result, the relationship between emotions and home could be interpreted as a quest for present fixation.

Giriş

Ev, çok boyutlu ve katmanlı bir kavram olarak, biz sosyal bilimcileri farklı disiplinlerin yaklaşımlarının kesişiminde çalışmaya yöneltir. Bugüne kadar, ev ve sosyal yaşam arasındaki ilişki eleştirel coğrafya, kültürel antropoloji, sosyoloji, feminist çalışmalar gibi farklı disiplinlerce incelenmiş ev fiziksel bir mekândan öte, yaşanan, deneyimlenen bir mekân olarak yeniden tanımlanmıştır (Blunt, 2005; Blunt ve Dowling, 2006; Dovey, 1985; Gurney, 1997; Miller, 2001, 2002). Evin ilişkisel mekân

yaklaşımının da önerdiği gibi bir süreç olarak ele alınması, yer ve zaman tartışmaları içinde derinleşebilmeyi mümkün kılar (Gregson ve Lowe, 1995; Massey, 1994). Feminist çalışmalar açısından da evin farklı değerlendirmeleri yapılabilir. Feminist teori içinde önemli tartışmalardan biri de farklılık üzerinedir: Kadınlarla erkekler arasındaki farklılığı reddederek mi, yoksa farklılığa olumlu bir anlam yükleyerek mi eşitliğe ulaşmak mümkün olacaktır? Bu sorunun önemi bugün artık kadın erkek farklılığından çok, kadınlar arasındaki farklılığı düşünebilmemize olanak sağlamasıdır (Sirman ve Ekal, 2020: 499). Kadınlar arasındaki farklılığın hesaba katılmasıyla, eleştirel coğrafyacıların ve kültürel antropologların sosyal mekân çalışmaları bir araya geldiğinde, evi farklı yönleriyle de düşünmek mümkün olmuştur. Ancak duyguların, evle ilgili araştırmalarda inceleme konusu olması henüz çok yenidir (Löfgren, 2014; Peake, 2020; Sharp, 2009). Bununla birlikte evi odağına alan benlik, kimlik ve aidiyetle ilgili araştırmalar, duygu ve mekân arasındaki ilişkiyi görebilmemiz için önemli bir alan sunmaktadır (Aliefendioğlu ve Behçetoğulları, 2019; Gurney, 1997; Hurdley, 2006; Kim, 2019; Luzia, 2011).

Ev, sosyal ve duygusal ilişkilerle kurabilen bir süreçtir ve bu süreç hem maddi hem de imgesel öğelere sahiptir (Blunt ve Dowling, 2006). Alison Blunt bu ilişkiyi şöyle ifade eder: ‘Ev maddi ve hisler mekânıdır, gündelik hayat pratikleri, yaşam deneyimleri, sosyal ilişkiler, anılar ve duygularla biçimlenir’ (2005:506). Sadece ev değil, ev içi maddi dünya (domestic material world) olarak adlandırılan ev içi eşyalar, nesnelere de yaşamımızı, benliğimizi, duygularımızı etkiler ve duygular da mekânla kurduğumuz ilişkiye yön verir (Blunt ve Varley, 2004). Ev ve ev içi maddi dünya üzerine yapılan çalışmalar, mekân ve duygu arasındaki ilişkiyi görmek için zengin bir inceleme alanına sahiptir. Bunun yanında, eleştirel cinsiyetli bir bakışla duygu ve ev arasındaki ilişki üzerine düşünmek ve anlamak kritik bir öneme sahiptir (Gurney, 1997). Ev ve ev kurmayla ilgili pratikler üzerine yapılan araştırmalar günümüzde sadece kadınların değil, LGBTİ+’ların, göçmenlerin, yaşlıların deneyimleriyle de anlaşılacak üzere geniş bir alana yayılmıştır.

Bu yazı, gerçekleştirdiğim saha araştırmasının verileri üzerinden, kadınların ev ve ev içi maddi dünyayla duygular üzerinden kurdukları ilişkiyi anlamayı amaçlıyor ve bazı soruları soruyor: Ev kurma pratikleri, ev içi nesnelere ve eşyalarla ilgilenmek, sadece gündelik rutinin bir parçası mıdır? Ev hissi hangi duygularla birlikte gelişir ya da gelişemez? Ev, kadınlar için sadece baskı, ev içi emeğin sömürsü ve şiddetin mekânı mıdır? Bu ve benzeri sorulara cevaplar aramak adına, Ocak-Eylül 2019 ayları arasında yaptığım saha araştırmasında İstanbul’da yaşayan 19 kadınla görüştim. Görüşmecilerimi iki grupta kavramsallaştırmak mümkün olabilir: Birinci grupta ev içi şiddet gören ve zorunlu olarak evden ayrılan kadınlar; ikinci gruptaysa zorunluluktan çok tercihle evden ayrılan, boşanmış kadınlar yer almaktaydı. Bu kadınlrın ortak özellikleri ise yeni bir ev kurmalarıydı. Her iki kadın grubuyla da yaptığım derinlemesine görüşmelerin yanında gözlem notları tutup, bazı evlerde anlatımlarda adı geçen nesnelere ve evin kimi bölümlerini fotoğrafladım. Araştırmada,

kadınların anlatımları üzerinden evi anlamlandırma biçimleri ve evle ilişkilerinde duyguların rolünü anlamaya çalıştım. Ev hissini hangi duygularla geliştiğini; kadınların ev ve ev içi maddi dünya ile ilişkilerinde onları iyileştiren, güçlendiren, cesaretlendiren olumlu tarafları; evle ilişkileri ve attikleri anlamlar üzerinden, geçmişle gelecek arasında bugüne bağlanma ihtiyaçlarını inceledim. Bunu yaparken duygu coğrafyasına yakın bir alanda, ilişkisel mekân yaklaşımının bazı kavramlarıyla ilerledim. Çalışmada peşinde olduğum meselelerden biri de kadınların evle ilişkisini, görünmeyen emekle ilgili feminist literatürden daha geniş bir perspektifle ele almanın yollarını aramaktı. Evin, kadınların yaşamını kimi zaman sınırlandırdığını, baskı ve şiddeti görünmez kıldığını göz ardı etmeden, birbirinden farklılaşan yaşamlarda, güçlenme, cesaret bulma, iyileşme gibi olumlu duygulara da yer veren, güçlendiren bir mekân olduğunu görünür kılmaya çalıştım.

Görüşmelerin değerlendirilmesinde, ev hissini kadınlar açısından hangi duygularla şekillendiğini; eski ve yeni ev anlatımlarında öne çıkan duyguları; ev ve ev içi maddi dünyayla ilişkilerinde olumlu duyguların onları güçlendiren yanlarını aktardım. Bu tür bir inceleme beni ister istemez kadınların ev kurma sırasında duygularının nasıl bir rolü olduğunu anlamaya yönlendirdi. Araştırma bulguları, özellikle şiddet gören kadınlar açısından evin fiziksel özelliklerinden ziyade olumlu duygularla inşa olan bir mekân olduğunu ortaya koydu. Boşanmış kadınların anlatımında da yeni kurulan evler kendilerini gerçekleştirme ve yeniden keşfetme mekânlarıydı. Makalenin ilk bölümünde mekân ve duygular arasındaki karşılıklı kurucu ilişkiyi anlamak üzere öne çıkan bazı kavram ve yaklaşımları tartışmaktayım. Daha sonra sırasıyla araştırma yöntemi ve araştırma bulgularını değerlendireceğim.

1. Evi duygularla anlamlandırmak, kurmak

Bu bölümde, ev ve duygular arasındaki karşılıklı ilişkiyi anlamakta kaynaklık edecek bazı kavramlara ve çalışmalara yer vereceğim. Duygu ve mekân arasındaki ilişkinin açığa çıkarılmasının önemini, ilişkisel mekân yaklaşımıyla evin duygularla birlikte değerlendirilmesini ve ev içi maddi kültürün sosyal dünyayı açıklamaktaki rolünü irdeliyorum.

İnsanlarla, mekânla ve yaşam dönemimizle bağlantılı olarak şekillenen duygular, günlük yaşamımızın önemli bir parçasıdır.

Duyguların yaşam dünyalarımızı yeni kırılma ve sabitlenmelerle, beklenmedik şekillerde dönüştürme gücü vardır (Davidson ve Bondi, 2004: 373). Mekânla kaçınılmaz ve karşılıklı ilişkiye sahip olan (Sharp, 2009; Thien, 2005) duyguları, bu yönüyle ele alabilmek için disiplinler arası çalışma gereği doğar. Evi merkeze aldığım bu çalışmada disiplinlerarası bir yaklaşımı benimsiyor ve duygu coğrafyasına yakın bir alanın kavramları ile konuyu tartışıyorum. Fenomenolojik, feminist, psikanalitik ve temsil ötesi coğrafyacılar (non-representational), duyguyu insan coğrafyasının bir bileşeni olarak tanımlar ve kendilerini kadın-erkek, akıl-duygu, kültür-doğa iki-

liklerine hapsetmeyen bir yerde konumlamaya çalışmışlardır (Davidson ve Smith, 2009: 443). Bu açıdan duygu coğrafyalarının, ilişkisellik ve özneler arasılıkla yakın bir bağı olduğu söylenebilir.

Evi fiziksel mekândan daha fazla bir şey olarak düşündüğümüzde, ister istemez yer ve zaman kavramlarına yaklaşıyoruz. Geçmişle gelecek arasında bugüne demir atmak, ev ve ev kurma eylemleri sayesinde mümkün olabilir mi? Doreen Massey'nin teorik çerçevesine göre yer, süreçler ve buluşma noktaları olarak tasavvur edilir (Skelton, 2009: 498). Yine Massey'e (2005) göre: 'Yer hakkında özel olan şey, kesinlikle "bir araya getirilmişliktir" (throwntogetherness), burada ve şimdi müzakere etmenin kaçınılmaz meydan okumasıdır; hem insan hem de insan olmayanlar arasında ve içinde yer alması gereken bir müzakeredir' (2005, 140). Sonra ekler: 'yerin bir araya getirilmişliği bir müzakere talep eder' (2005, 141). Ev kavramına, özellikle mülakatlarda elde ettiği veriler doğrultusunda, Massey'nin "bir araya getirilmişlik" kavramının merceğinden bakabilmek mümkündür. Bu yaklaşım evi bir yandan biriken, bir yandan da akan sabit olmayan duygularla yeniden kurulan bir mekân gibi değerlendirmemize imkân tanıyacaktır. Belki bu sayede ev, duyguların yer ve zamanla buluştuğu, "bir araya getirilmişlik" alanı olarak ortaya çıkacaktır. Massey'nin ufuk açıcı bulduğu bu yaklaşımından esinlenerek araştırma sırasında kadınların anlatımlarında eşyayla, mekânla kurdukları ilişkide sabitlenmeyen, ancak duygularla düğümlenen bir araya getirilmişliğin takibini yapmaya çalıştım.

Evin sosyal dünyayla olan ilişkisine bakarken, ev içi maddi dünyayı da hesaba katmanın gerekliliğini fark ettim. Özellikle kültürel antropologlar ve etnograflar ev, maddi dünya ve sosyal yaşam arasındaki ilişkiye işaret ederken (Birkalan, 2000, 1999; Blunt, 2005; Löfgren, 2014; Miller, 2001), evi değişmeyen, sabit bir kavram olarak değil, süreçsel şekilde ele alırlar ve sosyal yaşamlarımızın ev içi maddi dünyayla inşa olduğunu savunurlar. Daniel Miller da çalışmalarında evin maddi kültürünün hem daha geniş bir dünyanın kavranışına hem de özel alanının o dünyadaki temsili olarak görüldüğüne vurgu yapar (Miller 2001: 1). Diğer bir deyişle, ev ve maddi dünya yaşamlarımızı ve benliklerimizi etkiler ve benliğin oluşumu ve ifade edilişi de evdeki maddi kültür aracılığıyla gerçekleşir (McCarthy, 2020: 367). Bu karşılıklı ilişki evle ilgili daha büyük bir resmin bilgisinin keşfine yöneltilir. Burrell'in işaret ettiği gibi 'Eğer insanların yaşamında neler, nasıl oluyor bilmek isterseniz, onların yaşam mekânlarına bir bakın' (Burrell, 2014: 152). Maddi kültür çalışmaları, insanların yaşamlarındaki maddi şeylerin önemine eleştirel ve ahlaki bir bağlanmadır (Hurdley, 2006; Luzia, 2011). Duygular da evin oluşumunda, değişiminde belirleyici rol oynar; bu sayede ev ve ev içi maddi dünya bize sosyal yaşam ve davranışlarla ilgili bağları irdeleyebilmemiz için etkili bir zemin sunar.

Feminist araştırmacılar cinsellik, hamilelik, sakatlık, kronik hastalık ve gıda, moda tüketimi konularındaki deneyimlerle bağlantılı duyguları açığa çıkaran çalışmalar yaptılar (Davidson ve Smith, 2009: 444). Davidson ve Bondi'ye (2004) göre

‘duygusal yaşamın coğrafyaları’, feminist coğrafyaya katkı sağlar ve bu alanda köklenir. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin mekân üzerinden nasıl farklılaşıp çeşitlendiği feminist coğrafyacıların erken gözlemlerinden biriydi (Massey, 1994; Rose, 1993). Bu anlamda ev de cinsiyetli bir ele alışı değerlendirildiğinde, toplumsal cinsiyet rollerindeki ayrışmanın belirgin görüldüğü mekânlardandır. 1970 ve 1980’li yılların önde gelen feminist yazarları, kadınlar açısından evi baskı, tiranlık ve patriyarkal tahakkümün alanı olarak tanımladılar (Rose, 1993). Bu anlamda ev kadınların korku hissettiği, güvenli olmayan ve ev içi şiddetin gizlenebildiği izole bir mekândır (Mallett, 2004; Warrington, 2001). Aynı dönemin yazarlarına göre ev terk edildiğinde özgürleşebilecek bir yerdir (Giles, 2004). Evle ilgili bu açıklamaları eleştiren, çoklu ilişkileri ve koşulların mevcudiyetini savunan bazı feminist düşünürler, evi kadınların yaşamında olumlu yönleriyle değerlendirirler (genel değerlendirme için bkz. Kılıçkiran, 2013; Birkalan, 2000, 1999). Ev kurma pratiklerini güçlendirici, iyi duyguları da içerebilen ve farklı kadınlık durumlarının benzer olmayan mekânsal deneyimler sağladığı bir alan olarak evi tanımlarlar. Bu noktada kadınların evle duygular üzerinden kurdukları ilişkinin de erkeklerinkinden farklılaştığı söylenebilir. Jane Darke’e göre ev özellikle kadınların yaşamında duygularla ilgili bir mekândır (Darke, 1994: 11).

Kadınlar açısından ev, baskının, görünmeyen emeğin sömürsünün ve şiddetin izole olabildiği, olumsuz duygu ve deneyimlerin mekânı olmuş ve olmaktadır. Ancak ev aynı zamanda kadınların olumlu duygularla kurabildikleri, yaptıkları ve yarattıkları için kendileriyle gururlandıkları, cesaretlendikleri ve olumlu duygularını koruyup geliştirebildikleri de bir mekândır (Giles, 2004; Hooks, 1990). Bir yandan geçmişle gelecek arasında ‘korunanlarla’ (Young, 2005) bugüne demir atmaya, bağlanmayı sağlar, diğer yandan da olumlu duyguları geliştirebilmeye, evi yuvaya çevirmeye imkân verir.

Bu çalışmanın evi ele aldığı boyutuyla ilişkili olarak Türkiye’deki ev ve cinsiyet tartışmalarında Batı’dakine benzer şekilde 1980’li yıllarda sosyalist feminist çevrelerin dergilerinden takip edebildiğim kadarıyla, evin kadın emeğinin görünmez kılındığı, sömürüldüğü, ezildiği bir mekân, ev içi şiddetin izole olduğu bir yer tanımlaması görülür. Bu bölümde yürütülen tartışmalar ışığında, feminist çevrelerde evi kadınların olumlu duygularla kurma imkânını sorgulamak çok mümkün olmamıştır. Hande Birkalan (1999) *Homemaking and Story Telling in a Gecekondu in Istanbul* adlı doktora tezinde kapsamlı bir etnografik çalışma sunar. Göçmenlerin çeşitli şekillerde “yer yapma”larına (place making) odaklandığı tezinde, 1990’ların ikinci yarısında bir gecekondu semtinde yaşayan Uyguntürk Ailesi’nin kadın fertlerine ilişkin gözlemlerinde ev kurma, düzenleme gibi pratiklerle nasıl gururlandıklarını, bir tür kendine mekân yapma ve o mekânla bağ kurma aracı olarak sergiledikleri eylemleri değerlendirir. Bu düzenleme deneyimini aynı zamanda sanatsal bir çalışma olarak niteler (Birkalan, 1999: 119-120). Benzer şekilde, Aksu Bora evin, yani ‘bizi kadınlar ve erkekler olarak biçimlendiren denetlenemez kütlenin’ (2009: 71) anla-

şılmasının önemini irdelerken, ‘ikincilleştirmeden kurtulmanın yolu evden çıkmak mıdır?’ sorgulamasını yapar. Son dönemde, özellikle Pandemi ile birlikte ev üzerine yazılanların artması, daha katmanlı değerlendirmelere imkân sağlayan yeni ve farklı çalışmaların gerçekleştirileceğinin işaretlerini vermektedir.

2. Araştırma yöntemi

Doktora tez araştırmamda İstanbul’da yaşayan bekar kadınların mekânla, şehirle kurdukları ilişkilerde yaşadıkları sınırlandırma ve zorlukları görünür kılmaya çalıştım ve kadınların bunlarla baş etme yöntemlerine odaklandım (Lordoğlu, 2018). Çalışmada değindiğim ama yeterince derinleşemediğim, anlatımlarda dikkat çeken bir konu, kadınların tek başlarına yeni ev kurmalarının ardında kendilerine olan güven ve güçlenmeleriyle ilgili vurgularıydı. Dolayısıyla bu araştırmada ‘kadınların tek başlarına yeni kurdukları evlerde güçlenme imkânları var mıdır?’ sorusu başlangıç noktasını oluşturdu. ‘Hangi kadınlar bu güçlenmeyi nasıl tecrübe ediyor? Farklılık ve benzerlikleri neler?’ gibi başka sorular da peşi sıra geldi. Araştırmanın saha çalışmasını Ocak-Eylül 2019 ayları arasında iki farklı kadın grubuyla gerçekleştirdim. Görüştüğüm kadınların ortak özellikleri evliken yaşadıkları evlerden ayrılıp, yeni bir ev kurmalarıydı. Ev içi şiddet sağ kalan kadınlar ilk grubu, boşanmış kadınlar da ikinci grubu oluşturdu. Şiddet gördükleri evden ayrılanlar, zorunlu bir terk edişle çoğunlukla da izlerini kaybettirerek kaçıyorlardı. Boşanmış olanların yeni bir ev kurması daha fazla tercihleri doğrultusunda idi. Araştırmada sorduğum sorular kadınların ayrıldıkları ve yeni kurdukları evle ilgili tanımlama, tercih ve arzularını öğrenmeye, ev içinde vakit geçirdikleri mekânları keşfetmeye ve eşyalarla ilişkilerini anlamaya yönelikti.

Türkiye’de ev içi şiddetle ilgili sayılar çok yüksek ve her geçen gün kadın cinayetlerinde de artış görüyoruz. Ancak şiddet sağ kalanlarının bunu anlatması hiç kolay değil. Şiddete uğrayan kadınlara ulaşmak için akla ilk gelen kurum Mor Çatı Kadın Sığınma Vakfı oldu. Araştırmanın önemi ve içeriğiyle ilgili Mor Çatı’yı ikna etmem gerekti. Bunun için farklı zamanlarda üç toplantı yaptık. Destek oldukları kadınların güvenliği ve araştırmacının çalışma etiğine dair güvenilirliği konusundaki haklı titizlenmelerini araştırma sırasında çok daha iyi anladım. Mor Çatı’daki deneyimli uzman arkadaşlarım, görüşeceğim kadınların iletişim bilgilerini bana iletirken, araştırmacı olarak psikolojik açıdan kendimi korumamı salık verdiler. Daha önce şiddet görmüş bir gruba çalışmamış bir araştırmacı olarak, kendimi korumanın ne olduğu konusunda fikrim yoktu. Şimdi düşündüğümde bunun mümkün olup olmadığını hala emin değilim. Mor Çatı’nın yönlendirmesiyle, daha önce sığınma evlerinde kalmış ya da çeşitli desteklerinden yararlanmış Tablo 1’de bilgileri yer alan on kadınla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirdim. Bu kadınların yarısının düzenli gelir getiren işleri (satış danışmanı, temizlik işçisi, aşçı, hemşire, hasta bakıcısı) vardı. Araştırma hakkındaki ilk ön görüşmeyi Mor Çatı ile yaptıklarından,

her ne kadar kim olduğumu ve araştırma amacını açıklasam da beni Mor Çatı’ndan biri gibi karşıladılar. Kuruma duydukları güvenden kaynaklı olduğunu düşündüğüm bir sebeple, görüşmelerde ilk olarak başlarından geçen şiddet öyküsünü detaylarıyla anlattılar. Mor Çatı’da aldıkları psikolojik desteğin de bu anlatabilme halinde önemli etkisi olduğunu düşünüyorum. Görüşme bittikten sonra ayrılırken hemen hepsi: ‘Ne zaman istersen yine buluşalım, anlatmak bana iyi geliyor.’ dedi. Yaşadıklarını hafifletmede, bir derin nefes almalarında, onları dinlememin bir faydası oldu mu bilmiyorum. Ama bunun ihtimali bile tesellim oldu. Bu on görüşmenin ardından, ikinci grupta görüşmeye hemen başlayamadım.

Tablo 1 : Araştırmada Görüşülen Ev İçi Sağ Kalanı Kadınların Bilgileri

İsim	Yaş	Doğum Yeri	Medeni Durum	Meslek	Eğitim	Statü	Görüşme Yeri
1 İtr	45	İstanbul	Boşanma Sürecinde	Satış Danışmanı	Üniversite Terk	Çocuğu ile yaşıyor, kiracı	Kafe
2 Gül	34	Edirne	Boşanma Sürecinde	Ev Hanımı-Düzensiz gelir getirici işler	Ortaokul	Çocukları ile yaşıyor, kiracı	Ev
3 Karanfil	33	Diyarbakır	Boşanma Sürecinde	Ev Hanımı-Düzensiz gelir getirici işler	İlkokul terk	Çocukları ile yaşıyor, kiracı	Ev
4 Sümbül	35	Urfa	Boşanma Sürecinde	Ev Hanımı	Ortaokul	Çocukları ile yaşıyor, kiracı	Ev
5 Yonca	28	Muş	Boşanma Sürecinde	Temizlik işçisi	İlkokul terk	Çocukları ile yaşıyor, kiracı	Ev
6 Gonca	38	İstanbul	Boşanmış	Ev Hanımı-Düzensiz gelir getirici işler	Ortaokul	Çocuğu ile yaşıyor, kiracı	Ev
7 Leyla	45	Tokat	Boşanmış	Ev Hanımı-Düzensiz gelir getirici işler	Üniversite-önlisans	Çocukları ile yaşıyor, kiracı	Kafe
8 Fulya	38	Ordu	Boşanma Sürecinde	Aşçı	Lise terk	Çocukları ile yaşıyor, kiracı	Kafe
9 Gonca	39	İzmir	Boşanmış	İlkokul Öğretmeni	Üniversite	Yalnız yaşıyor, kendi evi.	Kafe
10 Nilüfer	54	Ordu	Boşanma Sürecinde	Hemşire	Önlisans	Çocuğu ile yaşıyor, kiracı	Kafe

İkinci araştırma grubundaki görüşmecilere, sosyal medya üzerinden yaygınlaştırdığım, boşanmış ve yeni ev kurmuş kadınları aradığım çağrısıyla ulaştım. Çok sayıda kişiden görüşmeci olmaya yönelik olumlu yanıt aldım. Sosyal medya bağlantılarım ve onların çevreleriyle sınırlı bir profille temas kurabildim. Tablo 2’de bilgileri yer alan boşanmış ve yeni ev kurmuş dokuz kadınla görüştüm. Görüşmeleri çoğunlukla evleri dışında gerçekleştirdik. Bu gruptaki kadınlar çoğunlukla yaşam öykülerini detaylı anlatmak yerine, sorulara odaklı yanıtlar vermeyi tercih ettiler. Başlarından geçenleri, boşanma öykülerini aktarırken “bari birilerine faydası olsun” ifadesini kullananlar oldu. Evlilikleri ile ilgili mutsuzluklarını ifade ediyor, bazıları belki bir ölçüde de başarısızlık hissediyorlardı.

Bitmiş bir duygusal ilişki hakkındaki deneyimlerini aktarmanın, bir araştırmaya destek vermenin başkalarına faydası olacağını düşünüyorlardı. Dokuz görüşmecinin tamamı düzenli gelir getiren işe (Öğretmen, akademisyen, psikolog, satış danışmanı, kargo firması çalışanı, yönetici) sahipti.

Tablo 2 : Araştırmada Görüşülen Boşanmış Kadınların Bilgileri

	İsim	Yaş	Doğum Yeri	Medeni Durum	Meslek	Eğitim	Statü	Görüşme Yeri
1	Hanımeli	32	İstanbul	Boşanma Sürecinde	Akademisyen	Doktora	Yalnız yaşıyor, kiracı	Kafe
2	Lale	39	Erzincan	Boşanmış	İlkokul Öğretmeni	Yüksek Lisans	Çocuğu ile yaşıyor, kiracı	Kafe
3	Zambak	48	Sivas	Boşanma Sürecinde	Hastane Personeli	Üniversite	Çocuğu ile yaşıyor, kiracı	Ev
4	Nergis	42	Ankara	Boşanmış	Öğretim Üyesi	Doktora	Yalnız yaşıyor, kendi evi.	İşyeri
5	Şebboy	58	İstanbul	Boşanmış	Yemek öğretmeni	Üniversite	Çocuğu ile yaşıyor, kendi evi	İşyeri
6	Papatya	45	İstanbul	Boşanmış	Psikolog	Lisansüstü	Çocuğu ile yaşıyor, kendi evi	İşyeri
7	Menekşe	35	İzmir	Boşanmış	Satış Danışmanı	Üniversite	Kuzeniyle yaşıyor, kiracı	İşyeri
8	Gelincik	31	Varto	Boşanma Sürecinde	Kargo firması çalışanı	Üniversite	Çocuklarıyla yaşıyor, kiracı	Kafe
9	Çiğdem	52	İstanbul	Boşanma sürecinde	Yönetici	Üniversite	Çocuğu ile yaşıyor, kiracı	Ev

Görüşülen tüm kadınların yaşları 28-58 arasındaydı. Dördü hariç hepsi kiracı idi. Yine dördü hariç geri kalanı çocuklarıyla yaşıyordu. Doğum yerleri çoğunlukla İstanbul dışı, gelir durumları alt, orta alt ve orta olarak farklılaşmaktaydı. Kadına yönelik şiddetin sınıfsal farklılık göstermediğini biliyoruz, ancak görüştüğüm ev içi sağ kalan kadınlar daha fazla alt, orta alt gelir grubundandı. Görüştüğüm kadınların eğitimleri ilkökul terk ile lisans üstü arasında değişmekteydi. Yarı yapılandırılmış görüşme formuna bağlı gerçekleştirdiğim, 1-2.5 saat arası değişen görüşmeleri, kişilerin isteklerine bağlı olarak evlerinde, işyerlerinde ya da evlerine, işyerlerine yakın bir kafede yaptım. Evdeki görüşmelerde, izin alarak bahsettikleri eşyaların, objelerin ya da evin bazı bölümlerinin fotoğraflarını çektim. Ev dışında olduğumuzda da görüşmecilerden sözünü ettikleri eşyaların fotoğraflarını çekip, göndermelerini istedim. Her gün tuttuğum saha notları, fotoğraflar ve görüşmelerin deşifre edilmiş metinlerini birlikte analiz ettim. Görüşme metinlerinin içerik analizleri sırasında MAXQDA programından yararlandım. Programı kullanarak deşifre edilmiş metinler üzerinden 1595 etiketleme yaptım. Bu etiketleri üst kategoriler altında gruptağımında, en fazla tekrar edenlerin sırasıyla şunlar olduğunu gördüm: Ev, şiddet, eşya, evlilik-boşanma, sığınma evi, ekonomik durum, duygular. Araştırma başında odaklandığımdan farklı kategorilerin (sığınma evi, ekonomik durum) belirmesi açısından bu etiketlerin üst gruplamaları önemliydi.

Görüştüğüm şiddet sağ kalan kadınların tümü hakkında mahkemece verilmiş koruma ya da gizlilik kararı vardı. Bu ilk görüşmeci kadın grubunun gizlilikleri açısından tehdit yaratmak araştırmacı olarak en büyük endişemdi. Başlangıçta görüşmelerde fotoğraf çekimi yapacak bir araştırmacıyla birlikte çalışmayı planlamışken, vazgeçip tüm görüşmeleri tek başıma yaptım. Kimlik ve iletişim bilgilerinin gizliliği, araştırma çıktılarında gerçek isimlerinin kullanılmaması konularında görüşmecilere yazılı güvence sağladım. Makaledeki alıntılarda ve tablolarda kullanılan isimlerin tümü görüşmecilerin takma isimleridir.

Çalışmayı karşılaştırmalı bir araştırma olarak tasarlamasam da iki farklı kadın grubu ile görüşmenin, ev ve ev kurma deneyimlerindeki ortaklık ve farklılıkları görebilmek

açısından zengin bir veri sağladığını düşünüyorum. Ev içi şiddet sağ kalan kadınların anlatımlarında duygularıyla bağlantılı daha fazla paylaşım oldu. Bunun bir sebebi de yaşadıkları ağır şiddet ve bir tür zorunlu yerinden edilemeyle bağlantılı eve ve evle ilgili duygulara daha fazla ihtiyaç duymaları olabilir (Darke, 1994). Boşanmış kadınların anlatımlarında şiddet görenlere kıyasla daha sıradan görünmekle birlikte dikkat çekici olan; evlilik ilişkisinin seyri, ailelerin ev üzerindeki karar verici tutumu, kurulu düzene yerleşememe gibi aktarımlarda duygu ve mekânın karşılıklı kurucu ilişkisini görebilmektir.

3. Ev hissini keşfi

Bu bölümde kadınların anlatımlarında duygu ve evle bağlantılı öne çıkan, sık tekrar eden, kimi zaman da ortaklaşan bazı temaları irdeledim. Okuyucunun alıntılanan kişiyi sosyal, sınıfsal konumu ve yaşam dönemiyle birlikte değerlendirebilmesi için görüşmecinin hakkında mümkün olduğunca ayrıntı vermeye çalıştım.

Ön planda yer alan temalardan biri ev hissiydi. Ev hissini ev kurma pratikleri, ev içi maddi dünya ve kadınların yaşadıklarıyla bağlantılı olarak nasıl geliştiği ya da gelişemediğini anlatımlar üzerinden aktardım.

“Hiçbir zaman kendime ait hissetmedim. Hiçbir eşyanın bana ait olmadığını hissettiriyordu zaten ben alıyorum diye de, ya ben hücrede gibi, eve istediği kadar güzel eşyalar alsın, hiçbiri hoşuma gitmiyordu. Canım temizlemek, yerleştirmek bile istemezdi, hiçbir şeyden heves alamıyorsun. Ben on yedi senenin, on yedi senesinde depresyonla yaşadım” (Leyla, 45, ev içi şiddet sağ kalanı).

Leyla ev içi şiddet sonrasında hayatta kalan kadınlardan biri. Kocasının kendisine ve çocuklarına şiddet göstermesine daha fazla katlanamayıp evi terk etmiş. Ev ve eve ait eşyalarla duygusal bir bağ kuramadığını ifade ediyor. Ev içi şiddet sağ kalan kadınlar için evli oldukları yer, anlatımlarında çoğunlukla şiddet ve korkunun mekânı, kendilerini güvende hissetmedikleri, ait hissetmedikleri yerler olarak beliriyor. Buna karşın bazı anlatımlarda, kadınların yaşadıkları yeri ev haline getirebilmek için şiddete rağmen önemli bir çaba gösterdikleri anlaşılıyor (Küçük objeler almak, bahçe ya da balkonda bitki yetiştirmek vb.). Bu çaba yaşadıkları yeri güzelleştirerek, objelerle kurulan ilişkiler üzerinden evle bir bağ kurarak iyi olma gayreti gibi de yorumlanabilir.

Şiddet yüzünden her geçen gün kendilerini daha da ait hissetmedikleri bir mekânda ev hissi yaşamak için gösterdikleri bu büyük çaba tek başına dekorasyonla açıklanamayacak nitelikte bir eylemdir (Burrell, 2014; Neumark, 2013). Peki yeni evlerdeki duygularını nasıl tanımladılar? Şiddet gördükleri evden ayrılıp, yeni kurdukları evler hakkında aktardıkları huzur, güven ve rahatlık gibi olumlu duygular çoğunlukta, ancak ekonomik kısıtlar, özellikle de kirayı karşılayamama ihtimalinin yarattığı endişe, ev hissini zedeleyen önemli unsurlardan biri olarak karşımıza çıkıyor.

Geçmişte yaşanan travmanın yaralarından biri sayılabilecek korku, kimi zaman kadınlara yeni evlerinde de eşlik ediyor. Görüştüğüm ev içi şiddet sağ kalan kadınların

hepsinin mahkemece verilmiş koruma ya da gizlilik kararı olmasına karşın, kurumların ihmalkarlığı, sistemin iyi işletilmemesi gibi sebeplerle, eski eşlerin kadınların yeni adreslerini bulması mümkün olabiliyor. Bu sebeple de kadınlar korkuyorlar. Gül yeni evindeki halini şöyle anlatıyor: “Eve de kimse gelsin istemiyorum, bu zil çalsın istemiyorum. Bazen kapattırıyorum oğluma, her zil çaldığında ben müthiş yani sanki böyle bir baygınlık geçiriyormuşum gibi oluyor. O kadar çok korkuyorum ki, her zilde eşim geliyor aklıma” (Gül, 34, ev içi şiddet sağ kalanı). Ev hissini zedeleyen korku, ev ve güvende olma arzusunun birbiriyle ne kadar yakın, ilişkili olduğunu gösterir.

Fulya iki yaşındayken anne babası ayrılmış. O da ağabeyleriyle birlikte halasının evinde yaşamaya başlamış. Bu sırada annesi başka biriyle evlenmiş, ancak yeni eşi onun çocuklarıyla görüşmesini ya da eve çocuklarını getirmesini engellemiş. Fulya annesine olan arzu ve özlemine evle bağlantılı olarak şöyle anlatıyor:

“...on bir yaşında bir çocuğa kimse anlatamazdı, orası senin evin değil... Çünkü anne nerdeyse ev orda. Bu çok büyük travmaydı gerçekten, çok uzun seneler atlatamadım, hala atlamadım, hala. Annemin bir hayatı vardı, bir evi vardı ve ben o evin bir parçası degildim” (38, ev içi şiddet sağ kalanı, aşçı).

Fulya ağır şiddet gördüğü bir evlilikte uzun yıllar kalmasının nedenini, geçmişte hiç ait olmadığı evle ilişkili gördüğünü aktarıyor. Niffert-Eng'e göre ev ailemizin varlığını, sürekliliğini ve kim olduğumuzun kaydını uzun zamandır tutan (ve pek bağışlayıcı olmayan) belleğimizi aradığımız yerdir (Lupton, 2002 : 230). Fulya'nın anlatımında evin ve ailenin arayışı da geçmişle bağ kurma çabası olarak yorumlanabilir. Geçmişte aranan aileleri gerçekte olmayan ya da büyüdükleri evlerde şiddet geçmişi olan kadınlar da aile ve çocukluk anılarına yeni evlerinde yer verme arzusunda oldukları. Kimi zaman bugüne taşınmak istenen geçmişin yaratılmış bir geçmiş olduğunu ve onu evde somutlama ihtiyacı duyduklarını düşündüm. Ev belki de sahip olmadığımız geçmişimizi yaratma, var etme mekânıdır.

Ev hissine her zaman fiziksel bir mekân eşlik edemeyebilir. Evsizlikle ilgili yapılan araştırmaların bulguları, ev hissini kişinin geçmişine ait fotoğraf ya da kimi objelerle taşınabildiğini gösterir (McCarthy, 2020). Bazı kadınlar Mor Çatı Sığınma Evi'ndeki odalarını da ev hissi yaşadıkları mekân olarak tarif ettiler. Oraya dair anlatımlarında ilgi, destek ve incelik ile ilgili minnettarlık benzeri duygular ön plandaydı. Temiz havlular, çarşaf, dolaplarına yerleştirilmiş kişisel bakım malzemeleri ve unuttukları zaman almaları için yastıklarına konan ilaçlar... Tüm bunlar benzer bir bakım ve ilgiye alışık olmadıklarını, bilmediklerini ifade eden kadınlar için olumlu duyguları ev hissiyle açıklamaya yöneltiyordu. Bu anlamda ev, fiziksel bir mekândan öte duygularla ilişkisi açısından yorumlanıyor ve tarif ediliyordu. Mor Çatı dışında farklı sığınma evi tecrübesi olan kadınlar karşılaştıkları kötü muamele ve sınırlandırılmayı “bir hapishaneden çıkıp, bir diğerine girdim” şeklinde ifade ettiler. Dolayısıyla sadece şiddet gördükleri evden kaçarak değil, geldikleri mekânda yaşadıklarıyla ev hissine sahip olabiliyor ya da olamıyorlardı.

“Evlenmek” kelime kökeniyle, ev ve evli olma arasındaki yakın ilişki hakkında önemli bir bilgi verir. Bir yandan medeni durumla ilgili farklı bir statüyü işaret eder, öte yandan da bir fiziksel mekâna, eve sahip olmayı anlatır (Birkalan, 1999: 223). Bu fiziksel mekânın temininde (ev alınması ya da ev kurulması) kimi zaman çiftlerin ebeveynlerinin destekleyici bazen de belirleyici olduğunu görebiliriz. Görüştüğüm boşanmış kadınlar ev hissiyle ilgili yaşanan tatminsizliğin sebeplerini çoğunlukla ebeveynlerin yeni evin kurulmasında baskın ve belirleyici tutum içinde olmaları; çiftin ebeveynlerinin evinde yaşama zorunluluğu ya da tercihi; çiftlerden birinin önceden kurulu evine taşınmak şeklinde sıraladılar. Kadınlar hazır bir ev düzeni içinde kendilerine yeniden mekânsal bir düzen oluşturmamaktan ve buldukları yeri yuvaya çevirememekten duydukları sıkıntıyı ifade ettiler. Bu ev kuramama haliyle ilgili yaşadıkları tatminsizlik duygusunun mutsuz ve biten evliliklerinin de önemli bir nedeni olduğuna vurgu yaptılar. Bu yanıtları değerlendirirken, görüştüğüm boşanmış kadınların yüksek eğitilmiş ve çalışan kadınlar olduklarını akılda tutmanın önemli olduğunu düşünüyorum.

Görüştüğüm boşanmış kadınların evlilik dönemlerine bağlı olarak ev ve duygularla ilgili anlatımları çeşitlilik göstermekteydi. Evliliklerine ve kocalarına olan duygusal bağları azaldıkça, evle kurdukları ilişkinin de seyredildiğini, daha az ev hissi yaşadıklarını ifade ettiler. Ayrıca, bu duygusal değişime bağlı olarak evin iç mekân kullanımında da farklılaşmalardan söz ettiler. Ortak kullanılan alanlardan geri çekilmek, salon yerine mutfakta ya da evin bir köşesinde daha çok vakit geçirmek, evde kendine bir köşe yapmak görüşmelerde sık tekrar eden konulardandı. Lale’ye boşanmadan önce evin neresinde daha çok vakit geçirdiğini sorduğumda şöyle yanıt verdi:

“Son yıllarda mutfaktı yani aslında, son üç yıl boyunca hep mutfakta geçirdim, yani mutfak, bilgisayar, kitaplar falan işte. Eşim salonu kullanıyordu, o hani konuşmaların kopma sürecinde falan” (Lale, 39, boşanmış, öğretmen).

Daha önce Şişli’de tek başına yaşayan Papatya, erkek arkadaşıyla evlenme kararı aldıktan sonra onun evine taşınmış. Erkek arkadaşı, Bakırköy’de ailesiyle aynı muhitte oturuyormuş. Papatya hem gereksiz borca girmemek hem de eşinin mevcut düzenini bozmamak amacıyla eşinin kurulu bekar evine taşınma kararı verdiğini anlatır. Ancak taşınma sonrasında bu evi istediği gibi kuramamış ve arzu ettiği gibi yerleşememiş:

“... çoğunluğu onun bekarlık eşyaları olan (bir evdi) ama mesela işte gittim beyaz eşyaları aldım... Birkaç şey böyle yeniydi, mesela o da sorunlardan biri oldu, hani ben böyle değişiklik istediğim hani mesela çok böyle rahat edemediğim sevmediğim koltuklarımız vardı, onun bekarlığından kalan... onlarla yaşadık biz ve hani ben öyle çok şey bir insan değilimdir, şöyle lüks olsun, böyle... o değildi ama hani kendine ait bir şey vardır ya, senin seçtiğin bir şey. Onunla ilgili de çok çatışma yaşadık, değiştirmek istemedi mesela” (Papatya, 45, boşanmış, psikolog).

Çok çocuklu ve orta alt gelir grubundan bir ailenin kızı olan Gelincik'in ebeveynleriyle yaşadığı evde 12 yaşından itibaren kendine ait bir odası olmuş. Evlendikten sonra eşinin ebeveynlerinin evinde, karı koca tek bir odada yaşamaya başlamışlar. Birkaç yıl sonra çocukları olunca, onlarla birlikte aynı odada yaşamayı sürdürmüşler. Gelincik mekânsal düzenlemeye ilişkin söz sahibi olamamasının, evliliğinin sona ermesinde önemli bir dönüm noktası olduğunu vurguluyor:

“Ben hiçbir zaman kendi, orayı kendi evim olarak görmedim, en büyük sıkıntım da buydu çünkü her konuşmada burası benim evim lafı vardı bir kere, benimsemenize izin vermiyorlardı. Yemek yapıyorsunuz, yemeğe söyleniyorlardı, işte biz bunu yemiyoruz ki dediklerinde sen yemek yapmak istemiyorsun, her şeyde, sen yemek yapmadığın bir evde neden oturuyorsun, misafir gibi hissediyorsun kendini. Sadece sizi temizlik yapıyorsunuz, misafir geliyor, topla, işte yemeğini hazırla, onu yap, bunu yap, siz kendinizi araç olarak görüyorsunuz o evin içinde mesela, bütünleşemiyorsunuz o evle”(Gelincik, 31,boşanmış, kargo firması çalışanı).

Papatya ve Gelincik'in anlatımlarına benzer şekilde gördüğüm diğer boşanmış kadınların anlatımında ortaklaşan, önceden kurulu düzeni olan bir eve taşındıklarında burayı kendi evleri haline getirmenin, ait hissedecekleri bir yer yapmanın güçlükleriydi. Bu dönüşürememe halinin bir yandan onları mutsuz ettiğini diğer taraftan da evlilik ilişkilerini zayıflattığını anlattılar. Bu durumda yeni bir ev kuramamanın yarattığı tatminsizliğin, ev hissini zedelediğini, hatta mümkün kılmadığını söyleyebiliriz. Miller'in “uyumlanma” (accommodating) kavramıyla düşünecek olursak, kadınlar mekâna uzun süre uyumlanamamanın rahatsızlığını duygu ve davranışlarına taşımışlardır. Bu kadınlar ne ev ne de ev içindeki maddi dünyayla bağ kuramamakta, beraberinde de bu evlere “uyumlanamamak” tadırlar. Dolayısıyla kadınların mekânla ilişkilerinde kendilerini var edemedikleri, beraberinde duygusal ilişkilerinin de zedelendiği görülür. Boşanmış kadınların pek çoğu yeni evlerini hem mekânsal olarak bütün olarak kullanabildikleri, hem de yarım bıraktıkları ya da deneyimlemek istedikleri yenilikler (müzik enstrümanını çalmayı sürdürmek, lisansüstü eğitime başlamak, kitap okumak, şiir yazmak...) için motivasyon, cesaret ve güçlenme imkânı buldukları mekânlar olarak ifade ettiler. Dolayısıyla bu yeni evler aynı zamanda kendilerini gerçekleştirmelerinin de mekânları olarak vurgulandı.

Özetlemek gerekirse, ev ve ev kurmayla ilgili olumlu ve olumsuz duygular gördüğüm kadınların anlatımlarına yansımaktaydı. Eski ve yeni evleri yaşam deneyimlerine bağlı olarak farklı duygularla anlattılar. Bu noktada ev hissini bazı olumsuz duygulardan (korku, endişe) kaçınma, bazı olumlu duyguları (huzur, güven, cesaret) da çağırarak geliştiği söylenebilir. Blunt'ın (2005:506) ifade ettiğine paralel şekilde ev kadınlar açısından gündelik hayat pratikleri, yaşam deneyimleri ve duyguları ile biçimlenmektedir. Evi süreçsel şekilde ele alan Miller'in da iddia ettiğine benzer şekilde kadınların ifadelerinde de karşılaştığım, sadece ev değil, ev içi maddi

dünya da sosyal yaşamın ve benliğin inşasında önemli rol oynuyordu. Elbette bu durum farklı kadınlık halleri, yaşam dönemleri için değişkenlik göstermektedir. Ancak kadınların anlatımlarında yeni ev kurmaya belirgin biçimde olumlu duyguların eşlik ettiğini söyleyebiliriz. Bir sonraki bölümde detaylı yer vereceğim, özellikle de daha önce tek başına yaşama deneyimi olmayan kadınlar için ev kurmanın kendisiyle gururlanma ve güven duyma gibi başka olumlu duygularla da şekillenmektedir.

4. Olumlu duyguları kucaklamak ve bugüne demir atmak

Bu bölümde ev ve ev kurmayla ilgili duyguları kadınların anlatımlarıyla birlikte düşünmeye, yorumlamaya çalıştım ve iki farklı grupta değerlendirdim: İlk olarak ev, ev içi maddi dünyayla ilişkiler ve ev kurma pratikleri üzerinden iyileşme, olumlu duyguları tutabilme ve güçlenme bağlantılarıyla, ikinci olarak da evle ve ev içi maddi dünyayla kurulan bağ üzerinden geçmişle gelecek arasında bugüne tutunma, demir atma imkânı. Kadınların evi düzenleme, güzelleştirme bir anlamda evi kurmayla ilgili olumlu duyguları anlatımlarda öne çıkan temalardan biri oldu.

“Evet, benim evim burası, rahat ediyorum, hele toplu olduğu zaman daha da çok rahat ediyorum, oh be diyorum ne kadar güzel bak, tertemiz işte toplamışım” (Gül, 34, ev içi şiddet sağ kalanı).

Gül kocasının şiddetinden kurtulmak için evden ayrılmış ve çocuklarını geçici bir süre için sosyal hizmetler kurumuna bırakmış. Evden ayrıldığında barınma ve ekonomik zorluklarla karşılaşmış, ebeveynleriyle yaşaması mümkün olmamış. Mor Çatı'nın desteğiyle bu zorlukların önemli ölçüde üstesinden gelmiş ve çocuklarıyla yeni bir eve taşınmış. İlk önce evi başıyla gelen temel ihtiyacına yönelik eşyalarla kurmuş, biraz parası olduğunda da kendi zevkine göre aldığı yeni eşyalarla dekore etmiş. Anlatımında evi dekore etme, güzelleştirme ve düzenlemeyle ilgili, gururlanma, memnuniyetin yanında burayı kendi ve çocukları için ev haline getirme çabasını görüyoruz. Eski evinden sadece birkaç parça eşyasını ve kıyafetlerini aldığını söylüyor ve ekliyor:

“Aslında bu (zigon sehpasını kastediyor) bir işe yaramıyor... kırık ama bu bana burda huzur veriyor. Bunu çünkü çok istemiştım ben (önceki evimde), böyle bir şeyim olmamıştı... Sürekli buna bakıyordum böyle, hoşuma gidiyor yani bilmiyorum ben, hani çocukken hiçbir şey görmediğim için olabilir” (Gül, 34, ev içi şiddet sağ kalanı).

Gül'ün zigon sehpa ile ilgili anlattıkları, bu çalışma açısından ufuk açıcı bir katkı sağlayan Iris Marion Young'ın “koruma” (preservation) kavramını düşündürür. Iris Marion Young (2005) ‘House and Home: Feminist Variations on a Theme’ adlı makalesinde, ev, ev kurma, objelerin kadınların yaşamındaki rolü ve anlamı üzerine odaklanır. Bu alanda çalışan Türkiyeli feminist araştırmacılar da Young'ın bu çalışmasından sıkça yararlanmışlardır (Birkalan 1999; Bora, 2009; Kılıçkiran, 2013;

Pala, 2015). Young’a göre ev kurmak bir tür objelere anlam verme eylemidir. Kişinin günlük yaşamını destekler şekilde objeleri yerleştirmesi, onları koruması anlam sağlayan eylemler olarak ele alınabilir. Young ‘koruma’yı şöyle açıklar: “‘Korumak’, kişinin birikimi, belirliliği ve sabitliği olmayan kimliğini desteklemek için evi yapar ve yeniden yapar.’ (Young, 2005: 125). Bu sayede koruma eylemiyle geçmişle gelecek arasında bir bağ kurma imkânı, devamlılık hissi yaratırlar (Young, 2005: 274). Görüştüğüm kadınların ev kurarken yerleştirmeyi arzu ettikleri ya da yeni evlerine taşıyabildikleri, “koruyabildikleri” kimi nesnelere ilişkilerinde Young’ın sözünü ettiği gibi geçmişle gelecek arasında bağ kurma arzusunun yattığını düşünebiliriz.

Gül’ün kendi zevkine göre eve aldığı ilk şey beyaz kupür perdeleriymiş. Sümbül de imkânı olsa ilk başla gelen perdeleri değiştireceğini söylüyor. Birden fazla sığınma evinde kalan Sümbül (35, ev içi şiddet sağ kalanı), sonunda parayı denkleştirip çocuklarıyla ayrı eve çıkmış. Görüşmemizden kısa bir süre önce taşındığı evde, rengine kızlarıyla birlikte karar verdikleri boyayla geceleri badana yaptığını bu güzelleştirmeyle iyi hissettiğini anlatıyor:

“Tabi, ben bunu boyarken merak ediyorum nasıl duracak, yapıyorum hızlı hızlı, bakıyorum bu tarafa gidip bakıyorum, ordan bakıyorum nasıl diye, hoşuma gidiyor yani, güzel olması, temiz olması. Mesela çok buraya, bu salon böyle renkli bir salon olsun isterdim. Seviyorum mesela” (Sümbül, 35, ev içi şiddet sağ kalanı).

Sümbül’ün anlatımına benzer farklı görüşmelerde de öne çıkan kadınların evi güzelleştirme eylemlerinin tek başına dekoratif bir çaba olmadığını, önemli bir mesele olduğunu farklı araştırmaların bulguları da destekliyor (örneğin Burrell, 2014: 159; Neumark, 2013). Devora Neumark (2013) zorla yerinden edilen kişilerin ev güzelleştirme pratikleri için Elliot Eisner’in “estetik deneyim” kavramını takip eder. Buna göre evle ilgili estetik pratikler, güzelleştirmeye ilişkin çok küçük eylemler de olsa zorla yerinden edilen kişiler için sağaltıcı olabilmektedir. Bu çalışmalar aynı zamanda kadınların kendilerini iyileştirme pratiklerinin de bir parçası olduğunu gösterir. Bu anlamda, ekonomik zorluklara rağmen kadınların yeni ev kurma, onu dekore etme, güzelleştirme gayretleri, iyileşme ve olumlu duyguları barındırma açısından kritik öneme sahiptir.

“Bulduğumuzu koymuştuk oraya ve o kadar büyük emek vardı ki o evde, adam hiçbir şey almıyordu, hiçbir şey almıyordu. Ben böyle patik falan öreerek, lif öreerek öyle bir şeyler aldım yani. O kadar kıymetliydi ki, kedimizin mama kabını falan ben patik öreerek aldım yani. Özendik onun mama kabı olsun diye, onun bir şey almamasını biz kabullenmiyorduk, biz hala bir şeyler yapmaya çalışıyorduk yani, gerçekten ev için mücadele ediyorduk. Her şeyi geride bıraktık” (Fulya, 38, ev içi şiddet sağ kalanı, aşçı).

Fulya şiddet gördüğü kocasıyla yaşadığı evden kızlarıyla birlikte kaçarken, yanında komşusundan aldığı 20 liradan başka bir şeyi yokmuş. Evliliği süresince kı-

sıtlı bütçesiyle eve küçük şeyler almış. Anlatımında da dikkat çeken sadece ihtiyaca yönelik değil, güzelleştirmeye ilişkin eylemleri olduğudur. Hande Birkalan, Henry Glassie'nin *Sprit of the Folk Art*'da (akt. Birkalan, 1999) söz ettiği ev düzenlemenin sanat nosyonu ile ilişkisini, kendi çalışmasında ev kurmaya taşır. Ev kurmaya yönelik eylemleri bir çeşit sanatsal eylemler şeklindeki tarifleriyle (camlı dolabın içinin yerleştirilmesi, pazar tezgahının düzenlenmesi gibi) (1999: 98,121), Fulya'nın anlatımındaki olumlu koruma ve güzelleştirme çabası arasında benzerlikler görebiliriz. Dolayısıyla ev güzelleştirme, düzenleme pratikleri, yaşayanlar için tek başına dekoratif unsurlar olmaktan öte anlamlara sahiptir.

Görüşmelerde, geçmişe ait eşyaların, nesnelere olumlu olduğu kadar olumsuz duyguları da bugüne taşıdığını gözlemledim. Özellikle şiddet gören kadınların eski evlerine, boşanmış kadınların da mutsuz evliliklerine ilişkin hatıraları eşyalar aracılığıyla yeni evlerine taşınabiliyor. Uzun yıllar şiddet gördüğü evliliğini bitirip, sığınma evine giden, sonrasında oğluluyla yeni bir ev kuran İtir zaman zaman özlediği eski evindeki eşyaları hakkında şunları söylüyor:

“Bazen de diyorum ki iyi ki almamışım, belki başka bir şeyler orayı hatırlatacaktı diye düşünüyorum, o yüzden çok da şey yapmıyorum, düşünmüyorum... Yeni bir hayata başladım, kapattım olayı, yeni bir hayat istiyorum” (İtir, 45, ev içi şiddet sağ kalanı, satış elemanı).

Gonca da gördüğü şiddet sebebiyle kocasından ayrılmış ve kızıyla yaşamaya başlamış. Yeni mobilya alma imkânı olmadığından, eski evliliğinden kalanları kullanmayı sürdürmüştü. Maddi kısıtları olmasa, tereddüt etmeden ilk değiştirmek istediğinin mobilyaları olduğunu ifade ediyor:

“Mobilya gibi, niçin dersiniz, şuraya asla oturmam, kızım bilir, burası onun (şiddet gördüğü eski eşini kastediyor) yeridir, kızım da buraya asla oturmaz. Biz şu koltuğu kullanmıyoruz, şu salondan içeri girdiğim zaman, şimdi hani dürüst konuşmak gerekirse aklıma geliyor. İşte onun orda oturduğu, işte bana şey, ben mesela orda oturduğum zaman bana kül tabla fırlatması, şu eşyaları gördüğüm zaman aklıma geliyor, gelmiyor değil. Ama yine şey diyorum, sabret, hani hep, hep kendimi motive ediyorum bu şekilde. İşte mutfağın camını açıyorum, gökyüzüne bakıyorum, gökyüzüne bakarak işte beş kere nefes alıp veriyorum, hani dua ediyorum, kendimi bir şekilde böyle terapi yapıyorum” (Gonca, 38, ev içi şiddet sağ kalanı).

Ev içi şiddet sağ kalanı kadınlar belediyelerin, valiliklerin ve sivil toplum örgütlerinin sağladığı maddi ya da aynî desteklerden yararlanabiliyorlar. Aynî destek çoğunlukla bu kurumların elinde bulunan ikinci el eşyalar oluyor. Kadınları bu desteğin kendileri için çok değerli olduğunu belirttiler. Bir yandan bu eşyaların kendilerine ait olmaması ‘yeni bir başlangıç’ hissi sağlarken, diğer yandan geçmişleriyle hiçbir bağı olmaması anlatımlarında yabancılaşmaya benzer bir duyguya karşılık geliyor:

“(Yardımla gelen) Eşyaların hepsini atmak isterdim. Deri, ofis mobilyaları çünkü. Hiç sevmediğim tür, hepsini atmak isterdim. Daha sıcak, daha eski şeyler koymak isterdim. Mesela annemi hatırlatacak, benim ailemde sevdiğim bir tek kişi annem zaten, annemi hatırlatacak eski şeyler koymak, kendim düzenlemek isterdim” (İtir,45 ev içi şiddet sağ kalanı, satış elemanı).

İtir kurmak istediği evde, çocukluğunu hatırlatacak nesnelere düzenlemek istediğini söylerken hem yukarıda bahsettiğim Young’ın koruma kavramı ile düşünmemize neden oluyor, hem de çocukluğunda da şiddet gördüğünü ifade etmesinden ötürü sanki yaratmak ya da hatırlamak istediği bir geçmiş arzusunu bugüne taşımak istiyor. Bu noktada Esra Danacıoğlu’nun (2001) savaş nedeniyle yerinden edilen bir kadın grubuyla ilgili yaptığı yorum son derece ilgili görünüyor: Yerinden edilmenin sadece bir yerden alınıp, koparılma değil, aynı zamanda zamandan da koparılma olduğundan söz ediyor. Peki şiddet sağ kalanı kadınların da bir tür zorunlu yerinden edilme ile zamandan koparıldıklarını düşünebilir miyiz? Kadınların bazıları maddi bir kısıtları olmasa yaşamak istedikleri evi, çocukluklarını geçirdiklerine benzer eşyalarla, özellikle de eskitilmiş mobilyalarla kurmak istediklerini söylediler. Sanırım çocukluktakine benzer bir ev kurmak, yeni evde geçmişi aramak ya da bir geçmiş yaratma arzusuyla bağlantılı düşünebilir.

Görüştüğüm boşanmış kadınların eski evlerinden aldıkları eşyalar da farklılık gösterdi: Kimisi ailesinin evlenirken aldıklarını, beraberinde getirebildiğini, kimisi evliliğini hatırlatacak hiçbir şey almadan ayrıldığını, kimisi de sadece aile yadigarı denebilecek birkaç parça objeyi yanına aldığını ifade etti. Eski evden alınan eşyalar, boşanma sürecine, kadınların boşanma sonrası ihtiyaçlarına, ekonomik statülerine ve duygusal bağlarına göre de farklılık gösteriyordu. Hanımeli’ne eşiyile birlikte kurdukları evden ayrılırken neler aldığını sorduğumda şöyle yanıt verdi:

“...evden beğendiğim hani almış olduğum, beraber almış olduğumuz evde lazım olacağını bildiğim bir tek, çamaşır sepeti, sevdiğim çamaşır sepeti vardı gibi. Ya da işte annemin aldığı bir sürü böyle şeyler. İşte şeyleri biraz bölüştük, mutfak eşyalarını, işte benim özellikle annemden gelmiş olan şeyler. Onları ben aldım çıkarken” (Hanımeli, 32, boşanma sürecinde, akademisyen).

Hanımeli’nin anlatımındaki çamaşır sepeti örneği gibi, kadınların nesnelere atfettikleri duygularla bağlantılı bir sahip çıkma çabasını gözlemledim. Bu duygular evi yuva haline getirmede, ev kurmada etkin bir role sahiptir. Duyguların evle ilişkisinde kadınlar açısından bir diğer boyut da evin iyileşme, güçlenme ve kendi varlıklarıyla gururlanmanın mekânı olmasıdır. Kadınların gündelik yaşamlarında kurucu, başat rollerinden ötürü ev kurma pratikleriyle kendileriyle gururlanmalarını değerlendiren Judy Giles, (Giles, 2004: 164); siyahların, baskın ırkçı ayrımcılığın ortasında, evi kendilerini ve ailelerini sağalttıkları yer olarak tanımlayan bell hooks gibi feminist düşünürler, evi kadınlar için cesaret, güven, iyileşme, sevgi ve özsaygı gibi duyguları kucaklayan bir mekân olarak tanımladılar (1990: 42). Bu değerlendir-

melere paralel olarak ev ve ev kurma pratikleri, görüştüğüm kadınların iyileşme, güçlenme ve kendilerinden memnun olma gibi olumlu duygularla anlatımlarına yansımaktaydı. Bu duygular mekâna sabitlenmiş olmasa da yeni kurulan evlerle ilgili olarak olumlu, kurucu bir işleve sahiptir. Sadece ev değil, ev içi maddi dünyayla kurulan ilişkinin de ev kurmada duygularla bağlantılı önemli bir rolü olduğunu araştırma bulguları desteklemektedir.

Sonuç

Bu makalede evin duygularla kurulmasının olanaklarını ilişkisel mekân yaklaşımı üzerinden değerlendirmeyi denedim. Bu amaçla hem duygu coğrafyasının, hem de ilişkisel mekân yaklaşımının öne çıkan ve açıklayıcı bulduğum kavramlarını, çalışmalarını ele aldım. Sadece evi değil, beraberinde ev içi maddi dünyayı da sosyal yaşamı açıklamakta önemli bir inceleme alanı olarak gören çalışmaları da irdeledim. Özellikle 1970'lerden itibaren feminist çalışmaların, evi kadınların ancak terk ederek özgürleşebilecekleri bir mekân olarak tanımlamasına yönelik eleştirileri ve farklı kadınlık hallerini kapsayan yaklaşımları değerlendirdim. Bu sayede evi kadınların sadece patriarkal tahakküm ilişkileriyle sınırlandığı, emeğinin görünmez kılındığı bir mekân olarak değil de güçlendiren, iyileştiren, cesaretlendiren yönleriyle de görmenin imkânlarını arayan feminist yazarların çalışmalarını paylaştım.

Araştırma bulgularına bağlı olarak anlatımlarda iki temanın ortaklaştığının söyleyebilirim: Ev hissi ve evle ilgili olumlu duyguların rolü, önemi. Kadınlar, ev hissini tarif ederlerken, fiziksel mekândan çok, duygularla yakın ya da uzak oldukları bir mekânı anlattılar. Ev hissini geliştirmemesinde şiddet gördükleri eski eşleri tarafından bulunma korkularını, ekonomik zorluklarla bağlantılı endişe gibi duygularla tarif edenlerin yanında; yeni evlerinde güvende hissetme, huzurlu olma, ait olma gibi duygularla ev hissine yakınlıklarıyla anlatanlar da oldu. Boşanmış kadınlarsa kendilerini gerçekleştirebildikleri, var edebildikleri ve müdahale edebildikleri oranda yaşadıkları mekânı ev hissiyle beraber tanımladılar. Ev kurma ve ev içi maddi dünyayla ilişkili olan olumlu duyguları aktarırken güçlenme, gururlanma, cesaret kazanma, iyileşme gibi ifadeleri oldu. Özellikle evi güzelleştirme, düzenleme, süsleme gibi eylemler, görüştüğüm kadınların önemli bir kısmı için olumlu duygularla peş peşe sıralandı.

Görüşmeciler, ev içi maddi dünyanın parçası sayılan nesnelere, eşyaların beraberinde taşıdıkları hatıralarla bağlantılı olarak olumlu ya da olumsuz duyguları yüklenebileceğini ifade ettiler. Mutsuz bir evliliğe ya da şiddete maruz kalmış bir evin ve eşyalarının olumsuz çağrışımlarından kurtulma arzusu; çocukluğa ait, aile yadigârı olan eşyalara bağlanma ve ayrılamama, aile ve geçmişle bağ kurmaya imkân sağlayan ve evi ev yapan olumlu duyguları da beraberinde getirebilmektedir. Bugünü kurarken, geçmişe ait korunan eşyalar, evle ilgili duygular üzerinden kadınların bugüne demir atma, bağlanma yolları bulduklarını gözlemledim.

Ev ve ev içi maddi dünya tek başına olumlu değil, pek çok olumsuz duyguyu da

beraberinde taşır. Ancak evi süreçsel ve müzakere edilen bir mekân olarak ele alıp, duygularla karşılıklı ilişkisine baktığımızda, olumlu duyguların bir yeri ev haline getirmede önemli bir rolü olduğunu görebiliriz. Evin, kadınların anlatımlarında eşyayla, mekânla kurdukları ilişkide sabitlenmeyen, ancak duygularla düğümlenen bir tür “bir araya getirilmişlik” olarak karşımıza çıktığını söyleyebilirim. Feminist çalışmaların evle ilgili (çoğunlukla fiziksel mekân olarak ele alınan) gündeminde tuttuğu olumsuz tabloyu görmezden gelmeden, evin cinsiyetli okunmasında özellikle kadınları güçlendiren, iyileştiren, cesaretlendiren yanlarını görebilme imkânı vardır. Belki de evin olumlu duygulara açtığı yeri ve onlarla ilişkisini görerek, yeni evleri kurma yollarını, cesaretini bulacağız.

Teşekkürler

Bu yazının ilk taslağını okuyup, yapıcı eleştiriler getiren Doç. Dr. Begüm Özden Fırat’a yüreklendiren önerileri için; dergi konuk editörlerinden Prof. Dr. Hande Birkalan-Gedik’e yazının gelişmesi için sunduğu cömert destek ve katkı için çok teşekkür ederim.

Notlar

- 1 Alıntılarda yer alan parantez içleri, görüşmeciyi daha rahat anlamak için yazar tarafından verilmiştir.
- 2 Daniel Miller (2002) “accomodating” kavramını sosyal yaşam ve mekân arasındaki ilişkide karşılıklı ve birbirini etkileyip dönüştüren bir anlamda kullanmıştır. Kelimenin diğer anlamlarında (yerleşmek, barındırmak, alışmak) tek yönlü bir eylem ifadesi vardır. Türkçe’ye çevrilmesinde Didem Kılıçkıran “uzlaştırma”yı kullanmıştır. Ancak ben karşılıklılığı, çift yönlülüğü düşünerek uyumlanma kelimesini tercih ediyorum.

Kaynakça

- Aliefendioğlu, H., Behçetoğulları, P. (2019). Displacement, memory and home(less) identities: Turkish Cypriot women’s narratives. *Gender, Place and Culture*, 26 (10),1472–1492. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1556613>
- Baran, H. E., Gülmez, N. Ü. (2020). ‘Home,’ The negotiated place: Narratives of transnational home-making practices of Turkish-Germans in Schleswig-Holstein. *Home Cultures*, 1–24. <https://doi.org/10.1080/17406315.2020.1827362>
- Birkalan, H. (1999). *Homemaking and story telling in a gecekondu in İstanbul*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Folklore Institute Indiana University.
- Birkalan, H. (2000). Gecekondu, hayat hikâyeleri ve evler: Halkbilim ve etnografide saha çalışması ve refleksif yazın üzerine bir deneme. *folklor/edebiyat VI*, no. XXII,163-172.
- Blunt, A. (2005). Cultural geography: Cultural geographies of home. *Progress in Human Geography*, 29(4), 505–515. <https://doi.org/10.1191/0309132505ph564pr>
- Blunt, A., Dowling, R. M. (2006). *Home*. Routledge.

- Blunt, A., Varley, A. (2004). Geographies of home. *Cultural Geographies*, 11, 3–6. <https://doi.org/10.1191/1474474004eu289xx>
- Bora, A. (2009). Rüyası ömrümüzün çünkü eşyaya siner. (A. Alkan, Ed.) *Cins Cins Mekân içinde*, 63-76. Varlık.
- Burrell, K. (2014). Spilling over from the street: Contextualizing domestic space in an inner-city neighborhood. *Home Cultures*, 11(2), 145–166. <https://doi.org/10.2752/175174214X13891916944599>
- Connellan, K. (2018). My room, my home, myself: Objects of memory in residential aged care. *Home Cultures*, 15(2), 103–127. <https://doi.org/10.1080/17406315.2018.1610604>
- Danacıoğlu, E. (2001). *Geçmişin izleri: Yanbaşımızdaki tarih için bir kılavuz*. Tarih Vakfı Yurt.
- Darke, J. (1994). Women and the meaning of home. R. Gilroy ve R. Woods (Eds.) *Housing Women içinde*, 9-26. Routledge.
- Davidson, J., Smith, M. (2009). Emotional Geographies. R. Kitchin ve N. Thrift (Eds.) *International Encyclopedia of Human Geography içinde*, 440-445. Elsevier.
- Davidson, J., Bondi, L. (2004). Spatializing affect; affecting space: an introduction. *Gender, Place and Culture*. 11 (1) 373-374. <https://doi.org/10.1080/0966369042000258686>
- Dovey, K. (1985). Home and Homelessness. (I. Altman ve C. Werner Ed.) *Home Environments içinde*, 33-64. Springer.
- Easthope, H. (2004). A place called home. *Housing, Theory and Society*, 21(3), 128-138.
- Friedan, B. (1963). *The feminine mystique*. Penguin.
- Giles, J. (2004). The parlour and the suburb: Domestic identities, class, femininity and modernity. Berg.
- Gregson, N., Lowe, M. (1995). 'Home-making: On the spatiality of daily social reproduction in contemporary middle-class Britain. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 20(2), 224. <https://doi.org/10.2307/622433>
- H, Bell. (1990). Homeplace: A site of resistance.)B. Hooks, eds) *Yearning, Race, Gender and Cultural Politics içinde*. South End.
- Hurdley, R. (2006). Dismantling mantelpieces: Narrating identities and materializing culture in the home. *Sociology*, 40(4), 717-733. <https://doi.org/10.1177/0038038506065157>
- Kim, H. (2019). Making homes here and away: Korean German nurses and practices of diasporic belonging. *Journal of Cultural Geography*, 36(3), 251–270. <https://doi.org/10.1080/08873631.2019.1595335>
- Lordoğlu, C. (2018). *İstanbul'da bekâr kadın olmak*. İletişim.
- Löfgren, O. (2014). The black box of everyday life. *Cultural Analysis*, 13, 77–98.
- Lupton, D. (2002). *Duygusal yaşantı* (M. Cemal, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Luzia, K. (2011). Growing home: Reordering the domestic geographies of “Thrown-togetherness.” *Home Cultures*, 8(3), 297–316. <https://doi.org/10.2752/175174211X13099693358834>
- Mallett, S. (2004). Understanding home: A critical review of the literature. *The Sociological Review*, 52(1), 62–89. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2004.00442.x>
- McCarthy, L. (2020). Homeless women, material objects and home (un)making. *Housing Studies*, 35(7), 1309–1331. <https://doi.org/10.1080/02673037.2019.1659235>
- Massey, D. (1994). *Space, place and gender*. University of Minnesota.
- Massey, D. (2005). *For space*. Sage.
- Miller, D. (Ed.). (2001). *Home possessions: Material culture behind closed doors*. Berg.

- Miller, D. (2002). Accomodating. C. Painter (Ed.), Contemporary Art and The Home içinde, 115–130. Berg.
- Neumark, D. (2013). Drawn to beauty: The practice of house beautification as homemaking amongst the forcibly displaced. *Housing, Theory and Society*, 30(3), 237–261. <https://doi.org/10.1080/14036096.2013.789071>
- Peake, L. J. (2020). Gender and the City. *International Encyclopedia of Human Geography* içinde, s. 281–292. Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-102295-5.10186-6>
- Rosaldo, M. (1974). Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview. Rosaldo M. and Lamphere L. (Eds), *Woman, Culture, and Society* içinde, 17-42. Stanford.
- Rose, G. (1993). *Feminism and geography: The limits of geographical knowledge*. Polity.
- Oakley, A. (1974). *Housewife*. Allen Lane.
- Sharp, J. (2009). Geography and gender: What belongs to feminist geography? Emotion, power and change. *progress in human geography*, 33(1), 74–80. <https://doi.org/10.1177/0309132508090440>
- Sirman, N. Ekal, B. (2020). Feminist kavramlar, tartışmalar: Farklılıklarımızı düşünmek. (F. Saygılıgil ve N. Berber, Ed.) *Modern Türkiye 'de Siyasi Düşünce Feminizm* içinde, 499-506. İletişim.
- Skelton, T. (2009). Doreen Massey. R. Kitchin ve N. Thrift (Eds.), *International Encyclopedia of Human Geography*. İçinde, 6, 497–500. Elsevier.
- Thien, D. (2005). After or beyond feeling? A consideration of affect and emotion in geography. *Area*, 37(4), 450–454. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4762.2005.00643a.x>
- Visser, R. (2018). Homemaking, temporality and later life. *Home Cultures*, 15(3), 289–307. <https://doi.org/10.1080/17406315.2018.1690295>
- Wardhaugh, J. (1999). The unaccommodated woman: Home, homelessness and identity. *The Sociological Review*, 47(1), 91–109. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.00164>
- Warrington, M. (2001). ‘I must get out’: The geographies of domestic violence. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 26(3), 365–382. <https://doi.org/10.1111/1475-5661.00028>
- Young, I. M. (2005). *On female body experience*. Oxford University.

Elektronik kaynaklar

- Gurney, C. M. (1997). “... Half of me was satisfied”: Making sense of home through episodic ethnographies. *Women’s Studies International Forum*, 20(3), s.373–386. [https://doi.org/10.1016/S0277-5395\(97\)00021-6](https://doi.org/10.1016/S0277-5395(97)00021-6) Erişim: 8.1.2021, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0277539597000216>
- Kılıçkiran, D. (2013). Woman, home and the question of identity. *Kadın / Woman* 2000, 14(1), s.1–28. Erişim: 12.12.2020, <https://app.trdizin.gov.tr/publication/paper/detail/TVRRNE5EQTFOUT09>
- Meth, P. (2003). Rethinking the ‘domus’ in domestic violence: Homelessness, space and domestic violence in South Africa. *Geoforum*, 34(3), s.317–327. [https://doi.org/10.1016/S0016-7185\(03\)00005-8](https://doi.org/10.1016/S0016-7185(03)00005-8) Erişim: 28.8.2019, https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0016718503000058?casa_token=D0GtKAobMWgAAAAA:4qoW8PT1sTG5ejp8rMF-NgFHhQv2CVUJTI690aUimC2_yt63hNSJcWc_BeWXJKWT4ybfwm24Q0
- Pala, A. (2015). Displacement and resettlement: Loss and reconstruction of home in the context of forced migration and gender. *Moment Journal*, 2(1), s.81–99. <https://doi.org/10.17572/mj2015.1.8199> Erişim: 20.02.2019, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/446913>



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1721

Araştırma makalesi/Research article

Beypazarı'nda Kadının Ev İçi Emeğinin Dönüşümü: Deneyim ve Aktarım*

The Transformation of Domestic Labour of Women in
Beypazarı: Experience and Transmission

Zeynep Nagihan Kahveci**

Öz

Kadın emeği, hem kadın çalışmaları alanının hem de gündelik hayatımızın tarihi içinde akademik olarak her zaman özel ve önemli konular arasında yer almıştır. Kadınların kamusal alanda çalışma hayatına başlamalarıyla birlikte ev içi emeğin dönüşümü de çeşitli disiplinlerin akademik yazınında kendine yer buldu. Bu çalışma, kadının ev içi emeğinin dönüşümünde Türkiye’de ilk örnek mekânlardan birisi olan Ankara iline bağlı Beypazarı ilçesinde yapılmış alan araştırmalarının sonuçlarından hareketle yazılmıştır. Beypazarı’nda turizmin gelişmesiyle birlikte kadınların evlerinde ürettikleri sarma, baklava, bazlama gibi ürünleri tezgâhlarda, dükkânlarda satmaya başladıkları ve böylece ekonomik özgürlüklerini elde ettiklerine yönelik bir dönüşüm anlatısı vardır. Bu dönüşüm anlatısı, basında çıkan pek çok haberde ve hazırlanan videolarda yer almıştır.

Sözü geçen bu anlatıda kadınların toplu bir kategori olarak sunulduğu, özneliklerine ve gündelik hayatlarına dair herhangi bir bilgi verilmediği görülmektedir. Bu çalışmada sözü geçen dönüşüm anlatısının kadınların gündelik hayat-

Geliş tarihi (Received):27-03-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 17-05-2021

* “Beypazarı’nda Gündelik Hayatın Dönüşümü: Kadınların Deneyimleri” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Halkbilimi Bölümü. znkahveci@ankara.edu.tr

ORCID ID 0000-0002-4510-9806

larındaki mekânsal geçişliliğine, kamusal ve özel tezahürlerine, giyim-kuşamlarına etkisine odaklandım. oldukları, gündelik hayat içerisinde geliştirdikleri direniş pratikleri, kadınlar arası ilişkiler, kadınların kamusal mekânlardaki hareketliliğinin ve ürettiklerini tezgâhlarda, dükkânlarda satıyor olmalarının kent gündelik hayatına etkisinin ne olduğu gibi konuları ele aldım. Tezgâhlarda ve dükkânlarda satış yapan kadınların emek süreçlerine nasıl dâhil Çalışmada Beypazarı dönüşüm anlatısının tek sesli bir anlatı olmadığını ve kadınların her birinin deneyimlerinin, hayallerinin, eylemliliklerinin ve direniş pratiklerinin birbirinden farklı olduğunu toplumsal cinsiyet, kamusal alan-özel alan, hane-içi emek, ücretli emek ve gündelik hayat kavramlarından hareketle etnografi ve feminist post-yapısalcı söylem analizi temelinde ortaya koymayı amaçladım.

Anahtar sözcükler: *Beypazarı kadınları, gündelik hayat, emek, deneyim, kamusal alan, özel alan*

Abstract

Women's labor has always been among the special and important topics in the history of women's studies and our daily life. The transformation of domestic labor has found a place in the academic literature of various disciplines, as women started their working life in the public sphere. This study was written based on the results of the field studies conducted in the Beypazarı district which the first example in the context of the transformation of women's domestic labor. With the development of tourism in Beypazarı, a transformation narrative has emerged that women started to sell products such as wrapping, baklava, and flatbread produced in their homes, on stalls, and shops, thus gaining their economic freedom. This transformation narrative has been featured in many news and videos in media outlets. In this narrative, it is seen that women are presented as a collective category, and information about their subjectivity and everyday lives is not given. In this study, I focused on the effect of the aforementioned narrative of transformation on the spatial transition, public and private manifestations, and dressings of women in their daily lives. I discussed issues such as how women who sell in stalls and shops are involved in the labor processes, the resistance practices they develop in daily life, the relations between women, what is the impact of women's mobility in public spaces, and the impact of their sales in stalls and shops on the daily life of the city. In the study, I aimed to reveal that the Beypazarı transformation narrative is not monophonic and that each of the women's experiences, dreams, actions, and practices of resistance are different from each other, based on the concepts of gender, public sphere-private sphere, household labor, wage labor, and daily life. I aimed to present the structuralist discourse analysis based on discourse analysis.

Keywords: *women in Beypazarı, daily life, experience, labor, public space, private space*

Extended summary

Women's labor has always been among the special and important topics in the history of women's studies and in our daily life. The transformation of domestic labor has found a place in the academic literature of various disciplines, as women started their working life in the public sphere. In this study was written on the basis of the results of the field studies conducted in Beypazari district which the first example in the context of transformation of women's domestic labour. With the development of tourism in Beypazari, a transformation narrative have emerged that women started to sell products such as wrapping, baklava and flatbread produced in their homes, on stalls and shops, thus gaining their economic freedom. This transformation narrative has been featured in many news and videos in the media. In this narrative, it is seen that women are presented as a collective category and information about their subjectivity and everyday lives are not given.

In this study, I focused on the effect of the aforementioned narrative of transformation on the spatial transition, public and private manifestations, and dressings of women in their daily lives. I discussed issues such as how women who sell in stalls and shops are involved in the labor processes, the resistance practices they develop in daily life, the relations between women, what is the impact of women's mobility in public spaces and the impact of their sales in stalls and shops on the daily life of the city. In the study, I aimed to reveal that the Beypazari transformation narrative is not a monophonic narrative and that each of the women's experiences, dreams, actions and practices of resistance are different from each other, based on the concepts of gender, public sphere-private sphere, household labor, wage labor and daily life. I aimed to present the structuralist discourse analysis on the basis of discourse analysis.

I chose to obtain the data of the study with the qualitative research method because it would enable me to position the information and experience of the person from whom it was compiled, and to position its existence as a subject who tells and tells the story. I collected the data with in-depth interviews, participatory observations and field notes as a requirement of ethnographic study, which is a qualitative research method. In the field research part of the study, I had in-depth interviews with 15 people in Beypazari town center between February and May, 2017. Rather than mentioning the real names of the interviewees in the article, I preferred using anonymous names. I conducted in-depth interviews in their shops and stalls, starting from the point that social context is important in understanding the experiences of women and the effects of the process experienced in Beypazari on their daily lives. In the examination of women's experiences, which is the subject of the study, I have examined the data I have obtained with the feminist critical discourse analysis method, starting from the fact that it is a guiding analysis method in understanding factors such as power, sharing, partnership and difference between women and their families. In this study, I focused on the daily lives of women,

who are the “advertising face” of the Beypazarı transformation narrative, and how this process is reflected in their real lives. Both during the interviews and analyzing the data, I have taken into account the point that one of the basic items of feminist discourse analysis, each woman’s experience is unique.

The constant repetition of the Hanlarönü Square, which constitutes the context of the transformation narrative mentioned in the interviews, as the place of the change brought about by the transformation has come to the fore in women’s discourses. The fact that women could not pass through Hanlarönü in the past, with this transformation, they can pass now, which makes the place the center of where the narrative begins and continues, in other words, it has become a symbolic place that stands out from the public spaces of the city and serves as a border for women. The repetition of this spatial narrative in every interview has been important in terms of seeing the relationship between individual memory and social memory.

The inclusion of women in the wage labor process in the public sphere has affected the daily life experiences of not only them, but also other women living in the city who are not involved in this process. The presence of women in the public sphere has caused other women to sit, stand up and walk around in these areas comfortably. Women have created a kind of safety net for each other. It was explained that in addition to limiting the movement and visibility of women in the city, it was also explained that the clothes they can go out with were determined. It is now repeated in the narratives of women that this situation has changed and that clothing can be chosen more “freely”.

In addition to the spatial changes of the Beypazarı transformation narrative, the issue of providing employment for women was also repeated. Women, who are included in the wage labor process with the products they produce, have started to seize a field that is surrounded by masculine dominance, such as the artisanship. It is seen that the Beypazarı Bazaar has turned into a place where women tradesmen are located in shops and stalls. The fact that the relationship of women with the space was initially established through the house enabled them to see the stalls and shops with an understanding of labor “just like their home”. This has led them to have a saying that they should welcome incoming customers like “guests”, as they host them at home. This situation once again shows that the influence of gender roles has not disappeared both in the visibility of women in public spaces and their participation in the wage labor process. It was also an important factor in women’s thinking that it was the “knowledge of femininity” that women used in their re-production activities in the private sphere that enabled them to go on the stalls and open their shops and workshops. However, it is observed that women have transformed the shops and stalls where they participate in the wage labor process into “intermediate spaces” where the private and the public are intertwined. Women have begun to establish and maintain their own publicity with these new “intermediate spaces” they have created.

As a result, the stories of women, who are the subjects of the Beypazarı transformation narrative, made it clear that they could not be seen as a category altogether. The effects of each of them on this transformation process and their effects from this process are different. On the other hand, the women I interviewed have similarities, as well as their differences, that share their experiences that bring them together. Beypazarı women, who are involved in bilateral labor processes, both private and public, in daily life, came together with their partnerships and differences and established their own public spaces. Women have transformed both their own lives and the daily life of the city by stretching the spatial boundaries by transforming their domestic labor into wage labor.

Giriş

“Emek” kavramı, “kadın olma”nın kurucu unsurlarından birisi olarak gündelik hayat içerisindeki söylemde her daim yerini almaktadır. Kadın ve emek arasındaki bu ilişki gündelik hayatımızın tarihi ve kadın çalışmaları alanında teorik olarak tartışılmaya başladığından beri akademik bir temel kazanmaya başlamış ve konu hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Yıldız Ecevit, bu çalışmaların niceliksel durumunu “Türkiye’de Kadın Emegi ve İstihdamı Alanında Yapılmış Çalışmaların Değerlendirilmesi” adlı yazısıyla ortaya koymuştur (Ecevit, 2007). Ecevit, daha sonra “Türkiye’de Kadın Emegi Konulu Çalışmaların Feminist Tarihçesi” adlı yazısında ise bu çalışmaların bir değerlendirmesini yapmıştır. Türkiye’de 1980’lerden itibaren akademik çevrelerin önemli bir ilgi alanı olmaya başlayan kadın emegi meselesi akademide kadın çalışmaları ile akademi dışında ise kadın hareketi içinde tartışılmaya başlanmıştır. Hem akademik hem de aktivist çabalar kadın emegi konusundaki bilinmezliği ortaya koymaya ve bu emegin kadınların eşitliği, özgürlüğü, kurtuluşu, güçlenmesi konularındaki anlamını keşfetmeye çalışmıştır (Ecevit, 2011: 121). Yıldız Ecevit, kadın emeginin kadın çalışmaları disiplini içinde bir çalışma alanı olarak seyrine baktığı yazısında kadın emegi ve istihdamı konusunda 1970’li yılların sayılı kadın iktisatçılarından Gülten Kazgan’ın “Türk Ekonomisinde Kadınların İşgücüne Katılması, Mesleki Dağılımı, Eğitim Düzeyi ve Sosyo-Ekonomik Statüsü” ve Mine Tan’ın “Kadın: Ekonomik Yaşamı ve Eğitimi” adlı doçentlik tezinin öncü çalışmalar olduğunu belirtmektedir (2011: 121). Kadın emegi ve istihdamı meselesi, çeşitli akademik disiplinler ve kadın hareketi içerisindeki çalışmalar aracılığıyla güncelliğini korumaktadır.

Kadın emegi ve istihdamı konusunda Ankara ilinin Beypazarı ilçesinde bir dönüşüm anlatısı gündeme gelmiştir. Bu anlatıya göre Beypazarı’nda 1999-2008 yılları arasında belediye başkanı olarak görev yapan Mansur Yavaş döneminde turistik faaliyetlere yönelik planlamalar yapılmış ve bu süreçlerde Beypazarı kadınlarının da yer aldığı vurgusu sıklıkla ön plana çıkarılmıştır. Beypazarı turizminin gelişmesi, kadınların evlerinde ürettikleri sarma, baklava, bazlama gibi ürünleri tezgâhlarda ve

dükkânlarda satmaya başladıkları ve böylece ekonomik özgürlüklerini elde ettiklerine yönelik bir dönüşüm anlatısını da beraberinde getirmiştir. Bu dönüşüm anlatısının izlerini basında çıkan haberlerde ve hazırlanan videolarda sürebilmek mümkün olmuştur. Beypazarı'nın dönüşümünde rol oynayan kadınların yer aldığı haber metinleri şöyle özetlenebilir: Beypazarı kadını, bir dönüşümü gerçekleştirmiş ve tarlada tarım işçiliğinden turizm patronluğuna ve işverenliğe yükselmiştir. Kadınlar, evinde eşi, çocukları ve ailesi için ürettikleri turşu, tarhana, erişte, baklava, yaprak sarma, gözleme, yarımca gibi yöresel ürünleri tezgâhlar ya da dükkânlar için üretmeye ve dışarıdan gelenlere satarak gelir elde etmeye başlamıştır. Bugün Beypazarı'nda turistlere hizmet veren işletmeler, alışveriş yapılan dükkânlar kadınlar tarafından işletilmeye başlamıştır. Beypazarı kadınlarının diğer kadınlara örnek teşkil ettiğine, evlerine ve turizme katkı sağladıklarına dair bu tür içeriklere sahip pek çok haber metni olduğu görülmektedir. Beypazarı'nda kadınların bu başarısı birçok gazetede «tarım işçiliğinden turizmde işverenliğe» başlığıyla yer almıştır (Url 1, Url 2, Url 3, Url 4).

Beypazarı kadınları, turizmin gelişmesi ve beraberinde buradaki ekonomik kalkınmanın anlatıldığı “Beypazarı Modeli/ Beypazarı'nın Üreten Kadınları” (Url 5) adlı video turizm dönüşüm anlatısında kadınların nasıl konumlandırıldığını göstermesi açısından önemlidir. Bu videoda yer alan şu ifadelere dikkat etmek gerekir:

“Beypazarı'nı ziyaret edenler kendilerini turist değil misafir gibi hissediyorlar. Satıcıların neredeyse tamamına yakının kadın olmasından dolayı. Kimi geleneksel kıyafetleri içinde olan kadınlar müşterilerle sıcak, samimi ilişkiler kuruyorlar. Beypazarı'nda kadınları her yerde görmek mümkün. Gittiğiniz her yerde kadınlar sizi karşılıyor. Yerel ürünler satan dükkânlarda, konaklarda, gümüş tezgâhlarında, sokaklarda.. Beypazarı'nda her yere kadın eli değmiş.”

Bu ifadelerle bakıldığında kadınların evin içerisi olan özel alanda nasıl tanımlanıyorsa, evin dışı olan kamusal alanda da öyle tanımlandıkları görülmektedir. Bir eve gittiğinizde sizi ağırlayan kişinin kadın olmasıyla Beypazarı çarşısına gittiğinizde sizi karşılayan kişinin kadın olması arasında kurulan ilişki göze çarpmaktadır. “Geleneksel kıyafetleri içinde olan kadınlar” ifadesi de bu kadınların “Beypazarı kadını imgesi” olarak nasıl ön plana çıkarılmaya çalışıldıklarını göstermektedir. Geleneksel olanı üzerinde taşıyan, görünürlüğünü sağlayan kadın bedenidir. “Gittiğiniz her yerde kadınlar sizi karşılıyor” ifadesi ise kadınların hepsini topyekûn bir kategori olarak sunmaktadır. Tüm bu haber metinleri, video içerikleri Beypazarı'nın kendisinin bir eve dönüştüğüne işaret etmekte ve medyada “ideal Beypazarı kadını” temsilini oluşturmaktadır.

Beypazarı'nda kadının ev içi emeğinin dönüşümüne vurgu yapan iki temel çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan birisi Melike Kaplan ve Zuhâl Yonca Odabaş'ın yazdıkları “Cultural Heritage and Women: The Case of Beypazarı” adlı kitap bölümüdür. Sözü geçen kitap bölümünde Beypazarı'nda yaşanan dönüşümün kadınlar

için sadece ekonomik bir güçlenme getirmediği aynı zamanda kadınların sosyal statüsünün de geliştiği vurgulanmıştır. (Kaplan ve Odabaş, 2014). Bir diğer çalışma ise Çiğdem Kara'nın "Turizmde Geleneksel Mutfaktan Yararlanma: Beypazarı Örneği" adlı bildirisidir. Bildiride temelde Beypazarı'nda satışı yapılan yemekler halkbilimsel ürünler olarak incelenmiş ve bu ürünlerin turizm ile sürdürülebilir kalkınma üzerindeki etkisi değerlendirilmiştir. Tüm bunlar değerlendirilirken kadınların bu süreçlerdeki konumu sözü geçen ürünlerin üreticileri olarak belirtilmiştir. Beypazarı'nda yaşayan kadınların evin dışında ücretli bir işte çalışmasının uygun görülmemesine rağmen "iyi bir ev kadını" olarak bilmeleri doğal olan yemek pişirme bilgi ve becerileri sayesinde iş sahibi olabildikleri vurgulanmıştır (Kara, 2010: 207). Bu çalışma, kadının ev içi emeğinin dönüşümünde Türkiye'de ilk örnek mekânlardan biri olan Beypazarı'nda yapılmış alan araştırmalarının sonuçlarından hareketle yazılmıştır. Çalışma, kadının ev içi emeğini ücretli emeğe dönüştürmesinin kadınların bizzat kendi ifadelerinden hareketle hem kadınların kendi hayatlarındaki hem de kentin gündelik yaşamındaki etkisini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Beypazarı'nda turizmin gelişimiyle temellendirilen bu dönüşüm anlatısına bakıldığında kadınlar, toplu bir kategori olarak sunulmakta, öznelliklerine ve gündelik hayatlarına dair herhangi bir bilgi verilmemektedir. Oysa sözü edilen tüm bu süreçlerin kahramanı olarak gösterilen "Beypazarı kadını" anlatısının öznelere olan kadınların anlattıklarına odaklanılması gerekmektedir. Bu nedenle Beypazarı'ndaki bu sürece bir şekilde dâhil olmuş, dönüşüm anlatısında sözü edilen kadınların kamusal ve özel alandaki gündelik hayat deneyimlerine odaklanılmıştır. Her bir kadının deneyiminin biricik olduğu meselesi ise bu çalışmanın izleğini oluşturmaktadır. Çalışma, Beypazarı dönüşüm anlatısının tek sesli bir anlatı olmadığını ve kadınların her birinin deneyimlerinin, hayallerinin, eylemliliklerinin ve direniş pratiklerinin birbirinden farklı olduğunu toplumsal cinsiyet, kamusal alan-özel alan, hane-içi emek, ücretli emek ve gündelik hayat kavramlarından hareketle etnografi ve feminist post-yapısalcı söylem analizi temelinde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Yöntem

Alan araştırmasına başlamadan önce ev içi emeğini ekonomik değere dönüştüren Beypazarı kadınlarının gündelik hayat deneyimlerine, hikâyelerine ulaşmayı hedefliyordum. Bu hikâyelere ulaşabilmenin yolu ise niteliksel bir yöntem olan etnografiden geçmekteydi. Bir insan topluluğunun "hayat bilgisi"ni yazmak (Atay, 2016: 9) olan etnografiyi, Hammersley ve Atkinson, araştırmacının insanların günlük yaşamlarına katılması, neler olduğunu izlemesi, konuşulanları dinlemesi ve sorular sorması olarak tanımlamaktadırlar (2007:3). Etnografik çalışmanın gereği olarak çalışmada verileri; derinlemesine görüşme, katılımlı gözlem ve alan notlarıyla topladım. Derlenen verileri ise feminist post-yapısalcı söylem analizi yöntemiyle inceledim. Çalışmanın alan araştırması kısmında Beypazarı merkezinde Şubat-Mayıs 2017 tarihleri arasında 15 kadınla derinlemesine görüşme gerçekleştirdim. Derinlemesine görüşmele-

ri, kadınların deneyimlerini, Beypazarı'nda kadının ev içi emeğinin dönüşüm sürecinin onların gündelik hayatlarında etkilerini anlayabilmede sosyal bağlamın önemli olduğu noktasından hareketle, dükkânlarında ve tezgâhlarında gerçekleştirdim.

Araştırmanın yöntemine geçmeden önce bu çalışmanın kadınların deneyimlerini temeline alan feminist bakış açısıyla hareket edeceğini belirtmek gerekmektedir. Çünkü çalışmanın bakış açısı ve hareket noktası hangi yöntemin kullanılması gerektiği konusunda yol haritası olmuştur. Pozitivist bilim anlayışının erkek ideolojisinin yeniden üretim mekanizması olması, bilen öznelere olarak kadınları kabul etmemesi, bilgiye ulaşmadaki yöntemlerin ve objektiflik denilen kavramın erkek bakış açısını yansıtması feminist bakış açısının hem hareket noktası hem de en büyük eleştiri kaynağı olmuştur (Çakır, 1996: 307). Feminist bakış açısı, bu eleştirilerden hareketle pozitivist bilim anlayışının hâkim paradigmalardan olan deneysel, ölçülebilir, nesnel gibi kavramlara karşı, deneyimi temele alan bir yol haritasını takip etmeye başlamıştır. Bu doğrultuda, kadınlar, bilimi erkeklerin yalnızca kendi deneyimlerini tanımladıkları bir alan olmaktan çıkarmak, kendilerine ait deneyimleri görünür kılmak, bilgi konusunda hak iddia etmek ve kendileri için kendi adlarına bilgi üretmek için harekete geçtiler (Çakır, 1996: 307).

Çalışmanın verilerinin toplanmasından analizine kadar tüm süreçlerde feminist antropolojinin eril bir söyleme sahip ana akım antropolojiden sıyrılmaya çalışan, kadınların deneyimlerine değer veren bir bakış açısıyla hareket edilmiştir. Hande Birkalan Gedik, feminist antropolojiyi metod analiz açısından özel yöntemler öneren bir “tür” olarak değil bir yaklaşım olarak ele almaktadır (2009: 291). Birkalan Gedik'e göre bir yönüyle antropolojik alana gönderme yapan bir yönüyle de feminist kuram ve metodu işaret eden feminist antropolojinin kullandığı epistemoloji, analizde ve bilgi kuramının yeniden yapılandırılmasında “farklı” toplumsal cinsiyet perspektiflerini kullanmaktadır. Feminist epistemoloji, bilme durumunu sosyal ilişkiler temelinde ele alırken kişisel deneyimleri vurgulayarak pozitivistin objektiflik ve rasyonellik konularını da eleştirmektedir (Birkalan Gedik, 2009: 296-298). Feminist epistemoloji, pozitivist bilime karşı çıktığı noktalardan hareketle epistemolojik ilkeleri; “araştırmacı-araştırılan ilişkisinde, bir araştırma deneyimi olarak duyguda, araştırmacıların entelektüel özgeçmişlerinde, araştırmacı ve araştırılanın farklı gerçeklikleri nasıl kavrayacağında, araştırma ve yazma sürecindeki karmaşık güç/iktidar sorununda” (Stanley ve Wise 2013: 23) olmak üzere beş ana noktada toplamıştır. Bu ilkelerden görüldüğü üzere feminist araştırma, pozitivist bilim anlayışının kesinlikle yer vermediği “deneyim”, “duygu”, “güç/iktidar sorunu” gibi kavramları temel hareket noktası olarak saymaktadır. Tüm bunlardan hareketle feminist bakış açısına sahip olunan bu çalışmada hem araştırılan öznelere hem de araştırmacı öznenin deneyimlerine, duygularına yer verilmiştir.

Belkis Kümbetoğlu, niteliksel araştırmanın sosyal olanın bilgisinin insanların kendi ifade ve anlatılarından derlendiği bir araştırma özelliği gösterdiğini ifade eder

(2015: 38). Buradan hareketle Beypazarı kadınlarına dair anlatının öznelere olan kadınların kendi ifadeleri derlenmiştir ve ortaya çıkan nitel verinin sosyal olanın bilgisini ortaya koyması amaçlanmıştır. Kümbetoğlu, nitel veriyi bireylerin, süreçlerin, olguların hakkında deneyimlerin, davranışların, tanımlandığı, niyetlerin, isteklerin, değerlerin, fikirlerin içinde yer aldığı duyguların yansıtılabildiği, bilgilerin, inançların, kanaatlerin ayrıntılı bir biçimde aktarılabildiği bir veri olarak tanımlamaktadır (2015: 43). Nitel verinin tüm bu özellikleri, derlendiği kişinin öznelik konumunu korumasını sağlar. Bilgisini, deneyimini dahası hikâyesini aktaran, anlatan bir özne olarak varlığını konumlandırmış olur.

Feminist antropoloji, eril bir söyleme sahip ana akım antropolojiden sıyrılmaya çalışan, kadınların deneyimlerine değer veren bir bakış açısıyla hareket etmektedir. Belkıs Kümbetoğlu, feminist teoriye göre çalışan araştırmacının, kadınları birincil veri kaynakları ve “bilen öznelere” olarak gören ve değerlendiren bir duruş sergilemesi gerektiğini ifade eder (2015: 53). Bu noktada unutulmaması gereken, kadınların bütün bir kategori olmadığı her birinin birer özne olduğudur. Çünkü Aksu Bora’nın ifade ettiği gibi “tabii ki kadınların deneyimleri farklıdır ama sadece erkeklerden değil, birbirlerinden de farklıdır” (2014: 120).

Derinlemesine görüşme, katılımlı gözlem ve saha notları yoluyla toplanmış veriler feminist post-yapısalcı söylem analizi aracılığıyla incelenmiştir. Kadınların hikâyelerini anlatırken kullandıkları söylem, kullandıkları sözcükler, ifadeleri gündelik hayatlarında aileleri, akrabaları, komşularıyla olan ilişkilerine dair ipuçları vermektedir. Beypazarı kadınlarına dair “eril hâkimiyet”in kurguladığı anlatının ne kadarının kadınların gerçek deneyimlerine, hikâyelerine yansıdığı da feminist post-yapısalcı söylem analizi yoluyla anlaşılabilir. Judith Baxter, feminist post-yapısalcı söylem analizine dair şu noktaları belirlemiştir: Feminist post-yapısalcı söylem analizi, ilk olarak metinselleştirilmiş ve kurgulanmış bir pratik olan durumların ve tüm araştırmaların yapılandırılmış doğasında dikkat çeker; kızlar/kadınların arasındaki farklılıkları keşfeder ki bu farklılıklar onların karmaşık ve belirsiz güç deneyimlerini içermektedir; spesifikliğı, yerelleştirmeyi, eylem odaklılığı, işlevselliğı ve geçiciliğı sağlayan dönüştürücü feminist süreçleri desteklemeyi amaçlar; söylem analizinin kurucu ekolleri tarafından açıklanmış “büyük anlatı” için tamamlayıcı bir yaklaşım önerir bunun anlamı da feminist post-yapısalcı söylem analizinin çok daha iyi bilinen yaklaşımların yanında alternatif stratejiler öneren, tamamlayıcı bir metodoloji olarak etkili olabileceğidir (Baxter, 2008: 249-250).

Feminist post-yapısalcı söylem analizi, bu çalışmanın konusu olan kadın deneyimlerinin incelenmesinde, kadınlar arası ve kadınların aileleri ile arasındaki güç, iktidar, paylaşım, ortaklık, farklılık gibi unsurların anlaşılmasında yol gösterici bir analiz yöntemi olmuştur. Ancak bu çalışma, belirli bir kuramsal ve yöntemsel çerçeveye dayansa da alan araştırmasının doğası gereği öznel yorumları da içerdiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Mekânın değişen anlamları: Hanlarönü deyip de geçemezsin/ geçemezdin!

Beypazarı'nda turizmle birlikte ortaya çıkan ve kadınların ön planda sunulduğu bu dönüşüm anlatısı, Aksu Bora'nın sözünü ettiği "herkes"e seslenmeyi amaçlayan "üst anlatı"dır. Ancak, üst anlatı, gerçekten insanların orada kendi hikâyelerini bulacakları bir şey olmalıdır (Bora, 2014: 63). Kadınlara dair ama kadınların kendi sesine yer vermeyen bu anlatı, ana parçaları eksik kalmış bir yapboz gibidir. Bu anlatının eksik parçalarını tamamlayabilmenin yolu ise kadınların "gerçekten orada kendi hikâyelerini bulmalarını" yani hatırlamalarını ve dile getirmelerini sağlamaktan geçmektedir.

Connerton, her türlü başlangıcın içinde bir anımsama ögesi yattığını belirtir (1999: 14). Görüşme yaptığım kadınların hikâyelerine başlamalarını sağlayan anımsama ögesi ise Hanlarönü Meydanı ve buraya yüklenen anlamlar olmuştur. Hanlarönü, Beypazarı kadınları için hem geçmişi hem de bugünü kuran, her hikâyede tekrar edilen bir başlangıç mekânı olmuştur. John Urry'nin ifade ettiği gibi mekân, zorunlu olarak zamana nitelik katmıştır (2015: 45). Mekânlar, kişilerin deneyimleriyle birlikte çeşitli anlamlar yüklenirler ve zamanla bu anlamlar değişip dönüşebilir. Ayten Alkan, mekânın olayların geçtiği yer ile toplumsal faillerin ve davranışsal birimlerin yöneldiği şey olma özellikleri arasında toplumsal olarak üretildiğini ifade etmektedir. Bu da beraberinde toplumsal faillerin nesnel ve öznel deneyimlerinin mekâna anlam yükleyip yeniden tanımlamasını getirmektedir (Alkan, 2017: 9). Toplumsal olarak üretilmiş bir mekân olan Hanlarönü'ne dair, kişilerin nesnel ve öznel deneyimlerinden hareketle ortaya çıkan anlamları ve bu anlamların değişimlerini onların hikâyelerinde görmek mümkündür.

"Beypazarı'nda bir değişimden söz etmek mümkün müdür?" ya da "Son 10-20 yılda nasıl bir değişim yaşandı?" sorularına genel olarak "turizmin gelmesi" ifadesini içeren cevaplar verilmekteydi. Görüşme yaptığım kişilere göre "turizm", Beypazarı dönüşümünün temel kavramlarından birisiydi. Turizmle gelen değişimin örneklendirilmesi ise "Hanlarönü" veya diğer adıyla "Havuçlu meydan" diye adlandırılan yere dair olmaktadır. Bu yere dair söylemlerin dillere pelesenk olmuş ifadesi, kadınların eskiden Hanlarönü'nden geçemediği meselesine dayanmaktaydı.

"Öncelikle şunla başlıyım. Bizim küçüklüğümüzde genç kızlığımızda Havuç Meydanı dediğimiz yer bizim için Hanlarönü. Hanlarönü dediğin zaman her taraf kahve. Şimdi artık bankasıydı, dükkânıydı çoğaldı, değişiklikler oldu. Ordan bir bayan, bir genç kız geçemezdi. Ordan geçen bir bayan olsun, genç kız olsun kötü yolluydu. Erkekler onu düşünürdü. Ne kadar da zenzeme batırılmış, temiz bir aile de olsa, hoca karısı da olsa aynen böyle düşünülürdü. O kırıldı" (Zehra, 60).

Zehra'nın (60) Hanlarönü'nün mekânsal tasvirini yaparken dünü ve bugünü arasındaki farklılıkları dile getirdiği görülmektedir. Eskiden sadece erkeklerin sosyal aktivite mekânı olan kahvelerin bu meydanın etrafında bulunması, kadınların buradan geçemeyişinin temel nedenlerinden birisi olmaktadır. Şimdi ise banka, dükkân ve benzeri pek çok yerin açılması, mekândaki hareketliliğin cinsiyete bağlı yapısı-

nı etkilemiştir. Kadınların tezgâhlarda ve dükkânlarda satış yapmaya başlamaları, üretim sürecinin yanı sıra ticaret boyutuna da dâhil olmalarını sağlamıştır. Bu da beraberinde kentteki banka, dükkân gibi pek çok mekânda hareket edebilmelerini ve görünür hale gelmelerini getirmiştir.

“Mesela bundan bir 15-20 sene önce, turizm başlamadan önce zaten yoktu. Hiçbir şey yoktu. Kadınlar, çarşıya, pazara çıkamazdı. Ayıptı, pazara kadın gismısı alışverişe gitmezdi. Kadın gismıdır pazara çıkamazdı, çarşıya çıkamazdı. Bizim şu havuç heykelini gördün sen. Havuç heykelinin yanından geçemezdin. Hanlarönü’nden. Ama onunla beraber şimdi ben akşama kadar elli kere giderin gelirin. Bankadaki hesaplarımı şimdi her şeyi internet bankacılığını bile öğrendim gali. Her şey biliyoz yani. Eskiden kadınlara ayıp olurdu, günah olurdu. Kötü kadın gözüyle görülürdü. Emme şimdi Beypazarı aştı onu” (Gülsüm, 42).

Gülsüm (42) de Zehra’nın (60) ifadelerine benzer şekilde eskiden Hanlarönü Meydanı başta olmak üzere kentin kamusal mekânlarından kadınların geçemeyişinden bahsetmektedir. Kadına çizilen bu mekânsal sınırlılığı sağlayan ve garanti altına alan ise toplumsal normlar olmaktadır. Gülsüm (42), bugüne geldiğindeyse Beypazarı’nın bu süreci aştığını ifade etmektedir. Gülsüm’ün (42) Hanlarönü Meydanı’na dair bireysel deneyimindeki değişimin bugüne yansıyan sonucu, “ben akşama kadar elli kere giderin gelirin” ifadesi olmaktadır. Bir zamanlar kadınların geçemediği bu mekândan bugün bir kadın olarak kendisinin defalarca geçebildiğini vurgulayan Gülsüm (42), öte yandan internet bankacılığını bile kullanabildiğini de belirtmek istemiştir. “Her şeyi biliyoz yani” ifadesi kadınların gündelik hayatında Beypazarı’ndaki mekânsal dönüşümün yanı sıra başka değişimlerin olduğunu da göstermektedir.

“Ben liseye giderken mesela Beypazarı çok farklıydı şimdi çok farklı. Mesela bizim Beypazarı’nda Hanlarönü denilen yerden bayanlar fazla geçemiyodu. Ben okula giderken bile bu sıkıntı vardı. Şu an ama çok rahatız. Rahatlıkla çalışabiliyoruz. Rahatlıkla gezebiliyoruz. Öyle bir sorun vardı. Haa bu sorunu da bu turizmin açılmasına borçluyuz giderilmesinin. O şekilde” (Elif, 31).

Hanlarönü Meydanı’nda yaşanan mekânsal dönüşümü turizmle ilişkilendiren Elif (31), görüşmecilerin içerisinde yaşça en genç olanıdır. Bu durum da Elif’in (31) ifadelerinin sürece dair kendi deneyiminden daha ziyade, kendisine aktarılan deneyime dayandığını göstermektedir. Dönüşümün bugünkü sonuçları ise Elif’in (31) ifadesiyle rahatlıkla çalışabilmek ve gezebilmek olmaktadır.

Hemen hemen üç farklı kuşak olarak adlandırabileceğimiz Zehra (60), Gülsüm (42) ve Elif’in (31) anlattıkları, mekâna dair deneyimlerindeki ortaklığı göstermektedir. Tüm bu anlatılara bakıldığında aslında kadınların genel olarak çarşı, pazar diye tabir edilen kamusal alanlardan geçemediği görülmektedir. Hanlarönü, bu kamusal alanlar içinden çıkıp simge haline gelmiştir. Hanlarönü’nün bir kamusal alan olarak

kadınlar için sınır haline getirildiği ve sınır ihlalinin olduğu durumlardaysa ise cezalandırılmanın ortaya çıkabildiği görülmektedir. Buradaki cezalandırma, “mahalle baskısı” ya da diğer bir deyişle “toplumsal baskı” yoluyla işlemektedir. Şerif Mardin’e göre mahallenin “iyi, doğru, güzel” hakkında değerleri vardır ve bu değerleri kadın ve erkek farklılıkları üzerinden açıklamaktadır. Sözü geçen değerlerin “göz”, “bakma”, “birbirine bakma” aracılığıyla denetlenmesi de mahalle baskısını oluşturmaktadır (Url 6). Hanlarönü’nden geçmesi yasak olan kadınları denetleyen yani “mahalle baskısı”nı sağlayan “göz” de eril iktidar olmuştur. Hanlarönü gibi eril hakimiyetle çevrelenmiş bir mekândan geçen kadınların “kötü yollu”, “kötü kadın” gibi adlandırılmalarına maruz kalacağı anlatılmıştır. Bu söylemlerde işin içine din, inanç ve ahlak olgusunun girdiği görülmektedir. “Dinin ve geleneğin buyruklarıyla dayatılan taassup ve ahlak anlayışları da kadının mekânsal hareketliliğinin rotasını” belirlemiştir (Cantek vd. 2017: 13). “Ayıp olurdu, günah olurdu”, “ne kadar da zembeme batırılmış... hoca karısı da olsa” buradan geçen kadının “kötü yollu” olduğu gibi ifadeler inanç ve ahlak boyutunun ne derece belirgin olduğunu anlatmaktadır. “Zembeme batırılmış” veya “hoca karısı” olma hâllerinin “temizliğe” işaret eden anlamının kadına dair mekânsal sınırlılığı kurarken “kirlilik” olarak değiştiği görülmektedir. Mary Douglas’ın ifadesiyle burada kadınların toplumsal sınırları fiilen aşması tehlikeli bir kirlenme olarak görülmektedir. Kirleten hem çizgiyi aştığı hem de başkalarını tehlikeye soktuğu için bir lanetlenme nesnesi olarak kabul edilmektedir (Douglas, 2007: 173). Sınırı ihlal eden kadınlara dair ifadelerdeki inanç boyutu, “inançların sosyal baskıyı güçlendirdiğini” (Douglas, 2007: 25) göstermektedir. Tüm bu baskıyı sağlayan ise iktidarın gücüdür. Aksu Bora, iktidarın nasıl yaşayacağımızı, nerelere gidip gitmeyeceğimizi, neleri söyleyip söyleyemeyeceğimizi belirlemenin yanı sıra asıl gücünün adlandırmak olduğunu ifade eder. Adlar, insanların da nesnelerin de bu dünyadaki yerini belirler. Bu yer belirlemeyi sağlayan adlar, bazen gurur veririrken bazen de beraberinde cezalandırmayı getirir (Bora, 2014: 37). Hanlarönü’nden geçememeye dair sınırı çizen, geçen kadını ise cezalandırma amacıyla adlandıran eril iktidar, bugün bu durumu tersine çevirmiştir. Bir zamanlar Hanlarönü’nden geçti diye “kötü gözle” bakılan kadınların bugün aynı mekândan geçebiliyor olmaları “dönüşüm anlatısı”nın temel getirilerinden birisi olarak anlatılabilmektedir. Oysa her ikisini de kuran ve işleten aynı eril iktidardır.

Hanlarönü’nden kadınların geçememesine dair bu sınır meselesine karşı çıkışların olup olmadığı da merak konusu olabilir. Toplumsal baskısının yaptırım gücünden dolayı buradan geçemeyen kadınların yanında bu duruma direniş gösterenlerin olma ihtimali de bulunmaktadır. Ancak buna dair bir ifade sadece Meral’in görüşmesinde geçmektedir.

“Yani bir gün akşam ben görümceme gittik oturmaya tamam mı. Saat on bir oldu. Oradan geriye dönecez, Hanlarönü’nden Havuç heykelinin olduğu yerden geçersen daha çabuk evime geleceğim. Ama o beni yukarlardan dolandırmak istedi. Ordan geçmek yasak dedim ya eskiden yasaktı. Ben ordan geçicem de-

dim. Geçerdin geçmezdin geçerdin.. Çocukları aldım yanıma gecenin on birinde ordan geçtim eve gittim. O da ben ordan geçmiycem dedi. Başka yerden dolanmış. Halbuki arkamızdan takip ederek başka aralardan gelmiş (gülüyor). Eve gelmiş ondan sonra. Eve geldik kapıya aşağıda durmuş girene birer tokat siz niye ordan geldiniz, üçümüz de birer tokat yemiştik” (Meral, 46).

Meral’in (46) Hanlarönü’nden geçmeye dair bu hikâyesi, mekânsal sınırı aşmaya dair bir örnektir. Sonunda toplumsal bir dışlanma ve baskı görmese de eşi tarafından farklı bir ceza yaptırımına uğramıştır. Eşinin bu sınır ihlaline yönelik gösterdiği ceza, fiziksel şiddet uygulamak yönünde olmuştur.

Beypazarı dönüşümü sorgulandığında Zehra’nın (60) “En basitinden Hanlarönü’nden geçme olanağı...” cevabı mekânın simgesel önemini göstermesi açısından önemlidir. Kadınların Hanlarönü veya “Havuçlu meydan” denilen yerle kurdukları ilişkinin boyutunun ne kadar büyük olduğu görüşmelerde ortaya çıkmıştır. Hanlarönü ve kadınlar arasında oluşturulmuş bu mekânsal ve cinsiyetlendirilmiş bağ, Aristophanes’in “Lysistrata”sında kadınların “polis”in en önemli kamusal mekânlarından olan Akropolis’i işgal etme meselesini hatırlatmaktadır. Bu hikâyeye göre, kadınların Akropolis’i alması, kentin simgesel olarak ele geçirilmesi demektir (Alkan, 2017: 9). Lysistrata’da kadınlar Atinalılar ve Spartalılar arasındaki savaşı bitirip barışı sağlamak adına birlik olup bu işgali gerçekleştirmişlerdir. Oyunun ana karakteri Lysistrata, işgal gerekçelerini kendilerine soran Probulos’a “Parayı emniyete almak ve sizin para için savaşmanızı önlemek için”, “Para işlerini biz yöneteceğiz” cevaplarını vermektedir. Probulos’un şaşkınlığı karşısında Lysistrata, evin para işlerini de kendilerinin yönettiğini hatırlatmaktadır (Aristophanes, 2000). Burada sözü geçen Akropolis ile Hanlarönü arasında mekânın kadınlar tarafından ele geçirilmesi ve Beypazarı’nda kadının ev içi emeğinin ekonomik değere dönüşmesi ile Akropolis’te kadınların paranın yönetimini ele geçirme talepleri açısından benzerlik olduğu görülmektedir.

Hanlarönü Meydanı’ndan bir zamanlar kadınların geçemeyişi, kamusal mekânın toplumsal cinsiyetle nasıl kurgulandığının bir örneği olarak okunabilir. Kadının dışında tutulduğu bu meydan, kadınlar için bir “sınır” oluşturma amacı taşımaktadır. Turizmle gelen dönüşüm anlatısının simgesi olan Hanlarönü’nden kadınların geçebilmesiyle bu sınırın işgali olarak okunmalıdır. Hanlarönü, Beypazarı’ndaki dönüşümün izlerinin ve toplumsal değişimin işaretlerinin yansıdığı bir mekân olarak nitelendirilebilir. Bu mekâna yansıyan işaretlerin toplumsal etkisinin ve işlerliğinin boyutuysa görüşme yaptığım kadınların anlattıklarında ortaya çıkmaktadır. Serpil Çakır, mekânın kurgulanmasının sadece bir “yer” olmasının ötesinde, dayatılan toplumsal rollerin içselleştirilmesine yönelik olarak hafızalara nakşedilme sürecini de ortaya çıkardığını belirtir (2017: 79). Hanlarönü’nün toplumsal rollerle birlikte hafızalarda nasıl yer aldığı, kadınların hikâyelerinde buranın “sadece bir yer” olmaktan ötesini imlediğini göstermektedir. Aksu Bora, bireysel hafıza ile toplumsal olan arasında yakın bir ilişki olduğundan bahseder (2014: 187). Hanlarönü Meydanı’ndan

kadınların geçemediklerine dair tekrar eden söylemin, her görüşmeci tarafından yinelenmesi bireysel hafıza ile toplumsal hafıza arasındaki ilişkinin görülmesi açısından önemlidir.

Dönüşümün kamusal ve özel tezahürleri: “Fabrikalaşmadık ama medenileştik”

Serpil Çakır, kentin mekânsal tarihi ile kadın tarihinin iç içe olduğunu ifade eder (2017: 98). Beypazarı'nın mekânsal dönüşümü ile kadınların bu kadar yakından ilişkili olmasını Çakır'ın ifadesi açıklamaktadır. Beypazarı'na dair dönüşüm anlatısının içerisinde barındırdığı tarihsellik, kadınlar ve onların deneyimleyebildikleri/deneyimleyemedikleri üzerinden anlatılmaktadır. Gerek bu anlatının sunulan kısmında gerek görüşmecilerin söylemlerinde kadınların mekânı yani kamusal alanları nasıl kullanıp/kullanamadıkları, kılık-kıyafetleri ve görünürlükleri yinelenmektedir. Tüm bu dönüşümün miladı olarak da turizmin gelmesi gösterilmektedir. Turizmden önce ve sonra olmak üzere ikiye ayrılan bu anlatı, Beypazarı'nın genelinin gündelik hayatını etkilemiş olsa da temelde kadınların mekânsal hareketliliği üzerine kurulmuştur.

Beypazarı'nda kadınların tezgâhlarda ve dükkânlarda satış yapması, sadece iş sahibi olan kadınların gündelik hayat deneyimlerini etkilememiştir. Aynı zamanda ücretli emek sürecine dâhil olmayan kadınların kent içinde yer alan kamusal mekânlardaki hareketliliğini de etkilemiştir.

“Eskiden ben mesela bu işe ilk başlarken benim eşim otur dedi. Kadın gımsının pazarda işi yok mesela bizim aile öyledir. Kadın gımsı pazara çıkmaz, alışveriş etmez. Ben ne getirsem onu yir. Çarşıda pazarda senin işin yok. Ben gendim çabalarım ile pazara gelirdim. Eşim gelirdi beni pazarda görürdü, geriye götürürdü arabayla. Ben gerisin geriye dolmuşa binerdim geriye gelirdim. Öyle öyle, inadıla zorula başladım yani” (Gülsüm, 42).

“Yani turizmde de değişimlik oldu, bayanların iş açısından değişiklikler oldu. Özgürlükte taa çok değişiklik oldu. Her şey. Tabii ki de çarşıya çıkarırken doğru eskiden bayanlar biraz çekinerek çıkardı, şimdi rahatça çıkıyoruz. Sanki oturmaya gider gibi her gün çarşıdayız” (Dilek, 36).

Belkıs Kümbetoğlu, kentsel alanların bireylerin, sadece çalışma alanında değil pek çok alanda özgürce, istedikleri yönde çeşitli etkinliklere katılabileceği mekânları içinde barındırmakta olduğunu ifade eder. Sözü edilen bu mekânların kullanıcıları içinde kadınların oranı, kadınların kenti ne ölçüde yaşayabilir olduklarının göstergesidir (Kümbetoğlu, 2001: 277). Kentin kamusal mekânlarının bütün sakinlerine aynı ölçüde açık olması gerekirken, görüşmeciler tarafından “turizmin gelmesine” kadar kadınların bu durumun dezavantajlı kesimi olduğu anlatılmaktadır. Kadınların, öncesinde bırakın kamusal alanda satış yapmalarını, görünür olmalarının, alışveriş yapmalarının, gezmelerinin bile toplumsal baskı yoluyla denetlendiği görülmektedir. Ayten Alkan'a göre, çarşı, pazar gibi mikro mekânlarda, geleneksel alışveriş tarzlarının cinsiyet-yüklü yerel ekonomi-politiğini okumak ve cinsiyetler parodisi-

nin performans alanını görmek de mümkündür (2017: 25). Gülsüm'ün (42) eşinden aktarmış olduğu “Gadın gısmı pazara çıkmaz, alışveriş etmez. Ben ne getirirsem onu yir. Çarşıda pazarda senin işin yok.” sözleri aslında toplumsal baskının eşinin dilinde ifade bulmuş halidir. “Gadın gısmı”nın mekânsal hareketliliğinin sınırları toplumsal olarak tanımlanmıştır. Bu sınırların bekçileriye hem özel alanda hem de kamusal alanda sınır ihlali olması ihtimaline karşın gözlerini dikmiş beklemedirler.

Kadınların kentin kamusal alanlarında alışveriş amaçlı olarak görünür hale gelmelerinin yanında, gündelik hayat içerisinde sosyal aktivite adı verilebilecek faaliyetlere de katılabilir hale gelmesi dönüşümle gelen gelişmelerden birisi olarak anlatılmaktadır.

“Mesela şurada görüyorsunuz masada. Bu bayanlar Beypazarlı gelmişler, oturmuşlar, yemek yiyorlar, kahvaltı yapıyorlar, geziyorlar çocuklarını alıp. Önceden böyle bir şey yoktu. Gidip bir lokantaya oturup yemek yiyemezdin. Yani ayıplanırdı. Beypazarı ufak yer. Herkes birbirini tanırdı. Falanca-nın karısı şurda oturmuş yemek yiyor demek kötü bir şeydi eskiden. En çok bayanlara ben çok seviniyom, bilmiyom” (Meral, 46).

Kadınların kentin lokanta, kafeterya gibi kamusal alanlarına çıkıp oturabilmelerini sağlayan, diğer kadınların dükkânlarda ve tezgâhlarda bulunmasıdır. Ücretli emek sürecine dâhil olan kadınların kamusal alandaki görünürlüğü beraberinde bu sürece dâhil olmayan kadınların da mekânsal hareketliliğini sağlamıştır. Kadınlar, birbirleri için bir nevi güvenlik ağı oluşturmuştur. Diğer bir deyişle kadınlar kendi kamusal alanlarını kurmuşlardır.

Kadının kamusal alana çıkmasının yanı sıra hangi kıyafetle çıkacağı da temel meselelerden birisidir. Aksu Bora'nın ifade ettiği gibi kadınların giysileri, bedenleri, saçları, yürüyüşleri hep işaretlerle yüklüdür. Çünkü onlar “bakan”lar değil “bakılan”lardır ve bakılan olmak bazı dengeleri sürekli kollamak demektir (Bora, 2014: 141). “Bakılan” olarak kadınların kendileri gibi kıyafetleri de dönüşüm anlatısında yerini almıştır. Dolayısıyla bu süreç, kadınların hangi kıyafetlerle kamusal alanda hareket edebileceği konusunda da değişikliklerin olmasını beraberinde getirmiştir.

“Önceden yani saklana saklana korka korka... Öyle... Gapana gapana. Yani giyafet özgürlüğü bile doğdu bayanlara mesela. Yani önceden belli bir standartlarda giyiniyoduk, şalvar, bürgü...” (Dilek, 36)

“Eskiden bayanlar Beypazarı'nda bürgü dediğimiz örtüler vardı. Onları örtmeden başına sokağa bile çıkamazdı” (Meral, 46).

“Bir bayan asla yalnız gezemezdi terlik dediğimiz tabiri yazın biz orda havuçlu meydanın edrafında, çarşıda giyemezdik. Kötü gözle bakarlardı. O insanlar annelerimize kötü gözle bakarlardı” (Hülya, 37).

“Bayanlar şimdi biz mesela tülbent üzerinde, başımızdaki tülbentle çarşı pazar gezebiliyoruz. Bizim bürgümüz var. Bürgü dediğimiz kullandığımız örtümüz var. Örtümüz ve tek gözle geçerdik, burnumuz, yüzümüz ve tek gözümüz kapalı, tek göz içinde gezerdik. Ona göre de kötü kadın lakabı alınırdı. Öyle de olsan geçemezdin, yasaktı yani... Gençler istedikleri kıyafeti giyebiliyorlar, biz de istediğimiz kıyafeti giyebiliyoruz. Demin de söylediğim gibi başımızdaki tülbentle biz artık çarşığı altını üstüne getirebiliyoz,

gezebiliyoz... Rahat, o günkü dediğimiz olayımızı kalktı. Şimdi neslin çoğunluğu mesela pantolon üstü kıyafet veya yani içi etek üstü pardösü başörtü. Daha rahatlaştı yani bunlar” (Zehra, 60).

Serpil Çakır, kadınların nasıl giyindiklerinin toplumun niteliklerinin bir göstergesi olduğunu dile getirir. Kadınların giyimi, geleneksel zamanlarda ülkenin dininin, modern zamanlardaysa ulus devletin simgesi olarak görülmüştür. Giyim, aynı zamanda kadınların iç mekândan dış mekâna geçmelerinin belirleyicisi ve göstereni olarak kabul edilmektedir (Çakır, 2017: 87). Beypazarı'nın “geleneksel örtüsü” olarak tabir edilen “bürgü” de kadınların, iç mekândan dış mekâna geçmelerini sağlayan bir tür sınır belirleyicisi görevi görmekteydi. Görüşme yaptığım kadınların dönüşüme dair anlatılarında kadınların kılık-kıyafetine dair ifadeler yer alırken, bu bağlamda erkeklere dair herhangi bir şeyden bahsedilmemiştir. Bu da Beypazarı'ndaki dönüşüm anlatısının izlerinin modernleşme anlatısında olduğu gibi yine kadın bedeni üzerinden cisimleştiğini göstermektedir.

Beypazarı'ndaki dönüşümün gündelik hayattaki etkilerini kadınların deneyimleri ve anlattıkları üzerinden öğrenmeye çalıştığım da birbirinden farklı görüşlerle karşılaştım. Buraya kadar görüldüğü üzere dönüşümün kadınların kamusal alanda görünürlüklerini sağladığı, beraberinde kılık kıyafet konusunda kendilerinin deyişiyle “daha rahat” olduğu anlatılmıştır. Ancak dönüşüm anlatısının bu yönünden hiç bahsetmeyen, dönüşümü değer yargılarının olumsuz yönde değişmesi olarak gören söylemler de bulunmaktadır.

“Ya çocuklar değişti. Yani buralara üniversiteler gelince yani açılma. Eskiden bizim hiç bilmediklerimizi çocuklar şimdi bilir oldu. Yani saygı, sevgi... Biz yaşlı bir amca geçerkene önünden geçmezdik. Bardakla su verirkene elimizi bağlar tutardık ama onlar hep kalktı. Yani aileyle çoğu çocukların bağlantısı bile kesildi. Yani genç ortamları gördükçe, turizmi gördükçe” (Seher, 41).

Seher'in (41) ifadeleri, Beypazarı'nda yaşanan değişimi “geleneksel değerlerin kaybolması” açısından değerlendirdiğini göstermektedir. Turizmin olumlu yanı olarak maddi getirisini görüşme sırasında sürekli yineleyen Seher (41) için bu süreç toplumsal yaşamı olumsuz etkilemiştir.

Görüşmelerde Beypazarı değişimi/dönüşümü, bir yandan “gelenek-göreneklerin bozulması”, mimari yeniliklerin olması açılarından değerlendirilirken, asıl vurgunun gündelik hayat içerisinde kamusal mekânlarda kadınların görünürlüğü üzerinde olduğu görülmüştür. Kadınlar, bugün, bir zamanlar sadece erkeklerin rahatça dolaşabildiği kentin kamusal mekânlarına çıkabilmekte ve gündelik hayatlarının bir parçası olan sosyal aktiviteleri buralarda sürdürebilmektedirler. Tüm bu anlatı, mekânla birlikte kadının gündelik hayatındaki dönüşümü göstermektedir.

Kendine ait bir tezgâh! : Elinin hamuruyla erkek işine karışmak

Beypazarı dönüşümünün itici gücü olarak nitelendirilen turizmin en önemli getirisinin ne olduğuna yönelik sorgulamalarımda sıklıkla verilen cevap “bayanlara iş imkânı sağladı” şeklinde olmuştur. Ancak görüşmelerin geneline baktığımda bu noktada bir karşılıklı dönüşme/ dönüştürmeden söz edildiğini gördüm. Turizmin gelişmesi, kadınlara iş imkânı yani istihdam ortamı sağlamaktaydı ama diğer yandan bu gelişmeyle beraber Beypazarı’nda ortaya çıkan değişimde en önemli rolün kadınlara ait olduğu da görüşmelerde sıklıkla dile getirilmekteydi.

“Tabii ki yani ben ilkokul mezunuyum, turiste açıldı burası herkese, bütün bayanlara iş sahası oldu. Yani bu turistik olmasaydı, iş sahası olmasaydı ben belki tarlaya gidecektim belki evde oturacaktım. Ama şimdi bi iş sahibiyim, patronum” (Nuray, 35).

Nuray’ın (35) ifadeleri turizmin kadınlar için çalışma ortamı sağladığına yöneliktir. Bu ifadelerde kadınların turizme katkısından ziyade turizmin kadınların ücretli emek sürecine dâhil olmasındaki katkısı ön plana çıkmaktadır. Nuray’ın (35) söyleminde “iş sahibi” olmaya karşılık gelen şeyin kamusal mekânlarda ücretli emek sürecine dâhil olmak olduğu görülmektedir. Bu söylemden Nuray’ın (35) tarlada çalışmayı ücretli emek kapsamında görmediği ve ev içinde yürütülen işleri de “evde boş oturmak” olarak düşündüğü, emek boyutunda değerlendirmedeği anlaşılmaktadır.

“Belediye önemli bu arada. Belediyenin tanıtması önemli ama değişime katkı sağlayan %80 kadınlar” (Nermin, 35).

“En önemli gördüğüm şey bayanların çok girişimci olması. Beypazarı’nın hanımlarından böyle bir şey beklemiyodum daha doğrusu ben, bu kadar açık olacaklarını. Şimdi sen de gezersen etrafta görecen esnafın çoğu bayan. Önceki kapalılığa göre bu çok büyük bir gelişme, çok büyük bir şey yani” (Meral, 46).

“Hep buranın kadınları gendileri zorlayarak zaten gendi çabalarıyla, zorla bu gelişimi, bu işi sevdi isteyerek, gendi çabalarımızla ettik. Zaten görmüşsündür çalışanlar kadınlar. Erkekler yani etseler bile arka planda galırlar onlar” (Gülsüm, 42).

“Üretken ve çalışkan, işten korkmayan, azimli bayanlar. Yani %90’ı bayan burda bu işi yapanın. Onların sayesinde arttı” (Nuray, 35).

“Beypazarı’nın değişmesinde mi? Tabi canım beyler ne kadar yapabilir ki. Kadınlar büyük bi şeyi var. Kadınlar önce kendilerine cesaret toplayıp, çarşıya oturabildiler. Eskiden oturamazken hani arkasına bakmadan, gayinvalidesi, gaynatası bi şey diyecek mi korkusu olmadan elinde ne varsa getirdi, sattı yani. Bu beyler yapmaz ilk önce. Ama şimdik kadınlar başlattı, beyler de onlara uydu yani öyle diyelim” (Dilek, 36).

Bu ifadeler, Beypazarı dönüşümünde kadınların etkisinin nasıl ve ne boyutta olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda kadınların kendilerinin de bu dönüşümdeki paylarının farkında olduğu anlaşılmaktadır. Kadınların bu ifadeleri, Beypazarı dönüşümü anlatısında tek taraflı bir etkiyi vurgulayan, turizmin kadınlara iş sahası

açtığı söyleminin kurgusallığını ortaya koymaktadır. Kadınların ürettikleri ürünleri tezgâhlara, dükkânlara çıkıp satmalarının turizmin gelişmesindeki etkisi, bu dönüşümün karşılıklı yapısını ortaya koymaktadır.

“Tezgâhlarda en çok kadınlar irtibatı guruyor misafirlerle. Yani erkekler ikinci sırada” (Ayşe, 47).

Ayşe'nin (47) kente dışarıdan gelenleri “misafir” olarak adlandırması ve gelen kişilerle iletişimi kuranın kadınlar olduğunu vurgulaması önemli bir noktadır. Ayşe'nin (47) bu ifadeleri eve gelen misafirlerin kadınlar tarafından ağırlandığı gibi tezgâha gelenleri de ağırlayanların kadınlar olduğunu göstermektedir. Beypazarı'nda turizmin gelişmesini sağlayan da “gelenlerin kendilerini evlerde ağırlanan misafirler gibi hissetmeleri” meselesidir. Bu durum, kadınların hem kamusal mekânlardaki görünürlüklerinde hem de ücretli emek sürecine dâhil olmalarında toplumsal cinsiyet rollerinin etkisinin ortadan kalkmadığını bir kez daha göstermektedir. Kadının kamusal alandaki varlığının toplumsal cinsiyetin kadınlara tanımladığı roller bağlamında görünür olduğu ortaya çıkmaktadır.

Görüşmelerin geneline bakıldığında, kadınların dönüşümdeki paylarının farkında oldukları görülmektedir. Kadınların tezgâhlara çıkmaları, üretken, azimli olmalarının yanı sıra bir “direniş” olarak da ifade edilmiştir. Ancak, bu süreç ve kadınların bu süreçteki rolü olumlanırken ev-içi emek ve yine özel alan kapsamına dâhil edilen tarla, bahçe işleri de görünmeyen emek olarak bizatihi kadınların söylemlerinde yer almaktadır. Nuray'ın (35) “iş sahası olmasaydı ben belki tarlaya gidecektim belki evde oturcaktım”; Dilek'in (36) “Yani çoğu kadın evinde otururken şimdik kendi el işiyle, evde yaptığı ürünleriyle, onlarla... Getiriyo burda satıyo.” ifadeleri, ev-içi emeğin görünmezliğinin ne kadar içselleştirildiğinin örnekleri olarak okunabilir. Kadınların ev-içinde hem türün yeniden üretimi hem de bakımı gibi faaliyetlerde verdiği emek, ekonomik bir değer üretmediği için görünmez olarak değerlendirilmektedir. Bunun da ötesinde görüştüğüm pek çok kadın, ev işlerinin yanı sıra öncesinde tarla, bahçe işlerine gitmekte ya da el-işi, dokuma gibi ürünleri üretip evden satmaktaydı. Tüm bunlara rağmen çoğu görüşmeci, yaptıkları üretimi iş veya çalışma olarak değerlendirmemektedir. Bu durumun istisnası olarak Elif'in (31) “kadınlar zaten hep çalışıyordu Beypazarı'nda” ifadesi gösterilebilir.

Kadınların tezgâhlara çıkıp dükkânlarını, imalathanelerini açabilmelerini sağlayan kadının özel alan içerisinde yeniden üretim faaliyetlerinde kullandığı “kadınlık bilgisi” olmuştur. Füsun Ertuğ'a göre kadınların bilgileri yaratıcılığın devreye girmesiyle birlikte çevreyi, mekânı, var olan sınırlı olanakları kullanabilmelerini sağlamaktadır (2010: 86). Kadınların ne gibi işler yaptığını, neler üretip tezgâhlara, dükkânlara çıktığını sorguladığımda şöyle cevaplar verilmiştir:

“Tarhana, makarna ondan sonra salçaydı, yaprağıdı, turşu yapıp satanlar var. Ondandır el işleri satanlar var. Örtüler, yazmalar herkes bir şeyler, hediyeleşiyorlar. Kendine göre bir şeyler buluyor millet.

Havuç suyu sıkın hanımlar var. Erkekler yoktu arkalarında kimsenin” (Meral, 46).

“Valla onlar ellerinden geleni yaparlar ama şu an tarhana, erişte, sarma, baklava, bazlama ya da lokanta tarzı yerlerimizde mutfak bölümünde çalışıyorlar” (Hülya, 37).

Kadınların kuşaktan kuşağa aktardığı “kadınlık bilgisi”nin kapsamında olan bitki toplayıcılığı ile gıda saklanması, hazırlanmasına yönelik becerilerini ekonomik değere dönüştürdükleri görülmektedir.

“Çoğunu kendim yapıyorum, topluyorum. Mesela biz sirkeler yapıyoruz kendimiz. Yaz boyu bi şeyler topluyoruz, yaz boyu, kışa kadar. Benim psikolojime çok iyi geliyo. Çünkü şöyle oluyo, mesela papatya toplayıp taç yapıyoruz. Onları okşayarak topluyorum çünkü çok iyi geliyor. Allahım diyorum boyasını ne güzel sürmüş. Hatmi çiçeği var mesela renk renk topluyoruz” (Songül, 45). “Bu otları toplamaya mesela biz gidiyoz, bayırlardan hep, mecbur hep kadın... Geçen bak şu kızılıcıği kendim yaptım, geçen hafta bitirdim. Ben işte bugün yine tarhana yumurdum da geldim. Bunlar hep şunları ben gendim ürediyom, bayırlardan, dağdan mesela şu ayva yaprağını, alıç çiçeğini, gül hatmiyi, kırk gilit otunu, karacayı, adaçayını hep kendim topluyom, o ısırganı. Hep dağlardan kendim topluyom” (Cemile, 49).

Kadınların hangi bitkinin ne işe yaradığı, nerede bulunacağı, ne zaman toplanacağına dair bilgisini tezgâhlarda sunduğu görülmektedir. Füsün Ertuğ, kadınların doğadaki bitkileri bahçelerinde yetiştirdikleri bitkiler kadar iyi tanımlarını, doğayı evcilleştirmiş olmalarıyla bağlantılandırmıştır (2010: 82). Kadının doğayla bu kadar yakından ilişkili olarak düşünülmesi kamusal/özel alan ayrımını meşrulaştıran noktalardan birisidir. Efrat Tseelon, kadının doğayla, erkeğin kültürle özdeşleştirilmesinin, doğal alanın özel alanla yani evle, kültürel alanın ise kamusal alan ile yani dış dünyayla özdeşleştirilmesini beraberinde getirdiğini ifade eder (2002: 109). Ancak kadının doğadan topladıklarını tezgâhlarda satıyor olmasının “kültürel bir sunum” olarak anlatılması ikiliğin arasındaki sınırın belirsizleşmesi olarak görülebilir.

Kadınlar, tezgâhlarda gıda ürünlerinin dışında dokumalar, takılar, havlu kenarı, oya, patik, hırka ve lif gibi ürünleri de üretip, satmaktadırlar. Tezgâhlarda, dükkânlarda satışa sunulan ürünler, her kadının kendi ilgi alanına ve becerisine göre çeşitlenmektedir. Bu üretimin bilgisi “kadınlık bilgisi” olarak kuşaktan kuşağa kadınlar arasında aktarılmaktadır. Ertuğ’un ifade ettiği gibi ekonomide adı anılmayan, görülmeyen ancak yaşamın sürdürülmesi için vazgeçilmez olan ne varsa kadınların bilgisi o alandır (2010: 90). Kadınların tezgâhlara çıkmalarının ekonomik getirisinin yanı sıra burada önemli olan ürettiklerinin görünür hale gelmesidir. Asiye’nin (55) dediği gibi “Kendi yaptığını sattığı ortaya çıkıyor mesela kendi ürettiği. Daha farklı oluyor bence.”

Kadınların tezgâhlarda dükkânlarda yer almasının Beypazarı’nın gündelik hayatını etkilemesinin yanı sıra buraya gelen turistler açısından ne ifade ettiğine yönelik sorular sorduğumda genellikle kadının “özel alan” içerisinde tanımlanan ve cinsiyet rollerinin gerektirdiği şekilde anlatıldığı görülmüştür.

“Yukarıya çıktıysanız stantlarda bile küçük tezgâhda bile bayan vardır yani. Çünkü o müşterisine güler yüzüyle evinde ağırladığın gibi bayan ne yapıyor maddiyatı düşünmüyor, evinde ağırladığı gibi sıccakanlılıkla, geliyor dükkâna sanki misafir ağırlar gibi ağırlıyor. O müşteri sana tekrar geri döndüğünde o kadar haz duyuyosun ki o kadar misafirperversiniz, çok güler yüzlüsünüz öyle. Bence kadın. Dükkânını evi gibi görmesidir. Ben küçük esnafım ama bana göre öyle. Hani buraya biri geliyor mesela sen geldin şurda bi kurulu soframız kahvaltımız olsun, öğlen soframız olsun ne yediysek mesela bi parça bölüm vermemiz hani evimiz gibi görmemizdendir. Beypazarlı kültürümüz yani bizim misafirperver bir kültüre sahibiz” (Nermin, 35). “Şu andaki ortam gelişme bu turizm pazarına oturup da satış yapan bayanlar, erkekler değil, erkekler olduğu zaman gelen insanlar tezgâhın önünden bile şöyle yan dönerek geçiyor. Güler yüz, kendilerini tanıtmaları ürünlerini bunlar derim ben. Ve titizlik. En basitinden işte reklamdan başlaycaz bayanların titizliğinden temizliğinden yapılan görünüm, tezgâhtaki görünüm çok önemli, Güler yüz çok önemli. Bir insana sen tezgâhına vardığın zaman ya da dükkâna vardığın zaman bir asik surata mı yanaşırısın yoksa güler yüze mi yanaşırısın” (Zehra, 60).

Kadının mekânla kurduğu temel ilişkinin evde başlamasının etkisi, bu söylemlerde görülmektedir. Kadınlık bilgisini ve deneyimini evinde sunduğu gibi tezgâhlarda ve dükkânlarda sunması gerektiği ifade edilmektedir. “Güler yüzüyle evinde ağırladığın gibi”, “dükkânını evi gibi görmesidir”, “bayanların titizliğinden temizliğinden” gibi ifadeler kadınlık rollerinin ve bu rollerinin getirisi olan emeğin nasıl içselleştirildiğini göstermektedir. Ev ile çalışma alanı arasında kurulan ilişki, kadının çalışma mekânını da eve benzer bir ortama dönüştürmesini sağlamıştır. Bu da çalışma yerinin kamusal alanı ile evin özel alanı arasındaki ayrımın bulanıklaşmasını ve geçişliliği sağlamıştır. Ev ile sokak arasında pencere kenarı, balkon ve kapı önü gibi kadınlara ait olarak görülen “ara alan”lar vardır (Cantek vd. 2017: 122).

Kadınların ücretli emek sürecine dâhil oldukları dükkânları, tezgâhları özel ile kamusalın iç içe geçtiği “ara alan”lara dönüştürdükleri görülmektedir. Kadınlar oluşturdukları bu yeni “ara alan”larla kendi kamusalıklarını kurmaya ve sürdürmeye başlamışlardır.

Sonuç

Tüm görüşmelerde dönüşüm anlatısının bağlamını oluşturan Hanlarönü Meydanı, dönüşümün getirdiği değişimin mekânı olarak, kadınların söylemlerinde sürekli yinelenmişti. Bir zamanlar kadınların Hanlarönü’nden geçemeyişi, dönüşümle birlikte geçebiliyor olmaları, burayı anlatının başladığı ve sürdüğü yerin merkezi haline getirmiştir. Hanlarönü Meydanı, kentin kamusal mekânlarının içinden sıyrılıp kadınlar için sınır görevi gören bir simge mekân haline gelmiştir. Kadınların bir zamanlar buradan geçememesine dair anlatıyı kurgulayan iktidar mekanizmaları, bugün tam aksine kadınların buradan geçebiliyor oluşunu anlatının temeli olarak sunmaktadır. Kadınların tezgâhlarda ve dükkânlarda yer alması, mekânsal dönüşümün toplumsal

cinsiyet rolleri bağlamında nasıl olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Çünkü bu durum, turizmle birlikte gelen dönüşüm anlatısının kurgulandığı yerde kadınların görünür hale gelmesine dayanmaktadır.

Kadınların kamusal alanda ücretli emek sürecine dâhil olmaları, sadece onların değil, aynı zamanda bu sürece dâhil olmayan diğer kadınların da gündelik hayat deneyimlerini etkilemiştir. Kamusal alan içerisinde kadınların varlığı, diğer kadınların da bu alanlarda rahatlıkla oturup kalkabilmesine, dolaşabilmesine neden olmuştur. Kadınların kentin içinde dolaşımının ve görünürlüğünün sınırlandırılmasının yanı sıra hangi kıyafetlerle çıkabileceğinin de belirlendiği anlatılmıştır. Artık bu durumun değiştiği, kılık-kıyafetin artık daha “özgür” seçilebildiği kadınların dönüşüme dair anlatılarında yinelenmiştir. Tüm bunlar modernleşme anlatısının kadın bedeni, kılık-kıyafeti üzerinden kurgulanan yapısının izlerinin daha mikro bir örneği olarak Beypazarı dönüşüm anlatısı üzerinden sürülebileceğini göstermektedir.

Beypazarı dönüşüm anlatısının mekânsal değişiklikler getirmesinin yanı sıra kadınlara iş imkânı sağlaması meselesi de tekrar edilmiştir. Kendi ürettikleri ürünlerle ücretli emek sürecine dâhil olan kadınlar, esnaflık gibi eril hâkimiyetle kuşatılmış bir alanı da bir nevi ele geçirmeye başlamışlardır. Üstelik bunu yaparken kendi yöntemlerini geliştirdikleri görülmektedir. Kadınların mekânla olan ilişkisinin başlangıçta ev üzerinden kurulmuş olması, onların tezgâhları ve dükkânları da “evlerindeki gibi” bir emek anlayışıyla görmelerini sağlamıştır. Bu da gelen müşterileri “misafir” gibi, evlerinde ağırladıkları gibi karşılamaları gerektiğine dair bir söyleme sahip olmalarına neden olmuştur. Beypazarı Çarşısı’nın, kadın esnafların, dükkânlarda ve tezgâhlarda yer aldığı bir mekâna dönüştüğü görülmektedir.

Beypazarı dönüşüm anlatısının öznesi olan kadınların anlattıkları, onların topyekûn bir kategori olarak görülemeyeceğinin anlaşılmasını sağlamıştır. Her birinin bu yaşanan dönüşüm sürecine etkisi ve bu süreçten etkilenişi farklılık göstermektedir. Öte yandan görüşme yaptığım kadınların farklılıkları kadar onlara bir araya getiren deneyimlerini ortaklaştıran benzerlikleri de bulunmaktadır. Gündelik hayat içerisinde hem özel hem de kamusal alan olmak üzere çift taraflı emek süreçlerine dâhil olan Beypazarı kadınları, ortaklıkları ve farklılıklarıyla bir araya gelerek kendi kamusal mekânlarını kurmuşlardır. Kadınlar ev içi emeklerini ücretli emeğe dönüştürmeleriyle mekânsal sınırları esneterek hem kendi hayatlarında hem de kentin gündelik yaşamında dönüşüm gerçekleştirmişlerdir.

Notlar

- 1 Kadın emeği ve istihdamı konusunda detaylı bilgi için bakınız: (Ecevit, 2007; Ecevit, 2011). Görüşmecilerin gerçek adları makale içerisinde verilmeyip, anonim adlar kullanılmıştır.
- 3 Şerif Mardin, “Religion, Society and Modernity in Turkey” (Türkiye’de Din, Toplum ve Modernlik) adlı kitabında Ruşen Çakır ile yaptığı ve 15 Mayıs 2007’de Vatan Gazetesinin kitap ekinde yayımlanan röportajında “mahalle baskısı” kavramını kullanmıştır (Url, 7). Ardından 23 Mayıs 2008 tarihinde SORAR (Sosyal Sorunları Araştırma ve Çözüm Derneği) tarafından “Prof. Şerif Mardin: Mahalle Baskısı, Ne Demek İstedim?” başlıklı bir toplantı düzenlenmiştir. Şerif Mardin, bu toplantıda “mahalle baskısı” kavramı konusunda daha detaylı bilgiler vermiştir (Url, 6).
- 4 “Sparta ile savaşta Atina’nın demokratik düzeni gitgide zayıflayınca, Bule, yani şehir meclisinin de yönetici rolü azalır: 413 yılında devletin idaresi “probulos” yeni Bule temsilcisi denilen 10 yöneticiye verilir” (Aristophanes, 2000).
- 5 Virginia Woolf’un “Kendine Air Bir Oda” adlı eserinden esinlenilmiştir.

Kaynakça

- Alkan, A. (2017). Giriş: Cinsiyet dinamiklerinin peşinden mekânın izini sürmek. A. Alkan (Ed.) Cins cins mekân içinde (s. 7-35). İstanbul: Varlık.
- Aristophanes (2000). *Lysistrata: Kadınların savaşı*. (A. Erhat ve S. Eyüboğlu, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Atay, T. (2016). Sunu. (R. Harmanşah ve Z. N. Nahya , Ed.) *Etnografik Hikâyeler*. İçinde (s.9-15). İstanbul: Metis.
- Atkinson, P. ve Hammersley M. (2007). *Ethnography*. London and Newyork: Routledge.
- Baxter, J. (2008). Feminist post-structuralist discourse analysis: A new theoretical and methodological approach?. (R. Wodak ve J. Angermuller, Ed.) *Gender and Language Research Methodologies* içinde (s. 243-255). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Birkalan-Gedik, H. (2009). Türkiye’de feminizmi ve antropolojiyi yeniden düşünmek: Feminist antropoloji üzerine. *Cogito*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat.
- Bora, A. (2014). *Feminizm kendi arasında*. Ankara: Ayizi.
- Cantek, F. Ş., Ulutaş, Ç. Ü., ve Çakmak, S. (2017). Evin içindeki sokak, sokağın içindeki ev: Kamusal ile özel “ara”sında kalanlar. (F. Ş. Cantek, Ed.) *Kenarın Kitabı* içinde (s. 121-159). İstanbul: İletişim.
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar nasıl anımsar?* (A. Şenel, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Çakır, S. (1996). Kadın araştırmaları bilimde neleri, nasıl sorguluyor, neleri değiştirmek istiyor? 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri İnsan, Toplum, Bilim. İstanbul: Kavram.
- Çakır, S. (2017). Osmanlı’da kadınların mekânı, sınırlar ve ihlaller. (A. Alkan, Ed.) *Cins Cins Mekân* içinde (s. 76-101). İstanbul: Varlık.
- Douglas, M. (2007). *Saflık ve tehlike*. (E. Ayhan. Çev.) İstanbul: Metis.
- Ecevit, Y. (2007). Türkiye’de kadın emeği ve istihdamı alanında yapılmış çalışmaların değerlendirilmesi. S. Güre (Ed.) *Kadın emeği ve istihdamı toplantısı raporu* içinde (s. 11-31). İstanbul: Kadınlarla Dayanışma Vakfı.
- Ecevit, Y. (2011). Türkiye’de kadın emeği konulu çalışmaların feminist tarihçesi. S. Sancar (Ed.). 21. Yüzyıla girerken Türkiye’de feminist çalışmalar: Prof. Dr. Nermin Abadan Unat’a armağan içinde (s. 121-165). İstanbul: Koç Üniversitesi.

- Ertuğ, F. (2010). Geçmişten bugüne Anadolu kırsalında kadın-mekân ilişkileri. A. Akpınar, G. Bakay ve H. Dedehayır (Ed.). Kadın ve Mekân içinde (s. 80-93). İstanbul: Turkuvaz.
- Kahveci, Z. N. (2018). *Beypazarı'nda gündelik hayatın dönüşümü: Kadınların deneyimleri*. Ankara, Hacettepe Ü. Sosyal Bil. Ens. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.
- Kaplan, M. ve Odabaş, Z.Y. (2014). *Cultural heritage and women: The case of Beypazarı*. A. Y. Mermod ve S. O. Idowu (Ed.) Corporate Social Responsibility in the Global Business World içinde (s. 219-227). Berlin: Springer.
- Kara, Ç. (2010). Turizmde geleneksel mutfaktan yararlanma: Beypazarı örneği. I. Disiplinlerarası Turizm Araştırmaları Kongresi. Nevşehir: Detay.
- Kümbetoğlu, B. (2001). Kentsel alan ve yerel yönetimlerde toplumsal cinsiyet. A. İlyasoğlu ve N. Akgökçe (Ed.). Yerli bir feminizme doğru içinde (s. 259-282). Sel: İstanbul.
- Kümbetoğlu, B. (2015). *Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma*. İstanbul:Bağlam.
- Stanley, L. ve Wise, S. (2013). Method, methodology and epistemology in feminist research processes. L. Stanley (Ed.) Feminist Praxis: Research, theory and epistemology in feminist sociology içinde (s. 20-60). London and Newyork: Routledge.
- Tselon, E. (2002). *Kadınlık maskesi: Gündelik hayatta kadının sunumu*. (R. Kekeç, Çev.) Ankara: Ekin.
- Urry, J. (2015). *Mekânları tüketmek*. (R.G. Ögdül, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Görüşmeci listesi

- Meral, 1971 doğumlu, ilkokul mezunu, dükkân sahibi, 23.02.2017.
- Hülya, 1980 doğumlu, lise mezunu, dükkân sahibi, 23.03.2017.
- Zehra, 1957 doğumlu, ilkokul mezunu, dükkân sahibi, 27.04.2017.
- Nuray, 1982 doğumlu, ilkokul mezunu, dükkân sahibi, 28.03.2017.
- Gülsüm, 1975 doğumlu, ilkokul mezunu, dükkân sahibi, 28.02.2017.
- Nazlı, 1972 doğumlu, lise mezunu, dükkân sahibi, 23.03.2017.
- Nermin, 1982 doğumlu, ilkokul mezunu, dükkân sahibi, 28.02.2017.
- Songül, 1972 doğumlu, ilkokul mezunu, tezgâh sahibi, 23.03.2017.
- Ayşe, 1970 doğumlu, ilkokul mezunu, tezgâh sahibi, 28.03.2017.
- Dilek, 1981 doğumlu, ortaokul mezunu, tezgâh sahibi, 28.03.2017.
- Cemile, 1968 doğumlu, ilkokul mezunu, tezgâh sahibi, 28.03.2017.
- Elif, 1986 doğumlu, lise mezunu, dükkân sahibi, 28.03.2017.
- Ayten, 1972 doğumlu, ilkokul mezunu, tezgâh sahibi, 13.05.2017.
- Seher, 1976 doğumlu, ilkokul mezunu, tezgâh sahibi, 13.05.2017.
- Asiye, 1962 doğumlu, ilkokul mezunu, dükkân ve tezgâh sahibi, 13.05.2017.

Elektronik kaynaklar

Url1:<http://www.08haber.com/haberGoster.php?hid=7452>,Erişim Tarihi: 20.12.2016

Url2:http://www.baskentlilerhaber.com/beypazarli-kadinlardan-mansur-yavas-a-ziyaret_d41284.html,Erişim Tarihi: 20.12.2016

Url 3: <http://www.mansuryavas.com.tr/icerik.php?page=beypazari&kategori=faliyetler>, Erişim Tarihi: 20.12.2016

Url4:<http://www.gucluanadolugazetesi.com/beypazarinin-renkleri-kadinlarin-emekleri-7728.html>, Erişim tarihi: 20.12.2016

Url 5: <https://www.youtube.com/watch?v=2Rs-OYQw4nE>, Erişim tarihi: 5.11.2016

Url6:<http://www.rusencakir.com/Prof-Serif-Mardin-Mahalle-Baskisi-Ne-Demek-Istedim/2028>, Erişim tarihi: 30.04.2021

Url:7:<http://www.gazetevatan.com/rusen-cakir-582471-yazar-yazisi-hani-mahalle-baskisi-yoktu--darbecilerin-uydurmasiydi-/>, Erişim tarihi: 30.04.2021



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1728

Araştırma makalesi/Research article

Sergileme Politikalarında Alternatif Yaklaşımlar: Feminist Küratöryal Pratiğe Hâlâ İhtiyaç Var mı?

**Alternative Approaches to Exhibition Politics:
Do We Still Need Feminist Curatorial Practices?**

Yıldız Öztürk*

Öz

Sergileme pratiklerinin uzun tarihi düşünüldüğünde, bu alandaki cinsiyet, etnisite ve sınıf kategorilerini dikkate alan eleştirel perspektiflerin tartışmaya açılması yeni sayılabilir. Joan W. Scott'ın (2013: 63), feminist tarih yazımının "(...) mevcut akademik çalışmaların önermelerini ve standartlarını eleştirel bir şekilde yeniden değerlendirmeyi de zorlayacağına (...)" dikkat çeken yorumu sanat pratikleri için de geçerlidir. Feminist sanat tarihi yazımı, teoriden uygulamaya bir bütün olarak tarihin yeniden yazılmasını öneren toplumsal eşitsizliklere işaret ederek, kurumsal yapılanmaları eleştiren yaklaşımların ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Bu bağlamda, ana akım sergileme politikaları iki temel çizgi tarafından eleştirilmiştir.

Bunlardan birincisi; neoliberal ekonomik yapılanmanın sanat pratiklerine etkileri, ikincisi ise; cinsiyet, cinsel yönelim, ırk, etnisite ve sınıf tartışmalarını da içeren feminist küratöryal yaklaşımlardır.

Geliş tarihi (Received):01-03-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 29-05-2021

* Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Sanat ve Kültür Yönetimi Bölümü. yildizozturk@aydin.edu.tr. ORCID: 0000-0002-3981-4963.

Feminist küratöryal pratikler, k rat rl g  teknik bir meseleye indirgemenen g c ilişkileri çerçevesinde analiz eder. Bu bağlamda, soyut bir sanat tarihi okumasına karşı feminist estetiğin hayata, hayatın feminist estetiğe müdahale etmeye yönelik biçimlerinin var olabileceğini savunur. Bu çalışmada, çoklu eşitsizlik türlerini dikkate alan, yeni müzakerelere kapı aralayan,  eliŐkili konumlanmaları ve alternatif se enekleri tartışan, queer yaklaşımların a tığı olasılıkları kapsayan feminist küratöryal yaklaşımların sınırlılıkları ve olanakları tartışılacaktır.

Anahtar sözcükler: *feminist küratöryal pratikler, feminist sanat, sergileme politikaları*

Abstract

Despite its long history, the emergence of critical perspectives discuss the categories of gender, ethnicity and class and are relatively new in the field of exhibition practices. Joan W. Scott has emphasized that feminist historiography begs for has compelled a critical reevaluation of the arguments and standards of existing academic studies. Scott's criticism can be valid for art exhibition practices. Feminist art historiography not only suggests a rewriting of history but also enables critical approaches to flourish as it criticizes the existing institutions by highlighting social inequalities.

In this respect, mainstream exhibition policies have been criticized by two main lines. First, the impact of neoliberal economic policies on art practices have been investigated. Second, feminist curatorial approaches that emphasize inequalities by discussing gender, sexual orientation, race, ethnicity, and class.

Without reducing curatorship to a technical organization, feminist curatorial practices scrutinize the issue in terms of power relations. In this sense, feminist curatorial practices provide an extensive criticism of an abstract interpretation of art history and underscore the mutual interventions of life and feminist aesthetics. This study discusses the openings and limitations of feminist curatorial approaches. While embracing new possibilities provided by queer theory, these approaches accentuate plural forms of inequality, enable novel forms of deliberation and finally discuss contradictory positions and alternatives.

Keywords: *feminist curatorial practices, feminist art, politics of exhibition*

Extended summary

Background: Since artworks have systematically and institutionally been presented to the public, exhibition practices have been discussed not only in terms of aesthetic forms they have conveyed but also their contents have become subjects of inquiry. In this regard, many preferences such as the choice and classification of objects, the relationships of objects with the physical space, emotional and physical bonds envisaged to be established with the audience, and the overall ambiance reflect

the ideological underpinning of the exhibition. On the other hand, these preferences, which can be identified as “politics of exhibition” have long been presented to spectators as ideologically neutral narratives.

Since the beginning of the 20th century, mutually nurturing relations between radical political discourses and social movements enabled activist artists and art historians to uncover the unequal power relations embedded within the conventional art practices. Art objects assembled and presented to spectators for ages have been defined as power symbols of political establishments. Diverse critical approaches scrutinized many different issues such as art education in institutional contexts, material conditions of creating artworks, hierarchical framing of different cultural aesthetics and finally, class, gender and race inequalities accompanying the politics of exhibition. Also, the works of curators employed in mainstream art institutions have been criticized as mediums that have been preserving art history canon. Moreover, it has widely been held that, while transmuted to rudiments of official histories the art objects preferred for exhibitions are severed from their origins and history.

Literature review: There are two main critical approaches to the politics of exhibition. The first approach investigates the impact of neoliberal economic policies on art practices and involves debates on autonomy and independence. The other approach mostly revolves around feminist curatorial research that includes configurations of gender, sexual orientation, race, ethnicity and class.

The logic of the neoliberal market economy and accompanying waves of privatization utterly changed the priority of any activity concerning arts and culture. For instance, the number of visitors has become a decisive aspect for most of the exhibitions to be deemed as successful. Crucial changes in the structure of the economy have given rise to the emergence of new production and consumption patterns in the field of culture. Beforehand rules and the demands of sponsors legitimized any intervention to the exhibition process.

The most striking line of critique as an alternative to mainstream curatorial theories and practices has been drawn from the literature on feminist curatorship –a literature that has conceptually broadened its lenses by including queer approaches. To this end, feminist artists, art historians, and critics provided the most radical and systematic criticisms of conventional art historiography since the 1960s. They not only pointed out the longevity of exclusionary practices in the field of art history but also underlined that these hegemonic approaches universalized the experiences of the white, upper class, and Western men. Feminist politics and other social and political movements of 1970s had been influential in the formation of this methodological rupture. Individual and collective works of feminist artists engendered counter-discourses and deciphered diverse aspects of dominant gender codes and forms of male domination that permeated into art practices. Moreover, they provided extensive critics of mainstream exhibition formats that reproduce the hierarchy among both objects and cultures.

Feminist art practices overlapped with a certain paradigm change in conventional curatorial works that paved the way for more radical exhibition forms. Feminist curatorial practices denuded conventional forms and emphasized that curatorship should not be reduced to an issue of technical organization. In tandem, the methodology of feminist curatorship has been identified as politics of social change that surpasses academic, theoretical, and artistic works. To this end, feminist curatorship attaches great importance to establishing a dialogue between the present and different historical epochs and geographies. On the other hand, feminist curatorial approaches provide an extensive criticism of an abstract interpretation of art history and underscore the relational bonds between aesthetics and life. Alongside widely acclaimed works of art, quotidian aesthetic experiences have unequivocally been embraced in art practices. Feminist curatorship questioned all traces of power relations and transformed conventional exhibition forms. In this sense, feminist curatorial approaches transformed knowledge and comprehension processes into a radical political standpoint. In short, feminist curatorship has been developed as part of social movements and art activism.

Conclusion: To sum up, feminist curatorship built upon gender, sexual orientation along with class and racial inequalities should be considered as the most approximate model that can denude hegemonic exhibition politics. In tandem, this article discusses feminist curatorial practices as transparent knowledge production processes that refute social inequalities and suggest alternative spaces.

Giriş

Linda Nochlin'in (2020: 145-77) 1971 yılında, feminist sanat tarihi çalışmalarının erken döneminde yayımlanan "Neden Hiç Büyük Kadın Sanatçı Yok?" başlıklı makalesinde, Batı sanat tarihi kanonunun kurumsal ve sistematik bir şekilde kadınları dışladığı anlatılır. O tarihten günümüze kadın sanatçıların dünyadaki önemli müzelerin koleksiyonunda yer aldığı, küratörlerin kadın sanatçıları başlığında çok sayıda kişisel, grup ve retrospektif sergiler düzenlediği, monografilerin kaleme alındığı, erkekler kadar "büyük kadın sanatçıların" varlığına dikkat çekildiği görülür (Krasny, 2015: 67; Reilly, 2018: 35-41). Sanat dünyasındaki bu gelişmeler hegemonik anlatıları görünürde esnetmiş olsa da toplumsal eşitsizliklerin devam ettiği cinsiyetçi ve erkek merkezci bir dünyada, sanat pratiklerinin de feminist perspektifle sürekli gözden geçirilmesi bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır. Gözden geçirme pratiğine kadın temalı sergiler ve sanat kurumları da dahildir. Birkalan-Gedik'in belirttiği gibi (2017: 55), "nasıl ki bütün kadın hareketleri kendilerini feminist olarak adlandırmıyorsa, kadın müzelerinin tümünün de feminist konseptli olduğunu söyleyemeyiz." Bu bağlamda yazar (2017: 57), kesişimsellik kavramının kapsayıcı feminist küratöryal modeller açısından da önemli olduğunu ifade etmektedir:

“Kapsayıcı kadın müzelerinde kadınların farklılıkları; onların etnik, sınıfsal, dine dayalı ve başka toplumsal cinsiyet kimliklerinin kesişimsellikleri yansıtılmalıdır. Temel olarak bu farklılıkların her biri kadın müzesinde olmayı talep eder. Kesişimsellik kavramını kullanan müzeler, farklı kadınların taleplerini cevaplayabilir. Böylelikle, tüm bu kategoriler, ayrıştırıcı olmaktan ziyade, farklı derecelerde tezahür eden güç ilişkileri ve tahakküm gibi olgularla başa çıkabileceklerdir.”

Feminist hareketin yekpare bir yapı olmadığı, feminist akademik çalışmalar söz konusu olduğunda ise yazarların politik konumlanmalarının da bilgi üretim sürecinde etkili olduğu olgusu yeni bir şey değildir. Bilindiği üzere 1960’lardan itibaren, ilk dönem feminist hareketin, kadınları sınıfsal ve ırksal açılardan eşitsiz kılan dinamiklere yeterince yer vermediği ifade edildi. Bununla birlikte feminist metodoloji, 1980’lerden 1990’lara gelindiğinde feminist araştırmalarda da yer alan, dönüşümünü tamamlamış tutarlı ve evrensel özne kategorilerine şüpheyle yaklaşmaya başladı. Bazı kategorilerin toplumsal güç ilişkilerini analiz ederken yetersiz kaldığı ifade edildi. İktidar ilişkilerinin çözümlenmesinde farklılıklardan ve çelişkilerden yola çıkan araştırmacılar, tek bir öznelikten söz edilemeyeceğini vurguladılar (Butler, 2005, 2008; Haraway, 2010). Örneğin Butler (2008: 46), “(...) kadınlar teriminin ortak bir kimliği ifade ettiği varsayımı[nı] (...) feminizm için siyasi bir sorun (...)” şeklinde tanımlamıştır. Kadın kategorisinin “istikrarlı bir imleyen” olmadığını belirten yazar, “kişi kadın ‘olsa’ bile, elbette bundan fazlasıdır (...)” yorumuyla feminist çalışmalarda queer dinamiklerin tartışılmasına katkı sunmuştur. Bu bağlamda sabitlenmiş tek bir feminist metodoloji ya da feminist araştırmadan söz etmek mümkün değildir. Erdoğan ve Gündoğdu’nun belirttiği gibi (2020: 33), “feminist araştırma, cinsiyetin toplumsal olanı şekillendirme ve onunla şekillenme sürecindeki farklılıkları ele alan, toplumsal cinsiyetin çeşitli formlarına ve ilişkilerine eleştirel bakan araştırma (...)” olarak içinde çoğulculuğu barındırır.

Günümüzde feminist metodolojinin önemli bir ayağı, kategorilere ve kimliklere daha en baştan çelişki barındırmayan bir bütünlük atfeden yaklaşımlara karşı, dönüşebilen, parçalı ve çelişkili konumların varlığına işaret etmektedir. Bu anlayış kırılgan toplumsal grupların yan yana durabilmesinin karşısında bir konum değil; bilakis, geçmiş tarihlerle güncelin radikal bir aradalığını ve tüm farklılıklara rağmen yan yana durabilme potansiyelini öneren bir dildir. Birkalan-Gedik’in belirttiği gibi (2017: 61), “kadınların farklılıklarının farkında olan kesişimsellik (...)”, feminist metodoloji açısından farklılıklarla bir arada olabilmeyi öneren bir kavramdır. İlişkisel ve değişken formlara açık olma halidir. Yardımcı’nın Brown’dan aktardığı gibi (2020: 96), “sınırlandırılması mümkün olmayan ‘kadınlar’ gibi bir kategoriye araştırma nesnesi olarak tarif etmek, nihayetinde ona bir sınır çizmek anlamına gelecektir.” Sonuç olarak Erdoğan ve Gündoğdu’nun söylediği şekilde (2020: 21) günümüzde, “feminist araştırma [yalnızca] kadınlar hakkında yapılan araştırmadır” (Kelly ve diğ. 1995) kabulü (...) yerini, radikal birliktelikleri merkeze koyan perspektiflere bırakmaktadır.

Bu makalede tartışılan feminist küratörlük yukarıda özetlenen güncel yaklaşımlara referans vermektedir. Dolayısıyla çalışmada tartışılan feminist küratörlük yaklaşımları, salt sergileme pratiklerini ifade etmez ya da küratörlüğü sergileme pratiklerinden ibaret teknik bir mesele olarak ele almaz. Feminist küratörlük pratikleri, kadınları erkeklerle rekabet halinde ele alan onları sanat tarihine ekleyen bakış açılarına karşı alternatif bir politik duruştur. Feminist küratörlük, Fatmagül Berktaş'ın ifadesiyle (2006: 29) “telafi edici tarihçilik”ten kaçınan, sanat pratiklerine ve sanat tarihi yazımına geniş bir çerçeveden bakan, marjinalleştirilmiş grupların deneyimlerine açık ve bu deneyimlerle kesişen, alandaki tüm öznelerle diyalog halinde olan eleştirel bir yönetime işaret eder.

Çalışma kapsamında, ana akım küratörlük pratiklerine yönelik iki tür eleştiriden -neoliberal ekonomik yapılanmanın sanat pratiklerine etkilerini temel alan eleştirel bakış açısı ile bu bakış açısından beslenmekle birlikte cinsiyet, cinsel yönelim, ırk, etnisite ve sınıf tartışmalarını da kapsayan feminist küratöryal yaklaşımlar- söz edilecek; feminist küratörlük pratikleri alternatif sergileme politikaları içinde değerlendirilecektir. Sonuç olarak, ilişkisel yaklaşımları temel alan feminist küratörlük anlayışının sanat pratiklerindeki potansiyel dönüştürücülüğü ve politik söylem üretme kapasitesi üzerinde durulacaktır.

1. Kuramsal çerçeve ve küratörlük alanında alternatif yöntemlere genel bir bakış

Sergileme pratikleri kapsamındaki emek süreçleri; mekân tasarımı; sanatçı seçimi; nesnelerin seçimi, sınıflandırılması, dizilimi; teşhir yöntemleri; üretilen söylemler eleştirel küratöryal metodolojinin temel meseleleri arasında yer alır. Eleştirel küratöryal yaklaşımlara dair en gelişkin literatür ise feminist teorisyenler, sanatçılar, küratörler ve aktivistler tarafından oluşturulmuştur (Gouma-Peterson ve Mathews, 2012; Horne ve Perry, 2017; Krasny, 2015, 2016; Nochlin, 2020; Parker ve Pollock, 2013; Reilly, 2018). Bu literatür tarihsel olarak güç ilişkilerini açığa çıkaran, toplumsal ve ekonomik koşulları dikkate alan, farklı coğrafyalara özgü üretim ve söylem biçimlerini içeren, merkez dışında bırakılan öznelerin deneyimlerine yer veren ve kısıtlayıcı olmayan radikal çokluğa açık bir birikimdir.

Bu çerçevedeki feminist küratöryal metodoloji, akademik ve kuramsal çalışmalarla sınırlı olmayan, uygulamalarla da toplumsal dönüşüme ilişkin görüş beyan eden bir siyaset yapma biçimi olarak da değerlendirilebilir. Geleneksel küratörlük çalışmalarını eleştiren bu küratörlük formu, anlamlar dünyasına ilişkin pratikleriyle de farklı tarihsel zamanlar ile güncelin arasında diyaloglar kurar. Ancak Madžoski'nin isabetli bir şekilde belirttiği gibi (2016: 31), günümüzde “küratörlüğü tartışırken, anlamın çoğalması yerine, sorumlulukların çoğalmasıyla karşılaşyoruz.” Sanat dünyası içinde küratöre yüklenen türlü türlü görev tanımları incelendiğinde, ana akım sergileme çalışmalarının küratörlüğü teknik bir sunuma indirgediği açık bir şekilde görülmektedir. Oysa her sergi, yeni bir anlatı oluşturma sürecidir. Tarihi, mekânı, kategorileri bozan ve yeniden kuran; kavramları tarihsel bağlamlarla ele alan; kar-

sıtlıkları ve çatışmaları bir arada kullanan; çelişkilerle birlikte yaşama pratiği öneren bir küratörlük metodolojisi tekniğe değil, tüm öznelerle diyalogu içeren toplumsal bir varoluştur. Bu bağlamda küratöryal çalışmalar aracılığıyla, yaşamsal ve estetik deneyimlere ilişkin anlam üretim biçimlerinin sınırları genişleyebilir.

Çalışma kapsamında ele alınan feminist yaklaşımlar, yukarıda aktarılan küratöryal metodolojinin izini takip etmektedir: Her iki alanın da doğrusal anlatımlarla tarih inşa eden kuramları ve modelleri dönüştürmek için çaba harcadığı söylenebilir. Makalede tartışmaya açılan feminist küratöryal perspektif ise, Krasny (2015) ve Dimitrakaki'nin (2017) önerdiği yaklaşımlarla kesişmektedir. Krasny (2015: 56), feminist düşüncüyü tarihsel ve coğrafi bağlamda konumlandırılmış bir yapı olarak gören ve bu durumun “gerekli”liğine vurgu yapan bir metodoloji önerir. Dimitrakaki ise (akt. Horne ve Tobin, 2017: 33), kuruluşu itibarıyla “feminizmin ideolojik olarak parçalı zemini”ne işaret eder. Ayrıca, Horne ve Tobin de (2017: 31-40), feminizmin çeşitli coğrafya ve zamana göre farklılıklar barındırdığını belirtirler; bu açıdan tekil bir feminist yaklaşım tanımlamanın güçlüğünden söz eden yazarlar, cinsiyete dayalı hiyerarşik yapılanmaların cinsel yönelim, ırk ve sınıf kategorileriyle kesişimsel bir şekilde ele alınmasının gerekliliğine dikkat çekerler.

Krasny (2015) feminist tarih yazımını “dalgalar” metaforunun ötesinde düşünmeyi önerir. Yazar bu tarz bir düşünme yöntemini, feminist yaklaşımların devinime açık ve çelişkili yapısını ortaya çıkaran bir olanak olarak görür. Dolayısıyla tarih üstü bir öz tarif etmektense çeşitliliğe olanak sunan öznelere işaret eder. Çalışmada yer alan “feminizm”, “kadın” ve benzeri kavramlar da bu metodolojik yaklaşımlar çerçevesinde tutarlı ve bütünsel bir gösteren değil, çeşitliliğe ve kesişimselliğe işaret eden bakış açısıyla ele alınmıştır.

2. Sanat tarihine mesafeli olmak

Tarihin her döneminde ana akım sanat tarihi yazımı içindeki iktidar meseleleri-yaratım süreci, kabul görme ve dışlanma pratikleri başta olmak üzere- tartışmaya açılmıştır. Özellikle radikal toplumsal, siyasal dönüşümlerin yaşandığı ve toplumsal hareketlerin bu süreçlerde etkin olduğu dönemler, eleştirel yaklaşımların daha görünür olduğu; yerleşik kavramsal kategorilerin ve yöntemlerin aşındırıldığı zamanlardır. 1945 sonrası sosyal bilimlerde gündeme gelen tartışmalar ve 1970'lerden itibaren sanat tarihi yazımındaki gelişmeler toplumsal ayaklanmaların da etkisiyle sanat pratiklerinin de eleştirisini beraberinde getirmiştir (Clark, 2004: 167-211; Freeland, 2008; Gouma-Peterson ve Mathews, 2012: 75-117; Harris, 2013: 24-7; Iggers, 2012: 5-17; Nochlin, 2020: 145-77; Parker ve Pollock, 2013: 1-49, Reilly, 2018). Hangi dönemde, hangi ülkede, hangi sanatçıların, hangi sanat tarihi içinde kayıtlara geçtiği, sanat tarihsel anlatıların oluşturduğu kanona kimlerin dahil edildiği, sanatçı mitlerinin oluşumunda hayat hikâyeleri ile desteklenen görsel ve yazılı belgelerin kullanım yöntemleri eleştirel sanat tarihinin temel sorun alanlarına işaret eder. Elbette bu sorular ilk kez 1970'lerde sorulmamıştır. Sanat tarihi yazımından sergileme pratikle-

rine, sanat kurumları ve mekânın ideolojisinden sanat eğitiminin bir bütün olarak sorgulanmasında geçmişten devralınan deneyimlerin etkisi göz ardı edilmez. Politik ve toplumsal deneyimlerin aynı zamanda “estetik bir dönüşüm olduğunu” belirten Kuryel ve Fırat (2015: 12-3), siyasal pratiklerle “kolektif, bedensel, duygulanımsal ve algısal estetik deneyimler” arasındaki bağa ve sürekliliğe dikkat çekerler:

“1830 ve 1848 devrimleri sonrasında sanatın ve sanatçının toplumsal rolünü, dönemin devrimci kalkışmaları, ayaklanmalar, ütöpic sosyalist, komünist akımlar ve Komün olmadan anlayabilir miyiz? Sürrealizmi, o dönemin anarşist ve Troçkist akımlarından ayrı düşünebilir miyiz? Savaş sonrası Berlin Dada’sını, Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht ve Spartakusbund’u hesaba katmadan açıklayabilir miyiz? Sitüasyonist Enternasyonal’i, konsey komünizmi, işçi öz-yönetimi deneyimleri ve yükselen komünist, anarşist hareketlerden ve 60’ların radikalizminden bağımsız ele alabilir miyiz? Ve nihayet çağdaş sanattaki ‘politik dönüş’ tartışmalarını neoliberal küreselleşmeye karşı hareketlerle arasındaki bakışımı görmeden kavrayabilir miyiz?”

Yazarların sorduğu sorulardan da hareketle,

“Minimalizm, Sitüasyonizm, performans/happeningleri de içeren kavramsal sanat, feminist sanat, Dada ile birçok benzer özellik taşıyan Fluxus gibi akımların ve/veya oluşumların toplumsal muhalefetle yakından ilgili olduğu, sergileme pratiklerini de derinden etkilediği söylenebilir. Bu akımların ve/veya oluşumların ana akım sanat anlayışlarını eleştiren ortak özellikleri şu şekilde ifade edilebilir:

1. Gündelik hayatın mesele ve çelişkilerinin temel alınması,
2. Gündelik malzemenin sanat yapıtına dahil edilmesi,
3. Sanatsal sürecin ön plana çıkması ve dolayısıyla biçimsel yetkinliği önceleyen bir noktadan hareket edilmemesi,
4. Etkileşime önem verilmesi,
5. Radikal, demokratik ve katılımcı bir sanatsal alanın açılımına katkı sağlanması“ (Öztürk, 2017: 70).

1970’lere aktarılan bu tarihsel miras cinsiyet, etnisite, sınıf gibi kategorilerin eleştirel sanat tarihi yazımının da merkezinde konumlanmasına zemin hazırlamıştır. Gouma-Peterson ve Mathews’ın ifade ettiği gibi (2012: 14), “sanat tarihinin feminist bakış açısıyla sorgulanması 1971’de Linda Nochlin’in ‘Neden Hiç Büyük Kadın Sanatçı Yok?’ başlıklı makalesiyle başlar.” Sözü edilen makalenin feminist sanat tarihi açısından önemini vurgulayan benzer bir yorum, Rozsika Parker ve Griselda Pollock’un 1981’de yayımlanan, sanat pratiklerinin toplumsal, siyasal ve ideolojik bağlarına işaret eden *Old Mistresses: Women, Art and Ideology* kitabında da mevcuttur. Kadınların sanat tarihine iliştilirilmesinin ötesine geçen bir yaklaşımla, sanat tarihindeki tüm iktidar alanlarını sorunsallaştıran ve tarihselleştiren Parker ve Pollock (2013: xxvi) da “bu alanı 1971’de Nochlin’in açtı[ğımı]” belirtirler. Kitapta kanonun kurumsallaşmış kriterlerinin ideolojik boyutlarını tarihsel çerçevede ele alan yazarlar, biyografiye dayalı sanat tarihi metodolojisinin iktidar pratiklerini görünmez kıldığını vurgularlar.

Salomon da sanat tarihi yazımında toplumsal ve ekonomik koşulların belirleyiciliğine dikkat çeker ve kanon dışında bırakılan öznelere cinsiyetlerinin yanı sıra ırksal ve sınıfsal özellikleriyle bağlantı kurar. Örneğin Vasari'nin sanatçı kurgusunu eleştiren yazar (2012: 163), "Vasari'nin sanatçı olarak tanımladığı birey, sosyal açıdan özgürdür; dolayısıyla cinsiyeti, sınıfı ve ırkı kesin olarak bellidir; (...) bu birey, üst sınıfa mensup beyaz bir erkektir" çıkarımını yapar. Dimitrakaki ve Perry (2017: 136) *This Moment: A Dialogue on Participation, Refusal and History Making* başlıklı diyalog metninde "(...) sanat dünyası ve sanat tarihine içkin ırkçılık, kadın düşmanlığı ve maddi eşitsizlik sistemlerinin dünya çapında işlediğine (...)" işaret ederler. Bu nedenle feminist araştırmacılar, tarihe kaydedilenler kadar tarih dışında bırakılanları da çalışmalarının parçası olarak görürler.

3. Küratöryal pratiklerde eleştirel yaklaşımlar

Küratöryal çalışmalar, sergilemelerin gerçekleştirildiği ilk dönemlerden itibaren izleyicilere ideolojik görsel rejim içinde taraflı anlatılar sunar. Sergileme politikalarına yönelik eleştirel yaklaşımlar incelendiğinde bu alana ilişkin iki temel eleştiri dikkat çeker. Birincisi, kapitalizmin neoliberal aşamasındaki iktisadî uygulamaların sanat pratiklerine yansımaları ile bu bağlamdaki otonomi ve bağımsızlık tartışmalarıdır. İkincisi, birinci çerçeveyi de kapsayan bununla birlikte cinsiyet, cinsel yönelim, ırk, etnisite ve sınıf tartışmalarını içeren feminist küratöryal yaklaşımlarıdır.

3.1 Küratöryal pratikler ve bağımsızlık tartışmaları

18. yüzyılda müzelerin kamuya açılmasıyla birlikte koleksiyon yönetimi ve en genel anlamıyla sergileme çalışmaları gibi pratik işleri ilk başta müze müdürleri, ardından kurum küratörleri üstlenmiştir. Kurum ve sanatçı arasında "köprü" işlevi gören müze müdürleri ve küratörler sanat piyasasının önemli bir ayağı olan yapıt satın alımı gibi finansal konularla da doğrudan ilgilenmişlerdir. İzleyici nosyonunun belirleyen olarak devreye girmesiyle birlikte ise öncelikle sanatın toplumu eğitime işlevi üzerinde durulmuş, ardından da kurumun ziyaretçi sayısı sergilerin başarısında önemli bir göstergesi haline gelmiştir. Kültür ürünleri ve pazarlama ilişkisine değinen Adorno'nun ifadesiyle (2011: 51), "en güçlü yayın kuruluşunun elektrik endüstrisine olan ya da film şirketlerinin bankalara olan bağımlılığı, sektörlerin ekonomik olarak iç içe geçmiş kollarıyla tüm tabloyu gözler önüne serer." Kapitalist ekonomik yapılanmanın 1980'lerden itibaren gerçekleşen dönüşümü ise kültür alanını doğrudan etkilemiş, bu alanda yeni üretim ve tüketim biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Örneğin Wu'nun belirttiği gibi (2005: 24, 222), "şirketler sosyal âmiller olarak hiçbir zaman 1980'li yıllarda olduğu kadar toplu ve baskın biçimde kültür dünyasına girmemişlerdi (...) [ve] nihayetinde, şirketlerin sanata müdahalesi politik bağlamda yorumlanmalıdır."

Stallabrass (2010: 22-3), ise 1990'lardan itibaren neredeyse her ülkede düzenlenen ve "gösteri toplumu"nun bir parçası haline gelen sergiler arasında ilk sırayı alan

bienal organizasyonlarının, kentlerin piyasa koşullarına göre yeniden tasarlanmasına, yeni sanat müzelerinin açılmasına ve bu kurumların iş dünyası kurallarına göre işletilmesine zemin hazırladığına işaret eder. Wu ve Stallabrass'ın da vurguladığı gibi, bu gelişmeler sanatın kamusal niteliğinin değer kaybetmesini beraberinde getirmiş ve sanat pratiklerini daha etkin bir biçimde piyasanın değerler sistemine eklemiştir.

Gielen (2016: 86-8), bu ilişkiler ağı içinde en radikal söze sahip olan küratörün dahi neoliberal söylemlerin etkisi altına girdiğini belirtir ve bu koşullar altında Paolo Virno'nun kullandığı anlamda sinizm ve fırsatçılığın normalleştiğine işaret eder:

(...) “günümüz sanat dünyasının kurallarını bilen biri, toplumsal sorumluluk almayı tercih eden temalı sergilere gidiyor -yeni dünya düzeninin doğuşuna şahit olmak, toplumsal aktivizm, siyasi ve ekolojik eleştirellik vs. (...) küresel çapta iş yapan çoğu küratörün ve sanatçının söylemleriyle eylemleri arasındaki farkı gözlemleyecek olursak, tekrar tekrar derin bir uçurumla karşılaşırız. Görünen o ki, küresel bienal ağı içinde işleri sinik bir tutum takınarak yürütmek gerekiyor. (...) uluslararası çalışan bir küratör -asında küre çapında iş gören bütün sanat aktörleri- bugün dünya çapına yayılmış olan neoliberal pazar ekonomisinin sağladığı zevklerin tadını çıkarıyor ve eleştirelilik veya bağlılık dolu, hatta eşi benzeri olmayan bir hikâye anlatabileceği her fırsatın da üzerine atlıyor”.

Günümüz neoliberal iş dünyasının hâkim söylem biçimlerinin sanat pratiklerine de devşirilmesi bu alandaki çalışmaların niceliksel verilere endeksli başarı ölçeklerine indirgenmesine yol açmıştır. Küresel rekabet ortamında neoliberal uygulamaların taşeronlaşma sistemi ile bu sistemin tanımladığı başarı kriterleri arasına sıkışan küratörler, Topal'ın işaret ettiği gibi (2016: 12) güvencesiz emek süreçlerinin bir parçası haline gelmiştir. Sanat kurumlarına parça başı iş yapan küratör, “başarı” kriterlerini karşılayamazsa kurumun değil küratörün prestiji sarsılmaktadır. Yazarın ifadesiyle: “Müzeler (...) bağımsız küratörlerle çalışarak risklerini minimumda tutuyorlar. Sonuçta sergi başarısız olursa, bu, taşeronlaşan zihin işçisinin problemi” haline geliyor.

3.2 Feminist küratöryal yaklaşımlar

Hâkim küratörlük teorilerine ve uygulamalarına alternatif olarak gelişen ikinci eleştirel perspektif -queer yaklaşımları da içeren bir feminizm anlayışından hareketle- feminist küratörlük literatürü tarafından oluşturulmuştur (Katz ve Söll, 2018). Bu alandaki güç ilişkilerini sergi planlamasına katılım ve emek süreçleri, kolektif deneyimler, sanatçının ve yapıtın seçim kriterleri, mekân tasarımı ve sergi söylemi üzerinden de okuyabilmek mümkündür. Feminist küratöryal yazın alanı, kültürel pratiklerin analizinde tarihte hangi olayların kayıt altına alınmaya değer görüldüğü temel sorusundan hareketle, sanat alanındaki uygulamaların, teorilerin ve tarih yazımının toplumsal eşitsizlikleri merkeze alan radikal bir yeniden okumasını gerekli görür.

Dimitrakaki ve Perry'nin (2013) materyalist müzecilik pratikleri olarak adlandırdıkları metodolojik çerçeveden esinlenen Krasny (2016: 97), küratöryal pratikle-

rin de ekonomik yapılar, toplumsal etkileşimler ve eşitsizlikler bağlamında maddeci bir yaklaşımla ele alınmasını önerir. Materyalist/maddeci küratöryal çalışmaların merkezine üretim sürecindeki koşulları yerleştiren Krasny (2016: 97), altyapıya ve kurumlara erişimde küratörler, sanatçılar, teknisyenler, eğitmenler, resmî yetkililer, sponsorlar, bağışçılar ve nihayetinde kamuyla etkileşimli ilişkisel bir sürece işaret eder. Üretim koşulları ile bu aktörler arasında var olan karşılıklı ve çapraz ilişkilerin analizi küratöryal pratiklerin maddeci yaklaşımla yeniden okunmasına zemin oluşturur. Bu okuma, var olan toplumsal eşitsizliklerin ve çelişkilerin açık bir şekilde ifade edilmesinin ve tarih dışına itilen öznelerin yerli yerine konmasına imkân sunar. Her şeyin yerli yerinde olduğu toplumsal ve kültürel birikimin ve “normal” seyrinde ilerlediği varsayılan tarihin ters yüz edilmesiyle karşımıza çıkacak arşiv ise Sara Ahmed’in ifadesiyle (2016: 29), “mutsuz arşivler”dir. Mutsuz bir arşiv “oyunbozan feminist figürlerin”, “öfkeli siyah kadınların”, “queerlerin”, “kırılğan öznelerin” yaşamından ve mücadele pratiklerinden oluşur (Ahmed, 2016, 2018).

Richter (2016) ve Krasny’nin (2015, 2016) önerdiği metodolojik anlayış, eleştirel feminist literatürün kimliklerin dolayısıyla bilginin konumlandırılmış olduğu düşüncesinden beslenir (Ahmed, 2015, 2016, 2018; Butler, 2005; Dimitrakaki ve Perry, 2017; Hemmings, 2012; Narayan, 2020). Duyguların da dahil olduğu hayatı deneyimleme biçimleri bireylerin toplumsal konumlanışına bağlı olarak farklılaşır. Dolayısıyla kadınların kesişen deneyimleri olsa da, kadınlığı homojen bir kategori olarak düşünmek mümkün değildir. Batılı beyaz heteroseksüel kadınların deneyimlerini evrenselleştiren bakış açısının karşısında, feminizmin cinsel yönelim, ırk ve sınıf kategorilerden bağımsız olamayacağını dile getiren Hooks (1992, 2012) ve Lorde (2007) siyah kadınların genel feminist hareketler içinde tarihsizleştirildiklerini belirtirler. Tüm bağlamlarından koparılmış “siyah kadın” kimi zaman “vahşi ve seksi” bir figür olarak sömürgeci görsel kültürün nesneleştirdiği (Hooks, 1992: 61-77) bir imaj, kimi zaman da “sosyal bağları tehdit eden” (Ahmed, 2016: 96) “öfkeli” (Lorde, 2007) bir karakterdir.

“Feminist epistemolojinin önemli kolları, belirli bir sınıf, ırk ve cinsiyete mensup oluşumuzun ve somut tarihsel konumlarımızın dünyayı algılayış biçimimizde kayda değer bir rol oynadığı görüşünü benimser. Dahası, hiçbir perspektifin ‘tarafsız’ olamayacağı çünkü dünyada hiç kimsenin herhangi bir şeye dahil olmadan var olamayacağı savunulur” (Narayan, 2020: 44).

Örneğin, 19. yüzyıl oryantalist anlatıların “Doğu”yu bir bütün olarak ele alıp tek tipleştiren, mistifiye eden ve sömürgeleştiren perspektifleri ve bu bakış açısının sanat pratiklerine olan yansımalarının da (Said, 1999; Nochlin, 2018: 33-59) tarafsız olduğu söylenemez.

Tarihsel olarak küratöryal pratikler, toplama, koruma, kategorize etme, üretme, temsil etme, sanat ve kültüre aracılık yapmanın hegemonik mantığıyla bağlantılıdır (...) Müze gibi kurumlar ya da bienal gibi sergileme biçimleri bu temsilin güçlü bir ifadesi ve bu kültürün hakim modelleridir. Küratörlüğün, kendi içindeki hegemonik ve dışlayıcı politikalarla yüzleşmesi 1960’larda ve 1970’lerde feminist eleştiri sayesinde [olmuştur] (Krasny, 2015: 54).

2018 yılında İstanbul’da organize edilen “Feminist Pedagoji: Müzeler, Hafıza Mekânları ve Hatırlama Pratikleri – 1. Asya ve Avrupa Kadın Müzeleri Konferansı” kapsamında sergileme metotları, temsil, hatırlama ve bellek konuları feminist pedagojinin araçlarıyla yeniden tartışmaya açılmıştır. Dünyanın farklı coğrafyalarından örneklerin yer aldığı konferansın amacı, “müzelerin, arşivlerin ve hafıza mekânlarının ziyaretçilerle olan iletişimini ve ziyaretçilerin bu etkileşimi nasıl yorumladığını tartışmak ve değerlendirmektir” (Akkent, 2019: 9). Konferanstaki sunumlar cinsiyet, cinsel yönelim ve ırksal eşitsizliklerin yanı sıra eleştirel eğitim programları aracılığıyla sergilerin toplumun her kesimi için anlaşılır kılan yaklaşımları da ele almıştır.

Gerek sanat tarihi disiplini içindeki gerekse de küratöryal pratiklerde derinleşmiş eşitsizlikler ile “nesnellik” projeksiyonundan yansıyan “kadınların varlığını kabul eden” yöntemleri de sorunsallaştıran bir küratöryal metodoloji, yüzyıllardır süregelen, “normalleşmiş” sömürgeci, cinsiyetçi ve ırkçı görsel kültürü baş aşağı çevirme, farklı muhalefet formları oluşturma potansiyelini taşır.

Sonuç

Sergileme pratiklerine yönelik eleştirel yaklaşımlar içinde, en fazla tartışmanın yürütüldüğü ve bilginin üretildiği alanlar arasında feminist küratöryal çalışmalar yer alır. Krasny’nin (2015: 51) “küratörlükte feminist dönemeç” olup olmadığı sorusuna verdiği yanıt, özellikle 2000’lerden sonra yapılan çok sayıda araştırma ile düzenlenen sergi, konferans, sempozyum gibi etkinliklere bakıldığında “feminist bir dönemeç”ten söz edilebileceği yönündedir. Bu bilginin üretiminde beslenen kaynaklar sadece feminist teoriler değildir. Örneğin, toplumsal muhalefetin önemli bir bileşeni olan feminist hareketlerin de bilgi üretim sürecinin bir parçası olduğu görülür. Gündelik yaşamla toplumsal muhalefetin açığa çıkardığı estetik deneyimler ve iki alanın ilişkilendirme biçimlerinden doğan çeşitli kültürel anlatılar, feminist küratöryal pratikler aracılığıyla kültürel hayata tercüme edilebilir.

Belirli bir zamana ve coğrafyaya işaret eden, toplumsal konumlanmaları dikkate alan sergileme pratikleri, yeni anlam üretme ve örgütlenme biçimlerinin potansiyel politik zeminini oluşturur. İnsan ve insan olmayanların teşhir ve temsil yöntemlerindeki tarih üstü anlatılar queer feminist küratöryal pratiklerin önerdiği akışkan ve çokluğu temel alan yaklaşımlarla dönüşüme uğratılabilir. Ana akım sergileme politikaları çerçevesindeki uygulamalar, “ele geçirilen” her türlü kültürel nesnenin bağlamından koparılarak sergilenme ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu gösterir. Alternatif karşılaşmalara ve yeni tanımlara zemin hazırlayabilecek politik bir pozisyonu öneren feminist küratörlük, var olan görsel temsil biçimlerini ve bu alandaki dışlama pratiklerini değiştirme arayışındadır. Örneğin, müzelerde yer alan nesnelerin kendi göç hikâyesinden ve tarihinden bağımsız olarak, söz gelimi ulusal meşruiyet nesnelere şeklinde kurgulanmasına yönelik alternatif sergileme biçimleri kültürel hiyerarşiyi kırmaya yönelik radikal bir çabadır.

Feminist küratörlük, sanat kurumları içine hapsolmuş, steril ve makbul uygulamalardan ziyade toplumu değiştirme hedefiyle hareket eden, bu bağlamda öznelere arasında kurulacak ağların oluşumuna katkı sağlayan kapsayıcı bir yaklaşımı önerir. Bu nedenle feminist küratöryal pratikler çoğu zaman sanat kurumlarını sarsan, tedirgin edici söylem ve uygulamalarla ön plana çıkarlar. Yapısal güç ilişkilerine odaklanan, cinsiyet ve cinsel yönelim politikaları kadar sınıfsal ve etnik ayrımları da merkeze alan küratöryal feminizmin, hegemonik sergileme politikalarını aşındırmaya en yakın model olduğu söylenebilir. Sonuç olarak, bu yazıda tartışmaya açılan feminist küratöryal uygulamalar, “kadın” temalı ya da “kadın” sanatçıların katılım sağladığı sergi organizasyonları düzenlemekten ibaret değildir. Var olan toplumsal eşitsizlik türlerini reddeden, kurumsal dışlamalara karşı alternatif bir aradalıkları öneren, alan açan, dönüşüme açık bir bilgi üretim süreci olarak ele alınmıştır.

Kaynakça

- Ahmed, S. (2015). *Duyguların kültürel politikası* (S. Komut. Çev.) İstanbul: Sel.
- Ahmed, S. (2016). *Mutluluk vaadi* (D. Mayadağ. Çev) İstanbul: Sel.
- Ahmed, S. (2018). *Feminist bir yaşam sürmek* (B. Sümer Aydaş. Çev) İstanbul: Sel.
- Adorno, T. (2011). *Kültür endüstrisi, kültür yönetimi* (N. Ülner. Çev) İstanbul: İletişim.
- Akkent, M. (2019). Alternatif hatırlama kültürü oluşturma M. Akkent ve N. Kovar (Ed.) *Feminist pedagoji: Müzeler, hafıza mekânları ve hatırlama pratikleri içinde* (8-17). İstanbul: İstos.
- Berktaş, F. (2006). *Tarihin cinsiyeti*. İstanbul: Metis.
- Birkalan-Gedik, H. (2017). Kesişimsellik ve farklılık. (M. Akkent, Ed.) *Kadın müzesi: Toplumsal bellek merkezi ve kapsayıcı mekân içinde* (55-61). İstanbul: Güldünya.
- Butler, J. (2005). *Kırılğan hayat: Yasın ve şiddetin gücü* (B. Ertür. Çev) İstanbul: Metis.
- Butler, J. (2008). *Cinsiyet belası: Feminizmin ve kimliğin altüst edilmesi* (B. Ertür. Çev) İstanbul: Metis.
- Clark, T. (2004). *Sanat ve propaganda: Kitle kültürü çağında politik imge* (E. Hoşsucu. Çev) İstanbul: Ayrıntı.
- Dimitrakaki, A ve L. Perry (2017). This moment: A dialogue on participation, refusal and history making. (V. Horne ve L. Perry, Ed.) *Feminism and art history now: Radical critiques of theory and practice içinde* (124-141). London; New York: I. B. Tauris.
- Erdoğan, E. ve N. Gündoğdu (2020). Giriş: Niçin -Türkiye’de- feminist yöntem?. (E. Erdoğan ve N. Gündoğdu, Ed.) *Türkiye’de feminist yöntem içinde* (s. 15-34). İstanbul: Metis.
- Freeland, C. (2008). *Sanat kuramı* (F. Demir. Çev) Ankara: Dost.
- Gielen, P. (2016). *Sanatsal çokluğun mırıltısı: Küresel sanat, siyaset ve post-fordizm* (A. Ulutaşlı. Çev) İstanbul: Norgunk.
- Gouma-Peterson, T. ve P. Mathews (2010). Sunuş: Sanat tarihinin feminist eleştirisi. (A. Antmen, Ed.) *Sanat/cinsiyet: Sanat tarihi ve feminist eleştiri içinde* (s. 13-117). İstanbul: İletişim.
- Haraway, D. (2010). *Başka yer* (G. Pusar. Çev) İstanbul: Metis.
- Harris, J. (2013). *Yeni sanat tarihi: Eleştirel bir giriş* (E. Yılmaz. Çev) İstanbul: Sel.
- Hemmings, C. (2012). Affective Solidarity: Feminist Reflexivity and Political Transformation. *Feminist Theory*, 13 (2), 147–161.

- Hooks, B. (1992). *Black look: Race and representation*. Boston: South End Press.
- Hooks, B. (2012). *Feminizm herkes içindir* (Z. Demirsu ve O. Günay, Çev) İstanbul: bgst.
- Home, V. ve A. Tobin (2017). An unfinished revolution in art historiography, or how to write a feminist art history. (V. Home ve L. Perry, Ed.) *Feminism and art history now: Radical critiques of theory and practice* içinde (s. 31-40). London; New York: I. B. Tauris.
- Iggers, G. G. (2012). *Bilimsel nesnellikten postmodernizme: Yirminci yüzyılda tarihyazımı* (G. Çağalı Güven, Çev) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Katz, J. ve Ä. Söll (2018). Queer exhibitions/queer curating. *OnCurating*, 37, 2-4.
- Krasny, E. (2015). Feminist thought and curating: On method. *OnCurating*, 26, 51-69.
- Krasny, E. (2016). Curatorial materialism. A feminist perspective on independent and co-dependent curating. *OnCurating*, 29, 96-106.
- Kuryel, A. ve B. Ö. Fırat (2015). Sunuş: Küresel ayaklanmalar çağında direniş ve estetik. (A. Kuryel ve B. Ö. Fırat, Ed.) *Küresel ayaklanmalar çağında direniş ve estetik* içinde (s.9-57). İstanbul: İletişim.
- Lorde, A. (2007). *Sister outsider: Essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press.
- Madžoski, V. (2016). *Küratörlük: Koruma ve kapatmanın diyalektiği* (M. Haydaroğlu, Çev) İstanbul: Koç Üniversitesi.
- Narayan, U. (2020). Feminist epistemoloji: Batılı olmayan bir feministten perspektifler. (E. Erdoğan ve N. Gündoğdu, Ed.) *Türkiye’de feminist yöntem* içinde (s. 37-51). İstanbul: Metis.
- Nochlin, L. (2018). *The politics of vision: Essays on nineteenth-century art and society*. New York: Routledge.
- Nochlin, L. (2020). *Kadınlar, sanat ve iktidar* (S. Evren, Çev) İstanbul: Yapı Kredi.
- Öztürk, Y. (2017). *Türkiye tarihinde sergileme politikaları ve küratörlük mesleği: Beral Madra örneği*. (Basılmamış doktora tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Parker, R. ve G. Pollock (2013). *Old mistresses: Women, art and ideology*. London; New York: I. B. Tauris.
- Reilly, M. (2018). *Curatorial activism: Towards an ethics of curating*. London: Thames & Hudson.
- Richter, D. (2016). Feminist perspectives on curating. *OnCurating*, 29, 64-75.
- Said, E. W. (1999). *Şarkiyatçılık: Batı’nın şark anlayışları* (B. Yıldırım, Çev) İstanbul: Metis.
- Scott, J. W. (2013). Toplumsal cinsiyet: Faydalı bir tarihsel analiz kategorisi. (F. Dinçer ve Ö. Aslan, Ed.) *Feminist tarihin peşinde* içinde (s. 61-104). İstanbul: bgst.
- Stallabrass, J. (2010). *Sanat a.ş. çağdaş sanat ve bienaller* (E. Soğancılar, Çev) İstanbul: İletişim.
- Topal, H. (2016). Sunuş, mırıltıdan homurdanmaya: Sanatın yeni bağlamı. *Sanatsal çokluğun mırıltısı: Küresel sanat, siyaset ve post-fordizm* içinde (s. 9-14). İstanbul: Norgunk.
- Wu, C. T. (2005). *Kültürün özelleştirilmesi: 1980’ler sonrasında şirketlerin sanata müdahalesi* (E. Soğancılar, Çev) İstanbul: İletişim.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. (This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1671

Araştırma makalesi/Research article

Mantıktan İdealize Edilmiş Kadın İmgesine: Halide Edip'in Çaresaz'ı

From Logic to Idealized Female Image: Halide Edip's Çaresaz

Hanife Nalân Genç*

Öz

XIX. Yüzyılın sonlarında dünyaya gelen Halide Edip Adivar, Türk Yazınının önde gelen kadın yazarlarından. Roman başta olmak üzere, öykü, şiir, anı, çeviri, inceleme ve çeşitli konularda kaleme aldığı makalelerle adından söz ettirmiş olan yazarın yapıtlarında yaşadığı dönemin sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal değişimi ve bunların etkileri gerek özyaşamından kimi izlerle, gerekse ideolojik düşüncelerinin yol göstericiliğinde yansımalarını bulur. Yazarın ilk kez 1961'de Cumhuriyet Gazetesi'nde tefrika edildikten on yıl sonra roman olarak basılan Çaresaz'ı, dönemin toplum yapısını geçirdiği değişimlerle anlatır. Bu değişimin kadın üzerinden anlatıldığı romanda modern ve geleneksel kadın imgesi karşılaştırmalı olarak ele alınır. Ataerkil aile yapısıyla modern yaşamın değişen koşullarına ayak uydurmaya çalışan romanın başkişisi kadın kahraman, ağırlıklı toplumsal cinsiyet anlayışını ve onun kadın ve erkek için ön gördüğü ve/veya dayattığı rollerle birlikte anılır.

Geliş tarihi (Received): 19-02-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 29-05-2021

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi. genc@omu.edu.tr. ORCID: 0000-0001-8180-4307

Romanın kadın kahramanı Mediha çağdaşlaşma yolundaki toplumun bir üyesini yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda idealize edilmiş olan bir kadın imgesi olur. Toplamda beş bölümden oluşan romanda temel izlek olarak ele alınan aşk, farklı anlam ve görünüşleriyle yansımasını bulur. Romanda uzam olarak seçilen İstanbul günlük yaşam üzerinden bu değişimin izlerini kent odaklı olarak gösterme işlevi üstlenir. Yapıtta, kadın ve erkek ilişkileri başta olmak üzere aşk ve evlilik, aile, maddi ve manevi değerler, resmi ve imam nikâhı gibi konular romanın yazıldığı dönem ve insanların görünüşlerinde yansıtılır. Romana adını veren Çaresaz adlandırması yardımsever ve özverili genç bir öğretmeni, Mediha ise idealize edilmiş bir kadın imgesini ifade eder. Yazar, kadını bu iki yanıyla gösterirken, örtük biçimde okuru mantıktan idealize edilmiş kadına dönüşen Mediha'nın haklı zaferini paylaşmaya davet eder.

Anahtar sözcükler: *Halide Edip Adivar, Çaresaz, kadın, imge, evlilik*

Abstract

Born in the late nineteenth century, Halide Edip Adivar is one of the leading women writers of Turkish literature. In the works of the author, who has made a name for himself with his articles on stories, poems, memoirs, translation, analysis and various subjects, especially novels; social, cultural, economic and political change of the period he lived in and their effects finds reflections both with traces of his life and in the guidance of his ideological thoughts. Çaresaz, published as a novel ten years after the author's first serialization in Cumhuriyet Newspaper in 1961, describes the social structure of the period with the changes it went through. In the novel, where this change is explained through a woman, the modern and traditional image of a woman is considered in comparison. Trying to keep up with the changing conditions of modern life with the patriarchal family structure, the novel's female protagonist is remembered in unity with her understanding of gender and the roles she foresees and/or imposes on men and women. The female protagonist of the novel, Mediha, not only reflects a member of society on the path to modernity, but also becomes an image of a woman who is idealized. Love, which is considered as the main trace in the novel, consisting of a total of five parts, finds its reflection with different meanings and views. Istanbul, chosen as a space in the novel, takes on the function of showing the traces of this change through daily life as a city-oriented one. In the work, issues such as male and female relationships, love and marriage, family, material and moral values, official and non-official marriage are reflected in the period in which the novel was written and the views of its people. The name Çaresaz, which gives the novel its name, refers to a helpful and devoted young teacher, while Mediha refers to an idealized woman. While the author shows the woman with these two sides, she implicitly invites the reader to share the rightful triumph of Mediha, who transforms into an idealized woman from logic.

Keywords: *Halide Edip Adivar, Çaresaz, woman, image, marriage*

Extended summary

Background: Halide Edip Adivar, one of the leading writers of the nationalist period in the post-Second Constitutional Era, reflects the East-West synthesis in her works as a conservative modern woman. As she started to publish her literary productions in this period, she gave place to the social and ideological problems of the period in her works. This period becomes a breaking point not only in terms of Turkish history, but also in social life and literary productions which are its direct reflection. Halide Edip, an important figure in Turkish political life in this aspect, is one of the important items of Turkish literature in the Republican Period. The author, who initiated her authorship adventure in such a period, is a prominent advocate of women's movements and a source of inspiration. Known as the enlightened woman of her time, Halide Edip shaped the Turkish woman, more precisely the ideal woman, with the qualities she should have, in her works.

Research Purpose: In her works, women have always existed as both main and secondary characters. For Halide Edip Adivar, who is an ardent advocate and spokesperson of women and her rights, the image of women has taken place in her literary creations with the influences in her own life. While the author deals with the roles assigned to women in social life, she also emphasized women's education. It is certain that these issues are related to the author's own life. Halide Edip presents the events of the period in her works by blending them with her own life story. From this point of view, it can be seen that her experiences and influences come to life directly or indirectly in her works. Halide Edip is not only an important spokesperson of Turkish literature, but also of Turkish history and culture.

Findings: In this article, we aimed to find out, in the author's short novel *Çaresaz*, how she evaluates women according to the gender phenomenon based on the subject of women and approaches Turkish women in terms of the roles she assigns to them in the way of enlightenment. To this aim, we will try to find out how the phenomenon of women carries its reflections on both social and individual levels to the fictional plane with the traces of the author's own life. From this point of view, we believe that we will have the opportunity to see concretely what meanings Halide Edip Adivar attributes to the phenomenon of women and how she reflects them in her work.

Çaresaz was serialized in *Cumhuriyet* Newspaper in 1961 (September 24-October 18). The novel was published together with *Âkile Hanım Sokağı* in 1972. This short novel examines the society of the era and its change. Explaining this change through women, the author deals with traditional and modern women in their own realities. In particular, the roles assigned to men and women according to the phenomenon of gender and the critical approach the author brings to them are evaluated primarily as women-centered in the novel.

In *Çaresaz*, published after the death of the author, the daily events and lifestyle of this period are reflected as in many other novels of the author. What makes these

ordinary lives colorful is their authenticity. In the novel, which includes sections from the early Republic Istanbul on the way to modernization, it is certain that there are traces from the author's own life. This change becomes meaningful especially through the image of women. Other issues referring to the image of women reveal the position or conflict between tradition and modernism of society on the path to modernization.

There are five chapters in the novel. The titles of these sections suggest that the novel is shaped around the phenomenon of women. Considered as Halide Edip's latest feminist novel, *Çaresaz* is one of Halide Edip Adıvar's short but very touching novels in which the female image is widely included in terms of its narrative structure and the themes involved. When a relationship is established between the writer's own life and her literary productions, it is clearly seen that a fictional structure shaped by her ideals is dominant in her works. In some of her works in which the gender perspective is felt predominantly, the dominant concepts highlighted by the author are roles and ideal. The ideological thoughts of the author, which were shaped by the period she lived in, also take their place on this plane. Her criticism of the modernization of the Ottoman Empire in her works comes to life with the East-West debate in her heroes and their daily, ordinary lives. The author, who deals with a range of issues in her works especially emphasizes language, religion and women's rights. Along with this, pieces of thought, education, folk culture and Turanism are among the main issues she preferred including in her works. The shift of this diversity from individual to social direction has undoubtedly emerged with the changes in her thought processes. The female characters in Halide Edip's novels have qualities that exhibit the way she idealizes women. As in her other novels, the most important feature of this idealized woman in *Çaresaz* is that she is educated. This female character, Mediha is an educated, professional and positive women with strong personality traits. However, Mediha's sophistication and benevolence are sometimes far from being convincing. In Halide Edip's novels, female characters are traditional, idealized or European style women. The author highlights marriages in which emotional and logical balance is achieved. In the novel, it can be said that the qualities of the Mediha character are shaped according to the narrator. It is observed that the narrator has a masculine point of view. Therefore, in a male-dominated society, Mediha realizes her existence by purifying her femininity, in other words, masculinizing it. The first issue that Halide Edip focuses on in her novels is the issue of gender equality. Relationships between men and women and creating the ideal woman are two of the main issues covered in the novel. The issue of civil and religious marriage is also handled through the heroine, Mediha. In the novel, the idealized woman is dealt with the theme of love and marriage.

In the novel, dealing with the issues of love and marriage in a society that is in the process of modernization, religious marriage and civil marriage appear as two main problems. The civil marriage is glorified; although Münir's marriage to Mediha

is logical, it is observed to be idealized afterwards. Münir's marriage with Şehnaz shows the characteristics of a marriage that is mostly brought up through an interest.

The author, who tells about the social life of the society and its people, has a privileged place by granting the woman the right to divorce, even if she is married through religious marriage. In the novel, Mediha's features of being educated, working and assuming the economic responsibility of the house is seen as a contradiction to the patriarchal mindset adopted by Münir. This reveals the deep conflict between Münir's words and actions. Mediha is reflected in relation to the character traits she possesses, the institution of the family and the concept of motherhood. It can be said that the author wants to bring this to the forefront with a female character like Çaresaz, that is, the main purpose of Çaresaz's sacrifice is the glorification of women.

Conclusions: The changes that society goes through on the road to modernization gain significance through female heroines. The male heroes are pushed to make a choice by comparing the modern and traditional female image. Mediha grew up by embracing the roles imposed by the understanding of gender. That's why this tendency continues for the rest of her life. With her extreme devotion and benevolence, Mediha is an idealized female image while assuming a genderless identity.

It is seen that these two aspects are fully reflected in harmony with Halide Edip's understanding of feminism.

Giriş

II. Meşrutiyet sonrası milliyetçi dönemin önde gelen kalemlerinden biri olan Halide Edip Adıvar, yapıtlarında Doğu-Batı sentezini muhafazakâr modern bir kadın olarak yansıtır. Yirmi bir roman, dört öykü ve iki tiyatro yapıtı yanında çeşitli yazınsal üretimlerini bu dönemde yayınlamaya başladığından, yapıtlarında dönemin sosyal ve ideolojik sorunlarına yer vermiştir. Yazar, yapıtlarında ağırlıkla yer verdiği bu iki kavramla ilgili konulardaki edimleri, yazıları ve üretimleriyle tanınmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü, Kurtuluş Savaşı ve cumhuriyet döneminin başlangıç sürecine denk gelen bu dönem yalnızca Türk Tarihi'nde değil, aynı zamanda toplumsal yaşam ve onun doğrudan yansıması olan yazınsal üretimlerde de bir kırılma noktası olur. Bu yönüyle Türk siyasi hayatında önemli bir sima olan Halide Edip, Cumhuriyet Dönemi Türk yazınının önemli kalemlerindendir. Böylesi bir dönemde yazarlık serüvenini başlatan yazar, kadın hareketlerinin önde gelen bir savunucusu ve esin kaynağıdır. Döneminin aydını olarak anılan Halide Edip, yapıtlarında Türk kadınına daha doğrusu ideal kadınına sahip olması gereken nitelikleriyle şekillendirmiştir. Onun yapıtlarında kadınlar gerek baş gerekse ikincil kişi olarak hep var olmuşlardır. Kadın ve onun haklarının ateşli bir savunucu ve sözcüsü olan Halide Edip Adıvar için kadın imgesi kendi özyaşamındaki etkilenmelerle yazınsal yaratımlarında yerini almıştır. Genel anlamda tüm yapıtlarında olduğu gibi kadın izleğini de

Doğu-Batı senteziyle değerlendirmiştir. Adıvar, sosyal yaşam içinde kadına biçilen rolleri ele alırken kadın eğitimi üzerinde de önemle durmuştur. Bu konuların yazarın özyaşamıyla ilgili yanlarının olduğu kesindir. Enginün (2007) yazarın yapıtlarının anlaşılabilmesi için onun biyografisinin bilinmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Halide Edip, yapıtlarında dönemin olaylarını kendi yaşam öyküsüyle harmanlamış olarak sunar. Bu açıdan değerlendirildiğinde, yaşadıklarının ve etkilenmelerinin doğrudan ya da dolaylı olarak yapıtlarında yaşam bulduğu görülür. Halide Edip yalnızca Türk Yazını'nın değil, tarih ve kültürünün de önemli bir sözcüsüdür. Şahin onu “sadece edebiyat tarihimiz açısından değil yakın dönem kültür ve siyaset tarihimiz açısından da önemli bir düşün/ce ve eylem insanı” olarak görmektedir (2018:2).

Halide Edip Adıvar gerek toplumun modernleşme sürecinde yer alan ve pek çok ilke imza atan bir kadın olması gerekse bunları yapıtlarına taşımasıyla ideolojik, sosyal, yazınsal, eğitim ve hatta askeri alanda gerçek bir önder olmuştur. “Halide Edib bir kadın yazar olarak yaşamında pek çok ilke imza atmıştır. Örneğin, Cumhuriyet döneminde ilk kadın romancı, ilk kadın profesör, ilk kadın mütercim... Kurtuluş Savaşı mücadelesinde adını duyduğumuz ve çoğumuzun onun adını duyunca öyle hatırladığı Halide Edib bu savaşa katılmış ilk Türk aydın kadınıdır.” (Genç, 2011: 259). Halide Edip'in yaratımlarının özünde kadın olgusu daima canlılığını korumuştur. Bu temel izlek de yazarın özyaşamından izler taşır.

Bu çalışmada yazarın kısa romanı Çaresaz'ı kadın izleğini temel alarak kadının toplumsal cinsiyet olgusuna göre nasıl değerlendirildiği, yazarın Türk kadınına aydınlanma yolunda biçtiği roller açısından nasıl yaklaştığını bulgulamayı amaçladık. Bu itibarla yapıtta kadın olgusunun gerek toplumsal gerekse bireysel düzlemde yansımalarını yazarın özyaşamından izlerle kurgusal düzleme nasıl taşıdığını bulgulamaya çalışacağız. Buradan hareketle Halide Edip Adıvar'ın kadın olgusuna hangi anlamları yüklediğini ve bunları yapıtta nasıl yansıttığını somut olarak da görme olanağı bulacağımızı düşünmekteyiz.

1. Aşkın iki yüzü tek anlamı: Çaresaz

Çaresaz, 1961 yılında (24 Eylül-18 Ekim) Cumhuriyet Gazetesi'nde tefrika edilmiştir. Roman, 1972'de Âkile Hanım Sokağı ile birlikte basılır (Enginün, 2007: 336). Bu kısa roman dönemin toplumu ve onun değişimini mercek altına alır. Bu değişimi kadın üzerinden anlatan yazar, geleneksel ve modern kadını kendi gerçekliklerinde ele alır. “Çaresaz, Halide Edip'in 79 yaşında iken yazdığı kurgu bakımından zayıf, ancak feminist yönü kuvvetli olan bir romanıdır” (Yılmaz, 2013: 128). Özellikle toplumsal cinsiyet olgusuna göre kadın ve erkeğe biçilen roller ve yazarın bunlara getirdiği eleştirel bakış romanda öncelikle kadın merkezli olarak değerlendirilir.

Yazarın ölümünden sonra basılmış olan Çaresaz'da diğer pek çok romanında olduğu gibi sosyal yaşamın gündelik olay ve yaşantısı yansıtılır. Bu sıradan yaşamları renkli kılansa gerçekçi oluşlarıdır. Bunlar, toplumsal konuları ele alan gerçekçi

romanlardır. Uyguner Çaresaz'ı "töre romanı" olarak sınıflandırmaktadır (1979: 65). Bununla birlikte Halide Edip Adivar'ın romanda imam nikâhı, resmî nikâh, aşk ve mantık gibi kavramları sorguladığı görülür. Modernleşme yolundaki erken Cumhuriyet İstanbul'undan kesitler içeren romanda yazarın kendi yaşamından izler olduğu da kesindir. Enginün'e göre roman "değişmekte olan topluma ayak uydurabilenlerle uyduramayanların hikâyelerden söz eder" (1986: 90). Bu değişim özellikle de kadın imgesi üzerinden anlam kazanır. Kadın imgesine ulamlanan diğer izleklere modernleşme yolundaki toplumun gelenek ve modernizm arasındaki konumu ya da karışıklığı gözler önüne serer. Uyguner'e göre söz konusu roman yazarın "toplumsal değişmelerin nasıl bir keşmekeş yarattığını gösteren romanıdır" (1979: 65). Buna ek olarak bu değişimin olumsuzlukları daha çok ortaya çıkartılır. "Halide Edib, Batılılaşmanın yanlış anlaşılması, eğitim, din, devlet yönetimi; savaş yıllarında, yeni yönetime geçişlerde görülen ahlâk çöküntüsü, aile yapısındaki sarsıntılar gibi, yaşadığı, gözlemediği, ilgilendiği sorunları, romanlarında okuyucularına duyurmuştur (Önertoy, 2011: 38). Romanda toplumsal değişim ve dönüşümlerinin yansıması belirttiğimiz gibi gerçekçi bir bakış açısıyla yansıtılır. Romanda resmi ve imam nikâhı konuları merceğe altına alınırken aşk ve mantık kavramları irdelenir. Çaresaz'da Tanrısal bakış açısı ve anlatıcı vardır. Romanın uzamı İstanbul'dur. Erenköy'de yaşayan ilkokul öğretmeni Mediha ya da romanda öne çıkan adıyla Çaresaz ismi izlekssel kurguyla bütünleşerek onu yansıtır. "Romanlarında isim ile içeriğin bir bütünlük göstermesine önem veren yazar, genellikle romanlarına ya romanın içindeki bir kadın veya erkek kahramanın adını ya da bu kadın veya erkek kahramanın yaşadığı sokağın adını verir. Sokak ve kadın ismini taşımayan romanlar, genellikle bir kadınla bir erkeğin trajik aşk macerasını veya dönemin sosyal sorunlarını içerir" (Şahin, 2018: 6). Bu yönüyle romanda adının önüne geçen tanımlamayla Mediha, çare bulan anlamına gelen yargıyı güçlendirir. Bunun yanı sıra, bu dönemdeki romanlarda kadınların kendilerine uygun görülen meslekleri seçtikleri görülür. Dönemin diğer pek çok yazarı gibi Halide Edip de bu geleneği bozmadığını kahramanına seçtiği meslekle kesinler. "Halide Edib, kadın deneyiminden çok toplumsal sorunları ele aldığı Yeni Turan, Ateşten Gömlek, Vurun Kahpeye gibi romanlarında kadın karakterlerine, erkekle birlikte toplumsal yaşamda varoluş imkânı sunar, ancak bunun ön koşulu kadının kadınsılığından arınması, anne, bacı, hemşire, hastabakıcı ve öğretmen rollerini benimsemesi ve "erkek gibi" olmasıdır" (Uygun Aytemiz, 2001: 64).

Romanda toplamda beş bölüm yer almaktadır. Bu bölümlerin isimlendirilmeleri de olay akışı dikkate alınarak şu şekilde yapılmıştır: Çaresaz'ın Küçüklüğü ve Gençliği, Münir, Münir Hasta Oluyor, İmam Nikâhı ve Resmi Nikâh, Çift Kadınlı Ev. Bölümlerin isimlendirmeleri incelendiğinde, kadın olgusu çevreninde şekillendiği söylenebilir. Özellikle son iki bölüm yazarın gerek babası gerekse ilk eşinin poligami evlilikleri benimsemelerine olan tepkisinin açık bir yansıması olduğu düşünülebilir. Zira yazar eşinin ikinci bir eş getirmesini kabul etmemiş ve ondan boşanmayı tercih etmiştir. Bu konudaki kararı ve düşüncesi çok net olan Halide Edip, özel

yaşamında olduğu gibi yapıtlarında da tavrını açık ve kesin biçimde göstermiştir.

Romanın özeti kısaca şöyledir: Romanın başkişisi Mediha henüz çok küçükken annesini kaybeder. Babası Abdülhamit'in kilerci başsisinin kadrosunda çalışmakta iken onun tahttan indirilmesiyle ihraç edilir. Yazar romanda gelişecek olayların dayanağını da bu yolla Mediha ve babası arasındaki ilişkiyi ön plana çıkartarak oluşturur. Mediha henüz sekiz yaşındayken babası işini kaybeder ve kendini içkiye verir. Böylece, Mediha ve babasının rolleri değişir. Bir başka anlatımla, o küçük bir çocuk bedeninde bir yetişkin tavrı içinde babasıysa tam tersi yetiştikten çok çocuğunun evladymış gibi tavırlar sergiler, sözler sarf eder. Hatta içkiyi fazla kaçırdığı zamanlarda Mediha'yı annesi yerine koyar. Mediha'ysa bu durumu severek kabullenir görünür. Romanda ilerleyen süreçte Mediha'nın kişiliğini biçimlendiren yapının şekillenmesi de bu yolla başlar. Mediha henüz küçük bir kızken omuzlarına yüklenen bu sorumluluk güdüsüyle davranmaya başlar. Bir süre sonra da bunu kabullenir görünür. O çocuk değil, babasının ebeveyni olur adeta. "...babasına küçük bir ana şefkatiyle bakıyordu." (Ç,19). Babasının sorumluluğunu da üstlenen Mediha komşuları Nikolaki Efendi ve eşinin yardımlarıyla ona bakmaya başlar. Selim Bey'in "Mediha Ana, Mediha Ana" (Adivar, 2011: 19) diye sayıklayarak uyuması, "Anne, sen geldin mi? Bana meme ver." (Adivar, 2011: 19) demesi üzerine, Mediha'nın parmağını ağzına koyması gibi örnekler küçük bir çocuğa yüklenen ağır sorumluluğun retorik bir anlatısıdır. Mediha, babasının ölümünden sonra ilkokul öğretmenliğine başlar. Öğretmenlik yaptığı yıllarda gerek öğrencilerine gerekse mahalle halkının yardımına koşar, sorunlarına çare arar, onlara her anlamda destek olur. Bu yüzden herkesin Çaresaz'ı yani 'çare bulan'ı olur. Bakıma muhtaç yaşlı ve çocuklara bakan, hayvan öyküleri yazan ve öğretmenlik yapan Mediha karşı köşkte yaşayan ve hasta olan Neyyire Hanımın da yardımına koşar. Bu yönüyle Mediha yazmaya tutkulu bir yazar Halide Edip'in romandaki yansımasıdır. İçinde baskın bir biçimde olan yardım etme içgüdüğü onun köşke ziyaret sıklığını artırır. Bu arada Neyyire Hanım'ın oğlu Münir'le Mediha yakınlaşmaya başlar. Mediha bu kez de ağır bir tifo rahatsızlığı geçiren Münir'e bakmak için okuldan izin alır. Ancak onun uzun süre bakıma ihtiyaç duyduğunu düşünmesi üzerine öğretmenlikten istifa ederek evde İngilizce ders vermeye başlar. Bu yardımlar karşılığında köşkte bir odada kalmaya başlayan Mediha, anne oğulla dört yıl geçirir. Bu arada Münir hâkim olur. Ancak bir başka kadını sevme olasılığına karşılık Mediha'yla dini nikâhla evlenir. Karşılıklı özgür olmak koşuluyla bu evliliğe rıza gösteren Mediha ile Münir'in evlilikleri iki yıl boyunca sürer. Ancak bu mutluluk uzun sürmez. Şehnaz'la ile tanışan Münir ona âşık olur. Şehnaz'la evlenebilmesinin tek koşulu olan resmi nikâhı kabul ederek onunla evlenir. Bu aşamada Mediha onaylayıcı tavrını sürdürür hatta dini nikâhlı eşinin resmi nikâhla evlendiği eşine destek olmayı da ihmal etmez. Şehnaz'la balayındayken Mediha'nın Şile'ye gittiğini öğrenen Münir günden güne artan özlemle onun yokluğu duyumsar. Bu arada Şehnaz ilk bebeğini kaybeder. İki yıl sonra tekrar hamile kalır. Şehnaz torununu doğumunu göremeden vefat eden Neyyire Hanım'ın ölümüyle

Çaresaz'ın oradaki varlığının sona ereceğini düşünse de durum umduğu gibi olmaz. Şehnaz'ın kıskançlıkları ve hırçınlığı gittikçe artınca Mediha evden ayrılır ve Nikolaki Efendilerin üst katında aldığı daireye taşınır. Mediha'nın köşkten ayrılması Münir için tam bir yıkım olur. Münir ona Şehnaz'dan boşanıp kendisiyle evleneceğini söyler. Mediha Münir'in çocuğu olana kadar resmi nikâhlı eşinin yanında kalmasını ister. Ancak bu evlilik bebeğin doğumundan sonra zar zor bir yıl kadar sürer. Münir kiraya verdiği konağın kirasının bir kısmını kızına bırakarak Mediha'nın yanında bulunduğu huzurlu günlerine tekrar döner.

2. Romanda kadın imgesi

Halide Edip'in son feminist romanı olarak değerlendirilen Çaresaz gerek anlatı yapısı gerekse içerdiği izlekler bakımından Halide Edip Adıvar'ın kadın imgesine geniş oranda yer verdiği kısa ancak oldukça dokunaklı romanlarından biridir. Yazarın özyaşamı ve yazınsal üretimleri arasında bir ilişki kurulduğunda, yapıtlarında onun ideallerinin biçimlendirdiği bir kurgu yapısının hâkim olduğu açık biçimde görülür. Toplumsal cinsiyet bakış açısının baskın biçimde duyumsandığı kimi yapıtlarında yazarın özellikle idealize ettiği başat kavramlar roller ve ülkülerdir. Yazarın yaşadığı dönemin etkileriyle biçimlenmiş olan ideolojik düşünceleri de bu düzlemde yerini alır. Yapıtlarında Osmanlı'nın modernleşmesinin eleştirisi kahramanları ve onların günlük, sıradan yaşamlarında Doğu-Batı tartışmasıyla yaşam bulur.

Bir yanda modern diğer yanda muhafazakâr bir yanı olan yazarın gerek ideolojik fikirleri gerekse yazınsal biçiminin oluşumunda yaşadığı aile ortamı ve aldığı eğitim etkili olmuştur. Annesini çok erken yaşta kaybeden yazarın yaşamı birbirine karşıt iki ortamda geçmiştir. Bunda bir yanda Batılı düşünceye sahip bir baba diğer yanda yanında kaldığı anneanesi ve onun Doğu kültürünün hüküm sürdüğü evinde geçirdiği yılların etkisi olmuştur. Bu nedenle özel yaşamında olduğu gibi siyasal düşüncelerinde de Doğu ile Batı arasında bir köprü kurmuştur. “Küçük yaşta annesini kaybeden Halide Edip'in çocukluğu Osmanlı- İslam kültürünü yoğun bir biçimde içinde barındıran anneanesi ve Anglo-Sakson terbiyesi konusunda ısrarcı olan babasının etkisinde; iki farklı kültürel yapıyı bir arada tutmaya çalışarak geçmiştir” (Tanar, 2013: 162). Yazarın Doğu-Batı çatışması ve sentezinin izlerini yapıtları gibi düşün evreninde bulmak zor değildir. O bir yandan muhafazakâr yanıyla yerli değerleri yüceltmiş, diğer yandan onlara karşıt olarak seçtiği Batı pozitivizminin temsilcisi kahramanlarıyla bu iki kavramı karşı karşıya getirmiştir. Halide Edip felsefe, şiir ve sanatla ilgilenmiş ve bunlar onun düşünce evrenini varsıllaştırmıştır. “Yabancı bir okulda okuma ve yabancılarla iç içe olma Halide Edip'e mutlak bir Batı hayranlığı kazandırmamış, evinde aldığı sağlam terbiye sayesinde daima köklerine bağlı kalmış, Doğu ve Batı dünyasını mukayese etme, Doğu Batı sentezi üzerinde düşünme imkânı bulmuştur.” (Sinar Uğurlu, 2018: 184). Baba evinde geçirdiği Batı tarzı yaşam biçimi kadar anneanesinin yanında geçirdiği çocukluk ve genç kızlık yılları onun düşünce evreni ve biçiminde de doğrudan söz sahibi olmuştur. “Yaşadığını

romanına katan, romanını yaşamına katan bir yazar olarak nitelendirebileceğimiz Halide Edip” (Uyguner, 1994: 34) tüm yaşamı boyunca gerek aldığı eğitim gerekse yetiştirilme tarzı ile yapıtlarında ve özel yaşamında bunları yansıtmıştır. Doğu-Batı sentezini iyi kurgulayabilmiş olan yazar için babası ve onunla kurduğu bağın izleri açık ya da örtük biçimde yapıtlarında baba imgesiyle yaşam bulmuştur. İkinci isim olarak babasının adını kullanan Halide Edip, bir kadının yabancı dilden çeviriler yapacak ya da kitap yazacak kadar yabancı bir dili bilemeyeceği düşüncesinin hâkim olduğu dönemlerde babasının diğer kız kardeşleri gibi onun eğitimi ve yetişmesiyle yakından ilgili oluşu da bu bağı güçlendirmiştir. Bununla birlikte poligami bir yaşam süren babasını asla onaylamamıştır. “İngilizlere ve İngiliz terbiyesine hayran olan babası Edib Bey, kızını da bu terbiye sisteminde yetiştirmek ister” (Eningün, 1986: 9). Romanda Mediha’nın da tıpkı yazarın kendisi gibi yabancı dil bilmesi hatta İngilizce özel ders vermesi onun idealize edilmiş bir kadın imgesidir. Mediha her ne kadar Batı kültürünü tanısa da kendi köklerine, geleneklerine ve kültürüne bağlıdır. Bu yüzden kendi değerlerinden ve milli kimliğinden ödün vermez. Yabancı dil bilmesi eğitilmiş bir kadın olması bunları bir amaç için kullandığının göstergesidir.

Yapıtlarında seçtiği konularda çok çeşitlilik bulunan yazarın özellikle dil, din, kadın hakları üzerinde çokça durduğu konular olmakla birlikte düşünce yazıları, eğitim, halk kültürü ve Turancılık da yazdığı temel izlekler arasındadır. Bu çeşitliliğinin bireyselden toplumsal yöne kayışı da kuşkusuz onun düşün yaşamındaki değişimlerle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu dönemdeki düşünce akımları ve bunların ideolojiler üzerindeki etkileri de yazarın yaratım evreninde söz sahibi olmuştur. Özellikle bir kadın, anne ve eş olarak Kurtuluş Savaşı’na katılması, cepheye gitmesi, milli duygularının güçlü oluşu bu değerlere bağlanmasını beraberinde getirerek roman ve yazılarında etkisini göstermiştir. Bu konulara yönelerek Anadolu insanını yakından tanıma olanağı bulan yazar bunları yapıtlarına taşımıştır. Bunun yanı sıra özellikle Cumhuriyet döneminde töre ve toplumsal konulara eklenen sosyal, kültürel ve ekonomik boyutta yaşanan değişim de etkili olmuştur. Buna koşut olarak kadının aile ve toplum yaşamındaki konumunu da Batı-Doğu sentezinde algılamaya ve yansıtmaya çalışmıştır. Bireyden hareketle toplumsal bilince yaklaşan yazar gerçekçi bir bakış açısı izler.

Halide Edip’in yazınsal yaratımları ortaya çıkış dönemleri ve yansıttıkları izleklerle göre sınıflandırıldığına çarpıcı noktalara sahip oldukları görülür. Yapıtları başlıca üç dönemde incelenebilir. Bunlardan ilkinde yazar daha çok bireysel konulara ağırlık vermektedir. Psikolojik çözümlerinin ağırlık kazandığı bu dönemdeki yapıtlarında kadın psikolojisinin ele alındığı görülür. Yazarın milli duygularla ele alındığı ikinci dönem yapıtları Milli Mücadele yıllarını anlatan romanlardan oluşur. Üçüncü dönemde ise sosyal ve toplumsal konulara yöneldiği bilinmektedir. Kurtuluş Savaşı sonrasında denk gelen bu dönem bu yönelimin derin izlerini yansıtır. Yaratımlarında yöneldiği izlekler ve konular değişse de kadın ve kadın imgesi tüm yapıtlarda varlığını duyumsatır. Onun anlatısında kadınlar dönem toplumuna ve özellikle de kadına vermek istediği iletilerin sözcüsüdür adeta. Örneğin, ilk dönem romanlarında kadın toplumun

kadını nasıl konumlandığını yansıtacak niteliklerle donatılmıştır. Yazarın ilk dönem romanlarında kadın ve erkek toplumca kendilerine biçilen roller üstlenirler ve bu çerçevede değerlendirilirler. Bu dönem romanlarında kadın örnek alınması gereken, modern, aydın ve olumlu değerlerle donatılırken, erkekler edilgendirler.

Güçlü bir aydın-kadın kimliği çizen Halide Edip, yazınsal üretimlerinde kadın ve onun farklı görünümünün canlılığını daima korumuştur. Yansıttığı kadın tipleri de kendi içlerinde karşıtlıklar taşır. Onun evreninde kadın eğitilmiş, modern veya kamusal alanda olabildiği gibi cinsiyetsiz ya da fattan, anne ya da seksapel, evli ya da aldatılmış da olabilir. Bir başka deyişle, kadınlık hallerinin tüm görünümleri ideal karakter kurgusallığıyla birleşir. Enginün, Halide Edip'in kurgusunda kadın imgesinin başlıca dört biçimde yansıtıldığını ifade etmekte ve bunların “kendi hayatını kazananlar, aile kadınları, zevk için dernek vs. çalışmalara katılan kadınlar ve moda kadınları” şeklinde ayrıldığına dikkat çekmektedir (2007: 372).

Halide Edip'in romanlarındaki kadın tipleri onun nasıl bir kadını idealize ettiğinin göstergesi olacak niteliklere sahiptirler. Diğer romanlarında olduğu gibi Çaresaz'da da bu idealize edilmiş kadının en önemli özelliği eğitilmiş oluşudur. Romanlarındaki kadınların çoğu gibi Mediha da eğitilmiş, güçlü kişilik özellikleri olan, meslek sahibi ve olumlu bir karakterdir. Ancak Mediha'nın kültürlü oluşu ve iyilikseverliği yer yer inandırıcı olmaktan uzaktır. Örneğin, Hoşkadem Bacı'yla yemek yapması konusunda anlaşmış olmasına karşın ona yemek yaptırmadığı gibi kendi yemeğini onunla paylaşması da bunu açıkça gözler önüne serer. Romanlarında okumuş ve bu yolla da güçlü imajları olan kadınlara sıkça yer veren yazar, onları bu yolla idealize etmiştir. Mediha gerek fiziksel gerekse mizaç olarak normal, sıradan biri olarak betimlenir. Hoşkadem Bacı'nın iki odasından birinin kiracısı olan Çaresaz'ın alçakgönüllülüğünün aksine odası son derece pahalı perde, halı ve mobilyalarla donatılmıştır. Duvarı epeyce yüklü bir kitaplığın bulunması da onun kültürlü biri olduğunun göstergesidir. “Yerde kıymetli bir halı, köşede bir sedir, yanında rahat bir koltuk, duvarda epeyce yüklü bir kitaplık, ortada bir masa – üzerinde yazı yazılır, belki çay içilir, yemek de yenir. Kitapları arasında birçok çocuk ve hayvan hikâye kitapları, tarih ve edebiyata ait batı dillerinden tercüme edilmiş şaheserler de vardı. Bunlar arasındaki kitaplara bakıp onun bu dilleri bildiğini tahmin edebilirsiniz.” (Adıvar, 2011: 14). Romanın başkişisi Mediha gerek sosyal anlamda insanlarla kurduğu bağlarla gerekse ekonomik bağlamda kendi ayakları üzerinde durabilen güçlü bir kadındır. “Bir kadın yazar olarak Halide Edip, kadının çalışmasını insan olmanın bir şartı gibi görür” (Erdal, 2008:111). Pek çok romanında olduğu gibi Mediha geleneksel yaşam biçiminden sıyrılıp kamusal alana geçen kadının simgesidir. Bu yüzden gelenekselle alafrağa arasında idealize kadının sesidir bir anlamda. Öğretmen ve yazar kimliğinin yanı sıra çevresinde ona muhtaç kişilere yardım eli uzatan bir iyilikseverdir. “Halide Edip, iyi bir eğitim ve öğretim için birinci koşulun iyi bir öğretmen olduğuna dikkat çeker” (Önertoy, 2011: 41). Bu ifadeden hareketle onun kadın eğitimine ne kadar değer verdiği de anlaşılabilir. Mediha'nın sahip olduğu toplumsal kabullerin ötesin-

de fedakârlığı, yer yer acıma ve şefkat duygularıyla karışır. Tüm yaşamını bakıma muhtaç insanların özellikle de hasta ve yaşlıların derdine çare bulmaya adar. Bir süre sonra bu durumu asıl adının önüne geçerek herkes için Çaresaz'a dönüşür. Çaresaz 'çare bulan' (Adıvar, 2011: 13) anlamına gelir. Öğütleyici ve etkileyiciliğini biraz da buna borçludur. Çevresinde asıl adı Mediha'yı neredeyse kimse bilmez, hatırlamaz. Öte yandan Mediha'nın gerçek hayatta olamayacak denli bir fedakârlık, sorumluluk ve yardım etme için çırpınması ve anlayış göstermesi onun diğer kadınlara rol model olması amacı taşımaz. Kendi nefsinin düşünen erkeklere yaptıklarının yanlışlığını gösteren bir ayna görevi üstlenir Mediha. Gerek kadınlara gerekse erkeklere yönelik bir mesaj verme anlamı taşıyan bu durum için Münir ve Mediha karakteri her iki cins için de sözcü olurlar. Yazar, erkeklere karşılarındaki kadınların onların her istediklerine razı gösterecekleri de mutlu olamayacaklarını, kadınlaraysa fedakârlıkta da bir sınır çizmeleri gerektiği öğütünü verir.

Halide Edip'in romanlarında kadınlar geleneksel, idealize edilmiş veya alafranga kadınlardan oluşur. Duygusal ve mantıksal dengenin sağlandığı evlilikleri ön plana çıkarır. Romana konu olan evlilik ilişkisi de geleneksel, alafranga ve idealize üç tip kadın bağlamında ele alınır. "Halide Edip, eserlerinde hem batı hem doğu kültüründen söz ederken "aydın kadın", "ideal kadın", "cahil kadın", "dişi kadın", "taklitçi kadın" gibi tiplerle kadın meselesini ele almış, bunu yaparken olumlu tiplerden yana tavır aldığı da gizlememiştir." (Yılmaz, 2013: 126). Çaresaz'da yer alan Mediha da Şehnaz da şehirli kadınlardır. Giyim tarzları bakımından değerlendirildiğinde, sade ancak temiz giyinen Mediha idealize edilmiş kadın olarak yansıtılmakla kalmaz, aynı zamanda kendine özgü niteliklerle diğerlerinden ayrışır. Öte yandan, süslü ve gösterişli giyinmeyi seven Şehnaz'ın alafranga kadını simgelediği görülür. Şehnaz ise "herhangi bir yerde güzellik kraliçesi olacak kadar" çekicidir. (Adıvar, 2011: 47). Mediha ve Şehnaz arasında kurulan bu karşıtlık kişilik boyutunda da kendini gösterir. Örneğin, Şehnaz'ın aksine Mediha güzelliği ile değil kişiliği ile cazibe odağıdır. Bu yüzden de ona karşı kadınlardan "kıskançlık" erkeklerdense "ihtiras" sezilmez. (Adıvar, 2011: 13). Münir'in annesi Neyyire Hanım, yeniliğe kapalı, geleneksel bir yapı özelliği taşıyan nitelikleri ön plana çıkartılmış olan bir fon karakterdir. Halide Edip'in romandaki alafranga kadını Şehnaz da, yazarın diğer romanlarında bu tür kadınlara yakıştırdığı çalgı aleti olan piyano çalar. Şehnaz şımarık, nazlı ve süslü iken Mediha övülen, beğenilen güçlü bir kadındır. Bu idealist kadın aynı zamanda fedakâr ve sadıktır.

Romanda Mediha karakterinin niteliklerinin anlatıcıya göre biçimlendiği söylenebilir. Zira anlatıcının eril bakış açısına sahip olduğu gözlemlenir. Bu yüzden erkek egemen toplumda Meliha varoluşunu kadınlığından arınarak bir başla deyişle erkekleştirilerek gerçekleştirir. "Tüm romanlarda, "ideal kadın" a hayran olan "erkek anlatıcı" sevdiği kadın karakterle empati kurar. Bu vesileyle hem ön plandaki kadın karakterin 'ideal' özelliklerini ortaya çıkarır ve tasvip eder, hem de kadın durumunu ve kadınların dramını okura büyük bir anlayışla aktarır" (Adak, 2017: 164). Mediha romanda ideal kadını simgeler. Bu kadın anlatıcı olmak üzere neredeyse

tüm erkekleri kendine hayran bırakır. Mediha aseksüel bir kimlikle tanıtılır okura. O bir yandan kadınlığını hiçleyerek güçlü bir kadın imgesi yaratırken diğer yandan kendini cinsiyetsiz bir kadın olarak duyumsadığı anlaşılır. Mediha güçlü ve eğitilmiş, geleneklerine bağlı bir kadındır. Şehnaz'sa kaprisli ve kibirlidir. O, alafanga batıyı şekilcilikle algılayan kadının romandaki temsilcisidir. Mediha'ya atfedilen güçlü duruşu ve üstün özellikleri ona çevresindekilerin hayranlık duymasına sebep olurken, Şehnaz'ın şımarık bir kadın olarak anılması sonucunu doğurur. Halide Edip'in kadının cinsel özgürlüğüne değindiği Seviye Talip, Kalp Ağrısı romanlardan bir de Çaresaz'dır. Romanda kadın cinsel özgürlüğü sahip bir kimlikle karşımıza çıkar. Mediha Münir'le ilk tanıştıklarında onunla el ele olmaktan çekince duymaz hatta onun kendisini öpmesine dahi ses çıkartmaz. (Adıvar, 2011: 25). Bu da romanın niçin böyle değerlendirildiğinin açık bir göstergesidir.

Halide Edip'in kadını odağına aldığı romanlarında üzerinde durduğu ilk konu kadın erkek eşitliği sorunudur. Kadın erkek ilişkileri ve ideal kadın yaratma romanda üzerinde durulan iki başat konudur. Ona göre ideal kadın “doğulu kadının şefkat ve sevgisi ile batılı kadının kendine güvenini bir araya getirerek toplumsal hayatta kimliğini kaybetmeden yerini alandır” (Bekiroğlu, 1999: 64). Buna koşut olarak kadın eğitimi, çalışma yaşamı ve sosyal konumu da irdelenen diğer konular arasındadır. Bunun yanı sıra kadının evlilik kavramıyla ilintili biçimde ele alınan ve içlerinde ön plana çıkartılan annelik rolü, yazarın kadın çevreninde ele aldığı temel konular arasındadır.

Resmi ve dini nikâh konusu da yine kadın kahraman Mediha aracılığıyla ele alınır. Kanpolat, Seviye Talip ve Kalp Ağrısı isimli romanlarında olduğu gibi Çaresaz'da da “kadının cinsel özgürlüğü konusunu” tartıştığını belirtir. (1986: 18). Bir diğer konu da modernleşmeyle birlikte kadının kamusal alanda temsilidir. Bu yolla istihdam yaşamına katılım sağlamıştır. Ancak tüm bunlara karşın “kadının asli kimliği özel alana, ‘yuvayı kuran’, çocuk yetiştiren anne ve kocasının karısı biçiminde tanımlanmaya devam etmiştir” (Durakbaşı, 2014: 235). Bu Halide Edip'in kadın için öngördüğü roller onun feminizm anlayışıyla da ilgilidir. O eğitim ve eşitlik konusunda kadını erkekten aşağı ya da farklı bir konumda görmez. Yalnızca bu eğitim ve eşitliğin kadına yüklenen toplumsal cinsiyet rollerini tamamlaması yönünde olması gerektiğine inanır. Bir başka deyişle, “Halide Edip, kadınların erkeklerle eşit eğitimi almasını, terbiye ve geleneğin aktarıcısı ideal anneyi yaratmak için savunmaktadır”. (Taner, 2013: 168). Siyasi mücadelesinin çıkış noktası kadın hakları olan Halide Edip için kadın erkek eşitliği çok önemli bir konudur. Türk modernleşmesinde onun kadın hakları konusundaki çalışmaları ve önderliği, kadını gerek aile gerekse toplumsal yaşamda hak ettiği yere oturtmak adına olduğu söylenebilir. Aksoy'a göre Halide Edip “aydınlatılmış” anne modeli öne sürer” (2009: 83). Bu yazarın yetiştiği ortam gereği sahip olduğu Türk geleneğinde ve İslamiyet'te var olduğuna inandığı bir modeldir. Bunda “Halide Edip'e göre bir kadının evli olması başarısını arttırır” (Erdal, 2008:112) düşüncesinin derin izleri de saklıdır. Bir başka anlatımla, onun feminizm anlayışının temelleri “kadın haklarına dair görüşleri daha çok iyi eş ve iyi anne olma anlamı

taşıdığı” söylenebilir. (Genç, 2011:270). Annelik ve kadınlık onun kadın için biçtiği önemli iki kavram olarak ortaya çıkar. Halide Edip’in romanlarında özellikle de annelerini kaybetmiş genç kızlar vardır. Argunşah bunun Servet-i Fünun Edebiyatında çokça rastlanan bir genç kız özelliği olduğunu vurgulamakta ve şunları eklemektedir: “Ebeveyninden birini özellikle de annesini yitirmiş genç kızlar, babalarının aşırı ihtimamı ile ve çoğu zaman dadılar elinde yetişirler. Bu durum onların aşırı duygusal, saplantıları olan hastalıklı tipler olmasına yol açar” (2012: 24).

Romanda Mediha küçük bir kızken dahi anne rolü yönünde eğitilmiştir. Çocukluğunu yaşa(ya)madan büyüme zorunda kalmış ya da bırakılmış bir çocuktur Mediha. Münir ataerkil söylemleri yüceltiliyor gibi görünse de Mediha buna karşı koyan ve eleştiren bir kadının sesi olur. Münir’le Mediha’nın evlilikleri başta mantık evliliği iken yaşanan olaylar sonucu idealize edilmiş evlilik görünümüne kavuşur.

Sonuç

Bilindiği gibi Halide Edip, İmparatorluktan cumhuriyete geçiş ve bunun san-cılarını anlattığı romanlarında toplumsal izlekli konulara yönelir. Bu bakımdan Çaresaz’da idealize edilen kadın, aşk ve evlilik izleğiyle ele alınır.

Aşk ve evlilik konusunun modernleşme sürecindeki toplum düzeninde irdelendiği romanda imam nikâhı ile resmi nikâh masaya yatırılan iki temel sorun olarak belirlir. Resmi nikâh yüceltilir. Münir’in duygularını sınıdığı romanın sonunda aslında aşk sanılanın bir heves olduğu gerçeğiyle yüzleşmesiyle olur. Münir için gerçek aşk baştan beri görmezden geldiği, duygularını bağladığı kadın olan Mediha’nın yüreğindedir. Münir’in Mediha’yla evliliği her ne kadar mantıksal olsa da sonrasında idealize edilmiş olduğu görülür. Münir’in Şehnaz’la olan evliliği ise daha çok gelip geçici bir hevesin doğruduğu bir evlilik özelliği gösterir. Romanda içinde yaşadığı toplumun sosyal çevresi ve onun insanlarını anlatan yazar, imam nikâhlı da olsa kadını boşanma hakkı vermesiyle de ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Romanda Mediha’nın eğitilmiş olması çalışması ve evin ekonomik olarak sorumluluğunu üstlenmesi Münir’in benimsediği ataerkil düşünce yapısına da ters bir durum olarak görünür. Bu da Münir’in sözleri ve edimleri arasındaki derin çatışmayı gözler önüne serer. Mediha karakteri aile kurumu ve onunla ilişkili annelik kavramıyla ilintili olarak yansıtılır. Yazarın Çaresaz gibi bir kadın karakterle asıl ön plana çıkartmak istediği yani Çaresaz’ın özverisinin en temel amacı kadının yüceltilmesi adına olduğu söylenebilir.

Çağdaşlaşma yolundaki toplumun geçirdiği değişimler kadın kahramanlar üzerinden anlam kazanır. Erkek kahraman modern ve geleneksel kadın imgesiyle karşılaştırılarak seçim yapmaya itilir. Mediha toplumsal cinsiyet anlayışının kendisine yüklediği rolleri benimseyerek yetişmiştir bu yüzden yaşamının geri kalan kısmında da bu eğilimi devam eder. Roman kişisi Mediha yer yer aşırıya kaçan özverisi ve yardımseverliği ile cinsiyetsiz bir kimliğe bürünürken diğer yandan idealize edilmiş bir kadın imgesidir. Bu iki yönün Halide Edip’in feminizm anlayışıyla tümüyle uyumlu biçimde yansıtıldığı görülür.

Kaynakça

- Adak, N. (2017). *Otobiyografik benliğin çok-karakterliliği: Halide Edib'in ilk romanlarında toplumsal cinsiyet* (J. Parla ve S. Irzik, Ed.) Kadınlar dile düşünce, İstanbul: İletişim.
- Adivar, H. E. (2011). *Çaresaz*. İstanbul: Can.
- Argunşah, H. (2012). *Hayal ve hakikat bir kadın (Fatma Aliye Hanım) ve Ahmet Mithat*. İstanbul: Kesit.
- Bekiroğlu, N. (1999). *Halide Edip Adivar*. İstanbul: Şule.
- Durakbaşa, A. (2014). *Halide Edip-Türk modernleşmesi ve feminizm*. 6. Baskı, İstanbul: İletişim.
- Enginün, İ. (1986). *Halide Edip Adivar*. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 680.
- Enginün, İ. (2007). *Halide Edip Adivar'ın eserlerinde doğu ve batı meselesi*. 3. Baskı, İstanbul: Dergâh.
- K. (2008) Halide Edib Adivar'ın bakış açısıyla kadının çalışma hayatı. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 109-123.
- Genç, H. N. (2011). Yaşamlarına sığmayan iki kadın: Halide Edib ve George Sand. Frankofoni Ortak Kitap, 23, Ankara: 255-280.
- Kanpolat, Y. (1986). *Halide Edip Adivar'ın romanlarında feminizm sorunu*. Ankara: Bayır.
- Önertoy, O. (2011). Halide Edib Adivar'ın romanlarında toplumsal eleştiri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 1(18), 37-46.
- Sınar Uğurlu, A. (2018). Halide Edib'in Türk kahramanlarının yabancı dili kullanımı. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7(1), 183-202.
- Şahin, V. (2018). Romanla kimlikleşen bir yüz: Halide Edib Adivar ve edebi yaratımları. *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (EFAD)*, 1(1), 1-8.
- Taner, M. (2013). Kültür-medeniyet ikilemi üzerinden Halide Edip'in düşüncesinde muhafazakârlık. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 10 (38), 161-180.
- Uygun Aytemiz, B. (2001). *Halide Edib Adivar ve feminist yazın*. Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi) Ankara.
- Uyguner, M. (1994). *Halide Edip Adivar: Yaşamı sanatı yapıtlarından seçmeler*. Ankara: Bilgi.
- Uyguner, M. (1979). Olaylar-yansımalar: Halide Edib Adivar ve batı sorunu. *Türk Dili*, 328 (Ocak), 62-66. Yılmaz, A. (2013). Halide Edip'te kadın hakları. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 20, (1), 119-134.



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1726

Araştırma makalesi/Research article

Kadın ve Şeytan: Güney Sibirya Sahası Türk Halk Anlatıları Üzerine Bir İnceleme

A Study on Turkish Folk Narratives in the South Siberian Region

Kübra Yıldız Altın*

Öz

Evrensel bir olgu olan kötülük, insanoğlunun yaşamını her yönüyle etkilemiştir. Tarihin ilk dönemlerinde doğayla olan hayatta kalma mücadelesinde insanı tehdit eden her durum kötü olarak nitelendirilmiştir. Toplayıcılık ve avcılık ile başlayıp tarım toplumuna geçişle devam eden insanlığın kültür tarihinde kötü güce veya güçlere ilişkin inancın varlığı ve etkisi olagelmıştır.

Kötü güçlerin başında yer aldığına inanılan “Şeytan” hakkında Türk folklorunda çalışmalar yapılmış olmakla birlikte özellikle Güney Sibirya sahası anlatılarında “kadın” ve “Şeytan” ilişkisini ele alan bir incelemenin olmayışı bu araştırmanın çıkış noktasıdır. Türk kültürünün ortaya çıktığı coğrafya olan Sibirya sahasında bulunan ve arkaik unsurları barındıran anlatılar bu anlamda önemli veri kaynaklarıdır.

Geliş tarihi (Received): 01-03-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 29-05-2021

* Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi. kubrayildiz89@gmail.com. ORCID 0000-0001-9788-2844

Özellikle Şeytana ilişkin tasarımların yanında kadının Şeytanla ilişkilendirilmesi, Şeytan kadar kötü olması ve hatta Şeytanı aldatması hakkındaki anlatılar, Türk kültüründe kadın imajını anlama noktasında katkı sağlamakta ve bu olumsuz imajın sebeplerini açıklamaya imkân tanımaktadır.

Çalışmada kadın imajının ve rollerinin değişiminde ve dönüşümünde, anaerkil devreden ataerkil devreye geçiş sonunda yaygınlaşan eril söylemin ve gücün etkili olduğu düşüncesinden hareket edilmiştir. Bu noktada “toplumsallaşma” ve “toplumsal cinsiyet” algısı, bu düşüncenin itici gücü olarak kurgulanmıştır. Bu amaçla mitik unsurlar taşıyan ve özellikle “kadını” ve “Şeytanı” konu alan Güney Sibirya Türklerine ait (Altay, Tuva, Hakas) anlatılar tesadüfi örneklem yöntemiyle seçilmiş; iki olgu arasındaki ilişkinin günümüzdeki yansımaları da dikkate alınarak araştırma, kültürel feminizm bağlamında ve eleştirel bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Anahtar sözcükler: *Güney Sibirya, anaerkil, ataerkil, toplumsal cinsiyet, kadın, Şeytan*

Abstract

Evil, which is a universal phenomenon affects various aspects of human life. In the early periods of history, every situation that threatened human beings in the struggle for survival with nature was described as bad. The cultural history of humans continued with gathering, hunting, animal husbandry and eventually the transition to settled life and agricultural society.

In this process, there is the presence and influence of belief in bad power or forces. Studies have been conducted in Turkish folklore about the “Satan”, which is believed to be one of the leading evil forces. However, there is no study on the relationship between “woman” and “Satan” in narratives of the South Siberia and this is the starting point of the study. Turkish narratives in Siberian in general and the South Siberia in particular are important sources in this sense. In addition to the narratives about the association of women with Satan, being as bad as Satan and even deceiving Satan contribute to the image of women in Turkish culture and allow to explain the reasons for this negative image.

The roles and the image of women have changed and transformed from the beginning to the present. In this context, the main point of the study is the idea that masculine discourse and power became widespread after the transition from matriarchal to patriarchal period. At this point, the perception of “gender” and “socialization” has been constructed as the initiator of this idea. As a result, narratives from the South Siberian field (Altai, Tuva, Khakas), especially including “woman” and “Satan” have been selected by random sampling method in the study. Also, current reflections of the relationship between the two phenomena have been identified in this study. The relationship between these two phenomena has been critically examined in the context of cultural feminism theory.

Keywords: *South Siberia, matriarchal, patriarchal, gender, woman, Satan*

Extended summary

Background: The relationship between “humanity” and “evil” in the context of good and bad has a universal meaning. One can come across different perceptions of ‘evil’ in almost every society in the world. These are often associated with “Satan”, which is but one of the personified forms of evil.

The woman achieved an important status in the Turkish state organization, especially during the time of Köktürk, as she directly participated in the administration. In the inscriptions belonging to the Köktürk period, the image of women and the position of women in the Turkish state administration and ‘executive role’ of women are clearly seen. The positive position of women in Turkish culture has changed due to social, cultural and religious reasons. The woman has been described as ignorant and therefore considered an entity easily deceived by Satan. The woman was also described as cunning and identified with the demon or demonic beings. In this context, Eje character, who is the first female in the narratives among Altai Turks is important. After the adoption of Islam, this woman was mentioned as Eve/Havva.

With the transition from nomadic life to agricultural life, the influence of society in determining the position of women and men has increased significantly. The women spent time at home, took care of children, cooked food and worked with the orchard. Hence, only men began to do strenuous work. In the primitive beginning, it is also surprising that although the woman was bleeding from her body, death did not occur. Therefore, the menstrual blood of the woman was feared. Likewise, it is noteworthy that the female body creates a new living being. Such extraordinary situations left permanent traces on the human mind. In addition, some extraordinary powers believed to exist in women were perceived as threats by men. Women were placed in a secondary position against male-dominated thought.

Research Purpose: The idea that Satan is the source of evil and that all disasters come from him has led to the emergence of many narratives, beliefs and practices about Satan. In some of the narratives about Satan, the relationship established between woman and Satan gives information about the position and image of women in society. In this context, the narratives of women and Satan have been examined within the framework of cultural feminism.

Methodology: In this study, the social and cultural foundations of the identification of woman and Satan in Turkish culture are emphasized. Later, the myths, tales, legends, epics and memorates which included “woman” and “Satan” and selected by random sampling method were examined with a critical perspective.

Findings: Throughout Turkish cultural history, Turks have interacted with different religions. These interactions led to the use of different terms in Turkish culture. Numerous studies revealing the influences of universal religions on traditional Turkish religion. In addition, the usage of new religious concepts in Turkish culture, which is not found in the old Turkish religion, supports the assumptions of this

study. Concepts, terms, beliefs and practices about Satan are interpreted within this framework. Similarly, the patriarchal period which followed the matriarchal period in Turkish culture caused a series of changes in both the worldview and social structures of the Turks. This transition brought about the rejuvenation of nature's feminine principle by male power. Thus, the status of women in most narratives shaped under patriarchal discourse was pushed to the background and denigrated.

The religions which influenced both the works of literature and the worldviews of the Turks in Siberia were Manichaeism, Buddhism, Islam, and Christianity. Especially many Christian Turkish tribes (Altai, Tuva, Khakas) have narratives about women and Satan. In some tales of Turkish tribes, where the traces of the ancient Turkish religion (Tengrisim, religion of Sky-God) have largely disappeared, women are generally worse than Satan. In these tales, women can be cunning personas to put Satan into a bad situation. Alternatively, she can travel underground and kill all demons. However, there are various narratives of the existence of malevolent women in the Siberian field.

Conclusions: In these narratives among the Turkish tribes, where the elements of the old Turkish belief system mostly lived as “relics”, women are first marginalized and then transformed into a person who deceives Satan.

The transition from the matriarchal order to the patriarchal order, the spread of settled life rather than the nomadic life among the Turkish tribes; the influence of different religions caused these narratives to be formed in Turkish culture. Therefore, the image of women and women, which have an important place in the ancient Turkish culture, lost value in the later periods due to these reasons.

Giriş

İnsan, yaratılışından bu yana doğa ile etkileşim halinde olmuştur. Etkileşimin sonuçları her iki taraf için bazen olumlu bazen de olumsuz olarak sonuçlanmıştır. İnsanın doğa ile kurduğu olumlu ilişkileri, “iyilik” düşüncesinin kökenini oluştururken; olumsuz ilişkileri ise “kötülük” düşüncesinin kaynağı olmuştur. İnsan-doğa etkileşimi nihayetinde insan-insan ilişkilerine de yansımış ve böylece insan dünyasına ait birçok unsur doğadan alınan birtakım “semboller” ile açıklanmaya başlamıştır.

İyi ve kötü bağlamında “insanlık” ve “kötülük” arasındaki ilişkinin evrensel bir anlamı vardır. Dünyanın hemen her toplumunda bulunan kötülük kavramı çoğunlukla “kötülüğün kişileştirilmiş biçimlerinden” (Eliade, 2003b: 307) biri olan “Şeytan” ile özdeşleştirilmiştir. Şeytanın kötülük kaynağı olduğu ve tüm felaketlerin ondan geldiği düşüncesi -ve bazı toplumlarda adının tabu olması- Şeytan ile ilgili birçok anlatının, inanışın ve uygulamanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. “Herhangi bir dönemin düşüncesinin ve yazınının, yaşam biçiminin yasalarını bilinçsiz olarak izlediği” (Bachofen, 2019: 102) varsayımı dikkate alındığında anlatılar, içinde bulunduğu toplumun yapısı hakkında fikir edinmeyi sağlamaktadır.

Türk halk kültüründe Şeytan ile ilgili tasarımların oluşmasında halkların sosyal ve kültürel durumlarının yanı sıra özellikle İslam öncesi Şamanist inanışların etkisi vardır. Türk kültüründe Şeytan ile ilgili betimlemeleri, geleneksel halk inançlarının yanı sıra mit, masal, efsane ve memorat gibi halk anlatılarında bulmak mümkündür (Çobanoğlu, 2010: 158). Bir dönemin yazınının veya sözlü kültürdeki anlatılarının, yaşayış biçimini veya yaşayışın genel kabullerini takip ettiği dikkate alındığında söz konusu halk anlatıları, Türk kültüründeki “kadın ve Şeytan” birleşiminin anlaşılmasında önemlidir.

Güney Sibiryaya, Türk mitlerinin ilk olarak kök saldığı ve şekillendiği bir coğrafya olması sebebiyle dikkate değerdir. Bugün Altay, Hakas, Tuvalara ait bölgenin bulunduğu coğrafyada ve Minusinsk başta olmak üzere yakınlarındaki yerlerden elde edilen arkeolojik ve etnografik verilerin yanı sıra derlenen anlatılar, Türk kültürünün arkaik dünya görüşü hakkında bilgi edinmeye imkân tanımaktadır. Sibiryaya'nın güneyinde bulunan bu boylardan Altaylar ve Tuvalar farklı din ve kültürleri barındıran Moğol, Çin ve Rus idaresi altında yaşadıkdan bir süre sonra kendi bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Ancak bu süreçte gerçekleşen kültürel etkilenmeler Güney Sibiryaya halklarının dünya görüşlerini büyük oranda etkilemekle birlikte birçoğunda (örneğin, Sagaylar, Tuvalar arasında) eski Türk dinine ilişkin kalıntılar yaşamaya devam etmiştir (Küçük, 191-194). Bu bağlamda çalışmada Güney Sibiryaya sahasından (Altay, Tuva, Hakas) tesadüfî örneklem yöntemi ile seçilen, özellikle kadını ve Şeytanı içeren mit, masal, efsane, destan gibi anlatılar kültürel feminizm teorisi bağlamında incelenmektedir. Türk kültüründe Şeytan ile biçimlendirilen “kötülük” olgusunun kadın ile ilişkilendirilmesinin sebepleri ve bu durumun günümüzdeki yansımaları üzerinde durulmaktadır.

Yukarıda bahsedilen anlatılara ve bunların incelemesine geçmeden önce kültürel feminizm üzerinde durmak ve bu yaklaşımın çalışmada nasıl kullanıldığından bahsetmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda kültürel feminist anlayış, temelde geniş bir kültürel dönüşüm arayışının sonunda ortaya çıkmış bir yaklaşım biçimidir. Kültürel feminizmde hâkim bakış açısı, kadın ve erkek arasındaki benzerlikten daha öte kadın niteliklerinin güç ve yenilenme kaynağı olduğu yönündedir (Donovan, 2014: 74). Bu yenilenme, kadına genetik olarak işlenmiş veya doğuştan verili olan yeni bir canlı dünyaya getirme/doğum yapabilme ile başlatılıp kadının barışçıl doğası ile bütünleştirilmektedir. Yaklaşımın çıkış noktasında, bu bağlamda anaerkil düşünce bulunmaktadır.

Kültürel feminist anlayış, Şeytan tarafından kandırıldığı veya kandırıldığına inanıldığı için kadının doğası veya özü gereği kötü olduğu anlayışının karşısında bir antitez geliştirmiştir. Bu teori, kadını aşağılayan, hor gören, erkek için ve erkekten sonra veya erkeğe bağımlı olarak yaratıldığını ifade eden anlatıların ataerkil düşüncenin eseri olduğu yönünde bir düşünce ileri sürmektedir (Delaney, 2014: 55; Öztürk, 2011: 77). Bu bağlamda kuramın temel kavramlarını veya kodlarını “anaerkil,

işbirlikçi, özgecil ve hayat verici” olarak sıralamak mümkündür (Donovan, 2014: 114). Kültürel feminizm, günümüz dünyasının kadın sorununa çözüm noktasında ise “kadın kültürünün” yaygınlaştırılması gerektiğini önermektedir.

1. Türk kültüründe kadının Şeytan ile özdeşleştirilmesinin sosyal ve kültürel temelleri

1.1. İyiden kötüye: Türk kültüründe kadın rollerinin değişimi

Kadın, özellikle Köktürk döneminde yönetime doğrudan katıldığı ve yönetimde söz sahibi olduğu için Türk devlet teşkilatında önemli bir statü elde etmiştir. Köktürk dönemine ait yazıtlarda kadının imajı ve Türk devlet yönetimindeki konumu ve ‘yönetici rolü’ açık bir biçimde görülmektedir. Örneğin, Köktürk Yazıtlarında Bilge Kağan’ın annesi/İlbilge Hatun ile babasının/İlteriş Kağan’ın Tanrı ve kutsal yer-sular tarafından birlikte tahta çıkarıldığı anlatılmaktadır. Yine İlbilge Hatun’un mitik bir varlık olan Umay’a benzetilmesi kadının kutsallığını hatırlatmaktadır. Köktürk harfli Yenisey Yazıtlarında geçen “kişi” kelimesinin, cinsiyet belirtmeksizin erkeği ve kadını bildirmesi de kadının ve erkeğin Türk toplumundaki statüsü hakkında fikir vermektedir (Aygün, 1994: 59-60; Bal ve Kayabaşı, 2019: 423-427; Tokyürek, 2016: 302; Useev, 2012: 62-63; Yılmaz, 2004: 112-120). Bu veriler Köktürkler döneminin siyasal ve toplumsal yapısında kadının ve erkeğin eşit bir biçimde konumlandırılmış olduğu varsayımını desteklemektedir. Ayrıca eski Türklerde kadının statüsü ve rolleri bağlamında kadının ötekileştirilmediği ve hiyerarşik olarak sınıflandırılmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Türk kültüründe kadının yer aldığı inanışlarda, uygulamalarda ve daha genel olarak eski Türk inanç sisteminde kadın ‘çoğunlukla’ olumlu rollerle ilişkilendirilmiştir.

Türk kültüründe kadınların etkin oldukları alanların azalması, kadına ilişkin algıların ve kadın rollerinin değişmesine sebep olmuştur. Kadının daha çok ev içi alanlara çekilmesi (annelik rolü, bakıcılık rolü, temizlikçilik rolü, aşçılık rolü gibi), diğer birçok kültürde olduğu gibi kadına yüklenen rolleri veya kadının yüklendiği rolleri farklılaştırmıştır. Bu sürece hem eril söylem hem de erilliğin büyük oranda belirleyici olduğu sosyal, siyasal ve ekonomik dönüşümler birlikte etki etmişlerdir. Toplumsallaşma ile birlikte gündeme gelen toplumsal cinsiyet olgusu, zaman içinde, devletin “baba” ve anavatanın/toprağın ise “anne/ana” şeklinde özdeşleştirilmesini beraberinde getirmiş; böylece kadın ve erkek ikiliği ortaya çıkartmıştır.

Türk kültüründe ev içi ile bağlantılı olarak doğurganlık ve çocuk bakımına vurgu yapan annelik/analık, vatan ile ilişkilendirilerek “ana vatan”, “ana yurt”, “Anadolu” gibi kavramlaştırmaları getirmişse de bu ilişki “cinsiyetlendirilmiş” bir kurgu yaratmaktadır (Birkalan-Gedik, 2009: 302). ‘Anadolu’ kelimesinin halk etimolojisinde “annelerle dolu” biçiminde (Delaney, 2014: 239) ataerkil açıklaması ve vatanın “sosyal cinsel rol” bağlamında anne/annelik rolüyle birleştirilmesi, Türk kültüründe “toplumsal cinsiyet” söylemini ve “eril” bakış açısını gündeme getirmektedir.

Yaratılış düşüncesi bağlamında bebeklerin dışıdan veya kadın bedeninden geldikleri gerçeği, birçok toplumun dünya görüşlerinde farklı şekillerde anlaşılmış ve temsil edilmiştir. Ataerkil söylemler bağlamında yaratıcı, erkek olarak düşünülmüş ve yaratıcı/Tanrı da erkeği simgeler biçimde algılanmıştır. Böyle bir düşünüş sistemi içinde ise “yaşamı veren erkek” karşısında kadının “sadece çocuk doğurması” kabulü ile -özellikle Anadolu’nun bazı bölgelerinde-erkek çocuk doğur(a)mayan kadınların baskı ile karşılaşması bir tezat oluşturmaktadır. Yaşamı veren veya asıl başlatıcı olarak kabul edilen erkeğin konumu ve rolü, soyun sürdürülmesi düşüncesinin de temeline yerleştirilmiştir (Delaney, 2014: 45-47). Bu süreçte kalıplaşan kadın rolleri, sadece doğum yapmakla -veya doğurganlıkla, ki çocuk sahibi olamayan kadın bile kadınlar arasında değersizleştirilir- ve ev içi iş bölümü bağlamında annelik ve bakıcılık ile sınırlan(dırıl)mış; böylece eril söylemin gücü ve etki alanı genişle(til)miştir.

“Simgenin yorumu” (Bachofen, 2019: 75) olarak tanımlanabilecek mitlerde yer alan kurgu ve bu kurgudaki semboller bir bütün olarak ait olduğu kültürü anlamlandırmaya yardım ederler. Örneğin, Türk kadınının mitteki kutsallığı Umay aracılığıyla neredeyse tescillenmiş durumdadır. Fakat coğrafi ilişkiler (Rusya federasyonunun Türk halkları üzerindeki etkisinin yanı sıra Moğolistan ve biraz uzakta Çin) bağlamında kültür ve din etkilenmeleri (Şamanizm, Maniheizm, Budizm-Lamaizm, İslamiyet¹, Hıristiyanlık gibi), Hakaslarda iyilik ruhu ve hayat verici Umay’ın Çekkek İmay/Açgözlü Umay biçiminde kötü ve hayat sonlandırıcı bir varlığa dönüşmesine sebep olmuştur (Saydam, 2011: 136). Kadınları “murdar” olarak nitelendiren ve halen günümüzde de etkin olan bu düşünüş biçimi karşısında kültürel feminizm kadının, “anneliğin hayat verici ilkeleri” ile yeniden kutsanmasını beklemektedir (Donovan, 2014: 92).

Genetik, fizyolojik ve biyolojik özelliklerin getirdiği cinsiyetten (sex) farklı olarak kadının ve erkeğin sosyalleştiği bağlam içinde iki cinsiyeti de tanımlamak için kullanılan toplumsal cinsiyet (gender), toplumsal statülerin ve rollerin, özellikle sosyal cinsel rollerin tespitinde anahtar kavramlardan biridir (Öztürk, 2011: 18-19). Bireyin içinde bulunduğu toplumun genel kabullerini ve daha geniş anlamda dünya görüşünü anlamaya yardımcı olan bu kavram hem kadının kendini hem de toplumun kadını nasıl gördüğünü açıklamak için kullanılabilir (Aça, 2018: 31-37; Demir Gürdal ve Odabaş, 2014: 38; Erzene-Bürgin, 2014: 11; Genç, 2018: 32).

Kültürel feminist kuramcılardan başta Fuller olmak üzere Gage, Stanton ve özellikle Gilman gibi araştırmacılar, günümüz “toplumsal cinsiyet” tartışmalarında ataerkillik durumunun yaşandığını, eril söylemin etkin bir biçimde hayatı yönlendirdiğini ve hatta önyargıları yansıttığını ifade etmişlerdir (Donovan, 2014: 75-76; Erzene-Bürgin, 2014: 7-10; Özsöz, 2008: 53-55; Öztürk, 2011: 72-83; Yörük, 2009: 66-67). Bu düşünceleri destekleyici biçimde Azerbaycan’ın Bakü şehrinde yer alan Qobustan Millî Parkında milattan önceki tarihlere dayanan binlerce kaya üstü tasvirlerinden bazılarında kolları ve ağzı olmayan ancak görünüş itibarıyla kadını andıran

tasvirlerle rastlanmaktadır. Bu tasvirlerle ilgili olarak yöre halkı tarafından yakın dönemde yapılan açıklamalar Türkistan sahasında kadına yüklenen roller ve toplumsal cinsiyet bağlamında bazı çevrelerde kadın ile ilgili “olumsuz algının” günümüzde de devam ettiğini örneklemektedir. Daha önce bölgeyi gezmiş olup bu şekilleri fotoğraflayan araştırmacı Aşkın Çakır konuyla ilgili bir tecrübesini şu şekilde aktarmıştır: “Gobustan’ı gezdiren arkadaşımız demişti ki, kadının kolları ve ağzı olmaz, bunun da sebebi, bana çok mantıklı gelmedi, erkeğine karşı gelmesin, fazla laf etmesin gibi bir öykü anlatmıştı”.²

Saygılı kadın, fedakâr kadın, aileyi bir arada tutan kadın ve hatta Dede Korkut Kitabı’nın Mukaddimesindeki “kadın türleri” bağlamında kadına yüklenen roller ve bu rollere bağlı “beklenen ve istenen değerler” her dönem etkin söylemler bağlamında değişme eğilimi göstermiştir. Dede Korkut Kitabı’nın Mukaddimesinde geçen dört tür kadından en sonuncusu olan ve “bayağı” olarak nitelendirilen kadının “Ol Nuh Peygamberün eşeği aslıdır” ifadesi (Ergin, 1989: 77), bu düşüncenin kökenini Tufan mitine -yeniden yaratılışa- götürür. Ögel (1993: 379), benzer ifadelerin Han-nâme’de de geçtiğini bildirmektedir. Nuh Peygamberin eşeği ile ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Rivayetlerden en ilginç ve konuyla ilgili olanı ise Nuh Peygamberin Tufan başlamadan önce yaptığı gemiye Şeytanın eşeğin kuyruğuna tutunarak binmesidir. İbn Abbâs rivayetine dayanan bu anlatılarda hayvanlardan gemiye ilk binen karınca, son binen eşektir (Çelem, 2016: 130). Tufan mitinde geçen “eşek ve Şeytan” ilişkisinin, daha sonra “kötü kadın ve Nuh Peygamberin eşeğinin soyu” ile özdeşleştirilmesi, halk anlatılarında kadının ötekileştirilmesinin ve kadına yüklenen olumsuz rollerin başka bir örneğini sunar.³

Kadının ikinci planda konumlandırıldığı metinlerden bir kısmını Asya seyahati sırasında derlemiş olan Katanov, “Hayvanların Dilini Anlayan Adam” hakkında üç farklı masal tespit etmiştir. Masalın Turfan, Beltir ve Sagay varyantlarında kadın, kocası karşısında olumsuz tarafta yer alır. Örneğin, masalın Turfan varyantında karısının üstesinden gelemeyen adamla horoz alay eder. Masalın Sagay varyantında adamla aygır alay eder. Yine Sagay varyantında kocası, meraklı olan ve sorular soran karısını döver. Turfan ve Beltir varyantlarında ise adam karısının tuzağına düşer ve hayvanların dilini nasıl öğrendiğini karısına anlattığı için ölümle cezalandırılır (Katanov, 2000: 235-241). Kadının Şeytanı kandıran biçiminde kadına atfedilen “kurnazlık rolü” ise kadına etiketlenen olumsuz rollerden sadece biridir. Bununla birlikte araştırmacının bu masaları 1889-1892 yılları arasında derlediği ve derleme yapılan Türk boyları arasında eski Türk dininin sadece arkaik izleri kaldığı düşünüldüğünde masalarda eril söylemin üstünlüğü görülebilmektedir.⁴

1.2. Kadın ve sıra dışılık: kutsal kadından Şeytan kadına

İlksel başlangıçta her ay kadının vücudundan bir miktar kan gelmesine rağmen ölümün gerçekleşmemesi ve bu yüzden kadının aybaşı kanından korkulması veya

kadın bedeninin yeni bir canlı meydana getirmesi gibi sıra dışı durumların insan zihninde kalıcı birtakım etkiler bıraktığı neredeyse kesindir. Kadınların yaratılışlarından gelen verili yetileri, “tarihsel süreç içerisinde ve toplumsallaşma ile birlikte bedenlerinin potansiyel olarak tehlikeli sayılmalarına yol açmıştır” (Berktaş, 2009: 58). Kadın, olası bir ruhsal yıkıcı biçiminde olumsuz nitelenebilir. Bu nitelenebilirlik, çocuğun zihninde cadı veya yamyam büyücü ile birleşip kadını korkutucu bir tipe dönüştürmüştür (Campbell, 1995: 68, 81).

Kadınlarda var olduğuna inanılan birtakım olağanüstü güçler, onların özellikle erkek egemenliğindeki düşüncesi karşısında -başlangıçta olduğunun aksine- ikincil bir konuma yerleştirilmesinin muhtemel sebeplerinden biridir. Örneğin, Türk destanlarında -destan anlatıcılarının büyük bir kısmı erkektir- gelecekte haber verenlerin çoğunluğu kadındır. Kahramanların eşleri, genellikle rüya yoluyla neler olacağını bildirir. Benzer şekilde kahramanların fallarına bakan kişiler de kadındır. Kahramanlar kehanetlere inanmazlar ancak falda söylenenler muhakkak gerçekleşir. Kadınların özel güçlerine ilişkin kabul sadece halk edebiyatında değil inanış ve uygulamalarda da karşılığını bulur. Bu bağlamda bazı Şamanistlere göre kadın şamanlar en kuvvetli olanlardır.⁵ Birçok şamanın törenlerde giydikleri özel cübbelerin göğüs kısımlarında yuvarlak madenî eşyaların bulunması, şamanların uzun saç bırakmaları gibi uygulamalar şamanlığın kadın hâkimiyetinde olduğu/anaerkil dönemin hatıraları olarak değerlendirilmektedir (İnan, 1986: 89-90; 1991: 212; Ögel, 1993: 17).

Kadının doğa yaşamındaki sıra dışılığı, onun kutsallığını pekiştirirken; toplumsallaşma ile birlikte kadının toplumdaki sıra dışılığı, onun Şeytan ile ilişkilendirilmesini pekiştirmiştir. Bu açıdan biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki kategorileşme (Öztürk, 2009: 7) veya toplumsal cinsiyet algısı ve kabulü sonraki dönemlerde belirgin bir hal almıştır. Kadınların kendilerini algılama biçimleri de onlara içinde buldukları ve sosyalleştikleri toplum tarafından benimsetilmiş durumdadır. Bunların yanı sıra kadının anlaşılması veya zor anlaşılır olduğuna dair söylemler, kadın ve erkek algılarının toplumdaki farklı yansımalarını daha da görünür kılmaktadır. “Kadınları anlama kılavuzu, kadınları anlama sanatı, kadınları anlamak, kadınları anlamak zor” şeklindeki klişeler ötekileş(tir)menin birkaç örneğini sunar. Yine edebiyat yapıtlarındaki kadın karakterler ile ilgili erkek yazarların sıklıkla başvurdukları “evdeki melek” ve “canavar” biçimindeki “kadın klişeleri” (Moran, 2002: 252) de erkeğin düşünce dünyasındaki kadın algısını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Toplumda cinsiyet kimliklerinin benimsetilmesinde eril söylem hâkim olarak görülürken, kadınlarla yapılan çalışmalar bu bakış açısının yeniden değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Araştırmalar, bu aktarım ve benimsetme süreçlerinde özellikle gelenekçi kadınların oldukça etkin olduklarını ortaya koymaktadır. Mens-trüel dönemdeki bir kadını “kirli/pis” olarak etiketleyen yaygın toplumsal algı bağlamında kadınların da kendilerini bu şekilde konumlandırarak -bu dönem geçene kadar- oruç tutmamaları, ibadet etmemeleri veya belli davranışlardan kaçınmaları bu

durumu desteklemektedir (Aça, 2018: 31-36). Özellikle 1960’lardan sonra geliştirilen feminist eleştiri, egemen ataerkil düzenin kadın diline ve düşüncesine yansıtıldığını; bu durumun “kadın söylemi sorununu” gündeme getirdiğini belirterek (Moran, 2002: 262) kadının kendini algılayışı üzerinde durmuştur. Günümüzde de yaygın olan bu bakış açısı, kültürel feminist geleneği başlatan kuramcılardan olan Fuller’in de dikkatini çekmiştir. Kadınların özgüvenlerini geliştirmek zorunda olduklarını düşünen araştırmacıya göre kadın, dış dünya tarafından dayatılan kuralların aksine, içten gelen kurallar ile hareket etmelidir. Bu “özbelirlenim ilkesi”, kadının kendini keşfetmesinin de anahtarıdır. Benzer düşünceleri Fuller’den sonra Sanger de paylaşmış ve 1900’lerin başında “kadınların kendi bedenleri üzerindeki haklarının farkında olmaları” gerektiğine vurgu yapmıştır (Donovan, 2014: 77-78, 110). Bu bağlamda kadının önce kendi içindeki kadın ile hesaplaşması gerekmekte ve özeleştiri yapması beklenmektedir.

1.3. Türk kültüründe din değişimlerinin kadın rolleri üzerindeki etkileri

Türk kültür tarihi boyunca Türklerin etkileşime girdikleri farklı dinler, Türk kültürüne farklı terimlerin girmesini beraberinde getirmiştir. Günay ve Güngör’ün (2003: 235) evrensel dinlerin geleneksel Türk dinine olan etkilerini ortaya koyan değerlendirmeleri ve eski Türk dininde bulunmayan yeni dinî kavramların ‘kültürel etkileşimin doğal bir sonucu olarak’ Türk kültüründeki görünüşleri bu çalışmanın varsayımlarını desteklemektedir. Tüm bunlarla birlikte Türk kültüründe yaşanan anaerkil dönemin akabinde gelen ataerkil devre (Çobanoğlu, 2003: 37), Türklerin hem dünya görüşlerinde hem de toplumsal yapılarında bir dizi değişimlere sebep olmuştur. Anaerkillikten ataerkilliğe geçiş, Bachofen’in (2019: 67) belirttiği gibi, “doğanın dişilik ilkesinin daha sonra eril güç tarafından gençleştirilmesiyle sonuçlanmıştır”. Böylece ataerkil söylem altında şekillenen çoğu anlatıda kadın statüsü arka plana itilmiş ve kötülenmiştir.

Kadınların özellikle Hıristiyanlıkta ötekileştirilmesinin bir diğer sebebi, bazı teorisyenlerin ilk kilise büyüklerinden aldıkları temel üzerine inşa ettikleri kadın profilidir. Buna göre kadın, doğası gereği zayıf, inancından çabuk dönen ve kolay aldatılabilen bir mizaca sahiptir (Akın, 2002: 160-161). Güvenilir olmayan kadın ise Şeytanın aldatmalarına kolaylıkla inanabilmekte ve kadının zayıflığı Şeytanın işini kolaylaştırmaktadır. Böyle bir düşünüş biçimini sert biçimde eleştiren Gage ve Stanton, kültürel feminist kuramcılar arasında dikkat çekmektedir. Stanton⁶, kadınları değersiz, gereksiz kabul eden ve ayrıca kadından ikincil cins konumunda bahseden kabuller karşısında “doğal haklar ilkelerinin, yüksek ahlaki düzeyde” olduğunu düşünür. Kadının veya erkeğin yaratılışlarından gelen nitelikleri kendilerine özgündür. Bunlar içinde özellikle “kadınların erkeğe bağımlı olarak yaratılması” anlatıları, kültürel feministlere göre ataerkil düşüncenin bir sonucudur (Donovan, 2014: 82-89).

Sibirya’nın büyük bir kısmına yayılmış, buralarda tarihî ve edebî eserler vermiş olan Türklerin hem edebiyatlarını hem de dünya görüşlerini etkileyen dinlerden biri

-Maniheizm, Budizm⁷ ve İslamiyet'in yanı sıra- Hıristiyanlık olmuştur. Hıristiyanlık için önemli olan Kitâb-ı Mukaddes'in, ataerkil gelişimin sonraki bir aşamasını yansıttığı biçimindeki değerlendirmeler konu açısından oldukça önemlidir (Campbell, 2003: 84-85; Yolcu, 2014: 77). Bu bağlamda eski Türk dininin kabul edildiği dönemlere ait halk inanışlarında mitik ulu ana, kutsal kabul edilip üstün algılanırken; yakın dönemlerdeki anlatılarda -ve özellikle Hıristiyanlığı kabul etmiş halklar arasında- canavar veya Şeytanî ilke ile temsil edilmiştir. Kadının erkek karşısındaki doğum kaynaklı biyolojik üstünlüğü, ataerkilliğin mantıksal düzleminde erkeğin kaburga kemiğinden yaratılan bir kadına dönüştürülmüştür. Böylece “özne” olarak görülen erkek karşısındaki kadın “nesne” konumuna gelmiş/getirilmiştir (Delaney, 2014: 45). Yaratma kudreti ise kadından alınıp erkeğe verilmiş, yani “kadın, erkek ile ilişkisi üzerinden tanımlanmaya başlamıştır” (Öztürk, 2009: 5). Böylece kültürel feminizmin de temel argümanlarından biri olan kadının bu barışsever doğası erkek eliyle ve düşüncesiyle değiştirilmiştir.

Kadının ve Şeytanın birlikte yer aldığı⁸ yaratılış mitlerinden biri Lebed Tatarlarına aittir. Onların inanışına göre Şeytan, erkek uyurken onun göğsüne basar ve kaburga kemiklerinden biri yere düşerek kadın meydana gelir. Altay mitlerinde de kadının kaburga kemiğinden yaratıldığı görülür. Bir varyantta Ülgen, kadını önceden yaratmış olduğu sekiz erkekten birinin kaburga kemiğinden oluşturur. İslami inanışta ve Rusya federasyonunun içindeki Hıristiyanlaşmış Türkler arasında yaygın olan bu mit, din değişimlerinin kültür üzerindeki etkisini göstermektedir (Bayat, 2007a: 111, 117). Anlatıda kemiğin yere, muhtemelen toprağa düşmesi ile kadının oluşumu arasındaki bağlantı ise önemlidir. Birçok dünya mitinde olduğu gibi kadın ve toprak ilişkisi Türk mitolojisinde de söz konusudur. Toprak, üretkenlik, kadın ve doğum bağlantısı ile yağmurun toprağı yeşertmedeki etkisi, kadın ve erkek birlikteliğinin ve karşıtlığının sembolik yansımasıdır.

Dağ, ağaç, su gibi doğaya ait unsurların -biyolojik cinsiyetten farklı olarak- toplumsal bağlamdaki kadın ve erkek ile ilişkilendirilmeleri veya bunlara “cinsiyet rolünün yüklenmesi” (Akgöl, 2019: 50) neredeyse bütün dünya halklarında görülmektedir. Örneğin, tarım toplumuna geçişle birlikte “toprak” ve “tohum” bağlantısının hayati önemi, mitlerde kadın ve erkek ilişkisinin metaforik söyleminde gündeme gelmiştir. En eski yaratılış mitlerinde “kendi başına hayat veren” kadın, toplumsallaşma ile birlikte “erkek sayesinde hayat vermeye” başlamıştır. Böylece özne olan kadın, erkek karşısında bu aktifliğini yitirmiş ve edilgen konuma geçirilmiştir (Işık, 2018: 180).

Altay Türkleri arasında “soy, kabile akrabalığı” anlamına gelen “sööklerin” ortaya çıkışı ile ilgili eski bir efsanede Ülgen'in kadını ve erkeği eşit yaratması (Güner Dilek, 2008: 545), henüz toplumsallaşmanın gerçekleşmediği dönemin hatıralarını barındıran anlatılardandır. Ancak kadın toplayıcılığının egemen olduğu anaerkil dönemden erkek avcılığının hâkim olduğu ataerkil döneme geçişle birlikte (Campbell, 1995: 317-318) kadın, hiyerarşik olarak, erkekten sonra anılmaya başlamıştır. Çoğunlukla tarım toplumuna geçmiş ve ataerkil yönetimin egemen olduğu toplumlarda

kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması veya kadının erkek tarafından tohumlanması hakkındaki anlatılar bu çerçevede değerlendirilebilir.

Hakaslara ait bazı masalarda görülen kadın ve Şeytan arasındaki ilişkide kadının Şeytana dönüşeceği kehaneti oldukça ilginçtir⁹. Hakaslara ait “Bey ve Avcı” adlı masalda avcı, Hara-Han’ın eşinin mavi Şeytana dönüşeceğini söyler ve kehanet gerçekleşir (Uysal, 2014: 265-271). Tarım toplumuna geçişten sonra avcılığın erkeklerin tekeline geçtiği dikkate alındığında eril bir söylemin metni olan bu masal, Güney Sibirya Türkleri arasında kadının statüsü hakkında fikir vermektedir.

Hıristiyanlığın, daha doğru bir ifadeyle Hıristiyan kiliselerinin kadını aşağılamasının genelleştirilmesi yaklaşık olarak XIII. yüzyıla dayandırılmaktadır. Kadınlara atfedilen akılsızlık ve seksüalitenin¹⁰ Şeytana da yüklenmesi, örneğin Almanya’da kadına yönelik zulümlere sebep olmuştur. Bir dönem Batının Hıristiyan toplumlarında yaygınlaşan büyücü avcılığı gerçekte kadın avcılığına dönüşmüş durumdaydı. Benzer şekilde bu toplumların olağanüstü masalarında yer alan cadıların da tamamının kadın olması, aynı düşünüşün izleri olarak değerlendirilebilir¹¹. Bu düşünüşün altta yatan sebeplerden birisinin erken dönemde tarım toplumuna geçmiş olan toplumlarda etkin olan erkek/eril egemenliğinin olduğunu ifade etmek gerekir. Bu noktada kültürel feminist kuramcılardan Gage’nin cadı işkencesinin kökenini, kadını suçlayan ve kadına atfedilen “ilk günah” anlayışına kadar götürmesi dikkate değerdir (Donovan, 2014: 91; Eliade, 1990: 143-144; Eliade ve Couliano 1997: 143-144; Messadié, 1998: 11; Yolcu, 2014: 75).

Toplumsallaşmanın getirdiği toplumsal cinsiyet algısı veya cinsiyet ayrımı, bilinçlilik ve bilinçsizlik biçimindeki ikizleşmede kadını bilinçlilikten uzak, duyguların esiri ve şehvetin ateşleyicisi olarak görme eğilimini arttırmıştır. Böylece doğaya yani barışa yakın olarak görülen kadın, düzensiz ve tehlikeli olarak kategorize edilmiştir. Örneğin, XIX. yüzyıl Avrupa ressamaları tarafından kadın “fahişelik” vurgusu yapılarak çizilmiştir (Genç, 2018: 31). Bu bağlamda kültürel feminist kuramcı Gage’ye göre fahişelik başta olmak üzere kadının esareti, ailevi anlaşmazlıklar ve savaş, ataerkillik ile birlikte toplumsal yaşamda kendine yer edinmiştir (Donovan, 2014: 91).

Birçok din ve kültürde kadın, avcı olarak görülmüş; onun karşısında kandırılmış erkek ise zavallı bir av biçiminde kurgulanmıştır (Saydam, 2011: 230, 326). Destekleyici biçimde Katanov tarafından 1889 tarihinde Askıs köyünde derlenen masalda kadın, Şeytanı korkutan bir kurgu ile anlatılmıştır:

“Kadın, zavallı Şeytanı o kadar çok korkutmuş ki, Şeytanın rengi uçup gitmiş. Şeytanların başı, uzun süre çile çeken zavallı Şeytanı bu kadından bin bir güçlülükle kurtarmış... Şeytan yavrusu, korkudan bembeyaz kesilmiş. Sonra ne yer altındaki ne de yer yüzündeki kadınlarla karşılaşmamak için uzun bir çelik zincirle kendisini uçurumun kıyısındaki bir kayaya asmış. O gün bu gündür kadınlardan korkan Şeytan yavrusu, orada öylece asılı durmaktadır” (Katanov, 2000: 241-242).

Yukarıda verilen örnekte görüldüğü gibi eski Türk dininin izlerinin büyük oranda kaybolduğu Türk boylarına ait bazı masallarda kadın, Şeytandan daha kötü olarak kurgulanmıştır.

Bu kadın, Şeytanı kötü duruma düşürecek kadar kurnazlıklar yapabilmekte veya yer altına geçerek bütün Şeytanları öldürebilmektedir.

1.4. Konargöçerlikten yerleşikliğe: sosyal, kültürel ve ekonomik değişimin kadın rolleri üzerindeki etkileri

Konargöçer bir hayat tarzından yerleşik yaşama geçiş ile birlikte tarımsal üretimin başlaması kadının ve erkeğin zaman geçirdikleri alanların belirlenmesinde toplumun etkisi belirgin bir derecede artmıştır. Taygalarda erkeklerle birlikte avcılık yapan kadınların evlerde zaman geçirmeleri, çocuk bakmaları ve yemek yapmaları, bağ bahçe şeklinde tarımla uğraşmaları, güç ve tehlike gerektiren işlerin erkeklerin tekeline geçmesine sebep olmuştur. Geleneksel yaşamda kadın, genellikle ev ve çocuk bakımından sorumlu olarak görülmüş (Aktaş, 2016: 194) ve kadının toplum içindeki rolü bu statü üzerinden kurgulanmıştır. Kadının toplumsal ve ekonomik ortamı, erkeğe bağımlı olarak tanımlanmış ve böylece kadın zamanla kamusal alandan çekilmeye başlamıştır. Kültürel feminist yaklaşım bağlamında, örneğin Gilman için bu durum, kadının etkileşime girdiği ortamların “yapaylığı” anlamına gelmektedir. “Kadının anormalleşmesine” neden olan bu oluş biçimi, toplumsal yaşamda kadını yok olma tehlikesi ile karşı karşıya bırakabilecek güçtedir (Donovan, 2014: 96).

Kadının daha çok “ev içi emeğe odaklanmaları ve içkinlikte hapsolmaları” (Öztürk, 2009: 6) onların sosyal ve ekonomik yaşamda arka plana itilmelerine hem sebep olmuş hem de pekiştirmiştir. Örneğin, Türk kültüründe kadınların kutsal sayılan ve doğaya bırakılan “ıdık/ıduk hayvanlara” dokunmalarının yasaklanması bu bağlamda değerlendirilebilir. Toplama, bahçe işleri gibi zirai uygulamalara ait işler ile avcılık, balıkçılık gibi erkeklere ait işler arasındaki ikili bölünme, “kozmik ritüel bölünmeyi sistemleştirmiştir” (Eliade, 1990: 161). İş bölümündeki ayrılıklar ve sınır(lılık)lar, inanış ve uygulamalara da yansımış; böylece kadınlara ve erkeklere özgü olan gizli törenler yapılmaya ve farklı gruplar yapılanmaya başlanmıştır. Kadınların ve erkeklerin çeşitli sebeplerle sosyal yaşamdaki ayrılmaları/bölünmeleri toplumsal cinsiyet algılarının veya “toplumsal cinsiyetlendirmenin” ortaya çıkışını beraberinde getirmiştir. Böylece sadece toplum tabanında değil zihinde de ötekileş(tir)me belirginleşmiştir (Öztürk, 2009: 6). Örneğin, Altay Türklerinde toplumsallaşmanın gerçekleştiğini kadınlar ve erkekler arasındaki gizli dilden anlamak mümkündür. Erkek/koca tarafından yaşlı akrabaların ve erkeklerin özel isimlerinin kadınlar tarafından telaffuzunun yasaklanması bu bağlamda iyi bir örnektir (Güner Dilek, 2008: 546).

Kadının olumlu konumu ve rolü sosyal, ekonomik, kültürel ve dinî sebeplerle değişikliğe uğramıştır. Türk kültüründe dinî değişimlerin yanı sıra eril söylemin ve

yönetimin egemenliği gibi sebeplerle kadına cahil, bilmez, anlamaz kişi nitelikleri atfedilmiş ve bu yüzden kadın, Şeytan tarafından kolay kandırılabilen biri olarak düşünölmeye başlanmıştır.

Radloff tarafından tespit edilen Altay mitinde yerin yaratılışı anlatılırken Eje ve Törüngey'in Şeytana/körmöse inanmaları hadisesi görülür. Yılan, köpek, Eje ve Törüngey arasında geçen yasak meyve yeme sahnesinde yılan ve köpekten sonra insan olarak önce kadının/Eje'nin kandırılması (İnan, 1986: 14-21), anlatıda kadının zayıf ve kolay kandırılabilir bir kişi olduğu algısı yaratmaktadır¹². Benzer şekilde Altay Türklerine ait bir türeyiş mitinde kadını yaratan Maydere ona can vermesi için Ülgen'i beklerken bu durumu fırsat bilen Erlik, kadına ruh verir. Kötü kokan ve kokusundan erkeklerin kaçtığı bu kadından doğanlar ise güneşin ve ayın olmadığı iki deniz arasına sürgün edilirlir (Bayat, 2007a: 110). Mit, açık bir biçimde kadını ve kadından doğanları cezalandırmaktadır.

Kadına biçilen olumsuz roller bazı atasözleri ve deyimlerle de günümüze kadar aktarılmıştır. Böylece kadının, Şeytan veya Şeytanî varlıklar ile özdeşleştirilmeye devam ettiği görölmektedir: "Erkeğin Şeytanı kadın (kari)"; "Kadın, erkeğin Şeytanıdır"; "Kadının fendi (hile, düzen) erkeği yendi"; "Kadının (cahilin) sofusu, Şeytanın maskarası" (Aksoy, 1988: 269, 340); "Kadın Şeytana pabucunu ters giydirir"; "Kadın şerri Şeytan şerrine eşittir"; "Kadının şerrinden Allah'a sığınmalı" (Alagöz-lü, 2009: 42).

Geleneksel kültür kadını erkek karşısında nesne konumuna yerleştirirken günümüzün popüler kültürü de benzer bir duruş sergilemektedir. Örneğin, popüler kültürün bir parçası olan rock müzik bugün "erkek üstün bir alan olarak kabul edilmekte" ve toplumsal cinsiyet kültürünün yansımalarını taşımaktadır¹³. Benzer şekilde kadın ve Şeytanı konu alan popüler karikatürlerin bir kısmında kadın, Şeytanı aldatici olarak kurgulanmaktadır. Kadının ve Şeytanın arkaik dönemlerdeki ilişkisi popüler kültürün bazı film afişlerine de yansıtılmaktadır. Örneğin, 2006 yapımı The Devil Wears Prada adıyla gösterimi yapılan ve Türkçeye Şeytan Marka Giyer ismiyle aktarılan film, bir roman uyarlamasıdır. Filmin afişinde yer verilen kırmızı renkte topuklu kadın ayakkabısının topuğunun Şeytan mızrağı/çatalı biçiminde yapılması arkaik bilgiye işaret etmektedir. Yine filmin Türkçe afişlerinde "Cehennem topukların üzerinde", "Bu yıl cehennem topukların üzerinde olacak" gibi ifadeler de kadın ve Şeytan ilişkilendirmesinin devam ettiğini göstermektedir. Devamlılıkta özellikle -yukarıda verilen örneklerde göröldüğü gibi- medyanın veya medyada yaratılan kadın imajının etkisi büyüktür. Medya aracılığıyla gösterilen "istendik kadın rolleri" ve "istenmedik kadın rolleri", geleneksel kültürden gelen kadın statüsü ile kaynaşarak kadını belirli kalıplar içinde sınırlandırmaktadır. Böylece toplumun kadını ve kadının da kendini tanımlaması değişmekle birlikte çoğunlukla geleneksel kalıpları aşamamaktadır (Aktaş, 2016: 195; Genç, 2018: 32; Işık, 2018: 183, Moran, 2002: 252-254).

Sonuç

Şeytan ile ilgili anlatıların bir kısmında var olan kadın ve Şeytan arasında kurulan ilişki, kadının toplumdaki konumu ve imajı hakkında bilgi vermektedir. Kadının ve Şeytanın birlikte geçtiği anlatıların kültürel feminizm yaklaşımı bağlamında değerlendirildiği bu çalışmada, önce Türk kültüründe kadının Şeytan ile özdeşleştirilmesinin sosyal ve kültürel temelleri üzerinde durulmuştur. Ardından mitik unsurlar taşıyan, özellikle “kadını” ve “Şeytanı” içeren Güney Sibiryaya sahasından tesadüfî örneklem yöntemi ile seçilen anlatılar eleştirel bir bakış açısı ile incelenmiştir.

Eski Türk inanç sistemine ilişkin unsurların çoğunlukla “kalıntı” olarak yaşadığı Güney Sibiryaya Türkleri arasındaki söz konusu anlatılarda kadın önce ötekileştirilmekte (örneğin, kocası tarafından dövülen kadına ilişkin anlatılar) ve daha sonra Şeytanı kandıran bir kişiliğe büründürülmektedir. Türk kültüründe kadının toplumsal ve siyasal yaşamdaki konumu olumlu tarafta yer alırken insanlık tarihinin hemen her kültüründe görülen anaerkil düzenden ataerkil düzene geçiş ve eril söylemin güçlenmesi kadını ötekileştiren düşüncelerin ortaya çıkışını pekiştirmektedir. Toplumun kadın üzerindeki bu etkisinin zamanla güçlendiğini ve gelenekçi kadınların da bu statü ve rol aktarımını sorgulamadan devam ettirdiklerini söylemek mümkündür.

Türk boyları arasında konargöçer hayattan ziyade yerleşik yaşamın yaygınlaşmaya başlaması ve tarımsal üretimin hızlanması akabinde kadının sadece ev içi ve bahçe işlerine yönelmesi, toplumsallaşmanın getirdiği iş bölümü, toplumsal cinsiyet algısının oluşması, din değişimleri bağlamında Güney Sibiryaya’da Hıristiyanlığın yayılması ve buna bağlı olarak misyoner faaliyetleri gibi etkiler kadın hakkındaki olumsuz anlatıların Türk kültüründe ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla eski Türk dininin etkin olduğu dönemin hatıralarının yaşandığı Türk kültüründe saygı duyulan ve önemli bir konuma sahip olan kadın, kadına ilişkin imaj ve kadın rolleri, daha sonraki dönemlerde değer kaybına uğra(tıl)mıştır. Bu kayıp ve özellikle kadının Şeytan ile özdeşleştirilmesi günümüzde de devam etmektedir. Popüler kültürün egemen eril söylemi ise bu devamlılıktaki en büyük etkidir.

Notlar

- 1 Hakaslar arasında sosyal, ekonomik ve çoğunluklu olarak dinî terminoloji alanında görülen Arap ve Fars dillerinden alıntı kelimeler, Hakas ve İslam dünyası arasındaki kültür etkileşimini göstermesi bakımından dikkate değerdir (Killi, 2001: 232).
- 2 Avrupa Türk Basın Birliği üyesi ve araştırmacı Aşkın Çakır ile 13/11/2017 tarihinde yapılan görüşme.
- 3 Birçok anlatıda Şeytanın gemiye binmesi kadın ile birlikte anlatılmaktadır. Örneğin, Buryatlar arasında kayda geçmiş efsanelerde kadının ‘hatasından dolayı’ Şeytanın farklı hayvan suretlerine girerek gemiye girmesi hadisesi anlatılır. Söz konusu efsanelerde Şeytanın ve gemiyi yapan adamın karısının rolleri konu açısından dikkat çekicidir. Aynı kurgu İncil’deki Tufan anlatısını hatırlatmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: (Harva, 2014: 102-103). Hıristiyanlıkta yaygın olarak görülen bu kurgunun benzerini Türk boyları arasında da bulmak mümkündür. Bakınız: (Katanov, 2000: 280).
- 4 Türk kültüründe anaerkil dönemden ataerkil döneme geçişin bir biçimi olarak değerlendirilebilecek benzeri uygulamaların kökenleri hakkında yapılan bir çalışma için bakınız: (Çobanoğlu, 2012).
- 5 Soğdça yazılmış bazı metinlerde şaman kelimesinin ‘Şeytan’ anlamında kullanılması dikkat çekicidir. Yakutlar arasındaki Şamanist inanışlarda ayı oyun denilen “iyi şaman” ve abası oyun denilen “kötü/Şeytanî şamanın” olduğu bilinmektedir (İnan, 1986: 75, 83). Tuva Türkleri arasında özellikle lohusa kadınlara musallat olduğuna inanılan

- Albis, Tuva Şamanizminde “deli ve Şeytan” anlamına gelirken, mitlerde “çoğu kez bozkıra giden kadın görüntülü Şeytan, bozkır cadısı veya büyücüsü” şeklinde anlatılmaktadır. Tuva Türkçesinde yer alan “mugukay” kelimesi “yalancı, riyakâr; bir şeyi düşünemeyen, akli kıt, aptal; anlamsız, düşüncesiz” anlamlarına gelirken halk arasında “ailenin kadın sahibi, kadını” demektir (Başpınar, 2019: 31, 119). Bu kelime, eril söylemin halk arasındaki konuşmalarına da yansıtıldığı göstermektedir. Yakutlar arasında Şamanlık gücünün ruhu şeklinde tasarlanan ve şaman yumurtadan çıktığı zaman onu terbiye eden hayvan ananın (Buyurgestey-Udagan) tek ayaklı, tek kollu ve tek gözlü Şeytanî bir kadın şeklinde tasavvur edilmesi veya Şamana yardım eden Keleni adı verilen ruhun tasvirlerinden birinde kız olarak tasavvur edilen Şeytana benzetilmesi (Bayat, 2006: 100, 149; Eliade, 1999: 60) aynı düşüncünün devamı olmalıdır. Benzer başka Şaman efsanesi için bakınız: (Bayat, 2006: 60; 2010: 61). Şamanlara kuzeyin kötü kadınları tarafından verilen eğitim hakkında bakınız: (Bayat, 2006: 94-95). Altay’da bir dönem faaliyet göstermiş olan misyonerlerin Şamanları Şeytanın hizmetkârları olarak adlandırmaları ve ayın sırasında Şamanın bedenine giren kötü ruhu anlatmak için “yelbilü” kelimesini kullanmaları, Şaman ve Şeytan ilişkilendirmesinin başka bir örneğidir. Bakınız: (Potapov, 2012: 284).
- 6 Stanton’un konuyla ilgili iki çalışması için bakınız: The Woman’s Bible (Kadının İncili) (1895, 1898) ve “The Matriarchate” (Anaerkillik) (1891).
 - 7 Maniheizm ve Budizm’in kadına bakış açısını ortaya koyan bir değerlendirme için bakınız: (Tokyürek, 2016: 303-307).
 - 8 Anlatı geleneğinde kadının ve Şeytanın birlikte yer aldığı birçok rivayet bulmak mümkündür. Torgut Moğollarına ait olan ve Ögel (1995: 289) tarafından aktarılan etiyolojik bir efsanede geçen Şeytanın dişi bir deve donuna girmesi kadın ve Şeytan bağlamında dikkate değerdir. Efsaneye göre dişi deve donuna giren Şeytan, denizin diplerinde yaşamaya başlamış. Ağzından çıkan nefesi ise denizden dumanlar halinde göğe yükselen bulutları meydana getirmiş. Bulutlar aşağı inince bu dişi deve (Şeytan) kız ve bağırır, bu bağırımlarından gök gürültüleri oluşurmuş.
 - 9 Baş kahramanı kadın olan kahramanlık konulu destanlardan Altın Arıç’da yer alan kadın, istedik niteliklerle tasarlanmış bir tip olarak sunulur. Arkaik niteliklerin yoğun olduğu bu türden anlatımları, İslamiyet ve Hıristiyanlık öncesi devreye ait metinler olarak değerlendirmek mümkündür. Altın Arıç destanı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bakınız: (Özkan, 1997).
 - 10 Ataerkilliğin hâkim olduğu dinî söylemlerde özellikle seksüalite (cinsellik), -Mezopotamya dininin de temellerinden biri olan- Günah’ın taşıyıcısıdır. Örneğin, Mezopotamya dininde ilk baştan çıkarıcı Ereşkigal, Havva’nın ve bazı rivayetlerde Adem’in gerçek karısı olduğu iddia edilen dişi Şeytan Lilith’in atasıdır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bakınız: (Messadié, 1998).
 - 11 Hıristiyan halk inanışlarındaki sağaltma uygulamalarında şifalı bitkilere verilen bazı isimler anaerkil ve babaerkil dönem ile ilişkilendirilebilir. Örneğin, otacılık ile ilgili bir metin olan Cyradines’de ‘Şeytan şalgamı’ denilen bitkiye halk dilinde “Tanrıların kraliçesi; bitkilerin annesi; toprağın, göğün ve suyun hanımı” denilmesi kadının olumlu tarafını hatırlatırken ‘Şeytan’ ifadesi onun gelenekte olumsuz tarafta konumlandırılmasını örneklemektedir (Eliade, 2003a: 296).
 - 12 Altay Türklerinin destanlarında Şeytan ile ilgili bir inceleme için bakınız: (Özarslan ve Karataş, 2020). Türk kültüründe Şeytan üzerine yapılan diğer çalışmalar için bakınız: (Çobanoğlu, 2009; Uluşık, 2018: 80-84; Yıldız, 2013).
 - 13 Bu konuda yapılmış bir çalışma için bakınız: (Sakar, 2009).

Kaynakça

- Aça, M. (2018). Balıkesirli kadınların statü, rol ve cinsiyet kimliği algıları. (M. Aça, Ed.) Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı, İstanbul: Motif Vakfı, 31-38.
- Akgöl, A. (2019). Tarım ve avcı-savaşçı toplumların mitlerine dünya tasavvuru bağlamında bir bakış. folklor/edebiyat, 25(97), 41-54.
- Akın, H. (2002). Cadının cinsiyeti kadındır. *Kebikeç*, (13), 157-166.
- Aksoy, Ö. A. (1988). *Atasözleri sözlüğü I*. Ankara: İnkılâp.
- Aktaş, G. (2016). Kadına ilişkin medyatik bilgiye kadının müdahalesi: Sosyal medya örneği. folklor/edebiyat, 22(85), 193-202.
- Alagözlü, N. (2009). Dil ve cins: Türkçe atasözlerinde ve deyimlerde kadın üzerine eğretilmeler ve toplum-bilişsel yapı. *International Journal of Central Asian Studies (IJCAS)*, 13, 37-48.
- Aygün, S. (1994). Kül Tegin ve Bilge Kağan Yazıtlarında kadın üzerine kısa bir inceleme. *Kültür Dergisi*, (103), 58-61.
- Bachofen, J. J. (2019). *Söylence, din ve anaerki* (N. Şarman, Çev.) İstanbul: Payel.Bal, G. ve Kayabaşı,

- O. A. (2019). Sibiryaya sahası Türk destanlarında kadının yeri ve bu bağlamda eski Türklerin kadına bakışı. *Türkiyat Mecmuası*, 29(2), 419-434.
- Başpınar, Y. (2019). *Tuva Türkçesinde Şamanizm ve Şamanizm'e ait söz varlığı*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi.
- Bayat, F. (2005). *Mitolojiye giriş*. Çorum: Karam.
- Bayat, F. (2006). *Ana hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken.
- Bayat, F. (2007a). *Türk mitolojik sistemi (Ontolojik ve epistemolojik bağlamda Türk mitolojisi) 1*. İstanbul: Ötüken.
- Bayat, F. (2007b). *Türk mitolojik sistemi (kutsal dışı-mitolojik ana, Umay paradigmasında ilkel mitolojik kategoriler-iyeler ve demonoloji) 2*, İstanbul: Ötüken.
- Bayat, F. (2010). *Türk kültüründe kadın Şaman*. İstanbul: Ötüken.
- Berktaş, F. (2009). Feminist teorinin önemli bir alanı: Cinsellik. *Cogito*, (58), 58-72.
- Birkalan-Gedik, H. (2009). Türkiye'de Feminizmi ve antropolojiyi yeniden düşünmek: feminist antropoloji üzerine eleştirel bir deneme. *Cogito*, (58), 285-338.
- Campbell, J. (1995). *İlkel mitoloji/Tanrının maskeleri* (K. Emiroğlu, Çev.) Ankara: İmge.
- Campbell, J. (2003). *Batı mitolojisi/Tanrının maskeleri* (K. Emiroğlu, Çev.) Ankara: İmge.
- Çelem, S. (2016). *Tefsir külliyatında Hz. Nuh kıssasının gelişimi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Çobanoğlu, Ö. (2003). Kağanlık ve kamlık kurumları arasındaki çekişmenin Türk mitolojisine yansımaları problematiğinde yöntem sorunları. *bilig*, (27), 19-49.
- Çobanoğlu, Ö. (2009). Türk halk kültüründe şeytan telakkisi üzerine tespitler. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2(3-4), 269-282.
- Çobanoğlu, Ö. (2010). Karşılaştırmalı halkbilimi bağlamında Eston ve Türk folklorunda şeytan tasarımları (M. Argunşah ve M. Ünal, Haz.) Prof. Dr. Harun Güngör Armağanı, İstanbul: Kesit, 157-174.
- Çobanoğlu, Ö. (2012). Türk mitolojisinde al dini ve okra ilişkisi (Z. Dilek ve diğerleri, Ed.) 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri:Tarih ve Medeniyetler Tarihi II, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanlığı, 981-986.
- Delaney, C. (2014). *Tohum ve toprak* (S. Somuncuoğlu ve A. Bora, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Demir Gürdal, A. ve Odabaş, Z. Y. (2014). Kadın ve miras: Sosyolojik bir değerlendirme. *folklor/edebiyat*, 20(78), 37-50.
- Donovan, J. (2014). *Feminist teori* (A. Bora ve M. Ağduk Gevrek ve F. Sayılan, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Eliade, M. (1990). *Dinin anlamı ve sosyal fonksiyonu* (M. Aydın, Çev.) Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm ilk esrime teknikleri* (İ. Birkan, Çev.) Ankara: İmge.
- Eliade, M. (2003a). *Dinler tarihine giriş* (L. Arslan, Çev.) İstanbul: Kabaalıcı.
- Eliade, M. (2003b). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi II* (A. Berktaş, Çev.) İstanbul: Kabaalıcı.
- Eliade, M. ve Couliano, I. P. (1997). *Dinler tarihi sözlüğü* (A. Erbaş, Çev.) İstanbul: İnsan.
- Ergin, M. (1989). *Dede Korkut Kitabı I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Erzene-Bürgin, D. (2014). Feminist kuram (G. Erciyeş ve N. Aydınoğlu, Ed.) *Kadın ve Toplum*, İzmir: İzmir Üniversitesi, 1-36.
- Genç, H. N. (2018). Atasözlerinde toplumsal cinsiyet algısı olarak kadın. *folklor/edebiyat*, 24(94), 13-34.
- Günay, Ü. ve Güngör, H. (2003). *Başlangıçlarından günümüze Türklerin dini tarihi*, İstanbul: Rağbet.

- Güner Dilek, F. (2008). *Altay Türklerinde akrabalık*. (E. Arıkoğlu, Ed.) Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı, Ankara: Akçağ, 541-563.
- Harva, U. (2014). *Altay panteonu* (Mitler, ritüeller, inançlar ve Tanrılar) (Ö. Suveren, Çev.) İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- İşık, S. Y. (2018). Yılan, su, söz: kadın düşmanlığı ile belirsizlik korkusu arasındaki ilişkiye dair bir yorum denemesi. *folklor/edebiyat*, 24(93), 177-196.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İnan, A. (1991). *Makaleler ve incelemeler II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Katanov, N. F. (2000). *Hakas folkloru ve etnografyası metinleri* (F. Özkan, Çev.) Ankara: Türksöy.
- Killi, G. (2001). Etniçeskaya kul'tura Xakasov (Hakasların etnik kültürü). *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (11), 228-237.
- Küçük, M. A. (2005). Altay ve Güney Sibirya bölgesindeki Türk topluluklarının dinî inanışları. *Dinî Araştırmalar*, 8(23), 191-218.
- Messadié, G. (1998). *Şeytanın genel tarihi* (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Kabalıcı.
- Moran, B. (2002). *Edebiyat kuramları ve eleştiri*. İstanbul: İletişim.
- Ögel, B. (1993). *Türk mitolojisi* (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar) I. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi* (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar) II, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Özarslan, M. ve Karataş, H. (2020). Altay Türklerinin destanlarında şeytan. *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (23), 1-14.
- Özkan, F. (1997). *Altın Arış destanı*. Ankara: Bilig.
- Özsöz, C. (2008). Kültürel feminist teori ve feminist teorilere giriş. *Sosyoloji Notları*, (6), 51-55.
- Öztürk, E. (2011). *Feminist teori ve tarihsel süreçte kadın*. İstanbul: Rağbet.
- Öztürk, Ş. (2009). Feminizm. *Cogito*, (58), 5-9.
- Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi* (M. Ergun, Çev.) Konya: Kömen.
- Sakar, M. H. (2009). “Dağları deldim” toplumsal cinsiyet perspektifinden popüler müzikte metnin analizi. *folklor/edebiyat*, 15(58), 145-163.
- Saydam, M. B. (2011). *Deli Dumrul'un bilinci “Türk-İslam ruhu” üzerine bir kültür psikolojisi denemesi*. İstanbul: Metis.
- Tokyürek, H. (2016). Eski Uygur Budist metinlerinde şeytan, yılan, kadın ilişkisi. *Türkiyat Mecmuası*, 26(1), 301-310.
- Turan, A. (1992). Türk kültürü araştırmaları Doğu ve Güneydoğu Anadolu. Ankara: *Millî Folklor*.
- Uluişik, Y. P. (2018). *Sibirya sahası Türk destanlarında yeraltı dünyası*. Ankara: Pegem Akademi.
- Useev, N. (2012). Köktürk harfli Yenisey yazıtlarındaki kadını bildiren kelimelerin anlamına göre eski Türklerde kadın imajı. *Dil Araştırmaları*, (11), 57-66.
- Uysal, Y. (2014). *Hakas masalları* (İnceleme-metinler). Yayınlanmamış doktora tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Yıldız, H. (2013). Eski Uygur Türklerinde şeytan kavramı. *Millî Folklor*, (100), 213-224.
- Yılmaz, A. (2004). Türk kültüründe kadın. *Millî Folklor*, (61), 111-123.
- Yolcu, M. A. (2014). Babasız gebelik mitleri bağlamında Türk mitolojisinde gök-yer dikotomis ve ana Tanrıça kültürünün izleri. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (1), 70-92.
- Yörük, A. (2009). Feminizm/ler. *Sosyoloji Notları*, (7), 63-85.



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1757

Araştırma makalesi/Research article

Kırmızı Başlıklı Kız'ın Edebiyattan Sinemaya Al Yazmalı Olarak Yolculuğu

The Journey of the Little Red Riding Hood
from Literature to Cinema as the Girl with the Red Scarf

Süreyya Elif Aksoy*

Öz

Makale, Cengiz Aytmatov'un Selvi Boylum Al Yazmalım adıyla Rusçadan Türkçeleştirilmiş öyküsü ile aynı adla Atıf Yılmaz'ın yönetmenliğinde ve Ali Özentürk'ün senaryosu ile yapılmış sinema uyarlamasının, "Kırmızı Başlıklı Kız" masalının Grimm Kardeşler varyantı ile hem biçimsel bakımdan metinlerarası ilişkiler içinde olduğunu hem de kadın bedeninin ve cinselliğinin denetlenerek ataerkil aile yapısı içinde sınırlanması bağlamında benzer bir toplumsal ve ahlaki işlev üstlendiğini göstermektedir. İncelemede söz konusu üç metin sırasıyla, olay örgüsü, metinlerarası bağları görünür kılan işaretler ve birey-toplum çatışması ekseninde karakterlerin oluşumu açılarından ele alınmıştır.

Geliş tarihi (Received): 10.03.2021 - Kabul tarihi (Accepted): 29.05.2021

* Yrd. Doç .Dr., Doğuş Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı. saksoy@dogus.edu.tr. ORCID 0000-0002-5109-4292.

“Kırmızı Başlıklı Kız”da metaforik bir anlatımla sunulan ibret hikâyesi, sözü edilen roman ve filmde doğrudan ifade edilmiştir. Kadının, arzulayan ve arzularının peşinde ev dışında deneyimler yaşayan bir özne olarak var olma çabası ile edilgin bir arzu nesnesi olarak ev içinde tutulmasına yönelik baskı arasındaki gerilim, ikinciden yana sonuçlanır. Genç kız, bireysel istekleri ile toplumsal ödevleri arasındaki çatışmayı, arzularını bastırıp erkek egemen yapı içindeki konumunu ve annelik kimliğini kabullenmek yoluyla sonuçlandırır ve böylelikle erginlik eşiğini geçer. Bu üç metin arasındaki bağları ortaya çıkartırken, “Kırmızı Başlıklı Kız” varyantları ve uyarlamaları hakkındaki çeşitli gözlemler ve yorumların yanı sıra, olağanüstü masallardaki karakterlerin işlevleri üzerine geliştirilmiş kavramsallaştırmalardan ve modernlik ile cinsellik tarihi hakkındaki bazı saptamalardan yararlanılmıştır.

Anahtar sözcükler: *selvi boylum al yazmalım, toplumsal cinsiyet, masal, öykü, film*

Abstract

Cengiz Aytmatov’s story Selvi Boylum Al Yazmalım, translated from Russian into Turkish, and the film adaptation of the same name, directed by Atif Yılmaz and with the screenplay by Ali Özgentürk, have both formal and intertextual relations with the Grimm Brothers variant of the fairy tale “Little Red Riding Hood”. This article displays these relations as well as discuss that these three texts serve a similar social and moral function in the context of controlling and limiting the female body and sexuality within the patriarchal family structure. The study is structured on a comparative close reading of the three texts, in terms of plot, signs that make intertextual ties visible, and the formation of characters on the axis of individual-society conflict. The moral tale metaphorically conveyed in the “Little Red Riding Hood” is directly expressed in the aforementioned story and film. The tension between the woman’s effort to exist as a subject who desires and experiences the consequences of her desires outside the home and the forces which try to keep her at home as a passive object of desire, is resolved to the benefit of the latter. The maiden resolves the conflict between her individual desires and her social duties, by accepting her domestic role and maternal identity within the boundaries of the male-dominated family, hence she crosses the threshold of puberty. While revealing the links between these three texts, various observations and interpretations on the “Little Red Riding Hood” variants and adaptations, as well as theoretical conceptualizations on the functions of characters in fairy tales were used together with an insight on the history of modernity and sexuality.

Keywords: *red scarf, gender, tale, short story, film*

Giriş

Türk dünyası edebiyatlarının önemli figürlerinden olan Kırgız yazar Cengiz Aytmatov'un 1961 tarihli, Kırgızca Kızıl *Cooluk Calcalım* adlı uzun öyküsü (Kahraman, s. 148) Rusçaya, *Topolek moy v Krasnoy Kosinke* (Kavağım Kırmızı Eşarplı) adıyla çevrilmiştir (Kolcu, 2002, s.39, s.121). Hikâye, Türkçede 1970'lerden başlayarak yapılan çevirilerle *Selvi Boylum Al Yazmalım* adıyla benimsenmiştir. Bu makalede, 1974 yılında M. Ethem Gözllü tarafından Rusçadan çevrildiği kaydedilen metin esas alınmıştır. Öyküde, Kırgızistan kırsalında tek başına yürürken karşısına çıkan şehirli kamyon şoförü İlyas'a âşık olan köylü kızı Asel'in, ailesinin dayattığı kişiyle evlenmekten kaçıp İlyas'la bir yuva kurarak çocuk sahibi olması ancak İlyas'ın evi terk etmesinden sonra bebeğiyle yollara düşüp yol ustası Baytemir tarafından kurtarılarak, onunla evlenmesi anlatılır.

Öykü, Ali Özgentürk'ün senaryosu ve Atıf Yılmaz'ın yönetmenliğinde sinemaya uyarlanmıştır. Türkan Şoray, Kadir İnanır ve Ahmet Mekin'in başrolleri paylaştıkları *Selvi Boylum Al Yazmalım*, gösterime girdiği 1978 yılından itibaren ciddi bir izleyici kitlesine ulaşmış, ulusal ve uluslararası ödüller almış ve Cahit Berkay'ın müzikleri ile de bütünleşerek, unutulmaz filmler arasına girmiştir. Popüler kültürde kalıcı yansımaları olan film, aşk ve aile kavramları bağlamında toplumsal bellekte yer etmiştir. Film, edebiyattan sinemaya uyarlamalar bağlamında çeşitli çalışmalara konu olmuşsa da bu çalışmalar, öykü ile filmi, birbirine benzer temalar çerçevesinde ele almış ve filmin aşk üzerine kurulduğuna ilişkin gözlemleri yinelemişlerdir. Oysa filmin odağındaki tutkulu âşıklar sonunda ayrılır ve filmde, emek verilen bir sevgi ve özellikle çocuk sevgisi ile çocuk yetiştirmek için harcanan emek idealize edilir. Asya ile İlyas arasındaki büyük aşk yerini, "Sevgi neydi? Sevgi emektir." repliği ile hafızalara kazınan bir mantık evliliğine bırakır. Asya, geleneklerin kendisine çizdiği yoldan sapan ve arzularının peşinden giden güzel bir köylü kıızıdır ama bu kararının ve karşısına çıkan ilk yabancıya güvenip âşık olmasının bedelini öder. Sevdiği adam, başka bir kadınla ilişkiye girer ve evi terk eder; üstelik Asya, evliliğinin de resmi olmadığını öğrenir. Toplum nezdinde "düşmüş" güzel bir kadın olarak kötü bir sona doğru ilerlerken ona ve bebeğine acıyan erdemli bir erkeğin kahramanlığı ile kurtulur. The article begins with a brief literature review on the Little Red Riding Hood which illustrates the milestones of the journey of the tale from oral tradition to French and German children's literature. I carried out a comparison of these versions and their representation in Turkish throughout my analysis. Although *Selvi Boylum Al Yazmalım* shares a similar plot with the Grimms' version of the tale in terms of their heroines being saved at the end, I also made references to the Perrault's version which contains a strict moral message complementing the socio-cultural aspect of the tale and tying it with *Selvi Boylum Al Yazmalım* even further. The article also questions the misogynist interventions of Grimm Brothers on the tale and takes a note of the quasi-feminist influence of one of their story-teller sources who is reported to be influential in softening the horrible end of the little girl dictated by Perrault.

Filmde Asya'nın, öyküde Asel'in yaşadığına benzer kurtuluş hikâyeleri masallarda da vardır. Masallar, sözlü kültürlerde doğan, sonradan yazıya geçirilip kitaplaşmalar da çoğu kez anneler ve ninelerin dilinden kuşaktan kuşağa devam eden anlatılardır. Avrupa'da matbaanın yaygınlaşmasına koşut olarak modern dönemde masallar çeşitli derlemelere konu olarak çocuk edebiyatının ilk kaynağını oluşturmuşlardır. Kırmızı Başlıklı Kız, bilinen ilk yazılı örneği 17. yüzyıl sonlarında (1697) Fransa'da Charles Perrault tarafından yayımlanmış; sonraki yüzyıllarda, çeşitli dillerde çok sayıda varyantı ve operet, roman, film gibi birçok türe uyarlaması yapılarak evrensel nitelik kazanmış bir masaldır. Perrault, Kırmızı Başlıklı Kız'ın evinden çıkıp hasta büyükannesine yiyecek ve içecek götürmek üzere ormanda yürürken başına gelenlerden oluşan ünlü serüvene, bugün yaygın olan mutlu sonun aksine acı bir son yazmıştır. Masalın sonunda kurt, kızı da büyükannesini de yer ve ortaya hiçbir kurtarıcı çıkmadan masal biter. Annesinin uyarılarının dışına çıkarak ormanda karşılaştığı kurtla konuşan ve onun gösterdiği yoldan çiçek toplayarak doğanın güzelliklerinin tadını çıkaran küçük kız ve onunla gizemli bir ortaklık içinde olduğu hissini veren büyükanne ağır biçimde cezalandırılırlar.

Modernleşmenin ilk aşamalarında Avrupa'da, aile yapısında yaşanan dönüşüm ve cinsel özgürleşme, istenmeyen hamilelikler ve babasız çocuklar sorununu ortaya çıkarır. Bu çerçevede, Fransa'da aristokrat aileler, kız çocuklarını ergenliğe geçiş sürecinde erkeklerden gelecek tehlikelere karşı uyarmak için masallara başvurur ve iyi eğitimli mürebbiyeler tarafından anlatılan ya da okunan masallarla kız çocuklarını uyarır. Böylelikle masallara ahlaki bir görev yüklenmesi, masalların içeriğine de yansır; sözlü gelenekte anlatılan örneklerinde güçlü ve görece özgür kadın karakterlere yer veren masalların yerini, edilgen ve erkekler tarafından kurtarılmayı bekleyen kadın karakterler almaya başlar. Bu değişimde, çeşitli kaynaklardan derledikleri masallar üzerinde ciddi müdahaleler yapan Perrault gibi yazarların rolü de büyüktür. Derledikleri masallara yaptıkları bu tür değiştirmeler nedeniyle sonraları eleştirilere konu olan masal yayımcılarının arasında Grimm Kardeşlerin de özel bir yeri vardır.

Masalın, 19. yüzyılda Almancaya çevirisini yapan Wilhelm ve Jacob Grimm (bundan sonra Grimm Kardeşler), masalı, çeşitli değiştirmelere tabi tutmuşlar ama Fransız versiyonundaki trajik sonu değil, sözlü gelenekte çok daha eski örneklerinde yer alan ılımlı bir sonu tercih etmişler ve Kırmızı Başlıklı Kız ile büyükannesini, bugün en yaygın bilinirliğe sahip olan mutlu sona ulaştırmışlardır. Deneyimsiz kız, hiç tanımadığı birine, kurda güvenip yoldan çıkmakla hata yapmıştır ama ona, hatasından ders çıkarma ve akıllanmış olarak hayatına devam etme şansı verilir.

Kırmızı Başlıklı Kız üzerine yaptığı feminist okumalarla bilinen masal araştırmacısı Jack Zipes (1993), sözünü ettiğimiz yazılı varyantların öncesinde, bu masala dair bir sözlü geleneğin olduğuna dikkat çeker. Folklor eserlerinde "ilk örnek" saptamak çok zor olsa da araştırmacı Paul Delarue, Kırmızı Başlıklı Kız'ın, sözlü gelenekte uzun yıllardır anlatılagelen bir masal olduğunu ve bunun, kız çocuğunun kendisini koru-

masını öğrenerek büyükannesiyle birlikte sağ çıktığı bir anlatı olduğunu saptamıştır (Zipes, 1993, s.21). Masalın sözlü kültür versiyonunda, içine düştüğü kötü durumlarından ninesiyle birlikte kurtulmayı başaracak kadar becerikli bir köylü kızı profili çizilir ve bu durum bir ölçüde, üretime katılan köylü kadının belli bir gücü ve özerkliğinin olduğu tarım toplumlarının özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Jack Zipes (1993), Kırmızı Başlıklı Kız masalının, sözlü gelenekteki izlerinden, popüler kültürdeki uyarlamalarına kadar uzanan geniş bir tarihsel çizgideki evrimini ortaya koyduğu çalışmasında masalın, Fransız ve Alman versiyonlarının Perrault ve Grimm Kardeşlerin yoğun müdahaleleri ile ortaya çıktığını ve böylelikle masalın, ataerkil yapı içinde kadın bedeninin ve cinselliğinin denetim altına alınmasına hizmet eder hâle geldiğini söyler. Jack Zipes'in, edebî tür hâline gelmiş masalların, 17. yüzyılda Fransa'da bilinçli olarak geliştirildiğini ve "modern Avrupa'da cinselliğin denetim altına alınması" amacını güttüğünü belirttiği, *The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood* (Kırmızı Başlıklı Kızın Sınavları ve Sıkıntıları) adlı kitabı, 1983'te ilk kez yayımladığında geniş yankı uyandırmıştır (Zipes, 1993, s. xi). Zipes bu kitapta, masalarda sunulan doğru ve yanlış davranışlar ile toplumsal cinsiyet rollerinin, dönemin toplumsal normlarının şekillenmesinde büyük etkileri olduğunu öne sürerek masal ve toplumsal cinsiyet çalışmaları eksenine önemli bir katkıda bulunmuştur. Zipes bu kitabında ayrıca, bazen başına türlü belalar gelip kurda yem olsa da yüzyıllardır sadece Avrupa'da değil dünya üzerinde çok geniş bir coğrafyada çeşitli biçimlerde yeniden doğan Kırmızı Başlıklı Kız'ın, modern roman ve sinemadaki uyarlamalarından ve onun bu tartışmalı mirasıyla hesaplaşmak üzere feminist bakış açısıyla üretilen metinlerden çarpıcı örnekler vererek geniş bir Kırmızı Başlıklı Kız külliyatı sunar.

Bu makalede, Cengiz Aytmatov'un Selvi Boylum Al Yazmalım adlı uzun öyküsü ile öykünün, Atıf Yılmaz'ın yönetmenliğinde yapılmış aynı adlı sinema uyarlaması, bugüne dek yerleştirildikleri yerel kültürel bağlamlarının ötesinde, 20. yüzyıl başlarında tüm dünyaya yayılmış olan Batı kaynaklı bir masal olan Kırmızı Başlıklı Kız ile birlikte ele alınacaktır. Böylelikle, ilk bakışta belli bir kültüre özgü görünen hikâyelerin benzer ataerkil şemaları yeniden üretecek biçimde nasıl birbirleriyle etkileşim içinde oldukları gösterilecektir. Öykü ve filmin, sözü edilen masalın, dünyada en yaygın olarak bilinen Grimm Kardeşler varyantı ile hem biçimsel bakımdan metinlerarası ilişkiler içinde olduğu hem de kadının ataerkil aile yapısı içinde sınırlanması bağlamında benzer bir toplumsal ve ahlaki düzlemde konumlandıkları sergilenenecektir. Son olarak, sözü edilen ataerkil denetime karşı, dişil direnç dinamiklerinin var olup olmadığı tartışılacaktır.

İncelemede, söz konusu üç metni sırasıyla, olay örgüsü, metinlerarası bağları görünür kılan işaretler ve sosyokültürel bağlam ekseninde karakterlerin toplumla çatışmaları açılarından ele alacağız. Kırmızı Başlıklı Kız'da metaforik bir anlatımla, daha çok çocuk okuyucu kitlesine yönelik olarak sunulan ibret hikâyesi, sözü edilen öykü ve filmde daha doğrudan ve yetişkinleri hedef alan bir dille ifade edilmiş; kadının, arzula-

yan ve arzularının peşinde, ev dışında bir maceraya atılan bir özne olarak var olma çabası ile erkek tarafından arzulanan ve ev içindeki toplumsal cinsiyet rolüne indirgenen bir kadın figürüne dönüşmesi arasındaki gerilim odağa alınmıştır. Bu konuda öykü ile film arasındaki önemli bazı ayrımlara da değinilecektir; öyküde Asel'in bakış açısına hiçbir biçimde yer verilmediği için göremediğimiz kadın bakış açısı ve iç çatışmaları, filmde Asya'nın aşk ile aile arasındaki bocalamasında ve ataerkil kalıplara direnen bireyselliğinde yoğun olarak görmek mümkündür. Birey olma çabası ile toplumsal ödevleri arasındaki çatışmanın odağındaki genç kız, arzularını bastırıp erkek egemenliğindeki kutsal ailenin sınırlarını ve buradaki edilgen rolünü kabullenmek yoluyla erginlik aşamasını tamamlar, büyür. Bu üç metin arasındaki bağları ortaya çıkartırken Perrault ve Grimm Kardeşlerin Kırmızı Başlıklı Kız varyantlarından, Vladimir Propp'un olağanüstü masallardaki karakterlerin işlevleri üzerine geliştirdiği kavramsallaştırmadan, metinlerarasılık üzerine gözlemlerden, modernlik ile cinsellik tarihi hakkındaki yorumlar ile feminist masal çalışmalarının bazı bulgularından yararlanacağız.

1. Bir hikâye, birçok metin

Alan Dundes (1989), Kırmızı Başlıklı Kız masalını konu alan çalışmalarda çoğunlukla Charles Perrault tarafından yayımlanan Fransız versiyonu (Le petit chaperon rouge) ve Grimm Kardeşlerin derlemesinde yer alan Alman versiyonu (Rotkäppchen) üzerinde durulduğunu oysa köklü bir sözlü gelenekten beslenen bu masalın çok daha geniş bir çerçevede ele alınması gerektiğini vurgulamıştır (s. ix). Kırmızı Başlıklı Kız masalı, bilindiği kadarıyla Avrupa'da ilk kez 17. yüzyılda Charles Perrault tarafından yazıya geçirilmiştir (Dundes, 1989, 3). 1697 tarihli Perrault versiyonu ve bu metinle birlikte birçok masal anlatıcısının yardımıyla oluşturulan Grimm Kardeşler versiyonu (1812), masalın yazılı ve edebî kolunu yönlendirmiş, biçimlendirmiştir (Dundes, 1989, ix).

Jacob ve Wilhelm Grimm, içinde Kırmızı Başlıklı Kız'ın da bulunduğu kitapları (Kinder und Hausmärchen) masalları, Alman köylülerinden derlediklerini iddia etseler de araştırmacılar, bu yöntemin, kitaptaki masalların tümü için doğru olmadığını; Grimm Kardeşlerin çeşitli kaynaklardan topladıkları masal versiyonlarının bazı öğelerini bir araya getirerek bileşik metinler ortaya çıkardıklarını saptamışlardır (Dundes, 1989, s.7). Dundes (1989), Kırmızı Başlıklı Kız masalının Grimm versiyonunun kaynağının, “bir düşesin nedimeliğini yapan ve dolayısıyla orta-üst sınıfa mensup ve kısmen Fransız kökenli bir kadın olan Marie Hassenpflug” olduğunu vurgulayarak Alman köylülerinden çok farklı bir kaynağa işaret etmiştir (s.8). Bu versiyonda kız ve ninesi, ilk kurdun karnından bir avcı tarafından kurtarırlar, daha sonra ikinci bir kurt saldırısını ise kendi akılları sayesinde savuşturup kurdu öldürürler. Gerek Cengiz Aytmatov'un Selvi Boylum Al Yazmalım adlı öyküsü, gerek bu öykünün sinemaya uyarlanmasıyla ortaya çıkan film, Kırmızı Başlıklı Kız masalının Grimm Kardeşler versiyonunun olay örgüsüne uygun bir yapı sergilemektedir. Bu nedenle makalede, masalın Grimm Kardeşler versiyonu temel alınmış ancak pek çok aşamada Perrault

versiyonu ile de karşılaştırmalar yapılmıştır. Grimm Kardeşler versiyonunun güncel Türkçe çevirisinde, masalın Jack Zipes tarafından yapılmış İngilizce çevirisine (Zipes, 2014) göre bazı eksikler ve değiştirmeler saptandığından, İngilizce çeviriyle örtüşen bölümlerde Türkçe baskı, iki metin arasında uyumsuzluk olduğu durumlarda İngilizce çeviri esas alınacak ve kaynak buna göre gösterilecektir.

2. Olay örgüsü: Yoldan sapan küçük kızın felaketi ve kurtuluşu

Vladimir Propp (2017) olağanüstü masalların karakterlerini, masal içinde oynadıkları işlevlere göre sınıflandırdığı çalışmasında birçok anlatı türü için geçerli olan evrensel bazı eylemler sıralamıştır. Bunlar arasında, deneyimsiz bir kahramanın evden uzaklaşması, bir yasakla sınırlandırılması ve bu yasağı çiğnemesi, saldırganın kurban seçtiğı kahraman hakkında bilgi edinmeye çalışması, kahramanın aldanarak bilmeden saldırganı yardım etmesi ve saldırganın aileden birine zarar vermesi, kahramanın saldırdıktan kurtularak evine dönmesi gibi işlevler yer almaktadır (s. 29-33). Kırmızı Başlıklı Kız, Selvi Boylum Al Yazmalım öyküsü ve aynı adlı film, bu işlevlerin tümünü barındırmaktadır; odaktaki karakter, yasağı çiğnediğı için saldırıya uğrar ama tehlikeyden kurtulur ve eve döner. Bu süreçte ise deneyim kazanır ve olgunlaşır.

2.1 Yasağı çiğneme ve yoldan çıkma

Üç metinde de kızın izlemesi gereken bir yol ve onu bu yoldan çıkmaması için uyarıcı, sınırlayıcı bir anne figürü vardır. Kırmızı Başlıklı Kız, hasta büyükannesine gitmek üzere evden çıkar; öyküde Asel, çalıştığı haradan eve dönmek üzere, filmde Asya süt götürmek için yoldadır. Masalda anne, “Güneş tepeye çıkmadan önce yola koyul, dışarıda da uslu uslu yürü, yolun dışına çıkma” uyarısında bulunur (GK, 2015, s.63). Masalın Perrault versiyonunda annenin hiçbir uyarısı yoktur, yalnızca kızı büyükannesinin hasta olduğunu ve ona çörek ile bir kap tereyağı götürmesini söyler (Perrault, 1989, s. 3).

Öyküde, anlatı İlyas’ın bilinciyle sınırlı olduğı için Asel’in evden ayrılmasına ilişkin bir sahne yoktur. Ancak, burada da kızını sert biçimde uyarıcı, yasaklayıcı bir anne figürü vardır. Asel ile İlyas’ın tanıştıkları, birazdan ayrıntılı olarak anlatacağımız sahnenin devamında İlyas, kızını kamyonuyla evine bırakır; İlyas, Asel’in yalvarmasına aldırmadan kızını evinin önüne kadar kamyonuyla götürür. Kızının geldiğini görünce evden sinirle çıkan annenin betimlenmesi ve sözleri, tam bir namus bekçisi anne tipi oluşturmaktadır: “[E]vin kapısı açılarak yaşlıca bir kadın çıktı dışarıya. Kadının tekdüze bir görünüşü vardı. Asel, kız! diye bağırdı! Hay, boyun devrilsin e mi? Ne cehennemlerde kaldın?” (Aytmatov, 1974, s. 190). Aynı aksi anne, başka bir gün, evin yakınında Asel’i bekleyen İlyas’ı, sert biçimde uyarır: “Hey, delikanlı, bakıyorum da buraya iyi dadandı! Evin önü han değil, anladın mı? Hadi, çek git bakalım!” (Aytmatov, 1974, s. 201). Asel aile kararıyla bir akrabalarıyla evlendirilecektir ve evlenme çağına yeni adım atmış “güzel” bir kız olduğı için üzerinde anne ile temsil edilen güçlü bir aile baskısı vardır.

Benzeri bir baskı, Selvi Boylum Al Yazmalım filminin de açılış sahnesinden itibaren hissedilir ve üstelik Aytmatov'un öyküsünde yer almayan, kızın evden ayrılma sahnesi, filmde Kırmızı Başlıklı Kız masalının açılış sahnesinin özünü, olumsuz bir anne figürüyle yeniden üretmiş görünmektedir. Aksi ve öfkeli anne Asya'ya sert uyarılarda bulunur, güzelliğini gizlemesi için yüzüne is sürer. Asya, "Ana vallahi iyice dellendin sen. Burda kim bakacak benim yüzüme" diye itiraz ettiğinde, anne şu cevabı verir: "Her yer it kopuk dolu, bakarlar. Eskisi gibi mi?". Anne-kızın evlerinin olduğu yerde baraj inşaatı vardır, onların evini de almak istemektedirler; Asya evi satın şehre gitmeyi çok istese de annesi buna direnmekte kararlıdır. Bir yandan da baraj inşaatı nedeniyle o bölgeye dışarıdan gelen kişilerden rahatsızdır. Kızını korumaya çalışması anlaşılabilirse de bu annenin davranışlarında, mimiklerinde ve sözlerinde herhangi bir sevgi işareti görülmemesi dikkat çekicidir: "Bir evlen de, sonra ne bok yersen ye! Şehri de çıkar aklından". Asya belki şehre gidemeyecek ama bu sahneden hemen sonra tanışacağı İstanbullu kamyon şoförü İlyas'ta kaçış umudu bulacak ve İlyas'la buluşmak üzere evden her çıktığında önce al yazmasını saklayıp yüzünü siyah yaparak annesini memnun edecek ama evden uzaklaşır uzaklaşmaz yüzünü silip al yazmayı da başına takacaktır. Aslında, filmin açılış sahnesinde Asya'nın evden ayrılışı, filme temel oluşturan Aytmatov'un öyküsünün özgün bir yorumdur. Öyküde kız eve dönerken beliren yaşlıca ve çok aksi anne, filmde en başta, kız evden ayrılırken sahneye çıkar. Filmin bu sahnesini, Aytmatov'un metninden ayıran bir özellik de Asya'nın, annesinin tüm kısıtlamalarına karşın bir aşk yaşamaya hazırlanan taşkın neşesinin vurgulanmasıdır. Yüzüne annesi istediği için kara çalarken mutsuzluğu ve daha sonra yüzünü yıkayıp al yazmasını başına taktığında ışıldayan güzelliğiyle gelen sevinci, izleyiciyi olayların devamına hazırlar niteliktedir.

2.2. Küçük kızları ormanda bekleyen tehlikeler

Masalda Kırmızı Başlıklı Kız, hastalanan büyükannesine gitmek için annesi tarafından görevlendirilir. Büyükanne, Fransız versiyonunda "başka bir köyde" yaşamaktadır ve küçük kız buraya ulaşmak için bir ormandan geçmek zorundadır (Perrault, 1989, s. 4). Büyükanne, Grimm Kardeşlerin (1989) metninde ise "köyden yarım saat uzaklıkta bir ormanda" yaşamaktadır (s.9). Her iki durumda da kızın yolu bir ormandan geçmektedir; orman, güzelliklerle ama bilinmezliklerle ve tehlikelerle de dolu bir yerdir. Kırmızı Başlıklı Kız bu yolda ilerlerken karşısına bir kurt çıkar. Propp'un saptadığı gibi istemeden kendi düşmanına bilgi veren kız, kurdun kibarlığı ve güzel sözlerine kanıp ona büyükannesinin evinin yerini tarif eder ve kurdun önerdiği gibi çiçek toplamak için yolunu değiştirmeyi kabul eder: "Kurdun ne kadar kötü bir hayvan olduğunu bilmiyormuş, bu nedenle ondan hiç korkmamış" (GK, 2015, s. 63; Perrault, 1989, s. 4). Kız ormanda çiçek toplarken kurt yolunu öğrendiği büyükanne evine varır ve büyükanneyi yiyip onun kıyafetleriyle yatağa uzanır. Kız eve vardığında, bir tuhaflık sezmesine rağmen sezgilerine ve annesinin uyarılarına kulak asmayıp kurdun isteği üzerine yatağa girer:

“ ‘Günaydın’ diye seslenmiş ama bir yanıt alamamış. Bunun üzerine yatağa girip örtüyü çekmiş—büyükanne orada başlığını iyice yüzüne çekmiş yatıyormuş ve çok tuhaf görünüyormuş” (GK, 2015, 65). Sonrasını biliyoruz; kurdun kulakları, gözleri, elleri ve en nihayetinde ağzının ne kadar büyük olduğuna ilişkin şaşkınlık ifadeleri ve kurdun bunlara verdiği yanıtlarla tekerlemeyi andıran sahneden sonra kurt kızı yutar.

Masalda metaforik bir örüntüyle anlatılan ve çocukların dünyasıyla sınırlı gibi görünen hikâyeyi, öyküde ve filmde yetişkinler arası ilişkilerde takip edebiliriz. Öyküde Asel, filmde Asya genç, güzel ve evlenme çağında köylü kızlarıdır ve büyük şehirden gelen bir yabancı erkek, tatlı dili ve cazibesıyla onlara hiç bilmedikleri hazlar vaat eder. Yol hem masaldaki gibi kızların evlerinden çıkıp kat etmeleri gereken sahici bir yol olarak metinlerde belirir hem de bir metafordur; yetişkin birer genç kadın olmak için izlemeleri gereken, ailenin ve toplumun çizdiği yol ile ona alternatif olarak bir erkeğin ayartmasıyla girecekleri yanlış yol arasında bir etkileşim vardır. Belki de birey olabilmek için yanlış da olsa önce kendi istedikleri yola girip deneyim kazanmaları gerekmektedir.

Masalda kurt belirgin bir tehlikedir, Kırmızı Başlıklı Kız’ı ve ninesini yer, yok eder. Öyküde ise İlyas, Asel’i baştan çıkarıp resmi nikahsız birlikte olduktan sonra kucağında çocuğuyla terk ederek toplum nezdinde saygınlığını yok eden büyük bir tehlikedir. Gerçekte her ikisi de doğalarının gereğini yapmaktadır; karnı acıkmış kurt, karşısına lezzetli bir yiyecek çıktığında onu elde etmek için elinden geleni yapar. İlyas da genç ve güzel bir kızı görünce onu arzulayan bir genç adamdır. İlyas, Asel’i her gün ziyarete giderek, kamyonuyla gezdirerek baştan çıkarır, birlikte kaçar ve Asel’in evlilik sandığı ama hiçbir resmiyeti olmayan bir törenden sonra birlikte yaşamaya başlarlar. Ama emek verip sebat ederek sonuç beklemek İlyas’a göre değildir; Asel’den önceki hayatındaki zaaflarına, içki ve geçici tensel ilişkilere geri döner; Asel ile birlikte kurdukları yuvadan uzaklaşmaya başlar.

Asel, İlyas’ın, Kadiça isimli kadınla yaşamaya başladığını öğrendiğinde bebeğini alıp evi terk eder. Anlatı İlyas’a odaklı olarak devam ettiğinden, öykünün bu noktasında Asel anlatı kapsamından tamamen çıkar; bebeğiyle nereye gitmiştir, ne yapmıştır, bu aşamada bilemeyiz; İlyas’ı izlemeye devam ederiz. İlyas, haberi alır almaz Asel’in annesinin evine gidip Asel’i aradığını söyler ve kızın annesi tarafından terslenir; aradan birkaç sene geçtikten ve Kadiça’dan ayrıldıktan sonra tekrar ailesinin evine gelip Asel’i sorduğunda ise Asel’in yeniden evlendiğini ve ailesini de düzenli olarak ziyaret ettiğini öğrenir (Aytmatov, 1974, s. 252). Haberi veren Asel’in kız kardeşidir: “Her yıl eniştemle gelirler. Annem onun iyi bir insan olduğunu söylüyor (Aytmatov, 1974, s. 252). Bu iki olay arasında Asel’in, evinden ayrılıp tekrar başka biriyle evlenene kadar ne yaşadığı yansıtılmaz ama bir sonraki alt bölümde ele alacağımız gibi Baytemir’le karşılaşarak yaşadığı kurtuluş, atlattığı büyük tehlike hakkında fikir verecektir.

Olay örgüsü Aytmatov’un öyküsü ile aynı eksen üzerinde ilerleyen film, 3 ve 4. bölümlerdeki incelemelerde ayrıntılı olarak ele alınacağından, tekrarı önlemek amacıyla buradan itibaren ağırlıklı olarak masal ve öykünün karşılaştırmasına yer verilmiştir.

2.3 Kurtuluş ve eve dönüş

Masalın Fransız versiyonunda olay örgüsü, kurdun büyükanneden sonra kızı da yutmasıyla son bulur. Böylelikle küçük kızın hatasının bedelini büyükanne-torun birlikte, hayatlarıyla öderler. Grimm'lerin metninde ise kurt, kızı da yuttuktan sonra yatakta büyük bir gürültüyle horlayarak uyumaktayken, oradan geçmekte olan avcı sesleri duyarak gelir ve kurdun karnını makasla keserek önce Kırmızı Başlıklı Kız'ı ve daha sonra kızın yardımıyla büyükanneneyi çıkarır (GK, 2015, 65). İkisi de kurtulur.

Aytmatov'un yazdığı öyküde Asel'in, evi terk ettikten sonra yaşadıklarını, öykünün "Yol Bakım Ustasının Öyküsü" başlıklı ikinci bölümünde, genç kadının kurtarıcısı olan Baytemir'den öğreniriz. Asel, evi terk ettiği gün, kucağında 10 aylık bebeğiyle, gidecek hiçbir yeri olmadan yağmurun altında ilerlerken, yoldan geçen bir kamyon durur ve anne ile bebeğini alır. Kamyonun arkasında Baytemir ile hastanede tedavi ettirip evine götürmekte olduğu yaşlı bir kadın vardır. Baytemir Asel'in sürekli ağlayan bebeğini kucağına alır, ısıtır ve gidecek bir yerleri olmadığını anlayarak geceyi kendi evinde geçirmelerini teklif eder (Aytmatov, 1974, s. 281). Bunu yaparken de özellikle vurgular: "Korkacak bir şey yok! dedim onu yatıştırmak için. Benden bir kötülük gelmez size. Yol bakım ustasıyım, adım Baytemir Kulov. Bana güvenebilirsiniz." (Aytmatov, 1974, s. 281). Gerçekten de Baytemir güvenilecek biridir, eşini ve kızını çığ altında yitirdiğinden beri aile özlemi çeken, çalışkan, yardımsever, iyi bir insandır ve Asel ile oğluna güvenli ve sıcak bir yuva sunar. Filmde de olaylar tamamen aynı şekilde cereyan eder.

Ele alınan üç metinde de (masal, öykü ve film), deneyimsiz genç kızın, yasak çiğneyip ormanda karşılaştığı bir yabancıya kapılarak başlayan serüveni, trajik bir sona doğru ilerlerken kahraman bir kurtarıcının mucizevi biçimde ortaya çıkmasıyla güvenli bir evde son bulur.

2.4 Kurdun geri gelişi ve akıllanmış kızın kendini koruması

Kırmızı Başlık Kız masalının Grimm Kardeşler tarafından yayımlanan versiyonunda ilk kurttan kurtulan kız ve büyükannesine ikinci bir kurt saldırır: "Bir rivayet olunur ki, Kırmızı Başlıklı Kız yaşlı büyükannesine bir defa daha pasta götürürken, karşısına başka bir kurt çıkmış ve onu yine yolundan saptırmak istemiş" (GK, 2015, s. 66). Kız bu kez akıllanmıştır; kurt yolda karşısına çıkıp ona selam verdiğinde hiç cevap vermeden "dosdoğru yoluna gitmiş" ve büyükannesini de uyarmıştır" (GK, 2015, s. 66). Kurt yine de ısrarcıdır, kızı takip ederek büyükannenin evine kadar gelip kapıyı çalarak "Kapıyı aç büyükanne, ben Kırmızı Başlıklı Kız'ım, sana pasta, börek getirdim" der ancak büyükanne ile torun birlikte kurda tuzak kurarlar, evin damına çıkmış olan kurdun hoşuna gidecek sosis kaynatılmış suyu evin dışındaki büyük yalağa dökerler, kurt damdan aşağı başını uzatınca dengesini kaybedip yalağın içine düşer ve boğulur (GK, 2015, s. 66).

Masaldaki ikinci kurt tehlikesine benzer biçimde Selvi Boylum Al Yazmalım adlı öyküde de İlyas Asel'in peşini bırakmaz, sık sık kızın ailesinin evine giderek bilgi almaya çalıştığı gibi Asel'i tesadüfen bulduğunda yeniden kazanmak için çaba gösterir. Ayrıllıklarının üzerinden birkaç yıl geçtikten sonra, İlyas kamyonu bozulup yolda kalır ve ona yardım etmek için kendisini eve götürmek için, Asel'in yeni eşi Baytemir olduğunu öğrenir. İyiliksever Baytemir, İlyas'ı evine götürdüğünde İlyas, karşısında Asel'i ve oğlu Samet'i bulur. Durumu Baytemir'e belli etmezler ama İlyas, sevdiği kadını ve oğlunu geri kazanmak için ısrar etmeye başlar. O gece evde konuk olarak kalmış, küçük Samet'le, kendi oğluyla oyunlar oynamış ve ertesi sabah arızalı aracının başına gitmiş olan İlyas, Baytemir'in de yardımıyla kamyonunu çalıştırdığı anda, Asel'i kendisiyle gitmeye ikna etmeye çalışır: “—Asel! dedim arabanın açık kapısından eğilerek. Çocuğu al da atla içeri! Seni o zamanki gibi götüreyim! Artık bir daha ayrılmayacağız! Hadi bin yanıma!” (Aytmatov, 1974, s. 265). Aslında Baytemir çok yakındadır ama motorun gürültüsünden İlyas'ın söylediklerini duymaz. Asel hiçbir cevap vermez: “—Gözleri dolduğu için yana döndü, başını ‘olmaz’ dercesine salladı”! (Aytmatov, 1974, s. 265). Aytmatov, Asel'in duyguları hakkında yalnızca bu küçük ipucunu verir; gözleri dolmuştur, muhtemelen İlyas'ı hâlâ sevmektedir ama teklifini kabul etmeyecek kadar da deneyim kazanmıştır. Filmde bu sahne, yukarıda aktardığım karar ânının odağında görsel ve sözel olarak zenginleştirilerek ve kadının duygularına yoğunlaşan bir anlatım diliyle kurgulanmıştır.

Öykünün ve filmin olay örgüsü, Kırmızı Başlıklı Kız masalının Grimm versiyonuyla örtüşmektedir. Çocukluktan gençliğe adım atmak üzere olan bir kız, ailesinin koyduğu yasakları çiğneyerek cazip bir yabancı erkekle yakınlaşmış, onun gösterdiği yanlış yoldan gidip o erkek tarafından “yutulmuş” ve yok olmak üzereyken başka bir erkeğin yardımıyla kurtarılmıştır. Artık döneceği tek bir yer vardır; terk ettiği kurallı yaşam ve aile yuvası. Masalın sonunda Kırmızı Başlıklı Kız, ikinci kurdun saldırısından birlikte kurtulduğu ninesinin evindedir. Öyküde ve filmde ise kurtarıcı erkeğin kıza sunduğu yuvada, aile kurumunun koruması altındadır.

Selvi Boylum Al Yazmalım'ın bir Kırmızı Başlıklı Kız uyarlaması olduğunu veya bu masaldan öğeler barındırdığını söylemek için yalnızca olay örgüsünü temel almak derinlikli bir okuma olamaz. Merkezinde, iki erkek arasında seçim yapması gereken genç, deneyimsiz ve kapılmaya hazır bir genç kızın olduğu birçok anlatı bulabiliriz. Ama makalede ele aldığımız üç metin arasında metinlerarası ilişkiler kurulan işaretler veya göstergeler ile yine hepsinin ilişkilendirilebildiği bir sosyokültürel bağlamı fark ettiğimizde böyle bir karşılaştırmadan söz edebiliriz. Bundan sonraki iki bölümde sırasıyla bu konular tartışılacaktır.

3. Metinlerarası işaretler: Al yazma, nine, tehlikeli

3.1 Kırmızı başlık-al yazma

Olay örgüsünde görülen koşutluk, simgesel önemi olduğu anlaşılan bazı anlatı öğeleriyle de desteklenir. Kırmızı başlık ve al yazma arasındaki benzerlik, bu öğelerin

en görünür olanıdır. Selvi Boylum Al Yazmalım öyküsünün, Aytmatov tarafından yapılan Rusça çevirisinde de (Topolek moy v Krasnoy Kosinke/Kavağım Kırmızı Eşarplı), İngilizce baskısında da (My Poplar in a Red Kerchief/Kırmızı Eşarplı Kavağım) kırmızı eşarp ögesinin yer aldığı görülmektedir. (Kolcu, 2002, s. 39). Makaleye konu öyküde ve filmde, annenin yasakladığı ama kızın inatla taktığı al yazmanın önemli bir konumu vardır.

3.2 Nine

Masal-öykü-film ekseninde süreklilik gösteren diğer bir öge, büyükanne veya nine figürüdür. Masalda kız, hasta büyükannesine yiyecek ve içecek götürmekle görevlendirilir ve ikisi arasındaki gizemli bağ daha ilk cümlelerde imlenir: “Bir zamanlar küçük, şirin bir köylü kızı varmış; şöyle bir bakanlar bile onu çok severmiş. Bu küçük kızı en çok seven kişi de büyükannesiymiş” (GK, 2015, s. 63). Üstelik kıza kırmızı başlığını vererek ona kimlik kazandıran da büyükannesidir: “Bir gün büyükanne kıza kırmızı kadifeden bir başlık hediye etmiş. Bu başlık çok yakışınca, kız da başka bir başlık takmak istememiş. Bundan böyle küçük kızı ‘Kırmızı Başlıklı Kız’ diye çağırır olmuşlar” (GK, 2014, s.63). Küçük kız ile büyükanne tehlikeler karşısında da birliktedir; Perrault versiyonunda kurdun karnında birlikte ölürlere, Grimm Kardeşler metninde ise ikinci kurdu birlikte alt ederler.

İncelediğimiz öykü ve filmde bir nine karakteri yoktur. Ancak, öykünün en can alıcı sahnesi sayılabilecek, Asel ile İlyas’ın tanışmaları sırasında beliren bir nine imgesi vardır. Asel ile İlyas’ın ormanda ilk karşılaşmalarında İlyas, kamyonunu saplandığı çamurdan kurtarmaya çalıştığı sırada, eğildiği yerden baktığında kamyonunun arkasında bir çift çizme görür ve bunların yaşlı bir kadına ait olduğunu zanneder: “Aşağıdan, gözümün ucuna eski püskü, gübreyle bulanmış bir entari eteği ilişti. ‘Köye kadar bırakıvermem için bekleyen yaşlı bir kadın’ diye geçirdim içinden. ‘Git yoluna, nine! Benim işim hemen bitmez, boşuna bekleme! diye bağırdım” (Aytmatov, 1974 s. 186). Ama çizmeler bir nineye değil genç ve güzel bir kıza, Asel’e aittir; Asel’in nineye benzetilmesi ile Kırmızı Başlıklı Kız’ın büyükannesine bir anıştırma yapılır. Al Yazmalı ile nine, Kırmızı Başlıklı Kız ile Büyükanne iç içe geçerek akışkan bir imge oluşturmuşlardır. Film, genç kız ile nineyi bütünleştiren bu sahneyi, etkili bir görselleştirme ile özünü olduğu gibi koruyarak almıştır. Öykü ve film hakkında ayrı ayrı ya da sinemaya uyarlama bağlamında bugüne kadar yapılan çalışmalarda, kızın bir nineye benzetildiği bu sahnenin üzerinde bildiğimiz kadarıyla hiç durulmamıştır.

Konu masal olduğunda nine, kuşkusuz önemli bir figürdür. Pertev Naili Boratav (2002), halk hikâyelerinin masallarla benzer kaynaklardan beslendiğini, hatta birçok Türk halk hikâyesinin Koca Nine Masallarından alındığını belirtir (Boratav, 2002, 48). Masalların anlatıcısının kadın olması ve çoğunlukla ninelerin torunlarına masal anlatması geleneği, masalların içeriklerini de etkilemiş olmalıdır. Masal, yaşlı ka-

dının, dişil bilgeliği kız torununa aktarmak için seçtiği bir yoldur. Nitekim Boratav (2000) masalların, “anlatma ve yayılma işinin daha çok kadınlarca benimsenmiş” olduğunu ve “bu anlatı türünün ‘kocakarı masalı’ diye adlandırıldığını” söyler. (Boratav, 2000, s.84).

3.3 Tehlike: Kurt-yakışıklı genç adam

Masalda kurt, ormanda kızla karşılaşınca hem ninesini hem kızı yeme fikriyle heyecanlanır ve kızı, yolunu uzatmaya ikna edebilmek için ormandaki çiçekleri ve kuşları göstererek ısrarla kızın yanında yürür: “Kurt bir süre Kırmızı Başlıklı Kız’la beraber yürümüş.” (GK, 2015, s. 64). Yürürken de kızı, yolunu uzatarak ormanda güzel çiçekler toplamak için ikna etmeye çalışır. Kız ilk başta kararlı adımlarla büyükannesinin evine doğru yürüyüşüne devam ederse de çok geçmeden kurdun cazip önerisine uyar, büyükannesine güzel çiçekler götürmek fikri de iyi bir mazerettir: “Sonra da yolundan sapıp ormanın içine girmiş, çiçek toplamaya başlamış.” (GK, 2015, s. 64).

Aytmatov’un öyküsünde, İlyas ile Asel’in tanıştıkları sahnede İlyas, hızlı ve kararlı adımlarla yoluna devam eden Asel’e kamyonuyla yetişir ve kızı kamyonuna çağırır. Teklifi kabul etmeyip bir süre yolunda yürümeye devam eden kızın peşinden giden İlyas, önce kamyonuyla, sonra kamyonun atlayıp yürüyerek kızı takip eder ve sonunda kızı kamyonun binmeye ikna eder (Aytmatov, 1974, s. 188). Kırmızı Başlıklı Kız’ın çiçek toplamak için kurdun gösterdiği yoldan gitmeye kolayca ikna olmasına benzer biçimde Asel de fazla direnmeden İlyas’ın kamyonuna atlar; bu kolay zafere İlyas şaşır: “Durumuma mı acıdı, yoksa aklıma başka bir şey mi geldi, bilmem artık: başını şöyle bir salladıktan sonra bindi kamyonun.” (Aytmatov, 1974, s. 188). Görünen o ki, genç kız meraklı ve hazlarla dolu bir keşif yolculuğuna çıkmaya isteklidir.

Masalda kurt figürünün, küçük kızları ayartarak yollarından saptıran tehlikeli erkeklerin metaforu olduğunu düşündürebilecek birçok öğeden biri şu bölümde karşımıza çıkar. Avcı, büyükannenin evinden gelen horultuları işitip eve girdiğinde karnı şiş vaziyette horlayarak uyuyan kurdu görür: “Gökte ararken yerde buldum seni, eski günahkâr” (GK, 2015, s. 64). İyi ve erdemli, kurtarıcı erkek karakter olan avcının, kurdu, insanlar için kullanılan bir sıfatla “günahkâr” olarak nitelenmesi dikkat çekicidir. Öyküde de Aytmatov’un, hikâyeyi İlyas’ın gözünden anlatarak onunla duygu-deşlik kurma çabasına karşın aileyi temsil eden annenin gözünden İlyas’ın tehlikeli bir ayartıcı olduğunu açıklıkla görülür. Anne, Asel’i sormak için evine gelen İlyas’a hiddetlenerek “Sevgili kızımı baştan çıkardıktan sonra bir de sıkılmadan buraya geliyorsun!” diyerek İlyas’ı kovar (Aytmatov, 1974, s. 248).

Masalın bazı modern uyarlamalarında, kız kurtla evlenir; İrlandalı yazar Somerville tarafından yapılan bir uyarlamada, kızın evlendiği Curley isimli karakter aslında erkek kılığında girmiş bir kurttur (Zipes, 1993, 55-56). Türk halk masallarını inceleyen Pertev Naili Boratav, hayvanlarla insanların ilişkilerini odağına alan masalların ba-

zılarının, “masal ile gerçek maceraların ‘masallaşmış biçimleri’ diye tanımlanacak” biçimde gerçekte düşsel olanın sınırında konumlandırılabilirler gözlemine yapar (Boratav, 2000, s. 80). Buna örnek olarak verdiği “genç bir kızı kaçıran, onunla ‘evlenen’ ayıya” ilişkin hikâyenin, masalların ve efsanelerin ortaya çıkmasındaki etkenlerin araştırılması bakımından önemli bir anlatı olduğunu vurgular (Boratav, 2000, s. 80). Mitlerde ve masalarda insan-hayvan ilişkisinin çok yakın olduğu, birbirine dönüşme anlatılarının da çok yaygın olduğu bilinmektedir. Grimmlerin ve Perrault’nun Kırmızı Başlıklı Kız masalında kız kurtla evlenmez ama kurdun kandırmasıyla onunla aynı yatağa girer ve bu sahne, sembolik anlamlarıyla birçok yoruma konu olmuştur.

Hint-Avrupa masallarında “kurt adam” (werewolf) figürünün yaygın olduğunu ve bu figürün kökeninin şamanlara kadar geriye götürüldüğünü, Avrupa’da Ortaçağ’da cadıların yanı sıra kurt adamların da gerçekte var olduğuna inanıldığını hatırlamak gerekir (Duggan, 2016, s. 497, s. 499). İlyas ile Kurt arasında bir koşutluk görülebilir; masum bir kızı, aile ve geleneklerin çizdiği yoldan çıkarıp sonra terk eden İlyas’ın hikâyede, epey kötücül bir işlevi yerine getirdiği açıktır. Kırmızı Başlıklı Kız masalının cinsel çağrışımları olduğunu öne süren okumaların da bulunduğu düşünüldüğünde İlyas, Asya’yı veya Kırmızı Başlıklı Kız’ı “yutmaya” hazırlanan Kurt olarak görülebilir. Bu tür benzerlik veya alışverişlerin ortaya çıkartılması için mitlerin, masalların ve halk hikâyelerinin kültürlerarası karşılaştırmalarla ele alınması ve Batı dünyasında yapılan akademik çalışmalarda az temsil edilen “Orta Doğu, Balkanlar, Uzakdoğu” gibi bölgelerde üretilen metinlerin, bu çalışmalardaki ağırlığının artırılması gerekliliği, önemli bir saptamadır (Birkalan-Gedik, 2006).

3.4 Kurtarıcı: Avcı-yol mühendisi

Masalın kurtarıcısı bir avcıdır: “Kurt amacına ulaşınca, yeniden yatağa uzanmış ve yeri göğü birbirine katarak horlamaya başlamış. Avcı da tam o sırada evin önünden geçiyormuş: ‘Bu yaşlı kadın nasıl da horluyor, gidip bakayım bir sıkıntısı mı var?’” (GK, 2015, s. 65). O kadar iyi bir karakterdir ki ufak bir şüpheyle harekete geçerek yaşlı kadına yardımcı olmak için eve girer ve sonrasında da iyi düşünülmüş adımlarla kurbanları kolayca kurtarır. Selvi Boylum Al Yazmalım öyküsünün kurtarıcı kahramanı Baytemir’in öyküye dâhil olması da ne tesadüftür ki yaşlı bir kadına yardım etmesiyle olur; bir komşusunun hasta annesini hastaneye götürmüştür ve kadınla birlikte bir kamyonun kasasında geri dönerken Asel de aynı kamyonu biner (Aytmatov, 1974, s. 281). Hiç karşılık beklemeden herkese yardım eden bir karakter olan Baytemir, çalışkan ve becerikli bir adamdır; yol ustasıdır ve Asel ile evlendikten birkaç sene sonra kamyonu kaza yapmış olan İlyas’a da yardım elini uzatacak, onu eve getirecektir. Filmde Cemşit adını alacak bu kurtarıcı kahraman, aynı özellikler ve olay örgüsü içinde Aytmatov’un öyküsündeki işlevleri başarıyla yerine getiren her zaman sorun çözen, olumlu bir figürdür ve film üzerine Türk sinema izleyicisi arasında yapılan “İlyas mı, Cemşit mi?” (veya “Kadir İnanır mı, Ahmet Mekin mi?”) eksenindeki anket benzeri sorgularda İlyas karşısında epey güçlü bir seçenektir.

3.5 Baharda canlanan doğa ve aşkla özgürleşme

Buraya kadar Kırmızı Başlıklı Kız, Asel ve Asya karakterlerini, baştan çıkarılan masum kız; kurt ve İlyas'ı da kötücül baştan çıkarıcı figürler olarak okuduk. Artık bu “baştan çıkma” durumunun bütünüyle de gönülsüz olmadığını, kızın da kendisini keşfetmeyi ve özgürleşmeyi istediğini düşünme zamanı geldi. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, bir özgürleşme olarak “oluş” kavramını ortaya atarlar ve ataerki toplumun kısıtlamalarının hâkim olduğu “çoğunluksal” alandan kaçarak “azınlıksal” olan alanda özgürleşmek için her türlü mahrem ilişkinin ve özellikle de “aşk”ın işlevsel olduğunu söylerler (aktaran Pekeran 2012, s. 37). Öyküde Asel ve filmde Asya da İlyas'a duyduğu aşk ile özgürleşme hissi yaşar. Makalede ele aldığımız üç eserde de deneyimsiz küçük kızın geleneklerin getirdiği sınırları yoklayarak, yol metaforu üzerinden özgürleşme ve kendini bulma çabası anlatılmaktadır.

Aşk ile özgürleşme izleğine ilkbaharda canlanan doğanın eşlik etmesi de yine üç metinde de yer alır. Masalda kurt, kızın yolunu uzatarak büyükannenin evine önceden ulaşabilmek için ormanın güzelliklerini anlatır ve kız da bu doğa tablosunun çekiciliğine kapılır:

“Kırmızı Başlıklı Kız, etrafındaki şu güzel çiçekleri görüyor musun? Niye hiç dönüp bakmıyorsun? Galiba kuşların ne güzel öttüğünü duymuyorsun. Sanki okula gider gibi hiç sağına soluna bakmadan yürüyorsun, oysa ormanda hayat çok eğlencelidir” demiş.

Kırmızı Başlıklı Kız gözlerini yukarı çevirmiş, güneş ışınlarının ağaçların arasında bir belirip bir kaybolarak dans ettiklerini, her tarafında da güzel çiçeklerle dolu olduğunu görünce, “Büyükaneme bir demet taze çiçek götürürsem çok sevinir; vakit henüz çok erken, nasıl olsa tam saatinde ulaşırım” diye düşünmüş. Sonra da yolundan sapıp ormanın içine girmiş, çiçek toplamaya başlamış. Bir çiçeği koparıncaya, “İleride daha güzelleri var” diye düşünmüş, böylece ormanın derinliklerine iyice dalmış. (GK, 2015, s. 64).

Mevsim ilkbahardır ve Kırmızı Başlıklı Kız, büyükannesinin evine giden en kısa yolu terk ederek baharda canlanan doğanın güzellikleri içinde neşeyle ilerler.

Öyküde Asel'in “yoldan çıkması” da baharda ve benzeri bir pastoral atmosferde gerçekleşir. Asel, kütüphaneden dönerken İlyas'ın geçeceği yeri tahmin edip yol kenarında onu bekler ve geldiğinde de kamyonuna biner. İlyas'ın, “Atla içeri, Asel, gezelim biraz” sözüyle başlayan gezi, “bozkır yolunda kuş gibi uçan” kamyonunda, İlyas'ın bakışından anlatılan coşkulu bir doğa ve aşk kutsamasına dönüşür (Aytmatov, 1974, s. 203). Rüzgâra karşı giderlerken “dağlar, tarlalar, ağaçlar” ikisine doğru geliyor gibidir. Aslında hareket eden onlardır ve onlar doğanın güzelliklerine yöneldikçe doğa da onlara yanıt verir: “Pırıl pırıl güneşe karşı sevinçle gülmeye başladım. Pelin otu ve lâle kokan havayı ciğerlerimize doldurduk.” (Aytmatov, 1974, s. 203). İkisi kamyonunda bu şekilde ilerlerken, karşıdan gelen at arabasında bir genç çift ayağa kalkar, İlyas ile Asel'e “omuz omuza” el sallarlar (Aytmatov, 1974, s. 204). İlyas ile Asel, sanki bir geçit töreninde ilerlemektedirler ve herkes onların aşklarını kutla-

maktadır. Devamında da güzel, pastoral bir atmosfer çizilir; dağlar, göl, “köpüklü mavi dalgalar”, “tepeleri karlı mor dağlar”, batmakta olan güneşle pembeleşen sular, kuğular tam bir romantik idealizasyon içinde doğa ve aşk olumlaması yapılır (Aytmatov, 1974, s. 204). Sonuçta, kısa bir gezinti olmaktan çıkan bu macera, patlayan fırtına, kamyonun camlarına vuran yağmur damlaları altında İlyas’ın, “Kimsenin seni üzmesine göz yummayacağım; al yazmalıyım, selvi boylum benim” diye kızın kulağına aşk sözleri fısıldadığı bir kavuşma sahnesine dönüşür (Aytmatov, 1974, s. 204). Geceyi kamyonu geçirdikten sonra ertesi sabah İlyas’ın çalıştığı ulaştırma merkezine giderler; Asel evi terk etmiştir, evleneceklerdir (Aytmatov, 1974, s. 206).

Filmde aynı pastoral romantizm atmosferini barındıran ve iki genç arasındaki aşkın ilkbaharın güzellikleri arasında coşkuyla kutlandığı etkileyici sahnede, İlyas ile Asya’nın kamyonu neşe içinde ve çevrelerine selam vererek, öyküdeki gibi geçit törenine benzer bir biçimde ilerlediklerini görürüz. Filmi iç seslerle karakterlerin iç konuşmalarına da yer verir. İlyas, Asya’nın evine gelir, kapıda ikisinin de iç seslerini duyarız. İlyas “Elinden tutuversen benimle gelir mi?” diye düşünür, Asya, “Seninim işte. Alıp götürsene” diye düşünür ve koşarak kamyonu biner. Yolda, İlyas’ın kahkahasıyla başlayarak Asya’ya da bulaşan bir neşeyle hızla ilerlerler; İlyas’ın Gönül adını vererek kişileştirdiği kamyonu da neşelerine katılarak zikzaklar çizer. İlyas yolda gördüğü herkese seslenerek “Hoş geldin deyin sevgilime” diye haykırır. Öyküdeki gibi bir at arabası geçer ama ayağa kalkıp el sallayan bir genç çift yoktur. İlyas, tarlasında traktör süren bir adama, otlayan keçilere seslenir. Asya da “Hoş gördük yüce kale, hoş gördük yalnız çınar, sevgilin nerede? Hoş bulduk sakallı keçi” diye neşeyle bağırarak yanıt verir. İkisi de kamyonun pencerelerinden dışarı uzanarak, el sallayarak ilerlerler; gökyüzüne, güneşe, tarlalara, coşkun dereye seslenerek ilerleyişleri, Aytmatov’un metninde Asel ile İlyas’ın yine kamyonu yaşanan kaçış sahnelerindeki doğayla sarmalanmış geçit töreninin Anadolu coğrafyasında ve sinema teknikleri ile zenginleştirilmiş başarılı bir uyarlamasıdır. Sanki bütün doğa onlar için bir tören düzenlemiştir. Emel Kefeli (2009), Aytmatov’un yapıtlarında “metnin anlatımını görsel bakımdan destekleyen ve kurguda özel bir işlev yüklenen” betimlemelerin dikkat çektiğini belirterek (s. 189), yazarın, doğaya dair öğelerin de özel bir yer tuttuğu bu betimlemeler yoluyla “okurun zihninde sosyo-kültürel atmosferi yaratmak ve karakterlerin hayatlarındaki trajik boyutu vermek” hedeflerine ulaştığının altını çizer (s. 190). Gerçekten de evden, geleneklerin baskısından kaçan Asel’in ve Asya’nın İlyas ile kavuşması, hem romantik hem de trajik açımları olan bir eylemdir. Geceyi göl kenarında kamyonu geçirirler ve ertesi sabah da birlikte yeni bir hayata başlarlar.

4. Sosyokültürel bağlam: Ataerkil kalıplar ve özgürleşme mücadelesi

Selvi Boylum Al Yazmalıyım’ın setinde, filmin finali konusunda bir kriz yaşanmıştır. Ali Özgentürk (2018) anılarında, filmin çekimi devam ederken, yazdığı senaryodaki final sahnesinin değiştirilmek istendiğini, Türkan Şoray’ın, filmin sonunda Asya ile İlyas’ın kavuşması fikrinde ısrar ettiğini belirterek buna şiddetle karşı çıktığını,

Asya'nın "tutkuyla âşık olduğu İlyas'ı (Kadir İnanır) değil, ona ve çocuğuna emek veren Cemşit'i (Ahmet Mekin)" seçmesi gerektiği konusunda kararlılık gösterdiğini kaydeder (s. 52). Sonunda, Özgentürk'ün istediği olur, Asya İlyas'ı geri çevirir ve Cemşit'e gider. Böylelikle, star odaklı Yeşilçam sinemasından yönetmen ve senaryo ağırlıklı yeni sinemaya geçiş sürecinin kritik adımlarından biri de atılmış olur. Aytmatov'un metninde de Asel, İlyas'ın yeniden bir araya gelme teklifi karşısında "bir trajik çatışma" (Korkmaz, 2004, s. 178) yaşar ama kendisine emek veren ve hâline acıyıp kurtaran adamı, Baytemir'i tercih eder (s. 178). Ramazan Korkmaz (2004), bu seçimle Aytmatov'un, "sevginin emek ve empati ile oluşturulan yüksek bir değer olduğu gerçeğini" göstermek istediğini belirtir (s. 178).

Öte yandan kadının, ayrılık ânında da çok sevdiği belli olan İlyas'ı reddedip kendi arzularını, çocuk ve aile için feda ettiği bu final, ataerkil toplumsal cinsiyet kodlarını barındırır görünmektedir. Erkek egemen toplumsal cinsiyet rollerinin edebiyat metinlerinde ve masallardaki temsillerini ortaya çıkartmak, feminist edebiyat kuramının önemli bir başarısı olmuştur. Masal çalışmaları alanında 1970'lerden itibaren gelişen bir feminist birikim vardır.

4.1 Küçük kızlara ahlak dersi

Karen Rowe (1979), alanında çığır açan makalesi "Feminism and Fairy Tales" (Feminizm ve Olağanüstü Masallar) ile masalların sosyokültürel işlevlerini sorgulayarak, "romantik beklentilerimizi biçimlendiren paradigmaların ortaya çıkartılmasında halk masallarının feminist perspektiften incelenmesinin" önemine işaret etmiştir (s. 237). Rowe (1979), "kadınların, edilgenlik, yardıma muhtaç hissetme ve kendilerini feda etme gibi kültürel normları kadına özgü yüce değerler olarak olağanüstü masallardan gerçek hayata taşıyabileceğini ve böylelikle olağanüstü masalların, ataerkil statükonun ve kadınların değersizleştirilmesinin, romantik olarak arzulan ve hatta kaçınılmaz bir kader olduğu düşüncesini yaygınlaştırdığını" vurgular (s. 237). Üstelik çocuklukta okunan veya dinlenen masalların yanı sıra yetişkin edebiyatına ve sinemaya uyarlanan masallarda da aynı yapının devam etmesi, etkiyi daha da kuvvetlendirir. Kırmızı Başlıklı Kız masalının da benzeri bir bağlamda işlevselleştirildiği görülmektedir.

Masalın, Perrault tarafından kayıt altına alınmadan önce Fransız sözlü geleneğinde yer alan hâlinde, kızın ya kendi çabasıyla ya da bir kurtarıcı yardımıyla kurtulduğu bilinmektedir (Dundes, 1989, s. 3). Oysa Perrault masalı, kız ve büyükannenin ölümüyle bitirdiği gibi bu trajik sonun hemen arkasında bir ibret mesajına yer vererek metni, ders verme amacı güden bir anlatıya dönüştürmüştür (Dundes, 1989, s. 3). Anlatıcının sesinden verilen bu kıssadan hisse bölümü, şiir biçimindedir. Mesaj, masalın okur veya dinleyici kitesine doğrudan hitap eder: "Bu hikâyeden öğreniyoruz ki çocuklar, özellikle güzel, kibar ve iyi yetişmiş genç kızlar, yabancılara inanmakla çok yanlış yapıyorlar." (Perrault, 1989, s. 6). "Yabancılar" sözcüğü ile fabllara özgü hayvandan insana alegorik bir geçiş yapılarak tehlikeli kurtların insan formunda da olabileceği iması yapılmış olur. Bölüm, en büyük tehlikelerin "yumuşak huylu, yardımsever ve kibar"

kurtlardan geleceğinin vurgulanmasıyla biter (Perrault, 1989, s. 6). Grimm Kardeşler versiyonunda ise ahlak mesajını veren anlatıcı değil, kızın kendisidir; Türkçe çeviride bulunmayan bu bölüm, masalın Jack Zipes tarafından yapılan İngilizce çevirisinde şu şekilde yer almaktadır: “Kırmızı Başlıklı Kız kendi kendine düşündü: ‘Bir daha asla annen yasaklamışken kendi başına yoldan sapmayacaksın ve ormana gitmeyeceksin’ ” (GK 2014, s. 87). Kızın iç konuşması olarak sunulan bu ifade ile ibret mesajının içeriğinin değişmediğini ama küçük kızın yaşadıklarından ders çıkararak bir daha aynı hatayı yapmamak üzere kendisine telkinde bulunduğunu görüyoruz. Kırmızı Başlıklı Kız’ın iç konuşması, akla Selvi Boylum Al Yazmalım filminin finalinde Asya’nın, “Sevgi Neydi? Sevgi emektir” ile biten iç konuşmasını getirir. Genç kız doğru kararı, yaşadıklarından ders çıkararak kendi aklıyla almış gibidir ama ona, yanlış seçimlerinin getireceği tehlikeleri yaşatarak “eğitim” veren bir örtük yapı olduğu da açıktır.

Özellikle kadın bedeni üzerinde icra edilen denetim ve yasaklamaların kökleri eski çağlara dek uzanmakla birlikte Batı’nın cinselliğe bakışının 18. yüzyılda geçirdiği ve “ilk cinsel devrim” olarak adlandırılan değişimler bu denetim isteğini artırmış görünmektedir (Stearns, 2016, s. 167). 18. yüzyıldan itibaren tarımdan ticarete geçiş, Aydınlanma Çağı ile gelen özgürleşme ve seküler bakış açısı, kapitalizmin sonucu olarak iyi beslenme ve kentleşme ile ergenliğe giriş yaşının düşmesi ile bir cinsel kargaşa dönemine girilmiştir (Stearns, 2016, s. 165). Ergenliğe geçiş yaşının düşmesi, cinsel ilişki olasılıklarının ve evlilik dışı doğumların artmasına yol açmış, Avrupa’da sapsiz çocuklar meselesi ortaya çıkmıştır (Stearns, 2016, s. 169-170). 19. yüzyılda iyice görünür hâle gelen bu cinsel kargaşanın sakıncalarına karşı mücadelede çocuklara özel bir önem verilmiş, Ortaçağ’ın egemen kurumu olan Kilise’nin artık gücünü yitirmiş olması nedeniyle cinselliği denetim altına almak için modern uygarlığa uygun yollar aranmıştır (Stearns, 2016, s. 169). Michel Foucault (2018), 18. yüzyıldan başlayarak, “cinselliğe ilişkin özel bilgi ve iktidar tertibatları geliştiren” yöntemler arasında “çocuk cinselliğinin eğitimbilimselleştirilmesi” (pedagojikleşmesi) olgusunu sayar (s.76). Böylelikle, “cinselliğin hem ötesinde hem de bilfiil içinde olmaları nedeniyle tehlikeli bir paylaşım çizgisi üzerinde yer alan” çocukların cinselliği, “ana babalar, aileler, öğretmenler, doktorlar, psikologlar” tarafından denetim altına alınabilecektir (Foucault, 2018, s.77). Olası bir çocuk cinselliğinin tehlikelerine karşı en etkili uyarı ve denetim, çocuklara anlatılan masallar ve hikâyelerle sağlanmaya çalışılmış ve masallara toplumsal ve ahlaki bir görev yüklenmiştir. Kırmızı Başlıklı Kız masalı, bu bağlamda devreye girerek, kız çocuklara, kendilerini yabancılardan korumaları ve ailenin koyduğu kurallara uymaları konusunda uyarı amaçlı olarak anlatılmaya başlanmıştır. Charles Perrault tarafından yayımlanan ilk yazılı versiyonda, kurallara uymayan kızın ve büyükannesinin kurt tarafından vahşice öldürülmesi ve bu versiyonun 17. yüzyıl sonunda ortaya çıkarak 18. yüzyıl boyunca yaygın olarak okunması, hem bir rastlantı olmayıp yukarıda açıkladığım toplumsal meselelerle yakından ilişkilidir, hem de çocuk masallarında rastlanmayan vahşi sonu nedeniyle Perrault’nun okur kitlesinin çocuklardan ziyade genç kızlar olduğunu düşündürmektedir.

Zohar Shavit (1989) 17. yüzyıla kadar Avrupa’da çocukların birer küçük yetişkin olarak görüldüklerinden yola çıkarak masal ve hikâyelerin, aralarında çocukların da bulunduğu karışık bir okur ve dinleyici kitlesi olduğunu ve zamanla çocuklar için ayrı bir edebiyat oluşmuş olsa da aradaki bu geçişkenliğin Perrault’nun Kırmızı Başlıklı Kız versiyonunda hem çocuk ve hem de yetişkin okurlara yönelik öğelerin yer almasına neden olduğunu belirtir (s. 142). Özellikle Perrault’nun sözlü gelenekten gelen masalın mutlu sonunu değiştirerek, masalarda rastlanmayan trajik bir kötü son yazmış olmasının, masalın çocuklara değil yetişkinlere hitap eden bir yönü olduğunun kanıtıdır (Shavit, 1989, 142). Masalın Grimm Kardeşler versiyonunda trajik bir son olmayışı, metni çocuk edebiyatına yaklaştıran bir öğedir ama benzeri bir ahlak dersi, Alman versiyonunda da küçük kız tarafından içselleştirilir.

4.2 Kadının bireyleşme çabası

Aytmatov’un öyküsünde Asel’in duyguları, iç dünyası hakkında bir bilgi yoktur; tüm anlatı, erkek karakterlerin bakış açısından sunulur. Filmde ise Asya, baskıcı annesinden kurtulmak isterken, yolda tanıdığı çekici yabancıya adım adım kapılırken, terk edildiğinde evde oturup beklemeyi reddederek çocuğunu kucağına alıp bilinmezliğe yürürken ve ona güvenli bir yuva sunan Cemşit’e rağmen kalbinden atamadığı İlyas’a son bir kez aşkla bakarken, duyguları ve iç çatışmalarıyla gerçek bir insandır.

Evrin Ölçer Özünel (2017), masalları, toplumsal cinsiyet ve mekân ilişkisi bağlamında incelediği çalışmasında, erkek egemen toplum yapısı içinde kadının güzelliğinin, mitolojide “kışkırtıcı fitne” (s. 64) ile bağdaştırıldığını ve erkek tarafından arzulanan kadının ancak ev içinde var olmasına izin verildiğini belirterek kadın bedeni ile ev arasında bir koşutluk kurar: “Kadın bedeni de tıpkı ev içi mekânın sağlam duvarlarına benzer bir örülüşe sahiptir. Kadın bedeninin bir arzu nesnesine dönüştürülmesi, beden algısının kadim zamanlardan beri, kadının bilinci etrafına örülmüş bir duvar olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla, kadın bedeninin erkek tarafından arzulanan nesne olmasıyla, kadının yalnızca ev içinde var olabilmesi arasında bir bağlantı vardır.” (Ölçer Özünel, 2017, s. 63-64). Masalda olduğu gibi öyküde ve filmde de genç kadın sonunda kendisinden beklenen seçimi yapar ve bu “doğru seçim” evde olmaktadır.

Kırmızı Başlıklı Kız’ın Grimm Kardeşler versiyonunda, kız çocuğunun ahlak dersini, kendi akıyla aldığından söz etmiştik. Asel ve Asya da benzeri bir dersi, belli ölçüde kendi çabalarıyla alır ve benimserler; her ikisi de sonuçta annelerinin bulunduğu kişiyle değil, ev dışında arayış içindeyken karşılaştıkları adamla evlenirler. Böylelikle, Grimm Kardeşlerin Kırmızı Başlıklı Kız’a tanıdığı oranda bir özgürlük, Asel ve Asya’ya da sunulur. Bu izlek, bir anlamda kadının, verili sınırlar içinde gerçekleşen bireyleşme sürecidir. Genç kız, içine hapsedildiği baskıcı düzenden, namusunun bekçisi annesinden ve tanımadığı biriyle zorla evlendirilmekten kaçır ve özgürleşmek için yollara düşer, sonunda âşık olduğu adama kavuşmasa da ailesinin dayattığı kişiyi bertaraf eder ve yine kendi bulduğu birisiyle evlenir. Sınırları büsbütün ortadan kaldırır.

masa da onları zorlar, esnetir. Kalıplara, kurallara direnir ve sonunda bir uzlaşma formülü yaratır. Bu uzlaşma, ataerkil baskılar kadar, bu baskılara direnen ve onları aşındırmaya çalışan dişil bir enerjinin de etkili olduğunu kanıtlar.

Son olarak, Kırmızı Başlıklı Kız masalını bir büyüme hikâyesi olarak okuyan Bruno Bettelheim'dan söz edeceğiz. Masallara psikanalitik kuramın perspektifinden yaklaşan Bettelheim (2019), çocuğun bilinç dışındaki çatışmaları bilinçli benliğinde anlayıp onlarla baş edebilmesinin, akılcı yöntemlerle mümkün olmadığını, bunu ancak hayaller kurarak yapabileceğini söyler (s.12). Çocuk, kendi doğasının karanlık yönleri de dâhil olmak üzere “bilinç dışı baskılara karşılık olarak uygun hikâye unsurları hayal etmek, bunları yeniden düzenlemek ve bunlar üzerine düşünmek” yoluyla kendi bilinç katmanlarının farkına varır (Bettelheim, 2019, s.12). Varoluşsal sorunlarla “nasıl başa çıkabileceği ve ergenliğe nasıl güvenle adım atabileceğine dair bilhassa sembolik biçimde önerilere” ihtiyaç duyan çocuğun imdadına masallar yetişir (Bettelheim, 2019, s.13). Kırmızı Başlıklı Kız da bu açıdan bakıldığında yepyeni anlamlar kazanır. Masalın Alman versiyonu, haz arayan alt bilinci ile sorumlulukları arasında bir denge kurmaya çalışan kız çocuğunu, “sembolik biçimde ergenlik boyunca yaşadığı ödipal çatışmaların tehlikelerine maruz bırakır, sonra da çatışmasız bir şekilde olgunlaşabilsin diye onlardan kurtarır” (Bettelheim, 2019, s. 221). Karakterler bu bakış açısına göre işlevler üstlenmiştir: Kız, “erkeğin kişiliğinin tüm yanlarını görerek onun çelişkili tabiatını anlamaya çalışan” bir karakterdir; kurt, bilinç dışını ve dolayısıyla “bencil, asosyal, şiddetli ve yıkıcı potansiyeldeki eğilimleri”, avcı ise “özverili, sosyal, düşünceli ve koruyucu eğilimleri” temsil eder (Bettelheim, 2019, s. 221). Özetle bu yoruma göre küçük kızın, olayların sonunda bir daha yoldan çıkıp ormana girmeyeceğine ilişkin olarak kendisine söz vermesi, deneyimlerinden ders çıkardığının, dönüşümünü ve büyüme sürecini sağlıklı olarak tamamladığının işaretidir (Bettelheim, 2019, s. 234). Öyküde ve filmde de aynı olgunlaşma süreci söz konusudur. Filme ilişkin popüler kültürde yapılan yorumlarda kadın izleyicilerin, filmi genç yaşlarda izlediklerinde İlyas'ı, evlenip yaş aldıktan sonra ise Cemşit'i seçmeleri, eserdeki büyüme temasının izleyicide bir karşılığı olduğunu düşündürmektedir.

4.3 Yazar, metin ve bağlam: Cengiz Aytmatov'un evrenselliği

Cengiz Aytmatov küçük yaşlarından itibaren çok yakın olduğu babaannesini tam bir sözlü kültür hikâye anlatıcısı olarak tarif eder ve ondan dinlediklerinin, yazarlığına çok katkısı olduğunu vurgular (Kolcu, 2002, s.30). Gerek ninesinden gerek Kırgız halk ozanlarından dinlediği hikâyeler sayesinde masallar, efsaneler ve mitlerle örülü zengin bir sözlü kültür birikimine sahip olduğu anlaşılan Aytmatov, romanlarında bu malzemenin beslendiğini şu sözleriyle belirtir: “Hülâsa mitolojik zenginlikleri romanlarımda değiştirerek, bugünkü hayatın gerçekleriyle, istek ve temennileriyle bağdaştırarak bol miktarda kullanıyorum” (aktaran Kolcu, 2002, s. 48, 49). Aytmatov'un hikâye birikimi yerel malzeme ile de sınırlı değildir; erken yaşlarda Rus edebiyatının klasikleriyle tanışmış (Ükübeva, 2019, s. 47); Moskova'da, Gorki Edebiyat Enstitüsü'nde ve

Moskova Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde eğitim gördüğü sırada, “Rus ve dünya edebiyatının önemli eserlerini okumuştur.” (Akmataliyev, 1998, s. 16, Kolcu, 2002, s. 33, Ükübeva 2019, s. 48).

Dünya çapında geniş bir okur kitlesine ulaşmış olması, yazarın bazı evrensel izlekler ve imgeler ile yakın ilişki içinde olduğunu düşündürmektedir. Nitekim bir söyleşide Aytmatov, her yazarın öncelikle kendi milletinin kültüründen beslenmesi gerektiğini vurguladıktan hemen sonra şunları söylemiştir: “Yazar, ufkunu millî olanın ötesine doğru genişletmek “evrensel” olana ulaşmak için gayret göstermek zorundadır” (aktaran Kolcu, 2002, s. 45-56). Doğu’yu da Batı’yı da, sözlü kültürü de edebiyatı da iyi bilen bir entelektüel olan Aytmatov’un *Selvi Boylum Al Yazmalım* adlı öyküsünün bugüne kadar sadece yerel bağlamda ele alınmış, olası kültürlerarası ve metinlerarası ilişkileri yeterince araştırılmamıştır. Bu makalenin bulgularının da işaret ettiği üzere Aytmatov’un eserlerinin, karşılaştırmalı bir yöntemle ele alınacağı yeni çalışmalar yapılmasının, eserlerin çok katmanlı niteliklerine ışık tutacaktır.

Sonuç

Bu çalışmada, Aytmatov’un Kırgız toplumsal ve kültürel bağlamı içinden üretilmiş *Selvi Boylum Al Yazmalım* adlı uzun öyküsünün, Batı Avrupa masal geleneği için-de 18. ve 19. yüzyıllarda kız çocuklarına ahlak dersi vermek amacıyla yaygın olarak okunan ve anlatılan Kırmızı Başlıklı Kız masalı ile yakın metinlerarası ilişkiler içinde olduğunu; benzer şekilde, bu öykünün sinemaya uyarlanması olan filmin de sözü edilen masala ait öğeler barındırdığını ve bunları sinema diliyle çok daha canlı biçimde ifade ettiğini sergiledik. Aynı olay örgüsü ekseninde kurulmuş olan üç metni birbirine bağlayan işaretler ve anlatı öğelerini ve bu öğelerin, ataerkil toplum yapısı ile ortaklaşan ve aynı zamanda bu yapıyı belli ölçüde aşındırarak kadına görelî bir özgürlük sağlayan yönlerini vurguladık.

Selvi Boylum Al Yazmalım filminin, kadının bakış açısı ve duygularına yer veren anlatım teknikleriyle Aytmatov’un metninden ayrıldığını ama sonunda genç kızlara benzer bir uzlaşî reçetesi önerdiğini; kadının, ancak ataerkil yapı içindeki toplumsal cinsiyet rolüne sadık kalarak var olabildiğini gördük. Böylelikle, Yeşilçam’ın en güzel aşk filmlerinden biri olarak hatırlanan yapımın, aslında bir aile güzellemesi olduğunu ve kadınlara, erkek egemen yapıya uygun bir büyüme ve toplumsallaşma süreci önerdiğini gördük. Burada yine de tek taraflı bir ataerkil baskıdan değil, bu baskıya direnerek bireyleşmeye çalışan bir kadın kimliğinden de söz edebileceğimiz sonucuna vardık. Aytmatov’un öyküsünde de görülen, kadının, belli sınırlar içinde kalmak koşuluyla ataerkil kısıtlardan ve değersizleştirmeden kurtulduğu yapı, Asya’nın duygularını izleyiciye ulaştıran filmde daha açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Bireysel arzular ile toplumun beklentileri arasındaki gerilimin ikinci-den yana sonuçlanması, ancak bu süreçte kadının da belli ölçüde bireyleşebilmesi, filmin kalıcı etkisini açıklayabilir. Ali Özgentürk’ün senaryosu ve Atif Yılmaz’ın sinema dili kadının perspektifine ağırlık verecek biçimde kurgulandığından Selvi

Boylum Al Yazmalım, etkili bir kadın hikâyesine dönüşmüştür; erkek egemen toplumla müzakereye girerek kopartabileceği kadar özgürlüğü elde eden bir kadının hikâyesi. Baktığınız açıya göre değişen, çeşitli arketiplerin akışkan bir birlikte varoluş içinde etki ettiği karmaşık bir kadın ve Asya ile Asel'in masallardaki izdüşümü olan Kırmızı Başlıklı Kız'ın hikâyesi.

Kırmızı Başlıklı Kız, ne kadar köklü arketipler ve evrensel çatışmalar üzerine kurulmuş olmalı ki, kültürel farklılıkların ve zamanın aşındırıcı etkisinin ötesine geçerek çağlar, metinler ve türler arası yolculuğunu sürdürüyor.

Notlar

- 1 Metin içinde Grimm Kardeşler yerine GK kısaltması kullanılacaktır.
- 2 İngilizce cake karşılığı olarak “çörek”, bu masal bağlamında “pasta” sözcüğünden daha doğru görünmüştür.
- 3 Yayınlarında P. Saintes takma adını kullanan Fransız araştırmacı Émile Nourry (1870-1935).

Kaynakça

- Akmataliyev, A. (1998). *Cengiz Aytmatov'un dünyası*. Atatürk Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi. Aytmatov, C. (1974). *Selvi boylum al yazmalım. Bütün eserleri II*. (ss. 178-290). (M. E. Gözlü. Çev.)
- Aytmatov, C. (2018). *Selvi boylum al yazmalım*. (M. Özgül. Çev.) Nora.
- Bettelheim, B. (2019). *Masalların Büyüsü: Masalların İşlenişi, Önemi ve Psikanalitik Anlamları*. (S.G. Elibal. Çev.) İnkılâp.
- Boratav, P.N. (2000). *100 soruda Türk halk edebiyatı*. Gerçek.
- Boratav, P.N. (2002). *Halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği*. Tarih Vakfı.
- Duggan, A. E., Haase, D. & Callow, H. (2016). *Folk tales and fairy tales: Traditions and texts from around the world*. Greenwood.
- Dundes, A. (Ed.) (1989). *Little red riding hood: A casebook*. Wisconsin Üniversitesi.
- Foucault, M. (2018). *Cinselliğin tarihi*. (H. U. Tanrıöver. Çev.) Ayrıntı.
- Grimm, J. ve Grimm, W. (2014). *Little red cap*. İçinde: J. Zipes (Ed.) *The original folk and fairy tales of the Brothers Grimm: the complete first edition* (J. Zipes, Çev), (ss. 85-88). Princeton Üniversitesi.
- Grimm, J. ve Grimm, W. (2015). *Kırmızı başlıklı kız*. Grimm Kardeşlerden seçme masallar (s. 63-66) (M. Tüzel., Çev.), İş Bankası Kültür.
- Haase, D. (2004 a). *Feminist fairy-tale scholarship*. İçinde: D. Haase (Ed.), *Fairy tales and feminism: New approaches* (ss. 1-36). Wayne Devlet Üniversitesi.
- Kefeli, E. (2009). *Cengiz Aytmatov ve Yaşar Kemal'de dramatik öge olarak tasvirler*. İçinde: R. Korkmaz (Ed.), *Cengiz Aytmatov* (ss. 189-197). Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Kolcu, A.İ. (2002). *Bozkırdaki bilge: Cengiz Aytmatov*. Akçağ.
- Korkmaz, R. (2004). *Aytmatov anlatılarında eritirici/dönüştürücü üç temel değer: Emek ve empati/türküler/aşk*. İçinde: *Cengiz Aytmatov doğumunun 75. yılı için armağan* (ss.167-195). Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi.
- Ölçer-Özünel, E. (2017). *Masal mekânında kadın olmak: Masallarda toplumsal cinsiyet ve mekân ilişkisi*. Geleneksel.
- Özgentürk, A. (2018). *Gizli defterlerim*. Kırmızı Kedi.
- Pekerman, S. (2012). *Film dilinde mahrem: Ulusötesi sinemada kadın ve mekân temsili*. Metis.

- Perrault, C. (1989). Little red riding hood. İçinde: A. Dundes (Ed.), Little Red Riding Hood: A casebook (ss. 4-6). Wisconsin Üniversitesi.
- Propp, V. (2017). *Masalın biçimbilimi*. (M. Rifat, S. Rifat Çev.) İş Bankası Kültür.
- Rowe, K. E. (1979) Feminism and fairy tales. *Women's Studies: An inter-disciplinary journal*, 6:3, 237-257, DOI: 10.1080/00497878.1979.9978487
- Shavit, Z. (1989). The concept of childhood and children's folktales: Test Case-Little Red Riding Hood. İçinde: A. Dundes (Ed.), Little Red Riding Hood: A casebook, (ss. 132-158). Wisconsin Üniversitesi.
- Stearns, P. (2016). *Cinselliğin kısa tarihi*. (H. Dikmen. Çev.) Dedalus.
- Ükübeva, L. (2019, Ocak). Cengiz Aytmatov. *Türk Edebiyatı*, 543, 45-51.
- Yılmaz, A. ve Özentürk, A. (1977). Selvi Boylum al yazmalım. Çiçek Film ve Gala Film.
- Zipes, J. (1993). Prologue: Framing Little Red Riding Hood. İçinde: J. Zipes (Ed.), *The trials and tribulations of Little Red Riding Hood*, (s. 1-88). Routledge.

Elektronik kaynaklar

- URL-1: Birkalan-Gedik, H. (2006, 10 Ekim). [Donald Haase, Fairy tales and feminism: New approaches için kitap tanıtımı]. *Journal of Folklore Research*. (Erişim tarihi: 5 Nisan 2021) (<https://jfr.sitehost.iu.edu/review.php?id=252>)
- URL-1: Kahraman, A. (2016). Cengiz Aytmatov. TDV İslam Ansiklopedisi. Cilt.1, 147-149. (Erişim tarihi: 21 Aralık 2020) (<https://islamansiklopedisi.org.tr/aytmatov-cengiz>)



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1592

Araştırma makalesi/Research article

Kültürel Gösterge Aracı Olarak Sinema: Lal Gece (2016) ve Hwal (Yay,2005) Filmlerinin Toplumsal Cinsiyet Bağlamda Karşılaştırmalı Analizi

Cinema as a Form of Culturel Representation: A Comparative Analysis of the Films *Lal Gece (2016)* and *Hwal (Yay,2005)* from Gender Perspectives

İzlem Kanlı*
Pelin Agocuk**

Öz

Bu çalışmanın amacı toplumsal cinsiyet ve kültür arasındaki ilişkiselliği bir kültürel gösterge aracı olan sinema üzerinden kurmaktır. Çalışma kültürel kimlik ile toplumsal cinsiyet arasında paralellik olduğu varsayımından yola çıkarak Türkiye ve Güney Kore'deki kültürel ve ataerkil yapıyı, her iki ülkede kadın olma durumunu ve kadına yönelik şiddet olgusunu bir kültürel gösterge ve ulusal temsil alanı olan sinema üzerinden karşılaştırmalı olarak okuma çabasında olmuştur.

Geliş tarihi (Received): 31.12.2020 – Kabul tarihi (Accepted): 28.05.2021

* Yrd. Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon Bölümü. izlem.kanli@neu.edu.tr. ORCID 0000-0003-4880-0640

**Yrd.Doç.Dr., Kıbrıs Amerikan Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi. p.agocuk@auc.edu.tr. ORCID 0000-0002-1886-1883

Araştırmanın çıkış noktası Türk ve Kore sinemasındaki toplumsal cinsiyet kimliklerinin inşasının Türk ve Kore kültürünün nasıl bir parçası olduğu ve bunun söylemsel veya simgesel olarak nasıl kurgulandığı yönündedir.

Bu bağlamda, kadını irdeleyen Yeni Türk sinemasının son örneklerinden Lal Gece (Reis Çelik, 2012) filmi ile Güney Kore sinemasının Hwal (Yay, Kim Ki Duk, 2005) filmi özellikle çocuk gelinler özelinde ele alınarak karşılaştırmalı eleştirel okuması yapılmıştır. Çalışmaya görsel çözümleme ve söylem analizi teknikleri uyarlanmış ve film okumaları yapılmıştır. Filmlerin okuması, görsel çözümleme ve söylem analizi yöntemleri uygulanarak gerçekleştirilmiştir. Çalışma ayrıca gelenek ve görenekler, ataerkil yapı, ulusal sinemadaki kültürel ve toplumsal cinsiyete dair söylemler, sözselsel, fiziksel, sembolik şiddet, toplumsal baskı ve töre gibi olgulara da yer vermiştir.

Anahtar sözcükler: *toplumsal cinsiyet, şiddet, sinema, kültürel çalışmalar, temsil*

Abstract

The aim of this study is to establish the relation between gender and culture through cinema, which is a cultural indicator tool. Based on the assumption that there is a parallelism between cultural identity and gender, the study has tried to comparatively read the cultural and patriarchal structure in Turkey and South Korea, the status of being a woman in both countries, and the phenomenon of violence against women through cinema, which is a cultural indicator and national representation area.

The starting point of the research is how the construction of gender identities in Turkish and Korean cinema is a part of Turkish and Korean culture and how it is constructed discursively or symbolically. In this context, Lal Night (Reis Çelik, 2012), which is one of the last examples of New Turkish cinema that examines women, and the film Hwal (Yay, Kim Ki Duk, 2005) of South Korean cinema were examined especially by focusing on the representations of child brides and their comparative critical reading was made. Visual analysis and discourse analysis techniques were adapted to the study and movie readings were made. The reading of the films was carried out by applying visual analysis and discourse analysis methods. The study also covered phenomena such as traditions and customs, patriarchal structure, cultural and gender discourses in national cinema, verbal, physical, symbolic violence, social pressure and custom.

Keywords: *gender, violence, cinema, cultural studies, representation*

Extended summary

Introduction and Purpose: This research aims at establishing the relationship between gender and culture through the cultural lens of cinematic representations.

Based on the assumption that there are parallels between cultural identity and gender, the study aims at comparing the cultural and patriarchal structures in Turkey and South Korea. The starting point of research is to question how the constructions around gender identities in Turkish and Korean cinema is part of Turkish and Korean culture and how these are being constructed both rhetorically or symbolically.

Literature Review: Gender/being a woman is culturally constructed, while the culture is political. Simone de Beauvoir (1949), expresses this in her work titled *The Second Sex*, by saying that “a woman is not born, she becomes a woman”. Judith Butler (1990), on the other hand, argues that “gender is a performative act” in her study titled *Gender Trouble*, in which she states that gender roles are adopted by learning, not innate, therefore being a woman is learned over time. Another theorist on gender, Michel Foucault (1976), in his work entitled *History of Sexuality*, points out that “gender shows historical and cultural differences”, and that gender is not fixed, but historically and culturally structured.

On the other hand, regarding gender inequality, Nira Yuval Davis (2003:6) says “patriarchy is the autonomous / self-governing system of submission of women to society”. In her book, Davis shows how discourses about gender and discourses about nation intersect and are constructed by each other.

When we look at the studies on cinema and women; Molly Haskell (1987) draws attention to the relation between the representation of women in cinema and women in social life. Regarding the representation of women in cinema, another theorist, Theresa de Lauretis, said, “The woman is not in the cinema, even if it is represented, it is problematic and this is due to narrative / discourse. The woman is captive in the narrative structure of the film. They are those who are spoken about but cannot make their voices heard”. (Teresa de Lauretis, 1984: 5)

From a theoretical perspective, it is noteworthy that gender roles, which we can evaluate as in change / transformation, are structured discursively when we consider the representation forms of female identity, especially in cinema. The identity representation of cinema is conveyed through images/images as well as language and discourses. In this context, the critical reading of the films *Lal Gece* (Reis Çelik, 2012) and *Hwal* (Yay, Kim Ki Duk 2005) was carried out with discourse analysis and visual analysis methods.

Methodology: The film *Lal Gece* (Reis Celik, 2012), as one of the last examples of New Turkish cinema, and *Hwal* (Yay, Kim Ki Duk, 2005) of South Korean cinema were examined by focusing around the representations of child brides and a comparative critical reading was made. The reading of the films was carried out by applying visual analysis and discourse analysis methods. The study also covered issues such as traditions and customs, patriarchal structures, varied representations of cultural and gender discourses in national cinemas and representations of verbal, physical, symbolic violence as well as social pressure and tradition.

Results and conclusion: In general, it is observed that the films Lal Gece and Hwal have a social realist point of view. Lal Gece carries the drama of “child brides”, which is one of the bleeding wounds of Turkey, to the silver screen based on a story. In this film, gender is not just problematized in the context of women. It is mentioned that the male character in the film also experiences the oppression of the dominant patriarchal structure and traditions in the rural area. On the other hand, Hwal expresses the representation of a child who is prepared for marriage by being held captive by an old man as the main character and the representation of South Korea’s compression between traditional and modern, which is rapidly developing in the context of gender. When the films of Lal Gece and Hwal are evaluated within the framework of the representation of the patriarchal structure, the following results are obtained:

While Lal Gece establishes the visual and discursive construction of the patriarchal system, it also deconstructs the system using the narrative structure of the film. In addition, with its narrative structure and camera positions such as a subjective camera, it positions the viewer on the side of the child bride, who is the main female character. Therefore, it is seen that the film adopts a woman sided approach.

In Hwal, the patriarchal structure is constructed visually, if not discursively. In the film, the liberation of the girl is realized through another male character, but at the end of the film, the main male character is shown as having the body of a child, with a symbolic expression. Throughout the film, the discourse that the child is a ‘child’ is formed by the young male character. In other words, the fate of a girl is determined by an old or young male character.

In the film Lal Gece, there is a child bride who eagerly listens to the old groom telling her a story and seeks to escape from the old man with her child side, while a silent girl in Hwal is quietly waiting for the direction of her destiny to be determined. Although the children’s fate is uncertain at the end of both films, they represent such a reality in the cinema by including the issue of “child bride”.

The child bride issue is a crime against the child and is a very important topic regarding women. Therefore, cinema, which carries the problem of women, the brutal realities of the existing dominant patriarchal system and the social political expression of the child bride reality, should be able to reach the masses and deliver correct and effective messages on such an important issue. As a result, it should not be overlooked that cinema is a political representation field for such important issues.

Giriş

Toplumsal cinsiyet/ kadın olmak, kültürel olarak inşa edilir, kültürel olan ise politiktir. Toplumsal cinsiyet kuramcılarından Simone de Beauvoir (1949) bunu İkinci Cins adlı çalışmasında “kadın doğulmaz, kadın olunur” diyerek ifade etmektedir. Judith Butler (1990) ise yine toplumsal cinsiyet rollerinin doğuştan değil de öğrenilerek

benimsendiğini, dolayısıyla kadın olmanın zamanla öğrenilerek oluştuğunu belirttiği Toplumsal Cinsiyet Belası adlı çalışmasında “toplumsal cinsiyetin performatif bir edim” olduğunu savunmaktadır. Toplumsal cinsiyetle ilgili bir başka kuramcı Michel Foucault (1976) Cinselliğin Tarihi adlı çalışmasında “toplumsal cinsiyet tarihsel ve kültürel farklılıklar gösterir” diyerek toplumsal cinsiyetin sabit olmadığına, tarihsel ve kültürel olarak yapılandırıldığına dikkat çeker.

Öte yandan toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile ilgili olarak Nira Yuval Davis (2003: 6) “ataerkillik, kadının topluma boyun eğmesinin özerk/otonom sistemidir” demektedir. Davis kitabında cinsiyet ile ilgili söylemlerle, ulusla ilgili söylemlerin nasıl kesiştiğini ve birbirleri tarafından inşa edildiğini göstermektedir.

Sinema ve kadın ile ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda ise; Molly Haskell (1987) sinemadaki kadın temsili ile toplumsal hayattaki kadın arasındaki ilişkiselliğe dikkati çeker. Kadının sinemadaki temsiliyle ilgili olarak bir başka kuramcı Theresa de Lauretis “kadın sinemada olmayandır, temsil edilse bile bu problematiktir ve bu anlatıdan/söylemden kaynaklanmaktadır. Kadın filmin anlatı yapısında tutsaktır. Kendisiyle ilgili konuşulan fakat sesini duyuramayandır” demektedir (Theresa de Lauretis, 1984:5). Kuramsal çerçeveden bakıldığında değişim/dönüşüm içerisinde değerlendirilebileceğimiz toplumsal cinsiyet rollerinin, dolayısıyla kadın kimliğinin özellikle de sinemadaki temsil biçimlerini gözönünde bulundurduğumuzda söylemsel olarak yapılandırıldığı dikkati çekmektedir. Sinemanın kimlik temsili oluşturması, dil ve söylemler yanında görüntüler/imgeler yoluyla gerçekleştirilmektedir, buna bağlı olarak Lal Gece (R. Çelik, 2012) ve Hwal (Yay,Kim Ki Duk 2005) filmlerinin eleştirel okuması söylem analizi ve görsel çözümleme yöntemleriyle gerçekleştirilmiştir.

1. Kavramsal çerçeve

1.1. Kimlik ve toplumsal cinsiyet

Rousseau'nun “Toplum Sözleşmesi” adlı eserinde belirttiği gibi, tabiat halinden düzenli toplum modeline geçişi sağlayan sözleşme ile birlikte insanlar kendi kişiliklerini tüm hak ve yetkileri ile birlikte topluluğa devretmiştir. 18. Yüzyıl sonlarına doğru değişen ve gelişen fikir akımları toplumsal ve siyasal açıdan bilim insanları insanların birey olarak hangi topluluğa ait olduğu konusu üzerinde tartışmaya devam etmişlerdir. Bir topluluğa ait olma fikri bireyin kimliğini de belirleyen en önemli unsurlardan biridir. Irk, dil, din, etnisite ve kültür gibi olgular bireyin hangi topluluğa ait olduğu konusunda temel belirleyici unsurlardır. Kimlikler bireyin aidiyet duygusunu ve özne olarak toplumda var olabilmesini sağlayan bir olgu olsa da günümüze kadar hala tartışılan bir konu olarak önemini korumaktadır. Kimlik, kültürel kimlik, toplumsal cinsiyet kimliği, çok kimliklilik gibi konular ulus devletlerin izlediği politikaların etkili olduğu kavramlar olarak karşımıza çıkmakta ve bireyin kendi yaşadığı topluluğun kimliğine karşı aidiyet duygusunu ve özdeşleşmesini de pekiştirdikleri görülmektedir.

Bu açıdan bakıldığında her bireye yüklenen anne, baba, evlat, kardeş vb. gibi kadın ve erkek üzerinde yaratılan değişken roller ve kimlikler de vardır. Modern devlet fikrinin yaygınlaşması ve ulus devlet olgusu ile birlikte kadın ve erkek rolleri, kadının ve erkeğin konumunun belirlenmesi gibi konular iktidar ilişkileri ile yakından bağlantılı olarak gelişme göstermiştir. Toplumsal cinsiyetin belirlenmesi ve kodlanmasında, ulus ve milliyet olgularının büyük bir rolü bulunmaktadır. Balibar'ın vurguladığı gibi ırkçılık ve milliyetçiliğin kendisi toplumsal cinsiyet ile cinsellik olgusunun kodlandırılmasında güçlü bir etki yaratmaktadır (Huysen, 1999: 97). Dolayısıyla toplumda kadın ve erkek algısının kadının ve erkeğin konumunun belirlenmesinde toplumsal ve siyasal kurumların etkisi son derece önemlidir ve iktidar ilişkileri ile birlikte gelişme göstermektedir.

Toplumsal düzenin köktenci olarak kurulmasında merkezi bir yere sahip olan kadın, genellikle topluluğun “şerefi”nin taşıyıcısı olarak görülmekte ve topluluk kültürünün nesiller arası yeniden üreticisi ve aktarıcısı olarak kurulmuşlardır (Yuval-Davis, 2003:132).

Toplumsal düzenin köktenci olarak kurulması açısından ataerkil toplumlarda kadınların denetimi hayati bir öneme sahiptir ve bu düzen içinde “ideal kadın” ve ideal erkek” modeli gibi tanımlamalar ve kodlamalar düzenlenmiştir. Bu açıdan bakıldığında, ataerkil toplumlarda kadının toplumsal rollerinden uzaklaşması toplum düzeninde bir felaket olarak algılanmakta ve kadınlar genellikle belirsiz bir konuma yerleştirilmektedirler (Yuval-Davis, 2003: 97). İktidar ilişkilerinin belirlediği toplumsal cinsiyet politikalarında, toplumsal olarak kadının ve erkeğin yeniden üretime hangi şekilde ve nasıl katkı koyabileceği belirlenerek nesilden nesile kültür aktarımında toplumsal cinsiyet rolleri denetim altında tutulmuştur.

Hegemonik kültürler, dünyanın anlamı ve toplumsal düzenin doğası hakkında özgül bir görüş sunarlar ve bu bakış açısıyla kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi merkezi bir yere koyarlar; bu yüzden birçok ataerkil toplumda kadınların erkekler tarafından denetimi önemlidir (Yuval-Davis, 2003: 131). Dolayısıyla cinsiyet politikaları ile paralel olarak toplumsal cinsiyetin “eril” ve “dişi” olarak ayrımlanan kadın ve erkek arasındaki ötekiliğin belirlenmesi ve bu açıdan kodlamalarla belirlenmiş düzene bir eleştiri olarak okunması da son derece önem taşımaktadır.

1.2. Türkiye’de toplumsal cinsiyet

Türkiye’de Cumhuriyet döneminden itibaren toplumsal cinsiyet eşitsizliği konularının zamanın koşullarına göre şekillendiği ve sorunlu bir şekilde ilerlediği görülmektedir. Kandiyoti’ye göre (1997: 72-79), Türk kadını birçok ikilikten yasal olarak kurtulmuş olsa da, toplumsal bağlamda tam ve gerçek bir biçimde özgürleşmemiştir. Çünkü anne oğul ilişkisi Türk toplumunda hayati bir önem taşır ve anne gelecekteki güvencesi olarak gördüğü oğlunu kayırır; böylece erkeğin de kendi eşinden hizmet beklentilerini şekillendirir. Gelin kaynana çekişmesi olarak ortaya çıkan olgu ataerkil bir kalıbın ürünüdür.

Türkiye’de kadın ve erkek eşitliğine yönelik çabalar cumhuriyet döneminden itibaren başlatılmış olsa da gerçek anlamda bir değişiklik ve gelişme gösterememiştir. Feminist hareketin 1980’lerde ortaya çıkmasıyla birlikte cinsiyet ilişkileri, ev içi şiddet, kürtaj hakkı, cinsel taciz gibi konular tartışılmaya başlandı ve bu hareketlilik kadınları daha önce hiç olmadığı yoğunlukta kültürel alanın merkezine taşıdı. Böylece akademik araştırmalardan haber dergilerine, mizah programlarından edebiyata kadar kültürel hayatın her alanında “kadın” olgusu tartışılmaya başlanmıştır (Suner, 2006: 293). Fakat kadın hakları hareketinin 1980 askeri darbesi ertesine denk gelmesi bu anlamda gelişmelerin yaşanmasını da etkilemiştir. Demokratik siyasal örgütlenmelerin yasaklandığı döneme denk gelen bu gelişmeler kadın hakları savunucularının taleplerini yasalara, kamu politikalarına, kamuoyuna ve topluma taşımasını da güçleştirmiştir.

1990’lı yıllarda ise feminist hareketin yükselişi söz konusu olsa da, siyasal İslam’ın da yükseliş dönemi olması nedeniyle bu siyasal hareket kadınları mobilize etmeyi başarmış ve kadın hakları hareketine olumsuz yaklaşan karşı akımların güçlenmesine zemin hazırlamıştır (TUSIAD). Cinsiyet politikaları açısından bakıldığında, bu dönemde Türkiye’de toplumsal sorunların tümüne karşı ilgisiz bir siyasal ortamın varlığı söz konusuken kadın haklarına yönelik basit görünen sorunlara bile büyük bir çaba harcadığı söylenebilir. Türkiye’de kadının ikincil konuma yerleştiği bir ortamda siyasetin de ilgisiz olduğu toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yönelik çabalar derinlemesine irdelenerek gelişim gösterememiş ve farklı siyasal çekişmelerin arasında sıkışıp kalmıştır.

Kandiyoti’ye göre (1997: 79) siyaset ve kamu işleriyle ilgilenen kadınların durumu ise şöyle; kadınların kamuya girmeleri ‘cinsiyetsiz’ bir kimlikle, hatta erkek kimliğine bürünmeleriyle kolaylaşmaktadır. Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı’nın yayınladığı İnsani Gelişmişlik Endeksi’ne göre en yüksek eşitlik değerine sahip ülkeler olan Norveç, Avusturalya ve Hollanda’ya göre Türkiye 2011’de 92. sırada bulunmaktadır (Akt. Bingöl, 2014: 112). Sağlık ve üreme sağlığı, eğitim, parlamentoda temsil edilme gibi göstergelerle oluşturulan Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi’nde Türkiye 0.443 ile 187 ülke arasında 77. sıradadır.

Bu endekse göre en yüksek eşitlik değerine sahip ülkeler ise Norveç, Avustralya ve Hollanda’dır (OKA, 2013: 18; Akt. Bingöl, 2014: 112).

Türkiye’de aile yapısına bakıldığında hala geleneksel ve ataerkil yapının korunduğu görülmektedir. Kadının konumu ‘aile dışı’ ortamda çok az yer almakta ve hala geleneksel kurallara uygun davranılmaktadır. Türkiye’de genel olarak aile yapısına bakıldığında ataerkil sistem hakimiyetini korumakta ve ataerkil sistemin içinde geleneksel kuralların içinde yetişen kadın bu kurallara uymakla yükümlü sayılmaktadır.

Türkiye’de ev dışında çalışan kadınların sektörel dağılımına bakıldığında, 2012 verilerine göre Türkiye’de tarımın istihdamdaki toplam payı % 25.5 olup kadınlar için bu oran % 42.2 ye çıkmaktadır. Kadın nüfusun diğer % 42.6’sı hizmetlerde ve

kalan % 15.2'si ise sanayi sektöründe çalışmaktadır (OKA, 2012: 84; Akt. Bingöl, 2014: 113). Bu oranlara bakıldığında kadın nüfusunun yarısı tarım sektöründe çalışmakta olup kentsel alanda kadının çalışma oranı düşüktür. Bu bağlamda kadının 'ev dışı' ortamda çalışmasını ya da yer almasını engelleyen bir sürü faktör ortaya çıkmaktadır. Ataerkil ve geleneksel kuralların ağır bastığı bir toplum düzeninin hakim olduğu Türkiye'de, kadınların işgücüne katılım oranlarının yükseltilmesi, büyük bir oranda iktidar ilişkileri ile bağlantılıdır. Dolayısıyla, uygulanan cinsiyet politikalarında toplumsal cinsiyet eşitliğine dair bir çaba gösterilmediği, aksine bu eşitsizliği azaltacak veya yok edecek unsurların görmezden gelindiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Son dönemlerde yapılan istatistiki verilerin de ortaya çıkardığı gibi kadın nüfusun eğitim oranı erkeklere göre daha azdır. 2009'da tespit edildiği haliyle 6 ve üzeri yaş grubunda Türkiye'de okuma yazma bilmeyen kadın nüfusu 12.1, erkek nüfusu ise 3.0'dır. 15 ve üzeri yaş grubunda Türkiye'de okuma yazma bilmeyen kadın nüfusu 14.7, erkek nüfusu ise 3.6 iken, 25 ve üzeri yaş grubunda ise Türkiye'de yüksekokul ve fakülte mezunu kadın nüfusu 7.3 erkek nüfusu ise 11.2'dir (TÜİK, 2010: 11). Türkiye'de toplumsal cinsiyet eşitsizliği açısından 'heteronormatif' bir yapının ağırlıkta olduğu 'eril' ve 'dişil' ayrımına yönelik sorunların bile çözülemediği hatta bu sorunların arttığı görülmektedir. Toplumsal cinsiyet açısından 'kadın' ikincil' ve 'nesne' konumunda yer alıp hala 'özne' konumuna yerleşmemiştir. Yukarıda sayılan sorunlar dışında kadına yönelik şiddet olayları artmakta ve kadının özgürleşmesini hayati bir biçimde etkilemektedir. Çocuk gelinler sorunu da Türkiye'de toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerine çalışılırken ele alınması gereken önemli bir olgudur. Kaynak, ülkemizde çocuk gelinlerin yaygınlığı açısından birçok gelişmiş ülkeye göre oldukça yüksek oranlara sahip olduğunu belirtmekte ve birey ve toplum düzeylerinde oldukça olumsuz sonuçları olan bu durumun düzeltilmesinin son derece önemli olduğunun düşünüldüğünü vurgulamaktadır. Kaynak, bu soruna çözüm yollarının bulunması için ilk olarak gelişmiş ülkelerin konu ile nasıl mücadele ettiğine dair bilgilerin edinilmesini önermekte, özellikle çocuk evlilikleri ile mücadele eden bir birimin oluşturulmasının yerinde olabileceğini, ayrıca bu durumun düzeltilmesi için kanun maddelerindeki uyumsuzluğun giderilmesini önermektedir. Kaynak, yasaların çocuk evliliklerine açık kapı bırakmayacak şekilde yeniden düzenlenmesini ve bu tür evliliklere yönelik 'normal' algısının değiştirilmesi için toplumu bilinçlendirme ile ilgili projelerin yürütülmesi sorunun çözümünde etkili olacağını belirtmektedir.

Kaynak, çalışmasında çocuk gelin sorununun pek çok nedeni bulunduğunu, dolayısıyla da çözümü için çok yönlü bir çaba gerektiğini ifade eder (Malatyalı, 2014: 27-38).

1.3. Kore'de toplumsal cinsiyet eşitsizliği

Kore'de Konfiçyüs geleneği hakim olduğu için genellikle kültürel ve toplumsal

yapıda erkek egemen bir sistemin var olduğu söylenebilir. Kore’de kadınlar bir yandan Konfiçyüsçü kültürel miraslarıyla mücadele etme, bir yandan ise kendi cinsel öznelliklerini arama derdindedirler (Kendall, L. 2002: 141). Choi (2009: 177) kitabında Korelilerin bakış açısıyla Batılı kadının gerçeğinin ve batılı kadın olmanın tahayyül edilen statüsü arasındaki boşluğun Kore’de modern kadın kimliğinin oluşumunda belirleyici bir etken olduğunu savunmaktadır.

Batılı anlamda modernite 19. Yüzyıl sonlarıyla Kore’de modern ulus devlet yapısının gelişiminde temel oluşturmuştur. Bu çerçevede ise kadınların ulus devlet modelinin inşası sürecinde koşullarının iyileştirilmesi milliyetçi söylemin bir parçası olup modern ulus inşa sürecinin bir önkoşulu olarak belirlemiştir (a.g.e, 2009: 178).

Modern Ulus çerçevesinde kadın aileyi güçlendirmek adına ‘akıllı ve eş’ durumunda kabul görür. Kadının bu çerçevede kamusal alanda var olmasına izin verilir. (a.g.e, 2009: 178) Ulus devlet, kapitalist yapı geliştirmekte olan bir ülke için ailenin önemine vurgu yapmanın aracıdır. Dolayısıyla tüm kapitalist toplumlarda gelişmiş olsun ya da olmasın kadın genellikle ev içi ortamda konumlandırılmakta ve sisteme uygun olarak erkek egemen yapı vurgulanmaktadır.

19.yüzyıldan itibaren Kore’de devam eden ‘modern’ kadınlık olgusu Hristiyan Batı, eril merkezli Kore milliyetçiliği, çeşitli sosyal sistemlerde var olan ataerkil yapı ve bağımsızlık talebi ile iç içe geçmektedir (a.g.e, 2009: 182). Bu çatışmalar da kadının kendi kimliğini tanımaya, kendi cinselliğinin farkına varmasına engel olmaktadır. Böylece kadın bir türlü özgürleşememekte, filmde de vurgulandığı gibi, erkeğin istediği ölçüde özgür olabilmektedir.

2001 yılında Kore hükümeti Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Kurumu oluşturmuş ve bu kurumla birlikte Kore’de kadınların yasal ve idari düzenlemelerde hakları ve eşitlikleri koruma altına alınmıştır. Bununla birlikte Kore’de ilk kadın başbakan 2006 yılında atanmıştır.

Tüm bu gelişmelerle birlikte Kore’de modernite, toplumsal cinsiyet ve gündelik uygulamalar halen çelişkili bir biçimde devam etmektedir (a.g.e, 2009: 182). Yasal düzenlemeler ile iyileştirilmeye gidilse de pratikte işe yaramamaktadır. Kore gibi geliştirmekte olan tüm ülkelerde halkın toplumsal cinsiyet eşitliğinin ne olduğu ile ilgili hiç bir fikri yoktur ve kasıtlı olarak toplumsal cinsiyet eşitliği ile ilgili bilinçlendirme ve eğitime yolunda değişim sağlanamamaktadır. Güney Kore’de kadınlar seçme ve seçilme hakkını 1948 yılında elde etmiş olmakla birlikte tarihsel süreçte Güney Kore siyasetinde düşük oranda temsil edilmişlerdir.

Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği 2017 raporuna göre Güney Kore’de ekonomi, siyaset, sağlık ve eğitim alanında olumlu gelişimler görülürken, toplumsal cinsiyet yapısındaki eşitsizliklerin devam etmekte olduğu görülür. (World Economic Forum. “The Global Gender Gap Report 2017” (PDF). Yine 2017 UNDP Cinsiyet Eşitsizliği Index’inde Güney Kore 169 ülke arasında 10. Sırada yer almaktadır (2017 UNDP Gender Inequality Index).

2. Yeni Türk sinemasında kadın temsilleri

90'lı yıllarda Türk sinemasında Yeşilçam'ın kalıplarının dışına çıkılarak yeni bir sinema dili oluşturulmaya başlandı. Bu yıllarda çekilen Berlin in Berlin (1992), Amerikalı (Şerif Gören, 1993), Tabutta Röveşata (Derviş Zaim, 1995), C Blok (1994, Zeki Demirkubuz), Kasaba (Nuri Bilge Ceylan, 1998) kişisel ve sanatsal kaygının daha fazla ön planda olduğu filmlerden bazılarıdır.

1990'lı yıllarda kadın temsillerinde hala ataerkil zihniyetin hakim olduğu görülmektedir. Cazibe Hanımın Gündüz Düşleri (1992), Sarı Tebessüm (1992), Mum Kokulu Kadınlar (1996) Kaçıklık Diploması (1998), Bir Kadının Anatomisi (1995) gibi filmlerdeki kadın temsillerine bakıldığında çalışma hayatında varolan kadınlar görülse bile ataerkil bir zihniyetle kurgulanan ve eril dilin hakim olduğu bir yapı mevcuttur. Genellikle kadın filmlerinde temsil edilen karakterler sorunlu kadınlardır. Kadın karakterin bütün derdinin cinselliğinden kaynaklandığı yansıtılan bu kadın temsillerinde görülen karakterler diğer kadınlardan farklı ve anormal olarak yansıtılmıştır. Bu yıllarda genellikle cinsel sorunların odağında kadın temsilleri görülmektedir. Yeni Türk sinemasında kadın ataerkil sistemden ayrı konumlandırılmamış ve özne olma sorunu çözülememiştir.

2000'li yıllardaki temsillere bakıldığında ise, kadın konulu filmlerin 'cinsel özgürleşme' dışında temalarda, cinsel deneyimin tabu olmaktan uzaklaştığı söylenebilir. Yazgı (Zeki Demirkubuz, 2001), Bulutları Beklerken (Yeşim Ustaoglu, 2005), Uzak (Nuri Bilge Ceylan, 2002), Beş Vakit (Reha Erdem, 2006), Meleğin Düşüşü (Semih Kaplanoglu, 2004) gibi filmlerin özellikle aidiyet ve kimlik sorunlarına odaklandığı, kader, inanç, ahlak, cinsellik gibi birçok toplumsal konuyu sorgulamaya başladığı görülmektedir. 2000'li yıllarda çekilen filmlerin anlatı yapısında genel olarak kadın katı baskıcı ve ağır kurallarla karşı karşıyadır. Kadına yönelik şiddet ve cinsel taciz gibi konular gündelik hayatın bir parçası gibi sunulmuştur. Türk sinemasında son dönemde kadın sorunlarına odaklanan filmlerin arttığı görülse bile bu filmler toplumsal sorunları ele alan sanatsal ve kişisel kaygı ile yapılan filmler olduğu için festival kapsamı dışına çıkamamışlardır. Kadın sorunlarını ele alan filmlerdeki temsillere bakıldığında hikâye yapısı eril dil üzerine kurulu olsa bile kadın sorunlarına dikkat çekebilmeyi başardıkları söylenebilir.

Türkiye'nin toplumsal yapısına baktığımızda ataerkil düzenin ve eril dilin hakim olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sinema aracılığıyla oluşturulan kadın temsillerin de ataerkil düzenden yana eril dilin hakim olduğu filmlerin ağırlıkta olduğu söylenebilir. Türkiye'de bir dönem özellikle sinemanın tek popüler kültür biçimi olduğu yıllarda sinema sektörünün hem ekonomik koşullar gereği hem de kadın seyircide görülen ilgiyi değerlendirerek, kadın seyircilere yönelik bir tür "erkek bakışı"na sahip ve melodram türünün özelliklerini taşıyan çok sayıda filmler üretilmiştir (Künüçen, 2001: 62).

Künüçen'in (2001: 56) ifade ettiği gibi Türk Sinemasına konu olan, öyküleri anlatılan kadınlar ve bu kadınlara filmlerde biçilen ifadeler, aynı zamanda kadınlara yönelik egemen kabuller oldukları ve çoğunlukla da onlar tarafından paylaşıldığı

için önemlidir. Kadın bedeni erkeğin tahakkümü altına girerek cinselliğini kaybetmekte ve eril arzusunun bir nesnesine dönüşmektedir. Filmlerde stereotipler olarak görülen kadın temsilleri erkeğe göre tanımlanarak kimliklendirilir. Erotik haz ile cinsel şiddet arasında kurulan bu ilişki eril bakışın sinemasal inşasında kendini gösterir.

2.1. Güney Kore yeni dalga sinemasında kadın temsilleri

Güney Kore sinemasına bakıldığında son dönemlerde uluslararası temsillerde ve Türkiye’de büyük ilgi gören filmleriyle yönetmen Kim Ki Duk’un ön planda olduğu görülmektedir. Filmlerinde insan teması üzerine yoğunlaştığı ve özellikle bireyin yalnızlığı ve aile kavramının deformasyonunu kapitalizm ile ilişkilendirerek aktardığı söylenebilir.

Boş Ev (Kim Ki Duk, 2004) filminde genç bir erkeğin tatile giden insanların evlerine girip yaşamasını konu almaktadır. Genç erkek evlere hırsızlık amacıyla değil, yuva sıcaklığı ve aidiyet duygusunu yaşamak için girmektedir. Evde kimse olmadığını düşünerek girdiği bir evde ise kocasından şiddet gören mutsuz ve zengin bir kadınla karşılaşır ve ona aşık olur. Kapitalizmin aile ve kadın erkek ilişkilerini de etkilediğinin yansıtıldığı filmdeki kadın temsilinde, kadın kocasından şiddet görmektedir. Mutsuz ve şiddet gören bir kadın temsili içeren filmde kadının şiddet görmesi ve genç erkeğin aidiyet duygusuyla evlere girmesinin nedeni kapitalist yapıdır.

Kim Ki Duk’un 2005 yılında çektiği diğer film Hwal (Yay) filminde ise çocuk yaşta bir kadın temsili görülmektedir. Çok küçük yaşlarda yaşlı bir balıkçı tarafından ailesinden koparılan genç kız, denizin ortasında eski bir teknede yaşamak zorunda bırakılmıştır. Yaşlı adam genç kızın yaşı dolduğunda onunla evlilik hayali kurmaktadır. Filmde, yaşlı adam tarafından Konfiçyüs geleneklerine uygun yetiştirilen, kendi cinselliğinin farkında olmayan, suskun bir kadın vardır. Filmde kadının konumlandırılma biçimi erkek egemen bir yapıyı yansıtmakta ve kadının konumunu erkek belirlemektedir. Geleneksel yapı ile kapitalist ve modern yapının da eleştirildiği filmde kadının her iki durumda da kendi başına özgürleşmemektedir.

Samaritan Girl (Fedakâr Kız, 2004) filminde ise, Avrupa’ya seyahat hayali içinde olan iki genç kızın para bulmak için bedenlerini satmaları konu alınmıştır. Kore’deki Batı hayranlığı, kapitalizm ve geleneksel arasında kalışı iki genç kızın konu alınarak anlatıldığı filmdeki kadın temsilinde, kadın toplumsal yabancılaşmanın merkezine oturtulmuştur.

1980’li yılların ortalarında çekilen filmler, Güney Kore Yeni Dalgası olarak adlandırılmaktadır. Bu akımla birlikte Güney Kore sinemasında eşcinsellik, ensest ilişki ve politik radikalizm gibi cesur konular da işlenmeye başlanmıştır. Özellikle gangster filmlerindeki kadın teması ile duygusal yoğunluğu olan filmleriyle ilgi çekmektedir. Kadınların merkeze alındığı dram filmlerinde, iletişimsizliğe ve çaresizliğe metafor yaratan dilsiz kadınların filmlerde çokça yer alması ve kullanılması söz konusudur. Buna örnek olarak Kim Ki Duk’un filmler gösterilebilir.

3. Yöntem

3.1. Çalışmanın amacı ve önemi

Kültürel olarak inşa edilen toplumsal cinsiyet/kadın olmak konusu tüm dünyada önemli sorunlardan biridir. Kültürel olanın politik olması söyleminden hareketle bu çalışmada sinemada kadın temsillerine odaklanılarak, kültürel kimlik ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiselliğin boyutları incelenmiştir. Çalışmanın amacı, toplumsal cinsiyet ve kültür arasındaki ilişkiselliği bir kültürel gösterge aracı olan sinema üzerinden kurmaktır. Çalışmada, kültürel kimlik ile toplumsal cinsiyet arasında paralellik olduğu varsayımından yola çıkarak Türkiye ve Güney Kore'deki kültürel ve ataerkil yapıyı, her iki ülkede kadın olma durumunu ve kadına yönelik şiddet olgusunu bir kültürel gösterge ve ulusal temsil alanı olan sinema üzerinden karşılaştırmalı olarak okuma yapılmıştır.

Çalışmanın toplumsal cinsiyet ve kültürel kimlik arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılması ve modernleşme sürecinde olan veya modern ülkelerde hala önemli bir sorun olmaya devam eden kadının toplumsal rolü ve konumu ile ilgili literatüre özgün bir katkı koyabileceği düşünülmektedir.

3.2. Çalışmanın evreni ve örnekleme

Çalışmanın evrenini 2000 yılı sonrası kadın konusunu ele alan filmler oluştururken, kültürel benzelikleri ve modernleşme sürecindeki iki ülke sinemasında ön plana çıkan iki film olan Lal Gece (Reis Çelik, 2012) ile Güney Kore sinemasının Hwal (Yay, Kim Ki Duk, 2005) amaçlı örneklem tekniği kullanılarak tespit edilmiş ve incelenmiştir.

3.3. Veri toplama araçları

Araştırmanın çıkış noktası Türk ve Kore sinemasındaki toplumsal cinsiyet kimliklerinin inşasının Türk ve Kore kültürünün nasıl bir parçası olduğu ve bunun söylemsel veya simgesel olarak nasıl kurgulandığı yönündedir. Çalışmada, kadını irdeleyen Yeni Türk sinemasının son örneklerinden Lal Gece (Reis Çelik, 2012) filmi ile Güney Kore sinemasının Hwal (Yay, Kim Ki Duk, 2005) filmi özellikle çocuk gelinler özelinde ele alınarak karşılaştırmalı eleştirel okuması yapılmıştır. Çalışmaya görsel çözümleme ve söylem analizi teknikleri uyarlanmış ve film okumaları yapılmıştır. Filmlerin okuması, görsel çözümleme ve söylem analizi yöntemleri uygulanarak gerçekleştirilmiştir. Çalışma ayrıca gelenek ve görenekler, ataerkil yapı, ulusal sinemadaki kültürel ve toplumsal cinsiyete dair söylemler, sözselsel, fiziksel, sembolik şiddet, toplumsal baskı ve töre gibi olgulara da yer vermiştir.

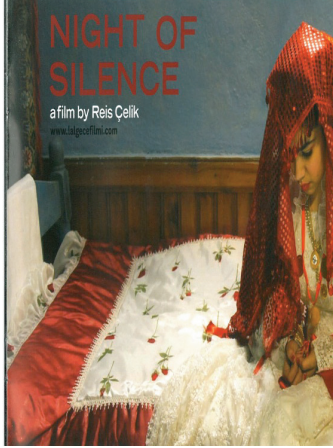
4. Film analizleri

4.1. Lal gece (Reis Çelik, 2012)

Lal Gece filminin konusuna bakıldığında; henüz ergenliğe yeni adım atmış olan

ve film boyunca kendisine ‘gelin’ diye hitap edilen temel kadın karakter, uzun yıllar hapiste yattıktan sonra köyüne geri dönen kendisinden yaklaşık elli yaş büyük bir adamla evlendirilir (bkz. Görsel 1-2).

Görsel 1 ve Görsel 2 söz konusu durumu göstermektedir.



Görsel 1. Lal Gece (2016)



Görsel 2. Gerdek Odası

Film Türkiye’de var olan ‘çocuk gelinler’ dramını gerçek bir öyküden yola çıkarak anlatmaktadır, bu bağlamda film toplumsal uzantılar içermekte olup toplumsal gerçekçi bir bakış açısı taşımaktadır. Filmin çekilmiş olduğu yıl Türkiye’nin çocuk gelin sayısında en yaygın olduğu Avrupadaki ikinci ülke olarak sıralamada yer alması filmin bakış açısını destekler niteliktedir. 2012 yılında dair istatistiksel bilgiler Türkiye genelinde 11.836 çocuk gelin, İstanbul’da ise 24.934 çocuk gelin bulunduğunu göstermektedir. (bkz: Görsel 2: Milliyet Gazetesi, 11 Ekim 2012, s.16)

Görsel 2: (Milliyet Gazetesi, 11 Ekim 2012: 16)



Lal Gece filmi Türkiye’de yaygın bir sorun olarak çocuk gelin meselesini toplumsal gerçekçi bir ifadeyle işlerken, mesele günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Aydemir, ‘Evlilik mi Evcilik mi? Erken ve Zorla Evlilikler: Çocuk Gelinler’

adlı çalışmasında, erken ve zorla evliliklerin birçoğunun yasal ve resmi olmayan geleneksel ve dini evlilikler yoluyla gerçekleştirildiğini; kanunlar tarafından sadece resmi nikâhın tanınması ve yasal evliliğin resmi nikâh sonrasında başlamasının hukuken kabul edilmiş olsa da, ülkemizin farklı bölgelerinde resmi olmayan bu tarz evliliklerin sürdürüldüğünü belirtmektedir (2011: 16).

Aydemir (2011: 17), erken ve zorla yaptırılan evliliklerin, geleneksel ve ataerkil yapıdaki toplumlardaki kabuller sayesinde devam ettiğini, bu yapının kadınlara sosyal hayata katılımında ikincil planda yer verilirken, erkekleri kadının ve ailenin sorumluluğunu alma rolüyle tanımlayan geleneksel yapının erken evlilik gibi geleneklerin sürdürülmesi için ideal koşulların oluşmasını sağlamakta olduğunu belirtir.

2018 Devlet İstatistik Enstitüsü verilerine göre 20-24 yaş grubunda olup 18 yaşından önce evlenen kadınların oranı yüzde 5.6. olarak verilmektedir (bkz. Tablo:1 20-24 yaş grubunda olup 18 yaşından önce evlenen bireylerin oranı, 2010-2018).

Tablo 1: 20-24 yaş grubunda olup 18 yaşından önce evlenen bireylerin oranı, 2010-2018

Proportion of individuals aged 20-24 years old who were married before age 18, 2010-2018

Yıl Year	Erkek Male	Kadın Female
2010	0.3	8.2
2011	0.3	8.0
2012	0.3	7.9
2013	0.3	7.7
2014	0.3	7.4
2015	0.3	7.1
2016	0.3	6.7
2017	0.3	6.2
2018	0.2	5.6

TÜİK, Evlenme İstatistikleri, 2010-2018

TurkStat, Marriage Statistics, 2010-2018

Bunun yanında BM programı çerçevesinde gerçekleştirilen ve 1993-2018 yılları arasında kapsayan Türkiye’de çocuk, erken ve zorla yaptırılan çocuk evlilikleri raporu çalışması ekseninde 18 yaş öncesi evlendirilen 20-24 yaş aralığındaki kadınlar üzerinde yapılan çalışmada 1993-2008 yılları arasında çocuk yaşta evlendirilme istatistiğinde düşüş görüldüğü ancak 2008-2018 yılları arasında ise bu bağlamda artış görüldüğü raporlanmıştır. (UNFPA Turkey, 2020: 53). TÜİK verileri ile BM prog-

ramı çerçevesinde gerçekleştirilen çalışmalar ve rapor sonuçları çocuk gelin sorununun giderek araştırılan bir konu haline geldiğini ve bu sorunun yaygınlığını görünür hale getirmektedir.

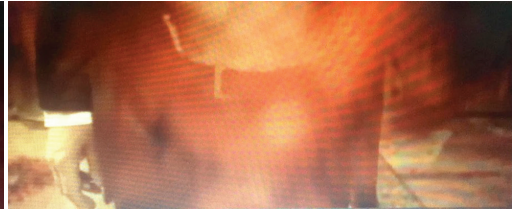
Bu çerçeveden değerlendirildiğinde Lal Gece filmi toplumsal bir meseleyi görünür kılmaya açısından önemli bir temsildir. Bunun yanında Lal Gece filmi konusu, karakterleri ve anlatı yapısının oluşturuluş biçimleri bağlamında sosyal gerçekçi bir ifade taşıyarak çocuk gelin meselesini sorunsallaştırmaktadır. Film bir yandan da toplumsal yapıda varolan ataerkil yapının görsel ve eleştirel inşasını sunmaktadır. Fetay Soykan, “feodal ilişkiler çerçevesinde kadın alınıp satılır, bu bir mülkiyet ilişkisi ve sonucudur” demektedir ve bu alandaki kadın sorunlarına dikkat çekmektedir (Türk Sinemasında Kadın, 1993: 76-77). Bu film de kırsal alanda kadının yaşadığı sorunlara odaklanmakta, kadının kırsal alanda öne çıkan gelenekler çerçevesinde alınıp satılır hale gelişinin dramını yansıtmaktadır. Kadının film bağlamında kırsalda konumlanması onu adeta ataerkil yapının boyunduruğu altına girmeye zorlamaktadır. Bu noktada Lal Gece filminde ataerkil yapının görsel ve eleştirel inşasına tanık oluruz: Filmin başlangıç sahnelerinde kızın görüş alanı başına geçirilen kırmızı örtüyle perdelenmiş olup etrafını bu örtünün ardından izleyebilmektedir. Bu noktadaki kamera konumlanışları izleyeni hikâyeyi örtünün ardından yani çocuk gelinin gözünden okumaya davet eder.

Hikâyeyi kırmızı örtünün ardından takip etmek kızın sistem içerisindeki yalnızlığını, sıkıştırılmışlığını vurgulamakta ve bunu izleyiciye hissettirmektedir (bkz. Görsel 4&5).

Görsel 4 ve Görsel 5 yukarıda sözü edilen kırmızı örtüyü göstermektedir.



Görsel 4. Duvak 1



Görsel 5. Duvak 2

Lal Gece filminde ataerkil yapının görsel ve eleştirel inşasının sıkça tekrarlandığı görülmektedir. Filmin düğün sahnesi boyunca kamera kırmızı örtünün gerisinde konumlanarak öznel kamera kullanılmakta ve bu bağlamda izleyici çocuğun bakış açısıyla hikâyeyi takip etmektedir. Bu yöntem izleyiciyi çocuğun tarafında konumlamak üzere kullanılmaktadır. Yine filmin başlangıç sahnelerinde çocuğun kendisine takılan bilezikleri örtünün ardından izlediğini ve bilezikleriyle bir oyuncak gibi oynadığını, kendisine giydirilen altın rengi simli, ökçeli ayakkabılarını dikkatle incelediğini görürüz. Bu sahneler gelinin aslında bir çocuk olduğunu vurgulamak üzere yapılandırılmıştır.

Ataerkil yapının görsel ve eleştirel inşasına bir başka örnek ise kırsal alan ve kadın temsili ilişkiselliği ekseninden kurgulanmaktadır. Filmde hikâye köyde yani kırsalda geçmektedir; kırsal alan ataerkil yapıya bağlı geleneklerin baskın olarak uygulandığı bir mekandır. Filmin giriş sahnesinde köy düğününde çocuk gelin, gelin arabasından inerken yere bırakılmış tabağı kırmaya çalışsa da bunu başaramaz, kamera bu esnada gelinin küçük ayaklarına vurgu yapmaktadır, tabağı kıramayan çocuğun yerine tabağı annesinin kırdığını görürüz. Görsel olarak kırsala vurgu yapan bu sahne küçük kızın hayatıyla ilgili kararlarının aslında başkaları tarafından verildiğini yansıtmak üzere kurgulanmaktadır.

Ataerkil yapının görsel ve eleştirel inşası filmin çatışma evresinde doruk noktasına ulaşmaktadır. Bu noktada koşmakta olan bir at görülmekte ve atın sesi işitilmektedir. Hemen ardından atın ardından uzanan kırmızı bir duvağın altında ve daha sonra ardında kalan temel erkek karakteri görürüz; temel karakter adeta nefessiz kalmıştır (bkz. Görsel 6). Hemen ardından perdede mavi bir kapı belirir, kapı kırmızıya dönüşür. Gelinin duvağının ardından şaşırtıcı bir şekilde yaşlı bir kadın portresi belirir. Bu sırada temel erkek karakterin ‘anam’ diye bağırdığını işitiriz. Bu esnada yaşlı kadın kırmızıya bürünür, erkek karakter ‘anaam’ diye bağırarak uyanır. Bu sahne aslında bir hesaplaşma/yüzleşme sahnesidir. Temel erkek karakter, aile namusunu kirlettiği gerekçesiyle gelenekler uğruna öldürmek durumunda kaldığı annesiyle rüyasında yüzleşmiştir. Bir erkek olarak kendisi de geleneklerin kurbanıdır. Bu bağlamda sahne kadınlar kadar erkeklerin de gelenek ve göreneklerin olumsuz etkisi altında kaldığını, kadınlar kadar erkeklerin de buna bağlı olarak acı çektiğini, bu sistemin erkeklerin de kâbusu haline dönüşebildiğini ifade etmek üzere inşa edilir.

Görsel 6 bu durumu göstermektedir.



Görsel 6. Rüya sahnesi

Filmde ataerkil yapının görsel ve eleştirel inşasına bir başka örnek çocuk gelinin maruz kaldığı şiddet üzerinden temellendirilmektedir. Kate Millett (1971) Seksüel Politikalar adlı çalışmasında, ‘patriarki diğer totaliter ideolojilerde olduğu gibi, güce dayalıdır’ demektedir. Filmin bir sahnesinde yaşlı adamın kendisiyle birlikte olmak için türlü bahaneler öne süren çocuk gelini kolundan tutup yere düşürdüğüne, dolayısıyla çocuk geline fiziksel şiddet uygulandığına tanık oluruz. Yaşlı adamın

bıyıklarından korktuğunu ifade eden çocuk gelin, adamın kapıyı vurup çıkması üzerine ağlamaktadır. Bu sahnede kızın başı öne eğiktir, yüzü görünmemekte ve iç çekip ağladığı duyulmaktadır. Her iki sahne de çocuk gelinin mağduriyetini vurgulamakta, kısaca film patriarkinin güce dayalı yapısını çocuk geline uygulanan şiddet üzerinden kurmaktadır.

Lal Gece filminde ataerkil eleştiri özel alanın problematize edilmesiyle de gerçekleşir. Filmin başlangıç ve kapanış sahneleri dışında sadece iç mekanda geçmekte, dolayısıyla hem kadın hem de erkek özel alanda hapsedilmiş olarak gösterilmektedir. İç mekan dış koşulların şekillendirdiği, hesaplaşmaların yaşandığı alan olarak temsil edilmektedir. Kısacası izlediğimiz dışarıdaki sistemin ve yaptırımın iç mekana olan yansımalarıdır. Bu bağlamdan bakıldığında ‘kişisel olanın aslında politik oluşuna’ vurgu yapılmakta olduğu gözlenir. Ayrıca böylesi bir temsil kadın filmlerinin özel alan kadın - kamusal alan erkek ayrımını problematize ettiği görüşünü de destekler niteliktedir. Filmde hikayenin tek bir odada geçiyor olması sadece kadın ve erkek karakterleri değil, izleyici olarak bizleri de adeta mekana sıkıştırılmışlık hissi üzerinden bir çıkış arayışına yöneltmeye davet eder.

Ataerkil yapının söylemsel ve eleştirel inşasına ise yine filmin başlangıcından itibaren yer verilmektedir. Filmin başında yeni evine, odasına yerleştirilen geline yaşlı bir kadının nasihatler vermekte olduğunu işitiriz:

“Kocanın, kaynananın, kaynatanın iktidarını düşün”

“Kocan dövse de, sövse de sen buradan çıkmayacaksın. Çarşafı gelecek olan kadına sabah namazında vereceksin. Beyaz gelinliğinle geldin, kefe-ninle çıkasın. Kocan dövse de sövse de bu yuva senin, dışarı çıkamazsın.”

Filmde buna paralel kadercilik olgusunun söylemsel eleştirisi yapılmaktadır.

Damat: “Kader bizi biraraya getirdi, karı koca olduk artık, istesek de istemesek de değiştiremeyiz artık” Kız ağlamaktadır, kamera kızın yüzüne yakın plan çekim yapmaktadır.

Damat: “Şimdi ne deyim sana gelin? Anamı babama verdiklerinde senin çağındaymış. On üç, on dört yaşlarında.

Tam yedi yıl anamı da babasını görmeye götürmemiş babam, babam ahır-daki atı hazırlayıp üç dört kez gidip gelmiş ahırın içerisinde, işte geldin babanın evine demiş...”

Lal Gece filmi bunun yanında düzene bağlı olarak sadece kadının değil, erkeğin de ezilmişliğini yansıtmaktadır.

“Damat: “Bak, yaşlarımız denk değil, beni yaşlı bulabilirsin, hatta kendini evlenecek yaşta görmeyebilirsin ama hatta seni ben kendime uygun görmüyorum! Ben ihtiyarım, ben ihtiyarım! Ama ne yapalım ki, kader mi desem, kısmet mi desem, adet mi, gelenek mi, görenek mi? İkimizi yan yana getirdi. Onca aileler, aşiretler, akan kanı, cinayetleri engellemek için ikimize düğün kurdular. Düğün kurdukları evde gerdek odasında oyun oynuyoruz ya! Ben seni kendime zorla karı edemem ki!” ‘yahu senin yüzünden maymuna döndüm”

Damat: “Onca yıl mahpushanede yaşa, adam gibi kendini koru, ondan sonra gel, kendi evinde soytarı ol, zaten soytarıdan başka nesin ya, başka nesin ki? Yahu soytarıdan başka neyim ben? Anam al bu kızı dedi aldım, boşa dedi boşadım, amcam anan namusumuza leke sürüyor dedi anamı vurdum, anamı vurdum! Yirmi yıl yattım çıktım, amcam şu düşmanımızdır dedi, onu da vurdum, gittim yıllarca yattım, sonra al dediler, aldım, ben soytarıdan başka neyim ya? (sessizlik) sen beni adam mı sandın? Bıyıklarımından korktun, içinde adam mı var sandın? Bak kes dedin, kestim işte.”

Film düzene bağlı olarak sadece kadının değil, erkeğin de eziliyor olduğunu böylelikle söylemsel bağlamda sıkça tekrarlamakta ve ataerkil temelli olup hem kadını hem erkeği bağlayan gelenek ve göreneklere sorunsallaştırmaktadır. Kandiyoti (1997:74), “kadın cinselliği üzerindeki toplu denetimin önemli bir nedeni kadının cinsel iffeti ile aile ya da sülalenin şerefi arasındaki bağdır” demektedir. Filmde adeta buna gönderme yapan temsiller erkek karakterin söylemleri üzerinden yapılandırılmaktadır:

“Demek korkmuyorsun artık, ama ben korkuyorum. Neredeyse sabah olacak, damat daha pencereden iki el ateş etmedi gelin zıfak çarşafını alın diye, zıfak çarşafı daha temiz, ne diyecekler? Gelin mi korkuyor diyecekler, damatta mı artık iş kalmamış diyecekler, ne dersin? Hangimizin korkusu daha çok?”

Bunun dışında ataerkil yapının söylemsel ve eleştirel inşası çocuk gelinin ismine film boyunca hiçbir şekilde yer vermeyerek de gerçekleşmektedir. Örneğin;

“Hmmm gelinimiz naz ediyor”

“Şimdi ne deyim sana gelin?”

“Gelin hanım su dökmeyecekler mi abdest alalım, namaz kılalım?”

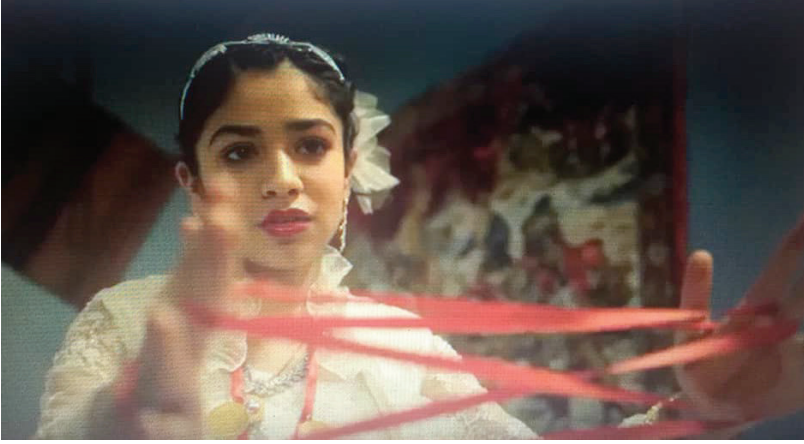
“Gelin hanımın bohçasında havlu yok mu?”

“Gelin hanım şu yatağı hazırla” gibi.

Bu filmde küçük yaşta evlendirilen temel karakter ‘gelin’ olarak anılmakla birlikte çocuk gelinin gerçek ismi belirtildiği üzere film boyunca verilmemektedir. Bu bağlamda feminist film kuramcısı Christine Mohanna’nın da belirttiği şekliyle sinemada temsil bulan kadının bu film özelinde ise temel kadın karakterin kendi başına değil, diğerleriyle olan ilişkileri bağlamında tanımlanmış olduğu görülmektedir.

Tablo 2:

‘Genç erkek’	vs	‘Yaşlı temel erkek karakter’
‘Çocuk gelin’	vs	‘Yaşlı damat’
‘Küçük kız’	vs	‘Yaşlı adam’
‘Şeker’	vs	‘Sigara’



Görsel 7. Çocuk gelin temsili

Lal Gece filminde ayrıca göze çarpan bir başka nokta, sistemin karşıtlıklar üzerinden eleştirisinin yapıyor olduğudur. Örneğin filmin başlangıç sahnesinde genç bir erkeğin gelini uzaktan izleyip ardından köyü terk ettiğini görürüz. Bu bağlamda kız kendisini seven genç erkekle değil, yaşlı bir adamla evlenmeye zorlanmıştır. Yine bir başka karşıtlık çocuk gelinin yaşı ile evlendirildiği adamın yaş farkıdır ve bunu tamamlayan bir başka karşıtlık kızın şeker, yaşlı adamınsa sigara tüketmekte olduğu sahnedir (bkz. Tablo 2). Filmde yaş farkı çocuk gelinin yaşlı adama birlikte ip oynamayı önerdiği sahnede de vurgulanır (bkz.Görsel 7).

4.2. Hwal (2005) ve Lal Gece (2012) filmlerinin karşılaştırmalı analizi

Hwal (Yay, Kim Ki Duk, 2005) filminde açık denizde bir balıkçı teknesinde yaşayan yaşlı bir adamla henüz 16 yaşında olan genç bir kız arasındaki sıra dışı ilişki konu alınmaktadır. Yaşlı adam teknesine para karşılığında balık tutmaları için insanları getirip, tekneye gelenlere de genç kız aracılığıyla fal bakarak geçimini kazanmaktadır. Yaşlı adam genç kızla evlenebilmek için onun reşit olmasını beklemektedir.

Genç kız çocukluğundan beri tekneden dışarı çıkmamıştır ve dış dünyadan habersizdir. Yaşlı adam ve genç kız on yıldır aynı teknede yaşamaktadırlar.

Görsel 8 tekneyi göstermektedir. Görsel 9 ise genç kızın yay kullandığı görseli içermektedir.



Görsel 8. Tekne



Görsel 9. Yay

Film, dünyanın çeşitli yerlerinde yaşanan “çocuk gelin” gerçeğini sıra dışı bir bakış açısıyla izleyiciye sunmaktadır. Filmde, ailesinden koparılmış olan genç kıızı yedi yaşındayken alıkoyup, ona kol kanat geren ve her şeyden koruyan yaşlı adamın, genç kızla evlenmek için onun reşit olmasını beklemesi ve hazırlık yapması bencilce bir tutku olarak aktarılmıştır.

Filmde, toplumsal cinsiyet rollerinin *Lal Gece* (Reis Çelik, 2012) filminin tam zıttı olarak söylemsel açıdan değil, neredeyse yok denecek kadar az diyaloga yer verilerek sembolik açıdan yapılandırıldığı görülmektedir. Bu filmde sinematik temsiller dil ve söylemler aracılığıyla değil, görüntüler/ingeler aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Filmde toplumsal cinsiyet rolleri eşit bir biçimde dağıtılmamış, çocuk yaştaki genç kız tek kadın karakter olarak konumlandırılmıştır.

Lal Gece (Reis Çelik, 2012) filminde olduğu gibi, *Hwal* (Yay, Kim Ki Duk, 2005) filminin de temel karakterler arasında büyük bir yaş farkı bulunmaktadır. Ayrıca kadın karakter olarak konumlandırılan çocuk yaştaki genç kız, kendisini küçük yaşta kaçırıp büyüten adamın onu gelin olmaya hazırlamak istemesini, tekneye gelen kendi yaşına yakın genç bir erkek karakter aracılığıyla fark etmektedir (bkz. Görsel 3&4). Dolayısıyla çocuk yaştaki genç kız kadın kimliğinin farkına ilk kez kendi yaşına yakın bir erkek karakter aracılığıyla varmaktadır.

Görsel 10 ve Görsel 11 bu durumu göstermektedir.



Görsel 10. Tanışma



Görsel 11. Genç Erkeğin Tekneye Gelişi

Kore’de kadınlar bir yandan Konfüçyüsçü kültürel miraslarıyla mücadele etmek-te, bir yandan da kendi cinsel öznelliklerini arama derindedirler. Güney Kore’de 1995 yılında cinsel kimlik ve cinsel öznellik meseleleri üniversitelerde tartışılan önemli meseleler haline gelmiştir. (Kendall, 2002: 141-142). Hwal (Yay, Kim Ki Duk, 2005) filmine toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında bakılırsa, kadın cinsel kimliğinin farkında değildir. Cinsel kimliğinin farkına ancak bir erkek sayesinde, yani tekneye gelen genç erkek karakter aracılığıyla farkına varır ve bu farkındalık kendi özgürlüğünü arayışına neden olur.

Filmdeki çoğu sahnede de görüldüğü gibi, kadın olarak konumlandırılan karakter ancak bir erkek aracılığıyla ve onun yardımıyla özgürlüğüne kavuşabilecektir. Toplumsal cinsiyet açısından bakıldığında, gelişmekte olan bir ülke olan Güney Kore’de, kadının konumu hala bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Filmde geleneksel ve modern çatışması içinde konumlandırılan iki erkek karakter (yaşlı adam- genç adam) kadının nerede ve nasıl konumlandırılacağı konusunda belirleyici bir roldedir (bknz. Görsel 5&6). Dolayısıyla Türkiye gibi Güney Kore de gelişmekte olan bir ülke olarak geleneksel-modern çatışması içinde toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda yeterince gelişme sağlayamamıştır.

Görsel 12 ve Görsel 13 bu durumu özetlemektedir.



Görsel 12. Yıkama sahnesi



Görsel 13. Yaşlı erkek-genç erkek

Lal Gece (Resi Çelik, 2012) filmi çocuk gelin konusuna odaklanmıştır. Fakat Hwal (Yay, Kim Ki Duk, 2005) filmi, kızın kaçırılması ile adamın fedakarlığı ve aşkı üzerine odaklanırken, erkek kimliğini de kadının konumunu ve kaderini belirleyen ataerkil yapı üzerine kurmaktadır. Özellikle kadın karakterin dış dünyaya kapalı olması, bütün hayatını denizin ortasında demirlenmiş bir teknede geçirmesi ve dünyadan haberi olmaması, yaşlı adamın onu her türlü dış etkenlerden koruması ve kendi yarattığı inşa ettiği gerçekliğin içinden çıkarmaması durumu ilgi çekicidir. Yaşlı adamın genç kıza adeta bir baba gibi davranması, fakat bir yandan da onun 17 yaşını doldurmasını bekleyerek evlilik hayali kurması, filmde kızın çocuk yaşta gelin olması ve dedesi yaşında bir adamla evlenecek olması direk olarak sorgulanmamaktadır. Asıl odaklandığı mistik olaylar, gelenek ve göreneklerdir.

Filmde, mistik ve gizemli bir hava sembolik ve metaforik anlatımla bir yandan yaşlı adamın küçük kıza olan büyük aşkını sorgulatırken, diğer yandan da olumlamaktadır.

1993 yılından 1996 yılına kadar popüler kültürdeki Kore kadın temsilleri cinsel özneliğini arama eyleminde bulunan kadını temsil etmesine rağmen, gerçek Koreli kadın hayatlarına bakıldığında ise sadece kültürel ürünlerin pasif tüketicileri oldukları görülmektedir (Kendall, 2002: 159). Öte yandan 2005 yılına ait olan Yay filminde ise yaşlı adamın küçük kızı aldığı hediyelerle memnun ederek gelin olmaya yani erkeğine hizmet etmeye hazırlamakta olduğu görülmektedir. Genç kız yaşlı adamın ona aldığı hediyelerin bulunduğu dolabı açıp, oradaki kıyafetleri giydiği sahnede de görüldüğü gibi kadın, hayatın içinde bir erkeğin kadını olarak hizmet eden pasif bir tüketici olarak konumlandırılmıştır.

Modern Ulus çerçevesinde kadın, aileyi güçlendirmek adına ‘akıllı ve eş’ durumunda kabul görmektedir. Kadının bu çerçevede kamusal alanda var olmasına izin verilir (Kendall, 2002: 178).

Ulus devlet ve kapitalist sistem gelişmekte olan bir ülke için ailenin önemine vurgu yapmanın aracıdır. Dolayısıyla tüm kapitalist toplumlarda gelişmiş olsun ya da olmasın kadın mekan olarak genellikle ‘ev içi’ ortamda konumlandırılmakta ve sisteme uygun olarak erkek egemen yapı vurgulanmaktadır. Hwal (Yay, Kim Ki Duk, 2005) filminde, genç kız elbiseleri görse bile gelin olacağını anlamaz (bkz. Görsel 7&8). Genç erkek sayesinde her şeyin farkına varır. Onu kendine daha yakın hisseder. Filmde genç erkek karakter ise kızı özgürlüğüne ve ailesine kavuşturmak ister. Yaşlı adam kızı adeta tutsak etmiştir. Kızın kendi yarattığı dünya içinde kalmasını sağlar. Çünkü onu dış dünyadaki kötülüklerden korumak ister. Öte yandan ona tutku ile bağlıdır ve evlenmek için yaşının dolmasını beklemektedir. Görsel 14 ve Görsel 15 bu durumu göstermektedir.



Görsel 14. Yıkama sahnesi



Görsel 15. Yaşlı erkek-geç erkek

Filmdeki erkek temsiline bakıldığında, erkek kendine “eş” olarak seçtiği küçük kıızı kendi dünyasında ve kendi kurallarına göre yetiştirmiştir. Ancak bu şekilde orada var olabilmektedir. 19. yüzyıldan itibaren Kore’de devam eden ‘modern’ kadınlık olgusu Hristiyan Batı, eril merkezli Kore milliyetçiliği, çeşitli sosyal sistemlerde var olan patriyarkal yapı ve bağımsızlık talebi ile iç içe geçmektedir (Kendall, 2002: 182). Filmde kadının bağımsızlığı söz konusu bile değildir. Filmdeki temsillerde, erkek karakterlere bakıldığında kadın, erkek temsili üzerinden geleneksel yapı ve modern yapı arasında sıkışıp kalmıştır. Kadın eğer geleneklere bağlı kalırsa yaşlı adamın ona sunduğu imkanlar dahilinde yaşayacak ve özgür olamayacaktır. Fakat modernliği yani genç erkeği seçerse özgürlüğüne kavuşacaktır. Film boyunca yansıtılan geleneksel ve modern çatışması ile Güney Kore’nin içinde bulunduğu çelişkiler vurgulanmıştır. Böylece izleyicinin, geleneksel olanı yani güvenilir olanı mı yoksa modern olanı mı (belirsiz ve soru işaretleriyle dolu olanı mı?) seçeceği konusunda sorgulanması sağlanmıştır. Öte yandan modern olanın özgürlüğü vaat ederken, genç kıızı bir bilinmeze sürüklediği de yansıtılmıştır.

Görsel 16 ve Görsel 17 durumu göstermektedir.



Görsel 16. Genç kız ve Yay



Görsel 17. Geleneksel enstrüman

Kore'deki toplumsal yapı Konfüçyanizme göre şekillenmektedir. Yaşlılara saygı ve ataerkil yapı toplumda çok büyük bir öneme sahiptir. Böylesi bir yapıda toplumsal hayatta kadınları çok rahat bir yaşam beklememektedir (<https://tr.euronews.com/2010/07/09/geleneklerle-modern-dunya-arasindaki-kore-kadini>).

Filmde de kullanılan sembolik ve kültürel öğeler Konfüçyanizmin öngördüğü ritüellere uygun olarak işlenmiştir (bknz., Görsel 9&10). Filmin son sahnesinde, yaşlı adam ilahi bir güç kazanarak küçük kıza sahip olmuştur. Geleneklere, kültürel ve toplumsal ritüellere bağlılık bu sahnede daha çok ağır basmaktadır. Genç kız geleneksel ve modern arasında sıkışmıştır. Bu sahnede kadın, kendi konumunu belirleyebilmek için, geleneklere bağlı kalmak zorundadır ve ancak bu şekilde modernleşebileceği ve özgürlüğüne kavuşabileceği yansıtılmıştır.

Görsel 18 ve Görsel 19 durumu göstermektedir



Görsel 18. Yakınlaşma



Görsel 19. Tartışma

Genç kıza hiç bir şekilde ne istediği sorulmamakta, kadının kaderini erkek belirlemektedir (bknz., Görsel 12). Filmin son sahnesinde de yaşlı adam yani kadının kaderini belirleyen erkek intihar ederek kadını terk etmiş gibi görünse de sembolik olarak ona sahip olmuştur. Yani bu sahnede yine erkek kadının sahibidir. Kendi kaderini ancak erkek isterse belirlemekte ve kendi özgürlüğüne ancak erkek isterse kavuşabilmektedir.

2001 yılında Kore hükümeti 'Toplumsal Cinsiyet Eşitliği' kurumu oluşturmuş ve bu kurumla birlikte Kore'de kadınların yasal ve idari düzenlemelerde hakları ve eşitlikleri koruma altına almıştır. Kore'de ilk kadın başbakan 2006 yılında atanmıştır. Tüm bu gelişmelerle birlikte Kore'de modernite, toplumsal cinsiyet ve gündelik uygulamalar halen çelişkili bir biçimde devam etmektedir (Kendall, 2002: 182). Yasal düzenlemeler ile iyileştirilmeye gidilse de bu düzenlemeler pratikte işe yaramamaktadır. Kore gibi gelişmekte olan tüm ülkelerde de halkın toplumsal cinsiyet eşitliğinin ne olduğu ile ilgili hiç bir fikri yoktur ve kasıtlı olarak toplumsal cinsiyet eşitliği ile ilgili bilinçlendirme ve eğitime yolunda değişim sağlanmamaktadır.

Lal Gece (Reis Çelik, 2012) filminde olduğu gibi Hwal (Yay, Kim Ki Duk, 2005) filminde de ataerkil yapının hakim olduğu bir gerçeklik inşası görülmektedir. Fakat Hwal (Yay, Kim Ki Duk, 2005) filminde yönetmen, bu yapıyı eleştirmeyi tercih etmemiş ve buradaki gerçeklik inşası geleneklere bağlı olarak yansıtılmıştır. Hwal (Yay, Kim Ki Duk, 2005) filminin son sahnesinde, Lal Gece (Reis Çelik, 2012) filminde olduğu gibi bir hesaplaşma söz konusudur.

Genç kızın kendi kimliğinin farkına varıp, özgürlüğüne kavuşmak için genç erkekle tekneyi terk etmek üzereyken, yaşlı adam onların kaçacağı motorun ipini boyuna bağlamıştır. Bu sahnede genç kız gitmekten vazgeçerek geri dönmek zorunda kalmıştır. Buradaki gerçeklik inşası geleneksel ve modern Kore arasındaki çatışmayı yansıtmaktadır. Genç kız geleneksellik ve modernlik arasındaki çatışmanın tam ortasına konumlandırılmış, filmde modernleşme özgürlüğü yansıtırken, diğer yandan da geleneklerden kopma geçmişi tamamen yok saymayı da zorunlu kılan bir özgürleşme olduğu vurgulanmıştır. Bu tıpkı Berman'ın Katı Olan Herşey Buharlaşıyor (2010) kitabında modern Faust'u tasavvur ettiği gibi, insanın modernleşmesi gelenekselden kopmasını ve kendi özbenliğini yitirmesini zorunlu kılarak gerçekleşebilir anlayışıyla örtüşmektedir.

Görsel 20 ve Görsel 21 durumu göstermektedir.



Görsel 20. Yaşlı adam intihar sahnesi



Görsel 21. Genç kızın yaşlı adamı kurtarışı

Filmin son sahnesinde (Düğün sahnesi, bkz., Görsel 17&18) yaşlı adam intihar ederek geçmişi yani “geleneksel”i yok etmiştir. Fakat bu sahnede yaşlı adam ölümü tercih ederek kendini yok etmesine rağmen intihar etmeden önce havaya fırlattığı ok genç kızın bacaklarının arasına saplanmıştı. Burada sembolik olarak yaşlı adam amacına ulaşmış ve genç kıza sahip olmuştur. Yani genç kız, geleneklerden ve geçmişten tamamen kopmamış, ancak geleneksellik ve modernlik arasında bir köprü oluşturarak özgürlüğüne kavuşabilmiştir. Dolayısıyla film yaşlı adam ve genç kız üzerinden Güney Kore'nin içinde bulunduğu modernleşme sürecinin sancılarını da yansıtmaktadır.

Görsel 24 ve Görsel 25 Düğün sahnesini göstermektedir.



Görsel 24. Düğün sahnesi



Görsel 25. Sembolik sahip olma sahnesi

Sonuç

Genel olarak değerlendirildiğinde, Lal Gece ve Hwal filmlerinin toplumsal gerçekçi bir bakış açısı taşıdığı gözlemlenir.

Lal Gece filmi Türkiye'nin kanayan yaralarından biri olan 'çocuk gelinler' dramını bir öyküden yola çıkarak beyazperdeye taşımaktadır. Bu filmde toplumsal cinsiyet sadece kadın bağlamında sorunsallaştırılmamıştır. Filmdeki erkek karakterin de kırsal alandaki baskın ataerkil yapı ve geleneklerinin baskısını ve ezilmişliğini yaşadığına yer verilir. Öte yandan Hwal filminde temel karakter olarak yaşlı bir adam tarafından tutsak edilerek evliliğe hazırlanan çocuk temsili toplumsal cinsiyet bağlamında hızla gelişmekte olan Güney Kore'nin geleneksel ve modern arasındaki sıkıştırılmışlığının temsili ifade etmektedir. Lal Gece ve Hwal filmleri ataerkil yapının temsili çerçevesinden değerlendirildiğinde ise şu sonuçlara ulaşılmaktadır:

Lal Gece filmi ataerkil sistemin bir taraftan görsel ve söylemsel inşasını kurarken, bir taraftan da filmin anlatı yapısı kullanılarak sistemi yapıbozumu uğratmakta, yine anlatı yapısı ve öznel kamera gibi kamera konumlandırılmaları ile izleyiciyi temel kadın karakterin yani çocuk gelinin tarafında konumlandırmakta, dolayısıyla filmin kadından taraf bir yaklaşımı benimsediği görülmektedir.

Hwal filminde ise ataerkil yapının inşası söylemsel olarak olmasa da görsel olarak inşa edilmektedir. Filmde kız çocuğunun kurtuluşu bir başka erkek karakter üzerinden gerçekleşmekle birlikte sembolik bir anlatımla filmin sonunda temel erkek karakter çocuk bedenine sahip olmuş olarak gösterilmektedir. Film boyunca çocuğun 'çocuk' olduğu söylemi genç erkek karakter tarafından oluşturulmaktadır. Bir diğer deyişle kız çocuğunun kaderi, yaşlı veya genç yine bir erkek karakter üzerinden belirlenmektedir.

Lal Gece filminde merakla yaşlı damadın kendisine masal anlatmasını dinleyen, çocuk tarafıyla yaşlı adamdan kaçışın yollarını arayan çocuk gelin yerine Yay filminde suskun bir kız çocuğu sessizce kaderinin yönünün belirlenmesini beklemektedir adeta. Her ne kadar çocukların akıbeti her iki filmin sonunda belirsiz de olsa, her iki film de ‘çocuk gelin’ meselesine yer vererek böylesi bir gerçekliği sinemada temsil etmektedirler.

Çocuk gelin meselesi çocuğa yönelik suç olup, kadın sorununun çok önemli bir parçası niteliğindedir. Dolayısıyla da kadın sorununun, var olan baskın ataerkil sistemin acımasız gerçekliklerinin ve de bunun bir uzantısı olarak çocuk gelin gerçekliğinin toplumsal politik bir ifadesini taşıyan sinemanın böylesi önemli bir konuda kitlelere ulaşıp doğru ve etkili mesaj verebilmesi gerekmektedir. Sonuç itibariyle sinemanın politik bir temsil alanı olduğu göz ardı edilmemelidir.

Notlar

- 1 “kadın filmleri özel alan kadın, kamusal erkek ayrımını sorunsallaştırır ve eril olarak yapılmış toplumsal kurumların çürümüşlüğü sergiler.” Hasan Akbulut, *Kadına Melodram Yakışır*, Türk Melodram Sinemasında Kadın İmgeleri, İstanbul:Bağlam Yayınevi, 2008, s.84
- 2 Christine Mohanna feminist film teorisi alanında yapmış olduğu çalışmalarda “erkeklerin hala başarılarıyla, güç ve eylemleriyle, kadınların ise erkeklerle olan ilişkileriyle tanımlanmakta olduğunu” belirtmektedir. Christine Mohanna, ‘Filmlerde Kadınlar’, 25. Kare çev. E. Demiray, 1993, s.19-21

Kaynakça

- Akbulut, H. (2008). *Kadına melodram yakışır: Türk melodram sinemasında kadın imgeleri*. İstanbul: Bağlam.
- Aydemir, E. (2011), Evlilik mi evcilik mi? Erken ve zorla evlilikler çocuk gelinler. Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu, Sosyal Araştırmalar Merkezi, USAK Rapor no: 11-08
- Balibar, E. & Wallerstein, I. (1995). *İrk, ulus, sınıf: Belirsiz kimlikler*. 2. Bsk. (Nazlı Ökten,Çev) İstanbul: Metis.
- Beauvoir, S. (1997). *1908-1986: The second sex*. H.M. Parshley. London: Vintago.
- Butler, J. (2008). *Cinsiyet belası, feminizm ve kimliğin altüst edilmesi* (B. Ertürk, Çev.) İstanbul: Metis.
- Choi, H. (2009). *Gender and mission encounters in Korea new women, old ways*. University of California.
- Foucault, M. (1990). *History of sexuality: An introduction*. New York: Vintage Books.
- Haskell, M. (1974). *From reverence to rape: The treatment of women in the movies*. NY: Holt.
- Huyssen, A. (1999). *Alacakaranlık anıları*. (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Metis.
- Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler, bacılar, yurttaşlar: kimlikler ve toplumsal dönüşümler*. İstanbul: Metis.
- Larutetis, T. (1984). Alice doesn't: Feminism, semiotics, cinema. Indiana: Indiana University.
- Mohanna, C. (1993). Filmlerde kadınlar. E. Demiray, 25. Kare, 5, 19-21 Soykan, F. (1993). Türk sinemasında kadın 1920-1990. İzmir: Altındağ.
- Davis, N.Y. (2003). *Cinsiyet ve millet* (A. Bektaş, Çev.) İstanbul: İletişim.

Elektronik kaynaklar

- Bingöl, O.(2014).Toplumsal cinsiyet olgusu ve Türkiye’de kadınlık, KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi 16 (Özel Sayı I): s. 108-114, 2014 ISSN: 2147 – 7833. Erişim tarihi, 20 Aralık 2019, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/107207>
- Ergöçmen, B.E., Keskin, F. ve Yüksel-Kaptanoğlu, İ., (2020). Child, early and forced marriage in Turkey child, early and forced marriage in Turkey, Data Analysis of Turkey Demographic and Health Surveys, p. 78, Erişim tarihi 27 Mayıs 2021, <https://turkey.unfpa.org/en/publications/child-early-and-forced-marriage-turk>



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1719

Araştırma makalesi/Research article

Yaşayan İnsan Hazinesi Bağlamında Çini Sanatçısı Naciye Nur Avlupınar ve Sanatsal Faaliyetleri

Tile Artist Naciye Avlupınar and Her Artistic Activities in The Context of Living Human Treasures

Münire Baysan*

Öz

Toplumların karakterini ve benliğini oluşturan kültürün korunması, gelecek kuşaklara aslına ve çağa uygun bir şekilde aktarılabilmesi son derece önemlidir. Geleneksel el sanatları kültürün önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Somut olmayan kültür değerleri içerisinde yer alan çini, bu sanatlardan bir tanesidir. Anadolu topraklarına Selçuklular ile birlikte gelen geçmişte kâşî, evânî olarak isimlendirilen çini kadim bir Türk sanatıdır.

Çininin asırları aşarak geleneksel köklerinden kopmadan varlığını idâme ettirebilmesi onu, aslına sadık kalarak bugünlere taşıyan sanatkarlar sayesinde.Bu makalenin konusunu, kadın çalışmalarının çini sanatındaki örnek karakteri olan Naciye Nur Avlupınar 'ın sanatı ve Yaşayan İnsan Hazinesi bağlamında sanat faaliyetleridir.

Geliş tarihi (Received):27-03-2021 – Kabul tarihi (Accepted): 29-05.2021

* Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Fen –Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, munire.baysan@dpu.edu.tr. ORCID 0000-0001-6167-7793

Otuz sekiz yıldır çini sanatı ile meşgul olan sanatkâr; hoca-talebe, usta-çırak geleneği ile meşk usulü yetişmiştir. Sanatına, aslına bağlı kalarak pek çok yenilik getirmiş, bu yenilikleri kendi eserlerinde örneklemiş, ülke içinde ve dışında açtığı sergilerle Türk çini sanatını 21. yüzyıla ait özellikleri ile tanıtmış ve bu alanda öğrenciler yetiştirmiştir.

Çini sektöründe sadece işçi, boya ve tahrir ustası olarak parça başı çalışan kadınların yanı sıra bu işin hem sanat hem de zanaat kısmına hâkim olan Avlupınar'ın, bu alanda yaptığı yenilikleri, ortaya koyduğu eserleri ve sanatsal çizgisini değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışmanın teorik kısmında literatür taraması, veri toplama kısmında görüşme yöntemi kullanılarak derinlemesine mülakat yapılmıştır.

Anahtar sözcükler: *çini, geleneksel sanat, sanatçı, yaşayan insan hazinesi, Naciye Nur Avlupınar*

Abstract

It is extremely important to preserve the culture that constitutes the character and identity of societies, and to be able to pass it on to future generations in an original and contemporary way. Traditional handicrafts comprise an important part of culture. Tile art, which is among the intangible cultural values, is one of these arts. Tile, which came to the Anatolian lands with the Seljuks and was named as kâşî and evânî in the past, is an ancient Turkish art.

It is thanks to the artists who have carried it to the present day remaining faithful to the original that the tile art has been able to survive over centuries without breaking off its traditional roots. The subject of this article is the art of Naciye Nur Avlupınar, the exemplary character of woman's works in tile art, and her artistic activities in the context of the Living Human Treasure. The artist, who has been dealing with tile art for thirty-six years, has grown up with the master-apprentice tradition. She brought many different innovations to her art by adhering to the original, exemplified these innovations in her own works, introduced the Turkish tile art with its 21st century features with exhibitions held in and outside the country, and raised many students in this field.

This study aims to evaluate the innovations, works and artistic style of Avlupınar, who has a grasp of both the art and craft part of this work, as well as women who work only as workers, painters and engraving masters in the tile industry on a piece work basis. In the theoretical part of this study, the literature review and in the data collection part an in-depth interview was conducted using the interview method.

Keywords: *tile, traditional art, artist, living human treasures, Naciye Nur Avlupınar*

Extended summary

Introduction and purpose: Tile, one of the intangible cultural heritage values, is an ancient Turkish art. This art, which dates back to the period of the Uyghurs, came to Anatolia with the Seljuks. It was used in different types of architectural works during the Seljuks period, and it progressed and developed with new techniques in the Ottoman period. Iznik and Kütahya became the two important centers of tile art during the Ottoman period. Tile art, which is known to have started in Kütahya during the time of Germiyanogulları, has become the brand and symbol of the city today.

This art, which has passed through different geographies and different eras, has preserved its unique artistic feature in every region where it is lived. It was also produced as required by the age without leaving its cultural roots, and was included in the Intangible Cultural Heritage list in 2016. SOKÜM, whose aim is to preserve intangible cultural values and transfer them to future generations, tries to achieve this goal by identifying and protecting the Living Human Treasures in traditional arts, maintaining them and transferring to young generations.

The ability of tile art to survive over centuries without breaking off its traditional roots and to reach these days is thanks to the craftsmen who have carried it to the present day, remaining faithful to the original. The subject of this article is the art of Naciye Nur Avlupınar, the exemplary character of women's works in tile art, and her artistic activities in the context of the Living Human Treasure.

Findings: Avlupınar started her art studies in 1983 with her first teacher, Ahmet Yakupoğlu, who was a painter, miniature artist, illuminator and ney performer. It is important for Avlupınar to start her art education with a teacher like Yakupoğlu with the tradition of teacher-student, master-apprentice, with respect to establishing her art on solid foundations. Avlupınar takes lessons from Nezihi Bilgütay Derler on her art and becomes a student of İnci Ayan Birol. She tries to improve her knowledge, skills and art education with the lessons she takes from different teachers.

Avlupınar, who does not see tile only as an art, conducts research on the techniques having been used in Central Asia until today and enables them to be used in tile art again by revealing the forgotten ones.

In her works of art, she embroiders tiles in accordance with today's lifestyle, adhering to its pattern and style. Without leaving the tradition and being in defiance of it, she creates works without imitation and repetition. It sees the tile as a whole without dividing it into eras and periods, and it adds a different dimension to the tile with new paints and techniques. It gives the tile art new colors unprecedented in history. In addition to the colors used in the past, she produces the unprecedented pink, green tones, fallow and orange in her own workshop and makes them used in tile art.

The artist, who has opened many exhibitions in Turkey and abroad, also shows how the new techniques, designs and forms she added to the tiles are applied. Adding a different dimension to tiles with new techniques, painting methods, forms, motifs

and patterns, Avlupınar opens exhibitions demonstrating Turkish tile art both in Turkey and abroad. The artist, who clinches her success in her art with the awards she has received, gives educational courses and trains students to teach this art which she has made in every step from dough to paint, from drawing to glazing.

Providing theoretical information about the art of tile and sharing her experiences with her articles published in different magazines, Avlupınar demonstrates her artistic personality raised with the master-apprentice tradition, as well as her academic knowledge and experience in this field with the projects she has been involved in.

Method: In the theoretical part of this study, which aims to evaluate Avlupınar's innovations in the field of tile art, her works and artistic line, an in-depth interview was carried out using the literature review and the interview method in the data collection part.

Conclusions: In this study, the innovations that Naciye Nur Avlupınar brought to the art of tile, her studies on the demonstration of this art and her students' qualifications of being the carrier and transmitter of the intangible cultural heritage were evaluated. Being studied in the context of Living Human Treasures, the tile artist Avlupınar started her art, which she has been performing for thirty-eight years, by taking lessons and approval from the prominent teachers of this field. By examining the developmental stages of tile art as parts of the whole, she refreshed this art without damaging the traditional texture in its roots, and introduced new techniques, patterns, dye and painting methods. She has brought many innovations to her art by adhering to the original and applied the innovations she has created in her own works. In addition, she has contributed to the introduction of the traditional Turkish art of tile in the 21st century by opening many exhibitions in Turkey and abroad with these works. Avlupınar, who opened her own workshop so that every stage of the tile was of the desired quality, trained students to keep this art, which is an ancestral heritage, alive. The artist, who maintains her curiosity of self-development and learning in every period of her life and art, has increased her knowledge with her researches, and shared this in the meetings she attended and in her articles published in magazines. With her life devoted to the art of tile, Avlupınar meets all the requirements to be included in the Living Human Treasures list.

Giriş

Çini sanatı, Somut Olmayan Kültürel Değerler içerisinde alınan ve asırlardır yayılagelen geleneksel bir Türk sanatıdır. Türkler çiniyi ilk olarak Orta Asya'da imal etmişler ve orada bulunan Kaşan şehri sebebi ile çiniyi Kâşî olarak adlandırmışlardır (Küçükılmazlar, 2006: 3). "Klasik sanatlarımız içerisinde, Türk varlığını, üslubunu ve karakterini ilk defa bütün kuvveti ile hissettiren sanat dalı" (Avlupınar, 2003: 164), "Kil, kaolin, tebeşir ve kuvars gibi hammaddelerin belirli oranlarda karıştırılarak hazırlanmış hamurun şekillendirilmesi, kurutulması, pişirilmesi, dekorlanması, sırlanması ve sırlı bünyenin pişirilmesi ile oluşan bir sanat ürünü" (İssi ve Yurdakul, 2002: 74) şeklinde tanımlanmaktadır.

Türk çini sanatı Uygurlar dönemine kadar uzanan köklü bir geçmişe sahiptir (Aslanapa, 1989: 317). Esas anavatanı Orta Asya olarak bilinen bu sanat; Karahanlılar, Gazneliler, İlhanlılar ve Anadolu'nun 1071 yılındaki fethinden sonra da Selçuklular ile Anadolu'ya tanıtılmıştır (Gülaçtı, 2018: 32). Çini sanatı, çeşitli motiflerle zenginleşerek gelişimini Anadolu Türk mimarisinde göstermiştir. Anadolu Selçukluları ile çok çeşitli tipteki mimari eserler üzerine gelişme gösteren çini sanatı XII ve XIII. Yüzyıllarda abidevi bir ihtişama ulaşmış, Osmanlılar zamanında başlangıçtan itibaren çeşitli tekniklerin uygulanması ile büyük bir ilerleme ve zenginlik göstermiştir (Yetkin, 1972: 1-3 ; Yetkin, 1993: 329-331).

İznik ve Kütahya Osmanlılar zamanında çini sanatında iki yeni merkez haline gelmiştir (Aslanapa, 1977: 45). İznik'in İstanbul'a yakın olması ve buradaki üretimin saray tarafından kontrolünün yapılması teknik kaliteyi belirlemiş aynı zamanda üretimin saray Nakkaş hanesinin zevkine bağlı olmasına neden olmuştur. Kütahya ise saraya uzak olması sebebiyle halkın zevkini yansıtan bir yaklaşımla ve günlük yaşamı sanata katarak eserler ortaya koymuştur. Kütahya, İznik ile kıyaslandığında ikinci merkez durumunda ve onun gölgesinde kalmış gibi görünse de İznik'te On sekizinci yüzyılda çini üretimi durduktan sonra Kütahya'da bu sanat gelişmeye devam etmiş ve kendine has yapısı ile günümüze kadar ulaşmıştır (Rey, 1987: 73; Kaçar, 2018: 986; Beyazıt ve Işık, 2012: 894).

Kütahya'da, Germiyanogulları zamanında başladığı ileri sürülen çini sanatı şehrin simgesi haline dönüşmüştür. Geçmişten bugüne pek çok insanın geçim kaynağı bu sektörden sağlanmıştır. 13 Temmuz 1799 yılında şehrin valisi Ali Paşa'nın huzurunda Dünya'daki ilk toplu iş sözleşmesinin çini üreticisi işverenler ile çalışanlar arasında imzalanması da bu sektörün yüz yıllardır şehrin kalkınmasındaki katkısını göstermesi bakımından önemlidir (İssi ve Yurdakul, 2002: 75). On sekizinci yüzyıldan itibaren şehrin çini piyasasının genişlemesine Ermeni ticaret ağının Kütahya yerel çini üretimi ile kesişmesi de etkili olmuştur (Kalkış, 2019: 110).

Hem mimari yapıların hem de pek çok farklı eşyanın süslenmesinde asırlardır kullanılmakta olan çini sanatı, geçmişin derinliklerinden süzülerek gelen ve günümüzün anlayışı ile sanatsal varlığını ve işlevini devam ettiren kültürel miraslarımızdan olması sebebiyle 2016 yılında Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) listesi içerisine alınmıştır.

“Toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar” (Oğuz a, 2009: 167) şeklinde tanımlanan somut olmayan kültürel miras, “UNESCO'nun kültürel mirasın korunması ile ilgili çalışmalarından doğmuş ve yaygınlık kazanmıştır.” (Oğuz, 2013: 5).

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi ise 2003 yılında UNESCO tarafından hazırlanmış ve bir toplumun kültür kimliğini oluşturan ve kuşaktan kuşağa aktararak günümüze ulaşabilen somut olmayan kültürel miraslarının korunup gelecek kuşaklara aktarılmasına katkı sağlayacak yol ve yöntemler olarak tanımlanmıştır (Oğuz b, 2009: 8). Küreselleşme ve sanayileşme sonucu yok olmaya yüz tutan ve yeni kuşaklar tarafından sahip çıkılmayan somut olmayan kültürel miras değerle-

rinin korunmasını amaçlamıştır. Milli ve manevi pek çok değeri içerisinde barındıran somut olmayan kültürel mirasın korunması, yaşatılabilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılabilmesi için onun “sürdürülebilir” olması da son derece önemlidir (Gürçayır, 2011: 5; Ekici, 2004: 10). Sürdürülebilirlik ise bu mirası günümüze taşıyan ve “Yaşayan İnsan Hazinesi” olarak tabir edilen kişilerin bulunup, korunması, sahip çıkılması ve taşıdıkları kültür değerlerinin genç kuşaklara aktarılmasıyla mümkündür.

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi kapsamında, oluşturulan “Yaşayan insan hazineleri, somut olmayan kültürel mirasın spesifik elemanlarını yeniden yaratmak veya yorumlamak açısından gerekli bilgi ve becerilere yüksek düzeyde sahip kişiler” (Oğuz, 2009: 35) şeklinde tanımlanarak bu kişilerin belirlenmesinde sahip olunması gereken ölçütler belirlenmiştir. Bunlar:

- 1- Ustalığını 10 yıldır icra ediyor olması,
- 2- Sanatını usta-çırak ilişkisi ile öğrenmiş olması,
- 3- Bilgi ve becerisini uygulamadaki üstünlüğü,
- 4- Konusunda ender bulunan bilgiye sahip olması,
- 5- Kişi veya grubun yaptığı işe kendini adamışlığı,
- 6- Kişi veya grubun bilgi ve becerilerini geliştirme yeteneği (sanatının toplumla buluşmasını sağlayacak yenilikler içermesi),
- 7- Kişi veya grubun bilgi ve becerilerini çırağa aktarma becerisi (çırak yetiştirmiş olması), (Şimşek, 2015: 12) şeklinde maddelendirilmiştir.

İnsanlığın kültürel mirasının unutulmasına engel olarak, bu mirasın gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlamayı hedefleri içerisine alan SOKÜM Anlaşması, Yaşayan İnsan Hazinesi sistemi ile çağdaş yaşam koşulları içerisinde toplum kültürünü koruyarak sanatsal ve mesleki birikime sahip kişilerin bilgi ve becerilerini çıraklarına aktarabilmelerinin önünü açma gayesi gütmektedir (Oğuz, 2008: 10 ve Oğuz, 2009: 39). Yaşayan İnsan Hazinesi programı, usta kişilerin sanatlarını devam ettirmesi, bu sanatı sürdürebilecek çıraklar yetiştirmesi, geleneksel miras unsurlarını yeniden oluşturması ve bu mirası oluşturan bilginin korunması açısından önemlidir (Gümüş, 2019: 1955). Mesleki ve sanatsal vasıfları ile;

“Yaşayan İnsan Hazinesi unvanını alan kişilere maddi ya da teknik bir yardımda bulunulmamaktadır. Bu somut olmayan kültürel miras taşıyıcılarına bir kimlik kazandırılması, bilgi ve becerilerini geliştirmeleri ve geleceğe aktarmaları konusunda teşvik edilmeleri amaçlanmıştır.” (Şimşek, 2015: 12).

Çalışmanın odak noktasını oluşturan konu, somut olmayan kültür mirası içerisinde yer alan çini sanatının yaşatıcısı ve aktarıcısı olan Naciye Nur Avlupınar’ın Yaşayan İnsan Hazinesi değerlerine sahip olarak yapmış olduğu çalışmalarıdır. Çini, pek çok aşamadan geçtikten sonra meydana gelen bir sanattır. Her aşaması ayrı bir uzmanlık gerektirir ve farklı ustaların elinden geçerek meydana gelir. Bu aşamaların her birine vâkıf olan Avlupınar’ın çalışmaları, uyguladığı teknikleri, kadın gözü ve ruhu ile bu sanata kattığı yenilikleri somut olmayan kültürel değerlerin korunup yaşatılması açısından önemlidir.

Çini sanatçısı Naciye Nur Avlupınar

Asırlar boyu silsileler halinde devam eden çini sanatı, onu taşıyan hüner ehli sanatkârlar sayesinde çağları aşmasına rağmen kendine has üslubunu koruyarak günümüze ulaşmıştır. Bu sanatkârlardan bir tanesi de Türk çinisini kendine has üslubu ile günümüze taşıyan çininin özünden ve yapısından hiçbir değer eksiltmeden yeni sanatsal çizgiler katan Naciye Nur Avlupınar'dır.

26.07.1966 tarihinde Kütahya'da dünyaya gözlerini açar. İki yaşındayken, babası Bekir Avlupınar vefat eder. Annesi Mürüvvet Hanım; Sema, Ahmet ve Adalet ismindeki diğer üç evladı ile birlikte en küçükleri olan Naciye Nur Hanımı da tek başına büyütür. İlk ve orta öğrenimini Kütahya'da tamamlayan Avlupınar, Anadolu Üniversitesi İşletme Fakültesi mezunudur. Sanat çalışmalarına 1983 yılında ilk hocası olan Ahmet Yakupoğlu ile başlar. Ressam, minyatür sanatçısı, müzehhip ve neyzen olan Yakupoğlu, Kütahya'nın yetiştirdiği önemli sanatkârlardandır. Süheyl Ünver Hocanın öğrencisidir, onun ekolünün en önemli temsilcilerindendir ve eserleri ile sanat dünyasının duayenlerinden sayılmaktadır (Yazgaç, 2015: 80). Yakupoğlu, hüner sahibi olduğu sanatlarda pek çok öğrenci yetiştirerek Kütahya şehrinin kültürel dokusunu adeta mayalamıştır. Avlupınar'ın usta-çırak ilişkisi içerisinde sanat eğitimine Yakupoğlu gibi bir hoca ile başlaması, sanatını sağlam temeller üzerine kurması bakımından önemlidir.

Avlupınar farklı hocalardan aldığı dersler ile sanat eğitimini, bu alandaki bilgi ve becerisini geliştirmeye çalışır. 1984 yılında Vehbi Koç Vakfı'nın düzenlediği "Türk Çini Sanatını Geliştirme Kursu"na katılarak Nezih Bilgütay Derler'den dersler alır ve 1985 yılında aynı vakfın düzenlediği "Orijinal Desenli Çini Tabak Yarışması"nda birincilik kazanır. Avlupınar, Selçuk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Geleneksel Türk El Sanatları Bölümünün kurucu öğretim üyesi olan aynı zamanda usta-çırak geleneği içerisinde Süheyl Ünver ile Rikkat Kunt'tan da icazeti bulunan Dr. İnci Ayan Birol'un da öğrencisidir (Birol, 2013: 430). 1998 yılında hocası ile beraber "Klasik Üslûpta Desen ve Renk Tasarımları" adlı çalışmayı yürüterek İnci Ayan Birol'dan icazet alarak çıraklık dönemini tamamlar (Avlupınar, 2016: 84).

Avlupınar, klasik devri yansıtan eserlerinde aslına uygun çalışmalar yaptığını; özgün eserlerindeyse yine klasik üslubu esas almakla beraber orijinal desen, motif, teknik ve renk tasarımları oluşturarak yeni ürünler meydana getirdiğini belirtir. Kendi üslubunu yansıtan özgün boyama tekniklerini kullanarak malzeme, teknik ve işçilik bakımından Türk çini sanatının özellik ve kaidelerinden ödün vermeden geleneksel kültürü bugünde yaşatmayı ve geleceğe taşımayı amaçlayan çalışmalar yapar (Avlupınar, 2017: 10).

"Avrupalıların turkuaz, 'Türk Mavisi' dediği çini sanatımız; aşk kaynağından beslenen asırlar önceki sesleniştir. Çiniyi sadece bir sanat ve meslek olarak görmedim. Asırlar öncesinden gelen o sesi, kültür köklerine, usûl ve üslubuna bağlı kalarak aynı zamanda bugünün yaşam tarzına uygun bir şekilde naksetmeye çalıştım. Gelenekten ayrılmadan ve geleneğe aykırı olmadan taklide ve tekrara düşmeden eserler meydana getirmek için uğraştım. Çiniyi devir ve dönemlere ayırmadan bir bütün olarak görüp, yeni boya ve tekniklerle çiniye farklı bir boyut kazandırmaya gayret ettim" (Naciye Nur Avlupınar, 2021)

diyene Avlupınar, çalıştığı teknikler ve kullandığı boyaları:

“Orta Asya’den bugüne kadar kullanılan teknikler üzerine araştırma yaptım ve bunların unutulmuş olanlarını gün yüzüne çıkararak tekrar çini sanatında kullanılması için uğraştım. Bunlar kaşı traş, perdah, minai, renkli sır ve kabartma teknikleridir. Perdah tekniğı Selçuklulardan sonra unutulmuştur. Kazıma ile renkli astar tekniğı ise on altıncı yüz yıldan sonra kullanımı sona ermiştir. Bu tekniklerin günümüzde yeniden uygulanması için uğraştım. Tahrirleri çukurda, boyamaları yukarıda olan ve çatlatma altın tekniğı adını verdiğim özgün bir tekniğı de çinide uygulanır hale getirdim. Çinide kullandığım boyaları kendim hazırlarım. Eskiden kullandığım renklerin yanı sıra bu sanatta günümüzde kullanılmayan pembe, yeşil tonları ile devetüyü ve turuncuyu kendi atölyemde üreterek çini sanatında kullanılır hale getirdim” (Naciye Nur Avlupınar, 2021).

diyerek izah eder. Avlupınar, çini sanatını hamurundan tahririne, boyasından fırınlanmasına kadar bir bütün olarak görür.

Yaptığı yenilikler önceleri eleştirilse de daha sonra kabul görmüş ve takdir toplamıştır. Bu teknik ve renkler Avlupınar’ın sanatına karşı farklı bir bakış açısı uandırmıştır. Yurt içi ve yurt dışında pek çok sergi açan sanatkar eserleri ile çiniye kattığı yeni teknik, tasarım ve formların nasıl uygulandığını da göstermiştir. Klasik bir üslupta, özgün desenler, yeni renk tasarımları ve kendine has boyama teknikleriyle meydana getirdiğı bir yapıtı, Türk sanatını 21. yüz yılda temsil edecek eser olarak Vatikan Müzesi’nin demirbaşları arasında yerini almış ve orada sergilenmektedir.

Yeni teknikler, boyama yöntemleri, form, motif ve desen çalışmaları ile çiniye farklı bir boyut kazandıran Avlupınar, Çin, İngiltere, Bahreyn gibi ülkelerden sanatını oralarda icra etmesi için teklifler almıştır.

“Yurt dışında eserlerimin ilgi çekmesi ve sanatsal tarzımın itibar görmesinin sebebi geleneğı tazeleyerek yenilemeye çalışmamdan kaynaklanıyor. Bütün ülkeler kendi ananevi sanatlarında yeni şeyler yapmak istiyorlar. Fakat klasik içerisinde yeni bir şey yapmak çok zor. Yapılanlar yeni oluyor ve klasikle bağlantısı olmuyor ya da klasik oluyor içerisinde çağı uygun yenilik barındırmıyor. Geçmişle bağlantıyı kurarak onun gelişimini ortaya koyan ürünler yapmak oldukça zordur. Bu anlamda eserlerim ilgi çekiyor” (Naciye Nur Avlupınar, 2021).

diyene Avlupınar, yurt dışından gelen çalışma tekliflerinin hiçbirini kabul etmeyecek ata sanatını, çininin merkezi olan Kütahya’da yapmayı tercih etmiştir.

Avlupınar, sanattaki ilerlemesini,

“Çini sanatında yaptığım yeniliklerin kabul edilmesi kolay olmadı pek çok eleştiri almış olmama rağmen sanattaki çizgimi bozmadan bulunduğum ekolün içerisinde çalışmalarına devam ettim ve ürettiğim teknikleri kendi eserlerimde uygulamaya gayret ettim. Beni asıl ilerleten şey güzele olan merakım ve bu sanata dair yönelttiğim sorulardır. Ben bu işin üniversitesini okumadım ama bu sanatta otorite olan hocalardan birebir dersler alarak keş-

fedildim, teşvik edildim ve bilgilendirildim” (Naciye Nur Avlupınar, 2021).
şeklinde izah eder.

Günümüzde üretilen çini hamurunun yeterince kaliteli olmadığını belirten Avlupınar, 2005 yılında, kaliteli çini hamuru meydana getirebilmek gâyesi ile kendi atölyesini açar.

Aldığı ödüllerle sanatındaki başarısını perçinleyen sanatçı, hamurundan boyasına, çiziminden sırlanmasına kadar her aşamasını yaptığı bu sanatı öğretmek için eğitici kurslar verir, öğrenci yetiştirir. 1990 yılında İş ve İşçi Bulma Kurumunun düzenlediği “Çinicilik ve Çini Tezyinatı Kursu”, 2001 yılında Kültür Bakanlığının “Geleceksel Çini Sanatını Geliştirme Kursu” bunlardan bazılarıdır (Avlupınar, 2016: 84).

“Türklerde sanat bir ihtiyaçtır, bu ihtiyaç güzeli görmek, güzeli meydana getirmek, güzellikle beslenip haşır neşir olmak, yaşamlarının her anında kıvamlı bir güzellik anlayışı ile kendini göstermiştir” (Naciye Nur Avlupınar, 2021).

diyen Avlupınar, güzeli meydana getirmeye yönelik sanatsal çalışmalarını yurt içinde ve yurt dışında açtığı sergilerle insanlığın zevkine sunmuştur. Yurt içinde açtığı kişisel sergilerinden bazıları şunlardır: İzmir’de, 1992- 1993 yıllarında, Fransız Kültür Merkezi’nde, Ege Üniversitesi ve Atatürk Kültür Merkezi’nde; İstanbul’da, 1993 yılında Ayasofya Müzesinde, 2010 yılında Beylerbeyi Sarayı’nda, 2013 yılında İstanbul Kongre Merkezi ve Borsa İstanbul’da, Klasik ve Modern Sanat Fuarı’nda; Ankara’da, 1995 yılında İngiliz-Türk Derneği’nde, 2000 yılında Türk-Japon Vakfı’nda, 2009 yılında Başbakanlık Basın Yayın Enformasyon Müdürlüğü’nde, 2010 yılında Dışişleri Bakanlığı’nda; Mersin’de 2012 yılında Altamira Sanat Galerisi’ndedir.

Yurt dışında çalışmalarını sergilediği kişisel sergilerinden bazıları: 1993 yılında Macaristan’da; 2003 yılında Slovenya’da; Grup Nokta ile 2004 yılında Danimarka’da ve 2007 yılında Letonya’da, 2010 yılında aynı grup ile Mısır’da; Türk Büyükelçiliği ile 2010 yılında İtalya’da; 2015 yılında Belçika’da, Avrupa Birliği Nezdinde Daimi Türkiye Temsilciliği’nde açmıştır. Vatikan’da, Güney Kore’de, Riyad’da ve Kültür Bakanlığı tarafından farklı Avrupa ülkelerinde de Türk çini sanatını tanıtmak için eserlerinden oluşan sergiler açmıştır, bu sanatı tanıtmak için sunumlar yapmıştır.

Yaptığı çalışmalar ve açtığı sergilerle Avlupınar, kültür elçisi gibi çalışmıştır.

“Şuna inanmak yerinde olur ki, devrini tamamlamış ve ilmin hafızasına devrolmuş bu tarih ve sanatın teknik metot ve kaideleri, vakti geçmiş, vazifesi tamamlanmış keyfiyetler değildir. Belki geleceğin temellerini teşkil ettiği için, bizlere düşen, büyük bir uyanıklık ve şuurlu bir merakla üstünde durmamız gereken gerçeklerdir” (Avlupınar, 2016: 6).

diyen Avlupınar, yaptığı çalışmalarında ve ortaya koyduğu eserlerinde dünü, bugünün potasında eritmeye çalışmış, geçmişini derin olan bu sanatı köklerinden koparmadan bugüne uyarlamış, yer aldığı projeler ile bunu akademik mecraya da taşımıştır.

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi ile birlikte “16. Yüzyıl Osmanlı Dönemi Çinilerinin Günümüz Teknolojisiyle Yeniden Üretilmesi ve Geliştirilmesi” adlı proje çalışmasının sanatsal ayağını Avlupınar yürütmektedir. Proje, 16. yüzyıl çinilerinin hamur, boya ve sırda ulaştığı seviyeyi yakalayarak o devrin niteliğini günümüze kazandırmayı amaçlamaktadır.

Dumlupınar Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Malzeme Mühendisliği Bölümü’nden iki öğretim üyesiyle birlikte yürütülen projenin mühendislik ayağı, o devrin kalitesinde çini malzemesi üretmiş, sanatsal ayağı ile Naciye Nur Avlupınar ise üretilen bu malzemeyle o devrin boya ve desen tekniklerine uygun ürünler meydana getirmiştir. Tamamlanmak üzere olan Kalkınma Bakanlığı destekli proje kapsamında, o devrin niteliğini günümüze kazandırmak için çalışmalar yapılmıştır. Avlupınar; deseni, boyası, sırlaması, işleme uygulamasıyla uzun bir süre çalıştığı proje faaliyetleri dâhilinde ortaya çıkan yeni malzeme ve tekniklerin gençlere öğretilmesi için kurslar vermektedir.

Farklı dergilerde yayınladığı yazıları ile çini sanatına dair teorik bilgi veren ve tecrübelerini paylaşan Avlupınar, usta-çırak geleneği ile yetişen sanatsal kişiliğinin yanı sıra akademik bilgi ve tecrübesinin varlığını da göstermektedir. Çini sanatına getirdiği yenilikler, bu sanatın tanıtımına dair yaptığı çalışmalar ve yetiştirdiği öğrencileri ile Avlupınar, somut olmayan kültürel mirasın taşıyıcısı ve aktarıcısıdır.

Sonuç

Köklü bir geçmişe sahip olan çini sanatı, pek çok sanatçının asırlardır nakşetmesi ile günümüze ulaşan geleneksel Türk sanatlarından biridir. Farklı coğrafyaları ve farklı devirleri aşmış gelen bu sanat, yaşatıldığı her bölgede kendine has sanatsal özelliğini korumuş, kültür köklerinden ayrılmadan çağın gerektiği şekilde üretilmiş ve 2016 yılında Somut Olmayan Kültürel Miras listesine alınmıştır. Gayesi somut olmayan kültürel değerlerin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması olan SOKÜM, bu amacı geleneksel sanatlarda Yaşayan İnsan Hazinesinin tespit edilip korunması, sanatlarının idame ettirilmesi ve bunun genç kuşaklara aktarılmasıyla sağlamaya çalışmaktadır.

Yaşayan İnsan Hazinesi bağlamında incelediğimiz çini sanatkarı Naciye Nur Avlupınar, otuz sekiz yıldır icra ettiği sanatına, bu alanın önemli hocalarından ders ve icazet alarak başlamıştır. Çini sanatının gelişim evrelerini, bütünü parçaları şeklinde inceleyerek bu sanatı köklerindeki geleneksel dokuyu bozmadan tazelemiş, yeni teknik, desen, boya ve boyama metotları ortaya koymuştur. Meydana getirdiği yenilikleri kendi eserlerinde uygulamış, bu eserler ile yurt içinde, yurt dışında birçok sergi açarak geleneksel Türk sanatı olan çininin tanıtılmasına katkı sağlamıştır. Çininin her aşamasının istenen kalitede olabilmesi için kendi atölyesini açan Avlupınar, ata mirası olan bu sanatın yaşatılması için öğrenciler yetiştirmiştir. Kendini geliştirme ve öğrenme merakını hayatının ve sanatının her devresinde sürdüren sanatçı, yaptığı araştırmalarla bilgisini arttırmış, bunu katıldığı toplantılarda, dergilerde yayınladığı yazılarında paylaşmıştır. Çini sanatına adanmış ömrü ile Avlupınar, Yaşayan İnsan Hazinesi listesine girebilmenin gerekleri olan tüm şartlarını sağlamaktadır.

Sözlü kaynak

Naciye Nur Avlupınar, 55, Üniversite Mezunu, Çini Sanatçısı, 04.01.2021 Tarihinde Kendi Sanat Atölyesinde Görüşüldü.

Kaynakça

- Aslanapa, O. (1977). *Yüzyıllar boyunca Türk sanatı* (14. Yüzyıl). Milli Eğitim Bakanlığı.
- Aslanapa, O. (1989). *Türk sanatı. İstanbul: Remzi.*
- Avlupınar, N. N. (2003), Kütahya’da yaşayan ananevi sanatımız çini. Kütahya Araştırmaları, Tarih-Kültür-Madencilik-Sanat, Bursa: Ak.
- Avlupınar, N. N. (2016). *Aşkla mayalanan klasik devir Osmanlı çinileri*. Türkiye Cumhuriyeti Dış İşleri Bakanlığı.
- Avlupınar, N. N. (2017). Devâ-i Şâfi - toprak. İstanbul: 4. Türk Tıp Dünyası Kurultayı.
- Beyazıt, M. ve Işık İ. (2012). Geçmişten günümüze Kütahya çini sanatı ve Kütahya çiniciliği. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 891-898.
- Birol, A. İ. (2013). *Klasik devir Türk tezvinî sanatlarında desen tasarımı çizim tekniği ve çeşitleri*. İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı.
- Ekici, M. (2004). Bir sempozyumun ardından: Somut olmayan kültürel mirasın müzelenmesi. *Milli Folklor Dergisi*, 61, 5-13.
- Gülaçtı, N. (2018). Kütahya seramik ve çinicilik zanaat/sanatının tarihsel süreci ve gerileme nedenleri. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 58, 31-40.
- Gülçayır, S. (2011). Somut olmayan kültürel mirasın korunması sözleşmesi üzerine eleştirel bir okuma. *Milli Folklor Dergisi*, 92, 5-12.
- Gümüş, İ. (2019). Yaşayan insan hazinesi bağlamında Bartın’da maket ustası Ahmet Güldür. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 8(3), 1648-1665.
- İssi, A. ve Yurdakul, H. (2002). Kütahya çiniciliği ve günümüzdeki sorunları. *Journal of Scientific Reports -A*, 73-81.
- Kaçar, V. (2018). Geçmişten günümüze Kütahya çini sanatı üzerine değerlendirme ve öneriler. *İdil Dergisi*, 7(48), 985-989.
- Kalkış, Y. (2019). *18-19. yüzyıllarda Kütahya çiniciliği: Üretim ilişkileri, çini ticareti ve motifler*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı yayımlanmamış yüksek lisans tezi.
- Küçükylmazlar, A. (2006). *Çini araştırması*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası. Oğuz, Ö. (2008). Unesco ve geleneğin ustaları. *Milli Folklor*, 106, 5-10.
- Oğuz, Ö. (2009a). *Somut olmayan kültürel miras nedir?* Ankara: Geleneksel.
- Oğuz, Ö. (2009b). Somut olmayan kültürel miras ve kültürel ifade çeşitliliği. *Milli Folklor Dergisi*, 82, 6-12.
- Oğuz, Ö. (2013). Terim olarak somut olmayan kültürel miras. *Milli Folklor Dergisi*, 100, 5-13.
- Rey, G. (1987). *İslâm mimarisinde çini*. İzmir: Ada.
- Şimşek, E. (2015). Meddahlıkta, yaşayan insan hazineleri listesine eklenmesi gereken bir isim: Kadırlılı Yusuf Sıra. *Milli Folklor*, 106, 5-13.
- Yazgaç, P. (2015). Tabiatın ve tarihin yaşayan ressamı Ahmet Yakupoğlu. *El Sanatları Dergisi*, 19, 80-90
- Yetkin, Ş. (1972). *Anadolu’da Türk çini sanatının gelişmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Yetkin, Ş. (1993). *Çini*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 8, 329-335.

Ekler

Naciye Nur Avlupınar'ın 2016 yılında Brüksel 'de "Aşk'la mayalanan" klasik devir *Osmanlı çinileri* adlı sergisinin dışışleri bakanlığı tarafından hazırlanan kataloğundan eser örnekleri:



1-İcâzet Çalışması

Muallimesi İnci A. Birol.N.Nur AVLUPINAR,
1998. Çap : 41 cm. Özel Koleksiyon



2- Yaprak Dilimli Tabak

Natüralist Üslupta Gül Motifleri. Yaklaşık
1575, Frankfurt'da Bulunan Bir Tabaktan
Esinlenerek Yapılmıştır. Çap : 41 cm



3- Kavanoz

Yaklaşık 1510-1520. Ekrem Hakkı Ayverdi
Koleksiyonunda Bulunan Bir Kavanozdan
Esinlenerek Tasarlanmıştır. Baba Nakkaş
İşi, Hatâyî Grubu. Yükseklik 41 cm.



4- İnce Boyunlu Vazo Çalışması.

Yaklaşık 1530-1535 dönemlerine ait. Haliç
İşi bir vazodan ilham alınarak yapılmıştır.



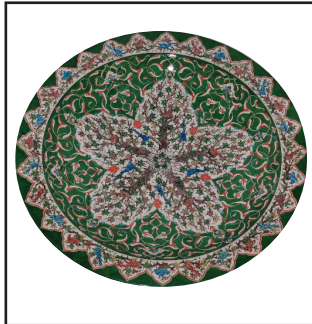
5- Kaşı, (Duvar Çinisi).

Saz Yolu Üslubu. Desen : Şahkulu, 16. Yüzyıl,
Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, İstanbul.
Renklendirme : N Nur AVLUPINAR. 2016



6- Saz Yolu Üslubunda Mavi Beyaz Çini

Panodan Detay. Yaklaşık 1550 Sünnet
Odası Topkapı Sarayı Müzesi ,İstanbul.



7-Alayunt Çınarları Adlı Çalışma

2010. Özel Koleksiyon.



8 - Saz Yolu Lenger Tabak

1998. Vatikan Müzesi'nde Sergilenen Eser



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1740

Araştırma makalesi/Research article

Erken Cumhuriyet Dönemi Kadın Dergilerinde Kadın İmajı: Ev Kadın Dergisi Örneği

The Image of Women in Early Republican Era Womens
Magazines: The Example of Ev Kadın Magazine

Esra Işık*

Öz

Erken Cumhuriyet dönemi kadın dergiciliği açısından oldukça verimli bir dönem olmuştur. Osmanlı Devleti'nin son yıllarında basını kullanma gücünü de kazanan kadınlar, bu deneyimlerini Cumhuriyet ilan edildikten sonra da pekiştirmiştir. Kadın dergileri bu bağlamda kadının toplumsal konumunun inşa edilmesinin önemli araçlarından biri haline gelmiştir. Ancak Osmanlı Dönemi'ndeki yayınlardan farklı olarak Cumhuriyet dönemi kadın dergileri, rejiminin kadına sağladığı hakların ve ekonomik koşulların da etkisi ile şekillenmiştir. Bu dergiler, gelecekteki sağlıklı ve güçlü nesilleri yetiştirme vazifesi ile ön plana çıkartılan çağdaş, aydın, üretken ve aynı zamanda geleneksel cinsiyet rollerini sürdüren Türk kadını imajına büyük ölçüde sadık kalmışlar hatta bunu pekiştirmede aktif roller üstlenmişlerdir.

Geliş tarihi (Received): 1.03.2021 – Kabul tarihi (Accepted): 29.05.2021

* Dr. Öğrt. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü. esra.isik@dpu.edu.tr.
ORCID 0000-0003-2983-4183

Bu makalede Cumhuriyet ile iyi bir eş ve iyi bir anne olarak yeniden tanımlanan kadın imajının dönemin kadın dergilerinden biri olan Ev Kadın dergisinde nasıl yansıtıldığı incelenmiştir. Moda, güzellik, ev işleri, el işleri, mutfak bilgileri, çocuk bakımı gibi konuların yer aldığı derginin adından da anlaşılacağı gibi hedef kitlesini ev kadınları oluşturmaktadır. 1945 yılında yayın hayatına başlayan dergi 1950 yılına kadar yayınlanmayı sürdürmüştür. Renkli basılan ve özellikle dönemin batılı moda anlayışını yansıtan kadın fotoğrafları ile dikkat çeken dergi 64. sayısı ile yayın hayatını sonlandırmıştır. Dergide aydın, çağdaş, üretken Türk kadını imajı görsellerle destelenirken, bu imaj aynı zamanda annelik ve eş rolü ile de harmanlanarak sunulmuştur. Bu yönüyle Ev Kadın dergisi dönemin anne ve eş olarak yüceltilen kadın rollerini yansıtmaktadır.

Anahtar sözcükler: *erken cumhuriyet dönemi, imaj, kadın dergileri, ev kadın, Türk kadını*

Abstract

The early Republican period has been a very productive era in terms of women's magazine publishing. The women, who gained the power to use the press during the last years of the Ottoman Empire, reinforced their experiences after the proclamation of the Republic. In this context, women's magazines became one of the most important instruments for establishing the social position of women. However, unlike the publications in the Ottoman Period, the Republican period women's magazines were shaped by the rights and economic conditions that the regime provided to women. These magazines largely remained loyal to the image of contemporary, intellectual, productive Turkish women, who were brought to the forefront with the task of raising the future healthy and strong generations and at the same time maintaining their traditional gender roles; moreover, they took active roles in reinforcing this.

In this article, we examined how the image of a woman who was redefined as a good wife and a good mother with the Republic was reflected in the Ev Kadın magazine, one of the women's magazines of the period. As the name suggests, the magazine covers topics such as fashion, beauty, housework, hand crafts, culinary skills, childcare and the target audience are mostly housewives. The magazine, which began its publication life in 1945, continued to be published until 1950. The magazine, which was printed in color and attracted attention with the photographs of women reflecting the Western fashion trends understanding of the period, ended its publication life with the 64th issue. While the image of the intellectual, contemporary and productive Turkish woman has been supported with visuals in the magazine, this image is blended with the role of motherhood and wife. In this respect, Ev Kadın magazine reflects the roles of the women glorified as mother and wife of the era.

Keywords: *early republican period, image, women's magazines, ev kadın, Turkish women*

Extended summary

Introduction and purpose: In the Ottoman Empire, the social structure was shaped based on traditional and religious references. This situation had been one of the most important obstacles to women's political and public participation until the 19th century modernization movements. With the declaration of the First Constitutional Monarchy in 1876, the roles of woman restricted to motherhood and spouse at home began to change with the effect of the regulations enacted in education and marriage.

This process also enabled the formation of an enlightened mass of women. During the Second Constitutional Monarchy period, when the effects of this enlightened mass were felt, women's associations were founded, and women's publications increased. Thus, women began to express their wishes and criticisms about their right to education and public participation. The Second Constitutional Monarchy, a time when there was a more liberal environment, was a period when the press became an important tool for women to express themselves and the number of women's magazines increased. These women's magazines, which women of the period used as a tool to announce their demands and complaints regarding the institutional problems, especially education, also carry the traces of the liberal atmosphere of the period. Even though the innovations that were made for Ottoman women who had the opportunity to express themselves through these magazines could not fully participate in social and economic life, the position of women in society have changed significantly

Articles written on topics such as childcare, fashion, beauty and housework also have an important share in these publications, which were met with great enthusiasm by women at the time of publication. On one hand the right to education of women was discussed in the articles but on the other hand, they were also encouraged to be a good wife and mother. This approach was also maintained in women's magazines published after the declaration of the Turkish Republic. In this context, the image of women in the early Republican period women's magazines was presented within the framework of a woman who adopted the Republican values, was Western with her appearance, modern with her education, hard-working, productive and at the same time maintaining traditional female roles. In these magazines, which reflected the image of enlightened women created by the state with all aspects, articles by male writers that answered the question of how the ideal woman of the Republic should be, and sometimes criticized women who did not fit in this image, also had an important place. *Ev Kadın* magazine, which is the subject of this study, is one of the women's magazines of the period prepared according to this understanding.

Findings: In *Ev Kadın* magazine, published between 1945 and 1950, topics such as childcare, housework, handicrafts, fashion and beauty were discussed. The magazine is also a publication whose target group was housewives and in which there were articles reminding women of the importance of motherhood and the role of being a wife, which is considered as their primary duty.

Another remarkable feature of the magazine is that it allows the participation and interaction of its readers. Chapters such as Kadın Şiirleri (Women's Poems), Fizyonomi Tahlilleri (Physiognomy Analysis), Gönül Ablaya Mektuplar (Dear Abby Column), were prepared with the contributions of female readers who followed the magazine. While there were no political content or discussions on women's rights in the magazine, which included the problems thought to be faced by housewives, solutions and recommendations regarding these problems, the issue of education was also put forward in the articles that are advisory on child education. It can be said that the magazine, in which early Republican period's housewifery and the image of women glorified with motherhood were specifically reflected, presented the understanding of modern women largely through appearance, care and behavior patterns.

Method: In this study, document analysis was used as a data collection method. In order to see how the women's understanding of the period was reflected in Ev Kadın magazine, which is among the women's magazines of the Early Republican period, it was examined in terms of content within the framework of the determined themes.

Conclusions: Although they achieved basic civil rights during the early republican period, women were still expected to maintain patriarchal gender roles. Republican women stood out with their modern, productive, educated and at the same time traditional roles. The main mission attributed to women in this period, as a conscious mother and wife, was to raise healthy generations to whom the Republic would be entrusted. Having internalized this task to a great extent, Turkish women became one of the important symbols of the modern and secular new regime with the effect of the economic and political conditions of the period. One of the areas in which this symbol was presented is women's magazines of the period.

In the Ev Kadın magazine, which is examined in this study and is among the periodical women's publications of the period, the image of a woman who performs traditional femininity duties as a good wife and mother, who is self-taught in this context, reflecting the Western fashion sense of the period with her appearance comes to the fore. In this aspect, Ev Kadın magazine reflects an example of the blending of the patriarchal female image with the contemporary female image in the early republican period, which was the main discourse of the women's press, which prospered during the Ottoman renewal period.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin son dönem modernleşme hareketlerinin temel aktörlerinden biri kadınlardır. Klasik dönem boyunca başta eğitim olmak üzere birçok alanın dışında tutulan ve kamusal alana dâhil edilmeyen kadınlar özellikle II. Meşrutiyetle birlikte Osmanlı Devleti'nin değişme çabalarının görünen yüzleri haline gelmiştir. Bu değişim hem devletin uygulamaları hem de dönemin kadınlarının talepleri ve istekleri doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. Geleneksel toplumlarda ataerkil düzenin

de etkisi ile çocuk bakımı, ev işleri ve hane içinde gerçekleşen üretim sürecine katılımı sınırlandırılan kadın rolleri, erkeklerle kıyaslandığında sosyal ve ekonomik hiyerarşide kadını dezavantajlı konuma yerleştirir. Kadın emeği bu süreçte maddi bir karşılığı bulunmayan ve görünmeyen bir emek haline dönüşür. Osmanlı Devleti'nde de geleneksel kodlar kadının bu konumunu pekiştirmiş, çalışma fırsatı bulan kadınlar bile sınırlı bir emek piyasası içinde ucuz işgücü oldukları ve evden çıkmadan üretim yaptıkları için tercih edilmiştir. Bu enformel emek kadının toplumsal konumunun uzun yıllar değişmeden sürmesine neden olmuştur. 1800'lü yıllarda kadınların en fazla çalıştığı iş kollarından biri olan tekstil sektöründe bile kadın emeğinin tercih edilme nedeni ucuz olması ve kadının ailenin geçiminde temel direk olmadığı kanısındır. Nitelikli bir kadın el işçisi bile kalifiye bir erkek kalfanın yarı ücretine çalıştığı için kadın emeği ihtiyaç halinde başvurulan sınırlı ve kolay vazgeçilebilir bir emek olarak kalmıştır (Vatter, 1998: 84). Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nde yenileşme dönemine kadar ataerkil düzenin ve dinin etkisi ile ekonomik ve toplumsal hayatta sınırlandırılan kadının konumu XIX. yüzyıldan itibaren değişmeye başlamıştır.

Özellikle I. Meşrutiyet'le birlikte kadınların eğitim olanaklarının biraz daha genişletilmesi, kadınlara boşanma hakkı tanınması ve çok eşliliğin kadının rızasına bırakılması ile kadının sosyal hayata katılımının önünü açılmış bu düzenlemelerin etkisiyle de aydın bir kadın kitlesi oluşmaya başlamıştır (Gelgeç Bakacak, 2009: 629). I. Meşrutiyet'le oluşmaya başlayan bu aydın kadın kitlesinin somut etkileri özellikle 1908'den itibaren hissedilmiştir. II. Meşrutiyet döneminin özgürlükçü ortamı ve bu dönemde toplumda yaşanan yapısal dönüşümlerin tesiri ile kadının değişen gözlemlenebilir konumu ve farklı bir statü kazanmak amacı ile dile getirmeye başladığı talepler o zamana kadar ev içinde annelik ve eş rolleri ile sınırlandırılan kadınlara da yansımıştır. Bu dönemde kurulan kadın dernekleri, çıkartılan süreli yayınlar ve düzenlenen konferanslar aracılığı ile sorunlarını, beklentilerini dile getirme fırsatı bulan Osmanlı kadını için özellikle basın önemli bir araç haline gelmiştir (Çakır, 1996: 22). Dönemin kadın dergileri bir taraftan kadınların kendilerini ifade etmelerine olanak sağlarken diğer taraftan da verdikleri tavsiyeler, bilgiler vasıtası ile dönemin kadınlarını aydınlatmayı görev edinmiştir. II. Meşrutiyet öncesi dönemde de kadının mevcut toplumsal konumuna ilişkin eleştirel yazılara rastlanmaktadır. Örneğin 1868 yılında yayınlanmaya başlanan Terakki Gazetesi'nde kadının geri bırakılmasını eleştiren yazılar yer almış, bazılarının yayın sorumlularının kadınlar olduğu Vakit, Şuküfezar, İnsaniyet, Ayine, Parça Bohçası, Aile gibi gazeteler de, çoğu kısa ömürlü olsa da, özellikle devrin kentli kadınları tarafından merakla takip edilen yayınlar haline gelmiştir (Tekeli, 1982: 196-197). 1880 yılında yayınlanan Aile Dergisi adlı yayın ise ilk çıkan kadın dergisi olarak kabul edilebilir. Mihran ve Muharriri ile Şemsettin Sami'nin sahibi olduğu Aile Dergisi'nde çocuklara, kadınlara ve ev işlerine yönelik yazılar yer almıştır (Özen, 1994: 17).

1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilan edilmesi ile kadın dergilerinin sayısında patlama yaşanmış, aynı yıl yayınlanan Demet adlı kadın dergisini Mehasin, Kadın, Mefharet adlı dergiler takip etmiştir. Kadınların siyasi konularla ilk tanıştığı dergi olan

Demet dergisinin birinci sayısında hiç kadın yazar yer almazken sonraki sayılarda kadın yazarlar çoğunluktadır (Çakır, 1996: 33). Dergide işlenen konuların önemli bir bölümünü kadınların eğitimi, çocuk bakımı, kadın terbiyesi, yüz bakımı ve moda oluştururken yine dergide yer alan siyasi içerikli yazılar da kadınlar tarafından büyük ilgi ile karşılanmıştır. Demet renkli ve resimli olarak yayınlanan ilk kadın dergisi olması yönüyle de kadınlara dair süreli yayınlar içinde önemli bir yere sahiptir (Özen, 1994: 25). Dönemin reform hareketleri kadının toplumsal konumunun iyileştirilmesi, ekonomik ve kültürel yönden kadının sosyal hayata katılımının tam anlamı ile sağlanması noktasında yeterli olmasa da kadınlar bu süreli yayınlar aracılığı ile isteklerini dile getirme fırsatı yakalamışlardır. Bu isteklerden biri Darülfunun 'da kadınlara yönelik gerçekleştirilen konferansların daha geç saatlere alınmasıdır. Özellikle Kadın Hukuku dersi için değişiklik yapılmasını talep eden kadınların isteği dönemin önemli bir yayını olan Kadınlar Dünyası'nda yazılan makaleler ve mektuplarla ses getirilince bu durum bilinçli bir kamuoyu oluşmasına da yol açmıştır (Çakır, 1996: 246).

Nuriye Ulviye (Mevlan)'nin sahibi olduğu ve İstanbul'da 1913-1921 yılları arasında haftalık yayınlanan Kadınlar Dünyası adlı dergi bu bağlamda kadınların hukukunu savunan ve yayın politikası ile diğer kadın dergilerinden ayrılan bir süreli yayındır. Yazarlarının hepsinin kadınlardan oluştuğu dergi aynı zamanda Meşrutiyet döneminde kurulan ve feminist bir söyleme sahip olan, kadın haklarını savunan Osmanlı Müdâfaa-i Hukuk-ı Nisvan Derneği'nin de çıkış noktası olmuştur (Ateş, 2009: 24-25). Meşrutiyet döneminde yayınlanan gazete ve dergiler sadece kadın haklarının savunulması ve kadınların taleplerinin duyurulması amacına hizmet etmemiş aynı zamanda kadınların bireysel sorunlarını yazabilecekleri ve çözüm bulabilecekleri bir platforma dönüşmüştür. Kadınlara çeşitli konularda tavsiyeler veren yazıların yer aldığı bu yayınlar dönemin kadın yazarların sayısının artmasına da yol açmıştır. Erkek yazarlara da yer verilen dergi ve gazetelerde kadın hakları, eğitim, kadının toplumsal konumu gibi çeşitli hususlarda yazılar yazılırken, yayınlanan makalelerde çalışma hayatı, annelik, çocuk bakımı ve siyasette önemli bir yer tutmuştur.

Osmanlı'nın son döneminde gerçekleştirilen yenilikler aracılığı ile başta eğitim hakkı olmak üzere bazı haklara kavuşan kadınların sosyal hayata katılımının önü açılmıştır. Özellikle kentli Osmanlı kadını için diğer dönemlerle kıyaslandığında II. Meşrutiyet önemli bir özgürlük ortamının oluşmasına ve kadının geleneksel rolleri dışında yeni roller kazanmasına yol açmıştır. Tanzimat döneminde var olan 13 yayının sadece 2'si kadınlar tarafından çıkartılırken, Meşrutiyet ile yayınlanmaya başlayan 22 gazete ve derginin 4'ünün yayıncısı kadınlardır. Bu süreçte aynı zamanda erkeklerin çıkarttığı yayınlardan yine 4'ünde kadınlar müdür veya başyazar olarak görev almışlardır. Yaklaşık 27 kadın gazete ve dergisinin basıldığı bu dönemde kadınların aktif olarak yer aldığı, makaleler yazdığı süreli yayınlar, kadınların eğitimi ve ekonomik hayata katılımları konusunda da etki yaratmış, bu yayınlar aracılığı ile oluşturulan kamuoyu Cumhuriyet dönemi inkılaplarının da önemli dayanaklarından biri olmuştur (Kurnaz, 1991: 95). Kadının öncelikli rolünün iyi bir eş ve anne olarak görüldüğü, kadın eğitimi-

nin lüzumuna inanılmayan ve kadın emeğinin hane içinde görülmemen bir emek olarak kaldığı bir sistemde kadınların yükseköğrenim için mücadele etmesi, kadın hakları tartışmaları yapması, dernekler kurması, yürüyüş ve konferanslar düzenlemesi toplumsal değişimin işaretleridir. Bu değişime aracılık eden ve yön veren kadın yayınları Osmanlı Devleti'nin yenileşme hareketleri içerisinde kadın eğitiminin önemine ilişkin düşünce ve görüşlerin topluma yayılmasını ve konunun tartışmaya açılmasını da sağlamıştır.

II. Meşrutiyet ile başlayan süreç genel anlamda kadın hareketlerinin ön plana çıktığı ve kadının toplumsal görünüm elde etme arzularının da yön verdiği bir dizi değişimin gündeme geldiği dönem olarak da görülebilir. Toplumda ortak bir kadınlık bilincinin oluşturulması ve Osmanlı kadınının batıdaki hemcinsleri gibi özellikle eğitim hakkına kavuşması mücadelesinde kadın yayınları önemli birer araç olmuştur. Ancak bu yayınlarda ataerkil kalıplardan bağımsız ve özgün bir kadın imgesi sunulmamaktadır. Dönemin modern kadın imajının arkasında ataerkillik saklıdır ve dergilerde işlenen temalar bir şekilde ev işleri, iyi bir eş olma ve annelik kavramları etrafında sürdürülmüştür. Kadınların ve özellikle genç kızların eğitimi söz konusu olduğunda bile öncelik hala bu üç kavrama dayalı olarak şekillenmiştir (Akagündüz, 2012: 343). Dönemin fikir akımlarında bile bu önceliği görmek mümkündür. Türk kadının eğitilmesi isteği üç fikir akımında da ortak görüşlerden biridir ancak bu eğitim İslamcılara göre iyi bir ev hanımı olabilmenin şartı iken, Türkçüler ve Batıcılar aile hayatı yanında kadının eğitiminin sosyal hayata katılımı için önemli olduğu görüşünden hareket etmişlerdir (Kurnaz, 1991: 77). Bu bağlamda kadının toplumsal, siyasi ve ekonomik konumuna dair tartışmaların Osmanlı son dönem yenileşme hareketlerinde önemli bir yer işgal ettiği söylenebilir. Kadın yayınları da bu tartışmalara yön veren bir alan yaratması bakımından değişen kadın imajının beslediği temel dinamiklerin anlaşılması noktasında son derece önemlidir. Çünkü erken Cumhuriyet dönemi kadın politikaları da büyük ölçüde bu imajın sürdürülmesine yönelik bir dizi uygulamaya dayanmaktadır. Bu sürekliliği erken Cumhuriyet dönemi kadın yayınlarında da görmek mümkündür.

Erken Cumhuriyet dönemi kadın imajı

Millî Mücadele döneminde önceliği vatan olan ve faaliyetlerini bu önceliğe göre şekillendiren kadınlar hem bizzat cephede savaşmış hem de cephe gerisinde millî mücadele ruhunu oluşturmaya ve canlı tutmaya yönelik hizmetlerde bulunmuşlardır. Bu amaçla mitingler düzenleyen, yardım faaliyetleri organize eden ve cemiyetler kuran kadınlar aynı zamanda gazetelerde yazdıkları yazılarla da bağımsızlık mücadelesini ayakta tutmaya çalışmışlardır. Halide Edip, Müfide Ferit gibi dönemin önemli kadın kalemlerinin Hâkimiyet-i Milliye ve İrade-i Milliye gazetelerinde yazdıkları yazılar, psikolojik bakımdan etkili olmuştur (Kurnaz,1996: 64-68). Kadınların bu azmi ve çabası neticesinde Cumhuriyet kurulduktan sonraki kadın söylemlerinde temel referanslar büyük ölçüde “Türk kadınının fedakârlığı” üzerine kurulmuştur.

1924 anayasası ile her alanda çalışma elde eden kadınlara, 1930 yılında belediye seçimlerine katılma ve 1934 yılında da milletvekili seçme ve seçilme hakkı veril-

miştir. Eğitim sisteminin laikleşmesi, medeni kanununun kabulü ve kıyafet kanununun çıkarılması gibi Cumhuriyet'in kadın devrimi olarak nitelendirilebilecek diğer değişikliklerle, kadının hukuki statüsünü belirleyen dini esasların yerini Batılı toplumlardaki gibi hukuki esaslar alınca yasa önünde kadın ve erkek eşitliği sağlanmıştır (Tekeli, 1983: 1193). Cumhuriyetin ilanı ile birçok alanda temel haklara ve eşitliğe kavuşan Türk kadını için geriye bu haklara uygun davranışlar sergilemek kalmıştır. Dönemin kadın dergilerinde de bu durumun yansımalarını görmek mümkündür. Kadınların Cumhuriyet döneminde Osmanlı'nın son dönemindeki gibi hak ve kimlik mücadelesi kaygısı taşımamalarının nedeni hem elde ettikleri bu haklar hem de ekonomik dinamiklere ilişkin yaşanan değişimlerdir (Mutlu, 2009: 60). Cumhuriyet dönemi kadın imajı da bu doğrultuda şekillendirilmiştir. Cumhuriyet'in ideal kadın kimliğinin iki temel bileşeni vardır, kamusal ve ekonomik alanda varlık gösteren eğitilmiş, çağdaş Türk kadını ile ahlaki ve geleneksel yükümlülüklerine uygun roller sergileyen Türk kadını. Bu çerçevede yeni dönem kadına yüklenen temel misyon iyi ve eğitilmiş bir anne ile eş olmaktır ve bu misyona dair çizilen kadın imajı da Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki kadın imajına paralel bir seyir izlemektedir.

Kadın her ne kadar kamusal alana çıkmış olsa da Cumhuriyet ideolojisi ataerkil sistemi bir şekilde yeniden üretmiş, eğitime teşvik edilen kız çocuklarından aynı zamanda "ıffetli" olmaları beklenmiştir. Kadına verilen en önemli görev annelik ve eş rolünü yerine getirmesidir (Lüküslü, 2009: 36-37). İyi bir anne ve eş olmak demek aynı zamanda Cumhuriyet'in emanet edileceği sağlıklı ve eğitilmiş kuşaklar yetiştirmektir. Bu doğrultuda yeni rejimde sağlıklı nesiller yetiştirme görevi hem kadınların hem de eğitim sisteminin sorumluluğuna bırakılmış, özellikle beden terbiyesi aracılığı ile güçlü genç bir nesil oluşturulmaya çalışılırken, sağlık politikaları aracılığı ile bu neslin niceliksel olarak artırılması hedeflenmiştir (Akın, 2004: 92-93).

Bu bağlamda gerek görüntüsü gerek aldığı eğitim gerekse sahip olduğu haklar ile yeni ülkenin de simgelerinden biri haline gelen Cumhuriyet kadını imajının devlet tekelinde olan radyo ve televizyonda da 1970'lere kadar sürdürüldüğü görülür. Dönemin kadınlara dair hazırlanan programları kadınlara nazik hanımlar, saygıdeğer ev hanımları ve kutsal anneler muamelesinin yapıldığı bir alan olarak ön plana çıkarken, ilk kez 1939 yılında gerçekleşen kadına yönelik radyo programları kadına evin anası olmanın dışında bir kimlik tanımadan önce "Evin Saati" ve daha sonra da "Ev" adını alarak başlamıştır (Saktanber, 1991: 216). Benzer yaklaşım yine dönemin kadın basınının önemli aracı olan kadın dergileri tarafından da sürdürülmüştür. Erken Cumhuriyet dönemi kadın dergileri de iyi bir anne ve iyi bir eş olma vazifesi ile yüceltilen kadın söylemine büyük ölçüde sadık kalmışlardır.

Erken Cumhuriyet dönemi kadın dergileri

Erken Cumhuriyet döneminde her ne kadar hukuksal anlamda kadın-erkek eşitliği sağlanmış olsa da geleneksel ataerkil toplumlardaki toplumsal cinsiyet rollerinin biçimlendirdiği kadına dair beklentiler sürdürülmüştür. Cumhuriyet rejiminin

kadından beklediği asli rol annelik ve iyi bir eş olmaktır. Bu rolün basın aracılığı ile nasıl sunulduğunun ve içselleştirildiğinin izlerini süreli kadın yayınlarında görmek mümkündür. Dönemin kadın dergilerinde ve gazetelerinde çalışan kadın imajının ev kadını ve aile kadını imajları ile aykırılık teşkil etmeden sürdürülmesinin ve kadının anne ve eş olarak öncelikli görevlerini yerine getirmesinin önemi vurgulanmaktadır. Bu çerçevede dönemin kadın yayınlarının ağırlıklı olarak üzerinde durdukları konular ahlak, ev idaresi, çocuk bakımı-sağlığı, evlilik, moda gibi kadınlara dair eğitici, öğretici ve aynı zamanda teşvik edici konulardır (Gelgeç Bakacak, 2009: 634). Bu konular, dönemin kadın imajının temel hatlarının ne şekilde oluşturulduğunu ve bu imajın hangi esaslara yönelik belirlendiğini de ortaya koymaktadır.

1930'lara kadar basılan ve erkeklerle eşit hak ve özgürlükleri hedefleyen kadın imgelerinin yer aldığı *Süs* (1923), *Ev Hocası*, *Çalığışu* (1923), *Yıldız*, *Firuze* (1924), *Resimli Ay Mecmuası* (1924), *Asar-ı Nisvan* (1925), *Yeni Kitap* (1928) ve *Hanımlar Âlemi* (1929) gibi dergiler dönemin ilk kadın yayınları sayılmaktadır. 1930'lardan sonra ise kadın dergileri artmış, yeni dergiler yayınlanmaya başlamıştır. Önemli bir bölümü aylık periyodlarla çıkartılan ve ideal Cumhuriyet kadını imajını pekiştiren bu dergiler arasında ise *Elişi* (1930), *El Emekleri*, *Aile Dostu* (1931), *Salon*, *Cumhuriyet Kadını* (1934), *Moda Albümü* (1936), *Model* (1937), *Ev-İş* (1937), *Okul Kızı* (1937), *Ana* (1938), *Sesimiz* (1940), *Kadın Dünyası* (1940), *Kadınlar Âlemi* (1940), *Ev-Kadını* (1943), *Asrın Kadını* (1944), *Ev Kadını* (1945), *Aile* (1947), *Kadın Gazetesi* (1947), *Hanımelî* (1947), *Yeni Moda* (1948), *Seksoloji* (1949), *Yeni Holivud Magazin* (1948), *Büyük Moda Mecmuası* (1949), *Familya* (1949), *Dişi Kuş* (1949), *Hemşirelik Dergisi* (1950) gibi dergiler sayılabilir (Şahin, 2018: 98-99). Devlet eliyle oluşturulan aydın kadın imajını bütün yönleri ile yansıtan bu dergilerde erkek yazarların kaleminden Cumhuriyet'in ideal kadın anlayışının nasıl olması gerektiği sorusuna yanıt veren ve kimi zamanda bu imajın dışında kalan kadınlara eleştiren makaleler de önemli bir yer tutmaktadır.

Dönemin süreli yayınları arasında yer alan *Türk Kadını* dergisinde "Kadın Psikolojisi" adlı yazısında Dr. Muzaffer Sezer ideal kadın tipini (aydın) ayrı tutarak kadınların üç sınıfa ayrıldığından bahsetmektedir. Sezer'e göre bu farklı sınıflara mensup kadınlar dışındaki aydın Türk kadını, makbul olan ve geleceğe dair inancı ve güveni arttıran kadındır. Dr. Muzaffer Sezer bu kadınlara şöyle tarif etmektedir:

"Bereket versin ki bu pek mahdut olan kadın ruhu yanında ekseriyeti evini, çocuklarını düşünen, bütün saadetini kocasının yanında onun yükselmesinde, kazanmasında bulan ve bunu hisseden saf ve temiz kalbli kadınlarımız teşkil eder. Dejenere olmaktan kurtulmuş bir nesli ileri devirlere intikal ettirecek temiz ve âsil ruhlu tam aydın kadınlarımızdır ki, geleceğe daha güvenli adımlarla yürümek zevk ve saadetini bize veriyor ve bizi rahat bir yürekle yanına bağlıyor." (1945-12: 3-4).

Yine dönemin önemli yayınlarından biri olan *Ana* dergisinde yer alan bir yazıda da insanların bütün isteklerinin gerçekleştirilmesinin mümkün olamayacağından bahsedilmekte ve özellikle hudutsuz isteklerde bulunan tatmin edilmeyen kadınlara

dikkat çekilmektedir. Bu kadınlar için gezmek, elbise almak tatmin olmanın yollarıdır ancak bir isteğin yerine gelmesi diğer bir isteği ortaya çıkartır. Yazıda ev kadını tatmin etmenin çaresinden de şu şekilde bahsedilmiştir:

“Ev kadını tatmin etmek, onu ocağına merbut bir unsur haline koymak için bir çare yok mudur? Vardır. O da ev kadınının ana olmasıdır. Kadının birçok emellerini, heveslerini, ihtiraslarını kucağındaki yavrusu uyutur. O yavrunun sevgisi, analık hissi kadında başka isteklere meydan bırakmaz. Çocuğunun bir tebessümü anaya, birçok hislerinin tatmin edilmesinden daha üstün bir zevk, bir haz verir” (1938-6: 4).

Erkeklerden daha çok kadınlarda var olduğu düşünülen tatmin edilmek isteğinin annelikle ortadan kalkacağı belirtilen yazıda, çocuk yetiştirme, onun civıltısını dinlemenin elbise, ayakkabı, manto, kürk vb. alma hevesini ortadan kaldırarak kadına huzur ve mutluluk vereceği söylenmektedir. Ancak bu söylemin aksine aynı dergide manto örnekleri, giysi kalıpları, şapka satın almak isteyen kadınlara yönelik şapka model önerileri, yazlık-kışık ve günlük kıyafet tavsiyeleri de yer almaktadır.

Erken Cumhuriyet dönemi kadın dergilerinde Türk kadınının annelik ve eş rolleri yüceltilirken, devrin tanınan batılı kadın figürlerinden de sıkça örnekler verilmektedir. Bu dergilerde Türk kadınına batılı hemcinslerinin anlatıldığı makalelerde söz konusu kadınlar ev hayatı ve evliliğe dair olumlu ve teşvik edici düşünceleri çerçevesinde sunulmakta hatta bu tanımış simaların başarıları ev işlerindeki ve annelikteki maharetlerine bağlanmaktadır.

Örneğin Türk Kadını dergisinde Joan Crawford ile ilgili bir yazıda Amerikalı oyuncunun güzelliğinden ve giyiminden övgü ile bahsedilmekte, bunun yanında aktristin ilerleyen yaşına rağmen bir genç kızdan farksız olması hareketliliğine, ev işlerini görmeyi bir zevk edinmesine, yemek pişirip, bahçe işleri ile ilgilenmekten haz almasına bağlanmaktadır. Joan Crawford hakkındaki yazı aktristin “Merak etmeyin, evleneceğim” beyanı ile son bulmaktadır (1948-10: 13). Tahsin Demiray’ın sahibi olduğu aylık yayınlanan Yıldız (1924) adlı dergide de sadece kadın oyunculara değil erkek oyuncu ve sanatçılara da yer verilmekte, Avrupa’dan, Amerika’dan magazinsel haberler, film tanıtımları, Hollywood modasına dair bilgiler zengin görsellerle okura sunulmaktadır.

Dönemin süreli yayınlarında annelik ve ev işleri görme vazifesinin yüceltildiği ve kadına dair uygun görülmeyen davranış ve tutumların (kıskançlık, tatminsizlik, bakımsızlık, dağınıklık vb.) eleştirildiği yazılar da kendine yer bulmaktadır. Bu yazılarda kötü davranışların zararlarından bahsedilirken iyi bir eş ve bilinçli bir anne olma rolü Türk kadınının en kutsal vazifesi olarak yüceltilmektedir:

“Bu kadar karışık ve güç vazifelerin başında kadının asil ve kutsal bir ödevi vardır: ANALIK! Ana kadınlık!. İşte bütün mesele buradadır. Dâvamız ve ele aldığımız kadın tipi de budur. Cemiyet: bu ana vasıftan meydana gelir. Yoksa her dişiyi bir kadın olarak ele almıyoruz... Hakiki bir kadın, her şeyden önce (İdeal bir Anne) olmakla kendini gösterir. Kadına, kadınlık denen şeref kupası ancak o zaman verilir” (1944-7: 2).

Turhan Toker tarafından *Türk Kadını* dergisinde kaleme alınan *Kadın ve En Kutsal Vazifesi* başlıklı bu yazıda da söz konusu vazifenin ehemmiyeti üzerinde durulmakta, hatta bu vazifeyi yerine getirmeyen kadınların kadın olarak ele alınmadığı keskin ve net bir üslupla ifade edilmektedir. Genel olarak bakıldığında erken Cumhuriyet dönemi kadın dergilerinde Cumhuriyet'in aydın Türk kadını imajı, görgüsü bilgisi ve dış görünüşü ile çağın şartlarını yakalayan, çocuk bakımı, sağlık, ev işleri konusunda beceri ve donanımına sahip olan, eğitilmiş ve aynı zamanda yeni rejimin kendisine sağladığı temel hak ve hürriyetlerin bilincinde bir kadın olarak sunulmaktadır. Bu imaj bir taraftan geleneksel cinsiyet rollerinin sürdürüldüğünün, diğer taraftan da yeni kurulan bir devletin ihtiyaç duyduğu, sağlıklı nesilleri yetiştirecek aydın kadın anlayışının neticesidir.

Sancar'ında (2014: 112) ifade ettiği gibi dönemin siyasal reform süreçlerinde yer almış kadınlar, Cumhuriyetin kurucu erkekleri ile eşit konum ve statüde devleti yöneten ve toplumsal fırsatlardan yararlanan vatandaşlar olmak yerine ulusun anaları, geleneğin ve milli kültürün taşıyıcıları olarak konumlandırılmışlardır. Bu modern Türk kadını kimliği eşit vatandaşlık statüsünden çok Türk milli ve modern kimliğini dünyaya sunan bir kültür göstergesidir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında yeni kurulan devletin modernliği, rejimin ikonografisinde kilit önem taşıyan kadın imgeleri (geçit törenlerinde bayrak taşıyan şortlu, okul önlüklü ya da asker üniformalı genç kızlar ya da balo salonunda dans eden tuvaletli kadınlar) aracılığı ile simgelenmiştir (Kandiyoti, 1999: 112).

Bu anlayış çerçevesinde dönemin kadın modeli, iş hayatında eğitilmiş profesyonel; topluluklar, kulüpler kuran, buralara katılan sosyal bir kadın olarak ön plana çıkar. Bu modelle özdeşleştirilen Türk kadını, uygun eğitim ve terbiye almış anne ve eş olmanın yanında gece kıyafetleri içinde balolarda dans eden, erkeklerle birlikte eğlenen feminen kadındır. Bu rollerden ilk üçü, daha önceden Osmanlı döneminde tecrübe edilmişken, sonuncusu yenidir ve Cumhuriyetle birlikte, Batı tarzı kadın-erkek ilişkileri kurulmasını hedefler (Acun, 2007: 98).

Bu çalışmada ele alınan dönemin kadın dergilerinden biri olarak Ev Kadın dergisinde de söz konusu kadın imajını yansıtan bu anlayışın sunumunu görmek mümkündür. Dergide Türk kadınına bir taraftan geleneksel rollerini (iyi bir eş, anne ve ev kadını) sürdüren diğer taraftan ise modern Cumhuriyet'in Batıya dönük yüzünü (dış görünüşü, kamusal görünürlüğü, sosyal hayata katılımı ve eğitimi ile) layıkıyla temsil eden bir anlayış içinde yaklaşmıştır.

Ev kadın dergisi

Erken Cumhuriyet dönemi kadın yayınlarından biri de Ev Kadın adlı aylık dergidir. Bu dergi de diğer kadın dergileri ile paralel bir kadın imajı sunmanın yanında moda, el işi, yemek tarifleri, giyim kalıp ve örneklerine yer veren ve aynı zamanda dönemin kadınlarının sorularını ve sorunlarını sayfalarına taşıyan aylık süreli bir yayındır. M. Faruk Gürtunca'nın sahibi olduğu derginin kapak sayfasında yayının adı Ev Kadın şeklinde yer alırken, iç sayfalarda Ev ve Kadın Dergisi ifadesi dikkat çekmektedir.

Ev Kadın dergisinin yazı işleri müdürlüğü M. Hulki Ekler tarafından yapılmıştır. 1945 yılında yayın hayatına başlayan, 30 sayfa ve renkli olarak basılan, dönemin ev kadınlarına yönelik yazıları ile ön plana çıkan ve her ay okurlarına ilave bir pafta veren dergi 64. sayısı ile 1950’de son kez basılarak yayın hayatını tamamlamıştır (Özen, 1994: 40).

Ev Kadın dergisinde özellikle ev kadınlarının kendilerini çeşitli yönlerden geliştirebilecekleri pratik bilgiler, kadınlar tarafından yazılan mektuplar, şiirler ve düzenli olarak her sayıda, bir devamlılıkla yer verilen romanlar bulunmaktadır. Dergiye dair dikkat çekici bir diğer detayda sayfalarda sıklıkla karşılaşılan reklamlardır. Ev Kadın dergisinde okurların sosyal profillerine uygun elişi mağazası, iplik, bebek maması, kitap ve yayınevi ile kadın hijyen ürünleri reklamlarına rastlanmaktadır. Aynı zamanda yabancı markalı; saat, elektrik süpürgesi, dikiş makinası gibi ürünlerin reklamlarının da yer aldığı derginin her sayısının kapağında farklı bir kadın fotoğrafı kullanılmıştır.

Ev kadınlarının hedef kitle olarak görüldüğü Ev Kadın dergisinin tasarım ve içeriği de buna göre hazırlanmıştır. Bakımlı, güzel ve dikkat çekici kadın görselleri, saç ve vücut bakım önerileriyle, yemek tarifleri, temizlik yapmanın püf noktaları ile yan yana sunulmuştur. Evi ve ailesi ile ilgilenen, bilgili, dış görünüşüne dikkat eden ve kültürlü Türk kadını imajı dergideki genel kadın profilini oluşturmaktadır. Bu imaj dönemin kadın dergilerinin de ortak paydasıdır. Tüketici dergiler grubuna giren bu kadın dergileri reklam destekli dergiler olup Batıda da yaygın olarak mevcuttur. Özellikle 1800’ler de Amerika’daki kitle dergileri arasında en başarılı olan kadın dergileri erken Cumhuriyet dönemi dergilerinde olduğu gibi aile bağlarının idealleştirildiği bir dönemde ev işleri, giyim, mutfak gibi konuları ön plana çıkaran yayınlar olarak binlerce okura ulaşmışlardır. 1930’lardan itibaren ise yeni kadın tüketici imajının yön verdiği sektör, iki farklı kadın okuyucu tipine ve ekonomik yapının etkisine bağlı olarak çeşitlenmiştir. Bu dönemde bekâr ve çalışan kadın ile evli ve çalışan kadın profili yaşanan kültürel değişimlerin sonucu olarak ön plana çıkmıştır (Peltekoğlu, 1995: 117-118). Erken Cumhuriyet dönemi kadın dergilerinde ise bekâr ve çalışan kadın tipine ilişkin yazılara yer verilmemiştir. Aksine evli, evinin ve ailesinin sorumluluğunun bilinci ile hareket eden ve sağlıklı çocuklar yetiştirme görevi ile yüceltilen aydın Türk kadını imajı dönemin kadın dergilerinde sunulmuş, kadınların farklı alanlardaki başarılarına değinilen yazılarda bile kadına öncelikli vazifesi olan annelik ve eş rolü hatırlatılmıştır.

Ev kadın dergisinde kadın imajının sunumu

Ev Kadın dergisinde dış görünüş bakımından Batıyı örnek alan ancak kendisinden beklenen öncelikler bakımından geleneksel cinsiyet rollerini sürdüren kadın figürü ön plana çıkmaktadır. Bu imaj ev kadınlıklarına yönelik derginin yazılarında ve hatta görsellerinde de ortaya konulmuştur. Cumhuriyet dönemi kadın dergiciliğinde Cumhuriyet kadını nitelemesine uygun kadın tipi sunumu diğer dergilerde olduğu

gibi Ev Kadın dergisinde de açıkça görülmektedir. Makyaj, saç ve giyim konularını gündeme taşıyarak Türk kadınının dış görünüşü ile modernliği yakalaması gerektiğinin altını çizen kadın dergileri kullandıkları kapak resimleri, ele aldıkları konularla Avrupalı kadını örnek almışlardır (Mutlu, 2009: 61). Ev Kadın dergisinde işlenen konular, yazılan makaleler ve öneriler aracılığı ile bu eğilim sürdürülmüştür.

Ev Kadın dergisinde bu bağlamda yer verilen belli başlı konular şunlardır:

Çocuk Bakımı: Derginin temel kanunlarından biri olan çocuk bakımı, sağlıklı çocuklar yetiştirilmesine ilişkin tavsiyelerin yer aldığı yazılarla dergide önemli bir yere sahiptir. Çocuk bakımı konusunda köşe yazılarının da olduğu *Ev Kadın* dergisinde Dr. İclal Ataer tarafından hazırlanan *Gürbüz Çocuk Yetiştirmek* adlı bölümde çocuk hastalıklarına dair bilgilere, doğru bilinen yanlışlara her sayıda düzenli olarak yer verilmiştir. Ayrıca *Gürbüz Çocuk Fotoğrafları* köşesi ile de sağlıklı çocuk görsellerini sayfalarına taşıyan dergi, aynı zamanda çocuk kıyafetlerinin nasıl hazırlanacağına dair önerileri ve çocuklar için sağlıklı yemek tariflerini de içermektedir.

Bakım ve Moda (Dış Görünüş): Ev Kadın dergisinde kadın modasına dair yazılar, güzellik önerileri, dönemin sinema yıldızlarının giyim analizleri, jimnastik ve yoga hareketleri ile cilt bakımı da yer bulmaktadır. Kadınların hangi ortamda nasıl davranmaları gerektiğine dair ipuçları veren dergide modaya uygun giyinmenin önemine dikkat çeken yazılara da sıkça rastlanmaktadır. Dergi aynı zamanda erkek okurlara da tavsiyeler vermektedir. Samiye Birsen tarafından kaleme alınan *Sosyete Bilgileri* başlıklı yazıda danslı bir çalgıya, düğüne, baloya veya herhangi bir danslı toplantıya gidildiğinde erkeklere nasıl hareket etmesi ve nelere dikkat etmesi gerektiğine dair şu uyarılar yapılmaktadır:

“İçkiyi itidalle için. Çok içmekle hem kendinize zarar vermiş, hem de başkalarını da gücendirmiş olursunuz. ...Karınızla dans ederken onu bırakıp, hafif ve delişmen bir kızla dansedemezsiniz. Şunu da unutmayınız ki dans ederken flört yapmak hevesine kapılmamak lazımdır.” (1949-56: 28).

Ev Dekorasyonu ve El işleri: Evin dekorasyonu ve el işi bilgileri *Ev Kadın* dergisinde ele alınan diğer konulardır. Kadınların yaşam alanlarını temiz ve düzenli tutmasına ilişkin yazıların yanında ev süslemeye dair önerilere de yer verilen sayfalarda, tepsi örtüsünden perdeye, çocuk odası dekorasyonundan yorgan kapağı yapımına, nakış işlerinden, örgü örme ve dikişe kadar geniş bir yelpaze de hazırlanmış tarif ve tavsiyeler yer almaktadır. Evin düzenli ve tertipli olmasını kadının en önemli görevlerinden biri olduğunu ifade eden yazılarda eve ait küçük ayrıntıların bile ne kadar etkili olduğu vurgulanmaktadır:

“Bazı kadınların ev hali biraz dağınık ve derbederdir. Bazıları da yaradılıştan geniş yürekli oldukları için ev işlerini ihmal ederler. Halbuki bugün sosyete icabı ve etiketin hüküm sürdüğü yerlerde, her kadın evinin intizam ve nizamına ve dikkat etmek durumundadır. İnsanlar meraklı ve mütecessis-tirler. Her şeyin bozuk tarafını görürler. Fakat bilgili ve kültürlü bir ev kadını bunlara lâyık olduğu önemi verdiği için hiçbir zaman mahcup duruma düşmez” (1949-51: 21).

1949 yılında yayınlanan 51. sayıdaki bu yazının başlığı *Vazo Altıları*'dir. Evlerde kullanılan vazo altlarının bile kadının düzenli ve tertipli olması ile ilişkilendirildiği yazının sonunda dergi ile paftası verilen vazo altlığı örneğinin dergide reklamı sıklıkla yer alan bir iplik markasının renkli iplikleri ile işlenebileceği belirtilmiştir.

Ev Kadın dergisi aynı zamanda yemek tariflerinin, hazır yemek listelerinin olduğu bölümlere de yer vermektedir. Özellikle bebek maması ve çocuklar için sağlıklı yemek hazırlamanın inceliklerine değinen yazıların yanında misafirlere sunulacak ikramlıklarda derginin içeriğinde yer almaktadır. Dönemin Kız Sanat Okulları kadın öğretmenlerinden Esat İren'in hazırladığı *Yemek Yapalım* bölümü de yemek tariflerinin yer aldığı sürekli köşelerdendir.

Dergide dikkat çeken bir diğer özellik de okuyucuların katılımına ve okuyucularla etkileşime imkân tanıyan yazılardır. *Ev Kadın* dergisinde düzenli olarak yayınlanan *Kadın Şiirleri* bölümünde şiirle amatör olarak ilgilenen adın şairlerin ülkenin farklı illerinden gönderdikleri dizelere yer ayrılmıştır. Son derece etkileyici bir üslupla yazılan bu şiirlerde vatan sevgisi, özlem, ayrılık, hüznün, hasret, aşk gibi çeşitli konular işlenmiş bazı şiirlerin altında şiiri yazan kadının kimliği ve yaşadığı yer açıkça belirtilirken bazılarında da yazanın isminin ve soy isminin ilk harfleri kullanılmıştır.

Derginin okur etkileşimine açık köşelerinden bir diğeri de *Fizyonomi Tahlilleri* köşesidir. Kadın okurların dergiye yolladıkları fotoğraflarından hareketle onların özelliklerinin yorumlanıp analiz edildiği bölüme gönderilen fotoğraf sayısı dikkate alındığında (ortalama her dergide 7-8 adet) *Fizyonomi Tahlilleri*'nin kadınlar arasında ilgi gören köşelerden biri olduğu açıktır.

Ev Kadın dergisinin ilgiyle karşılandığını düşündüren bir diğer sürekli yazı dizisi de *Gönül Ablaya Mektuplar* bölümüdür. Okuyuculardan gelen soru ve sorunlara *Gönül Abla* imzası ile yanıt verilen bu köşede mektuplara yer verilmemiş, mektubu gönderene hitaben cevaplar ve tavsiyeler yazılmıştır. Kadınların bu bölümde dile getirdiği sorunların başında yaşadıkları duygusal meseleler, karşılıksız aşk, evlilikle ilgili problemler ve hayal kırıklıkları gelmektedir. Derginin bu köşesinde kadınlara verilen cevaplardaki anaç üslupta dikkat çekicidir. "*Yavrucuğum, kızım, kardeşçim*" gibi ifadelerin yer aldığı cevap yazılarında yeri geldiğine "*Sevdiğiniz adamdan size hayır yok.*", "*Bir dakika değil, bir saniye bile kaybetmeden bu adamdan ayrılın.*" gibi son derece keskin öneriler de bulunmaktadır. Ayrıca özellikle genç kızların gönül meseleleri ile sıkça cevap aradığı köşede kendi kızına tavsiye veren korumacı ve tecrübeli bir anne edası ile süslenmiş söylemlerde yer almaktadır:

"A yavrucuğum, insan hislerini, temayüllerini, düşüncelerini bu derece belli ederse, netice böyle olur tâbii... Erkekler çocuk gibidir. Fazla üstlerine düşüldü mü yüz bulup şımarırlar. Onlara herşeyi ancak yüzde on nisbetinde göstermek, belli etmek lâzımdır..."(1949-59: 25).

Buna benzer yazılarda değişmez nitelendirilen, genellenen ve erkek doğasına dayandırılan meselelerin sabrederek üstesinden gelinebilecek sorunlar olduğu ifade edilirken aynı zamanda “Her kadının vazifesi ömrü boyunca hayatını erkeğini sevmeye devam etmek ve onun da kendisini sevmesini temin etmektir. Böyle kuvvetli bir sevgi ile kurulan ve devam eden yuvalar daima saadet ile doluyor.” (1949-53: 18) şeklindeki söylemlerle kadına görevleri de hatırlatılmaktadır.

Bu örnekler ve konu başlıklarından da anlaşılacağı üzere Ev Kadın dergisinin hedef kitlesini büyük ölçüde ev kadınları oluşturmaktadır. Ev kadınlarının karşılaştığı düşünülen problemlere ve bu problemlere ilişkin çözüm önerileri ve tavsiyelere yer verilen dergide siyasi içeriklere, kadın hakları tartışmalarına rastlanmazken, eğitim konusu da çocuk eğitimine dair yazılan yine tavsiye niteliğindeki makalelerde ortaya konulmuştur. Erken Cumhuriyet döneminin ev kadınlığı ve annelikle yüceltilen kadın imajının spesifik olarak yansıtıldığı derginin modern kadın anlayışını ise büyük ölçüde dış görünüş, bakım ve davranış kalıpları ile sunduğu söylenebilir.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde hız kazanan modernleşme hareketlerinin hedef kitlelerinden biri kadınlardır. Kadın konusu özellikle II. Meşrutiyet'le beraber önemli bir gündem haline gelmiştir. Uzun yıllar ataerkil düzenin ve dini referansların şekillendirdiği Osmanlı Devleti'nde kadın söyleminin tartışmaya açılmasında XIX. yüzyılda yayınlanmaya başlayan kadın dergileri de etkili olmuştur. Özellikle kentli üst sınıf Osmanlı kadınları tarafından merakla takip edilen bu yayınlarda bir taraftan kadın eğitimi, kadın hakları gibi meseleler gündeme taşınırken diğer taraftan da aile, evlilik, moda gibi konularda yazılan yazılar yer almıştır. Bu süreli yayınlar kadın konusundan hareketle yaşanan toplumsal değişim ve dönüşümlerin görülmesi içinde önemli kaynaklardır.

Osmanlı Dönemi kadın dergileri yayımlandıkları sürede kadınların seslerini duyurmalarına ve kadın taleplerine yönelik kamuoyu oluşmasına da aracılık etmiştir. Başta erkek yazarların çoğunlukta olduğu bu yayınlarda zamanla kadın yazarların sayısı da artmış, kadınlar yazarlık dışında yazı işleri müdürlüğü gibi görevler aracılığı ile de dergilerde yer almaya başlamıştır. Dönemin kadınlarının başta eğitim olmak üzere kurumsal alanlara ilişkin taleplerini, şikâyetlerini duyurmanın bir yolu olarak gördükleri kadın dergileri aynı zamanda dönemin özgürlük havasının da izlerini taşımaktadır. Kendilerini bu dergiler aracılığı ile ifade etme fırsatı bulan Osmanlı kadını için modernleşme hareketleri tam anlamı ile sosyal ve ekonomik hayata katılım sağlamasa da kadının toplum içindeki konumu önemli ölçüde değişmiştir. Kadın eğitimini önemsiz ve gereksiz gören bir devlette kadınların yükseköğrenime dair talepleri tartışılır hale gelmiştir. Söz konusu tartışmalara yön veren ve daha geniş kitlelere duyuran kadın dergilerindeki bu istekler dönemin aydınları tarafından da desteklenmiştir.

Osmanlı Devleti'nin son döneminde kadın dergileri aracılığı ile de pekiştirilen eğitilmiş, çağdaş kadın imajı erken Cumhuriyet döneminin kadın politikalarına da yön vermiştir. Cumhuriyet rejimi pek çok ülkeden önce kadınlara seçme, seçilme gibi temel yurttaşlık haklarını tanıırken, aynı zamanda kadını devletin temel aktörlerinden biri olarak konumlandırmıştır. Bu süreçte, çağdaş, laik bir toplum inşa etme arzusu kadar içinde bulunulan ekonomik koşulların da etkisi vardır. Cumhuriyet'in ilanıyla yeni kurulan devletin öncelikleri arasında yer alan sağlıklı nesiller yetiştirme görevi önemli bir vazife olarak kadına verilmiştir. Temel hakları için mücadele etme gerekliliği olmayan Türk kadını eğitilmiş, çağdaş ve aydın kimliği ile bu görevi büyük ölçüde içselleştirmiştir. Dönemin kadın dergilerindeki kadın imajı da bu doğrultuda sunulan bir kadın profiline dayanmaktadır.

Erken Cumhuriyet dönemi kadın dergilerinde dış görünüşü ile batılı, eğitimi ile çağın koşullarına uyum sağlayabilen, üretken ama diğer taraftan da geleneksel rolleri içselleştirmiş ve bu rolleri yerine getirme kabiliyeti ve becerisine sahip bir kadın anlayışı mevcuttur. Ev Kadın dergisi de bu anlayışa göre yayın yapan dönemin kadın dergilerinden biridir. 1945-1950 yılları arasında 64 sayı yayınlanan dergide çocuk bakımı, ev işleri, moda, güzellik gibi konular ön plana çıkarken aynı zamanda diğer kadın dergilerinde olduğu gibi kadına öncelikli vazifesi olan annelik ve eş rolü hatırlatılmakta hatta bu vazifeyi daha iyi sürdürmesine yönelik önerilere de dergideki yazılarda sıkça yer verilmektedir. Ev Kadın dergisi evine gerekli özeni gösteren, sağlıklı ve gülbüz çocuklar yetiştiren ve bunların yanında kendi bakımına, görünüşüne dikkat eden kadın için bunun çeşitli yollarını sunan, hedef kitle olarak ev kadınlara hitap eden bir dergidir. Erken Cumhuriyet dönemindeki kadın dergilerinin pek çoğunda olduğu gibi bu dergide de hararetli kadın hakları tartışmalarına, siyasi konularda yazılan yazılara yer verilmemiştir. Dergide kültürlü, bilgili ve üretken kadın imajı geleneksel rollerle harmanlanmış, iyi bir eş ve anne olarak kadından beklenen davranışların nasıl olması gerektiğinin üzerinde durulmuştur. Bu yönü ile Ev Kadın dergisi toplumdaki dönemin kadın anlayışının ve kadın imajının geleneksel cinsiyet rolleri bağlamında yansıtıldığı bir yayındır.

Kaynakça

- Acun, F. (2007). Görsel verilerde kadın imajı (1923-1960). *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (16), 91-112.
- Akağündüz, Ü. (2012). 1918-1928 yılları arasında kısa ömürlü Osmanlı'ca kadın dergileri hakkında bir değerlendirme. *Kebikeç*, (34), 323-346.
- Akın, Y. (2004). *Gülbüz ve yavuz evlatlar. Erken Cumhuriyet'te beden terbiyesi ve spor*. İstanbul: İletişim.
- Ateş, N. Y. (2009). *Yeni harflerle kadın yolu/Türk kadın yolu (1925-1927)*. İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi Bilgi Merkezi Vakfı.

- Çakır, S. (1996). *Osmanlı kadın hareketi*. İstanbul: Metis.
- Gelgeç, A. B. (2009). Cumhuriyet dönemi kadın imgesi üzerine bir değerlendirme. Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü *Atatürk Yolu Dergisi*, (44), 627-638.
- Kandiyoti, D. (1999). *Modernin cinsiyeti: Türk modernleşme araştırmalarında eksik boyutlar; Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (N. Elhüseyni, Çev.) (Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba Ed.) Ankara: Türk Tarih Vakfı Yurt, 99-117.
- Kurnaz, Ş. (1991). *Cumhuriyet öncesinde Türk kadını (1839-1923)*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı.
- Kurnaz, Ş. (1996). Millî mücadele döneminde cephede ve basında Türk kadını. Kastamonu’da ilk kadın mitinginin 75. yıldönümü uluslararası sempozyumu, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 58-68.
- Lüküslü, D. (2009). *Türkiye’de gençlik miti, 1980 sonrası Türkiye gençliği*. İstanbul: İletişim.
- Mutlu, N. (2009). *Popüler kadın dergilerinde kadın temsili (Örnek olay: Cosmo-Politan Dergisi)*. yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özen, H. (1994). *Tarihsel süreç içinde Türk kadın gazete ve dergileri (1868-1990)*. İstanbul: Graphis.
- Peltekoğlu, F. B. (1995). Dergiciliğin gelişimi ve Türkiye’de kadın dergileri. *Marmara İletişim Dergisi*, (9), 113-139.
- Saktanber, A. (1994). Türkiye’de medyada kadın: Serbest, müsait kadın veya iyi eş, fedakâr anne. 1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar (Ş. Tekeli, Yay. Haz.) İstanbul: İletişim, 211-232.
- Sancar, S. (2014). *Türk modernleşmesinin cinsiyeti erkekler devlet kadınlar aile kurar*. İstanbul: İletişim.
- Şahin, E. (2018). Geçmişten günümüze kadın süreli yayınlarına karşılaştırmalı bir yaklaşım. *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(16), 86-105.
- Tekeli, Ş. (1982). *Kadınlar ve siyasal toplumsal hayat*. İstanbul: Birikim.
- Tekeli, Ş. (1983). Kadın, Cumhuriyet dönemi Türkiye Ansiklopedisi. (5), 1190-1204.
- Vatter, S. (1998). *Şam’ın militan tekstil dokumacıları: Ücretli zanaatkarlar ve Osmanlı işçi hareketleri. 1850-1914, Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiye’sine işçiler 1839-1950*. (Der. Donald Quataert ve Erik Jan Zürcher) İstanbul: İletişim.

Süreli yayımlar

- Ana dergisi (1938-6).
- Ev Kadın dergisi (1949-51, 1949-53, 1949- 56, 1949- 59).
- Türk Kadını dergisi (1944-7, 1945-12, 1948-10).

Ekler

Ev Kadın Dergisi Görselleri



1-Ev Kadın dergisi kapak



2-Ev Kadın dergisi kapak



3-Güzin Ablaya Mektuplar



4- Kadın Şiirleri



5-Ev Kadın dergisi iç sayfa örneği

Ev Kadın Dergisi Görselleri



6- Ev Kadın dergisi- Gürbüz Çocuk Yetiştirme



7- Ev Kadın dergisi Odanızın Süsü



8- Ev Kadın dergisi - Fizyoloji Tahlilleri



9- Ev Kadın dergisi-Yemek Listesi



10- Ev Kadın dergisi reklam sayfası



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1533

Araştırma makalesi/Research article

Tween/Eşikergen Jargonu “Mean Girls” ve Güzellik Zorbalığı*

Tween Jargon “Mean Girls” and Beauty Bullying

Ebru Güzel**

Öz

Ataerkil ideolojinin kadınlara dayattığı dış görünüşe bağımlılık, gösteriş, öz-severlik ve rekabetçilik gibi yıkıcı duyguların kız çocuklarını da esir alması, yasal olmamasına rağmen 13 yaşın altındaki çocukların Instagram’da, şimdilik 2 milyon “tween/eşikergen” etiketi altında yetişkin görünümlü paylaşımlarda bulunması, güzellik siber zorbalığının artışı ve sosyal medyada kullanılan kelime ve söz öbeklerinin konuşma diliyle etkileşime geçmesi eşikergen sorunlarının başında gelmektedir.

Bir nitel araştırma yöntemi olarak gömülü teori ve derinlemesine görüşmelerin kullanıldığı bu çalışmada, güzellik zorbalığı, *Mean Girls* filmiyle tanımlanmakta, sosyal medyada açıkça görülebilen “eşikergen jargonu” konuşma diline yansımaktadır. Örneğin çocukların çevrimiçi alanlarda kullandıkları

Geliş Tarihi (Arrived): 7.11.2020 - Kabul Tarihi (Received): 12.03.2021

* Bu makalede, saha araştırması kapsamındaki görüşmeler TR Dizin kriterlerinin Etik kurullarla ilgili maddelerinin uygulanması zorunluluğu getirilmesinden önce, 2018-2019 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Aynı saha çalışması sırasında elde edilen ancak makalede kullanılmayan verilerin geniş bir bölümü, yazarın 2019 yılında yayınlanan ve ilgili çalışmada da kaynak olarak gösterilen Eşikteki Çocuk #tween adlı kitabında yer almaktadır.

**Doç. Dr., Fenerbahçe Üniversitesi İletişim Fakültesi, Yeni Medya ve İletişim Bölümü. ebru.guzel@fbu.edu.tr. ORCID 0000-0001-7029-1761

“taglemek”, “beğeni yağdırmak”, “ss/dm atmak”, “karşım”, “feno”, “efso”, gibi sözcükler ve kısaltmalar günlük dilde de kullanılmaktadır. Sonuç olarak eşikergen jargonunun çocukların yaşam biçimiyle ifade bulması, güzellik siber zorbalığının, rekabetin ve yarışın artmasıyla birlikte bu yeni kız çocuğu kültürünün dil yozlaşmasını da görünür kıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca çalışmanın sadece dil yozlaşmasını değil, çocukluğun yozlaştığını göstermesi bakımından da alanyazına katkı sağlayacağı öngörülmektedir.

Anahtar sözcükler: eşikergen, güzellik zorbalığı, güzellik siber zorbalığı, eşikergen jargonu, dil yozlaşması

Abstract

The destructive emotions imposed on women by patriarchal ideology, such as dependence on appearance, vanity, narcissism, and competitiveness are also capturing girls; children under the age of 13 sharing adult-looking posts on Instagram under 2 million “tween” tags although it is illegal; cyberbullying and the words used in social media and the interaction of phrases with spoken language are the main problems of tween. In this study, grounded theory and in-depth interviews are used as a qualitative research method, beauty bullying is defined with the movie *Mean Girls*, and the “tween jargon” that can be clearly seen in social media is reflected in the spoken language. For example, words and abbreviations used by children such as tag, “break my scale”, “send ss/dm”, “bro/sis”, “feno”, “efso” are also used in daily language. As a result, the expression of tween jargon with the way of life of these children determines the increase of beauty cyberbullying, competition and language degeneration of this new girl culture. In addition, it is predicted that this study will contribute not only to the corruption of language but also literature in terms of childhood degeneration.

Keywords: tween, beauty bullying, beauty cyberbullying, tween jargon, corruption of language

Extended summary

Background: “Tween”, usually used for children between the ages of 8 and 13, is simply defined as “child on the threshold”.

On Instagram, girls exist with adult-looking posts undertween hashtag in -at least- two million people. The posts contain usually the admiration of the tweens, to beauty, to fashion, to luxury life and to celebrity. “Mean girl”, which was defined by the research sample as being influenced from the movie *Mean Girls*, means beauty bully. As we search the jargon of mean girl, the words used by tweens in the digital world, abbreviations, Turkishized words, words with changed meaning, syllable added/reduced words and speech disorder words are used in daily language. Factors that threaten linguistic integrity were also investigated in the search for beauty bullying through tween jargon. In the background of the research, tween jargon, beauty bullying and beauty cyberbullying are discussed with current resources.

According to We Are Social (2020) findings, Turkey is the sixth (38 million) in Instagram usage in the world, so this makes the research remarkable. When tween and teen accounts are observed, it can be seen that the increase in the use of Instagram in Turkey in recent years is due to children. In this study, as a result of combining different sources, the relationship of tween phenomenon with beauty bullying and language degeneration has been tried to be revealed.

Methodology: In this study, a theory was formed by using the data obtained from the research sample. Hence in study, grounded theory and in-depth interviews are used as a qualitative research method, beauty bullying is defined with the movie *Mean Girls* and the tween jargon that can be clearly seen in social media is reflected in the spoken language.

The research started in March 2018, it took one year in the intermittent observation and examinations due to developments in fieldwork. Via purposive sampling face-to-face interviews were conducted with 22 girls aged 8-13. This research focused on two interrelated problems. The use of beauty bullying and tween jargon, expressed in the jargon of mean girls between tween girls, has been questioned as a result of language degeneration.

Research Purpose: In this study, it was aimed to investigate the beauty bullying problem that emerged with the jargon of mean girl and the digital jargon reflected in the spoken language of tweens. It is also thought that researching “new girl culture” will create a social benefit. In addition, determining the disappearance of childhood through language opens the question of “what kind of future awaits children”.

Findings: Based on the words used by tweens, the findings are presented under 4 headings: 1) “*Mean girls*”: Plastics, queen bee and victim, 2) “Break my scale”: “Gush likes buddy”, “tag me karşım (bro/sis)”, 3) “Doom günüsü (short for birthday)” fans, 4) “Efsö (short for legend)”, “popi (short for popular)” and “feno (short for phenomenon)”.

According to the research findings, bully, popular, phenomenon, attractive and beauty-obsessed girls at school were defined as “mean girl”. Characteristics that tweens describe bully peers in their own school overlap with Plastics in the movie *Mean Girls*. All of the participants expressed that they had problems with their girlfriends, a tween had to leave the school. Tweens who suffer from beauty cyberbullying on social media are punished through applications such as like, comment, follow.

“Brake my scale” jargon is not used in the Instagram correspondence of tweens in Turkey, but the word “like” is used obsessively. As a matter of fact, in the findings, this desire was expressed verbally with the jargon of “gushing likes”. In addition abusive words such as “AMK (fck)” are also used. Tween posts are aesthetic, filtered, beautiful and flawless. Break my scale is like an expression of this ambition, because celebrity is marketed as a profession in social media. Tweens in this spiral have to achieve a certain standard of beauty, whether for social approval or to achieve the phenomenal dream.

In the tween group, birthday parties and especially guest lists are seen as another form of expression of bullying. It is aimed to hurt the victim by not inviting her to a popular party. Tweens exemplify the wrong use of language with the phrase “doom günüsü (short for

birthday)”. In addition, the evil, cynicism and tyranny that infects beauty are hidden by the “popi/popu(lar)” camouflage; good and evil are interchanged.

Results and conclusions: Tweens whom Instagram usage rates in Turkey are thought to increase, are also seen to use digital jargons in daily language. This language is associated with the concepts of beauty, beauty bullying, beauty cyberbullying, narcissism and celebrity. The ideal of being “pheno(menon)”, “lege(nd)” or “popu(lar)” is normalizing, tweens are left in limbo at an age that is very vulnerable to biological, hormonal or psychological effects.

It should not be forgotten that a victim who suffers from beauty bullying can also be a bully. In this new girl culture, where power and success are tied to being a social media phenomenon, even an ordinary birthday party can turn into a bully. As a result this research reveals that not only language but also childhood is degenerating. The “ideal girl”, wrapped in an almost adult package of flawless beauty, fashion, brand, fame and luxury life, incentivizing via social media. While exploiting tween bodies with patriarchal ideology, social media and tween market cooperation, it is necessary to discuss the significant number of accounts managed by mothers.

Giriş

Genel olarak 8-13 yaşları arasındaki çocuklar için kullanılan *tween* kavramı bir pazarlama stratejisi olarak doğmuştur (1). Türkçeye “eşikergen” olarak çevrilen *tween*, en basit ifadeyle ne çocuk ne de ergen, ara bir konumu anlatmaktadır (2). Kavramın belirsiz bir evreye denk düşmesi, onu eşik ile betimlemeyi mümkün kılar-ken buradaki ergen sözcüğüyle de *tween* ile anlatılmak istenilen vurgulanmaktadır: “Yetişkinleştirilen çocuk”. Kesinlikle çocukluk kategorisi içinde değerlendirilmesi gerekirken, eşikergenlerin sosyal medyada her yıl milyonları bulan paylaşımları pek çok sorunu gözler önüne sermektedir. Eşikergen olgusunun işaret ettiği sorunlardan biri de dilin kullanımındır.

Güncel yazında eşikergenlerin kullandığı sözcüklerin anlamını açıklayan pek çok internet haberi bulunmaktadır. Örneğin aile/family “*fam*”, aman tanrım/*oh my God* “*OMG*”, “ölçeğimi kır/*break my scale BMS*”, bebek/*babe* “*BB*”, erkek arkadaş/*boyfriend* “*BF*” ya da ailem izliyor “*9*” gibi kısaltmalarla ifade bulmaktadır. Eşikergen mesajlaşmalarında genellikle kolaylık sağladığı için yer verilen kısaltmalar, bozulan ya da uydurulan yeni sözcükler konuşma diline de dahil edilmektedir. Örneğin iletişim kurarken yüksek sesle kahkaha atmak anlamına gelen “*LOL*” (*laughing out loud*), bir internet kısaltması olarak günlük konuşmaya geçen en yaygın sözcüktür (Obenschain, 2020). Tam da bu noktada argo, kaba dil, jargon ve küfür arasındaki tanım farklılıkları ile eşikergen jargonunun bu hassasiyete göre değerlendirilmesi gerekliliği öne çıkmaktadır. Bir jargonun belirli bir grubun sınırlarını aşmasıyla argoya dönüşmesinden farklı olarak, burada hiçbir kurala uyulmadan Türkçeleştirilen, çarpıtılan ya da uydurulan sözcüklerin ana dile geçmesi söz konusudur. Dolayısıyla eşikergen jargonunu araştırmak, dil bütünlüğünü tehdit eden faktörleri görmek açısından da önemlidir.

Sosyal medya kullanımında dünya sıralamasına giren Türkiye’de, aslında bu

oransal başarının çocukların açtığı hesaplarla yakalandığı düşünülmektedir. Küresel ölçekte sosyal medya bağımlılığının kültüre ve dile etkisi yıkıcı olmuştur. Dijitalleşme, yabancılaşma, bireyselleşmenin ve metalaşmanın çocukları da kapsadığı bir çağda dil de nasibini almaktadır. Araştırma bulgularında güzellik zorbalığını tanımlayan *Mean Girls* filmi; dolayısıyla “*mean girl*” jargonuyla ortaya çıkan bu sorun, yukarıda değinilen sözcüklerle birlikte geniş bir jargonun varlığını da doğrulamaktadır. Niteliksel bir araştırma yöntemi olan derinlemesine görüşmelerin kullanıldığı çalışmada, eşikergenlerin iletişim dili ve bu dil yoluyla yeni kız çocuğu kültürünün araştırılmasının toplumsal bir fayda yaratacağı düşünülmektedir. Kolej öğrencileri arasında oluşan jargon, üretilen dil ve ortak kodların, yaşam tarzlarıyla karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde olduğu düşünülmektedir (Alp, 2006: 12). Ayrıca çocukluğun hem görünüş hem de içerik olarak yitişinin hızlanmasının dil üzerinden çözümlenmesi “çocukları nasıl bir geleceğin beklediği” sorusunu da tartışmaya açmaktadır.

1. Eşikergen jargonu ve Instagram

Sözlüğe göre; jargon, küçük bir toplulukça konuşulan bozuk dil, argo olarak açıklanmaktadır (Püsküllüoğlu, 2007: 961). Ancak argo, jargon ve küfür farklı anlamlar taşımaktadır. Bir meslek grubu üyelerince dışarıdan anlaşılması için sözcüklerin bozulmasıyla oluşturulan jargon, grup dışına taşması halinde argoya dönüşmektedir. Dil türleri arasında toplumun ve kültürün özelliklerini yansıtması bakımından özel dil kategorisinde değerlendirilen argo, yapı olarak kaba sözcükten de ayrılmaktadır. Argonun halk dilinden ayrılması neredeyse imkansız bir düzeyde homojen bir yapı halini alması, onun kaba dilden tamamen ayrı bir dil düzeyi olduğunu göstermektedir (Güzel ve Karakurt, 2015: 6). Toplumun alt tabakasındaki konuşurları sebebiyle kaba ve küfürlü kelimelerin de argoya dahil edilmesi doğru değildir, çünkü argo kaba bir dil kapsamında değerlendirilse bile her kaba ya da küfürlü sözcük argo sayılmamaktadır (Sonay, 2011).

Ana dile bağlı olarak gelişen alt katmanlar özel dil şeklinde tanımlanmakta, bunlar içinde özellikle internetin gelişmesiyle kitle iletişiminin oluşturduğu jargonun iki farklı açıdan çözümlenmesi önerilmektedir:

1) Psikolojik baskıyı azaltma ya da bastırılmış duygu ve düşünceleri farklı bir yolla yansıtan bir araç olarak;

2) Sosyolojik olay ve olguların oluşturduğu bir özel dil olarak (Batur, 2010: 64-66).

Eşikergenler de şifreleme olarak sayılar, kelimelerin baş harfleri ya da kalıp şeklinde geliştirilen ortak bir dil kullanmaktadır.

Ancak çevrimiçi ortamlarda kullanılan bu dil, söyleyiş bozukluğu, anlam yitimi ve dilbilgisi kurallarına uyulmadan üretilmekte, daha çok kaba dil ve küfür niteliği taşımaktadır. Teknolojik dilin günlük yaşama sızarak yaygın bir biçimde sokak dili haline gelmesi önemli bir sorun olarak değerlendirilmektedir.

Bugün eşikergenlerin sosyal medya yazışmaları farklı ve oldukça iddialı bir

jargon doğurmuştur. Bu jargonun yayılma hızında internetin etkisi büyüktür, özellikle eşikergenler sosyal medyayla birlikte büyümüşlerdir. Her türlü kuşak tanımlamalarından imtina ile, sadece dijital nesil olarak belirtilmesi uygun görülen bu yaş aralığındaki çocukların internet kullanımında aşırıya kaçtıkları bilinmektedir. Küresel düzeyde bir dijital medya araştırması olan We Are Social ajansının bulgularına göre, Instagram kullanımında dünya altıncısı (38 milyon) Türkiye için sosyal medya kullanım süresi ortalama 3 saat, en çok kullanan yaş aralığı ise 25-34 olarak açıklanmaktadır (Wearesocial, 2020). Üstelik bu raporlamada yasal olmadığı için 13 yaş altı sosyal medya kullanımı verileri bulunmamaktadır. Sonuçta dünya nüfusunun yarısının sosyal medya kullanıyor olması nedeniyle internetin çocukların dil gelişimi üzerindeki etkisi iki farklı görüş üzerinde kümelenmektedir. Bazı araştırmalarda çevrimiçi ortamlarda bulunan çocukların dil öğrenme potansiyelinin olumlu olarak etkilendiği iddia edilirken, diğer tarafta sadece gençlere özgü bir dil halini alan dijital jargonun günlük kullanım dilinden uzaklaştırması sebebiyle çocukların dil kullanım becerilerini olumsuz yönde etkilediği savunulmaktadır (Akbulut, 2013: 58-59).

“Konuşma dilinden ağ ortamına taşınan sözcükler, söz öbekleri ve söyleyiş biçimlerine internet ortamında yeni söyleyişler ve söylemler eklenerek bu ortamın jargonu oluşturulmaktadır. Oluşturulan bu jargonun sosyal yaşama taşınarak günlük konuşma dilinin bir parçası haline gelmesi olasıdır. Her ne kadar bu araştırmadan elde edilen bulgular böyle bir etkileşimin olup olmadığını ortaya koymada yeterli olmasa da sanal ortamlarda oluşturulan jargonun bir süre sonra günlük konuşma dilinde de kullanılmaya başlanabileceği öngörüsünde bulunulabilir. Nitekim bu araştırma kapsamında internet ortamındaki sohbetlerde kullanılan dilin gerek konuşma dilini gerekse yazılı dili etkilediği yönünde bulgulara ulaşılmıştır. Öğrenciler internet ortamında kullandıkları dilin etkisiyle hiç farkında olmadan kısaltarak yazma, kısa ve öz ifadelerle yazma, özensiz yazma, yazılı sohbetlerdeki bazı kısaltılmış ifadeleri sözlü dilde de kullanma gibi alışkanlıklar edinebilmektedir.” (Akbulut vd., 2013: 19).

Çocuklar dil gelişimi sırasında konuşma tarzını taklit yoluyla öğrenmektedir. Bugün dil kirliliğinin interneti bir habis şeklinde sarması, söyleyiş bozukluğu, yabancı sözcükle konuşma ya da diğer dilbilgisi hatalarına sebep olmakta, küçük bir kitleyle sınırlı kalması gereken özel dil ya da jargon aile içindeki kardeşler arasında, okulda, sosyal çevrede ve sokaklarda yayılmaktadır. İlk çocukluk evresinde çocuğun sesleri taklit ederek telaffuz alışkanlığı bir kere yerleştikten sonra değişmesi zordur, çünkü cümle kurmada, konuşmada ve kelime anlamlarındaki hatalar ya da kelime haznesinde daralmalardan kaynaklı düzeltilmeyen tüm yanlışlar alışkinlığa yol açmaktadır (Altıok, 1971: 123-131). Ellerinde tablet ve akıllı telefonlarla büyüyen çocukların dil gelişiminin sekteye uğraması, hem toplumsal hem de bireysel düzeyde geri dönüşü olmayan hasarlar bırakmaktadır.

Dijital jargon neredeyse dünyaya hakim olmaya hazırlanırken bu kodlanmış

basit sözcükler içinde farklı anlamlandırmalar, duygular ve olgular saklıdır. Örneğin bir eşikergen jargonu olan ölçөгimi kır özgüven aşılaiıcı rol oynamaktadır. On yaşındaki bir çocuğun görünüşüyle ilgili tedirginlik, endişe ve özgüvensizlik içeren duyguları, aldığı yorum ve beğenilerdeki komplimana bağılı olarak değışmekte, pembe kalplerin sayısına ve dış görünüşe bağılı bu özgüven duygusu yitirilip yeniden kazanılan gel-gitli bir duruma dönüşmektedir (Güzel ve Cizmeci, 2018: 148). Bu durum “şöhret(imsi) kadın(sı)lığı” olarak anlaşılan “celebrity femininity” (Genz, 2015: 556) olgusunun küçük yaşlara inmesine sebep olmakta, şöhretleştirilmiş kadınsı kimlikler kız çocuklarının seçimlerine sunulmaktadır. Kız çocuklarının 1990’lı yıllar itibariyle popüler kültürde daha belirgin hale geldiğı, eşikergenliğin (tweenhood) şöhret ve kadınlığın tanrısalıştırıldığı geçici ve söylemsel bir yapı olduğı yorumlanmaktadır (Kennedy, 2018). Sanal dünyanın dilini, davranış kalıplarını ve kurallarını kullanan ve bu ekran pratiklerini okulda ya da evde taklit eden kişiler, Instaşöhret ödülüyle kamçılanmakta, bir meslek vaadi taşıyan sosyal medya fenomenliğı bağımlılık yaratmaktadır.

Eşikergen (tween) ve ergen (teen) jargonu olarak iddia edilen sözlüklerde cinsellik ve uyuşturucu içeren kısaltmalar da bulunmaktadır: “Bird” (kız), “cheddar” (para/nakit), “dip” (güle güle), “bounce” (ayrılmak), “home skillet” (arkadaş), “pop-pins” (mükemmel), gibi asıl anlamıyla hiç ilgili olmayan kelimeler, “H” (hardcorn/sert), “BRB” (be right back/hemen döneceğim), “U” (you/sen), “PAS” (parent over shoulder/omuz üzerinden ebeveyn), “IDC” (I dont care/umurumda değıl), “GYPO” (get your pants off/pantolonunu çıkar) ya da “DOC” (drug of choice/uyuşturucu seçimi) gibi kısaltmalar, “411” (bilgi), “99” (parent gone/ailem gitti) ya da “420” (marijuana/esrar) gibi sayısal kodlamalar eşikergenlerin kullandığı sözcüklerden bazılarıdır (Obenschain, 2020).

Türkiye’de de “LOL”, “OMG”, “bro-sista” (erkek-kız kardeş) gibi İngilizce kısaltmalar sadece mesajlaşmalarda değıl, günlük dilde de kullanılmaktadır. Ayrıca Türkçe sözcüklerden oluşan “popi” (popüler), “feno” (fenomen), “efso” (efsane) gibi kısaltmalar, “favlamak” (favorilere eklemek), “stalklamak” (gizlice takip etmek), “tbt yapmak” (throw back thursday), “mentionlamak” (bir kullanıcıdan bahsetmek) gibi Türkçeleştirilen sözcükler ya da “yükselmek” (sinirlenmek), “yürümek” (asılmak), “mala bağlamak” (alıklaşmak), “ateş ediyoo”, “eziklemek”, “ego/duyar kasmak”, “neyin kafası” gibi anlamı değıştirilen sözler, “musmutlu”, “ya la”, “ii” (iyi), “bayaa” (bayağı), “çoksel” (çok güzel) gibi hece eklenen/eksiltelen sözcükler ya da, “askaam” (aşkım), “aayneen”, “olaay”, “güsel”, “karşim”, “tatlış”, “minnak” gibi söyleyiş bozukluğu oluşturan pek çok kelime kullanılmaktadır. Ayrıca çok güzel olduğunu anlatmak için “düştüm” gibi fiil olarak türetilen ve övgü içeren jargon sözcüklerin yanında, Instagram’da cinsel içerikli sözler ve küfürlü yorumlara da oldukça sık rastlanmaktadır. Eşikergen kız çocuklarına istismar, taciz ya da güzellik siber zorbalığı yine dijital dil aracılığıyla yapılmakta, medyada bu haberlere her gün bir yenisi eklenmektedir.

2. Güzellik zorbalığı ve güzellik siber zorbalığı

Bugün neredeyse çocuğu olan her annenin dert yandığı akran zorbalığı, ebeveynler kadar öğretmenler ve çocuk gelişimcilerin de odağında olan önemli sorunların başında gelmektedir. Bir davranışın zorbalık olarak nitelendirilmesi için fiziki bir güç kullanma şartı aranmamakla birlikte davranışın kişiye doğrudan ya da dolaylı olarak “kasten” yapılması gerekmektedir. Alanyazında zorbalığın yüz-yüze olan biçimi geleneksel akran zorbalığı, okulda yapılan okul zorbalığı ve internet ortamlarında görüleni de siber zorbalık olarak geçmektedir. Bununla birlikte bir zorbalık türü olarak araştırılması gereken güzellik zorbalığı ise güzellik hegemonyasının belki de en belirgin izlenebildiği yeni bir kavram olarak öne çıkmaktadır.

Gathers (2005); kız çocuklarında gözlemlenen zorbalık ve nedenlerini şu şekilde sıralanmaktadır:

1. Ortaöğretim kız öğrencileri açısından zorbalık, birinin üzerinde doğrudan fiziksel bir eylem gerektirmez, ifşa edilen bir sırdan bir söylentiye kadar istenilen sonuca ulaşılmasını sağlayan her şey zorbalık olabilmektedir.
2. Zorbaların eylemleri için bilinen en yaygın nedenler, öğrencilerin ırkı, dini, cinsiyeti, sosyoekonomik durumu, moda anlayışı, sosyal normdan sapma kriteri ve okuldaki tutumudur.
3. Zorba genellikle akademik başarıya değer vermemekte; ama okulda başarılı olan mağduru taciz etmeyi seçmektedir. Eğitime ya da kültürel farklılıklara değer vermediği gibi alay ettiği kişiden de üstün olduğunu göstermeye çalışmaktadır.
4. Kurbanların ev yaşamları veya diğer unsurları genellikle zorbadan çok daha yüksek ya da düşük sosyoekonomik düzeydedir. Üstte olan öğrenciler kendinden daha aşağıdaki akranlarına zorbalık yapmakta; çünkü servetlerinin tanınmasını sağlamak ya da “zengin çocuk” olmayı arzu edilir hale getirmeyi amaçlamaktadır (Gathers, 2005: 10-19).

Petric'e (2020) göre; kadınlar arasında daha yaygın olan güzellik zorbalığı, güzellik ideallerine dayanan bir zorbalık türüdür. Güzellik klişelerine uymayan ya da bu tip trendleri takip etmeyenler, takip edenler tarafından boy, ağırlık, ten rengi ya da giysiler gibi dış görünüşle ilgili özelliklerden dolayı aşağılanmakta ve alay edilmektedir. Güzellik zorbalığı yüzünden birçok kadın makyaj yapmak, saç trendlerini takip etmek, ince bir fiziğe sahip olmak ya da moda giysiler giyinmek zorunda hissetmektedir. Ayrıca düşük benlik saygısı, çirkinlik kompleksi, sosyal kaygı, depresyon, anoreksiya nervoza ve bulimiya nervoza (yeme bozuklukları) gibi pek çok psikolojik sorunlar da yaşamaktadır (2).

İlk olarak Bill Belsey (2003) tarafından kavramsallaştırılan siber zorbalık, geleneksel akran zorbalığının bir uzantısı olarak kabul edilmektedir. Diğer yandan yüz yüze gerçekleşen akran zorbalığından farklı olarak teknoloji kullanımında bilgi ve beceri istemesi, fiziksel ve duygusal tepkilerin anlık olarak görülmemesi ve buna karşın yabancılar tarafından da izlenebilmesi gibi pek çok bileşeni içinde barındırmaktadır.

Bir davranışın siber zorbalık olarak kabul edilmesi için 1) Kasten zarar verme niyetiyle yapılması; 2) Davranışın tekrar etmesi; 3) Zorbalıkla mağduru arasında bir güç dengesizliği bulunması gerekmektedir. Her ne niyetle yapılırsa yapılsın siber zorbalığı önleme konusunda da araştırmacılar tarafından görüş farklılığı yaşamaktadır. Bir grup araştırmacıya göre teknolojiyi yasaklamak yerine, çocukların kişiliğini ve iletişim biçimlerini güçlendirerek zorbalıkla mücadele edilebileceği savunulmakta ya da tam tersi bu ortama zemin hazırlaması bağlamında bilgi ve iletişim teknolojileri suçlanmaktadır. Sonuç olarak siber zorbalık bütün bu teknolojilerin sağladığı kolaylıklarla kullanıcılarının kişilik özelliklerinin etkileşimi sonucunda ortaya çıkan bir davranış olarak kavramsallaşmaktadır (Tanrıku, 2020: 9-16).

Kız çocuklarının erkeklere oranla daha fazla siber zorbalığa maruz kaldığını ve siber zorbalık ve mağduriyetin ortaokulda doruk noktasına ulaştığını gösteren araştırmalar oldukça yaygındır. Gelişimsel olarak çocukların önce fiziksel, sonra sözel şiddet kullanmalarının sebebi dil becerisindeki gelişimle açıklanmaktadır. Çocuğun okula başlaması, konuşma ve yazıyı geliştirmesi, akran ilişkileri kurması, teknoloji kullanımında ilerlemesi sonucunda öfke biçimlerinin de ortaya çıkmaya başladığı belirtilmektedir (Özdemir, 2020: 24-42).

Okullarda akranlar arasında görülen güzellik zorbalığı sosyal medya platformlarında da yaygın olarak gözlemlenebilmektedir. Bunun için 2018 yılında Rimmel Kozmetik firması ve Cybersmile Vakfı tarafından güzellik siber zorbalığına uğrayan kadınlar için asistan hizmeti başlatılmıştır. Rimmel Londra'nın, BM istatistiklerini kullanarak, 10 ülkede 16-24 yaş aralığında, 110 bin kadınla yaptığı araştırma bulgularına göre; her dört kadından biri güzellik siber zorbalığın kurbanı olduğu ve bu kadınların yüzde 65'inin kötü yorumlar aldıktan sonra psikolojik sorunlar yaşadığı raporlanmıştır. Ayrıca güzellik siber zorbalığından dolayı her yıl 115 milyon paylaşımın sosyal medyadan silindiği de açıklanmaktadır (Rimmellondon.com 2020).

İster güzellikle ilgili fiziksel ya da sözselle olsun isterse de gizli olarak, güzellik zorbasının kurbanına karşı uyguladığı taktikler değişse bile benzer davranış biçimleri kullanılmaktadır. İlişkisel saldırganlık, kaba davranışlar, incitmek, alay etmek, dedikodu yapmak, söylenti yaymak, isim takmak, dışlamak ya da küsmek gibi davranışlar mağdura ciddi psikolojik zararlar verebilmektedir. Zorba bir gün yakın arkadaşken, bir diğer gün selam bile vermeyecek kadar tutarsız davranabilmekte, mağduru takipten ya da gruptan çıkararak cezalandırma yoluna gidebilmektedir. Özellikle kız çocuklarında sık görülen Instagram paylaşımlarını, yorumlarını silme ya da hesaplarını kapatma gibi davranışların bir nedeninin de güzellik siber zorbalığı olabileceği düşünülmelidir.

Dijital araçların dilini ana dilleri gibi konuşan ve "dijital yerliler" olarak tanımlanan neslin, (Prensky, 2001: 1) Amerika'daki ilk araştırma bulgularına göre; yüzde 34'ünün, sohbet odalarında agresif ve psikopat davranışlara maruz kalmasıyla başlayan siber zorbalık gittikçe artmaktadır (Patchin ve Hinduja, 2006; Willard, 2006; Ybarra ve Mitchell, 2004, Li, 2006; Akt. Katzer vd., 2009: 25). Sadece Instagram'da

bir yılda milyon sayıda artan *tween* etiketine bakıldığında, yetişkin modellere benzeyen kız çocuklarının güzellik siber zorbalığıyla karşılaşmaya açık olduğu görülebilmektedir. Özellikle fenomen çocuklara övgü yorumları yanında yüz, boy, kilo ya da giysilerine nefret içeren yorumlar da bulunmaktadır. Ortaokul yıllarında ya da erken ergenlikte zorbalığa uğrayan çocukların ilerleyen yaşlarda duygusal çöküntü yaşayabildiği, yaşadıklarının ilişkilerine yıllarca zarar verebildiği yorumlanmaktadır (Gathers, 2005: 2). Yeni medya ve teknolojik araçlara sahiplik oranının artmasıyla birlikte kıskançlık, acımasız hisler, ve kötü bir içgüdüye sahip olmak zorbalık eylemiyle yaşam bulmakta, bu deneyim insanların üzerinde büyük travmalar yaratmaktadır (Pembecioğlu ve Irmaklı, 2019: 194). Genelde okulların bilgi teknolojilerini desteklemesi ve bu teknolojik aletlerin çocuklara getirdiği kolaylık yadsınmamakla birlikte çocuk ile teknoloji arasında alıkonamaz bir bağımlılık ilişkisi gelişmiştir. Bugün kız çocuklarının cinsel içerikli paylaşımlarla var olması istismar ve taciz vakalarındaki artışla alarm vermekte, güzellik siber zorbalığının yıkıcı etkileri intihara varıncaya kadar hayati riskler taşımaktadır.

3. Yöntem

Bu araştırmada, Glaser ve Strauss tarafından geliştirilen ve bir nitel araştırma yöntemi olan gömülü teori yaklaşımı kullanılmıştır. Veri toplama ve çözümlemenin eşzamanlı olarak yürütüldüğü, süreç içinde yeni verilerle eklenerek araştırmanın geliştirildiği ve araştırmacıya serbestlik tanıyan gömülü teori “sürekli karşılaştırmalı analiz (*constant comparative analysis*)” şeklinde tanımlanmaktadır (Glaser ve Strauss, 1967). Verilerin elde edildiği derinlemesine görüşmelerin en güçlü yanı görülmeyenler hakkında bilgi edinme ve görülenler ilgili alternatif açıklama yapma fırsatı tanımasıdır (Corrine, 2015: 143). 2018 yılı Mart ayında başlanılan ve bir yıl süren saha araştırmasında 22 kız çocuğuyla görüşmeler yapılmıştır. Amaçsal (*purposive*) örnekleme yoluyla seçilen 8-13 yaş aralığındaki kız çocuklarının, annelerinin de izinleri dahilinde gerçekleşen görüşmelerde katılımcıların kimlik bilgileri gizlenmiştir. Araştırmacı-araştıran ilişkisinde gücün genelde asimetrik olması sebebiyle etik kodlar araştırmacıya, katılımcıların gizlilik haklarına sahip çıkma ve koruma, araştırmanın yanıtıcı yönlerini hafifletme ve karşılıklılık konusunda hassasiyet sağlamaktadır (Corrine, 2015: 236). Kaldı ki alan seçiminde en büyük zorluk çocuklarla ilgili araştırmalarda yaşanmaktadır. Bu bağlamda gerek anonimliğin korunmasına gerekse zarar vermeme etik ilkesine bağlı kalmaya özen gösterilmiştir. Diğer yanda araştırmanın sadece İstanbul ilinde yürütülmesi ve kolejde okuyan kız çocuklarını kapsamaması araştırmayı sınırlandırmaktadır. Dolayısıyla diğer illerin ve çocuk gelişimciler gibi uzmanların da katılması suretiyle daha geniş kapsamlı araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Araştırma verilerinin çözümlenmesinde öncelikle verilerden elde edilen örüntü ve temalara odaklanılmıştır. Diğer ifadeyle görüşmeler kodlanmış, veriler temalara ayrılarak çözümlenmiştir. Buna göre dört dilsel kod belirlenmiş ve onlarla birlik-

te dört tema sunulmuştur. “*Mean girls*”, “beğeni yağdırmak”, “doom günüsü” ve “efso” gibi eşikergenlerin dile getirdiği ve sosyal medyada kullandıkları sözcükler, onları anlatan ya da katılımcıların yorum cümleleriyle birlikte dört başlık altında tartışılmıştır:

1. “*Mean girls*”: Plastikler, kraliçe arı ve mağdur
2. “Ölçeğimi kır”: “Beğeni yağdır kanka”, “tagle beni karşım”
3. “Doom günüsü” fanatikleri (3)
4. “Efso”, “popi” ve “feno”

4. Bulgular

2. 1. “*Mean girls*”: Plastikler, kraliçe arı ve mağdur

Katılımcıların yarısından fazlası tarafından okuldaki zorba, popüler, fenomen, alımlı ve güzellik düşkünü kız çocukları *Mean Girls* filmiyle tanımlanmıştır. *Mean Girls*, Türkçeye *Kötü Kızlar* olarak çevrilen, 2004 yapımı bir sinema filmidir. On altı yaşlarındaki Cady Heron (Lindsay Lohan) ile Regina George (Rachel McAdams) karakterleri aracılığıyla filmde, “kötü kız-iyi kız” ikilemi üretilmekte, doğal ve yapay güzellik ayırımına değinilmektedir. Filmdeki sarışın zorba karakter, bakımlı ve fit olmayı, moda giysiler ve lüks yaşamı temsil eden Regina, “Plastikler” olarak adlandırılan bir liseli grubun lideridir. Belirli bir dikte stil ve davranış altında hareket eden Plastiklerin lideri Regina, “kraliçe arı” lakabıyla çağırılmaktadır. Bu güzellik zorbaları, tuttukları günlükte arkadaşlarını aşağılamakta, dedikodu yapmakta, birbirlerini kötüleler bile hiçbir şey olmamış gibi davranmakta, lider ne isterse yapmakta, haftanın bir günü pembe giysiler giymekte, güzelliğe ve dış görünüme aşırı önem vermektedir.

Katılımcıların da kendi okullarındaki zorba akranlarını tanımladığı özellikler Plastiklerle örtüşmektedir. Dedikodu, kıskançlık, küçümsemek, şımarıklık ya da kabalık gibi yakıcı duygulardan, moda, marka ve lüks tutkusuna, abartılı davranışlardan grup oluşturma, zorba lidere itaat etmeye ve pasifize olmuş Plastik üyelerin davranışlarına varıncaya kadar pek çok özellik Regina ve grubuyla uyusmaktadır:

“*Mean Girls* mü demek istiyorsun? Hani şu güzel olma çabası içinde, grubu ve uydusu kızlar? Böyle, şey, marka giyiyorlar. Sonra şey, teneffüste, hadi oraya gidelim, vazgeçtim şunu yapalım, hepsi peşinde o kızın. Aslında çirkin değiller ama hareketleri bi tuhaf ya, abartı çok” (K4, Yaş: 12).

Burada güzellik, giyim ya da lüks gibi yetişkin kadınlarda görülen tutkuların küçük yaşlara inmesi narsis duyguların çocukları da sardığını göstermektedir. Tarihin hiçbir döneminde çocukların ihtiyaçlarının ilk sırayı işgal etmediği bir çağda, kız

çocukları alışveriş merkezinde turluyor, güzellik merkezlerindeki özel paketlerden yararlanıyor, TV programlarında, dergilerde ya da internette şöhret ve lükse özendiriliyor, ev partileri düzenliyor, kısacası kitap okurken dahi narsisleştiriliyor (Twenge ve Campbell, 2015: 115-155). Arada kalmış bir yaş diliminin üyeleri eşikergenler, zaten psikolojik, biyolojik ve hormonal farklılaşmalar içinde kendilerini sürekli yetersiz hissettiği için dış görünüşünü iyileştirmeye çalışmakta, (görünümüne bağımlı hale gelen ebeveynleri gibi) takıntılı bir benlik gelişimi göstermektedir. Tam da bu evrede öz değer yıkımının belki de en vurucu darbesi *mean girl* ya da zorba akranından gelmektedir:

“İlkokulda çok büyük bir olay yaşadık. Bana unutamayacağım bir şey yaşattılar, ama şimdi öyle değil. Daha olgunlaştılar sanki. İnşallah öyledir. Mesela güzel giyindin kötü bakıyorlar. Mesela kendilerini *Mean Girls* zannediyor, yani kendisini havalı zannedip başkalarına kötü davranan. Kendisini grubun başı gibi görüyor, dediklerini yaptırmaya çalışıyor, bizde de var. O ne derse onu yapıyorlardı, tabi ben biliyorum başka kızlardan destek alıyordu. Ondan sonra aramızda tartışma oldu, gruptan çıktım falan... Gruptan çıktım derken, kavga ettik, sonra aynısını ben o kıza yaptım ne yaptığını anlatsın diye... Şimdi ismimi sürekli çağıyor” (K1, Yaş:12).

Katılımcıların hepsinin istisnasız kız arkadaşlarıyla sorun yaşaması zorbalığın sınırlarını okuldan ayrılmak zorunda kalmaya kadar esnetmiştir. Zorba ve mağdur ilişkisinde saldırganlığa varan davranışlar, akran zorbalığı olarak alanyazında en sık tartışılan konular arasındadır. Ancak güzellik zorbalığı olarak ayrımsallaşmamakta, bu da sorunu derinlemesine analizden yoksun bırakmaktadır. Akran zorbalığında yüz yüze olan ilişki modelinde güç kavramı fiziksel, sözlü veya bir grup sınıf arkadaşı manipüle etme şeklindedir, siber zorbalıktaysa teknoloji kullanma becerisi, orantısız yaş ve tekrar eşliğinde herkese açık bir ortamda gerçekleşmektedir (Tanrıku lu, 2020:10-11). Dahası sosyal medyada güzellik siber zorbalığına maruz kalan kız çocukları sadece görünüm politikalarından ibaret yetişkin dünyasının bir parçasına dönüşmektedir. Bu minvalde katılımcılar da *Mean Girls* özdeşleşmesiyle zorba lider ve ona uyduluk eden üyeleri tarafından güzellik zorbalığına maruz kalmış mağdur kimlikleri örneklemektedir. Sadece okulda değil, sosyal medyada da güzellik siber zorbalığına uğrayan eşikergenler, beğeni, yorum, izleme gibi uygulamalarda yalnızlaştırılarak ya da takipten çıkarılarak cezalandırmaktadır:

“Sadece okulda değil, bazen durup dururken *like* falan da yapmıyor. Ne bileyim Whatsapp gruptan veya takipten çıkarıyor, Instagram’da hikayene bile mahsus bakmıyor. Bazı kızlar habire resim, bi de hesap siliyor. Böyle işte hani yoksun gibi hissettiriyorlar. Tipik *mean girl*” (K3, Yaş: 13).

Bazı katılımcılar güzellik zorbasını uzak bir arkadaşı olarak örneklerken bazıları da en yakın arkadaşı olabileceğini ve bu sonuca sosyal medyadaki davranışlarına bakarak ulaştıklarını yorumlamaktadır. Genelde siber zorbaların empati, benlik saygısız, özseverlik, ahlaki uzaklaşma, öz-disiplin, psikopati, nevrozizm, saldırganlık, dep-

resif ruh hali gibi özelliklerle ilişkili olduğu bilinmektedir (Asıcı, 2020: 77). *Mean girl* olarak nam salmış olsun ya da olmasın zorba ve mağdurun bazen yer değiştirdiği durumlar da yaşanmakta, arkadaşlık bağı ve yakınlık derecesi sosyal medyadaki beğeni sayısıyla ölçülmektedir.

4.2. “Ölçeğimi kır”: “Beğeni yağdır kanka”, “tagle beni karşım”

Günümüzde basit bir video ya da hikâye paylaşmak bile eşikergenler için *arkadaşlık, özsaygı ve popülerlik barometresine* dönüşmüştür. Artık Instagram, duyguların daha da vahşileştiği ve güvensizliklerin arttığı bir platform işlevi görmektedir. Kız çocuklarının kraliçeliğini ilan ettiği ya da arkadaşını cezalandırdığı bir alan olarak, bir manzara fotoğrafına etiketlenip etiketlenmemek popülerliğin ya da dışlanmanın herkese açık bir işareti sayılmaktadır. Bunun izdüşümü de onur ve utanç etiketleri şeklinde paylaşımın altına düşmektedir. Arkadaşlığın *göstergesi olan* beğeni ve yorumlardan dolayı #instautanç duymamak adına “ölçeğimi kır (BMS)” etiketi bir değer olarak kabul görmektedir. “Arkadaşlığın, bağlılığın, fiziksel özelliğin dürtüşe sayılarla takas edilmesinin sevgi gösterisi ölçeğimi kır etiketidir (Simmons, 2014: 1-2). Bu etiket adeta *güzellik siber zorbalığına karşı bir can simidi olarak* görülmektedir.

Türkiye’deki eşikergen fenomenlerin Instagram yazışmaları incelendiğinde, ölçeğimi kır jargonuna rastlanmamakta, ama beğeni takıntısını ifade eden “*likelamak*” *sözcüğünün* dillerinden düşmediği görülmektedir. Nitekim bulgularda da bu istek ‘beğeni yağdırmak’ *sözüyle* ifade bulmuştur. Ayrıca “mala bağlamak” gibi argo sözcükler dışında küfürlü sözcükler de doğal yazışma stiline bir parçası sayılmaktadır. Örneğin; “AMK” bir küfürden çok cümle sonunda kullandıkları bir bağlaç işlevi görmektedir (Yurdakul, 14 Ağustos 2013). Bir eşikergen için *arkadaşları arasında* paylaşımından hemen önce beğeni anlaşması, zorbalıktan dostluğa geçişin bir göstergesi sayılmakta, aynı zamanda bu anlatım dijital jargonun normalleştirildiğini de göstermektedir:

“Ee ölçeğimi kır olarak bilmiyorum ama evet arkadaşlarım ‘güsel’ yazmazsa, ne bileyim işte hiç beğenmezse çok bozulurum. Yani işte *şimdi* ‘*çoksel*’ yazıyorlar, melek, ‘tatlış’, ‘düşüm’ falan. Böyle kıyafet, yüz ve fizik iyiyse ‘*OMG*’ yazan da var. Biz aramızda ‘beğeni yağdır kanka’ falan diyoruz, böyle şey bazen de bir hesap bir bakıyorsun 100 resmi *likeliyor*. “Oha falan, kim bu mal’ diyoruz hani yani... Ama benimki *dışarıya kapalı*” (K17, Yaş: 10).

Fazla beğeni ve yorum almak, takipçi sayısını arttırmak gibi durumlar anonimlikten fenomenliğe giden yolun da kurallarını oluşturmaktadır. Instaşöhret, *influencer* (etkileyici), *fashionista* gibi güzellik ve şöhret üzerine kurulu kimlikler için denklem şöyledir: “Paylaşım güzelse, beğeni alır; çok takipçi etkileyici basamağına çıkarır; etkileyici olan da şöhreti yakalar.” (Güzel, 2019: 81). Sosyal medya fenomeninin paylaşımları estetik, filtreli, güzel ve kusursuz olmalıdır. Zaten ölçeğimi kır da bu hırsın bir dışavurumu gibidir, çünkü sosyal medyada şöhret bir meslek olarak

pazarlanmaktadır. Bu sarmalın içinde yer alan eşikergenler, ister sosyal onay için olsun isterse de fenomenlik hayaline kavuşmak için belirli bir güzellik standardını yakalamak zorundadır:

“Yani aslında fenomen kızlar hep güzellik algısına uyan kızlar oluyor. Ben mesela okula bir tayt, bir *basic tshirt* giyip gittiğimde rahatsız hissediyorum kendimi. *İşte sınavlarda giyinip süslenmek zor sabah sabah ya. Mean girller de çok güzel olmak için kasiyorlar işte. Birbirlerini çok kıskandıkları için diğer insanları aşağılıyorlar. Bize de yapıyorlar*” (K19, Yaş:10).

Görüldüğü gibi zorbadan mağdura, kız çocukları üzerinde güzel olma baskısı yarışmalı ve rekabetçi bir arkadaşlığa sebep olmaktadır. Kaldı ki sürekli güzele odaklı bir yaşam, “rahatsızlık” ile ifade bulan eksiklik hissi duyumsatmaktadır. Beğeni yağdırmak jargonuyla ortaya çıkan bu psikolojik, sosyoloji ve ontolojik sorundan aileler de şikayetçidir. Aileler sanki ellerine bırakılmayan bir iple, ne yapacaklarını çok da bilemeden çocuklarını yönetmeye çalışmaktadır. Bu noktada bir annenin 3 yaşındaki kız çocuğu için mücadele ve rekabetin yaşandığı yıllar gelmeden, her istediğini yapmasına izin vererek onu koruyacağını düşünmesi de oldukça düşündürücüdür. Büyük kızının eve bir gün neşeli, bir diğer gün melankolik gelişini örnekleyerek kötülük ve kıskançlık yapan zorbalara karşı çocuklarını şımartarak güçlendirme taktiği gütmektedir. Oysaki bu taktiğin özsever kişiliğe davetiye çıkarması ve çocuğu “ben” pompasıyla bir lastik misali şişirmesi, Rebeka’ların da kendilerine göre haklı sebepleri olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca anneler farkında olmadan “sarışınlar aptal olur” şeklinde ataerkil cinsiyetçi etiketleri yeniden üreterek toplumsal cinsiyet rollerini de çocuklarına aktarmaktadır:

“Ay evet cadı gibi! Bir arkadaşım var o çok iyi ama başka bir arkadaşım var o çok gıcık. Öğretmenler aynı sınıfa koymadı bizi! Annem de, senin güzelliğini kıskanıyor, diyor” (K16, Yaş: 12).

“Sarışınım diye bazen kötü kız olarak algılanıyor. Filmi var ya, sarışın mı ne, *Mean Girls* gibi... Annem demişti” (K2, Yaş: 12).

Vasat hissetmektense kendine hayran olmaya verilen izin, saatli bir bomba yaratmaktadır. Çocuklarını veliaht gibi yetiştiren modern ebeveynlerin, iyi niyetle de olsa onların daha anaokulunda başlayan “ben özelim/bakın bana” şarkılarıyla şımartması aslında özseverlik epidemisine çanak tutmaktadır (Twenge ve Champbell, 2015: 121). Özsever kişilikle zorbanın benzer özelliklerine; yani misilleme, kavgayla cevap vermek, saldırganlık, strateji gütmek, dedikodu gibi olumsuz davranışların kötülükle cezalandırılmasına izin verilmesi benmerkezciliği teşvik etmektedir. Burada asıl sorun bu çocukların olgunlaştığında nasıl bir kişiliğe sahip olacağıdır. Youtube’da arkadaşlarına ne kadar güçlü olduğunu ispatlamak için sınıfın en zayıf çocuğuna dayak atarak ve dayağın videosunu paylaşarak 15 saniyelik şöhret peşinde koşan, öz sergileyerek popüler olmaya çalışan yeni bir nesil yetişmektedir. Asıl sorulması gereken her türlü ilgi çekme gösterisinde bulunan bu çocukların, 20 yaşına geldiğinde

kendi sayfalarında teşhir ve ucuz popülerlik arayışının farkına vararak bundan vaz mı geçeceği yoksa kışkırtıcı sitelerde boy göstermeye devam mı edeceğidir (Twenge ve Champbell, 2015: 407-408). Sanki tek hayali top modellikmiş gibi, rakiplerinden daha güzel olduğunu kanıtlarcasına benlik çabası içinde sosyal medyada binlerce paylaşım yapan çocukların gösterdiği bir diğer tehlike, lolita konseptinin yaşının düşmüş olmasıdır.

4.3. “Doom günüsü” fanatikleri

Eşikergen yaş grubunda doğum günü partileri ve özellikle davetli listeleri zorbalığın bir başka ifade biçimi olarak görülmektedir. Popüler bir partinin davetlisi olamama yoluyla mağduru incitmek amaçlanırken, zorbanın konumunu da bir kere daha pekiştirilmiş olmaktadır. Zorbalıkla dolu okul atmosferinde zorunlu birliktelikten muaf olan doğum günleri, kız arkadaşları dışlamak için fırsat olarak kabul edilen bir aktiviteye dönüşebilmektedir (Gathers, 2005: 11).

“*Mean girl* yok ya bizim grupta, haa okulda gıcık olduğum bi kız var. Durmadan laf çakıyo, koridorda bu arkamdan arkadaşlarına bağırarak ‘Ay bu kız da işte şunu şunu yapmış, kavga çıkarmış’ diyor. Neden böyle yapıyor bilmiyorum. Sinir oluyorum. Çünkü benim anlaşamadığım bir kız vardı ben de ona öyle yapıyordum ondan olabilir. Bi kere bunun şimdi doom günüsü oldu, kendi arkadaşlarını bile çağırmadı. Sevmesem de o kızı, onun da hislerinin olduğunu biliyorum. Orada belli etmedi ama eve gidince üzülebilir, ağlayabilir? (K22, Yaş :10).

Bu anlatıda zorbalığın klasik davranış biçimi olan provokasyon okul koridorunda pratik edilmekte ve bir doğum günü partisinin zorbalık için de kullanıldığına gösterilmektedir. Bu kız çocuğunun kendisinin de zorbalık yaptığını üstü kapalı olarak geçiştirmesi, daha önce de değinilen zorba ve mağduru yer değiştirebildiği durumunu örneklemektedir. Bir önemli detay da “doom günüsü” söz öbeğiyle, dilin yine yanlış kullanımınıdır. Instagram’da şimdilik beş yüz gönderiden oluşan doomgünü etiketi bulunmakla birlikte, eşikergenler takip ettikleri mikro etkileyicilerin paylaşımlarının altına bu ifadeyi yorum olarak yazmaktadır. “Doom günüm” söz öbeği yoluyla hayranı olduğu kişiyle özel mesajlaşma talebini iletmekte, peş peşe yazdıkları “ss attım” sözüyle de mesaja kendi görüntüsünü de eklediğini belirtmektedir. Geleneksel ünlü-hayran ilişkisinde ünlüden talep edilen imza, fotoğraf gibi beklentiler burada direk mesaj, ekran görüntüsü ve emojiye şekline dönüşmüştür. Nitekim yüz bin takipçiyle makro etkileyici sınıfında yer alan bir katılımcı da değişen bu dijital pratiği onaylarken “yürümek”, “dm atmak” ve mikro *influencer* (küçük etkileyici sözleriyle de eşikergen jargonunun konuşma diline geçtiğini gerçeklemektedir:

“Ayy evet bana da doom günüm, dm attım, dm bak, ss attım yorumları çok geliyor. Yüz bin takipçim olduğu için makro influencer (orta etkileyici) oluyorum. ‘O kadarı (mesajı) nasıl okuyayım karşım’, diyorum, hiç anlamıyorlar. Dm’den yürüyorlar bildiğin” (K13, Yaş: 11).

Sonuçta mağduru belki de ileri yaşlarında dahi etkileyecek derecede özgüven tahribatına neden olan zorbalık aktivitesi sadece doğum günlerinden ibaret değildir. Mezuniyet kutlaması, pijama partileri, davetler, okul gezileri, kamp ve tatiller dışında yurtdışından ithal edilen bir başka parti daha bu amaçlar için kullanılabilir. Özellikle kolejli eşikergenler için popüler etkinliklerden biri de Halloween partisi ya da diğer ismiyle Cadılar Bayramıdır. Hıristiyanlarca her yıl 29 Ekim’de kutlanan Halloween partisi davetlilerin özenle seçildiği ve ölüleri korkutup kaçırmak için düzenlenen bir etkinlikten çok zorbalığın kutlamasına dönüşmüştür:

“Okulun popüler kızı benim, e popi diye çağırınlar da oluyor... Biz her yıl evde Halloween Partisi yapıyoruz. Amerika’dan falan annemle alıyoruz kıyafetlerimi, ama ben seçiyorum ve kim gelecek ben karar veriyorum. Bu yıl şeytan olacağım. Normalde şeytanlar kadındır çünkü. Erkekler joker oluyorlar. Hmm kadınlar şeytan meleğ, cadı. Ben meleğim, ama şeytanım korkacaklar benden, ay çok eğlenceli. Dar elbise giyiyorum” (K8, Yaş: 9).

Burada şeytan kadın kimliğiyle toplumsal cinsiyet rolü, akrana zorbalığı ve jargon kullanımı birlikte görülebilmektedir. Cadılığın şeytanlıkla özdeşleştiren ve bu cinsiyetleştirmeyi çocuk yaşta normalleştiren biri, muhtemelen yetişkin bir birey olduğunda da cinsiyet ayrımcılığının nedenini anlamayacaktır. Popülerlik ve fenomenlik hevesinin bütün katılımcılarda görülmesi de incelenmesi gereken bir başka konudur, çünkü güzellik ve şöhret bileşeni güzellik zorbalığını daha da körtüklemektedir.

4.4. “Efsö”, “popi” ve “feno”

Instagram’da farklı olmak ya da fark yaratmanın en büyük özelliği paylaşımlardaki görsel şöva bağlıdır. Öyle ki yine argo sözcüklere ifade edilen bu paylaşımlar; #altgirl (alternatif kız, 3.8 milyon), #inkedgirl(s) (dövmeli kız, 11.5 milyon) ve #ulzzanggirl (Korece güzel yüzlü kız, 2.1 milyon) gibi etiketler altında farklı birer kadın kimliğine dönüşmüş, hepsinde ortak özellik güzellik, stil, seksilik, gösteriş ve fenomen olmak isteği şeklinde sabitlenmiştir. Sosyal medya fenomenliğinin şöhret, hayran kitlesi ve iş imkanları yaratması, onu aranan bir olgu haline getirmiştir. Instagram’da statü, güç ve kazanç elde etmenin yolunun Instaşöhretten geçmesi, eşikergen kız çocuklarının da yetişkinlerle aynı stratejileri gütmesine neden olmuştur. Güzel ve porselen bir yüz, incecik bir beden, seksi bakışlar, yapılı saçlar, marka giysiler, makyaj ve model pozlarıyla eşikergenlerin tamamı fenomen olma istediği duymaktadır:

“Tween fenomenleri beğeniyorum. Güzel, böyle yıkılan fizikte, iyilik meleği efsö kızlar var. Onlar gibi olmak isterdim. Güzel olup böyle çok iltifat alıp kötü olan, insanları kölesi yapan biri değil ama bak. Onlar güzel ama iyi. Hem güzel hem de kötü olanlar da var. Mesela güzel olup kendini çok böyle beğenen insanlara kötülük siniyor bence. Çok böyle özgüven sahibi olunca birbirlerine kötülük yapma ihtiyacı duyuyorlar” (K7, Yaş: 11).

Hangi anlatıma yer verilirse verilsin içinde güzellik zorbalığının olması, bu çoğalan yıkıcı duygulardan yılan kız çocuklarında güzelliğin iyilikle buluşması istenini de körüklemektedir. Ancak burada nasıl olacak sorusu önemli bir ikilemi ortaya koymaktadır. Bir yanda güzellik zorbalığının reddi, diğer yanda fenomen olma isteği bu çelişkinin önemli bir göstergesidir. Instagram'ın kız çocuklarını ideal güzellikle kuşatması ve rekabetçi bir dünyaya çekmesi, şöhret endüstrisinin kuralları ve özsever epidemisinin tüm belirtileri çocukların özgüven duygularını sarsmaktadır. Üstelik güzele bulaşan kötülük, sinsilik ve zorbalık “efso” bir kamuflajla gizlenmekte; iyilik ve kötülük adeta yer değiştirmektedir:

“Zaten güzel olup kendini güzel düşünmeyenler tatlı oluyor, ama ben çok güzelim havasında onlar filmlerde kötü kız olur ya grubun başında... Onun gibi. Ama bir efso resim atıyor, Instagram'ına, böyle bin yorum falan yani” (K21, Yaş: 11).

Sonuç ve tartışma

Günlük dile yerleşen eşikergen jargonunun dil yozlaşmasına neden olduğunu gösteren bu araştırmada, aynı zamanda 8-13 yaş aralığındaki 22 kız çocuğunun kullandığı jargonun niteliği de incelenmiştir. Özellikle Covid-19 salgınıyla birlikte sosyal medyanın günlük yaşamın ayrılmaz bir parçasına dönüştüğü, yazışma dilinin kullanımının çevrimdışı ortamlarda da arttırdığı görülmektedir. Bugün sadece Instagram'da değil, WhatsApp yazışmalarında da “OMG”, “LOL”, “AMK”, “piki” (pekiyi), “ya la”, “güsel”, “karşım”, “mala bağlamak”, “oha falan olmak” gibi pek çok kısaltmaların, hece eklenen/eksiltelen sözcüklerin ya da söyleyiş bozukluğu oluşturan argo ve küfürlü sözcüklerin kullanılması bu dilin kimler tarafından oluşturulduğu sorusunu akla getirmektedir. Sosyal medya kullanım oranları her yıl artmakta, buna karşın yaş sınırlaması sebebiyle 13 yaşın altındaki çocuklar (sosyal medyada var olmalarına rağmen) dijital raporlarda yer almamaktadır. Bu noktada sosyal medyayı en çok kullanan yaş aralığı kategorisinin geçerliliğine de bir soru işareti düşmek gerekmektedir. Bugün sadece eşikergen etiketlerinin gösterdiği tablo, çocukların dijital jargonun oluşum sürecinde değilse bile yayılmasında katkıda bulunmalarıdır. Nitekim ülkemizde sosyal medya kullanım oranlarını neredeyse zirveye kadar götürmeye yardımcı olduğu düşünülen bu kitlenin, dijital jargonları günlük dilde de kullandığı görülmüştür.

Bu dilin niteliği incelendiğinde, güzellik, şöhret, özseverlik, güzellik zorbalığı, güzellik siber zorbalığı ve yozlaşma gibi kavramlarla ilişkili olduğu söylenebilmektedir. Şöhret, güzellik ve lüks yaşamın pompalandığı, internete erişimin istenilen her an gerçekleştiği, oluşturulan idealin akıllı cihazlara gelen bildirimler yoluyla teşvik ve empoze edildiği, alışverişin sıradan bir pratiğe dönüştüğü ve beğenilerin dış görünüşe indirildiği bir çağda, artık sadece kadınlar değil, kız çocukları da hızla tüketici kitlelere dönüştürülmektedir. Dolayısıyla “feno”, “efso” ya da “popi” olma ideali normal-

leşmekte, biyolojik, hormonal ya da psikolojik etkilere çok açık bir evrede, çocuklukla yetişkinliğin arasında bırakılan eşikergenler, onları karanlık bir geleceğe iten eksiklik hissiyle büyümektedir. Belki de bu yüzden Instagram’da beğeni almak bu kadar önemsenmekte, ancak ulaşılamayan bir hedef olarak konumlandırılan güzellik idealleri, ta-kıntılı, zorba ve özsever kişiliklere davetiye çıkarmaktadır.

Kolejlerden caddelere, akran gruplarından sosyal medyaya değin böylesi rekabetçi ve yarışmalı bir ortamda güzellik zorbalığı da artmaktadır. Açıkçası bu durumdan sadece anneler ve öğretmenlerin değil, kız çocuklarının da şikayetçi olması geleceğe ümitvar bir ışık yakmaktadır. Tam da bu noktada *mean girl*, yani zorba bir kız çocuğundan dert yanan her mağdurun, aynı zamanda bir zorba olabileceğini de yinelemek gerekmektedir. Güç ve başarının sosyal medya fenomeni olma yoluna bağlandığı bu yeni kız çocuğu kültüründe, örneğin sıradan bir doğum günü partisi bir zorbalığa dönüşebilmekte, Halloween partisi ile cinsiyetçilik, zorbalık ve olumsuz duygular meşrulaşabilmektedir.

Sözün özü araştırmada sadece dilin değil, çocukluğun da yozlaştığı sorunu ortaya çıkmaktadır. Adeta yetişkin bir görünümünden oluşan, kusursuz güzellik, moda, marka, şöhret ve lüks yaşamla özdeşleştirilen ideal kız çocuğu imgesi sosyal medya aracılığıyla daha da özendirici bir hal almaktadır. Kaldı ki Instagram’da eşikergen fenomenlerin kişisel markalama faaliyetlerini, profil hesabında menajer olarak yazan annelerinin üstleniyor olması oldukça tartışmalıdır. Daha fazla geç kalmadan, dilin, kültürün ve çocukluğun yozlaşmasının önüne set çekebilmek için öncelikle bütün annelerin bu girdaptan çıkış yolunu talep etmeleri, çocuk gelişimciler, öğretmenler, akademisyen ve bilim insanlarının projeler geliştirmesi, yeni ve yürüyen sosyal politikalar eşliğinde kamu ve özel kuruluşların harekete geçmesi ve toplumsal olarak sosyal medyanın pozitif etki yaratmak amacıyla kullanılan bir mecraya dönüştürülmesi gerekmektedir. Elbette ki toplumda tüm bireylerin, özellikle de kız kardeşlik ruhuyla kadınların kenetlenilebildiği takdirde, dile, kültüre ve çocukların geleceğine sahip çıkabileceği unutulmamalıdır.

Notlar:

1. Çocuk ile ergen arasındaki eşiksel bir evrenin kesiti olan *tween*, ergenlik öncesi (*pre-teen/sub-teen*) ve ergen (*teen*) kavramlarının genişletilmesiyle ilk olarak 1920’lerin Amerika’sında mağaza reyonlarında kullanılmıştır. Hall’un (1987) “farklı karakteristiği ve güçleri” olan 9-15 yaşları arasındaki çocukları, Paterson’un (2003) 9-14 yaşları, Ko’nun (2001) 8-12 yaşları arasındaki çocukları kapsayan *tween* tanımı, *American Demography* ve *Chicago Tribune*’deyse 8/9-13 yaş aralığındaki çocukları kapsadığı şeklinde ileri sürülmüştür. Yaş kategorisinden çok pazar kategorisi niteliğindeki *tween* tanımı, “ne biri ne de diğeri” anlamına gelen “*betwixt and between*” deyiminden ilham almaktadır (Güzel, 2019, s. 11-14).
2. Daha fazla bilgi için bkz. Ebru Güzel, Yetişkinleştirilen Çocuk *Tween* ve Eşikergen Kavramı, *Global Media Journal*, (10) 20, https://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/sites/default/files/11_ebru_guzel.pdf.
3. Ss (*screenshot*) atmak; ekran görüntüsünü karşı tarafa yollamak anlamına gelmektedir. Dm (*direct message*) direk mesaj atmak, yani Instagram’ın özel yazışma bölümünden mesaj yollamak.

Kaynakça

- Asıcı, E. (2020). *Siber zorbalık ve kişilik özellikleri. Siber zorbalık*, 2. Baskı (İ. Tanrıkulu. Ed.) İstanbul: Anı.
- Corrine, G. (2015). *Nitel araştırmaya giriş*. (A. Ersoy ve P. Yalçınoğlu. Çev.) İstanbul: Anı.
- Glaser, B. G. and Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. New York: Aldine De Gruyter.
- Güzel, E. ve Karakurt A. (2016). Dil yozlaşması ve söyleyiş bozukluğu televizyon reklamlarının göstergebilimsel analizi. *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (3),1-15.
- Güzel, E. ve Cizmeci E. (2018). *Filtreli güzellik: Güzellik hegemonyasının gözde mekânı Instagram, güzellik kraliçeleri ve süper modeller*. İstanbul: Postiga.
- Güzel, E. (2019). *Eşikteki çocuk: #tween*. 3. Baskı, İstanbul: Kırmızı Kedi.
- Hall, C. (1987). Tween power: Youths' middle tier comes of age. *Marketing and Media Decisions*, 22 (October), 56-62.
- Katzer C., Fetschenhauer, D. and Belschak F. (2009). Cyberbullying: Who are the victims? A comparison of victimization in internet chatrooms and victimization in school. *Journal of Media Psychology*, 21(1), 25–36.
- Ko, M. (2001). Further fragmentation. *News magazine*, 28 (19), 36.
- Li, Q. (2006). Cyberbullying in schools. A research of gender differences. *School Psychology International*, 27, 157–170.
- Patchin, J. W. and Hinduja, S. (2006). Bullies move beyond the schoolyard. A preliminary look at cyberbullying. *Youth Violence and Juvenile Justice*, 4(2), 148–169.
- Pembecioğlu, N. ve Irmaklı, H. (2019). Siber zorbalık farkındalık yaratmada yerel ve küresel uygulamalar. *Medya Okuryazarlığı* (M. Bostancı. Ed.) İstanbul: Nobel.
- Prensky, M. (2001). Digital natives, digital immigrants. *On the Horizon*, 9 (5), 1-6.
- Püsküllüoğlu, A. (2007). *Türkçe sözlük*. 6. Baskı, İstanbul: Can.
- Tanrıkulu, İ. (2020). *Siber zorbalık ve kavramsal konular. Siber zorbalık*, 2. Baskı, (İ. Tanrıkulu. Ed.) İstanbul: Anı.
- Twenge, J. M. ve Campbell, W. K. (2010). *Asrın vebası: Narsisizm illeti* (Ö. Korkmaz. Çev.) İstanbul: Kaknüs.
- Waters, M. (2004). *Mean girls*. Paramount Pictures.
- Willard, N. E. (2006). *Cyberbullying and cyberthreats: Responding to the challenge of online social cruelty, threats, and distress*. Champaign: Research Press.
- Ybarra, M. L. and Mitchell, K. J. (2004). Online aggressors/targets, aggressors, and targets: A comparison of associated youth characteristics. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 45, 1308–1316.

Elektronik kaynaklar

- Akbıyık C., Karadüz A. ve Seferoğlu S. S. (2013). Öğrencilerin internet ortamında kullandıkları yazılı sohbet dili üzerine bir araştırma. *Bilig*, Sayı: 64, ss. 01-22. (22. 07. 2020). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/234352>.
- Akbulut, Y. (2013). Çocuk ve ergenlerde bilgisayar ve internet kullanımının gelişimsel sonuçları. *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 2, 53-68. (22. 07. 2020). <https://www.guvenliweb.org.tr/dosya/WSBTP.pdf>.
- Altıok, F. (1971). Çocukta dilin oluşumu ve gelişimi. *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi*

Dergisi, 4, No. 1-4, ss. 115-132. Erişim tarihi, 25. 07. 2020, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/488/5728.pdf>.

- Alp, R. (2006). Kolej öğrencileri arasında oluşan jargon üzerine bir inceleme. *Milli Folklor*, Yıl 18, Sayı 71. (25. 07. 2020). <http://repository.bilkent.edu.tr/bitstream/handle/11693/23607/A%20research%20on%20the%20Jargon%20>.
- Batur, Z. (2010). Kitle iletişim araçlarının oluşturduğu yeni bir dil katmanı: öğretmen adaylarının kullandığı kitle iletişim jargonu. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/2, 63-73, Erişim tarihi, 20. 07. 2020, <https://www.pegem.net/dosyalar/dokuman/132720-20120428162336-batur-4.pdf>.
- Gathers, E. (2005). At the hands of the mean girls: The effects of bullying on young women in the secondary classroom. (Thesis) *The University of Georgia*. Erişim tarihi 10. 07. 2020, <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.507.1400&rep=rep1&type=pdf>.
- Genz, S. (2015). *My job is me. Feminist Media Studies*. (02. 07. 2020). file:///C:/Users/lenovo/Desktop/aysan/kmkd/My-Job-is-Me.pdf.
- Kennedy, M. (2018). *Tweenhood Femininity and Celebrity in Tween Popular Culture*. I. B. Tauriz (e-book).
- Obenschain, C. (2020). Idk: Guide to tween slang. *Howstuffworks*. Erişim tarihi 02. 07. 2020, <https://lifestyle.howstuffworks.com/family/parenting/tweens-teens/guide-to-tween-slang.htm>.
- Paterson, P. A. (2003, June). Tweens take Over: Y Generation is the Wunderkind of Brand Marketing. *TD Monthly*. Retrieved May 5, 2006. Erişim tarihi 02. 07. 2020, [http://www.toydirectory.com/monthly/june 2003/Tweens_Generations.asp](http://www.toydirectory.com/monthly/june%2003/Tweens_Generations.asp).
- Petric, D. (2020). Beauty Bullying. Erişim tarihi 30. 07. 2020, https://www.academia.edu/42018187/Beauty_Bullying.
- Rimmel London (2020). I will not be deleted. Erişim tarihi 30. 07. 2020, <https://www.cybersmile.org/wp-content/uploads/Rimmel-Beauty-Cyberbullying-Survey.pdf>.
- Simmons, R. (2014). *The secret language of girls on instagram*. Time, erişim tarihi 18. 09. 2020, <https://www.rachelsimmons.com/the-secret-language-of-girls-on-instagram/>.
- Sonay, H. T. (2011). *Türkçede argo*. Erişim tarihi 25. 07. 2020, <http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=37791>.
- Wearesocial (2020). *Digital in 2020*. Erişim tarihi 25. 07. 2020, <https://wearesocial.com/global-digital-report-2020>.
- Yurdakul, M. (14 Ağustos 2013). Z kuşağı jargonu: MRB sizlere ömür, hoş geldin POPİ! *Pazarlamasyon*. Erişim tarihi 08. 08. 2020, <https://pazarlamasyon.com/mrb-sizlere-omur-hos-geldin-popi/>.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. (This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1759

Araştırma makalesi/Research article

Cinsiyete Dayalı İşbölümü Bağlamında 'Bayan Orkestra' Pratiği: DJ Cannur Örneği*

Bayan Orchestra Practice in the Context of Gendered Division of Labour: The Case of DJ Cannur

Ata Sağıroğlu**

Öz

Cinsiyete dayalı işbölümü, toplumu her yerinden saran eril tahakkümün bir görüngüsü, izdüşümüdür. Mesleklerin cinsiyetlendirilmesi, aslen toplumdan topluma farklılık göstermektedir. Bu çalışma, kendisini DJ Cannur olarak tanıtan bir kadın müziyen örneğinde “bayan orkestra” pratiğine odaklanacaktır. Müzisyenlik birçok kültürde erkek mesleği olarak görülmektedir. Bu noktada “bayan orkestra”lar toplumsal ön kabulleri, bu kabullerin en keskin olduğu yerden, muhafazakâr toplulukların içinden alışı eder. Ancak bu alışı etme eril tahakkümün hem bir sonucu hem de yeniden üretilmesini içerir. Bayan orkestralar vardır çünkü muhafazakâr topluluklarda kadınların erkekler ile eğlenmesi ve bu bağlamda erkek orkestraların olduğu eğlencelerde eğlenmesi hoş karşılanmaz.

Geliş tarihi (Received):10.03.2021 – Kabul tarihi (Accepted): 18.05.2021

* Bu çalışma 17-19 Nisan 2019 tarihleri arasında düzenlenen İTÜ Türk Müziği Devlet Konservatuarı Uluslararası Müzik ve Bilimler Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuş ancak yayımlanmamıştır.

** Doktora öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi Müzik Bilimleri. atasagiroglu@gmail.com. ORCID 0000-0003-4707-4771.

Ancak bu durum aynı topluluklar tarafından hoş karşılanmayan başka bir durum ile çözüme kavuşur: kamusal alanda müzisyenlik yapan kadınlar. Böylelikle özellikle muhafazakâr topluluklardaki kına geceleri gibi kadın kadına eğlencelerdeki müzisyen ihtiyacına cevaben, kendilerini “Bayan Orkestra” olarak adlandıran DJ ve müzisyenler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, İzmir’in Kemalpaşa ilçesinde çoğunlukla muhafazakâr topluluklara “bayan orkestra hizmeti” veren DJ Cannur ise örnek olayımızı oluşturur. Çalışma “bayan orkestra” pratiğini cinsiyete dayalı işbölümü bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, çalışmada öncelikle cinsiyete dayalı işbölümü ve müzikteki izdüşümü incelenmiştir. Daha sonra cinsiyetlendirilmiş bir eğlenme pratiği olarak kına gecesi ve bu ritüelin “bayan orkestra”ların orta çıkışındaki rolü üzerinde durulmuştur. Son olarak yapılan görüşmeler ışığında bir analiz denemesi yapılmıştır.

Anahtar sözcükler: *bayan orkestra, eril tahakküm, cinsiyete dayalı işbölümü, toplumsal cinsiyet, kına gecesi*

Abstract

The gender division of labour is a phenomenon that projects masculine domination that pervades society. The gendering of occupations is essentially different from society to society. However, most cultures see music is seen as a male occupation. At this point, “bayan orchestras”, musical practices that are done by women-only musicians and for women-only audience subvert social presumptions about the gender of conservative communities, which is both a result and reproduction of masculine domination. There “bayan orchestras” in conservative communities are results of banning women to dance in the presence of men. In this context; It is also not welcome for women to dance in entertainment with male orchestras. However, this situation is resolved by women performing music in the public sphere, which may not be welcomed, either. Thus, DJs and musicians who call themselves “bayan orchestra” emerge in response to the need for musicians in women-only entertainments, especially in conservative communities, such as henna nights. In this context, DJ Cannur, who provides bayan orchestra service” to mostly conservative groups in the Kemalpaşa district of İzmir, is our case study.

This study aims to examine the “bayan” orchestra practice in the context of gender division of labour. In this context, first, gender division of labour and gender division of labour in music are examined. Afterwards, henna night as a gendered entertainment practice and the role of this ritual in the emergence of “bayan orchestras” are emphasized. Finally, an analysis based on interviews is presented.

Keywords: *“Bayan” orchestra, masculine domination, gender division of*

labour, gender, henna night

Extended summary

Background: Many professions are gendered. Most societies, based on a social consensus, decide which profession is male and which profession is female. This study discusses the practice of the “bayan” orchestra in the context of the gendered division of labour through the case of DJ Cannur. The phenomenon of gender division of labour undoubtedly is due to masculine domination. While gender divides the spaces into two as feminine and masculine, it also divides labour (Bourdieu, 2015: 76-77). Although the gendered division of labour according is a phenomenon seen in almost every society, which occupation will be performed by which gender group differs from culture to culture.

Masculine domination reproduces itself in art as in everyday life, which now reached a degree of naturalisation or normalisation (Bourdieu, 22-50). In this context, music is also one of the fields where masculine domination is reproduced. In many societies, making music is considered a male occupation (Kaemmer, 1993: 26). This situation remains unchanged, especially in conservative communities. It is possible to talk about a similar community in the Kemalpaşa district of İzmir, where the fieldwork took place. At this point, it is useful to underline two things: The first is that the article locates conservatism in Turkey as a phenomenon based on religion. The second one is that henna nights, which are traditional wedding rituals, are women-only entertainments. This situation creates several issues regarding gender. According to religious teachings, women are forbidden to take part in entertainments with men. In this context, although it varies from region to region, men do not take part in henna nights. On the other hand, musicians who play music at wedding celebrations are usually male. Although women try to solve this issue by putting a curtain between male musicians and female participants of the henna nights, a definitive result was not reached. As the interviews illustrate, even though male musicians are behind the curtains, women state that they feel uncomfortable at henna nights because of the presence of male musicians. Therefore, even though making music is seen as a male occupation, “bayan” orchestras are a solution to this problem that communities experience at henna nights.

The term “kadın” is the word for woman in Turkish. The word “bayan” is a form of address for a woman but this term is used by conservative groups in Turkey instead of the word “woman” –an issue that is criticized by feminists in Turkey. There are woman orchestras that define themselves as feminist, such as İstanbul Kadın Orkestrası (Daktilo184, 2021) and Feministanbul (Hakyemez 2020), define themselves within the feminist. In other words, the term “bayan orchestra” becomes ideologically embedded. In this context “woman orchestras” should be considered as a part of feminist discourse, while the term “bayan orchestras” points to a conservative one. A “bayan orchestra” may consist of a single person such as DJ Cannur, or DJ

Fatma Civelek. It can also refer to two-person groups such as Bayan Orkestra Serap Aykıt and Gökçen Akar. Groups with more musicians and musical instruments, such as Beyaz Kelebekler Bayan Orkestrası, or Grup Hirem Bayan Orkestra can be given as further examples.

Methodology: The article is based on qualitative data collected from musician DJ Cannur, who defines herself as a bayan orchestra in Kemalpaşa district of İzmir, and the interviewees who received a female orchestra from her. The qualitative data obtained from the interviews are interpreted with a theoretical framework that includes the theoretical approaches of Bourdieu, Oakley, Tan and music and gender literature.

Conclusions: “Bayan” orchestras continue to exist both as a result of masculine domination and as one of the elements that reproduce it. In this context, the term “bayan” orchestra can be seen as an oxymoron. It is an oxymoron because the conservative community, which does not welcome women to make music in public, needs female musicians so that the women-only henna nights can continue to exist. On the other hand, it is an oxymoron because “bayan orkestra” is a combination of both the conservative word, bayan and the modern practice orkestra, although the masculine domination underlines that women musicians in the public are not welcomed.

Giriş

Çalışmada ele aldığımız ‘bayan orkestra’ pratiği bizi cinsiyet ve cinsiyete dayalı işbölümü kavramlarına yönlendirir. ‘Bayan orkestra’ pratiğinin ortaya çıkması kuşkusuz ki kültürel ve toplumsal sürecin bir sonucudur. Bu bağlamda konunun cinsiyet kavramı ile paralellik taşıdığı rahatlıkla söylenebilir çünkü cinsiyet kavramı, cins (sex) kavramının toplumsal boyutuna gönderme yapar. Cinsiyet kavramı Ann Oakley’in 1972 yılında yayımladığı *Sex, Gender and Society* adlı çalışmasında şöyle belirtir: “Cins (*sex*) biyolojik bir terimdir: Cinsiyet (*gender*) ise psikolojik ve kültürel” (Oakley, 1985: 158). Başta doğum yapma olmak üzere pek çok biyolojik unsur cinsleri birbirinden ayırır ancak bu farklılıklara yüklenen anlamlar kaçınılmaz olarak toplumsaldır (Altman, 2003: 53). Daha açık bir ifadeyle cinsiyet, cinslerin sahip olduğu biyolojik ayrımın kültürel olarak yeniden üretilmesini işaret eder. Buna göre erkeklik (*masculinity*) ve kadınlık (*femininity*), erilliğin (*maleness*) ve dişiliğin (*femaleness*) toplumsal yorumudur. Bourdieu (2015: 38) bu iki kurumun–yani kadınlık ve erkeklik kurumunun- birbirinin tersi olarak inşa edildiğine işaret eder. Buna göre kadınlık ve erkeklik kurumlarına yüklenen değerler birbirine zıttır ve inşa süreci birbirinin tersi şeklinde gerçekleştirir. Başka bir deyişle bu kurumlar birbirlerine bağımlı olarak kendilerini kurgular. Bu yüzden de bu kurumların her biri hem fail hem de kurban konumundadır (Bourdieu, 2015: 90).

Bu bağlamda, cinsiyete dayalı işbölümü toplumların hangi meslekleri hangi cinsiyet tarafından yapılacağına dair toplumsal ön kabulleri de içermektedir. Mü-

zisyenlik çoğu toplumda erkek mesleği olarak görülür (Kaemmer, 1993: 26) ve bu durum cinsiyet rollerinin belirgin olduğu muhafazakâr topluluklardaki ‘kadın kadına’ eğlenme pratikleri için bir soruna dönüşür, ancak bu sorunun çözülmesi ‘bayan orkestralar’ ile gerçekleşir. Bayan orkestraların sayıları gün geçtikçe artmakta ve hemen her ilde bu hizmeti veren kadın müzisyenler bulunabilmektedir. Bu bağlamda çalışma cinsiyete dayalı işbölümü bağlamında DJ Cannur örneği üzerinden ‘bayan orkestra’ pratiğini ele alacaktır.

1. Cinsiyete dayalı işbölümü

Cinsiyet (*gender*) kavramı, cins (*sex*) kavramının toplumsal boyutuna gönderme yapar. Ann Oakley, 1972 yılında yayımladığı *Sex, Gender and Society* adlı çalışmasında kavramı şu şekilde açıklar: “Cins (*sex*) biyolojik bir terimdir: Cinsiyet (*gender*) ise psikolojik ve kültürel” (Oakley, 1985: 158). Başta doğum yapma olmak üzere pek çok biyolojik unsur cinsleri birbirinden ayırır ancak bu farklılıklara yüklenen anlamlar kaçınılmaz olarak toplumsaldır (Altman, 2003: 53). Daha açık bir ifadeyle cinsiyet, cinslerin sahip olduğu biyolojik ayrımın kültürel olarak yeniden üretilmesini işaret eder. Buna göre erkeklik (*masculinity*) ve kadınlık (*femininity*), erilliğin (*maleness*) ve dişiliğin (*femaleness*) toplumsal yorumudur. Bourdieu (2015: 38) bu iki kurumun -yani kadınlık ve erkeklik kurumunun- birbirinin tersi olarak inşa edildiğine işaret eder. Buna göre kadınlık ve erkeklik kurumlarına yüklenen değerler birbirine zıttır ve inşa süreci birbirinin tersi şeklinde gerçekleştirir. Başka bir deyişle bu kurumlar birbirlerine bağımlı olarak kendilerini kurgular. Bu yüzden de bu kurumların her biri hem fail hem de kurban konumundadır (Bourdieu, 2015: 90).

Bu bağlamda, cinsiyete dayalı işbölümü toplumların hangi meslekleri hangi cinsiyet tarafından yapılacağına dair toplumsal ön kabulleri de içermektedir. Ancak Cinsiyete dayalı işbölümü genellikle meşruluğunu biyolojik gereklilikte arar. Sözcülimi, Engels (1990: 70) ilk işbölümünün kadın ile erkek arasında olduğu hipotezini -üreme ile de ilişkilendirerek- öne sürer. Benzer şekilde Newland (1980: 1) da insanlık tarihindeki işbölümünün muhtemelen en eskisinin cinsiyete dayalı işbölümü olduğunu belirtir. Bu tür hipotezler, elde yeterli veri olmadığı için tahminler ve varsayımlar üzerine kuruludur. Bu nedenle, bu türden yaklaşımlarda, cinsiyete dayalı işbölümünün biyolojik gerekliliğe dayandırılması sıklıkla görülür.

Oakley (1985: 128), bu türden hipotezlerin gerçeği yansıtmadığını, cinsiyete dayalı işbölümünün evrensel olsa dahi hangi işin kadın hangi işin erkek tarafından yapılacağına bir toplumdan ötekine farklılık gösterdiğini, dolayısıyla cinsiyete dayalı işbölümünün “biyolojik bir görüngü” olmaktan çok “kültürel bir görüngü” olduğunu belirterek; bu türden hipotezlerin dayandığı varsayımları beşe ayırır. Buna göre:

“İlk varsayım, annelik sorumluluklarının (hamilelik, emzirme, çocuğun

ihtiyaçlarına yıllar boyunca dikkat etmesi) diğer işlerden vazgeçmesi gerektiği anlamına geldiğidir. İkinci varsayım, anneliğin göreceli olarak düşük seviyede enerji ve güç gerektiren nispeten yerleşik bir meslek olduğudur. Üçüncüsü; aynı şeyin genel olarak ev işleri için de geçerli olduğudur. Dördüncüsü, geleneksel yazı öncesi küçük ölçekli toplumlarda (varsayımsal olarak kurulmuş bir Âdem ile Havva gibi) kadınların toplumun temel ekonomik görevlerine marjinal olan ev içi meslekler ile sınırlı kaldığıdır. Beşincisi ise kadının, erkeğin fiziksel gücü ve enerjisine sahip olmadığı ve bu nedenle ağaç kesmesi ve avlanma gibi işleri paylaşmayacağıdır” (Oakley, 1985: 131).

Oakley (1985: 131), bu varsayımların dayanaklarının geçersiz olduğunu belirterek yukarıda saydığı varsayımların gerçeklerden çok mitlere dayalı olan biyolojik gereklilikten kaynaklandığını gösterir. Bu türden hipotezlerin temelinde, kadının doğurganlığı nedeniyle gelecek nesilleri yetiştirmek için doğal görevli olarak görünmesi yatar. Benzer şekilde Bourdieu (2015: 39) de erkek egemenliğinin meşrulaştırılması için kullanılan stratejilerden birinin, biyolojiye yaslanmak olduğunu belirtir. Yazar, cinsiyete dayalı işbölümünün meşrulaştırılmasında da benzer şekilde biyolojik gereklilikten ve kurucu mitlerden yararlandığını belirtir (Bourdieu, 2015: 32).

Oakley’e (1985: 128-147) göre bu türden varsayımlar Batılı kültürlerin cinsiyetlere yaklaşımının bir sonucudur ve biyolojik gereklilik, tamamen mittir. Yazar, (Oakley, 1985: 128-147) beş maddeye ayırdığı her bir varsayımı eleştirir, farklı kültürlerden edinilen her bir varsayımı boşa çıkaran etnografik verileri bize sunar ve biyolojik gerekliliğin aslında Batılı toplumların yarattığı mitlerden öte gitmediği ortaya çıkarılır. Sözelimi pek çok araştırmacının, tarım öncesi toplumlarda kadının gelecek nesilleri yetiştirmek için konaklanan alana yakın yerlerdeki işleri yaptığı ve erkeklerin ise dışarıda avlandığı varsayımına dayanarak öne sürdüğü, cinsiyete dayalı işbölümünün evrenselliği hipotezi; hipotezin dayandığı varsayımın evrensel olmaması dolayısıyla su götürürdür. Oakley, Güney Amerika’nın Ateş Toprakları (*Tierra del Fuego*) olarak adlandırılan bölgesinde yaşayan Yamana (*Yahgan*) kadınlarının, doğumdan sonra yalnızca on beş dakikayla bir gün arasında dinlenme süresine sahip olduğunu ve bu süre dolduğunda günlük çalışma rutinine geri döndüklerini belirtir. Başka bir deyişle kadının doğum nedeniyle eve bağlılığı evrensel bir olgu değildir. Oakley, bebek ile annenin ilgilenmesi gerekliliği inancını da modern toplumun yarattığı mitlerden biri olarak görür. Yazar bu durumun pek çok küçük ölçekli toplumda var olmadığını, bunun yerine çocuğun komünal bir şekilde emzirildiği ve bakıldığını belirtir (Oakley, 1985: 132-133).

Bugün; cinsiyete dayalı işbölümünün, cinsten (*sex*) çok cinsiyetle (*gender*) ilgili olduğu kabul görmektedir. Toplumsal cinsiyet ayrımları hemen her kültürde olmakla birlikte hangi işlerin hangi cins ile ilişkili olduğu kültürel düzeyde görelilik taşır. Örneğin günümüzde şehirlerde sıvacılık, çatı onarımı, duvar yapımı gibi kas gücü gerektiren meslekler “erkek işi” olarak nitelendirilir. Tan (1979: 161) ise bu tür işlerin Anadolu’da köylerde kadınlar tarafından yapıldığını aktarır. Buna göre cinsiyete

dayalı işbölümü de toplumsal sürecin bir ürünüdür ve evrenselliği sorgulanabilir niteliktedir.

Antropologlar yeni karşılaşılan kültürlerde işbölümünü incelemek için bir sınıflandırma yoluna gitmişlerdir. Buna göre üç farklı cinsiyete dayalı işbölümü çeşidi vardır. Birinci tip işbölümü ayrışmasının görüldüğü toplumlarda, kadın ve erkek eşit olarak büyütülür, toplumun içerisinde bir cinsiyetin diğerine üstünlüğü bulunmaz. İşbölümünde karşı cinsin işlerini yapmakta bir sakınca görülmez ve bu işler yer değiştirebilir. İkinci tip toplumda ise bir cinsiyet diğerine baskındır. Birbirlerinin işlerini yapmayı ayıp olarak kabul ederler ve yapmazlar. Bu tür toplumlarda genellikle eril tahakküm söz konusudur. Günümüzde pek çok toplum bunun temsilcisidir. Üçüncü tip toplumda ise kadın ile erkek arasındaki işbölümü, birinci tip topluma benzer şekildedir ancak fark bu toplumlardaki işbölümünün yer değiştirebilir olmaktan çok birbirlerini tamamlayıcı rolde olmasıdır (Haviland ve diğerleri, 2008: 367-369).

Tüm bunlar göz önüne alındığında; cinsiyete dayalı işbölümü, cinsiyet rollerinin yarattığı mesleki ve ekonomik ayrımları tanımlamak için kullanılan bir kavram olup “eve ekmek getiren erkek ile ev işlerini yapan kadın” şeklinde somutlaştırılabilir (Marshall, 1999: 98). Bir başka deyişle toplumun hangi mesleğin erkeğe hangi mesleğin kadına uygun olduğunu belirlemesidir. Bu türden ayrımların sanat tarihi içerisinde yaygın olduğunu belirtmek gerekir (bkz: Antmen, 2012). Sanatın hemen her alanında olduğu gibi müzikte de cins ve cinsiyete dayalı ayrımlar söz konusudur.

1.1. Müzikte cinsiyete dayalı işbölümü

Neden büyük kadın sanatçı yok? Bu sorunun cevabı Nochlin’e (2012: 125) göre “Neden büyük siyahi sanatçı yok?” sorusu ile aynıdır. Geçmişte sanat eğitimi ya üst sınıfların tekelinde ya da babadan oğula geçen bir meslek olmuştur. Bu bağlamda kadınların sanat eğitimi alabilmesi çok yakın tarihlere kadar mümkün olmamıştır. Türkiye de bu duruma bir istisna değildir (bkz: Goodwin, 1998). Öte yandan tarihsel olarak erkek egemen olarak kodlanan sanat alanında kadınların varlığı hala yadırganır. Bu durumun nedeni, erilliğin sanatın her alanında tarihsel olarak yer etmiş olmasındandır. Erol’un (2009: 221) yazar otantisite olarak tanımladığı kültürel araçların, yani üretici ve tüketici arasındaki geçişi sağlayan eşik bekçilerinin ‘sanat’ olarak gördükleri şeyin bugün dahi beyaz, Avrupalı ve erkek olduğu söylenebilir. John Stuart Mill’in (1869: 22-23) de belirttiği gibi alışıla gelen doğal görülür ve kadınların tahakküm altında tutulması o kadar yaygın ve alışıl gelmiştir ki aksi durumlar doğaya aykırı görülür.

Müzik tarihinde kadınların erkeklere nazaran daha az yer almasının nedenlerinden biri özellikle batıda “müzik” ve “dini kurumlar”ın iç içeliği ile açıklanmıştır. Kaemmer’a göre bu durum batı dışı toplumlarda da benzer şekilde görünür:

“Modern endüstriyel toplumların dışında kadınlar geleneksel olarak, çocuk doğurma ve bakma yükümlülükleri nedeniyle, asıl yerlerini ev ortamında

bulurlar. Erkeklerle ise gruplar arasında hem politik hem de ekonomik ilişkiler ve toplu ritüellerin *söz konusu olduğu kamusal alana bakmak kalır. Bu durumun ritüellerde kullanımı, erkeklerin müzik yapmasının ayrı ve çoğunlukla kadınlıkından daha önemli görülmesinin bir başka nedeni olmuştur*” (Kaemmer, 1993: 26).

Daha önce de belirttiğimiz gibi alışılmış olan durum, kendini doğalmış gibi gösterir. Kadınların müzik tarihinde—hem sanat hem halk hem de popüler müziklerde—yer almamasının nedeni hem Batı’da hem de Doğu’da müzik ediminin dini sebeplerle erkeklerin tekeline bırakılmış olmasıdır. Bu nedenle erkek egemen olarak gelişen müzik edimi, tarihsel süreç içerisinde erkek işiymiş gibi görünür.

Müzik tarihi kitaplarında kadın bestecilerin adları zikredilse dahi, kadın besteciler için ayrı başlıklar açılmaz. Sözgelimi; İlhan Mimaroglu (1961) *Musiki Tarihi* kitabının sadece satır aralarında kadın bestecilerin isimlerini zikreder ancak onlar için ayrı bir başlık açmaz. Benzer durum, yazdığı *Müziğin Tarihsel Evrimi* kitabında Fırat Kutluk (1997) ve *Müzik Tarihi* kitabında Ahmet Say (2012) için de geçerlidir. Feyha Talay (1959), büyük besteciler başlığı altında pek bilindik erkek bestecilere yer verir ancak kadın besteciler burada yer almaz. Faruk Yener’in (1976) yazdığı ve 110 bestecinin eserlerini içeren *Müzik Kılavuzu*’nda tek bir kadın besteci dahi yoktur. Keza Henry Thomas ve Dana Lee Thomas’ın (1968) *Ünlü Bestecilerin Hayat Hikâyeleri* adlı kitabında da kadın tek bir besteci dahi bulunmamaktadır. Ancak Turhan Taşan’ın (2000), Türkiye özelinde yaptığı *Kadın Besteciler* adlı kitapta buna tezat bir veri elde edebiliriz. Ancak bu kitap da kadın bestecileri, erkeklerden ayırarak bazı feminist eleştirmenlerin – örneğin Nochlin (2012: 125)- cinsiyetçi bir tavır olarak değerlendirdikleri, kadın ile erkek sanatçıların birbirlerinden ayrı değerlendirmeleri gerektiği savını destekler niteliktedir. Bu bağlamda, Kutluk (2016: 38) hâlihazırda -Batı Sanat Müziği özelinde- çok sayıda kadın besteci olmadığını, olanların da feminist eleştirmenlerce—bestelerinin yeterince iyi olmamasına rağmen- abartılı bir biçimde parlatılmaya çalışıldığını belirtir. Benzer bir görüşü Nochlin (2012: 125) de dile getirir. Her iki yazar da bunun nedenini sanatın erkek egemen yapısında arar. Bu haklı bir arayış olarak görünse de eksiktir zira kadının sanattaki konumu ile toplum içerisindeki konumunu ayrı düşünmemek gerekir. Kadınlar sadece sanatta değil toplumun her alanında aynı muameleye maruz kalır. Ev içine itilen kadınlar, toplum yaşamına ve dolayısıyla sanat yaşamına erkekler kadar katılma fırsatı yakalayamaz.

Popüler müzik endüstrisi de şüphesiz bunun bir sonucu olarak uzun yıllar boyunca erkek tekelinde kalmıştır. Ancak günümüz, geçmişe göre cinsiyetler için daha demokratik sayılabilirse de, müziğin değer belirleyicisi olan toplum, müzisyenliğin—özellikle rock müzik gibi ‘ciddi’ sayılan popülerde- erkek egemen bir meslek olduğu görüşünden sıyrılamaz. Buna göre otantik belirleyiciliği bulunan müzik eleştirmenlerin ve yazarların, dinleyicilerin ve çalıcıların—daha esnek olmakla birlikte—müziği bir erkek işi olarak gördükleri aşikârdır.

Kutluk (2016: 74) *Müzikte Cinsellik ve Toplumsal Cinsiyet* adlı kitabının üçüncü bölümünü: “Rock erkek müziğidir; tartışmasız, kuşkusuz ve kesinlikle erkek müziğidir” cümlesiyle bitirir. Çerezcioglu (2015) ise bu durumu, metal müzik üzerinden ele alırken, kadının ikincilliğini eril tahakküm perspektifiyle ve erkeklerin kurguladığı cinsiyet normlarının meşruluğu çerçevesinden konumlandırıldığını vurgular. Yazara göre:

“Eril tahakküm extreme metal sceneninde de görülür. Metal müzikte, kadınların ‘grupi’ rolüne yapılan vurgu ve kadınların cinsel obje olarak algılanması belirgindir. Bu türlere katılabilmek için kadın müzisyenler kendilerini erkeklik kodları bağlamında kanıtlamak zorundadırlar” (Çerezcioglu, 2015: 62).

Bu iki görüşün sorunsallaştırılması, müzisyenliğin neden erkek mesleği olarak görüldüğünü anlamada bize yardımcı olacaktır. Öncelikle Kutluk’un (2016) öne sürdüğü, rock müziğin erkek müziği olduğu görüşünü ele almak gerekir. Bu görüş erkek şovenizmini gösteren bir görüş müdür, yoksa durum gerçekten de böyle midir, ya da bu müzik türü neden erkek müziği olarak görülür? Kuşkusuz bu görüşün derinlerinde yatan nedenlerden biri, rock müzik endüstrisinin kodlarının başka bir deyişle rock müzik otantisitesinin tarihsel olarak erkekler tarafından belirlenmiş ve bu müzik türünün ikonlarının erkeklerden oluşmuş olmasıdır (bkz: Kutluk, 2016; Auslander, 2004: 2-3; Straw, 2005: 87). Bugün dahi rock müziğin belki de en önemli enstrümanı olan elektrikli gitarda adı ‘büyük’ sıfatı ile anılan bir kadın müzisyen bulmak oldukça güçtür. Bu durum kuşkusuz, üretici, tüketici ve yazarların yani popüler müzikte otantisite belirleyicilerinin konsensüsünün neticesinde ortaya çıkan bir sonuçtur. Ancak bu, “rock müziği yalnızca erkekler yapabilir çünkü kadınlar bu müziği yapmayı beceremez” demek değildir. Toplum tarafından bu müzik türünün kodları–çoğu müzik pratiğinde olduğu gibi- ‘erkeksi’ olarak işaretlenmiş ve inşa edilmiş demektir. Buna bağlı olarak da toplum, bu müziğin icracılarını ancak erkek olmaları ya da erkeksi kodları kabul etmeleri koşuluyla onaylar. Bu durumu anlamada Bourdieu’nün şu sözleri bize yardımcı olabilir:

“Bazı meslekler kadınlar için çok zor olarak tanımlanıyorsa, bunun sebebi kadınların bugünkü hallerinin tam zıddında inşa edilen bir erillikle donatılmış, erkekler için özel olarak yapılmış oldukları içindir. Bir konumu elde etmeyi tam olarak başarmak için bir kadının o görev tanımında açıkça belirtilen nitelikleri taşıması yetmez, bunun yanı sıra o görevde bulunmuş olan erkeklerin çoğunlukla taşıdığı bir dizi özelliği de bünyesinde barındırmalıdır” (Bourdieu, 2015: 83-84).

Bourdieu’nün bu sözleri, Çerezcioglu’nun (2015) yaklaşımını anlamakta da bize yardımcı olabilir. Buna göre bazı meslekler, kuruluş itibariyle erkeklere özgü görülür ve bu mesleklerden biri de müzisyenliktir. Çerezcioglu (2015) bir şemsiye terim olan ve pek çok metal müzik türünü kapsayan extreme metalde kadınların yer alabilmesinin erkeksi kodları kabul etmeleri koşuluna bağlı olduğunu belirtir. Bu paradoksal

bir durumdur. Erkeksi kodlar ile yaratılmış olan bir pratiğin içerisine kadınsı kodlar girerse, bu pratik aynı pratik olarak devam eder mi yoksa başka bir pratik haline mi dönüşür? Yani erkeksi kodlar ile biçimlenmiş extreme metal türü içerisine kadınsı kodlar yerleştirildiğinde ortaya çıkan pratik yine extreme metal olarak adlandırılabilir mi? Bu tür paradoksal durumlar tüm toplumsal pratiklerde görülür.

Bu paradoksal yapının nedeni, toplum tarafından değerli olarak görülen işlerin genellikle erkekler tarafından yapılmasıdır. Bu bağlamda bir kadının bu işi yapmaya girişmesi onun erkeksi görünmesiyle sonuçlanır çünkü yapmaya koyulduğu işin kendisi erkeksidir. Tan’a göre:

“Kadın cinsiyetine bakmadan daha olumlu ve değerli sayılan bağımsızlık, ussallık, yansızlık, soğukkanlılık gibi toplumsal özellikleri geliştirmek çabası gösterince “erkek gibi” davranmak; “kadına uygun” davranış beklentilerinin dışına çıkmayınca da yetişkin, olgun insan ölçülerine erişememek açmazına girmektedir (Tan, 1979: 187).

Benzer bir yorumu Bourdieu da dile getirir. Yazara göre:

“İktidara erişme kadınlarda ‘double bind’ durumu yaratır: eğer erkek gibi davranırlarsa, zorunlu ‘kadınsılık’ özelliklerini yitirme riskiyle karşı karşıya kalır ve erkeklerin iktidar konumlarına olan doğal haklarını sorgulamış olurlar; eğer kadın gibi davranırlarsa da, bu durum için nitelikli ve uygun değilmiş gibi görünürler” (Bourdieu, 2015: 89).

Bu paradoksun nedeni; erkeklik ve kadınlık kurumlarının birbirlerine bağlı olarak inşa edilmiş olsalar dahi, erkeklik kurumunun tarihsel olarak kadınlık kurumunu tahakküm altına almış olmasıdır. Modern kadının tüm kadınsı kodları da bu tahakküm ilişkisi dolayısıyla erkeklik kurumu tarafından ve ona rağmen inşa edilmiştir.

Bu bağlamda, tarihsel olarak toplumsal alanlarda müzisyenlik, erkekler tarafından yapılan bir iştir ve bu işi kamusal alanlarda yapan kadınlar, erkeksi olarak görülür veya yeterli bulunmaz çünkü yeterlilik de –toplum tarafından- erkeğe özgü bir kod olarak görülür. Buna bağlı olarak kadınlar, kendilerine ayrılan özel alanlarda–yani ev gibi erkeklerin olmadığı ve kadın kadına toplanılan yerlerde- kamusal alanda erkekler tarafından yapılan meslekleri –sözgelimi aşçılık, modacılık, dekoratörlük gibi mesleklerin yanında müzisyenlik gibi meslekleri de- yapmaya devam eder. İnceleyeceğimiz; kadın kadına eğlenme edimine bağlı olarak ortaya çıkan “bayan orkestralar” da bu sürecin bir sonucu olarak görünürlük kazanır. Kadınlar ve erkeklerin birbirlerinden ayrı olarak gerçekleştirdikleri pratiklerden, kadına ayrılmış bir alan olarak belirlenen ‘kına gecesi’ eğlencesinde karşımıza çıkan ‘bayan orkestra’, öncelikle kına gecesinin bir parçası olarak belirginleşir.

1. Cinsiyetlendirilmiş bir eğlenme pratiği olarak kına gecesi ve DJ Cannur örneği

Kına geceleri, yöreden yöreye farklılık gösterse de genellikle kadın kadına yapılan bir törendir (Yılmaz, 2010a: 27). Sosyal bilimciler tarafından geçiş ritüellerinden biri olarak görülen düğünün parçası olan kına geceleri de tüm diğer geçiş ritüel-

lerinde olduğu gibi toplumsal olarak belirlenmiş rollerin yeniden üretimini sağlar (Özmen, 2015: 46-47).

DJ Cannur'un en fazla yer aldığı etkinlikler Erzurumluların kına geceleri olması nedeniyle, Erzurum özelinde kına geceleri yapılan görüşmelerden hareketle, özellikle de 1 Nisan 2018'de Zekayi BAŞ ile yapılan görüşmeden faydalanılarak anlatılacaktır. Buna göre Erzurum'daki kına geceleri “gelin evinde, harman yerinde ya da köy odalarında” yapılır. Geleneksel olarak “erkekler kesinlikle kınada olamaz” hatta “damat dahi olmaz”. Eğlence “davul, zurna; kaset, CD” ile çalınan müziklerle ve kadın kadına devam eder. Genellikle cumartesi günü yapılan kına gecesinde saat akşam 12:00 civarında, “sesi güzel bir bayan(*m*) hep biraz daha gazele dönük, ilahiyeye dönük şekilde veya uzun hava şeklinde... ağıtsal” bir performans sergilemesinin eşliğinde kına yakılarak “gelin ağılatılır”. Kına gecesi adetlerinden biri olan gelinin avcunu açmaması, daha önceden gelin ve müstakbel kayıvalide arasında kararlaştırılan bir miktar hediye ya da altının gelinin avcuna koyulması ile çözülür. Sonra oyunlar ile kına gecesi tamamlanır, “evine gidecek olanlar gider; yaşlılar gider. Orta yaş altı genç, gelinin arkadaşları” gelin evinde kalırlar ve “sabaha kadar otururlar”. Erzurum'da yöresel olarak –pek çok yörede de benzerleri görüldüğü gibi- “şakalar” bu törenlerin parçası olarak evlerde devam eder. Orada bulunan bir kadın, erkek kılığına girer ve oradaki kadınları eğlendirir. Bu ‘oyun’ların ya da ‘şaka’ların en yaygın görülenlerindedir. Bazen de “biri(leri) yaşlı adam olur” ve elindeki baston ile “gelen geçene vurur”. “Buradaki maksat beraber gülmek, biraz da erkek tarafına eziyet”tir. Kına gecesi eğlenceleri böylelikle son bulur (Görüşme, 1.04.2018). Bu tür geleneksel oyunlar –kına gecelerinde erkek kılığına girmek gibi- pek çok yörede görülür (Yılmaz, 2010a). Tek bir cinsin bulunduğu eğlencelerde karşı cinsin kılığına girmek yaygın bir eğlence edimidir. Sözelimi yârân geleneğinde de benzer şekilde kadın kılığına girildiği gözlemlenir. Ancak kına gecesinde bu ritüellerin *günlük hayattaki cinsiyet rollerine eril tahakküm bağlamında göndermelerde bulunduğu açıktır*.

Kına geceleri gibi cinsiyetlere özel eğlenceler cinsiyet rollerinin yeniden üretilmesi açısından önemlidir. Kamusal alanda eğlenemeyen kadınlar bu tür eğlencelerle -Cannur'un (Görüşme, 11.11.2017) ifadeleriyle söylemek gerekirse- rahatlar. Cinsiyetlere özel eğlenceler ve bu türden pratiklerin altında yatan nedenler ve bunlarla ilişkili durumlar –kadın kadına eğlenme pratiği olarak kına geceleri üzerinden- ‘DJ Cannur ve ‘Bayan Orkestra ihtiyacı’ bölümünde sorunsallaştırılarak “bayan orkestraların” ortaya çıkmasındaki rolü üzerinde durulacaktır.

1.2. DJ Cannur ve ‘bayan orkestra ihtiyacı’

‘Bayan Orkestra’ tanımının ideolojik ve stratejik bir tercih olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ‘bayan orkestra’ ve ‘kadın orkestralara’ olarak kendini tanımlayan müzisyen ve müzik gruplarının hedef kitlelerinin birbirinden farklı topluluklar oldu-

ğu anlaşılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle ‘kadın orkestra’ olarak kendini tanımlayan müzisyen ve müzik gruplarının feminist söylem ile ilişkili oldukları görülürken ‘bayan orkestraların’ hedef kitlesini muhafazakâr ve geleneksel topluluklar oluşturur. Alandan toplanan veriler ışığında bu bölümde, Cannur YAY’ın büyüdüğü ailevi ortamı ve kültürü, “bayan orkestra” adı altında kadın kadına eğlencelerde performans göstermesini, bu işin ortaya çıkışını, kına gecelerinde program hazırlamak için nasıl bir yol izlediğini, nelere dikkat ettiğini ele alacağız: DJ Cannur’un, ‘bayan orkestrayla’ karşılaşması, çocukluk yıllarında Bursa’da gittiği bir düğün ile olur. Bu düğünde bir kadının kına gecesi boyunca katılımcıları yönlendirip kayıtlı müzikleri çalarak onları eğlendirmesi, DJ Cannur için örnek teşkil etmiştir (Görüşme, 11.11.2017).

Bu bağlamda kadın kadına eğlencelerde çok daha erken tarihlerde profesyonel müzisyenlik pratiklerinin görüldüğünü söylemek mümkündür. DJ Cannur, kına gecesine katıldığı insanların yörelerine özgü müzikleri ve popüler müzikleri, gelin ile birlikte kararlaştırır. Bu bağlamda İzmir’in Kemalpaşa ilçesinin yerleşiminin büyük kısmını oluşturan Erzurumlu, Artvinli, Gümüşhaneli ve İzmirlihangileri hangi müziklere katılım göstereceklerini bilir (Görüşme, 11.11.2017) ve çalınacak şarkıların kararlaştırılması sürecinden sonra, geriye herkesi eğlendirmek için alanı ve katılımcıları yönetmek kalır (Görüşme, 01.04.2018). DJ Cannur, sahnede düzeni ve akışın sürekliliğini sağlar.

Tipik bir kına gecesi kına girişi ve onun müziği -damat bu aşamada katılabilir ve tekrar alandan ayrılabilir- buradaki ışıklandırma gibi unsurlar da DJ Cannur tarafından ayarlanır, dans edilen alan boşaltılır kına yakımı ve yöreye özgü ritüeller -örneğin Erzurum yöresi için testi oyunu- gerçekleştirilir. DJ Cannur ışıkların loş olduğu anlarda insanların dansa katılmada daha az tereddüt ettiğini belirtir (Görüşme, 01.04.2018). Daha çok kına gecelerinde talep edilse de bastırılmış olduğu kartvizite baktığımızda iş alanlarını “kına geceleri, açılış organizasyon(ları), bayan etkinlikleri, dini etkinlikler, doğum günleri, düğün” olarak belirlediği ve de “her türlü bayan etkinlikleri organizasyonu yapılır” ibaresini barındırdığı görülür. DJ Cannur’un hizmet verdiği etkinlikler genel olarak ‘kadın kadına’ olan tüm etkinlikleri kapsamaktadır; hemşireler günü, kadınlar matinesi gibi etkinlikler bunlara örnek gösterilebilir (Görüşme, 11.11.2017). Bu etkinlikler dışında kadın kadına gerçekleşen dini etkinliklerde de performans sergiler. DJ Cannur Mart 2018’de bulunduğu, menzil tarikatı mensubu yaklaşık 650 kadının katıldığı programdan “hak geçmemesi için” görüntü kaydı alamaz ancak programı betimsel olarak anlatır. Programa gelen “Sofi(lerin)” kadın kadına olduklarında kendilerini rahat hissettiklerini, program boyunca ilahiler söylediklerini, zikir halayı çektiklerini hatta çarşaflarını çıkardıklarında giydikleri kıyafetleri ‘kendisinin giyemeyeceğini’ ve yaşlılar dahil onlar kadar oynayan olmadığını belirtir ve ekler: “Çarşaf giyen vardı. Çok hareketliydi. Belki evlerinde bile öyle oynayamazlar tek kişiyken. Ama o ortamda hepsi bir arada. Aynı anda ilahi söylüyorlar” (Görüşme, 1.04.2018).

Cinsiyete dayalı işbölümünde dini nedenler, şüphesiz yaşadığımız dönemde di-

ğer saydığımız nedenselliklerden daha fazla kendi varlığını sürdürebilmiştir. Bu durum, dinlerin bazı toplumsallıklarda toplumsal hayatın normlarının belirlenmesinde önemli ölçüde rol almasından kaynaklanır. Dini ibadetlerde kadın ve erkeklerin benzer fakat ayrı kurallara tabii tutulması ve bu iki cinsin birbirlerinden ayrı mekânlarda ibadet etmesi kuralı, sosyal yaşamdaki eğlence pratiklerine de etki eder. Sözelimi; Cezayir’de *meddhahate* grupları, düğünlerde ve sünnet törenlerinde yalnızca kadınlara müzik yapar (Broughton vd., 2006: 8). Benzer şekilde yine dini bir içerik sunan İslami popta kadın müzisyen yoktur (Kaniyolu, 2010: 10). Bu tür geleneksel ve dinin merkezi bir konumda yer aldığı topluluklarda, toplumsallaşma genellikle dini nedenlere dayandırılmış kurallara bağlı olarak şekillenir. Bourdieu’ye göre:

“Nihayetinde tüm sosyalleştirme işlemi ona sınırlar dayatmaya dayalıdır: Bunların tümü kutsal olarak tanımlanır (h’aram) bedene dairdir ve bedensel yatkinliklere kazanmaları gerekir” (Bourdieu, 2015: 41).

Örnek olayı oluşturan ve mesleğini “bayan orkestra” olarak belirten müzisyen DJ Cannur da bu noktaya şu sözlerle işaret eder:

“Bayan bayana olacak müzik. Haramsa bayan bayana eğlenme haram değil, yapabilirsin. Bayan bayana belli bir şeye kadar uzvunu gösterebilirsin, atıyorum. Kadınlar da rahat ve onlar için de çok iyi. Erkek orkestraların karşısında oynayıp *günah kazanmıyorlar en azından*” (Görüşme, 11.11.2017).

Bu bağlamda kına gecelerinde ‘bayan orkestraların’ tercih edilmesi, daha çok muhafazakâr ve dine bağlı bir toplumsallığın neticesidir. Bu talebe karşılık veren DJ Cannur da -yukarıdaki sözlerinde görüldüğü gibi- kendisini talep eden müşterileriyle aynı şekilde mesleğinin meşruiyetini toplum için çok güçlü bir toplumsallaşma sağlayıcı olan dinde ve dini söylemde arar. Bayan orkestralar yaygınlık kazanmadan önce de bu tür kadın kadına eğlenceler için –daha çok da- kına geceleri özelinde bir profesyonelleşmeden ya da mesleklerden söz edilebilir. Sözelimi, İzmir’in Bergama ilçesindeki romanlarda cinsiyete dayalı işbölümü gözlemlenir. Buna göre “*dümbelekçi*” adı verilen kadın müzisyenler, yalnızca kına geceleri gibi kadın kadına eğlencelerde müzisyenlik yaparlar. Ancak bu müzisyenlerin icra mekânları evler ve avlularla sınırlıdır (Yılmaz, 2010b: 18-23). ‘Bayan orkestralar’, *dümbelekçi* pratiğinden farklı olarak, düğün salonlarında performans sergiler.

DJ Cannur’un hedef kitesini de genellikle kendini dine bağlı ve muhafazakâr yaşam tarzını benimsemiş olarak tanımlayan topluluklar oluşturur. DJ Cannur, özellikle kına gecesi eğlencesi için kendisini talep eden müşteri profilini şu şekilde betimler: “Her genelde mutaassıp kesim. (...) Genelde çoğu kapalı gelir. Ama şey başı açık gelmek isteyenler de olur. Hani kına gecesi, bayan bayana olsun, açılalım, düğün kıyafet giyeyim, rahat rahat oynayayım diyenler de var” (Görüşme, 11.11.2017). DJ Cannur’un bu anlatısı, çalışma içerisinde alandan ve literatürden topladığımız verileri destekler. Bu bağlamda kadın ve erkeklerin farklı mekânlarda, ayrı ayrı eğlenme pratikleri göstermesini ve bu durumun nasıl içselleştirildiğini de ele almak

gerekmektedir.

Erkek egemen toplumun kamusal alandan kadını dışlaması ve bu durumun kadınlar tarafından içselleştirilmesi, beraberinde kadının bu mekânlardan kendini soyutlamasını getirir. Buna göre kadın, bu mekânlardan -hiçbir fiziksel şiddet görmemesine ya da yasak olmamasına rağmen sembolik bir şiddet neticesinde- uzak durur. Bourdieu'ye göre, kadınlar erilleşmiş mekânlarda bulunmayı reddeder; hatta yazar, bu mekânlara “yaklaşmanın dahi kadınlar için korkunç bir işkence haline” (Bourdieu, 2015: 56) geldiğini belirtir. Yapılan görüşmelerde de benzer bulgulara rastlanmıştır. DJ Cannur, erkeklerin olduğu ortamlarda oynamadığını –dans etmediğini- şu cümlelerle anlatır:

“Erkekli ortamda, şu ana kadar hiç oynamamışımdır. Hani kuzenimdir, bilmem neyimdir... Onun haricinde erkekli ortamda kalkıp da sahnedeki göbük atayım olayım yok. Çünkü ben rahat etmem, erkeklerden bir rahatsızlık görmememe rağmen, rahat etmiyorum” (Görüşme, 11.11.2017).

Eril tahakkümün içselleştirildiği toplumsallıklarda ‘bayan orkestralar’ gibi pratiklere ihtiyaç duyulduğu görülür. Böylelikle kadınlar ‘kadın kadına’ eğlencelerde kendilerini daha rahat hissedip eğlenirler. Günümüzde kına gecelerinin düğün salonlarına taşınması, beraberinde müzisyen ihtiyacını da getirmiştir ve müzisyenliğin bir tür erkek mesleği olarak görülmesi nedeniyle ‘kadın’ müzisyen bulmak güçtür (Zekayi BAŞ ile Görüşme, 01.04.2018).

Kadın müzisyen bulunamaması nedeniyle erkek müzisyenler perde arkasından çalmaya başlar. Erkek müzisyenler eğlencenin gerçekleştiği alandan kopuk bir şekilde perde arkasından çalmaya zorlanır. Böyle olunca da dans edenler ve müzisyenler arasında kopukluk olduğu görülür (Zekayi BAŞ ile görüşme, 01.04.2018). Bu noktada kadın görüşmeciler konuşmaya dâhil olarak “erkek orkestracılar” şikâyetlerini dile getirir. Görüşme kişilerinden Sümeyye BAŞ, “*erkek orkestracılar*dan” yakılarak “sürekli o perdeden bakılıyor...” der (Görüşme, 1.04.2018). Erkek müzisyenlerin kına gecelerinde çalması, görüşmecilerimiz açısından sorunlu bir süreçtir. Görüşmeciler “erkek orkestracıların” olduğu eğlencelerde kendilerini rahat hissedemediklerini şu cümlelerle belirtir:

Sümeyye BAŞ: “Hiç eğlenceli olmuyor.”

Buket SÜRÜCÜ: “Şey gibi, evde müzik açarsın öyle odada dinlersin. Bir coşturacak kimse yok, eğlendirecek. Açıyor müziği biz ne kadar oynarsak.”

Ayşe DOYUM: “İki taraf birbirinden habersiz oluyor.” (Görüşme, 1.04.2018)

Zekayi BAŞ'a göre “bayan orkestralara” bu sebeplerden dolayı ihtiyaç vardır. BAŞ, bu ihtiyacı “kına gecelerinde özellikle bir bayana ihtiyaç vardı. Erkeklerin her istediği zaman davul zurnayı bulma şansı var” cümleleriyle dile getirir. Zekayi BAŞ, özellikle geleneksel yaşam tarzı süren topluluklarda, kadınların cinsiyetlerine uygun

biçimde müzisyen bulmakta erkeklere oranla daha çok zorlandığını belirtir. Öte yandan bu uygulamadan memnuniyetini “rahat rahat eğlenebilme noktasında, güzel bir uygulama, ben beğeniyorum” şeklinde aktarır. Öte yandan Zekayi BAŞ’ın yaklaşımında, mesleğin eril onaylamaya ihtiyacı varmış gibi davranıldığı gözlemlenir (Görüşme, 1.04.2018).

Bu bağlamda “Bayan orkestralar” onlara daha rahat bir eğlence ortamı sağlamıştır:

Sümeyye BAŞ: “Daha rahat oluyoruz yani bayanın yanında oynaması daha rahat. Bizim ne şekilde oyunlar istediğimizi daha iyi biliyor. (...) Adama bir şey diyemiyorsun. Adamın yanına gidip istediğin şeyi söyleyemiyorsun. İstedikçe şeyi dile getiremiyorsun. O ne çalarsa oynuyoruz. Coşamıyorsun.”

Buket SÜRÜCÜ: “Aynen yani, bir gerçekten halayı halay gibi oynamak var, bir de sakın sakın...”

Sümeyye BAŞ: “Ben gelin olmama rağmen sıkılmıştım yani” (Görüşme, 1.04.2018).

Bayan orkestra DJ Cannur da bu durumdan kendi adına rahatsız olduğunu belirtir ve ekler: “Sıkıla sıkıla oynayacaksın hiç oynama. Yani ben de sıkılıyorum erkekler olunca biraz şeyim... Erkekler bakıyor gıcık alıyorum.” (Görüşme, 1.04.2018).

Bu noktada görüşme kişilerinden Buket SÜRÜCÜ, kadınların ‘erkek orkestracılar’ ve ‘bayan orkestralara’ karşı takındıkları tutumu dile getirir:

Bazı kadınlar erkek orkestra olunca hiç kalkmıyor. Erkek var ben onların karşısında oynamam, diyor. Bayan orkestra olunca o da gayet doğal, kalkıyor oynuyor. (Görüşme, 1.04.2018).

DJ Cannur: “Ben altmış yaşında kadının kalkıp oynadığını gördüm. Erkek orkestrada oynamazlar onlar” diyerek bu gözlemi destekler. SÜRÜCÜ de DJ Cannur’u şu cümlelerle onaylar: “Aynen oynamıyorlar, kalkmıyorlar” (Görüşme, 1.04.2018). Görüşme kişilerinin de belirttiği gibi muhafazakâr yaşam tarzını benimsemiş olan kadınlar, erkeklerin olduğu ortamlarda eğlenme pratiklerine dâhil olmakta çekince yaşamaktadır. Bu durum, kadınlar için -başta Bourdieu’den alıntı yaparak da belirttiğimiz gibi- eğlenceden keyif almamaya hatta “çile çekmeye” (Bourdieu, 2015: 56) dönüşür. Bu bağlamda, bu tür topluluklar tarafından “Bayan orkestraların” ortaya çıkışı, bir ihtiyacın karşılanması olarak görülür.

Sonuç

‘Bayan orkestracılık’ olarak adlandırılan meslek, cinsiyet rollerinin nispeten daha sıkı olduğu, kendilerini ‘mütedeyyin’, ‘mutaassıp’, ‘muhafazakâr’ olarak tanımlayan topluluklar tarafından talep edilen bir meslektir. Bourdieu’nün (2015: 76-77) bahsettiği gibi mekânların toplum tarafından eril ve dişil mekânlar olarak ayrılmasına paralel olarak kına gecelerinin dişil mekânlar olarak adlandırılan ev içinde

gerçekleştiği görülür. Ancak günümüzde bu pratik; eğlence boyutunun arttırılmak istenmesi, takı töreni yapılmak istenmesi, daha geniş katılım gibi bir dizi nedene bağlı olarak düğün salonlarına taşınır. Başka bir deyişle ev içinde yapılan yani dışıl bir mekânda gerçekleştirilen pratik kamusal bir alana yani düğün salonlarına taşınmış olur. Kamusal bir alan olması nedeniyle eril bir mekân olarak düşünülen düğün salonlarında bu pratiği gerçekleştirenler ise profesyonel müzisyen talebinde bulunur ve bunun neticesinde perde arkasında çalan erkek müzisyenler ortaya çıkar. Kına gecelerinin kadın kadına olması, damadın dahi bu eğlencelerde çok az ya da hiç yer almaması durumu düşünüldüğünde kadın müzisyen ihtiyacının gündeme gelişi şaşırıcı değildir. Bu ihtiyaca da “bayan orkestralar” karşılık verir. Bu bağlamda “bayan orkestralar” kına gecesi özelinde bir topluluğun şekil değiştiren eğlence pratiğiyle ortaya çıkardığı yeni durumdan kaynaklanan bir ihtiyaca karşılık vermektedir.

Bourdieu'nün (2015: 41) da değindiği toplumsallaşmanın en büyük faktörlerinden olan din ve onun sınırlarını belirleyen haram mefhumu “bayan orkestraların” meşruiyet arayışında da büyük bir dayanak haline gelir (Cannur YAY ile görüşme 11.11.2017). Buna göre kadın ve erkeğin dini edimlerde ayrılan mekânları, eğlence pratiklerinde de ayrılmalıdır. Bourdieu (2015: 56) kadınların çoğu zaman eril mekânların yakınından dahi geçmekten çekinmesine benzer bir durum, kadınların dans etmesi ve eğlenmesinde karşımıza çıkar. DJ Cannur ve diğer kadın görüşme kişilerinden edinilen verilere göre özellikle muhafazakâr topluluklarda erkeklerin olduğu eğlencelerde “rahat olamama” durumu gözlemlenir. Buna ek olarak, ‘bayan orkestranın’, kadın kadına eğlencelere katılanlarda büyük bir rahatlamaya neden olduğu, görüşme kişileri tarafından sıklıkla dile getirilir.

‘Bayan orkestraların’ çalışma alanı kına gecesi pratiği ile sınırlı değildir. Kadın kadına eğlencelerin hemen hepsinde –dini sohbetler, matinelere gibi- talep edilen ‘bayan orkestralar’ her şeye rağmen cinsiyet rollerine olan uyumlarına göre değerlendirilir. Çoğu zaman bu rollerin yeniden üretimini sağlar ve ‘kadınlığın’ getirdiği –toplumsal bakış açısıyla- düşük statüden nasibini alır. Buna bağlı olarak, ‘bayan orkestraların’ performansının yeterli görülmediği ya da rekabet dolayısıyla ‘erkek orkestracılar’ tarafından deyim yerindeyse ‘elinin hamuruyla erkek işine karışma’ dendiği gözlemlenir. DJ Cannur, ailesinin ve çevresinin de bu mesleğe başlarda sıcak bakmadığını ve bazı kişilerin “laf çıkardığı”nı belirtir.

Müzisyenliğin daha çok erkekler tarafından, eril mekânlarda yani evden dışarıda yapıldığı günümüzde, dışıl –ev içi- mekânlardan kendini eril mekânlara taşıyan ve kadın kadına gerçekleşen kına gecesi pratiğinin yarattığı ihtiyaca karşılık veren ‘bayan orkestraların’, bu tür zorluklar yaşaması beklendik bir durumdur. Buna rağmen mesleğin asıl müşteri kitlesini oluşturan kadınlar tarafından, DJ Cannur’un takdir edildiği ve bu mesleğin onların eğlence pratiklerinde büyük bir rahatlamaya sebebiyet verdiği anlaşılır.

Cinsiyete dayalı işbölümü bağlamında değerlendirdiğimizde, erkek mesleği ola-

rak görülen ve genellikle eril mekânlarda yapılan bir meslek olan müzisyenliğin, dişil mekânlarda başlayıp eril mekânlara taşınan bir pratikte *kına gecelerinin* farklılaştığı gözlemlenir. Buna göre düğün müzisyenleri, genellikle erkek ağırlıklı bir meslek grubuyken muhafazakâr topluluklardaki kına gecesi eğlencelerinde tercih edilmemektedir ve bu özel durumda ‘erkek orkestralar’ yerini ‘bayan orkestralara’ bırakmaktadır.

Kaynakça

- Altman, D. (2003). *Küresel seks* (S. Çağlayan, Çev.) Kitap.
- Auslander, P. (2004, Jan.). I wanna be your man: Suzi Quatro’s musical androgyny. *Popular Music*, 1(23), 1-16.
- Antmen, A. (2012). *Sanat / Cinsiyet*. İletişim.
- Bourdieu, P. (2015). *Eril tahakküm* (2. b.), (B. Yılmaz, Çev.) Bağlam.
- Broughton, S., Ellingham, M., Lusk, J., & Clark, D. (2006). *The rough guide to world music Africa & Middle East*. Rough Guides.
- Çerezcioglu, A. (2015). Gender in the Izmir extreme metal scene. F. Kutluk, & U. Türkmen içinde, *In Which Direction is Music Heading?* (s. 61-74). Cambridge Scholars.
- Engels, F. (1990). *Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeni* (9. b.). (K. Somer, Çev.) Sol .
- Erol, A. (2009). *Müzik üzerine düşünmek*. Bağlam.
- Goodwin, G. (1998). *Osmanlı kadının özel dünyası* (S. Gül, Çev.) Sabah Kitapları.
- Haviland, W. A., Prins, H. E., Walrath, D., & McBride, B. (2008). *Kültürel Antropoloji*. Kaknüs.
- Kaemmer, J. E. (1993). *İnsan yaşamında müzik* (Y. Özer, Çev.) Yayımlanmamış çeviri.
- Kaniyolu, C. E. (2010). *Popüler müzikte din teması: “Yeşil pop”*. Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Kutluk, F. (1997). *Müziğin tarihsel evrimi*. Çiviyazıları.
- Kutluk, F. (2016). *Müzikte cinsellik ve toplumsal cinsiyet*. H2O.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü* (O. Akınhay, & D. Kömürçü, Çev.) Bilim ve Sanat.
- Mimaroglu, İ. K. (1961). *Musiki tarihi*. Varlık.
- Mill, J. S. (1869). *The subjection of women*. Longmans Green Reader and Dyer.
- Newland, K. (1980). *Women, men, and the division of labour*. Worldwatch Institute.
- Nochlin, L. (2012). Neden hiç büyük kadın sanatçı yok? A. Antmen içinde, *Sanat/Cinsiyet* (s. 119-160). İletişim.
- Oakley, A. (1985). *Sex, gender and society*. Gower.
- Özmen, N. (2015). *Edirne romanlarında geçiş ritüelleri ve din*. Rağbet.
- Say, A. (2012). *Müzik tarihi* (8. b.). Müzik ansiklopedisi.
- Straw, W. (1990). Characterizing rock music culture: The case of heavy metal. S. Frith, & A. Goodwin (Dü) içinde, *On Record: Rock, Pop and the Written Word* (s. 97-110). Routledge.
- Talay, F. (1959). *Musiki tarihi*. İstanbul.
- Tan, M. (1979). *Kadın, ekonomik yaşamı ve eğitimi*. Türkiye İş Bankası Kültür.

Taşan, T. (2000). *Kadın besteciler*. Pan.

Thomas, H., & Thomas, D. L. (1968). *Ünlü bestecilerin hayat hikâyeleri*. Doğan Kardeş.

Yener, F. (1976). *Müzik kılavuzu*. Milliyet.

Yılmaz, M. (2010a). *Türkiye’de kına yakma geleneği ve kına türküleri*. Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yılmaz, C. (2010b). *Toplumsal cinsiyet ve müzik: Bergamalı roman kadınların profesyonel müzisyenlik modeli olarak “dümbekçilik”*. Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.

Elektronik kaynaklar

Daktilo1984. https://www.youtube.com/watch?v=I2SE_Cdd7hw. 25 Mayıs 2021 tarihinde erişildi.

Hakyemez, A. G. 2020. <https://www.aysegulayhakyemez.com/2012/03/turkiyenin-ilk-kadin-klasik-orkestrasi-feministanbul-ilk-konserini-verdi.html>. 25 Mayıs 25 2021 tarihinde erişildi.



Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. (This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1410

Araştırma makalesi/Research article

Marianne's Body Politics in Angela Carter's Heroes and Villains *

Angela Carter'ın Heroes and Villains Adlı Eserinde
Marianne'nin Beden Politikası

Çelik Ekmekçi**

Abstract

Body politics is seen as a mechanism that imposes male-dominated norms upon the female body which is thus expected to be regulated according to the expectations of societies. Throughout history, the female body has been seen as a commodity and the theoretical premise of body politics is created based on how the female body is categorised by patriarchy. According to patriarchal ideology, women's bodies are considered to be meaningless and secondary substrata whose values are ignored. However, feminism scrutinises women's bodies from a literary viewpoint and it conceptualises and also offers alternatives for recreating various women's identities by analysing the females.

Geliş Tarihi (Received): 26.09.2020 - Kabul Tarihi (accepted): 22.05.2021

* I hereby declare that this paper has been extracted from the dissertation of mine entitled: "Body Politics in Angela Carter's Works" and it includes the literary and theoretical analyses scrutinised within the scope of my doctoral study.

**Dr. Öğr. Üyesi. Bartın Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı. celiekmekci@bartin.edu.tr. ORCID 0000-0002-7123-2621

In this respect, there is a different attitude toward the historical and hypothetical explications of female body politics in Angela Carter's works, and especially in *Heroes and Villains*. Most of Carter's female heroines abuse and provoke male bodies. Thus, these female characters reflect abused and distorted forms of male bodies. Therefore, in *Heroes and Villains*, the female body, regarded as the power of femininity, is used as a weapon against patriarchy. In addition to the expression of theoretical and critical views of Carter, this paper analyses Carter's *Heroes and Villains* in terms of the protagonist's (Marianne) conduct which is in contrast with the patriarchal view on body politics. In this study, the protagonist's rejection of patriarchal norms by using her body as an apparatus for claiming power, and her body politics for 'survival' in the male-oriented world is also examined.

Keywords: *body politics, the female body, the power of femininity, Angela Carter, Heroes and Villains*

Öz

Beden politikası, toplumların beklentilerine göre doğal olarak düzenlenmesi beklenen kadın bedeni üzerindeki ataerkil kaideleri benimseten bir mekanizma olarak görülmektedir. Tarih boyunca, kadın bedeni bir araç olarak görülmüş olup beden politikasının kuramsal dayanağı, kadın bedeninin ataerkil ideoloji tarafından düzenlenmesine dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Ataerkil ideolojiye göre, kadınların bedenleri, değeri olmayan değersiz, ikincil bir zemin olarak görülmektedir. Fakat feminizm, kadınların bedenlerini edebi açıdan inceler ve kavramsallaştırır ayrıca kadınları inceleyerek çeşitli kadın kimliklerini yeniden yaratır ve alternatifler üretir. Bu bağlamda, Angela Carter'ın eserlerinde özellikle de *Heroes and Villains*'da kadın bedeni politikasının tarihsel ve varsayımsal açıklaması üzerine farklı bir tutum vardır.

Carter'ın birçok kadın kahramanları erkek bedenlerini provoke edip onları istismar eder. Böylece bu kadın karakterler, erkek bedenlerinin istismar edilmiş ve çarpıtılmış hallerini yansıtır. Böylece, *Heroes and Villains*'da kadın bedeni, kadınlığın gücü olarak görülmekte olup ataerkilliğe karşı bir silah olarak kullanılmaktadır. Bu çalışma, Carter'ın kuramsal ve eleştirel düşüncelerine ilaveten, Carter'ın *Heroes and Villains* adlı eserindeki ana karakter Marianne'in ataerkil düşüncenin beden politikası üzerindeki görüşlerine zıt olan tutumunu incelemektedir. Çalışmada ayrıca, ana karakterin bedenini güç elde etmede bir araç olarak kullanarak ve erkek egemen dünyada hayatta kalmak için beden politikasından faydalanarak ataerkil kaideleri reddetmesi incelenmektedir.

Anahtar sözcükler: *beden politikası, kadın bedeni, kadınlığın gücü, Angela Carter, Heroes and Villains*

Introduction to patriarchy and female body politics

In her *Theorizing Patriarchy* (1990), Sylvia Walby defines patriarchy: “as a system of social structures and practices in which men dominate, oppress and exploit women” (1990: 20). The definition of the term is significant since it basically conveys the impression that men are in superior roles; whereas women are in inferior ones in the system of social relations. As Friedrich Engels puts it in his *The Origin of The Family, Private, Property and The State* (1884): “in the beginning of the society woman was the slave of man” (2020: 46). Engels states that women’s inferior social conditions make them victimised especially when the system of division of sex and labour is created. This Marxist view explains women’s subordination as a social system. In this regard, it can be said that in patriarchy, men hold supreme power which controls women in society.

Throughout history, patriarchy as a system of beliefs and relationships values the supremacy of men by having absolute authority over women. The problematic reasons behind women lie in history because as Gerda Lerner contends in her *The Creation of Patriarchy* (1986), women are seen as “half and sometimes more than half of humankind [...]” (1986: 4). Therefore, women are classified as marginals and they are kept out of the system of history because they are excluded and discriminated against. However, no men are barred from history “because of their sexes, yet all women are [...]” (Lerner, 1986: 4). This shows that women’s contributions to history are prohibited because women are placed into segregate positions in which they are seen as a minority. In other words, it also means that it is the historic subjugation of the female sex.

According to Engels, within this defeat of women in history, “the men seized the reins also in the house, the women were stripped of their dignity, enslaved, tools of men’s lust and mere machines for the generation of children” (2020: 54). Thus, it is the domestication of patriarchal policies which make the women domestic captives. This is also considered to be the birth of the patriarchal family model in which women’s roles are defined as “domestic slaves by the supremacy of men” (Engels, 2020: 54). Women are trapped in the house in this patriarchal family model because, “the monogamous family” (Engels, 2020: 58) exists to perform the dictations of patriarchy. According to Engels, the antagonism between men and women appears in monogamy since “women become the servants of the house and they are excluded from participation in social production” (2020: 70). This social oppression in patriarchal family model is also considered to be “domestic slavery of women” (2020: 70). Accordingly, women, as domestic slaves, are usurped and exploited both socially and sexually in this patriarchal system.

Based on this framework, “patriarchal relations in sexuality” appears as one of the structures of patriarchy (Walby, 1990: 20), which contain patriarchal practices that

interfere with women's body politics. Therefore, patriarchy and particularly patriarchal norms have interfered the female body so that women cannot have control over their bodies. Men for centuries have created politics and policies over women's bodies, whose dynamics are also defined by men. However, women are excluded from the privileges of body politics which are only granted to men and they are alienated since male-oriented policies and politics are implemented on women's bodies. Therefore, to control their own bodies, women recreate politics of their own. As Susan R. Suleiman summarises the necessity of creating body politics for women in her article titled (Re) writing the Body, the Politics and Poetics of Female Eroticism (1985):

“Women, who for centuries had been the objects of male theorizing, male desires, male fears and male representations, had to discover and reappropriate themselves as subjects; the obvious place to begin was the silent place to which they had been assigned again and again, that dark continent which had ever provoked assault and puzzlement. The call went out to invent both a new poetics and a new politics, based on women's reclaiming what had always been theirs but had been usurped from them: control over their bodies and a voice with which to speak about it” (Suleiman, 1985: 43).

What is significant to know is female body politics is a reaction to male body politics on the female body because there is a discrepancy that differs the two politics from one another. On the one hand, there is a power-structured relationship between man and woman for patriarchy. On the other hand, what makes a woman react is the very fact that she does not want to be seen as a sole 'sexless object.' On the contrary, she wants to find alternatives for her own body politics. It can be deduced that 'power' has a role in determining the political relations between men and women. As Kate Millett asserts in her *Sexual Politics* (1969), the politics: “shall refer to power-structured relationships, arrangements whereby one group of persons is controlled by another [...] although an ideal politics might simply be conceived of as the arrangement of human life on agreeable and rational principles [...]” (2000: 23-24). Thusly, a common feminist view is expressed as a reaction to these power relations, which are based on the authority of power held by patriarchy. Patriarchy's authoritative dicta are used against women; whereas, men make use of the authority and domination provided by patriarchy.

According to Millett, “[i]f one takes patriarchal government to be the institution whereby that half of the populace which is female is controlled by that half which is male, the principles of patriarchy appear: [...] male shall dominate female [...]” (2000: 25). Millett underpins that privileges, having been given to men by patriarchy, create exceptions and contradictions putting women out of the system. Therefore, power and power relations are not fairly distributed among the sexes, which results in patriarchy's corruption in female body politics. As a result, women react and want to create their own body politics whose mechanisms and characteristics are defined and united since body politics is associated with women's bodies regardless

of differences. As Debra Walker King writes in *Body Politics and The Fictional Double* (2000), body politics “brings [...] gendered, sexualized and racialized bodies together in an attempt to demonstrate how the boundaries of difference and the limits of universality converge upon women’s bodies” (2000: viii). Therefore, the female body politics contains a system of beliefs and ideas for female empowerment for women to gain their autonomous yet perverse and subversive selves to get away from patriarchy and its rigid dicta which dehumanise women by defining and shaping their roles in a gendered patriarchal society. It is also asserted that body politics enables women to explore their real essences so that women resist the phallogocentric and the phallogocentric thoughts. To sum up, body politics performs the function of demythologising and deconstructing the existing order of things, traditional beliefs, rituals and established roles defined by patriarchy. In most cases, the relationships between genders, regardless of discriminative contents, are reflected through the representations of body politics. So, *Heroes and Villains* deconstructs the ideological construction of pre-established gender roles through autonomous, but perverted subjects. In *Heroes and Villains*, it is also possible to trace the subversion of ideological paradigms and established orders through the autonomous female characterisation of Marianne who resists and reinforces patriarchal, androcentric norms.

A critique of *Heroes and Villains*

Angela Carter’s *Heroes and Villains* (1969) is known as one of the books of the ‘Bristol Trilogy’ which is at the same time, her fourth novel. Carter’s *Heroes and Villains* is considered to be a gothic romance as a genre in which the main character, Marianne’s self-journey is expressed. As Linden Peach states in his *Modern Novelists: Angela Carter* (1998): “*Heroes and Villains* is a futuristic, post-cataclysmic fantasy in which a young girl, Marianne, leaves the security of what remains of established society to join a nomadic tribe of so-called ‘Barbarians’ who exist outside” (1998: 71-72). The novel starts with Marianne’s conscious attempt to escape from her home to the unknown land in which nomadic Barbarians live. In a similar vein, Merja Makinen, in her *Feminist Popular Fiction* (2001) writes that “Angela Carter’s *Heroes and Villains* explored a young girl’s maturing within a post-apocalyptic world” (2001: 150). Thus, *Heroes and Villains* can also be called a picaresque novel in which the protagonist, Marianne, wanders like a picaro/picara throughout her adventurous quest to find her identity. Hence, *Heroes and Villains* is a “post-apocalyptic form of writing – the wandering serial formula of picaresque narrative” (Peach, 1998: 72). Carter uses a variety of motifs and sources in producing *Heroes and Villains*. “It also draws on motifs from European Romance fiction in it, for example, the use of wilderness and the demon lover. There are also clear fairy tale elements” (Peach, 1998: 72). In *Heroes and Villains*, Marianne’s escaping with ‘Barbarians’ into debts of the forest with her brother’s killer are those mentioned motifs and similarly, fairy tale elements are also included. As Peach puts it:

“Zipes (1988), drawing on Freud’s theory of the uncanny, suggests that fairy stories have remained popular because they are concerned with the quest for an idealised notion of home which has been suppressed in the adult consciousness. In discussing the liberating power of feminist fairy tales, Zipes suggests that they present us with a means by which the idealised home may be reclaimed. [...] Zipes’ argument is particularly relevant to Carter’s fiction where a number of characters are motivated by a desire to release the ideal of home” (Peach, 1998: 78-79).

‘The notion of ideal home’ is related to a traumatic situation known as ‘the uncanny,’ which is a Freudian psychoanalytic concept. As Freud writes in *The Uncanny* (1919): “*Unheimlich* is clearly the opposite of *heimlich*, *Vertraut*, and it seems obvious something should be frightening precisely because it is unknown and unfamiliar. [...] Something must be added to the novel and the unfamiliar if it is to become uncanny” (2003: 125). Therefore, those unknown and unfamiliar traumas are questioned in Carter’s narratives since most of the characters, including ‘Marianne’ in *Heroes and Villains*, have the same potential problematic desire for which they strive. So, Marianne’s ‘early home life is severely disrupted by trauma. After being raped by Jewel, on whom she projected her erotic phantasies’ (Peach, 1998: 79). In the novel, Marianne’s ‘early home life’ is expressed because “Marianne wanted to escape as if somewhere there was still the idea of a home [...]” (Carter, 2011: 58). Moreover, when Marianne sets her eyes on the lighthouse, she starts comparing it with her homeland again ‘the land of Intellectuals’. Marianne describes that “[i]t was a lighthouse. Its light was put out, like the woman’s eyes but here it stayed and if there were no longer any storm-tossed mariners to give thanks for its helpful beams, yet, functionless it was, it was intransigent” (Carter, 2011: 151). Marianne’s uncanny feelings about her homeland make her ready for traumatic idealisation. As Freud writes: “the uncanny element we know from experience arises either when repressed childhood complexes are reviewed by some impression, or when primitive beliefs that have been surmounted appear to be once again confirmed” (2003: 155). Hence, Marianne’s childhood traumatic complexes are inspected again within her recollection of the idea of home.

In a similar vein, in his *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre* (1970), Tzvetan Todorov writes that the Freudian sense of the uncanny “is linked to the appearance of an image which originates in the childhood of the individual [...]” (1975: 47). Thematically, that tower reminds Marianne of her childhood memoirs. In other words, “[t]o Marianne, it looked the twin of the white tower in which she had been born and she was very much moved for, though neither tower any longer cast a useful light, both still served to warn and inform of surrounding dangers” (Carter, 2011: 151). However, Marianne identifies herself with the lighthouse because she knows that to wage war against darkness, what she needs is pure illumination, the illumination of wisdom and reason. Thus, Marianne sees her body as a source of illumination through which she holds power because she is an autonomous woman.

“This tower glimpsed in darkness symbolized and clarified her resolution; abhor shipwreck, said the lighthouse, go in fear of unreason. Use your wits, said the lighthouse. She fell in love with the integrity of the lighthouse” (Carter, 2011: 151).

Thereby, in *Heroes and Villains*, “there is a female focalization and Marianne’s acts of independence are similarly the acts of transgression” (Peach, 1998: 86). Transgressional movements of Marianne are significant Carterian motifs since they are related to the representation of Marianne’s body politics. Furthermore, *Heroes and Villains* is built on a panorama of binarism, in which two types of societies, including the ‘Professors’ and the ‘Barbarians’ are put into polarisation. However, Carter does not show it as a part of her rigid narration; rather, she prefers to show it under post-apocalyptic fantasy which is intentionally shaped in Carter’s narrative. According to Peach:

“Carter appears to establish a clear polarisation between the two societies. The community of the Professors and soldiers is rigidly hierarchical, totalitarian, militaristic and sexually repressive. The society of the Barbarians is more strongly linked to the natural world, has a quasi-tribal structure and regards the community as a family. However, Carter does not establish, as the conventional post-apocalyptic novel would have done, a rigid binarism between the Professors / soldiers and the Barbarians or pursue the tensions between the soldiers and the intellectuals. The post-apocalyptic fantasy becomes a narrative space in which Carter explores the blurring of conventional boundaries and binarisms and the ways in which such artificial boundaries are maintained” (Peach, 1998: 86-87).

In the novel, while the land of Professors is depicted as hierarchical in which authoritative systems are conducted; the land of the Barbarians is a tribal community in which familial relationship is represented since it is a nomadic community, whose people live under tribal conditions. Therefore, Carter portrays two different societies, through which such polarisations as race and gender relationships are reflected. As Sarah Sceats writes in her *Flights of Fancy: Angela Carter’s Transgressive Narratives* (2005): “Carter seeks to subvert received truths and conventional thinking on many levels and in diverse areas. This is particularly so both in gender relations and their intersections with class and race and also in terms of radical potential of literary and popular genres” (2005: 143).

In *Heroes and Villains*, Carter’s subversive politics is represented through Marianne’s rejection to the imposed norms throughout her overall quest, in which Marianne resists pre-defined rules introduced by the male-oriented world. As Dani Cavallaro also asserts in her *The World of Angela Carter: A Critical Investigation* (2011): “[i]n *Heroes and Villains*, the demythologizing quest seeks primarily to provide a rigorous, albeit occasionally facetious, critique of patriarchy [...]” (2011: 78). Marianne is portrayed against patriarchal norms so that, in Carter’s logic, Marianne can disrupt “the male symbolic structure” (Peach, 1998: 87). Marianne

achieves her disrupting quality through her identity and her “autonomous sense of self” (Peach, 1998: 87). However, such an autonomous identity is only able to be shaped through the sense of otherness. In *Heroes and Villains*, the sense of otherness is profoundly used in the description of both societies, the ‘Barbarians’ and the ‘Intellectuals.’ In producing that sense of otherness, mythology and fairy tales are used as prominent sources for the employment of both communities “to maintain their geographical, cultural and intellectual boundaries including those which define the ‘otherness’ of outsiders” (Peach, 1998: 87).

Throughout the novel, some of the ‘warning tales’ about both ‘Barbarians and Intellectuals’ are introduced to clarify ‘otherness.’ The Barbarians, “slit the bellies of women after they have raped them and sew cats up inside” (Carter, 2011: 12), and the Barbarians also “wrap little girls in clay just like they do with hedgehogs, wrap them in clay and bake them in the fire and gobble them up with salt. They relish tender little girls” (Carter, 2011: 4). When Marianne first meets Donally, “a renegade Professor and the tribe’s witchdoctor” (Meaney, 2000: 88), he ironically explains a belief among the Barbarians. “It’s a well-known fact that Professor women sprout sharp teeth in their private parts, to bite off the genitalia of young men” (Carter, 2011: 55). This thematic point is related to the *vagina dentata* [italics added]. The myth of ‘Vagina dentata’ represents men’s fear of women. It is at the same time used for female power thusly. In her *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson* (1990), Camille Paglia points out that “[...] The North American Indian myth of the toothed vagina (vagina dentata) is a gruesomely direct transcription of female power and male fear. Metaphorically, every vagina has secret teeth, for the male exits as less than when he entered” (2001: 13). Thus, those tales and myths in *Heroes and Villains* are depicted to show Carter’s reactionary attitude because, Carter attacks ‘the mythical sense of the integration of the female body,’ which is a system of belief shaped by patriarchy on the representation of the female body. So, Carter creates subverted body representations by crossing the boundaries. As Lynda Nead asserts in her *The Female Nude: Art, Obscenity and Sexuality* (1992): “[t]he feminist claim of the 1970s to ‘our bodies, our selves’ put the issues of control and identity at the centre of the movement’s political agenda. For women to reclaim power over their bodies meant to reclaim both control and regulation of the female body [...] to create a different kind of visibility for women [...]” (1992: 64). Thematically, Carter deals with the same purpose of re-creating the visibility of women through her depictions of the female body politics in *Heroes and Villains*, in which traditional representations of the female body are subverted. Therefore, it is not surprising that Carter draws most of her material from mythology, fairy tales and Anglo-American literary sources in her *Heroes and Villains*. However, Carter’s purpose is to make those fairy tales unaffected from the misogynist phallogocentric discourse of the androtexes, whose contents are shaped and formed under ‘misogynism’ represented by patriarchy. So, Carter’s reactionary attitude is mainly related to her conscious

affords on her narrative. According to Peach, “Carter, like many feminist critics, recognizes fairy tales as a reactionary form that inscribed a misogynistic ideology” (1998: 74). Hence, the notion of the misogynistic expression which is represented in the narration is stressed through a prevailing eerie mood. Because, throughout the novel, the sense of misogyny is caused by ‘men’s fear of women.’

“A key text which the two societies in *Heroes and Villains* share, and which is tattooed on Jewel’s back, is the myth of Adam and Eve. Encapsulating the story of Adam bewitched by Eve’s smile, the tattoo signifies the ideologies through which Jewel’s view of Marianne is mediated. So, *Heroes and Villains* places misogyny within a larger ideological and cultural context. Jewel’s fear of Marianne is given as his explanation for raping her. However, *his fear of her is also a product and reflection of the way patriarchal societies more generally fear the loss of control to women* [italics added]” (Peach, 1998: 88-89).

The tattoo on Jewel’s back is about the creation myth in which the fall of Adam and Eve is depicted. Jewel’s fear of Marianne is represented by Adam’s fear of Eve on the tattoo. What Jewel sees is that his fear stems from the lack of control over Marianne. As Gerardine Meaney writes in her article titled History and Women’s Time: *Heroes and Villains* (2000): “Marianne is recognised by Jewel as a kind of doom upon him” (2000: 88). In other words, that ‘fear’ or ‘doom’ for Jewel can be interpreted as the reason for his dominating oppression and cruelty through which misogynistic expression is produced since patriarchy is unable to control women. Therefore, ‘the tattoo’ is also a cause of hatred for Jewel; yet, it is efficacious because it is “the monstrous tattoo, the Garden of Eden, the tree, the snake, the man, the woman and the apple” (Carter, 2011: 104). Thus, it causes Jewel to suffer because the tattoo reminds him of his inadequacy. Furthermore, it also causes him to suffer from pain which makes him cruel to others. He treats Marianne with extreme cruelty when the snake bites her. He shows his indifference by saying “the snake bit her but she didn’t die.” (Carter, 2011: 38).

In *Heroes and Villains*, Carter’s narrative qualities and techniques are revealed in such a way that she enables a sense of suffering for men to be trapped by “violence and aggression” (Peach, 1998: 92). This thematic point is referenced by Marianne as “[i]t is like the mark of Cain” (Carter, 2011: 105). Moreover, the same violence and aggression are seen as the causes of women’s domination. Carter subverts traditionally accepted male domination over females in her narrative by demythologising male power. According to Sceats, Carter’s viewpoint is “fundamentally political, emphatically and often subversively on the side of the disempowered and disenfranchised. We are, she claims, the creatures of history, from which nothing offers a refuge” (2005: 142). Carter realises this form of subversion in the relationship between Marianne and Jewel.

“In the relationship between Marianne and Jewel, Carter also rewrites a further traditional story, that of the demon-lover, of whom Jewel has many of the characteristics – he is powerful, mysterious, supernatural; and he can

be cruel, vindictive and hostile. However, in her depiction of him, Carter challenges the male-female binarism which ascribes so-called ‘masculine’ qualities to men and ‘feminine’ characteristics to women. In discovering the nature of her own desire, Marianne finds that male-female attributes exist within each individual.” (Peach, 1998: 95-96).

As a result, the female focalisation, which Carter represents, is achieved through the subversion of traditional roles of men and women, since it is possible to see that in *Heroes and Villains*, a woman, who might be considered to be a victim, can turn out to be a demon. Marianne becomes a demon since she is called “a little Lilith.” (Carter, 2011: 136). Thereby, Carter focuses upon the female power and the autonomous female self which is gained through rejection of the oppression by males. Marianne achieves this quality by refusing the norms that she is expected to obey, especially when Jewel tries to assert his authority on her.

‘You’ll go in the cart with Mrs. Green, like a bloody lady.’

‘I’ll go wherever you go.’ [...]

‘Oh, no, you won’t, you’ll do as I say.’

‘Oh, no, I won’t, I’ll do as I want’ (Carter, 2011: 106).

In other words, female focalisation in *Heroes and Villains* is ascribed through the female power, “in which the initiative is shifted from the demon-lover to the so-called victim, and [...] Marianne subverts the role of the female in traditional demon-lover stories” (Peach, 1998: 96). As soon as Marianne gains her autonomous self and identity, she knows she can fight against the oppression and she achieves “the strength of an independent spirit” (Peach, 1998: 96). After Marianne marries Jewel, she “gradually turns from victim to predator, surmounts rape and humiliation, and takes Jewel’s place as a leader” (Peach, 1998: 96). Therefore, the female consciousness and the autonomous female-self in becoming a powerful woman are depicted as the main objectives of Marianne’s body politics.

Body politics of ‘Marianne’ and overall conclusion

What knowing powerful, caring women taught me a lesson is that [...] women do not need to depend on men for our well-being and our happiness - not even our sexual bliss. This knowledge opened up a world of possibility for women (Hooks, 2000: 95).

The traditional, male-oriented view sees the female body as a commodity. The feminist view, on the other hand is concerned with showing the female body and its essence as the power of femininity as a representation of female body politics in literature. Thus, the norms and policies which control the female body are applied to Marianne, who confronts the authority by claiming power. Therefore, Carter’s *Heroes and Villains* is about the life and the power struggle of Marianne who has enough courage to bear the hardships and the obstacles of the male-oriented world.

Cavallaro writes that “Marianne is courageous, resolute, self-reliant and playfully androgynous, and is shown to be intrinsically drawn to practically anything outlandish, bizarre or taboo” (2011: 79). Marianne is aware of the fact that her journey is perilous; however, she also knows that it is necessary for her self-discovery. In the beginning, the protagonist, Marianne, flees from her homeland, the land of Intellectuals, to the forest, the land of Barbarians. As Cavallaro puts it: “Carter’s ideologically subversive heroine, Marianne, declares her independence of spirit in the most radical fashion imaginable within the novel’s parameters. She forsakes the rational and orderly culture of the Professors, in which she was born and raised, to elope with a member of the rival culture, the magic-oriented Barbarians [...]” (2011: 79). Marianne abandons her Intellectual-homeland where Professors reign supreme. In ruling the state, Professors have rational methods of keeping order; however, Marianne becomes rebellious and opts out of living among them.

Carter writes in the ‘Introduction’ of *Heroes and Villains* (2011) as follows: “Marianne chops off her golden plaits, burns her father’s books, drowns his clock in the swamp, flees her protective white tower and, in the company of her brother’s killer, ventures into the dark and mysterious forest beyond the fringes of her known world” (2011: vii). Thereby, Marianne’s alienation from the society, in which she has had an intellectual upbringing, makes her decisive enough to leave the ‘white tower’ though it is the land of Professors. What Marianne strives for, is to be more powerful in her quest in which she comes across many obstacles but, Marianne knows that all of these obstacles can be overcome by challenging the authority.

“Her ruling passion was always anger rather than fear.’ This is a girl who is bored with the impotent intellectual life of the Professors, hates their community festivals and rituals, including marriage, and disdains their self-referential language -- a ‘severe’ child who won’t play the games of others, upending the little boy who in his somewhat nasty innocence, only wants to play the hero, leaving him yowling in the dust. The boy calls her a Barbarian and a villain, and she becomes one.” (Carter, 2011: vii).

Marianne becomes a ‘Barbarian’ through her endless passion, it is the passion of anger that makes her life unbearable among the land of ‘Professors’ since she cannot stand living with her intellectual community and sets off to be the hero of her own. Marianne is also so decisive that neither ‘rape nor savagery’ can prevent her from her goal. She is fearless, “strong-willed and independent young woman, unfazed by rape or savagery, fearing only the loss of her own autonomy [...] Marianne knows herself to be too tough to be eaten” (Carter, 2011: viii). Marianne is well built, vigorous woman, therefore she knows that nothing causes her any harm, neither sexual abuse nor ferocity. Hence, Marianne also knows that she is a stranger among the Barbarians; though she breeds sympathy and fellow feeling. Therefore, she wants to disappear again, since she knows she does not belong to the culture of the Barbarians either. Marianne gets out of the Barbarians’ clutches. As Carter puts it:

“For however dangerous the open country might be, she would be safer there than among these strangers; whatever romantic attraction the idea of the Barbarians might have held for her as she sat by herself in the white tower, when her father was alive, had entirely evaporated. She was full of pity for them but, more than anything, she wanted to escape, as if somewhere there was still the idea of a home. So she ran away into the wood, not much caring if the wild beasts ate her; but Jewel found her, raped her and brought her back with him [...]” (Carter, 2011: 58).

Marianne is such a stout-hearted woman that nothing hinders her attempts even though she is brought back to the Barbarians. But, Marianne keeps on fighting. As Carter further states, “Marianne had sharp, cold eyes and she was spiteful but her father loved her” (2011: 1). Marianne’s deadly look treats her enemies with the terrifying ordeal, since she notices the danger as quickly as possible. In her *The Medusa Gaze in Contemporary Women’s Fiction: Petrifying, Maternal and Redemptive* (2017), Gillian M. E. Alban states that “[d]espite her being raped by the Barbarian Jewel, the defenceless young Marianne subjects Jewel and the other Barbarians to her deadly look, expressing a coldly intellectual fury learned from her professor father” (2017: 52). Marianne’s ‘Medusa-like’ deadly gaze makes her fearless and it also forces the Barbarians including Jewel to submit her. By being fearless, she tests her own limits and engages in power struggles. Marianne’s fearlessness shows her ‘Medusan power,’ since whoever would like to inflict harm on her turned into stone instantly. Thusly, Marianne retains her strength by having Medusa’s gaze when Jewel rapes her. “‘You’re nothing but a murderer,’ she said, determined to maintain her superior status at all costs. [...] Feeling between her legs to ascertain the entrance, he thrust his fingers into the wet hole so roughly [...] but she did not make a single sound for her only strength was her impassivity and she never closed her cold eyes” (Carter, 2011: 61-62).

Additionally, the ideology of feminism on ‘equality’ between the sexes is reflected through Marianne. In her *The Irigaray Reader: Luce Irigaray* (1991), Margaret Whitford writes on Irigarayan sense of struggling the equality between the sexes as follows: “[e]qual to what?, what women want to be equal to?, men?, wage?, a public position?” (1991: 32). The primary concern is to express women’s yearning for equality; however, it has to be clarified in what way they want to be equal. ‘Equal’ means accepting the inferior positions of women. Therefore, being equal means, being equal to man and being “equivalent to the imposition of a male norm” (Whitford, 1991: 23). Hence, Marianne’s reactions to patriarchal ideology share similarities with the struggling feminist viewpoint on equality, since Marianne challenges and questions patriarchal impositions and institutions hindering women. Among those questionings, Marianne raises her doubts about the sense of equality between men and women in ‘marriage’ as a social institution because Marianne already resists and rejects the matrimonial relationship between men and women in which women’s roles are pre-defined having no sense of equality. Marianne’s state of mind is depicted as follows:

“[...] her vindictiveness increased for she was more cruelly wounded in her pride than in her body and, besides, she feels herself quite trapped and entirely without hope. She remained in an agony of despair [...] refusing food and speech. [...] At last Mrs. Green arrived [...] “Tomorrow you’ll have to sleep with Jewel, won’t you. That’s the way of the world.” At that, Marianne sprang up, her cold eyes sparking. ‘All this is a dream.’ she said. It can’t happen, it didn’t happen and it won’t happen. “Young men will always take advantage, dear, said Mrs. Green and we’ll have to take what we can get.” (Carter, 2011: 66).

Marianne does not surrender any idea putting her into an inferior position. She is not a woman who accepts authority on her body since she sees herself the only one who can only decide on it. Hence, she questions the presence of a woman of patriarchal mentality on marriage. In a similar vein, Simone de Beauvoir in her *The Second Sex* (1949), shares her critical thoughts about a woman’s presence in patriarchy in which the ‘true woman’ concept is represented.

“Woman is lost. Where are the women? The women of today are not women at all’ We have seen what these mysterious phrases mean. In men’s eyes --- and for the legion of women who see through men’s eyes --- it is not enough to have a woman’s body nor to assume the female function as mistress or mother in order to be a ‘true woman’. In sexuality and maternity woman as subject can claim autonomy; but to be a ‘true woman’ she must accept herself as the Other.”(de Beauvoir, 1997: 291).

For de Beauvoir, women can only claim their autonomous identities through their sexuality, however, they are lost, they cannot claim their autonomy because of the fact that a woman’s body is seen either as a sexual object, or an apparatus as a carriage for mothering. In other words, “women represent a container for men” (Whitford, 1991: 165). However, according to de Beauvoir, women should alienate themselves from the patriarchal atmosphere so that they can see themselves as ‘the other’, if they really want to be a ‘true woman.’ Thereby, Marianne knows that she is ‘the other’ since she has an autonomous identity. As Elisabeth Mahoney writes in her article titled ‘But elsewhere?’: the future of fantasy in *Heroes and Villains* (1997): “*Heroes and Villains* signals the opening up new spaces for sexual identity [...] from autonomous feminine subjects” (1997: 77). In other words, because of having an autonomous feminine subject, Marianne is a ‘true woman’ who claims her sexuality and she knows her autonomous body. Marianne tells Jewel that “you’re nothing but the furious invention of my virgin nights” (Carter, 2011: 150). Barbarians, on the other hand, also see Marianne as ‘the other’ and they also know that their authority is questioned and challenged by her since Marianne, unlike the Barbarians, seeks power to evolve, to enlarge her capacity, free from the norms. Marianne tells Donally that “[w]hy it’s necessary for you to marry me to that Yahoo who raped me yesterday [...] / ‘Consider and make the best of things’ said Donally, the leader of the Barbarians. [...] There must be something you want. Power? I can offer you” (Carter, 2011: 68).

Marianne is against the male-oriented world's impositions putting women into inferiority so, she wants a kind of power through which she gets rid of such enforcing things. Marianne knows that what she needs is not the phallic power but the feminine power, enabling her to gain a sense of autonomy. As Julia Kristeva puts it in her *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (1969): “[f]eminine power must have been experienced as denied power, more pleasant to seize because it was both archaic and secondary, a kind of substitute for effective power in the family and the city but no less authoritarian, the underhand double of explicit phallic power” (1980: 319). Marianne already knows that the feminine power is opposing power since it is not easily seized but she is determined to have it so that she replaces it with the phallic power.

Jewel, on the contrary, is a ‘Barbarian raider’ who expresses his patriarchal values as follows: “[i]t’s a patriarchal system. I need a son, don’t I, to dig my grave when I’m gone. A son to ensure my status. ‘Give me another reason.’ ‘Politically. To maintain my status.’ ‘I suppose these are both good reasons, given the initial situation, but I think here is a less abstract one’” (Carter, 2011: 99). Jewel belongs to a culture, in which traditional values are esteemed. He is a part of the patriarchal system and he wants it to circulate around through the patriarchal sense of kinship. As Whitford writes: “[p]atriarchy is defined by Irigaray as an exclusive respect for the genealogy of sons and fathers and the competition between brothers” (1991: 23). In this system, there is an acute difference between men and women and both have certain roles that they are forced to obey. Thus, being a father and being a mother gain primary importance for the distribution of the main roles among the sexes. As Plato states in his *The Republic* (380 B.C.): “[t]he only difference between men and women is one of physical function-one begets, the other bears children” (1974: 157). This Platonic statement can be considered to be one of the origins of dictating the basic roles of women and men in a patriarchal system.

On the other hand, the mother-daughter relationship is also thematically explored in *Heroes in Villains* thanks to Marianne and Mrs. Green. However, there is a symbolic mother-daughter relationship between Marianne and Mrs. Green since they have no biological kinship. Yet, mutual and shared relations unite them among the Barbarians. According to Irigaray, patriarchy and patriarchal atmospheres break the mother-daughter relationship; on the contrary, for Chodorow, it persists even in patriarchy. As Alison Stone writes those different perspectives, in her article titled *Mother-Daughter Relations and the Maternal in Irigaray and Chodorow* (2011): “Irigaray seeks to create an as-yet-nonexistent sexual difference and to create mother-daughter bonds that she thinks patriarchy has fairly comprehensively broken. Chodorow wishes to revalue women’s already existing “different,” feminine traits-relationality, empathy-including empathetic mother-daughter bonds that, she thinks, persist despite patriarchy” (2011: 50-51). Thus, in Carter’s *Heroes and Villains*, Mrs. Green and Marianne help one another in such an atmosphere that mutual feelings

are provided to develop that symbolic mother-daughter relationship and at the end, Marianne sees Mrs. Green as a mother whose maternal power is highly sensed. Moreover, the Barbarians also see Mrs. Green as their mother figure for her domestic responsibilities such as cooking, cleaning, caring and loving. However, the way Barbarians see Mrs. Green as a mother is totally different from that of Marianne's.

As Nancy Chodorow writes in her *The Reproduction of Mothering* (1978): "women's mothering is of profound importance for family structure, for relations between sexes, for ideology about women, and for the sexual division of labour and sexual inequality" (1978: 3). For Barbarians, "Mrs. Green put the cooking pots and the dishes from which they had eaten out to wash clean in the rain" (Carter, 2011: 112). For Marianne, however, Mrs. Green's tender, motherly care is felt especially when "she had taken in the black pot and boiled the water it contained: she washed Annie's face and hands, took off her clothes and persuaded her to lie down, rocking her in her arms till she slept [...] Marianne could not cry anymore; she sat propped vacantly against the wall" (Carter, 2011: 115).

However, there are acute differences between Mrs. Green and Marianne in the role of a woman and a woman's place in society, including social status and responsibilities. But, the mutual respect and love make Marianne and Mrs. Green build a good relationship. Marianne is a woman who seeks power and rejects the authoritative rules that she is forced to obey; on the contrary, Mrs. Green is a submissive woman and she sacrifices herself for patriarchal traditions. She even sacrifices her womanhood and her maternity in that atmosphere. Yet, for Marianne, 'the reaction' is a must to show her eagerness and power against patriarchal dictations. This ideological reaction is conducted through her body, because patriarchal ideology ignores women and their social existences. Thus, Marianne is ready to remove authoritative norms that she is forced to obey. According to Alban: "Marianne proves her strength while rejecting the wifely role assigned to her, developing her indomitable psyche despite her youth and the vulnerability of her position in the tribe. She achieves this by reinforcing her cultivation of sharp mental acumen [...] combining her erotic cerebral powers against them" (2017: 54).

Therefore, Marianne uses her body and its perverse politics to reach her purpose in gaining self-victory. The idea of betrayal makes her think that it will be a good opportunity to use her body against oppression. And "[i]t was the half-witted boy" (Carter, 2011: 124), with whom Marianne quarrelled about being a woman and a wife signalling that her body is her faculty of politics. Marianne thinks that the boy is inferior because of his disability. The boy has a crippled body; on the contrary, Marianne has a powerful body, through which she can have absolute authority over the boy and his crippled body. Therefore, thanks to the sexual intercourse with the crippled boy, Marianne symbolically and physically challenges the patriarchal mentality. As Carter puts it: "[s]he could have pushed him away maybe with one finger, even have thrown him into the stream had she wished to defend herself but

she realized this was the first opportunity she had had to betray her husband and instantly she took advantage of it” (2011: 125-126). Marianne’s intent is to exact revenge by having sex with the crippled boy. In other words, Marianne chooses that way to revenge Jewel. On that account, Marianne is motivated by revenge because she exacts it for Jewel’s wrongdoings that took place in the past. Marianne’s revenge on Jewel can also be considered to be ideological revenge on patriarchal values for creating obstacles and prejudices over women’s existences. Marianne wondered:

“if he were too young to do it so she unbuttoned her shirt and rubbed his wet mouth against her breasts for him. The tips of her breasts were so tender she whined under her breath and he became very excited [...] She roughly seized hold of him and crushed him inside her with her hand for she had not sufficient patience to rely on instinct. He made two of three huge thrusts and came with such a terrible cry it seemed the loss of his virginity caused him as much anguish or at least, consternation as the loss her own had done. He slid weakly out of her, shivering, but she retained him in her arms and kissed the tangles of his hair. She was unsatisfied but full of pleasure because she had done something irreparable, though she was not quite sure what it was” (Carter, 2011: 126).

The ‘half-witted’ boy loses his virginity with Marianne for the first time, or in other words, Marianne takes it therefore, the boy is agonised. Marianne is discontented for what she does with the boy; though she fills herself with gladness since she knows that it is an irredeemable act. Marianne gains her self-victory since she declares her sexual independence. More accurately, she satisfies herself, her sexuality and her body through this sexual intercourse.

Towards the end, when Marianne quarrels with Jewel, he tries to set his authority again by choosing a vulgar way of expressing his demonstration of power over her. Jewel gives Marianne a beating. However, Marianne is not a woman who can easily be converted into a submissive, and she reacts again by threatening Jewel that “that’s the second time you’ve hit me. How could you hit me, at such a time. If you ever hit me again something terrible will happen to you” (Carter, 2011: 155). Marianne’s severe reactions make Jewel understand that she is not a woman who can be subjected to violation. Marianne is such a strong woman that she is fearless and highly decisive enough to overthrow the oppressions of Jewel. So, when Marianne is exposed to the last attack by Jewel, she breaks his authority by yelling that “‘that’s the third time.’ She said with spiteful satisfaction. ‘I warned you and now you haven’t a hope. You knew I’d be the death of you’ [...] She thought that [...] ‘I have destroyed him’ and felt a warm sense of satisfaction” (Carter, 2011: 159-160). Then, when a group of soldiers kill Jewel and advance directly toward Marianne, she realises that she is more powerful than ever so, she considers herself to be the ‘Tiger Lady.’ Marianne says: “[...] ‘they won’t get rid of me as easily as that. I shall stay here and frighten them so much they’ll do every single thing I say.’ ‘What, will you be Queen?’--- ‘I’ll be the ‘Tiger Lady’ and rule them with a rod of iron’” (Carter, 2011: 163). So, Marianne achieves her goal by being powerful in her life struggles.

To conclude, in Carter's *Heroes and Villains*, Marianne's body can be considered an apparatus that is directly related to her sense of rejection, and to the power in shaping and challenging the norms of patriarchal authority. Marianne uses her body politically and powerfully to resist and reject the male-dominated world's authority. Marianne's body can also be considered to be the successful outcome of the female body over the male body. In the long run, she faces self-victory because she is enlightened. As Heidi Yeandle writes in her *Angela Carter and Western Philosophy* (2017): "Marianne is on the philosophical quest for enlightenment and discovers what the Barbarians are really like by living with them, making her potential Philosopher-Queen" (2017: 31). At the end of her quest, Marianne achieves her purpose by being noticed as a powerful woman who declares her self-victory through her subversive and perverse body politics.

Endnotes

- 1 Suleiman's necessity of body politics of women is related to Hélène Cixous' The Laugh of The Medusa, in which 'Dark Continent' image, is reflected. For further details, see Cixous' The Laugh of The Medusa, Keith Cohen and Paula Cohen (Trans). *Signs*, vol.1, no. 4, Summer, 1976, 875-893. The University of Chicago Press, <http://www.jstor.org/stable/3173239>. (Accessed: 11.03.2017)
- 2 Phallogocentrism is "a term relating to the advancement of the masculine as the source of power and meaning through cultural, ideological and social systems" (Gamble, 2006: 272).
- 3 Phallogocentrism is "a portmanteau word combining 'phallogocentrism' and 'logocentrism', which connects patriarchal authority and self-legitimizing systems of thought which define themselves in relation to an authoritative centre" (Gamble, 2006: 273).
- 4 According to Freud: "[...] the German word *unheimlich* of which the nearest semantic equivalents in English are 'uncanny' and 'eerie,' but which etymologically corresponds to 'unhomely' [...]" (2003: 124).
- 5 Todorov also states that "[i]n the uncanny, [...], we refer the inexplicable to known facts, to a previous experience, and thereby to the past" (1975: 42).
- 6 Marianne makes a traumatic idealisation of her home (The Freudian view of Uncanny).
- 7 Literally, 'the fear' stems from 'Jewel's fear of Marianne'.
- 8 As Andrea Dworkin writes in her *Intercourse* (1987): the mark of Cain is a 'Stigma' and this "[s]tigma comes from the Latin for 'Mark,' The Greek for 'tattoo'; its archaic meaning is 'a scar left by a hot iron,' a brand; its modern meaning is a 'mark of shame or discredit' or 'an identifying mark of characteristic' [...]" [my comment added] (2007: 45).

References

- Alban, G.M.E. (2017). *The Medusa gaze in contemporary women's fiction: Petrifying, maternal and redemptive*. Cambridge Scholars Publishing.
- Carter, A. (2011). *Heroes and Villains* (R. Coover. Introd) Penguin Modern Classics.
- Cavallaro, D. (2011). *The world of Angela Carter: A critical investigation*. McFarland & Company Inc. Publishers.
- Chodorow, N. (1978). *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*. University of California.
- de Beauvoir, S. (1997). *The second sex* (H. M. Parshley. Ed. and Trans) Vintage.
- Dworkin, A. (2007). *Intercourse: The twentieth anniversary edition*. Basic Books.
- Engels, F. (2020). *The origin of the family, private property and the state*. Gece Kitaplığı.
- Freud, S. (2003). *The uncanny* (D. McLintock. Trans; H. Haughton. Introd) Penguin Modern Classics.

- Gamble, S. (2006) (Eds). *The routledge companion to feminism and postfeminism*. Routledge.
- Hooks, B. (2000). *Feminism is for everybody: Passionate politics*. South End.
- King, D. W. (2000). *Body politics and the fictional double*. Indiana University.
- Kristeva, J. (1980). *Desire in language: a semiotic approach to literature and art* (Leon S. Roudiez. Eds; T. Gora and A. Jardine. Trans) Columbia University.
- Lerner, G. (1986). *The creation of patriarchy*. Oxford University.
- Mahoney, E. (1997). 'But elsewhere?': The future of fantasy in heroes and villains. *The infernal desires of Angela Carter: Fiction, femininity, feminism*. J. Bristow and T. L. Broughton, A. W. Longman. Eds), 73-87.
- Makinen, M. (2001). *Feminist popular fiction*. Palgrave.
- Meaney, G. (2000). History and women's time: *Heroes and Villains. New casebooks: Angela Carter* (A. Easton. Eds) Macmillan, 84-106.
- Millett, K. (2000). *Sexual politics*. University of Illinois.
- Nead, L. (1992). *The female nude: Art, obscenity and sexuality*. Routledge.
- Paglia, C. (2001). *Sexual personae: Art and decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. Yale University.
- Peach, L. (1998). *Modern novelists: Angela Carter*. Macmillan.
- Plato. (1974). *The republic* (D. Lee. Trans) Penguin.
- Sceats, S. (2005). *Flights of fancy: Angela Carter's transgressive narratives*. A companion to Magical Realism (S. M. Hart, and W. Ouyang. Eds) Tamesis, Athenaeum Press, 142-150.
- Todorov, T. (1975). *The fantastic: A structural approach to a literary genre* (R. Howard. Trans) Cornell University Press.
- Walby, S. (1990). *Theorizing patriarchy*. Basil Blackwell.
- Whitford, M. (1991). (Eds). *The irigaray reader: Luce Irigaray*. Blackwell.
- Whitford, M. (1991). *Luce irigaray: Philosophy in the feminine*. Routledge.
- Yeandle, H. (2017). *Angel Carter and western philosophy*. Palgrave Macmillan.

Electronic resources

- Cixous, H. (1976). The laugh of the Medusa, Keith Cohen and Paula Cohen (Trans). *Signs*, vol. 1, no. 4, Summer, 875-893. The University of Chicago Press, Accessed 11.03. 2017, <http://www.jstor.org/stable/3173239>.
- Stone, A. (2011). Mother daughter relations and the maternal in Irigaray and Chodorow. *philoSOPHIA*, 1, 1, 45-64. *Project MUSE*. <https://muse.jhu.edu/article/478299>.
- Suleiman, S. R. (1985). (Re)writing the body, the politics and poetics of female eroticism, *Poetics Today*, vol. 6, no. 1/2, *The Female Body in Western Culture: Semiotic Perspectives*, 1985, 43-65. Duke University Press, Accessed 31.10 2014, <http://www.jstor.org/stable/1772120>.



Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. (This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1410

Araştırma makalesi/Research article

Defiance of Patriarchy in LeGuin's The Left Hand of Darkness

Le Guin'in Karanlığın Sol Eli Romanında
Ataerkiye Meydan Okuma

Emre Say*

Abstract

Patriarchy can succinctly be defined as, to say the least, an oppressive frame of mind operating on the principle of dualities to ordain, maintain, and consolidate the absolute superiority of masculinity. Patriarchy's 'essential(ist)' emphasis is predicated on a blatant heterosexist conviction decreeing the austere segregation of human species as female and male assigned to an unalterable as well as unchallengeable sexual orientation. This imposed sexual edict involves heterosexuality in the novel's context and relevant gender roles issuing from this 'officially acknowledged and approved' heterosexuality.

This paper argues that in her science-fiction novel *The Left Hand of Darkness* (1969) Ursula Le Guin subverts the dualism of an obsessed, stringent, and simultaneously 'stagnant swamp' patriarchy as she delineates a mode of

Geliş tarihi (Received): 22.02.2021 - Kabul tarihi (Accepted): 29.05.2021

* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül University Comparative Literature. emre.say@deu.edu.tr . ORCID 0000-0001-5618-7992

existence where rigid female-male duality is wiped out through the introduction of alterable sexes. This non-essentialist, or rather to be more precise, anti-essentialist ‘essential’ argument deftly displayed and handled in the novel convincingly demonstrates that patriarchy along with its relevant attributes and attitudes directly emanating from it focuses on the indoctrination and resigned internalization of heterosexual female-male dichotomy.

Keywords: *Le Guin, utopia, feminism, subversion of gender, patriarchy, dualism*

Öz

En hafif ifadeyle ataerki, erkeksi olanın mutlak üstünlüğünü öngören, bunu sağlayıp sağlamaştırmayı amaçlayan baskıcı bir düşünce yapısıdır. Burada değil belki, ama mutlaka bir şekilde ataerki kavramına, edebiyatta kullanımına temel bir kaynak referans vermek gerekecek. Ataerki, katı bir kadın-erkek karşıtlığı üzerinde hareket eder. Ataerkinin omurgasını oluşturan özcü vurgu göze batacak şekilde heteroseksist bir düsturu temel almaktadır. Bu düstur, insan türünün değişmez ve sorgulanamaz biçimde keskin bir kadın-erkek ikililiğine ayrılmasını öngörür. Öngörülen bu kadın-erkek ayrımı baştan içselleştirilmesi beklenen, ‘resmi olarak onaylanıp olumlanan’ biricik cinsel yönelim olan heteroseksüelliğe dayanmaktadır.

İşte Ursula Le Guin, ilk kez 1969 yılında yayımlanmış olan bilim-kurgu türündeki *Karanlığın Sol Eli* romanında ikili karşıtlık takıntısı olan, katı ve aynı zamanda da durağan olan ataerkiye adeta meydan okumaktadır.

Bunu, ataerkinin olmazsa olmaz özelliklerinden olan cinsiyet temelli değişmezliği ortadan kaldırarak başarmaktadır. Le Guin’in özcülük karşıtı savının ‘öz’ünü işte bu durağan olmayan, değişebilir cinsiyet rolleri oluşturmaktadır. Romanda ustaca sergilenip işlenen bu sav; ataerkinin, ataerkiyle ilgili özelliklerin ya da doğrudan ataerkiden kaynaklanan tutumların, baştan heteroseksüel olduğu varsayılan kadın-erkek karşıtlığının dayatılmasına ve içselleştirilmesi-ne dayandığını ikna edici biçimde göstermektedir.

Anahtar sözcükler: *Le Guin, ütopya, feminizm, cinsiyet, ataerki, düalizm*

Introduction

The enticing charm of the main argument intricately and deftly woven by Le Guin throughout her science-fiction novel *The Left Hand of Darkness* consists in her praiseworthy encouragement of her audience to contemplate on the basic foundations of inherently ‘spoilt’ state of humanity. In this respect, Le Guin unbolts humanity’s ontologically unfair state off its hinges both at a physical and cognitive levels as this iniquitous state rests on a taken-for-granted internalized commitment or rather surrender to deterministic, offensively gendered, ‘stagnant’ heterosexual role patterns.

This austere imposed arrangement of sexuality requires human beings to conform to gender role patterns ascribed to two sexes labelled as the stronger one (male) and the weaker one (female) as it is coerced upon them by piercing, penetrating, heterosexually conditioned frame-of-mind.

This patriarchal disposition is prepossessed with the maintenance of progress-oriented linear development in order to ensure the sustenance of a clear-cut arranged social framework steadfastly operating on the principles of sexism, essentialism, and the worship of austere masculinity. *Concise Oxford English Dictionary* defines patriarchy as “a system of society or government ruled by men” (Eds. Soanes & Stevenson, 2004: 1050). As can be inferred from the emphasis on the execution of authority in this basic definition, patriarchy’s ultimate end can be identified as the absolute political control exerted by the male/masculine party: “The women’s liberation movement in Europe and North America insisted that sexuality was a political, and not merely a personal, matter” (Ed. Freedman, 2007: 311). I prefer to extend the scope of patriarchy in a manner to cover any frame of mind, attitude or practice leading or contributing to the oppression of any non-male/non-masculine party. In this respect, what Le Guin highlights in *The Left Hand of Darkness* is the crucial role associable with heteronormativity (i.e. taken-for-granted sanctioning of heterosexuality as the only admissible sexual orientation) in the seizure and practice of executive social and political power by patriarchy.

The Left Hand of Darkness is an exemplary novel epitomizing Le Guin’s non-masculine, non-linear, non-development-obsessed, and non-duality-oriented stance that merits enjoying a laudably unique status in science-fiction genre as well as utopian writing. In her novel Le Guin neatly, mildly, but at the same time resolutely, endeavours to inculcate her audience with an awareness concerning the incorrigible ‘rottenness’ entrenched in ‘stinking’, overtly sexist, aggression-prompting, dissociating, alienating, oppressive patriarchal disposition. This overbearingly androcentric mindset rests on the exacerbation of dualisms to perpetuate its sovereignty. Le Guin conjures away this corrupt male-dominant ‘order of things’ by introducing a utopian realm where masculinity, linearity, overwhelming progress-orientedness, and dualism as essential attributes of ‘Earthly’ existence fade into oblivion and are supplanted by androgyny/femininity, cyclicity, process-orientedness, and wholeness, respectively.

This article aims to explore, what it identifies as, the defiance of patriarchy as well as its close ally which is gender-oriented essentialism in Le Guin’s *The Left Hand of Darkness*. Although the primary text of this article discusses Le Guin’s *The Left Hand of Darkness*, it does not solely focus on secondary works specifically written about this novel. Instead, through intertextual references, this article endeavours to elaborate on the cultural aspect of patriarchal ontology and its repercussions.

Defiance of patriarchy

As I've indicated above, gender issue towers as Le Guin's chief concern in *The Left Hand of Darkness*. She gathers around it all other relevant aspects constituting the core of the Gethenian civilization as they are moulded into shape throughout the novel. She achieves this through a detailed depiction of an imaginary society (Gethenians) emancipated from the cumbersome engrossment of a sharply-chiseled dichotomy among human beings on the essentialist basis of gender roles which cleaves them into two separate halves: the so-called stronger sex (male) and the so-called weaker sex (female). Consequently, this segregation of human beings compels them to conform to conventionally affirmed behavioural stereotypes ascribed to these sexes via the indoctrination of linear, development-obsessed, progress-oriented, androcentric Apollonian mindset. In this respect, Le Guin strives to inculcate her audience with an awareness as to the internalized prevalence of stinking injustice 'essentially' emanating from the enforcement of gender dichotomy to the detriment of whole humanity. As appropriately noted by Polish scholar Marek Oziewicz, utopian genre functions as a medium of reformulating the concept of (in)justice which asserts itself as a prevalent topic in Le Guin's writing. In "A War Without End" Le Guin draws on her concern focusing on (in)justice issue by hinting at the thought-provoking, horizon-enhancing role of imagination peculiar to utopian genre in stimulating the reader to wake up to the reality of injustice and lack of liberty in a vacuum-like, 'sterile' state of hollowness featured by blissful ignorance: "We will not know our own injustice if we cannot imagine justice. We will not be free if we do not imagine freedom" (Le Guin, 2004: 220). As pointed out by Oziewicz, Le Guin does not conceptualize justice merely as a trite term regulating the relationship between state organization and individuals, but as a reference point which arranges circumstances stipulating the style of life led by individuals, in order to accord with Amartya Sen's perception of justice as articulated in *The Idea of Justice*: "Justice is ultimately connected with the way people's lives go, and not merely with the nature of the institutions surrounding them" (Sen, 2009: x). Arguably Le Guin's visible interest in gender-based (in)justice topic primarily springs from her righteous desire to eliminate linear, avaricious, progress-oriented, patriarchal, oppressive Apollonian frame-of-mind and supplant it with a "non-European, non-euclidean, non-masculinist", cyclical one foregrounding an affirmatively poignant antisexist sensitivity as well as a tangible notion of process-orientedness rather than progress-orientedness in which the vanity of hero-worship accompanied by masculine pride is emphatically underlined. In "Dancing Gracefully But Cautiously: Ursula Le Guin's Criticism" Joan Gordon lends voice to Le Guin's reasonable complaint about utopian genre's prepossession with the goal of reinstituting an optimal habitat on the basis of *Yangward*, linear development-obsessedness: " 'It seems', she says, 'that the utopian imagination is trapped, like capitalism and industrialism and the human population, in a one-way future consisting only of growth'" (Gordon, 1990: 117). In *Der Gott des Grotesken* Nevzat Kaya points out essential attributes of the Apollonian

mindset which enables the maintenance, consolidation, and stratification of patriarchy in which “justice serves to the preservation of power of the stronger as well as the ‘sanctity’ of marriage (in which) wife and children are possessions of man” (My Translation) as in the following:

“Offspring belongs to the tribe of father (masculine succession) . . . Children remain in the role of father . . . Disobedience to father (as) the worst guilt . . . Obedience to authority and masculine law . . . Dualistic . . . Linear . . . Monotheistic with a masculine god, fighting against other religions, Absolutistic . . . God (as) absolute sovereign” (My Translation).”

The ideal substitute adumbrated by Le Guin in lieu of this disturbingly Apollonian *Yangwardness* is the prioritization of *Yinwardness* to enable the obtainment of a balance between these two poles by means of diluting the encroachment of masculinity, i.e. *Yangwardness*, clemently in order to attain a state of cognitive and moral justice on the basis of androgyny peacefully, though thoroughly, infiltrating the society so as to assure the fair distribution of authority as well as justice among its female and male members that would accord with the Far-Eastern “Yin-Yang point of view which maintains that masculine and feminine concepts should enjoy an equal status as they are necessary at an equal level and one without the other would be meaningless” (My Translation). However, to Le Guin, in order to maintain a state of satisfying balance between *yang* and *yin*, a genuine display of sensitivity and priority to *yinwardness* which has mostly been overlooked in conventional, progress-oriented utopian writing over centuries is a prerequisite, as is also underlined by Joan Gordon: “Where Utopia has been traditionally yang, she says, let us imagine an inward, ‘yinward’, ideal: ‘dark, wet, obscure, weak, yielding, passive, participatory, circular, cyclical, peaceful, nurturant, retreating, contracting, and cold’ ” (Gordon, 1990: 118).

In accordance with Le Guin’s conceptualization of true justice predicated on a conviction in Yin-Yang principle of balance as most distinctly illustrated in Genly Ai’s assessment of Estraven as a concrete embodiment of Yin-Yang concept on behalf of the Gethenian society in the statement “Light, dark. Fear, courage. Cold, warmth. Female, male. It is yourself, Therem. Both and one. A shadow on snow.” (Le Guin, 1997: 225) - as discussed in the paragraph above - in order to eliminate inequality between genders -as far as possible- that emanates from an oppressive, peremptory, essentialist Apollonian stance at the fountainhead of which lurks a ruthless, heterosexist, masculine authority impudently trampling on individuals’ right to voluntarily assume social role patterns of their own choice through an essentialist imposition; *The Left Hand of Darkness* can be reckoned as a radiant manifesto declaring Le Guin’s mild, though unflinching, criticism of social and indeed, in a wider sense, ontological injustice preying on the confirmation and further exacerbation of dichotomies - at the bottom of which undeniably lies gender - to enable the perpetuation of its existence. The revolutionary streak of Le Guin’s basic argument, foregrounding the elimination of dichotomies which are primarily

entrenched in gender-oriented essentialist duality, consists in her striving to efface the notion of otherness that she regards as the foment of hostility as rooted in covetousness for power: “In her (Le Guin’s) view, ‘the only possible relationship’ we could have with an ‘other’ is ‘a power relationship’ and not an ethical one” (Burns, 2004: 141). In this respect, Le Guin endeavours to stimulate her audience to wake up to the awareness of ‘inherent foulness’ pervading human existence which resides in a strict, irreconcilable bifurcation of sexes – as the stronger one and the weaker one – operating on the indoctrination that males and females are expected to conform to gender-role-patterns imposed on them. Thereby, she inspires her audience to stride over the boundaries of the conjecturable, envisage the unimaginable, and thus acquire an awareness about the ‘rotteness’ swathing her/his existence: “As an experiment in imagination, she attempts to express the inexpressible, to challenge readers’ way of thinking about gender. According to Le Guin, she created the Gethens as a ‘heuristic device, a thought experiment’” (Pennington, 2000: 352).

The Gethenian society delineated by Le Guin in her novel is primarily distinguished from that of Terra on the grounds of an utter absence of strictly-divided sexes where being completely male or female is conceived of as a physiological and sexual perversity which arouses disdain. Thus, as one can readily argue, Le Guin draws her audience’s attention to the aberration of austere separation of sexes as the weaker and the stronger one on Earth which is taken-for-grantedly internalized by masses as though it were a normality we need to adhere to and not dare question its appropriateness as the only acceptable form of human existence. “The society of Gethen, (which) in its daily functioning and its continuity, is without sex” (Le Guin, 1997: 84) is fairly justifiably described as one purged of major sources of trouble tormenting Terrans -from which hostility and the loss of bliss spring from- like Oedipus/Electra Complex, sexuality-based violence, and dualism fostering gender discrimination in order to serve to the justification of inequality between sexes:

“Consider: A child has no psycho-sexual relationship to his mother and father. There is no myth of Oedipus on Winter.

Consider: There is no unconsenting sex, no rape.

Consider: There is no division of humanity into strong and weak halves, protective/protected, dominant/submissive, owner/chattel, active/passive. In fact the whole tendency to dualism that pervades human thinking may be found to be lessened, or changed, on Winter. . . . Our entire pattern of socio-sexual interaction is nonexistent here. They cannot play the game. They do not see one another as men or women” (Le Guin, 1997: 85).

As can be inferred from the quotation above, the lack of clear-cut heterosexual genders paves the way for the elimination of sexual repression and frustration on Gethen since there does not exist an overbearing heterosexist voice authorized to dictate individuals austere to stick to the assumption of a certain type of sexual orientation due to the absence of stable - let alone merely gender patterns - but also sexual roles:

“Being so strictly defined and limited by nature, the sexual urge of Gethenians is really not much interfered with by society: there is less coding, channelling, and repressing of sex there than in any bisexual society I know of. Abstinence is entirely voluntary; indulgence is entirely acceptable. Sexual fear and sexual frustration are both extremely rare” (Le Guin, 1997: 153).

Then it comes as no surprise that Genly Ai is gripped by a pungent notion of alienation due to the absence of unalterably predetermined heterosexual partner roles on Gethen in quite an evocative way so as to correspond to the sense of estrangement nagging at young Pakistani men who - under the sway of intrusive religious fundamentalism - feel alienated from women as they consider them (women) “mysterious, unknown, desirable and yet threatening creatures of almost another species, whom you had to respect, marry and impregnate but couldn’t be friends with” (Kureishi, 1996: 89).

“A friend. What is a friend, in a world where any friend may be a lover at a new phase of the moon? Not I, locked in my virility: no friend to Therem Harth (Estraven), or any other of his race. Neither man, nor woman, neither and both, cyclic, lunar, metamorphosing under the hand’s touch, changelings in the human cradle, they were no flesh of mine, no friends; no love between us” (Le Guin, 1997: 182).

The paragraph given above portraying Genly Ai’s perturbation emanating from a palpable sense of alienation he is confronted with on Gethen is exceedingly meaningful in terms of disclosing the psychological anatomy of Terrans - on behalf of Genly Ai - who are incorrigibly conditioned to reflect on with reference to dualities and predestined stock gender role patterns they are supposed to succumb to. In this respect, as an average male inhabitant of Terra who confesses his imprisonment “in my virility”, Genly Ai cannot help being repulsed by the lack of static - and indeed ‘stagnant’ - gender roles on Gethen in which human beings are tightly stuck throughout their lives on Terra. Accordingly, Genly Ai’s description of his existence as one “locked in my virility” bears exceeding significance since it reveals the blinding, stultifying influence exerted by masculine urge of puissance on Terran men who are irretrievably stipulated to think and behave with reference to attributes of masculine existence the image of which they feel compelled to live up to. Definitely, Genly Ai is gripped by this notion of masculine cognitive pertinacity during his journey with Estraven across Orgoreyn as he ruminates over the impossibility of reckoning a Gethenian as a friend who “may be a lover at a new phase of the moon”. In a broader sense it can be asserted that what confounds Genly Ai consists in the view of constructivist, dynamic, altering gender roles regulating the practice of sexual activity on Gethen which poses a stark contrast to the essentialist perception of gender roles to which he is ‘acclimatized’ on Terra. Consequently, he cannot adapt himself to the idea of shifting sexual-partnership-roles as it shatters his duality-obsessed conviction regarding sex and gender.

Another highly notable conclusion that can be derived from Genly Ai's reflections is his reluctance to abandon making considerations without the boundaries of overbearing framework of Apollonian heterosexism the main attributes of which are linearity and stability. As can be inferred from his contemplations, as a Terran man incurably accustomed to thinking with reference to these Apollonian attributes; Genly Ai is revolted by cyclicity and dynamism - namely, potentiality to undergo metamorphosis - which correspond to the conventional realm of femininity and androgyny. It is self-evident that *kemmer* (i.e. the brief monthly period of sexual alertness - succeeding a lengthier period of *somer* during which Gethenians lapse into a state of sexual inertia and thus can be denoted as asexual - at which Gethenians are grasped by a vigorous sexual urge, get involved in sexual intercourse, and accordingly adopt partner roles either as women or men at the end of each month covering for 4-5 days) follows a cyclical lunar time pattern rather than a linear solar one which evokes the idea of menstruation peculiar to women as an indicative characteristic of women's innate inclination towards pursuing a cyclical time pattern apparently in harmony with nature. This 'natural' routine poses a blatant contrast with men's dissemination of sperms which can occur at any time of month or day without the slightest tinge of a tendency to follow a cyclical time pattern. As a typical representative of Apollonian masculinity peculiar to Terra, Genly Ai's subconscious strife with what is cyclical and therefore harmonious with nature, can convincingly be perceived as a projection of an inclusive, umbrella-conflict waged like a fierce war between culture and nature. These two concepts are conventionally associated with masculinity and femininity respectively almost since man's acquiring awareness regarding the cruciality of his role in reproduction process. In her highly thought-provoking, influential work *Sexual Personae* in which she expatiates on the relationship between nature, culture, and gender; Camille Paglia plainly points out woman's identification with nature: "Nature's cycles are woman's cycles. Biologic femaleness is a sequence of circular returns, beginning and ending at the same point. Woman's centrality gives her a stability of identity. She does not have to become but only to be" (Paglia, 2001: 9). In stark contrast with woman, man who is traditionally identified with culture gets involved in an irreconcilable struggle with nature-as-woman in order to suppress and 'cultivate' it. Thus, as conventionally propounded, man strives to construct culture by enabling the submission of nature and woman which can actually be treated as a reflection of man's unquenchable ambition for *tour de force* that springs from masculine virility and pride. In *Natur-Literatur-Kultur* Nevzat Kaya concisely highlights man's innate urge to establish authority over nature and woman:

"It is conspicuous that here cultural construction of nature amounts to a coherence of nature and femininity because anthropocentric claim to power spans over nature and this takes place not only in the sense that nature is compelled into submission but also it runs parallel to the substitution of woman by science and technology (My Translation)" .

Considered under the light of Kaya's argument above, the deficiency of a strong will for rapid scientific development as well as the prevalence of a relative technological retardedness on Gethen as observed by Genly Ai, as a Terran man prepossessed with rapid linear development at the expense of the submission as well as exploitation of nature, can be evaluated as an expected outcome of Gethenians' innate disposition as androgynous or rather, to be more precise, anti-heterosexist beings without unchanging, 'stagnant' gender roles. Check English. Namely, Gethenians' inclination towards being in congruity with nature manifests itself palpably in their lack of eagerness for rapid, linear technological development since being in coherence with nature requires process-orientedness rather than progress-orientedness. Accordingly, despite some indications of a tendency towards progress-orientedness in Orgoreyn in relation to Karhide- as rather negligible in comparison to Terra-, one can contend that process-orientedness asserts itself as a dominant characteristic on Gethen by posing a stark contrast with excessive progress-orientedness of Terra.

Some other affirmative outcomes that emanate from the absence of clear-cut gender dichotomy and utter lack of a heterosexist discourse engrossing on individuals can be listed as the absence of militarism and nationalism engendered by a relentlessly intrusive patriarchal mindset which are actually nothing except displays of masculine virility and manly pride that are actually missing expressions on Gethen as epitomized in Estraven's disposition: "He (Estraven), after all, had no standards of manliness, of virility, to complicate his pride" (Le Guin, 1997: 187) On Gethen the closest expression that can be employed to equate Terran manly pride is *shifgrethor*, which roughly corresponds to a Gethenian's behavioural trait or instinct for preserving its self-esteem by avoiding a sense of embarrassment in its relationship with other Gethenians. Nevertheless, even *shifgrethor* can hardly be equated with Terran manly pride for the simple reason that there are no 'genuine' men in Terran terms both physiologically and psychologically on Gethen where "one is respected and judged only as a human being" (Le Guin, 1997: 86). Accordingly, although there may be some singular, exceptional physical strifes and scuffles which can amount to some relatively minor rehearsals of a battle in Terran terms, one can hardly come up with any convincing trace proving the existence of a full-fledged war on Gethen where the rate of armament - particularly in comparison to Terra - is meagre. In this respect, Tibe's desire to incite Karhideans into action by kindling the spark of war as a medium of mobilizing them can be deemed as an uncommon behaviour that can hardly be claimed to exert a palpable influence on the Gethenian folk. To express it succinctly, the lack of dualities leads to the elimination of war, too. The absence of ascribing any plausible justification to war which features the Gethenian mindset is most precisely encapsulated in Estraven's following statement condemning war as starkly inimical to civilization that must be avoided: ". . . primitiveness and civilization are degrees of the same thing. If civilization has an opposite, it is war" (Le Guin, 1997: 91).

The absence of militarism goes smoothly hand in hand with the lack of notion of nationalism on Gethen as distinctly exemplified in Estraven's remark dismissing nationalism as a repulsive, hostility-provoking concept: "What is love of one's country; is it hate of one's uncountrry? Then it's not a good thing" (Le Guin, 1997: 181). As clearly outlined in this statement, Estraven as a Gethenian finds the notion of hostile duality embedded in nationalism detestable. Expectedly, Estraven's repulsion by the idea of nationalism is despised by Genly Ai as an average Terran accustomed to thinking with reference to dualities as he condemns Estraven's negatory assessment of nationalism as suggestive of its bereavement of the ability to conceive in abstract terms marked out by feminine compliance in a sexist manner: "There was in this attitude something feminine, a refusal of the abstract, the ideal, a submissiveness to the given, which rather displeased me" (Le Guin, 1997: 181-182).

Le Guin's denial of gender-based dualisms and the absence of clear-cutly chiselled heterosexual gender roles as key arguments constituting the gist of the Gethenian frame of mind -with a few singular exceptions that are not penetrating enough to refute it- as has been explored up to now converge at the encompassing abstractness diffused by the terms uncertainty and wholeness - standing for "change-in-the-form, transformation, ambiguity, metamorphosis" (My Translation) - which Genly Ai is not able to grasp at all as indicated in his wrongful judgement above about the absence of abstractness or rather abstraction on Gethen. In the novel the notion of uncertainty; most conspicuously communicated through the absence of clear-cut, stock sexual-partnership/gender roles; asserts itself as a central concept which "makes life possible" as emphasized by Faxel the Weaver: "The only thing that makes life possible is permanent, intolerable uncertainty: not knowing what comes next" (Le Guin, 1997: 66). The idea of uncertainty highlighting the sexual behaviour of individuals on Gethen is closely interlinked with the idea of wholeness - which "tries to restore theories, opinions and tenets split up into countless numbers of atoms in Apollonian manner to its 'original entirety'" (My Translation) - characterizing the clement, passivity-oriented Handdara religion without a regulating supreme institution, clergy, and set body of laws. In this respect, Handdara stands in stark contrast with dualism-oriented, sexism-provoking, monotheistic religions of Terra consolidating the reign of abhorrent patriarchy and aggressive alertness: " 'Well, in the Handdara . . . you know, there's no theory, no dogma. . . . Maybe they are less aware of the gap between men and beasts, being more occupied with the likenesses, the links, the whole of which living things are a part" (Le Guin, 1997: 199). Genly Ai articulates this stark contrast between wholeness and dualism ardently featuring Gethen and Terra respectively in his following remark: "Perhaps you are obsessed with wholeness as we are with dualism" (Le Guin, 1997: 199). The topic in which the principle of wholeness arguably manifests itself most concretely is the method for the rearing of children which operates on an arguably communist principle foregrounding the assertion that the whole society rather than the heterosexual parent-couple is responsible for the bringing up, tending and edification of children: "A quarter to a third of the adult urban population is engaged full time in

the nurture and education of the children. Here the clan looked after its own; nobody and everybody was responsible for them” (Le Guin, 1997: 89).

Conclusion

As is meant to be discussed and illustrated in this article, *The Left Hand of Darkness* as an exemplary novel epitomizing Le Guin’s non-masculine, non-linear, non-development-obsessed, and non-duality-oriented stance merits enjoying a laudably unique status in science-fiction as well as utopian genre since she neatly, mildly, but at the same time resolutely, endeavours to inculcate her audience with an awareness concerning the incorrigible ‘rotteness’ entrenched in ‘stinking’, overtly sexist, aggression-prompting, dissociating, alienating, oppressive patriarchal mindset resting on the exacerbation of dualisms to perpetuate its detestable sovereignty by introducing a hardly conjecturable, inexpressible utopian realm where masculinity, linearity, overwhelming progress-orientedness, and duality as essential attributes of our Earth fade into oblivion and are supplanted by androgyny, cyclicity, process-orientedness, and wholeness respectively. Indeed, should one be expected to come up with a catchphrase to suit the main argument Le Guin communicates throughout her novel, the vanity of patriarchy would be a plausible suggestion. Then, a question would arise of its own accord: Of all epithets associable with patriarchy as represented in the novel, why vanity? For the simple reason that a major contingency vanity involves is the adoption of pretension for the sake of ‘acquisition’. And what is the objective meant to be acquired, or to be more precise usurped, by patriarchy? The privilege for exertion of authority over the non-masculine. Relevantly; as illustrated in the novel and further outlined through accompanying references made to the cultural ontology of patriarchy in this article; whenever and wherever there is no stability in sexual identities, patriarchy’s bid for the subjugation of the non-masculine on the basis of imposed gender roles is inconceivable- let alone be blatantly insolent.

Endnotes

- 1 “Recht dient dem Schutz der Macht des Starken, der ‘Heiligkeit’ der Ehe (in der) Frau und Kind sind Besitz des Mannes” (Kaya, 2000: 21).
- 2 “Nachkommen gehören zur Sippe des Vaters (männliche Erbfolge) . . . Kinder bleiben am Ort des Vaters. .. Ungehorsam(keit) gegen den Vater (als die) schwerste Schuld . . . Gehorsamkeit gegenüber Autorität und männlichem Gesetz . . . Dualistisch . . . Linear . . . Monotheistisch mit einem männlichen Gott, Bekämpfung anderer Religionen, absolutistisch . . . Gott (als) absoluter Herrscher” (Kaya, 2000: 21).
- 3 “Yin-Yang-Anschauung, die besagt, dass das männliche und weibliche Prinzip gleichberechtigt und gleich ‘nötig’ sind, dass Eines ohne das Andere sinnlos ist” (Kaya, 2000: 51).
- 4 “Es ist unübersehbar, dass hier das kulturelle Konstrukt von Natur auf eine Kongruenz von Natur und Weiblichkeit hinausläuft, denn der anthropozentrische Machtanspruch erstreckt sich über die Natur and das nicht nur im Sinne ihrer Unterwerfung, sie verläuft parallel zu der Ersetzung der Frau durch Wissen und Technik” (Kaya, 2005:16).
- 5 “Formveränderung, Verwandlung, Uneindeutigkeit, Metamorphose” (Kaya, 2000: 15).
- 6 “versucht, die in apollonischer Manier in unzählige Atome aufgespaltenen Theorien, Ansichten und Lehrsätze zu dem ‘ursprünglichen Ganzen’ zurückzuführen” (Kaya, 2000: 5).

Works cited

- Burns, T. (2004). Marxism and science fiction: A celebration of the work of Ursula K. Le Guin. *Capital&Class, Winter* (84), 139-148.
- Freedman, E.B. (Ed.). (2007). *The essential feminist reader*. The Modern Library.
- Gordon, J. (1990). Dancing gracefully but cautiously. *Science-Fiction Studies, March*(1), 117-119.
- Kaya, N. (2000). *Der Gott des Grotesken: Eine literaturanthropologische Studie*. Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Kaya, N. (2005). *Natur-Literatur-Kultur: Literatur als Kulturelle Ökologie*. Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Kureishi, H. (1996). *My beautiful Laundrette and the rainbow sign*. Faber and Faber.
- Le Guin, U. K. (1997). *The left hand of darkness*. Orbit.
- Le Guin, U. K. (2004). A war without end. In Ursula K. Le Guin, *The wave in the mind*. Shambhala.
- Paglia, C. (2001). *Sexual personae: Art and decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. Yale Nota Bene.
- Pennington, J. (2000). Exorcising gender: Resisting readers in Ursula K. Le Guin's Left Hand of Darkness. *Extrapolation*. Volume 41, Winter(4), 351-358.
- Sen, A. K. (2009). *The idea of justice*. Belknap.
- Soanes, C. & Stevenson, A. (Eds.). (2004). *Concise Oxford English dictionary*. Oxford UP.



Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. (This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1605

Araştırma makalesi/Research article

The Strategic Use of Memory in *the Book of Margery Kempe*

Margery Kempe'in Kitabı'nda Hafızanın Stratejik Kullanımı

Azime Pekşen Yakar*

Abstract

The Book of Margery Kempe (1430s) narrates Margery's life story in loosely-knitted episodes, mainly focusing on her spiritual experiences, sufferings, and development. It is actually an autobiography dictated by Margery Kempe herself and written by two different scribes. However, it is recited and written after twenty years of her visions including personal conversations with God and Jesus Christ. Memory, thus, with its various types occupies a crucial place in both the writing process of the text and the text itself. As Margery, an illiterate woman as she claims, recites her experiences relying only on her memory, she may not be able to accurately recollect all memories of the past covering almost twenty-five years. Even, she may select, manipulate, and reconstruct them for various reasons.

Geliş tarihi (Received): 10.01.2021 – Kabul tarihi (Accepted): 28.05.2021

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Bilim Üniversitesi İngilizce Mütercim Tercümanlık Bölümü. azimepeksen@hotmail.com.
ORCID 0000-0002-5727-813X

In this context, this paper aims to analyze how Kempe provides the fictional Margery with an alternative role of a mystic, a religious authority, and a pilgrim other than allotted roles of wifehood and motherhood for a medieval woman. To be able to achieve this, Margery Kempe makes use of the fictional Margery's visions beginning after her first childbirth and also other strategies.

Keywords: *Margery Kempe, memory, autobiography, womanhood, wifehood, motherhood*

Öz

Margery Kempe'in Kitabı (1430'lar), Margery'nin hayat hikâyesini genel hatlarıyla bölümler halinde anlatır ve daha çok Margery'nin ruhsal ve dini deneyimlerine, ızdırap ve gelişimine odaklanır. Bu kitap, aslında bizzat Margery tarafından dikte edilmiş ve iki farklı kâtip tarafından yazılmış bir otobiyografidir. Buna rağmen, Margery çocukluğundan neredeyse hiç bahsetmez. Ayrıca, en az on dört çocuğu olduğu bilinmesine karşın, kısa bir biçimde bir oğlunu ve aralarında geçen konuşmayı anlatır ve diğerleri hakkında konuşmaktan imtina eder. Çocukları hakkında konuşmaktan kaçınması yaşadığı zor doğum(lar) sonrasında gelişen doğum sonrası psikoz ve bu durumun yarattığı travma olabilir.

Yine de, kurduğu işleri ve bu işlerde nasıl başarısız olduğunu ayrıntılarıyla anlatan biri için, çocuklarından bahsetmemesi düşündürücüdür çünkü Margery otobiyografisinde, dini deneyimlerine, hacca giderken yaşadığı zorluklara, ziyaret ettiği kutsal alanlara ve oralardaki ritüellere, kendisine karşı yapılan dinsizlik suçlamalarına, yargılanmasına ve verdiği cevaplarla aklanmasına, bizzat Tanrı ve Yüce İsa'yla olan sohbetlerini içeren görüşlerine oldukça geniş yer vermiştir. Ayrıca, problemleri bir diğer konu da, Kempe'in, otobiyografisini görüşlerinden yirmi yıl sonra anlatması ve bunların kâtiplerce yazılmış olmasıdır. Dolayısıyla, hafıza kavramı, çeşitli türleriyle hem metnin üretim aşamasında hem de kendisinde çok önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin, kurgusal Margery iddia ettiği gibi okur yazar olmayan bir kadın olarak anılarını sadece hafızasına dayanarak anlattığından, neredeyse yirmi beş yılı kapsayan tüm geçmiş anılarını doğru anımsayamıyor olabilir. Hatta, bu anıları seçebilir; manipüle edebilir ve çeşitli sebeplerle yeniden oluşturabilir. Bu bağlamda, bu makale Kempe'in kurgusal Margery'ye Orta Çağ'da yaşayan kadınlara biçilen anne ve eş rollerinden farklı olarak mistik, dini otorite ve hacı rollerini nasıl sağladığını ve böylece kadın kimliğini nasıl güçlendirdiğini incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler: *Margery Kempe, hafıza, otobiyografi, kadınlık, eş olmak, annelik*

“The mater cam to the creatur in mend”: The Strategic Use of Memory in The Book of Margery Kempe⁷

This article analyzes Margery Kempe’s use of memory in The Book of Margery Kempe (1430s) (henceforth The Book) as a subversive method to evade her submissive situation her gender generates and transform it into empowerment. Kempe designs a stronger woman figure having a keen claim of authority in religion and mysticism, which systematically exclude women as authorities. Since Margery recites her past experiences relying on her memory after twenty years of her first vision, she is not able to precisely recall all past occurrences. In this regard, this article establishes its own intervention in the field by claiming that Kempe employs her memory as a strategic device to violate her expected subordination and transforms it into partial domination. Therefore, this article aims to contribute to the studies on Margery Kempe with a new perspective which analyzes her use of memory to subvert institutions and practices disempowering her and create a new figure of a woman with unusual roles of a mystic and a pilgrim.

Previous readings of The Book tend to belittle its literary and religious value and accordingly denigrate Kempe as an eccentric woman with mental problems. Even Kempe’s authorship of The Book is questioned, and the scribes are given credit for it. Nevertheless, recently, the revision of The Book within the framework of feminist scholarship has occasioned new analyses of The Book and Margery Kempe, and it has also encouraged novel perspectives to the text. In this respect, Kempe’s life and the reception of The Book are of great importance to better understand and analyze the place of memory and Kempe’s use of it as a tactic in The Book.

Margery Kempe was an English laywoman from King’s Lynn, Norfolk. Her father, John Burnham was an important figure who was five times mayor of Lynn and one of the members of the parliament. Her mother was not mentioned in the extant records of Lynn and Kempe’s The Book of Margery Kempe. When Margery was twenty years old, she got married to John Kempe, whose name was also recorded in Lynn records, but he apparently was not as prosperous as Margery’s father because Margery constantly and proudly reminded her “worthy” family and he should have never married her. Margery and her husband had fourteen children, whose names and other details except one of them had never been mentioned in The Book. She most probably experienced a postnatal breakdown after the birth of her first child and was haunted by the visions of the devil until the vision of Christ healed her. In The Book, she also talked about her businesses including a brewery and a mill as failures, but she spared most of the space to her spiritual experiences, visions, pilgrimages to holy places, charges of heresy, insanity, hypocrisy, and Lollardy and her defenses to these charges.

Due to The Book, Margery Kempe is one of the much-debated figures of Medieval English literature. This is quite an achievement considering The Book’s

rediscovery in the 1930s. Early uses of *The Book* among other devotional writings are limited in certain circles. The first critical reception of *The Book* (in the 1930s) is mostly negative and even hostile, which describes Kempe as “eccentric, neurotic, and psychopathic” (Coleman, as cited in McEntire, 1992: x). The second wave of reception of *The Book* is not very different from the first one, condemning Kempe as a hysterical woman and a false mystic. Therefore, *The Book* has attracted scholarly attention only after the 1930s. Later, it is appreciated as a social and historical document that offers valuable insight into devotional literature and the religious atmosphere of its time with references to historically identifiable figures such as Archbishops of York and Canterbury.

Memory with its various forms and levels is at the very core of *The Book of Margery Kempe*. *The Book* is the oldest extant autobiography written in English (Finke, 1999: 176; Swanson, 2003: 141), and it employs a narrative technique which is only based on “the process of association and the role of memory” (Holbrook, as cited in Ross, 1992: 227). As Margery Kempe⁸ claims she is illiterate⁹, she can only rely on her memory while dictating her experiences to the scribe. Also, she decides to write about what she has experienced after twenty years. Therefore, memory, the mental faculty of an individual through which information is encoded, processed, and stored, is already a problematic issue in autobiographies, and it is even deeply problematized in *The Book*. Nevertheless, Kempe is not preoccupied with the idea of the perfection of her memory. In the “Proem,” Kempe (1996) straightforwardly tells she recites the events in the order she recollects them; thus, they are not recorded in chronological order:

“Thys boke is not wretyn in ordyr, every thyng aftyr other as it wer don, but lych as the mater cam to the creatur in mend whan it schuld be wretyn, for it was so long er it was wretyn that sche had forgetyn the tyme and the ordyr whan thynys befellyn. And therfor sche dede no thing wryten but that sche knew rygth wel for very trewth” 10 (1. 1. 99-103).

The Book, which does not follow a chronological order, is presented in the manner of an autobiography and is highly episodic and fragmented. It is purported to be the life story of Margery, but *The Book* begins in medias res and lacks Margery’s childhood. Still, it covers most of her spiritual experiences, visions, pilgrimage, charges of heresy, insanity, hypocrisy, and Lollardy and her defenses to these charges.

Kempe (1996) starts the autobiography from her twenty-year-old self with her marriage to John Kempe and her conceiving her first child within a short time:

“Whan this creatur was twenty yer of age or sumdele mor, sche was maryed to a worschepful burgeys and was wyth chylde wythin schort tyme, as kynde wolde. And, aftyr that sche had conceived, sche was labowrd with grett accessys tyl the child was born, and than, what for labowr sche had in chyldyng and for sekenesse goyng befor, sche dyspered of hyr lyfe, wenyng sche might not levyn” (1.1.130-134).

After she explains her marriage and pregnancy, she suddenly begins to talk about her severe sickness from which she suffers following her first childbirth. She feels extremely ill and wants to confess a past sin, but the priest whom she confesses sternly reproves her. Margery, in her own words, puts:

“Wherfor, aftyr that hir chyld was born, sche, not trostyng hir lyfe, sent for hir gostly fadyr, as iseyd befor, in ful wyl to be schrevyn of alle hir lyfetym as ner as sche cowde. And, whan sche cam to the poynt for to seyn that thing which sche had so long conselyd, hir confessowr was a lytyl to hastye and gan scharply to undyrnemyn hir er than sche had fully seyde hir entent, and so sche wold no mor seyn for nowt he mygth do. And anon, for dreed sche had of dampnacyon on the to syde and hys scharp reprevyng on that other syde, this creatur went owt of hir mende and was wondryly vexid and labowryd with spyrytys half yer eight wekys and odde days” (1. 1. 142-150).

Margery already feels so overwhelmed with her traumatic memory of her childbirth that the priest’s harsh reproach aggravates her worsening mental well-being, and she begins to see horrifying visions of devils haunting her. She elaborates on vivid depictions of devils:

“Develys opyn her mowthys al inflaymys with brennyng lowys of fyr as thei schuld a swalwyd hyr in, sumtyme ramping at hyr, sumtyme thretyng her, sumtyme pullyng hyr and halyng hir bothe nyght and day during the forseyd tyme. And also the develys cryed upon hir wyth greet thretyngys and bodyn hir sche schuld forsake hir Crystendam, hir feyth, and denyin hir God, hys modyr, and alle the seyntys in hevyn, hyr goode werkys and alle good vertues, hir fadyr, hyr modyr, and alle hire frendys” (1. 1. 151-156).

The devils in those visions tell her to forsake her Christian fate. After troubled by these visions for quite long, she is healed again by a vision in which she sees Jesus Christ who says to Margery: “Dowtyr, why hast thou forsakyn me, and I forsok nevyr the?” (1. 1. 173). The divine consolation ends her despair and returns her to life and Margery as a medieval wife carries out her daily chores at home: “Sythen this creatur dede alle other acupacyons as fel for hir to do wysly and sadly inow, saf sche knew not veryli the drawt of owyr Lord” (1. 1. 187-188), but she is not portrayed as a mother taking care of her child in *The Book*.

Therefore, Margery’s traumatic memory of her first childbirth and both troubling and healing visions are the influential memories that lead her to a new way of life. This traumatic memory apparently derives from postpartum depression (Finke, 1999: 178; McEntire, 1992: 56) and may be the reason for Kempe’s exclusion of Margery’s role as a mother in *The Book*.¹¹ This traumatic memory is so important and influential in her life that it encourages Kempe to share her spiritual experiences triggered by this memory even though many years have passed after it, and hence, it occasions the writing of the oldest autobiography in English.

The Book is considered the oldest autobiography written in English in the Middle Ages. Medieval autobiography, however, is considerably different from autobiography as a modern term. Autobiography, a self-revealing genre in the modern sense, “assumes the existence of a persistent conscious ‘self’ interacting through a lifetime with the world outside,” and “[t]his ‘self’ is the center of an individual universe; shaped by experience, it acts in turn to shape events and relationships” (Atkinson, 1983: 23). However, as Atkinson (1983) maintains, the protagonist in medieval autobiography “is nor perceived or presented as the primary agent in the creation of a life” and in *The Book*, “Kempe’s sense of herself pervades every page of her book, but that ‘self,’ which she called a ‘creature,’ is of the fifteenth century, not of the twentieth” (23). Kempe puts Margery or “this creature” as “the medieval self” interacting the world with her story. The autobiographer with his/her story, thus, combines his/her inner feelings, thoughts with outer experiences and events to create a narrative. Therefore, it can be deduced that Kempe believes that her story is special and valuable to be shared and remembered (Atkinson, 1983: 23), and importantly, she creates a new world – a world out of the fusion of her inner and outer experiences lived in her past using her own memory.

Furthermore, memory as a mental faculty works in numerous ways affected or not affected by other things. However, many psychologists believe “memory is subject to the strains and stresses of psychic conflict; what we remember (and forget) is determined by our needs, defense mechanisms, and feelings of pain and pleasure” (Atkinson, 1983: 26-27). For example, Conrad (2010) studies chronic stress paradigms and their effects on memory and affirms that hormones released in the bloodstream in response to stressful situations affect the physiological function of memory (751-753). As *The Book* clearly suggests, Kempe has an extraordinary life which is full of grief, joy, pain, love, poignance, shame, humiliation, and pride, and it cannot be claimed that Kempe’s memory was not affected by these strong emotions¹². Consequently, when subjective narration as autobiography’s generic feature and memory’s recreational characteristic are considered altogether, Kempe may select and manipulate what she recollects after twenty years for “self-justification” (Atkinson, 1983: 25). Hence, *The Book* becomes Kempe’s “self-authorization project” (Salih, 2018). That is, Kempe fashions herself a new identity with various roles such as a mystic, Christian, and pilgrim each of which brings in strength and authority she cannot gain otherwise. In Rebecca Krug’s (2017) words, “*The Book* presents a process of self-in-the-making in which the dynamic construction of identity is located both in lived experience and in the act of capturing and revisioning that life in writing” (iii). In these processes of capturing and revisioning, Kempe’s memory necessarily makes crucial selections and intentionally creates Margery. While selecting, she opts for specific memories which particularly show and accentuate her spiritual process from an ordinary English wife or mother to a mystic, a religious authority, a pilgrim, a devout Christian, and an ardent traveler.

If it were not for her subversive use of memory, Kempe would not be able to claim any authority in mysticism and religion. Kempe's strategic and manipulative use of her memory empowers her and reinforces her claims of authority in those aspects.

Notably, in *The Book*, covering quite a few events, encounters, and journeys, Kempe does not prefer talking about Margery's role as a mother even though she has fourteen children.¹³ Before she manages to lead a life of celibacy, most of her time must have been occupied by successive deliveries and taking care of her children. However, Kempe is curiously silent about this issue. She probably expunges the painful memories of labor and accentuates her identity as a devoted Christian. When she talks about her children, she avoids giving any details. For example, Christ informs Margery that she is pregnant, yet she is not happy with her pregnancy: "In the tyme that this creatur had revelacyons, owyr Lord seyde to hir, "Dowtyr, thow art wyth childe." Sche seyde agen, "A, Lord, how schal I than do for kepyng of my chylde?" Owir Lord seyde, "Dowtyr, drede the not, I schal ordeyn for an kepar"" (1.

21.1107-1109). Even, she feels guilty about it since it shows she is sexually active with her husband. Margery's avoidance of this topic and reason for her feeling guilty imply that she cannot achieve maidenhood due to her children and the conjugal debt to her husband, which is the highest status a Christian woman may attain:

"Than seyde the creatur, "Lord Jhesu, this maner of levying longyth to thy holy maydens." "Ya, dowtyr, trow thow rygth wel that I lofe wyfes also, and specyal tho wyfys wech woldyn levyn chast, yf thei mygtyn have her wyl, and don her besynes to plesyn me as thow dost, for, thow the state of maydenhode be mor parfyte and mor holy than the state of wedewhode, and the state of wedewhode mor parfyte than the state of wedlake, yet dowtyr I lofe the as wel as any mayden in the world" (1. 21. 1113-1119).

Here, Christ relieves Margery about her status as a married woman for his love is not limited to maidens even though maidenhood is the holiest status. He states he also loves wives with children, who lead a chaste life like Margery. Despite the comfort with which Christ provides Margery, Margery insists on refraining from being pictured as a mother. Yet, still, "maternity [is] an important component of Margery's religion," and as a mother, Margery is responsible for teaching her children at least the basic instructions of her religion (Swanson, 2003: 148). However, Kempe intentionally does not present Margery as a mother except for the scenes where she helps her eldest son in repenting of his sins and leading him to a religious life:

"The seyde creatur had a sone, a tal yong man, dwellyng wyth a worschepful burgeys in Lynne, usyng marchawndyse and seylyng ovyr the see, whom sche desyryd to a drawyn owt of the perellys of this wretchyd and unstabyl worlde yf hir power myth a teynd therto. Nevyrthelesse sche dede as meche as in hir was, and, whan sche myth metyn wyth hym at leyser, many tymys sche counselyd hym to leevyn the worlde and folwyn Crist in so meche that he fled hyr cumpany and wolde not gladlych metyn wyth hir" (2. 1. 11-16).

Margery does not act as an affectionate mother towards her son, but as a religious authority, who scorns and chides him because of his non-Christian lifestyle. She threatens him with God's possible punishment if he does not lead a decent life.

In the following chapter of Book II, the readers are announced that her son gives up his previous lecherous life, gets married to a woman in Germany and has a child. His visit to Margery with his wife s"urprises Margery as her son has changed in the way she desires:

In fewe yerys aftyr that this yong man had weddyd he cam hom in to Ingland to hys fadyr and hys modyr al chongyd in hys aray and hys condicyonis. For afor tyme hys clothys wer al daggyd and hys langage al vanyté; now he weryd no daggys, and hys dalyawns was ful of vertu. Hys modyr, havyn gret merveyl of this sodeyn chongyng, seyde unto hym, "Benedicite, sone, how is it wyth the that thu art so chongyd?" (2.2.64-68).

Margery, who is amazed by her son's sudden change, takes pride in his finding the right path and living as a devout Christian not as a mother but as a religious authority.

This conversation between Margery and her son is very significant with regard to Kempe's portrayal of Margery as a pious woman instead of a mother because even in the case of giving advice, Margery does not act like a mother but as a religious authority to warn her son or the sinner about his lecherous life and its consequences.

In her creation process of Margery, Kempe deliberately understates her identity as a mother and chooses to emphasize Margery's literary and spiritual power. First, Kempe insists on recording Margery's experiences in a literary tradition in which writing is considered a male domain. Hence, it can be inferred that she empowers herself by occupying a space due to her writing within the male system disempowering her. Her writing, relying on her memory, registers her name permanently in the male system and strengthens her self-definition as an author. Secondly, in *The Book*, Kempe meticulously chooses what to narrate. While she is selecting from her memories, she adopts some strategies which will provide her with authority to some extent. One of these strategies is the authority of religion supported by her visions and cryings, pilgrimages to Holy places as well as linking herself to the tradition of mystics. To gain such authority, Margery first admits her weak position in the dynamics of medieval society. Margery's narrative "is extensively informed of the medieval patriarchal discourse of gender and her self-definition as a woman is largely gender-biased" (Reis, 2005: 152). In this patriarchal culture, as Reis claims, Kempe

"presents herself as the 'weak creature' of God's world, clearly conforming to the contemporary conception of women as spiritually and morally weak because of the original sin. Accordingly, Margery's narrative is also the narrative of the progress of the "weak" into a position to hold and wield relative power which she manages to generate out of her admission of weakness in accordance with the norms of the society" (2005: 152).

By presenting Margery as “creature” as a narrative strategy, Kempe shows Margery as a humble and sincere woman. Margery assumes the role of a modest, earnest, and weak woman to make space for herself within this gender-biased culture. In so doing, she makes herself visible and asserts her voice. Hence, Margery’s narrative can be considered the narrative of Margery’s gaining authority by using her weakness imposed by medieval dynamics of society and patriarchy.

Pertaining to this context, it is not surprising to read many events and encounters in which Margery is victimized. In this stage, it is possible to claim that she deliberately chooses to narrate these events in which she is chided and scorned because of her loud and violent sobbings, white dresses, and excessive performances of her feelings. Although she has stated in “Proem” that she does not recite the events chronologically and cannot cover all of them either, she repeats her statement that she is not able to narrate every experience she had and has to choose what to narrate: “It wer in maner unpossibyl to writyn al the holy howtys, holy spechys, and the hy revelacyons which owr Lord schewyd unto hir” (1. 59. 3402-3404). As she confesses, she selects from her anecdotes, encounters with vicious people, and conversations in which she is victimized. For instance, she usually touches upon the reactions of people towards her cryings occasioned by her compassion for Christ’s Passion:

“And many seyde ther was nevyr seynt in hevyn that cryed so as sche dede, wherfor thei woldyn concludyn that sche had a devyl wythinne hir which cawsyd that crying. [...] Sum seyde that sche had the fallyng evyl, for sche wyth the crying wrestyd hir body turnyng fro the o syde into the other and wex al blew and al blo as it had ben colowr of leed. And than folke spitted at hir for horrorr of the sekenes, and sum scornyd hir and seyde that sche howlyd as it had ben a dogge and bannyd hir and cursyd hir and seyde that sche dede meche harm among the pepyl” (1. 44. 2469-2478).

People’s reactions to Margery’s weepings are mostly unwelcoming and hostile. As Margery conveys, some people suppose she is possessed by a devil which makes her cry, and some believe she is ill and she cries along with bizarre movements of her body. In her anecdotes, Margery is often scorned, chided, humiliated, and cursed. Once Kempe characterizes Margery as a weak and fragile victim, Margery begins to tell another anecdote in which religious authorities such as Bishop of Lincoln welcome her and enjoy her talks about her love of God:

“And than sche cam to hys presens and salutyd hym, and he derly wolcomyd hir and seyde he had long desyred to speke wyth hir and he was rygth glad of hir comyng. And so sche prayd hym that sche mygth speke wyth hym in counsel and schewyn hym the secretys of hir sowle [. . .] He was rygth glad to heryn hem, and suffryd hir benyngly to sey what hir ysted, and commendyd gretly hir felyngys and hir contemplacyons, seying thei wer hy maters and ful devowt maters and enspyred of the Holy Gost, counselyng hir sadly that hir felyngys schuld be wretyn” (1. 15. 763-772).

This important occasion, in which she is welcomed by a Bishop, and his approving comments on her revelations and divine contemplations are given, is consciously placed after the incident of being scolded and belittled due to her loud cryings. Such narrative strategies of Kempe as re-constructing and re-ordering the chronology of events, her experiences, and encounters are deployed in many chapters of *The Book*.

Another equally important example of Kempe's re-construction and re-arranging the sequence of events can be observed in Margery's examination by the Archbishop of York. She first presents a scene in which she is humiliated because of her sobbings, and she assumes the role of a victim. Then, she displays the moment she cannot be accused for her acts showing her devotion to God. To give an example, she cries out loudly during her examination by the Archbishop of York, which astonishes both the Archbishop and clerks. After answering all of their questions assessing her knowledge of her faith, Margery is cleared of all the accusations:

“And than anon, aftyr the Erchebischof put to hir the Articles of owr Feyth, to the wech God gaf hir grace to answeyn wel and trewly and redily wythowtyn any gret stody so that he myth not blamyn hir, than he seyde to the clerkys, “Sche knowith hir feyth wel anow. What schal I don wyth hir?” (1. 52. 2943-2947).

Even though she is not found guilty, her presence in York is considered dangerous for her ideas have many followers. Therefore, Margery's victimization transforms into a subversive device which endorses her religious authority. Margery and people's faith in her talks are so strong that the Archbishop of York does not tolerate her existence in his town: “The clerkys seyden, “We knowyn wel that sche can the Articles of the Feith, but we wil not suffyr hir to dwellyn among us, for the pepil hath gret feyth in hir dalyawnce, and peraventur sche myth pervertyn summe of hem”” (1. 52. 2947-2949). Hence, Kempe's manipulation of her memory and re-ordering her memories regardless of their chronology enables her to create a strong portrayal of Margery.

Margery's accounts of her pilgrimages also involve Kempe's manipulation of her memory to subvert Margery's weakness into empowerment, her limited roles into demanding ones. Her visits to sacred places can be interpreted as a particularly important means of power in terms of the position she holds in her religion. In a patriarchal society such as the medieval society of which Margery is a member, women are not regarded as religious authorities except being anchoresses and mystics. Women, who choose to lead a Christian life, have relatively limited opportunities to visit holy places and become pilgrims since women are doubly threatened by the possible encounters with “the unholy and the criminal” (Reis, 2005: 151). Also, women's mobility is condemned as it is associated with autonomy and nonconformity, which are not the desirable characteristics of medieval women. As Jacqueline Murray (1995) explains, “[s]ubmission and obedience were virtues. Pride, ambition, and autonomy were ultimately perceived as rebellious and crimes against both the natural and the

moral order. The best thing an inferior woman could do was to know her place” (2). Therefore, Margery, who is well informed of the medieval ideologies disempowering her, first assumes the identity of a weak creature and then manages to generate relative power by going on pilgrimages. As Elizabeth Robertson (1990) affirms, women in the Middle Ages believe that pilgrimage “gives them a healing access to power and a voice they otherwise have had silenced and suppressed”¹⁴ (168).

In this case, Kempe’s manipulative selection of her memories comes forward. For instance, while recounting her pilgrimage experiences, Margery does not give much detailed information about her experiences in the Holy Land or Rome. As Swanson (2003) also remarks, “of the great events she may have witnessed - the liturgies of Rome, the ceremonies of Santiago, the varied proceedings at Jerusalem [. . .] – she says nothing” (143). It is quite an extraordinary situation for a woman who is generally scolded for her garrulousness and excessiveness. The reason for her silence here is probably a deliberate selection again. Rather than recounting rituals, she narrates her own spiritual experiences in detail, thereby putting her own experiences in a more central and essential place. For example, Margery does not describe the rituals taking place around Christ’s tomb; however, she spares most of her time reciting her sorrowful feelings and cryings:

“Whan this creatur wyth hir felawshap cam to the grave wher owyr Lord was beriid, anon, as sche entryd that holy place, sche fel down wyth hir candel in hir hand as sche schuld a deyde for sorwe. And sythen sche ros up ageyn wyth gret wepyng and sobbyng as thow sche had seyn owyr Lord beriid even befor hir. Than sche thowt sche saw owyr Lady in hir sowle, how sche mornyd and how sche wept hir sonys deth, and than was owyr Ladiis sorwe hir sorwe. And so ovyr al wher that evyr the frerys led hem in that holy place sche alwey wept and sobbyd wondyrfully, and specialy whan sche cam ther owyr Lord was nayled on the cros. Ther cryed sche and wept wythowtyn mesur that sche myth not restreyn hirsself” (1. 29. 1646-1654).

On the one hand, she does not elaborate on her surroundings or rituals occurring in her visits to holy sites. On the other hand, she meticulously and generously explicates how she weeps and feels upon seeing Christ’s tomb. Since Margery is designated as the central figure of *The Book* by Kempe, Margery’s experiences and reactions including her cryings are highlighted thanks to the fact that Kempe prefers to recite those.

Furthermore, Kempe’s narrative proposes silence and being silenced as vital terms in *The Book*. The former is deemed a virtue, and the latter is a disciplinary action for medieval women. However, Margery always refuses to be silent and to be silenced. Kempe prefers to offer us pictures of Margery speaking in several different ways among many other anecdotes. Margery’s weeping, for instance, occupying quite a space in *The Book*, is one of her mediums of speaking. Although Margery considers her weeping a gift, her cryings are so loud and passionate that she is scolded and even othered. In a church in Canterbury, she is belittled. In her own words,

“On a tyme, as this creatur was at Cawntyrbery in the church among the monkys, sche was gretly despysed and reprevyd for cawse sche wept so fast bothyn of the monkys and prestys and of seculer men ner al a day bothe afornoon and aftyrrnoon, also in so mech that hyr husbond went away fro hir as he had not a knowyn hir and left hir aloon among hem, cheys hir as sche cowed, for other comfort had sche noon of hym as that day” (1.13.620-625).

Margery’s tears also cause her other serious troubles. She is accused of fakery and even Lollardy because of her everlasting cries though she is never convicted. Nevertheless, “[tears] also become a source of power, an alternative to the kind of power an anchoress might achieve by her holiness and seclusion” (Mahoney, 1992: 39). As she does not enclose herself to an anchorhold which is the only sacred space where some religious authority is allotted for women, she cannot have any means to demonstrate her spirituality and have spiritual power other than her tears. In this context, “her tears are beyond language; her sobs substitute for the words she cannot find. But they are also, at the same time, themselves language” (Mahoney, 1992: 40). Before Kempe has her book written after many tries and much effort, her tears are “her public language, an individual expression of separateness through bodily action in defiance of the prohibitions of custom and the ecclesiastical system” (Mahoney, 1992: 40). Her tears are also significant in that they link Margery to the long and strong tradition of female mystics who are also known for their weeping. As Margery recounts, she visits Dame Jelyan (Julian of Norwich) and asks her questions about her revelations and sobbings:

“And so sche dede and schewyd hir the grace that God put in hir sowle of compunccyon, contricyon, swetnesse and devocyon, compassyon wyth holy meditacyon and hy contemplacyon, and ful many holy spechys and dalyawns that wyr Lord spak to hir sowle, and many wondirful revelacyons wech sche schewyd to the ankres to wetyn yf ther wer any deceyte in hem, for the ankres was expert in swech thyngys and good counsel coud gevyn. The ankres, heryng the ervelyows goodnes of owyr Lord, hyly thankyd God wyth al hir hert for hys visitacyon, counselyng this creatur to be obedyent to the wyl of owyr Lord God and fulfyllyn wyth al hir mygthys whatever he put in hir sowle yf it wer not ageyn the worshep of God and profyte of hir evyn cristen, for, yf it wer, than it wer nowt the mevyng of a good spyryte but rathyr of an evyl spyrit” (1. 18. 955-965).

Kempe affiliates Margery to the tradition of mysticism due to her meeting with Julian of Norwich whom is regarded an expert on divine revelations. Julian of Norwich affirms Margery’s visions, revelations, and cryings are not deceptive, but a gift from God. Thereby, Kempe’s recalling and selection of Margery’s visit to Julian enables Margery to maintain a safe space for herself in the religious tradition and assert her voice due to the power of her tears as well as connecting herself with Julian of Norwich.

By analyzing memory as Margery Kempe’s strategy to avoid subjugation her gender brings about, to liberate from the allotted roles expected from a medieval woman, and to design identity of a woman with authority in *The Book of Margery Kempe*, I have demonstrated that Margery Kempe fashions herself a strong figure of a woman in the persona of Margery. While reciting her spiritual experiences, encounters, and travels to the scribes, Kempe manipulatively selects from her memories and reshapes them to present an extraordinary portrayal of a medieval woman. In

this new portrayal, Kempe primarily focuses on Margery's religious experiences and emphasizes her devotional practices such as her spirituality and excessive displays of piety, yet she avoids detailing her identity as a wife and mother. Thus, Kempe's strategic use of memory as a means of empowerment provides Margery with partial liberation from oppressive labels and titles her gender generates and enables her to assume alternative roles of a pilgrim, a religious authority, and a mystic.

Endnotes

1. This article is an improved version of my conference paper presented in the 25th International Medieval Congress, Leeds, on 2-5 July 2018. It has not been published in any journal or the proceedings.
2. In this paper, I follow Lynn Staley's practical solution of distinguishing the author and the persona of the book and use Margery Kempe or Kempe as the author and Margery as the persona.
3. Kempe (1996) in *The Book* depicts Margery as "hir not lettryd" (1. 2. 3030); however, medieval concept of literacy is quite different from modern definitions of literacy and treats writing and reading as separate skills, which complicates her (il)literacy. Samira Lindstedt (2018) discusses Margery's claimed illiteracy with textual evidences in her "Questioning the 'Book of Life' as Evidence for 'Illiteracy' of Margery Kempe."
4. All quotations from *The Book of Margery Kempe* are taken from *The Book* edited by Lynn Staley and are cited with the part and line numbers.
5. This kind of traumatic memory is one of the other aspects of memory in *The Book*. As my article aims to analyse how Margery Kempe creates herself a new role of a mystic and a pilgrim by her tactical use of memory, I do not focus on this traumatic memory, and I continue to analyse the idea of an autobiography.
6. Actually, her experiences and behavioral patterns have been diagnosed with several illnesses and mental disorders "ranging from hysteria to psychosis to temporal lobe epilepsy" (Saunders and Fernyhough, (2017: 210). Therefore, it is not surprising that her memory was affected by these possible illnesses and what they brought about.
7. The traumatic memory of Margery's first childbirth leads her to develop symptoms of a postpartum depression (Finke, 1999: 178; McEntire, 1992: 56) and she suffers severely from visions, which may be the reason for Kempe's exclusion of Margery's role as a mother in *The Book*.
8. In this brief article, I analyze pilgrimage as a medium of power which was used by Margery as a means of empowering her identity as a spiritual authority. However, there are also articles which question Kempe's identity as a pilgrim such as Anne E. Bailey's (2020) "The Problematic Pilgrim: Rethinking Margery's Pilgrim Identity in *The Book of Margery Kempe*." Bailey (2020) examines Margery Kempe's identity as a pilgrim and finds it very problematic in the medieval context.

References

- Atkinson, C.W. (1983). *Mystic and pilgrim: The book and the world of Margery Kempe*. Ithaca: Cornell University.
- Bailey, A. E. (2020). The problematic pilgrim: Rethinking Margery's pilgrim identity in *The Book of Margery Kempe*. *The Chaucer Review*, 55 (2), 171-196.
- Conrad, C. D. (2010). A critical review of chronic stress effects on spatial learning and memory. *Progress in neuro-psychopharmacology and biological psychiatry*, 34 (5), 742-755.
- Finke, L. A. (1999). *Women's writing in English: Medieval England*. London: Longman.
- Kempe, M. (1996). L. Staley (Ed.). *The book of Margery Kempe*. Michigan: Michigan UP.
- Krug, R. (2017). *Margery Kempe and the lonely reader*. Ithaca: Cornell UP.
- Lindstedt, S. (2018). Questioning the 'book of life' as evidence for the 'illiteracy' of *Margery Kempe*. *Notes and queries*, 65 (3), 302-303.
- Mahoney, D. B. (1992). Margery Kempe's tears and the power over language. In S. McEntire (Ed.). *Margery Kempe: A book of essays*. Garland, 1992, 37-50.
- McEntire, S. (1992). Introduction. In S. McEntire (Ed.). *Margery Kempe: A book of essays*. London: Garland.

- Murray, J. (1995). Thinking about gender: The diversity of medieval perspectives. In J. Carpenter and S. B. Maclean (Eds.). *Power of the weak: Studies on medieval women*. Chicago: University of Illinois, 1-26.
- Reis, H. (2005). [S]he was evry aferd: Pilgrimage and medieval women in *The Book of Margery Kempe*. Hacettepe University journal of faculty of letters, 22 (2), 151-161.
- Robertson, E. (1990). An anchorhold of her own: Female anchoritic literature in thirteenth-century England. In (J. Bolton Holloway, J. Bechtold and C. S. Wright. Eds.). *Equally in God's image: Women in the middle ages*, 167-169. New York: Peter Lang.
- Ross, R. C. (1992). Oral life, written text: The genesis of *the book of Margery Kempe*. *The yearbook of English studies*, 22 (Medieval Narrative Special Number), 226-237.
- Salih, S. (2018) Margery and Marina: *The book of Margery Kempe as performance archive*. [Conference Presentation]. Margery Kempe Studies in the 21st Century, 5-7 April 2018, Oxford: University College.
- Saunders, C. and Fernyhough, C. (2017) Reading Margery Kempe's inner voices. *Postmedieval: A journal of medieval cultural studies*, 8 (2), 209-217.
- Staley, L. (1994). *Margery Kempe's dissenting fictions*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Swanson, R. N. (2003). Will the real Margery Kempe please stand up! In D. Watt (Ed.), *Women and religion in medieval England*, Oxford: Oxbow Books, 141-165.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. (This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).



folk/ed. 2021; 27(2) 106 Ek
DOI: 10.22559/folklor.1727

Araştırma makalesi/Research article

Woman Issues from the Perspective of Feminist Translation: Sylvia Plath and “Mothers”

Feminist Çeviri Bakış Açısıyla Kadın Sorunları:
Sylvia Plath ve “Anneler”

Alize Can Rençberler*

Abstract

Sylvia Plath, who is known for her poems and proses in American Literature, has been being translated into Turkish literature and culture system for many years. Having contributed to Turkish literature, some of her works embody female characters who strive at gaining a place in society. Being a woman and a mother of two, Plath had difficulties in her life and had to stand out against psychological problems stemming from the death of her father and pressure from her husband. Taken all together, it is within the bounds of possibility that Plath’s life redounded on her works and translated narrations. To illustrate and investigate this view, one of Plath’s short stories, Mothers is analyzed and discourses which indicate woman issues (motherhood/womanhood, social belonging, sorority and patriarchy) are identified and compared to the Turkish translation to comprehend how they are produced in the target language by a woman translator.

In this respect, the translator is interviewed through e-mail and gives information on her translation process. Regarding the analysis of the translation, the Turkish

Geliş tarihi (Received): 01.03.2021 – Kabul tarihi (Accepted): 28.05.2021

* Dr. Öğr. Gör. Trakya Üniversitesi İngilizce Mütercim Tercümanlık. alizecan@gmail.com. ORCID 0000-0001-7187-6614.

target text is analyzed through the terms of initial norms, preliminary norms and operational norms posited by Gideon Toury. The first two are presented in the scope of adequacy/acceptability and translation policy/directness of translation. As for the operational norms, feminist translation scholar Luise von Flotow's (1991) categorization of translation strategies and other strategies by Vinay & Darbelnet (1995) and Delabastita (1993) are utilized to sort out the translator's strategies. At the end of the analysis, it is concluded that the translator mostly utilizes literal translation and transposition in line with equivalence and modulation. It is also noteworthy to mention that the translation of a word does not match with the strategies presented. Accordingly, as none of the translation strategies served the purpose, a new translation strategy coined obscuring, has been suggested.

Keywords: *feminist translation, Luise von Flotow, descriptive translation studies, Sylvia Plath*

Öz

Amerikan Edebiyatında şiirleri ve düzyazlarıyla tanınan Sylvia Plath, uzun yıllardır Türk edebiyatına ve kültür dizgesine aktarılmaktadır. Eserlerinde toplumda yer edinmeye çalışan kadın karakterlere yer veren Plath, kadın ve iki çocuk annesi olarak hayatında zorluklar yaşamış; babasının ölümü ve kocasının baskısından kaynaklanan psikolojik sorunlara karşı göğüs germek zorunda kalmıştır. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Plath'ın hayatının eserleri üzerinde etkisi olduğu muhtemeldir. Bu görüşü açıklamak ve incelemek amacıyla Plath'ın kısa öykülerinden Mothers incelenmiş, kadın sorunlarına (annelik, kadınlık, toplumsal aidiyet ve ataerkillik) işaret eden söylemler belirlenmiş ve bu söylemlerin Türkçede kadın çevirmen tarafından nasıl üretildiğini anlamak için Türkçe çevirisi kaynak metin ile karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda çevirmen ile e-posta aracılığıyla görüşülmüş ve çeviri süreci ile ilgili bilgi edinilmiştir. Eser çevirisinin çözümlenmesiyle ilgili olarak, çeviride erek odaklı yaklaşımı benimseyen Gideon Toury tarafından öne sürülen öncül normlara, süreç öncesi normlara ve süreç normlarına başvurulmuştur. Bu normlardan ilk ikisi ile erek metin yeterlilik/kabul edilebilirlik ve çeviri politikası/çevirinin doğrudanlığı kapsamında ele alınmış; süreç normları aracılığıyla ise çevirmenin çeviri stratejilerini açığa çıkarmak için feminist çeviri araştırmacısı Luise von Flotow (1991)'un önerdiği çeviri stratejilerinden yararlanılmış; Vinay & Darbelnet (1995) ve Delabastita (1993) tarafından ortaya konan diğer çeviri stratejilerine de başvurulmuştur. Çalışma kapsamında yapılan çözümlemelerden hareketle, çevirmenin çoğunlukla sözcüğü sözcüğüne ve biçim değiştirme çeviri stratejilerine başvurduğu; bunun yanı sıra eşdeğerlik ve odak değiştirme1 stratejilerini de kullandığı anlaşılmıştır. Anlatıda geçen bir sözcüğün çevirisi ile ilgili olarak, sunulan feminist çeviri stratejilerinden hiçbirinin uymadığı sonucuna varılmış ve belirsizleştirme ismiyle yeni bir feminist çeviri stratejisi önerisinde bulunulmuştur.

Anahtar sözcükler: *feminist çeviri, Luise von Flotow, betimleyici çeviri araştırmaları, Sylvia Plath*

Introduction

Emerging as the translation act of patriarchal and misogynist language use, the feminist translation movement was initiated by a group of feminist writers and translators in Quebec in the late 1970s and early 1980s and it was thought to be the articulation of feminist ideology to translation. Sherry Simon, Barbara Godard and Luise von Flotow, Olga Castro and Emek Ergun are among the leading names in this group defining and explaining feminist translation theory and practice.

To begin with, Simon (1996: 1) sets forth that “feminist translation theory aims to identify and critique the tangle of concepts which relegates both women and translation to the bottom of the social and literary ladder.” She suggests that the processes in which the translation are feminized should be examined to maintain this aim. Concerning this view, Bozkurt (2014: 108) states that “feminist translation is against the twofold inferiority of women and translation. To erase this false equivalence, one should forget about the traditional views on translation theory and practice”. In her book, Simon (1996: 2) discusses the role of the translation for women and indicates that translation was not only the means for accessing the universe of letters for women but also “a permissible form of public expression” and a crucial part of social movements such as slavery and first-wave feminism (Simon, 1996: 2). Another prominent figure in feminist translation studies, Barbara Godard (1989: 43), expresses that feminist theory and the translation of women writers deal with questions of language, gender, and women’s troubling relationship with language. Irigaray, as cited in Godard, notes that “feminist discourse works upon language, upon the dominant discourse, in a radical interrogation of meaning and translation, in this theory of feminist discourse, is production, not reproduction” (Irigaray, as cited in Godard, 1989: 46). According to Godard, the scope of feminist translation theory is “feminist discourse in its transtextual or hypertextual relations, as palimpsest working on problematic notions of identity, dependency and equivalence” (1989: 47).

In her work, she concludes that “womanhandling the text in translation would involve the replacement of the modest, self-effacing translator. [...] The feminist translator immodestly flaunts her signature in italics, in footnotes - even in a preface” and participates in the creation of meaning (1989: 50).

Olga Castro and Emek Ergun have argued, “the future of feminisms is in the transnational and the transnational is made through translation” (2017: 1). Parallel to this view, Castro, Ergun, von Flotow and Spoturno (2020: 7) stress that “a plural, intersectional and transnational conception of feminisms requires, no doubt, a critical articulation of translation”, of which the understanding should cover not only “trans-linguistic/cultural/medial practices including the field of interpreting studies, intersemiotic translation, the translation of sign languages, and machine translation” but also “the travelling of theories and traditions” (2020: 2). Castro and Ergun (2017: 93) emphasize that feminist translation studies is an interdisciplinary field that deals with both feminism and translation, and it brings about the emergence of courses at

undergraduate and postgraduate levels across the world especially within translation studies programs and departments.

Academically, there is a rising interest in feminist translation studies in Turkey in recent years. The writings of Ergun (2017, 2013, 2010a, 2010b, 2008), Bozkurt (2014), Öner (2018), Saki and Tarakçıoğlu (2019), Kuleli (2019) are some of the significant and newsworthy works propounded in feminist translation studies.

In this part of the study, overall thoughts and views of these figures, except von Flotow have been presented. Her approach is included in the subheading ‘Theoretical Framework’ as it constitutes one of the pillars of methodology explaining feminist perspective to translation regarding the translation strategies *supplementing*, *prefacing* – *footnoting* and *hijacking*. Additionally, feminist translation strategies refined by Kim Wallmach (2006) including Jean-Paul Vinay and Jean Darbelnet’s (1995) and Dirk Delabastita’s strategies are presented to develop an analytical framework for the analysis. These strategies are integrated into the target-oriented approach suggested by Gideon Toury to illustrate the decisions taken by the translator referring to translation norms. As for the ‘Methodology’, the purpose of the research, research questions, research method, data collection and analysis are designated. In ‘Findings’, upon giving information about the author, the source text, the translator and the target text; a comparative analysis of source text and target text is carried out through the approaches of Toury and von Flotow. In conclusion, it is figured out that the translator mostly prefers using *transposition* in line with the strategies of *equivalence* and *modulation*.

1. Theoretical framework

1.1. Descriptive translation studies and target-oriented approach

Modern translation theories, which considers translation within the context of the target culture, include skopos theory, polysystem theory and Descriptive Translation Studies adopt a descriptive and target-oriented approach focusing on the role of translation in cultural history. Emerged in the early 1970s, it gathered speed in the 1980s and reached its peak in the 1990s.

Gideon Toury develops the target-oriented approach which has two important concepts: *adequacy* and *acceptability*. If the translation is close to the norms of the source text, it is considered as an *adequate translation*; if it is close to the norms of the target text, it is, then, accepted as an *acceptable translation* (Toury, 1995: 57). Toury (1995: 36-39 and 102) propounds a three-phase methodology for descriptive translation studies:

1. Situate the text within the target culture system, looking at its significance or acceptability.

2. Compare the ST and the TT for shifts, identifying relationships between coupled pairs’ of ST and TT segments.

3. Attempt generalizations, reconstructing the process of translation for this ST-TT pair (as cited in Munday, 2008:110-111).

The most important feature of this theory, which emphasizes the need to make conscious decisions, is that it is goal-oriented and comprises norms that restrict the translator in the translation process (premise norms, pre-translation norms and translation process norms). According to Toury (1995: 56-59), three kinds of norms operate at the stages of the translation process: *initial norms*, *preliminary norms* and *operational norms*.

1. *Initial norms*: Translation decisions play a major role in determining the translator's initial norms. "The translator is called upon to make an overall choice between two extreme orientations" (Toury, 1995: 57): leaning on the source system norms (adequacy) or being close to the target system norms (acceptable).

2. *Preliminary norms*: Within the scope of preliminary norms, which include the decisions taken by the translator before starting the translation, there are "translation policy" and "directness of translation" (Toury, 1995: 58).

2.1. Translation policy: It "refers to those factors that govern the choice of text-types, even of individual texts, to be imported into a particular culture/language via translation at a particular point in time." (Toury, 1995: 58).

2.2. Directness of translation: It "involves the threshold of tolerance for translating from languages other than the ultimate SLs." (Toury, 1995: 58). This norm is related to whether the translation will be direct or indirect and which languages are involved in the translation practice.

3. *Operational norms*: It describes the linguistic matter of the translated text. Within the operational norms, there are matrical norms and textual-linguistic norms (Toury, 1995: 58).

2.1. Matrical norms: It is related to the fullness of the target text. It includes omission, addition or relocation of passages and footnotes and textual segmentation (Toury, 1995: 59).

Textual-linguistic norms: It is the selection of linguistic material such as lexical items, phrases and stylistic features. In this step, translation strategies suggested by Vinay & Darbelnet (1995), Delabastita (1993) and von Flotow are integrated to analyze the target text.

1.2. Feminist translation strategies

von Flotow (1997: 14) remarks that "the work of translating in an 'era of feminism', in an era powerfully influenced by feminist thought, has had an acute effect on translation practice". According to her (1997, 76), as the women are deliberately excluded from public spheres, "they have thus turned to translation as a 'humble' option".

In addition to theoretical thoughts, von Flotow (1991: 75-80) suggests strategies used in feminist translation: *supplementing*, *prefacing* and *footnoting*, and lastly *hijacking*. *Supplementing* “in feminist translation is a strategy (...) which compensates for the differences between languages, or constitutes ‘voluntarist action’ on the text” (von Flotow, 1991: 75). Feminist translators use *prefacing* and *footnoting* strategies when they want to emphasize their presence. The last strategy von Flotow (1991: 78-80) mentions is *hijacking* in which the translator feminizes the text deliberately to make the translator visible in the translation through excessive interference.

Additively, in her study titled “*Feminist translation strategies: Different or derived?*”, Kim Wallmach (2006) develops an analytical framework for the analysis of feminist translation strategies by refining Jean-Paul Vinay and Jean Darbelnet’s (1995) and Dirk Delabastita’s (1993) categories. Vinay and Darbelnet (1995: 31) conducted a comparative analysis of English and French and identified two general translation strategies: *direct translation* and *oblique translation*. While *direct translation* covers *borrowing*, *calque* and *literal translation*, *oblique translation* consists of *transposition*, *modulation*, *equivalence* and *adaptation* (Vinay & Darbelnet, 1995: 31-40). These strategies operate on the lexical, syntactic and semantic levels in a text.

Borrowing is the strategy in which the translator prefers transferring the SL word directly from the target language to create a cultural flavor (Vinay & Darbelnet, 1995: 31-32). The strategy of *calque* is used when the translator borrows an expression form of a language and translates each of its elements. There are two types of calque: *lexical calque*, which respects the syntactic structure of the target language, and *structural calque*, which introduces a new construction into the language (Vinay & Darbelnet, 1995: 32). *Literal translation* is ‘word-for-word’ translation and preferable for the languages which share common cultural and linguistic features (Vinay & Darbelnet, 1995: 33-35). *Transposition* “involves replacing one-word class with another without changing the meaning of the message” (Vinay & Darbelnet, 1995: 36). *Obligatory transposition* and *optional transposition* are the types of transposition. The first one refers to the situation in which there is no choice between the two forms. However, *optional transposition* enables the translator to make a preference among several uses of language (Vinay & Darbelnet, 1995: 36). *Modulation* is “a variation of the form of the message, obtained by a change in the point of view” (Vinay & Darbelnet, 1995: 36). *Fixed modulation* and *free modulation* are the two types of modulation. *Fixed modulation*, “is the strategy in which the translator uses his good command of knowledge freely” and *free modulation* “is the single instances not yet fixed and sanctioned by usage” (Vinay & Darbelnet, 1995: 37). *Equivalence* is the

description of the same situation in a target text through different stylistic and structural facilities (Vinay & Darbelnet, 1995: 38). *Adaptation* is used when the type of situation in the source language is unknown and new to the target culture. In this respect, translators are responsible for creating a new situation that can be considered as being equivalent (Vinay & Darbelnet, 1995: 39).

Delabastita (1993) lists five translation strategies: *substitution*, *repetition*, *deletion*, *addition* and *permutation*. *Substitution* involves replacing a source text item with an almost equivalent target code (Delabastita, 1993: 33-34). *Repetition* is transferring the source text item directly into target text (Delabastita, 1993: 34-35). In the strategy of *deletion*, the source text item is not transferred into target text at all (Delabastita, 1993: 35-36). As for the *addition*, the source text item is transferred into target text with an extra cultural, linguistic or textual component which does not present in the source text (Delabastita, 1993: 36). In the last strategy, *permutation*, the translator compensates the source text item either with footnotes (*compensation by footnoting*) or with expressions that are expanded into a long stretch of text in the translation (Delabastita, 1993: 36-37).

Wallmach (2006: 18) indicates that “it is possible to fully describe feminist translation strategies using categories from Delabastita (1993) and Vinay and Darbelnet (1995)”. When all the feminist translation strategies are compared, the following comprehensive table emerges and this holistic form of the strategies are utilized to analyze the target text in this study.

Table 1: Translation strategies

Delabastita	Vinay & Darbalnet	von Flotow
Substitution	Literal translation Transposition Modulation Adaptation Equivalence	
Repetition	Borrowing Calque	
Deletion		
Addition		
Permutation a. Compensation by footnoting b. Compensation by splitting		Supplementing Prefacing and footnoting Hijacking

2. Method

In this section, firstly, the purpose of the research will be mentioned and the research questions will be determined in line with the identified objectives. In the following subheadings, the research method, data collection and data analysis tools will be identified.

2.1. Purpose of the research

This study aims to analyze the short story *Mothers* by Sylvia Plath and evaluate the translation of feminist discourse in Turkish based on feminist translation and descriptive translation theories. Besides, through this study, it is striven for embodying the translation process by including the translator's views and experiences as a woman.

2.2. Research questions

Aiming at conducting a comparative analysis, this study seeks answers to the following research questions:

1. How the notions of motherhood, womanhood and sorority presented in the original text?
2. Does the translator make any preparations regarding the text before the translation process? And what reception does the translator as a woman show in the translation process?
3. Is the target text an "acceptable" or "adequate" translation regarding "initial norms", "preliminary norms" and "operational norms"?
4. What translation strategies does the author apply while translating the notions of motherhood, womanhood and sorority regarding feminist translation studies? Are they efficacious in describing the translation decisions?

2.3. Research method

Since the aim of the study is to examine how the feminist discourse is produced in the target text and culture to reveal the translator's thoughts on the translation process with a descriptive approach, the research method was determined as a case study.

2.4. Data collection

In accordance with the purpose of the study and research method, data collection tools were determined as document review and interviews. In this context, the documents to be examined have been determined as the source and target text. The

source text analyzed is Sylvia Plath's short story titled *Mothers* (1962) in English and *Anneler* (2015), which was translated into Turkish by Olcay Boynudelik. Moreover, in line with the purpose of this study, translator Olcay Boynudelik was contacted by e-mail to clarify the translation process and to examine her experiences regarding the translation. The research has been approved with the decision numbered 03/19 taken by Trakya University Social And Humanities Research Ethics Committee on 24 March 2021.

2.5. Data analysis

Before making a comparative analysis of the source and target texts, the source text is examined in terms of feminist discourse referencing motherhood, womanhood and sorority. Upon identifying the contexts concerning these notions, a comparative analysis is made by evaluating their translation into Turkish through the translation strategies suggested by von Flotow. Besides, considering the norms posited by Toury, it is identified whether the translation is "acceptable" or "adequate".

3. Findings

3.1. The author and source text

Sylvia Plath was born on 27 October 1932 in the Massachusetts Memorial Hospital in the USA as the child of Aurelia Frances Schober and Otto Emil Plath (Steinberg, 2004: 9). Eight years later, she lost his father (ibid: 13). This loss is reflected in her poems and stories from time to time. Especially in the poem titled *Daddy*, which is included in the book *The Colossus and Other Poems* (Plath, 1960), it is possible to see the traces of the destruction caused by his father's death. Plath, who published his first poem in the Boston Herald at the age of eight and a half, gave the impression of a healthy and social child, but he grows up with fluctuations in her spiritual world (Wagner-Martin, 2003: 11).

Having a thriving student life, Plath was accepted as a scholarship student to Smith College in 1950, which gave her academic, social and artistic skills (Bassnett, 2005: 7). Plath spent time as a student in the summer of 1953 in New York, working as guest editor for *Mademoiselle Magazine*. Soon, she tried to commit suicide by taking sleeping pills and was hospitalized in a mental hospital and recovered after treatment (Steinberg: 2004: 37-40). The psychological fluctuations she suffered, depression and the healing process she experienced turned into fiction for the only novel she wrote *Bell Jar* in 1963 (Steinberg, 2004: 94). Plath returned to Smith College after her treatment and completed her education. With the Fulbright scholarship she earned, she went to Cambridge University and met the poet Ted Hughes. The couple married in 1956 (Bassnett, 2005: 9-12; Steinberg, 2004: 50-52). She returned to America with an offer from Smith College in 1957-1958 and began to teach at school where she was once a student (Bassnett, 2005: 14-15). In 1960, she

returned to England and gave birth to her daughter Frieda and two years later his son Nicholas (Bassnett, 2005: 15; Steinberg, 2004: 84). In 1962, her husband left her for another woman. Plath moved to a separate house with her children, and that winter, she created her work named *Ariel*, which includes her most well-known poems (Bassnett, 2005: 16-17). She attempted suicide for the first time in the same year and was hospitalized for psychiatric treatment. However, in 1963, she committed suicide by putting her head in gas ovens. (Steinberg, 2004: 113-119).

The short story titled *Mothers*, written by Plath in 1962, was published after her death in the October issue of the American women's magazine *McCall's* in 1972. The story published with Plath's other short stories in the book *Johnny Panic and the Bibles of Dreams* in 1977 by Faber and Faber Limited. In the introduction of the book by Ted Hughes, the influence of Plath's personality and his experiences with his illness on his authorship is discussed.

Mothers is about the Mothers' Union in Devon, in which Esther and her family (her husband and daughter) have recently moved from America. Esther, also pregnant with the second child, is an American and she wants to be a part of society and to be accepted in Devon. To achieve this, she must be a member of the Mothers' Union which is run by the rector – a male figure who has the authority over the Mother's Union. Mariana Chaves Petersen (2019) has examined the short story titled *Mothers* in detail and revealed the similarities between Plath's life and Esther.

3.2. The translator and target text

The translator, Olcay Boynudelik graduated from Istanbul University - English Language and Literature Department. Currently, she is lecturing at Yeditepe University. To comprehend her translation process, she provided information through e-mail and remarked:

“I was 22 years old when I was offered to translate Plath and my translation experience was very limited. So I turned down the offer, saying “How would I dare?” But, the publishers (it was the first edition by Altıkırkbeş, not Kırmızı Kedi) who knew me well convinced me that there could be no translator who could understand the spirit of Sylvia better than me.

When I think of Sylvia Plath, the first definition that comes to my mind is “restless soul”. I can say the same about myself. Therefore, the translation process was even more painful. In other words, both the anxiety of being able to translate her words correctly into my own language and seeing the reflections of her similar internal conflicts were very backbreaking. I cannot say that I am proud of the translation. I guess I wouldn't say ‘yes’ to *Johnny Panic and Bible of Dreams* if the same offer came today. Naturally, young people are bold” (O. Boynudelik, personal communication, February 22, 2021).

As for the target text, the first chapter of *Johnny Panik ve Rüyaların Kutsal Kitabı* was published by Altıkırkbeş in 2000. In 2015, Kırmızı Kedi published the complete word with the same title and in this edition is utilized.

3.3. Comparative Analysis of the Source and Target Texts

Before realizing a comparative analysis of the source and target texts, the target text is evaluated regarding the target-oriented approach suggested by Toury to identify the position of the target text in the context of target language's and culture's norm.

The first level of the target-oriented approach is initial norms, in which the translator decides on the extreme orientations: *adequacy* or *acceptability*. Considering the translation, it is obvious that the use of the expressions specific to the source culture prevails in translation. The translator partly prefers transferring them as they are, sometimes through footnotes and sometimes through the equivalences in the target culture. In this context, it can be concluded that the translator balances between source and the target culture; hence between the poles of *adequacy* and *acceptability*. This tendency may give rise to the thought that the translator aims to implicate being visible in her translation.

As for the *preliminary norms*; *translation policy* and *directness of the translation* should be dealt with. *Translation policy* covers the decisions taken by the translator as to which author and which text will be translated. When the translations made by the translator until today are examined, it is seen that she has translated works of children's literature and historical novels as well as feminist works. It is estimated that the aim of the translator in translating Plath may be to bring the feminist discourse into the Turkish literature and culture system. *Directness of translation* is related to which language the translation is made from. These are the norms as to whether the translation is made directly from the original or pivot language. The work in question was translated from the original language.

Regarding *operational norms*, the completeness of the text and linguistic preferences of the translator are identified. To begin with the *metrical norms*, the translator does not relocate any part of the text. Yet, she did not transfer the *Introduction* part of the book completely, instead, she presented overall thoughts of Ted Hughes on Plath's authorship. In fact, in this part, Hughes mentions Plath's weaknesses and her inability to become a good writer due to her obsession with the truth. According to him, Plath could have been a much better writer who had given up this obsession. He posits that she wrote much better when she was not afraid to publish her stories and whatever she wrote in general and examples of this could be seen in her diaries. Hughes describes this situation as if it was Plath's failure to fulfillment; something an author should never do. On the other hand, Plath, in her works, illustrated how the outside world - which is actually a male one - has impeded her. These are the thoughts of Ted Hughes on Plath's authorship, yet, the translator omitted some part of it. By doing so, she censored the *Introduction* part to some extent.

In terms of cultural notions, the translator uses three footnotes to explain some cultural notions such as *scullery*, *lych-gate* and *Unitarian*. By doing so, the translator indicates that she is visible in the target text. With the terms of Delabastita, she makes use of the strategy *compensation by footnoting* and von Flotow's *footnoting*. In terms of *textual-linguistic norms*, the linguistic material including lexical items, phrases and stylistic features are analyzed utilizing the translation strategies propounded by von Flotow. The analysis of linguistic material is rendered through thematized concepts such as motherhood/womanhood, social belonging, sorority and patriarchy.

Table 2: Motherhood and Womanhood

ST	TT
1. Esther tugged her red turban down around her ears, then adjusted the folds of her cashmere coat loosely so that she might, to the casual eye, seem simply tall, stately and fat, rather than eight months pregnant.	Esther kırmızı eşarbmını kulaklarının hizasına indirdi, ardından dikkatsiz gözlere, sekiz aylık hamile gibi değil, uzun boylu, heybetli ve şişman görünebilmek için kaşmir paltosunun önünü gevşekçe bağladı (p. 120).
2. Esther felt her little grievances about Tom's not shaving and his letting the baby in the dirt fade at the sight of the two often, quiet and in the perfect accord.	Esther'in, Tom'un tıraş olmayışı ve bebeğin pislik içinde oynamasına izin vermesi yüzünden hissettiği küçük rahatsızlık , onların ikisinin mükemmel bir ahenk içindeki sessiz görüntüsü karşısında kaybolup gidecekti. (p. 121)

In Table 2, two discourses convey the duties of mothers and women: falling pregnant, taking care of children and manage the house. In the first example, the translator prefers using the strategies of *literal translation* and *obligatory transposition* “replacing one word class with another without changing the meaning of the message” (Vinay & Darbelnet, 1995: 33-36) and *substitution* (Delabastita, 1993: 33-34). However, she translates the phrase ‘**the casual eye**’ as ‘**dikkatsiz gözlere**’ [to inattentive eyes] considering the strategy of *equivalence*, creating a new usage in target text. Secondly, the phrase ‘**rather than eight months pregnant**’ [sekiz aylık hamileden ziyade]² as ‘**sekiz aylık hamile gibi değil**’ [not like eight months pregnant]. In this context, the translator shows the tendency of using *free modulation* strategy, which is a variation of the form of the message, obtained by a change in the point of view.

In the second example, the translator directly transfers the message into the target language without interference. As the translation is rendered through using the strategies of *literal translation* and *obligatory transposition* (Vinay & Darbelnet, 1995: 33-36) and *substitution* (Delabastita, 1993: 33-34) as the translator conveys the source text's message without changing the meaning.

Table 3: Social Belonging

ST	TT
1. If Mrs. Nolan, an Englishwoman by her looks and accent, and a pub-keeper's wife as well, felt herself a stranger in Devon after six years, what hope has Esther, an American, of infiltrating that rooted society ever at all?	Görünüştü ve aksanıyla bir İngiliz, aynı zamanda bir pub işletmecisinin eşi olan Bayan Nolan altı yıl aradan sonra kendini Devon'da bir yabancı gibi hissediyorsa, Esther'in, bir Amerikalının, o köklü topluma sızma umudu hiç olabilir mi? (p. 122)
2. A month later, still perturbed by the evangelical bells, Esther dashed off, half in spite of herself, a note to the rector. She would like to attend Evensong. Would he mind explaining the ritual to her?	Bir ay sonra hala Protestan çanlardan zihni karışık bir halde, kendisini durdurmaya çalıştıysa da papaza bir not karalamadan edemedi. Akşam duasına katılmak istiyordu, töreni kendisine açıklaması mümkün müydü? (p. 124).
3. Esther felt the baby throw and kick, and placidly thought: I am a mother; I belong here.	Esther bebeğin kıpırdayıp tekme attığını hissetti, yumuşak başlılıkla düşündü: Ben bir anneyim; buraya aitim (p. 125).
4. "I didn't know they didn't allow divorcees" , Esther said. "Oh, no, they don't like 'em."	"Boşanmış kişileri kabul etmediklerini bilmiyordum," dedi Esther. "Ah, hayır, onlardan hoşlanmazlar." (p. 131)

Table 3 illustrates the discourses of social belonging, in other words, being a part/member of a group in society. When examined the table, it is understood that in all the examples the translator transfers the message into target language practicing strategies of both *literal translation* and *obligatory transposition* (Vinay & Darbelnet, 1995: 33-36) and *substitution* (Delabastita, 1993: 33-34). However, in the second example, the translator translates "Evensong" as "akşam duası", which is the cultural equivalent in the target language. In this respect, in addition to *transposition* strategy, the translator maintains the strategy of *equivalence* (Vinay & Darbelnet, 1995: 38). Besides, the word **'divorcees'** is translated as **'boşanmış kişiler'** [people who got divorced]. In the source text, **'divorcees'** refer to women who got divorced, however, the translator prefers transferring the meaning without identifying gender. Although this can be a rare or unfavorable strategy in feminist translation practices, it can be coined as *obscuring* as she practices the opposite of *hijacking* strategy (von Flotow, 1991: 78-80), in which the translator feminizes the text deliberately.

Table 4: Sorority

ST	TT
1. This was Mrs. Nolan, the wife of the pub-keeper at the White Hart. Mrs. Nolan, Rose said, never came to the Mother's Union meetings because she had no one to go with, so Rose was bringing her to this month's meeting, together with Ester.	Bu, White Hart'taki pub işletmecisinin karısı Bayan Nolan'dı. Rose, birlikte gidecek kimsesi olmadığı için Bayan Nolan'ın Anneler Birliği toplantılarına hiç gelmediğini söyledi, bu yüzden Rose onu Esther'le birlikte bu ayki toplantıya götürüyordu (p. 120).
2. Then Rose crooked out her two elbows, and Mrs. Nolan took one, and Esther took the other, and the three women teetered in their best shoes down the stony lane past Rose's cottage, and the cottage of the old blind man his spinster sister at the bottom, and into the road.	Sonra Rose iki dirseğini askılık gibi kaldırdı, birine Bayan Nolan, diğerine de Esther girdi, üç kadın taşlı yoldan aşağı Rose'un evini, yaşlı kör adamın ve kız kuruşu kız kardeşinin en aşağıdaki evini geçip yola doğru en iyi ayakkabılarıyla sallana sallana yürüdüler (p. 121)

In table 4, the discourses of sorority delineate unity among women. Throughout the narration, the translator carries the meaning of source text into target text making use of the strategies of *literal translation* and *obligatory transposition* (Vinay & Darbelnet, 1995: 36) and *substitution* (Delabastita, 1993: 33-34) as she transfers it without any interference.

Table 5: Patriarchy

ST	TT
1. At last three women, two quite young and attractive, one very old, came forward and knelt at the altar to be received into the Mothers' Union. (...) Four o'clock had struck before the rector allowed the women to depart.	Sonunda, ikisi oldukça genç ve çekici, biri oldukça yaşlı üç kadın ilerleyip Anneler Birliği'ne kabul edilmek için sunakta diz çöktüler. (...) Papaz kadınların ayrılmasına izin vermeden önce saat dördü vurmuştu (p. 126).
2. Mrs. Nolan turned to Esther. "What do you do here?" It was the question of a desperate woman. "Oh, I have the baby." Then Esther was ashamed of her evasion. "I type some of my husband's work."	Bayan Nolan, Esther'e döndü: "Burada ne yapıyorsun?" Çaresiz bir kadının sorusuydu bu. "Şey, bebeğim var." Kendi baştan savma cevabından Esther de utanmıştı. "Kocamın bazı işlerini daktiloya çekiyorum." (p. 127)

<p>3. “I’m sorry, but the reason I’ve not called is because I thought you were a divorcee. I usually make it a point not to bother them.”</p>	<p>“Üzgünüm, ama sizi çağırmanın nedeni boşanmış olduğunuzu düşünmem. Genellikle rahatsızlık vermek istemeyişimdeki asıl nokta budur.” (pp. 130-131)</p>
<p>4. Rose glanced up as her two charges started to button their coats. “I’ll go with you. Cecil will want his tea.”</p>	<p>Yanımdaki iki kişi paltolarını iliklemeye başlayınca, Rose başını onlara çevirdi. “Sizinle geliyorum, Cecil çayını ister.” (p. 131)</p>

The last table indicates the discourses of patriarchy, which means being controlled by men. The translator principally utilizes the strategies of *literal translation* and *obligatory transposition* (Vinay & Darbelnet, 1995: 33-36) and *substitution* (Delabastita, 1993: 33-34) as she transfers it without any interference.

Conclusion

In this study, the short story *Mothers* by Sylvia Plath and its Turkish translation *Anneler* by Olcay Boynudelik was compared based on Toury’s target-oriented approach and feminist translation strategies of von Flotow, Vinay & Darbelnet and Delabastita in the scope of women issues. Before the analysis, some thoughts of key figures of feminist translation were mentioned; target-oriented approach and feminist translation strategies are presented to draw a frame for the theoretical background of the study. In *Method*, the aim of the study, research questions, research method, data collection and analysis were designated. In 12 contexts, feminist discourse with women issues, including motherhood/womanhood, social belonging, sorority and patriarchy, was determined.

Regarding the first research question, the notions of motherhood/womanhood, social belonging, sorority and patriarchy were presented through the oppression of women. Esther is pregnant, yet, she does not want to seem pregnant. She is responsible for the management of the house and keeps an eye on her husband and child. In terms of social belonging, it can be deduced that if a woman is an outsider or a divorcee, it is troublesome to be accepted by the community. In the narration, Esther is an outsider and Mrs. Nolan is a divorcee. The natives do not set them apart the Mothers’ Union, but, they implicate through behaviors and tacit use of language. The sorority is portrayed through the support of Rose, who tries to include them among the Mothers’ Union. The last notion, patriarchy is presented through the rector of the town in the context of church and the Mothers’ Union. He is the authority and the decision- maker of the union. There are some other examples of

patriarchy as in the dialogue between Mrs. Nolan and Esther. Mrs. Nolan asks Esther the things she does in Devon and she replies that she types some of her husband's work, implying there is nothing she does for herself. Another and the last example is related to Rose and her husband Cecil, who wants his tea ready. Considering this example, Rose, who is an accepted member of the Mothers' Union, has the duty of serving tea to her husband.

The second research question is related to the translator and her translation process. Considering her reply, it is apparent that she did not accept translating Plath's work due to limited translation experience at that time. Yet, later on, she had to accept the offer. Regarding the translation process, the translator remarks that as a woman, she established empathy with Plath because of having similar internal conflicts

As for the third research question which deals with Toury's terms *adequacy / acceptability*, it can be inferred that the translation is both *acceptable* and *adequate*. Considering the initial norms, the translator translates the culture-specific items through the equivalences in the target culture and sometimes transfers them as they are without suggesting an equivalence. In line with the preliminary norms, the translator may aim to bring the feminist discourse into the Turkish literature, culture system and to take effect, she translates from the original text. For *operational norms*, it is seen that the translator omitted some part of the *Introduction* written by Hughes, avoiding translating his unfavorable thoughts about Plath. Taking into account all these finds, the translator balances between source and the target culture deciding on what to translate and how to translate and balancing between the poles of *adequacy* and *acceptability*.

The last research question is related to the feminist translation strategies that the translator practicing while translating the woman issues covering motherhood/womanhood, social belonging, sorority and patriarchy. In general, she prefers *literal translation* and *transposition* strategies in line with *equivalence* and *modulation*. However, while translating the word *divorcee*, the aforementioned strategies are not efficacious, therefore, a new translation strategy coined obscuring is suggested.

Within the scope of this study, how feminist discourse is transferred to another language and culture is examined through feminist translation strategies and other translation strategies. During the analysis, the opinions of the female translator regarding the translation process were also included. Consequently, it was realized that the translator used various strategies while translating the feminist discourse into Turkish. In addition to this, the importance of including the translator's thoughts in translation studies was recognized. Besides, a new translation strategy was proposed in addition to the translation strategies used. Concordantly, it can be understood that feminist translation studies are open to suggestions and frequently benefit from translation studies as in other interdisciplinary fields.

Endnotes

1. For the Turkish translation of the term see Öztürk Kasar, S. & Tuna, D. (2017). Sosyal bilimler alanında terimcelerin çevrilmesi ve türkçe terim üretimi. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12(13), 415-436. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12027>
2. The translations in square brackets belong to the researcher.
3. Considering Plath wrote it in American English, for the definition of *divorcee* see <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6z%C3%B6k/ingilizce/divorcee>

References

- Bassnett, S. (2005). *Sylvia Plath - An introduction to the poetry*. Palgrave Macmillan.
- Blank, H. (2008). *Bekâretin "El değmemiş" tarihi* (E. Ergün, Trans) İletişim.
- Bozkurt, S. (2014). Touched translations in Turkey: A feminist translation approach. *Moment Journal*, 1(1), 104–124. <https://doi.org/10.17572/mj2014.1.104124>
- Castro, O., and Ergün, E. (2017). *Feminist translation studies: Local and transnational perspectives*. Routledge.
- Castro, O., Ergün, E., von Flotow, L., Spolun, M. L. (2020). Towards transnational feminist translation studies. *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 13(1), 2-10. doi: 10.27533/udea.mut.v13n1a01
- Chaves Petersen, M. (2019). Female relationships, motherhood, and loss of language in *The Bell Jar* and "Mothers". *Plath Profiles*, (11), 1, 57-74.
- Delabastita, D. (1993). *There's a double tongue: An Investigation into the Translation of Shakespeare's Wordplay, with Special Reference to Hamlet*. Rodopi.
- Ergün, E. (2017). Translational beginnings and origin/izing stories: (Re)writing the history of the contemporary feminist movement in Turkey (In L. von Flotow, & F. Farahzad, Ed.) *Translating women: Different voices and new horizons*, Routledge, 41-55.
- Ergün, E. (2013). Reconfiguring translation as intellectual activism: The Turkish feminist remaking of virgin: The untouched history. *Trans-Scripts*, 3, 264-289.
- Ergün, E. (2010a). Bridging across feminist translation and sociolinguistics. *Language and Linguistics Compass*, 4(5), 307–318. <https://doi.org/10.1111/j.1749-818X.2010.00208.x>
- Ergün, E. (2010b). *Dismantling virginity: Social, medical, and legal control of female sexuality in Turkey*. LAP.
- Godard, B. (1989). Theorizing feminist discourse/translation. *Tessera*, 6, 42-53. <https://tessera.journals.yorku.ca/index.php/tessera/article/view/23583>
- Irigaray, L. (1985). *This sex which is not one* (C. Porter, Trans.) Cornell University.
- Kuleli, M. (2019). Marxist feminist discourse in a Turkish novel with Eugene Nida's concept of "equivalence" applied on translation evaluation of the novel. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (16), 703-720. <https://doi.org/10.29000/rumelide.621178>
- Plath, S. (2015). *Anneler. Johnny Panic ve Rüyalaraın Kutsal Kitabı* (O. Boynudelik, Çev.) Kırmızı Kedi.
- Plath, S. (1963). *Bell jar*. Heinemann.
- Plath, S. (1960). *The colossus and other poems*. Heinemann.
- Saki Demirel, A. and Tarakcıoğlu, A. Ö. (2019). Feminist translation practices in Turkey: The case of the feminist websites 5Harfililer and çatlak zemin. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (15), 295-312. <https://doi.org/10.29000/rumelide.580614>

- Simon, S. (1996). *Gender in translation: Cultural identity and the politics of transmission*. Routledge.
- Steinberg, P. K. (2004). *Great writers Sylvia Plath*. Chelsea House.
- Toury, G. (1995). *Descriptive translation studies and beyond*. John Benjamins.
- Wagner-Martin, L. (2003). *Sylvia Plath a literary life*. Palgrave Macmillan.
- Wallmach, K. (2006) Feminist translation strategies: Different or derived?, *Journal of Literary Studies*, (22)1-2, 1-26. <https://doi.org/10.1080/02564710608530388>
- Vinay, J.P. and Darbelnet, J. (1995) *Comparative stylistics of French and English* (Translated and edited by J.C. Sager & M-J. Hamel) John Benjamins.
- von Flotow, L. (1997). *Translation and gender: Translating in the 'era of feminism'*. St Jerome.
- von Flotow, L. (1991). Feminist translation: Contexts, practices and theories. *TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction*, 4(2), 69-84. <https://doi.org/10.7202/037094ar>

Electronic resources

- Plath, S. (2016). Mothers. *Johnny Panic and the Bible of Dreams*. Harperperennial. 05.01.2021. <https://www.amazon.com/Johnny-Panic-Bible-Dreams-Sylviaebook/dp/B01KT1845W>



Bu eser Creative Commons Atf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. (This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).

Prof. Dr. Hanife Aliefendioğlu ile Mülakat

Mihrican Aylanç-Hasan Rüstemoğlu: *Merhaba saygıdeğer hocam. Öncelikle sizi daha yakından tanımak isteriz. Kadın çalışmalarını geçmişiniz hakkında konuşabilir miyiz?*

Hanife Aliefendioğlu: Evet. 1990'ların ortasında Türkiye'de feminist araştırmanın, feminist örgütlenmenin kurumsallaşmış, neredeyse kurumsallaşmış olan bir feminizmin çok yakınında bulundum. Ankara'da öğrenimimi sürdürüyordum. Sonra o zamanlar Prof. Dr. Türkan Akyol'un Devlet Bakanlığını yaptığı, Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı'na bağlı Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü'nde çalışmaya başladım. O zamanlar yüksek lisans öğrencisiydim ve günlük dildeki cinsiyete dayalı farklılaşma üzerine çalışıyordum. Kabaca söyleyebilirim ki 1992 yılından beri ve 2000 yılına kadar da devlet feminizminin koordine edildiği kurumda çalıştım. Ayrılmadan önce de yani doktoramı bitirmeden önce de Birleşmiş Milletler Kalkınma Fonu'nun yürüttüğü 'Kadın İstihdamının Geliştirilmesi' projesinin bir parçasıyım. Bu proje sırasında Filiz Kardam, Akın Atauz, Eser köker ve Gülay toksöz gibi alanlarında çok iyi akademisyen ve araştırmacılarla karşılaştım. Her birinden çok şey öğrendim. O yıllarda ben Hacettepe Üniversitesi Antropoloji bölümünde doktoramı yapıyordum, Ankara'daydım. Çok güzel kütüphaneler vardı. Hafta sonu yürüyüşleri vardı. İslamcı feministler artık örgütlenmeye başlamışlardı. Toplantılarına gidiyordum. Türkiye'de daha ümitli bir ortam vardı. Yani kırık, yaralanabilir bir demokrasiden daha kalıcı, özgürlükçü, çoğulcu bir döneme geçiyormuşuz gibi bir his vardı. *Pazartesi* dergisi kuruldu. *Pazartesi* dergisinin Ankara grubunu açtık, sonra Ankara bürosunu kiraladık ve 'Pazartesi grubu' adına toplantılar yapmaya başladık. *Pazartesi* gazetesinin Ankara'daki dağıtımını, toplantıların örgütlenmesi, gerektiğinde haber yapılması gibi bir alanda bulundum. Aynı zamanda Hemen arkasından Uçan Süpürge, -bugün artık çok tanıdık bir kuruluş- orada Filiz Kardam'ın öncülüğünde Global Fund for Women adlı Uluslararası bir kuruluştan çok küçük bir fon olarak iki yıl boyunca *Uçan Haber Bülteni*'ni çıkardık. Bu bültenin amacı, çeşitli kadın örgütleri ya da toplumsal cinsiyet ayağı olan herhangi bir örgütün, toplumsal cinsiyetle ilgili gündemleri, faaliyetleri, yayınları konusunda onları bir araya getirmektir. Bu da iki, üç yıl kadar sürdü. Bültenin tasarımı vs. çok güzeldi. Vinyetler, çizgi karakterlerle yapmıştık bu tasarımı. Böyle bir süreçte, kendi kendimizi güçlendiren, bir taraftan el yordamı ile çalıştığımız ama bir taraftan da öğrendiğimiz, güçlendiğimiz günlerdi. Tabi bunları şimdi buradan bakarak düşünüyorum. Diğer taraftan Uçan Süpürge Film Festivali başlamıştı. *Uçan Haber* bülteninin işlerini çok aksatmıştı. Bizim rutin toplantılarımız için yer kalmamıştı. Festival çok hareketliydi. Festivalin çok büyük

bir iş olduğunu, bizim bültenimizi çok aksattığını düşünüyorduk. Festivalin ikincisi olur mu olmaz mı bilmiyoruz, dedik. Bu yıl 25. Uçan Süpürge Film Festivali gerçekleşiyor. *Uçan Haber* biraz geride kaldı. Çünkü artık geleneksel medya bir şekilde miadını doldurdu. Ya da *Uçan Haber* yeni medyaya taşınmakta biraz gecikti. Ben, doğru zamanda doğru yerdeydim, herhalde. Beni güçlendiren kadınlar ve erkekler vardı. Yani kitaplar, sözler, eylemler... kulağım doluydu. Kendi kendine oldu bir taraftan. Şimdi buradan baktığımda, doğru yerde ve doğru zamana ordaymışım diye düşünüyorum.

Eğitimim konusuna geçecek olursak; 1983 yılında Hacettepe Sosyoloji bölümüne girdim. Fiziksel olarak şehrin çok dışında bir kampüste okudum. Şimdi gördüğümde inanmıyorum. Çok büyük bir mücadeleydi oraya gitmek ve oradan gelebilmek. Ama güzel bir kütüphanemiz vardı orada, üniversitede. Yüksek Lisans eğitimimi Antropoloji bölümünde yaptım. Danışmanım Serpil Altuntek'ti. Serpil Hoca ile yüksek lisans tezimi bitirdikten sonra doktora da yine aynı bölümde devam ettim. Balkı Aydın doktora danışmanım oldu. Yine toplumsal cinsiyet meselelerinden hareket ettim ama pratik gerekçelerim de vardı tabii. Çeşitli renklerin, kokuların, tatların ve seslerin birbirine karıştığı, uzun yıllardır kadınların kendilerine bir yer bulabildiği Pazar yerleri hep ilgimi çekerdi. Yazları Akçakoca'da bulunuyorduk. Orada yüzyıllardır süren köylü kadın pazarları vardı ve o gelenek bitmek üzereydi. Ben pazarda satış yapan çoğu Akçakoca ve yakın çevresindeki köylerden gelen pazarcı kadınlarla çalıştım. Şöyle bir deneyime ve değişime tanık oldum; orada 2000'li yıllarda genç kadınlar, gelinler bu işin çok prestijsiz olduğunu düşünüyor, bu geleneği devam ettirmek istemiyorlardı. Pazarcılık yapanalar yaşlı kadınlardı çoğunlukla ve bu geleneğin sonu geliyor gibi görünüyordu. Tam o sırada organik yiyecek, küçük ölçekli tarım, GDO'suz gıdalar-bitkiler gibi tartışmalar gündeme geldi. İşte şimdi organik gıdalar, ata tohumları vs. devreye girince, yani 25 yıl sonra bakıyorum orada bir çalışma daha yapmak gerekir. Çünkü artık orada satışa sunulan o küçük ölçekli tarımsal üretimin değeri ve anlamı çok değişti. Artık yeni yollar ve araçlarla Akçakoca, hafta sonu turizmine çok uygun bir yer. Ankara'dan iki buçuk saatte, İstanbul'dan iki saatte gelebiliyorsunuz. Büyük kentli sadık müşterileri oluyor pazarcı kadınların. Yollar ve araçlara ek olarak kargo şirketleri ve kargo hizmeti çok gelişti. Yılın dört mevsimi onlara el yapımı şeyler gönderebiliyorlar. Kendi yapabildikleri şeylerin ekonomik değeri olduğunu anladılar. Gençler bu işe kanalize oldu. O pazarın anlamı değişti yani, çok farklı bir şey, bir yer oldu. Artık pazarcı kadınların ve müşterilerin gözünden Köylü Pazarı nasıl görünüyor? Bunu yeniden anlamlandırmak gerek kadınlar açısından. Onlarla pazarda duruyordum, fotoğraf çekiyordum. Soru kağıtlarımla yanlarında oturuyordum, günü onlarla tamamlıyordum. Köye gidiyordum, pazar hazırlıkları yapıyordum. Kasaları taşımam gerekiyordu bazen. O kadınlardan bazıları traktör

kullanmayı öğrenmişlerdi. Artık bir çoğunun arabası da var. Dolar almaya başlamışlardı, altın alıyorlardı. Şöyle bir şey öğrenmişim: Eğer bir haneye gelir erkek tarafından geliyorsa yani baba ya da kocadan geliyorsa o, kendisinin kişisel geliri olarak düşünebiliyor ve bu gelir her zaman ve mutlaka ailenin yaşam kalitesini artırmayabiliyor. Bu gelir kadın üzerinden gelirse ailedeki herkesin hayatına dokunuyor. Yani o hane halkının yaşam kalitesini yükseltiyor. Bu çok değerli bir şey. Köylü kadınların hepsi de böyledi. Kazandıkları paraları, evleri için, çocukları için gerektiğinde kocalarından saklayarak, çok iyi değerlendiriyorlardı. O gelir, haneye giriyordu, kadının cebine girmiyordu. Onların kişisel beklentileri yoktu. Bu çok değerli bir şey. Bunu yaşayarak öğrendim. O arada çok değerli kaynaklar okudum tabi ki.

1997 yılında tezimle ilgili olarak bu kadın pazarcılar meselesine girdiğim zaman, Oxford Üniversitesi'nin Çağdaş Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları merkezinde bir dönemlik misafir araştırmacı oldum. Bu merkez geçen yıl artık işlevini doldurduğu gerekçesiyle kapandı. Dünyanın en büyük ve en güzel kütüphanelerinden biri olan Bodleian Kütüphanesi'nde adeta insanüstü bir çabayla çalıştım. Çünkü kitapları ödünç vermiyorlardı. Orada çalışmamız gerekiyordu ve tezimin bütün literatür çalışmasını o döneme borçluyum diyebilirim. Orada da olağanüstü insanlarla tanıştım. Hala kendisine referans verdiğimiz Shirley Ardener oradaydı. Helen Callaway oradaydı. Sandy Toussaint vardı, yerli Avustralyalılarla 1930'lu yıllarda onlarla çalışmış bir İngiliz antropoloğun izlerini arıyordu kendi çalışmalarında. Orada her hafta toplantılarımız vardı. Hem insan kaynağı anlamında hem de yazılı kitap kaynağı anlamında hem de seminerle 'bir konu ve nasıl çalışılır' üzerine çok şey öğrendiğimi düşünüyorum, çünkü nasıl çalışacağımızı bilmek de bir mesele. Hala birçok öğrencimizin nasıl çalışacağı konusunda zorlandığını görüyorum.

Kendim için ne söyleyebilirim; vejetaryenim, yaklaşık 20 yıldan fazladır. 2000 yılında doktoramı bitirdiğimde bilebildiğim her yere özgeçmişimi gönderdim. Buranın dekanı o zaman Murat Barkan'dı. Benimle görüşmek istediğini söyledi, geldim. Bir yıllığına gelmişim. "Bir yıl daha uzatmak ister misin?" dediler, kabul ettim. Ondan sonrasını hatırlamıyorum. 20 yıl oldu Geçen ağustosta profesör oldum.

MA: *Kıbrıs'ta kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları ve de kadın hareketlerine ilişkin çalışmalarınız bulunuyor. Adadaki kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının bugünkü durumuna ilişkin görüşlerinizi merak ediyoruz. Sivil toplum, kadın hareketi, Kıbrıs sorunu ve hak arama anlayışı etrafındaki tartışmalarda geline nokta feminist yapılanmayı işaret ediyor mu?*

HA: Kıbrıs deyince ben hem kuzeyi hem de Kıbrıs'ın güneyini de katmak

istiyorum. Çünkü iki toplumlu faaliyetlerde bulunuyorum. Kıbrıs'ın güneyinde de kuzeyinde de böyle gelişmiş, köklenmiş bir feminist hareket ya da feminist literatür oluşumundan söz edemeyiz belki ama bir toplumsal cinsiyet bilinci olduğunu çalışmalardan görüyoruz. 2000'li yıllarda KAEM'in yaptığı çalışma, Maria Hadjipavlou'nun yaptığı çalışma, bazı tezlerde ortaya çıkan sonuçlar bize diyor ki Kıbrıs'ta özellikle kadınlar açısından bir toplumsal cinsiyet bilinci var.

Artık 2000'li yıllarla birlikte burada da güçlenmeye başlayan akademik kurumlar bu toplumsal cinsiyet meselesini başlangıçta tıpkı 60'larda 70'lerde Avrupa'da ve ABD'deki gibi derslerine konular olarak kattılar, sonra onu derse çevirdiler. Sonra DAÜ'de bir merkez kuruldu Kadın Araştırmaları ve Eğitimi Merkezi, 20 yaşını geride bıraktı. Yine bu merkeze bağlı olarak 1998 yılından bu yana yayınladığımız *Kadın/Woman2000* dergisini çıkarıyoruz aralıksız bir şekilde. Artık 22. ciltteyiz. Arkadaşım ve meslektaşım Kıbrıs'ın kuzeyinde kadın işgücü konusunda öncü çalışmaları yapan Fatma Güven-Lisaniler ile on yılı aşkın süredir derginin editörlüğünü yürütüyoruz. KAEM'in yürüttüğü birçok çalışmada yer aldım. Bunlardan biri 2010 yılında Karpaz bölgesinde yürütülen Kadın ve Çevre: Kuzey Kıbrıs'ta Sürdürülebilir Kalkınmaya Doğru konulu projeydi.

KAEM üyeleri ve ilgili konularda çalışan akademisyenlerin katkısı ile Ekonomi bölümünün ev sahipliğinde iki yüksek lisans programı yürütüyor. Hukuk Fakültesi'nde Nazime Beysan'ın koordinatörlüğünde yürütülen Kadına Yönelik Şiddet Sertifika programında uzun süredir medyada cinsiyetçilik ve şiddet modülünü veriyorum. Bir süredir DAÜ-KAEM'in profesyonellere yönelik düzenlediği eğitim programında medya, cinsiyetçilik ve toplumsal cinsiyet içerikli konularda sunuşlar yapıyorum.

Kadın çalışmaları ve toplumsal cinsiyet çalışmaları alanında yazılı birikimlerimiz var. Böyle bir perspektif olunca buna ilgi duyan öğrenciler oldu. Teşvikler oldu. Bir literatür geliştiğini söyleyebiliriz ama hareketin her zaman Kıbrıs'taki bu etnik milliyetçilik, bölünmüşlük, ekonomik olarak tam bağımsız olamamak, toplumsal örüntünün çok parçalı olması, göç meseleleri nedeniyle bütün girişimlerin sönmüldüğünü söyleyebiliriz. Toplumsal doku yavaş dönüşüyor, büyük dönüşümler bekliyor olabiliriz ama bunlar aslında bir yere gitmiyor, yok olmuyor, kolektif hafızada bir yerde kalıyor.

Ben tek başıma ve meslektaşarımla ağırlıklı medyada cinsiyetçilik ve toplumsal cinsiyetin temsili üzerine çalıştım, çalışıyorum.

2005 yılında meslektaşım ve arkadaşım Yetin Arslan ile birlikte Kuzey Kıbrıs yazılı basını üzerine bir medya izleme çalışması gerçekleştirdik. Bu çalışma o zamanlar Intercollege içinde kurulu olan Akdeniz toplumsal Cinsiyet çalışmaları

enstitüsü ile birlikte adanın her iki tarafında yürütülen bir medya çalışmasıydı. Bence öncü bir çalışmasıydı. (Aliefendioglu, Hanife & Yetin Arslan (2003) "Women's Representation in the Media of Northern Cyprus" (2005) Women's Representation in the Media of Northern Cyprus" in *The Gender and The Media Handbook: Promoting Equality, Diversity and Empowerment*. ss:28-43. Lefkoşa: MIGS: UNOPS.)

Arkadaşım ve meslektaşım Nurten Kara ile birlikte derlediğimiz Kıbrıs'ta Medya ve Temsil başlıklı kitapta "Kuzey Kıbrıs Türk Medyasında Kadınların Temsili: Kadın Odaklı Habercilik için Öneriler" başlıklı bir bölüm yazdım. Bu çalışma da en çok satan gazetelerde kadınların temsili üzerine bir bölüm.

'Tarihte kadınlar yoktu'; diyordu birçok insan ama feminist tarihçiler nereden kadınlar buldu. Kadınların nasıl saklandığını da buldu. Nasıl görmezden geldiğini, asıl sistemin dışına atıldığını da buldu. Doktora derecesi verilmemiş, kadro verilmemiş, kitapları basılmamış vs. dolayısıyla bu "sönümlendi" dediğim şeyler geriye bir şey bırakıyor. Üniversite kısmı bir taraftan, bir taraftan iki toplumlu projeler, ara bölge, ara bölgenin açılması 2004. Federal Kıbrıs'la ilgili bu faaliyetler dizisi, orada kadınların bir grup olarak ayrılması ve Cyprus Gender Advisory Team (GAT)'ın kurulması ki çok önemlidir, iki toplumlu ve müzakere heyetlerine toplumsal cinsiyet meselesinin dahil edilmesi, müzakere heyetlerine kadınların bulunmadığının altının çizilmesi iki tarafta bu kuruluşla mümkün oldu. Cynthia Cockburn'n *Hat* kitabı ki 2000' li yıllara bence Kıbrıslı kadınlara çok önemli bir bakıştır ve Sınırları Aşan Eller (Hands Across the Divide) örgütünün kurulmasına zemin hazırlamıştır ve araştırmasının 'action oriented research' (eylem odaklı araştırma) olduğunu söyler. Cynthia Cockburn çok önemli bir adım atmıştır, kendisi çatışma bölgelerinde bulunmuştur. Bunların arasında Vietnam, Bosna Hersek, İsrail, Filistin, İrlanda gibi yerler var. Kadınların çatışma sonrasında yani toplumsal cinsiyetin çatışmalardan nasıl etkilendiğini ve bu etnik, sosyal düşmanlığın nasıl da cinsiyetli olduğunu, aslında kadınları nasıl ikincilleştirdiğini ortaya koydu. Birçok toplumsal cinsiyet alanında çalışanın söylediği gibi ve birçok feministin söylediği gibi aslında ataerkin, ulusların, coğrafyaların tarihlerini çapraz kesen, her türlü baskı biçimiyle yani bu neo-liberalizm olabilir, kapitalizm olabilir, milliyetçilik olabilir, her biriyle gayet uyumlu bir şekilde nasıl çalıştığını ve kadınların nasıl seslerini kısıtıldığını anlatan yeterince birikim var. Kıbrıs'ta da kadınlar bunun farkında.

Bir başka unsur olarak şunu söyleyebilirim, 2004'e doğru sınırların açılması ile ara bölge ve Avrupa Birliği ile ilişkileri gündeme getirmiş; gerek eğitim olsun, orada çalışma, gidip gelmenin kolaylaşması gibi faktörlerle Kuzey'e çok fazla "z" kuşağından "y" kuşağından insanlar gelmişti. Yani burayı artık daha yaşanabilir

buldukları için, bu topraklarda bir gelecek gördükleri için geldiler ve kaldılar. Bunların kadın hareketine, feminist harekete çok büyük katkıları oldu. Hem yaşamışlıkları vardı hem eğitimleri vardı hem cesaretleri vardı. Örgütlenmeyi biliyorlardı, kurumsallaşmayı biliyorlardı. Batı dillerini biliyorlardı. Gençlerdi, enerjileri vardı. Onlar mesela gece kulüplerinin kapatılması faaliyetleri, çeşitli medya eleştirisi videoları, yaratıcı protestolar yaparak, pankartlar taşıyarak birçok meseleyi gündeme getirdiler. Mesela özürülük meselesi. Kıbrıs'ta özürülülere sadece yardım edebileceğimiz ve talihsiz insanlar olarak bakılırken onlara kamusal alan açan, sorumluluğumuzu ortaya çıkaran genç insanlar vardı. Ondan sonra çevreci hareketler ülkenin gündemine girdi. Bütün bunlar aslında tanınan iki toplumlu bir ada umudu ile buraya gelmiş gençlerin sayesinde oldu bence. Bu da önemli bir kırılma noktasıydı.

1970'lerden itibaren Kıbrıs'ta kadın örgütlerinin bu yardım etme, şefkat dağıtma misyonlarının biraz değiştiğini ve dünyadaki feminist hareketten etkilendiğini görüyoruz. 1977'de kurulan 'İlerici Kadınlar Derneği', kendi metinlerinde ilk defa anneliğin sosyal bir görev olduğunu söyleyerek çok ilerici bir mesajı tarihe geçirdiler. O sırada Türkiye'de İlerici Kadınlar Derneği de var. Yani ilk feminist anlayış, 70'lerden sonra Kuzey Kıbrıs'a geliyor. Tabi, iki önemli "first lady" var. Bunların kadın hareketine, en azından kadın haklarına, kadınların hak mücadelesine sıcak bakması çok önemli. Bunlardan bir tanesi Oya Talat, diğeri Merak Akıncı. Akıncı, bir derneğin kurucusu ve dernek ciddi alan araştırmaları yapıyor. Ülkedeki toplumsal cinsiyet eşitliği ile ilgili fotoğrafı çekmeyi deniyor sık aralıklarla. Bunların çok önemli katkıları oldu. Uluslararası sözleşmelerin imzalanması, Birleşmiş Milletler CEDAW –"Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi"nin imzalanması, 1995'te gerçekleşen Dünya Kadın Konferansı, Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuzey Kıbrıs'ı da oraya davet etmesi ile gerçekleşiyor ki o dönemlerde ben vardım, o bakanlıkta çalışıyordum. Burada inanılmaz bir hareketlilik olmuştu, raporlar yazılmıştı, bu sözleşmeler politika belgeleri, ulusal eylem planları imzalandı.

Yine 2004'ten sonra, yani 'kapıların açılması'nın ardından Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Dairesi'nin kurulması tartışıldı. Gecikti, bazı talihsizlikler oldu ama artık toplumsal cinsiyet eşitliğinin izlenilmesi konusunda bir ulusal mekanizma var ve bu çok önemli bir adım. Mesela Türkiye bunu kaybetti. Bakanlığın isminden 'kadın' ifadesi çıkarıldı. Aile ve Sosyal Hizmetler'e dönüştürüldü. Bizim bin bir emekle kurduğumuz kadın kütüphanesi birçok feminist kadının kendi kişisel koleksiyonlarını bağısladığı olağanüstü bir kütüphane şimdi nerde bilmiyorum. Feminist olmasa bile feminizme sıcak bakan anlayışlar burada renk olarak görüldü ya da zararsız bulundu ki bu konuda kabarıp sönen dalgalar var, ama bunlar boşluğa gitmiyor diye düşünüyorum.

2008’de FEMA (Feminist Atölye) kurulana kadar Kuzey Kıbrıs’ın tarihinde içinde feminizm geçen bir kuruluş yok aslında. FEMA, genç feministler tarafından kurulmuştu ve yazdıkları metinler çok radikal feminist dile sahipti. Eylemleri de öyleydi ve Kıbrıs’ın en güzel isimli dergilerinden biri olan Gaile’nin arka kapağını yıllarca kullandılar. Öğrencim Sena Çatak “Arka Kapak Feminizmi” konulu bir master tezi yazdı. FEMA bu arada feministlerin her konudan, bir ülkenin gündemindeki her şeyden kadınların etkilendiğini ve her meselenin, her sorunun, her metnin feminist bir yakın okuması olabileceğini kamuoyuyla paylaştı. Bu çok değerliydi bence. Onlar hala varlar. Sendikaların kurduğu toplumsal cinsiyet eşitliği platformları vardı. Bunların yürüyüşlerinde sendikamız adına, üniversite adına, merkez adına çeşitli şapkalarla ben de orada bulundum. Yürüyüşler için çok önceden hazırlıklar başlardı, temalar belirlenirdi. Orada inanılmaz bir sinerji olurdu. Bazı uygulamalar Türkiye’de yapılamazken biz burada yapabildik onları. Bunlar çok değerli birikimler.

MA-HR: Radikal Feminizm alanında çalışmalar yürüttüğünüzü gözlemliyoruz. Kıbrıs’ta gerek sivil gerekse bilimsel yaşamda bu yönde bir eğilim söz konusu mu? Kadınların kendi hayatı üzerinde irade sahibi olmak için sergilediği aktivist tutumlar toplumsal cinsiyet politikalarını nasıl etkiliyor?

HA: Evet, doğrudur. Radikal, dönüşümcü bir feminist olduğumu düşünüyorum. Yani yazdığım her şeyin yaptığım her şeyin sonunda bir sosyal adalet beklentisi umudu, bir toplumsal dönüşüm umudu var. O bakımdan eleştireliliğimi her zaman önce tutarım. Yani konuları ona göre seçerim. Bunun sonunda ne olacak, bunun sonunda toplumsal adalete nasıl bir katkı olacak diye düşünürüm. Eleştireliliğe önem veririm, o yüzden yani ezilenlerden yana olmaya çalışırım. En azından yanlış yapsam bile neden taraf olduğumu açıklayabilirim etik olarak. Kadınlarla birlikte hareket ediyorum, kadınların ortak çıkarlarını önemsiyorum. Toplumsal dönüşüm bekliyorum. Toplumsal cinsiyeti dikkate alan bir politika bekliyorum bu coğrafyada. Meclisteki partilerin tutumuna bakarsak bir devlet feminizminin kurulduğunu söyleyebiliriz. Bazı partilerin kotaları var, mecliste komisyonlar var, anayasada eşitlik ilkesi var, toplumsal cinsiyet eşitliği dairesi var. Orada çalışanlar var. Bu konulara sıcak bakan yerel yönetimler var. Lefkoşa Belediyesi’nin sığınma evi var. Gençlik merkezleri var. Yani bu tür çalışmalar yapabilmek için bir alan var. Ya da şöyle söyleyelim, bu konuya açıktan bir saldırı yok. Temmuz ayında toplumsal cinsiyet çalışmalarına küresel saldırı isimli bir panel var. Bu saldırı öyle ufak tefek bir şey değil. Mesela Macaristan’da toplumsal cinsiyet çalışmalarını kapattılar. Orta Avrupa Üniversitesini yani Central European University, en iyi toplumsal cinsiyet çalışmalarını şu andaki Macaristan başkanı Victor Orban, bütçe olmadığı gerekçesiyle kapattı. Birçok üniversite bunu yaptı. Bu herhalde 1980’lerde, 70’ler-

de Türkiye’de ufak bir mesele gibi görünen; “felsefe grubunu kapatalım, bir tane hoca gelsin felsefe grubu öğretmeni sosyoloji, psikoloji, felsefeyi versin haftada iki saat ya da üç saat yeter” dedikleri bir şeydi. Şimdi böyle bir saldırı toplumsal cinsiyet alanına da geldi.

Hem bir teorik birikimimiz var. Bunun topluma dönüşümü konusunda şu anda çok başarılı olmayabiliriz ama potansiyelimiz ve kaynaklarımız var. Böyle bir hareket olduğunda kadınlar olarak tabanı çok yalnız bırakmadık. En azından kendi adıma öyle söyleyeyim yani toplumsal cinsiyetle ilgili bir mesele varsa ve sokakta protesto ediliyorsa orada olmaya çalıştım. Toplumsal cinsiyetle ilgili meselelerin sadece yazarak, çizerek bitmeyeceğini düşünüyorum. Sesimizi çıkarmamız, imza atmamız, lobi yapmamız, açıklama yapmamız, protesto etmemiz, karşı durmamız gerekiyor. Bugüne kadar öyle yapıldı ve dünyadaki konjektür de gösteriyor ki kaynaklar azaldıkça, düşmanlıklar arttıkça, kutuplaşma arttıkça -daha önceki tarihlere baktığımızda neredeyse savaş öncesi krize, yani Birinci Dünya Savaşı öncesindeki durumdan beter olduğumuzu söylüyor bazı uzmanlar. Paylaşım bir mesele oldukça güçsüz olanlar eziliyor. Göçmenler, kadınlar, çocuklar önce onlar kaybediyor, o yüzden bu saldırılar. Bu saldırılar boş yere değil. Biz bir taraftan kazandıklarımızı; iyiliğimizi, ritüelimiz her neyse onu elde tutmaya çalışıyoruz ama bir taraftan da şunu öğreniyoruz ki kazandığımız her şey çok kolayca elimizden alınabilir. Kazandığımız hiçbir şey bir hak ve adalet anlayışı ile orada bırakılacak şeyler değil. Bakınız kürtajla ilgili tartışmaları görüyoruz. Polonya kürtajı annenin ölümü söz konusu olsa dahi yasaklamayı başardı. 2016 yılında bu yasayı çıkardı. Önce reddedildi ama 2020 yılı ekim ayında bu yasayı çıkardı. Arkasından Macaristan geliyor. Türkiye kendisinin hazırlamış olduğu sözleşmeden çekti imzasını. Arkasından Polonya geliyor. Macaristan’ın Avrupa birliği kaynaklarını kullanarak, ülkeyi donatan pankartlar, afiş, ilan panolarını dolduran kampanyalar yaptığını öğrendik. “Yaşamı fetüs aşamasından sonuna kadar savunuyoruz” dediklerini öğrendik. Aslında bu kürtaj karşıtı bir propagandanın parçasıymış ve bunu Avrupa birliği fonları ile yapmışlar. Bu politikalar bazen çok iki yüzlü olabiliyor söylemsel olarak. Yaşamı savunmak denen şeyin aslında kürtaj karşıtlığı olduğunu anlamıyor dünya kamuoyu. Bunu kazandıklarımızı çok kolay kaybedebileceğimizi anlatmak için söylüyorum. Kaynaklar azaldıkça, gerginlikler, kutuplaşmalar arttıkça önce zaten kaybetmeye yakın olanlar kaybediyor. Çocuk işçiliği artıyor, okullardan alınmalar artıyor, şiddet artıyor. Ücretler azalıyor, kadınların işsiz kalma olasılığı artıyor vs. Bu hayattaki kadın hareketinden öğrendiğimiz şeylerden birisi bu. Kazandıklarımız her neyse onları elimizde tutmak için mücadeleye devam etmemiz gerekiyor.

Bunların kesişimsel tarafıyla, kesişimsel feminizmle çok ilgileniyorum. Çeşitli

ezme biçimleri var. Kadınlar ya da erkekler sadece toplumsal cinsiyetleri nedeniyle ezilmiyorlar, göçmen olmaları, fiziksel meseleleri, cinsel yönelimleri nedeniyle de eziliyorlar. Kesişimsel feminizmin bu konuda çok büyük bir açılım getirdiğini düşünüyorum ve bunun kurucularının da Amerikalı siyah feministler olmasının bir tesadüf olmadığını düşünüyorum ve bundan sonraki şeyin yani eko-feminizm olsun, siborg olsun yani üçüncü dalga ya da dördüncü dalga feminizm dediğimiz, hepsinin kesişimselliği önemsedildiğini görüyorum.

Bir de Kıbrıs için anılması gereken bir gelişme daha Kuir Kıbrıs Derneği'nin kurulmasıdır ki ilk tepkiler birçok yerde olduğu gibi bu toplumda; daha militanist, ataerkil, Akdenizli ve avcı bir kültürde bunun kaldırılamayacağı yönündeydi. İngiliz sömürge döneminden kalan bu anlayışı yasadan çıkarılan ceza yasası değişikliğiyle birlikte 2008 yılında çok büyük bir değişim olduğunu görüyorum. Bu konuda insanların görünür olmaları, örgütlenmeleri, çalışmaları ve başka hak arayan örgütlerle birlikte hareket etmeleri, onların da toplumsal cinsiyet çalışmaları kadar hak arama mücadelesi açısından çok değerli olduğunu düşünüyorum. Dedğim gibi burada şiddetsiz bir alan yaratma, kamusalda ötekine yer açma anlamında büyük bir atılım oldu diye düşünüyorum.

MA: *Kadının ve kız çocuklarının aile içerisinde uğradığı saldırı ve istismarlar, kadın cinayetlerinin artması konusundaki düşünce ve dikkatlerinizi de okurlarımızla paylaşmak istiyoruz. Bu alanda ilerlemek isteyen araştırmacılarımız için veri toplama tekniklerinin geçerlik ve güvenilirliğinin artırılması, araştırmacı-katılımcı ilişkilerinde yöntem ve etik konularını da değerlendirebilir misiniz?*

HA: Bu konuda iki tutum var. Bir grup “kadına yönelik şiddet vardı, bu konuda duyarlılık olduğu için bu artmadı ama görünür oldu” diyor. Bir grup da “yok arttı aslında bir artış var” diyor. Bence her ikisinin de haklı olduğu bir taraf var. Yani bir taraftan duyarlılık arttı, bir taraftan da bu kutuplaşma cezasızlık vs. nedeniyle şiddeti arttırdı. Buraya bu kadar erken sirayet etmesi beni şaşırttı doğrusu. Çalıştırdığı dükkânın ortasında bir kadının öldürülmesine tanık olmak çok üzücü oldu ve maalesef çok sık aralıklarla bununla karşılaştık. Sadece bununla ilgili değil bundan önce olmuş şüpheli kadın ölümlerini de öğrenmiş olduk. Dolayısıyla kadın cinayetleri meselesi Kıbrıs'ta hep varmış, bunu öğrenmiş olduk. Ben 2000'li yıllarda Kıbrıs'a geldiğimde bu mesele hiç konuşulmuyordu ve burada çalıştığım arkadaşlara bunu sormuştum. Onlar da: “Burası çok küçük bir toplum, burada bir erkek böyle bir şey yaparsa tabiri caizse rezil olur, kaçacak yeri olmaz, böyle bir toplumsal baskı ve kontrol var, kolay değil burada öyle şeyler” denmişti. Ama sonra bu konu kamuoyunda görünürlük kazanınca hiç de az olmadığı ortaya çıktı. Yapılan araştırmalar da bunu gösteriyor. Evet bir ayağı şu; devlet istatistik toplamalı ve bu

İstatistikleri bu meseleyi görecek şekilde düzenlemeli soru kağıtlarını. Yani bu makro bilgiye ihtiyacımız var. Nicel bilgiye ihtiyacımız var, bu bir tarafı. “Onların soru kağıtlarında neler var? Bu sorunu görünmez kılan ya da bunu sormaya ihtiyaç duymayan bir şey var mı?” ona bakılmalı. İstatistiklere bakarak çok şey söylenebilir. Bir de şiddete maruz kalanlar, maruz kalanlarla muhatap olanlarla bizzat gidip görüşülebilir. Baroların artık insan hakları savunucusu üyelerinin olduğu alt grupları var. Çeşitli meslek grupları şiddet meselesini gerçekten bazılarından daha iyi biliyorlar. Bunu görünür kılmak önemli ve medya bunlardan birisi. Gazetecilere böyle bir meselenin haberinin nasıl yapılacağını, bunun polis raporundan farklı bir şey olduğunu söylemek çok önemli. Biliyoruz ki yazılı basın ve onun yeni medyaya taşınmış hali çoğunlukla bunu bir toplumsal mesele olarak göstermek yerine tek tek; “aklını kaybetmiş, erkeklerin kendilerini kontrol edemeyip yaptıkları bir şey” olarak gösterme eğilimindedir. Kadına yönelik şiddet ile ilgili yaptığımız çalışmalar gösteriyor ki her seferinde haberin başlığında ya da içeriğinde mutlaka bir yerde; “kadın ne yaptığı için başına şiddet geldi” ibaresi yer alıyor. Oysa ki mesele kadının bir şey yapması değil, öfkesini kadına yönelten “erkeğin ne yaptığı” ve medya maalesef bu kadar çalışmaya rağmen bu konudaki tutumunu değiştirmiyor.

Sosyal bilimler insan davranışlarıyla, insanın anlam kattığı bu sembolik dil ve ön görülemez davranışlarla ilgili çalışan bir alan. Nesnelere çalışmıyor. Dolayısıyla insan olarak insanın onuruna saygı duymak sosyal bilimlerin her alanını ilgilendiriyor. İnsan bir deneyin konusu olamaz. Yani insanı kendisinin onurunu zedeleyecek bir deneyin konusu yapamayız. O yüzden sosyal bilimlerde etik çok önemli. Kaldı ki başka alanlara da yayılıyor bu. Çünkü yeryüzünde var olan, doğal olarak var olan canlı ya da cansız hiçbir şeye zarar vermemek üzerine bir etik eğilim geliyor. Özünde insana burada etik olarak nasıl özenle yaklaşılması gerektiği çok açık. İnsan onuruna yakışır bir şekilde yaklaşmamız gerekiyor. “Nasıl veri toplanır?” sorusunu biraz daha açıp; “araştırmanın katılımcısını gerçekten araştırmaya katmak için ne yapılabilir?” gibi bir soru olarak yeniden formüle edersem, şöyle diyebiliriz: Araştırmacının meselesi olan bir şeyi sormak lazım ona. Onun hayatında bir yer işgal eden bir şey sormak lazım. O zaman katılımcılarımız konuşmak ister, konuşmak istemezse de saygı duymak gerekir. Mesela göç meselesi, görüşmeye gittiğiniz zaman birçok kez duydum ben bunu; “Ben ne bilebilirim ki” diyor. “Savaş çıktı. Biz evlerimizi terk ettik, yeni evlere yerleştik. Ben öyle evimde çocuklarımla ilgilenen bir kadını. Ben göç politikalarından falan anlamam” diyor. Ama ben zaten onu sormuyorum. “Nasıl göç ettiniz, neyi yanınıza aldınız, neyi geride bıraktınız? Evinize gittiğinizde ne gördünüz? Sizin evinizde yaşayan kişiler geldiğinde ne oldu? Kahve içtiniz mi birlikte? Evinde bulduğunuz bir şeyi saklayıp ona verdiniz mi? Geride bıraktığınız neleri geri almak istersiniz? -belgeler, diplomalar, aile fotoğrafları- bu türden sorular sorarsanız katılırlar. Çünkü

bu onların meselesi. Bu sosyal bilimlerde araştırmacıların bilen ve kontrol eden, denetleyen konumda yaklaşması herhangi bir meseleye ve araştırmacı olarak da araştırmanın katılımcılarına böyle yaklaşması bence en önemli engellerden birisi. Katılımcılığı ketleyen şeylerden birisi araştırmacı ile araştırmanın arasındaki hiyerarşik uçurum. Yeni etik yaklaşımlar, yeni yöntemsel yaklaşımlar, araştırmacıyı da araştırmanın bir parçası olarak görüyor ve mesela kadına yönelik şiddetle ilgili çalışan feminist bir araştırmacı kendi şiddet deneyimi ile böyle bir bilince eriştiğini vurguluyor, kendi şiddet deneyimini de araştırmanın bir parçası yapıyor. Zaten birçok kadını feminist yapan şeylerden birisi de kendi hayatlarındaki bu travmatik dönüşümler. “Eğer kendinizi araştırmanın bir parçası yapmazsanız ya da araştırmacı olarak ben biliyorum ama bakalım siz de biliyor musunuz?” diyebileceğimiz şekilde kabaca ifade ettiğim hiyerarşiyle yaklaşırsanız o zaman katılım olmuyor, etkileşim de olmuyor. Katılımcıların en önemli şüphelerinden, korkularından bir tanesi şu; “benim kim olduğum anlaşılır mı? Bunu nasıl sağlarız?”. Ben niceliksel çalışma çok yapmıyorum, niceliksel çalışmalarda anonimlik daha kolay ama niteliksel çalışmalarda da katılımcıların isimlerini değiştirebiliriz. Onların kimliğini belirtecek bazı mahrem hikâyeleri çalışmalarımızdan çıkarabiliriz vs. ve onu anonim hale getirebiliriz. Burada önemli olan tek tek kadınların hikâyesi değil, onların ortak kesenidir. Mesela göç, yerinden edilme, Kıbrıslı kadınların deyimi ile göçmen olmak. Ben kendi çalışmamızda bunun kadınlar için travmatik olduğu kadar güçlendirici olduğunu da gördüğümüzü söylemek isterim. Kadınlar şimdi ne yapacağım deyip bir köşeye sinmemişler. Derhal karar vermişler ve verilebilecek en doğru kararı ivedilikle vererek kendilerini o durumdan kurtarmışlar. Bu bence göçle ilgili olarak; göçe karar vermek, kaçmaya karar vermek, yeni yere geldiğinde de hayatı normalleştirmek önemli. Yani derhal evi temizlemek, yatacak bir yer bulmak, içecek su bulmak, çorba yapmaya çalışmak gibi eylemlerle hane halkından o travmanın izlerini derhal silebilecek tutumlar sergilemek. Bir komite kurmak, bu kadınların tek tek anlattıklarında kendilerinin de bilmediği ama birçok hikâyeyi dinlediğimizde bizim gördüğümüz kadınlar travma hallerinde hayatlarını normalleştirmeye çalışıyorlar. İşte göç ve yerinden edilme durumunda toplumsal cinsiyet ve feminist analizin katkısı tam da bu.

MA: *Evet hocam, göç Kıbrıs’ın gündeminden düşmeyen sosyolojik bir olgu. İç, dış, zorunlu, gönüllü, kısa süreli, turizm ya da beyin göçü şeklinde çeşitlenerek günümüzde de hızlı bir toplumsal değişime yol açmakta. Bu aktif göç hareketlerinin kadınların yaşamına etkilerinin araştırılmasının yanında göçün yarattığı cinsiyet temelli sorunlar ve bunlara çözüm önerileri ile ilgili olarak yapılan bilimsel çalışmalar için neler söylemek istersiniz? Özellikle göçmen kadınların konumu ve sözlü tarih üretimindeki yeri üzerine söyleyecekleriniz vardır diye düşünüyoruz.*

HA: Ben eleştirel olana yakın duran biri olarak her bilginin politik ve tarihsel olduğuna inanıyorum. Tarihsellik çok önemli ve tarih aslında bugünden yapılan ve bugünden yazılan bir şey. O yüzden sözlü tarihin sadece tarihçilerin tekelinde olan bir şey olmadığını düşünüyorum. Zaten bütün tarihçiler değil sadece, tarih konusunda yöntemsel alternatifler arayanların geliştirdiği bir şey sözlü tarih. İkincisi sözlü tarih dediğimiz şey, insanın sıradanlığının içinde saklı olan biricikliğini ortaya çıkarmak için çok önemli bir şey. Hepimiz insanız, hepimiz geçmiş travmalardan, geçmişimizdeki bir şeylerden etkileniyoruz ve dünyadaki bir kişiyiz nihayetinde. Ne olabiliriz ki? Kendimizi böyle gördüğümüz anda o biricikliğimizi anlatacak bir şey. Hayatımızın içinden geçen o şey neyse; devrim, savaş, kasabamızda bir fabrika kurulması vs. herhangi bir şey yani. İşte göç, evimizi kaybetmemiz. O travmanın bizim hayatımızda yol açtığı dönüşümleri kendi anlatma biçimimiz, o bizim biricikliğimiz. Araştırmacının buradaki özgün konumu bu, çeşitli katılımcıların hayatını kesen ortak şey. Zorunlu göç, yerinden edilme, gönüllü göç vd. Küresel anlamda göçlerde çok önemli değişimler oldu. Göçü çoğunlukla erkekler başlatıyordu, kadınlar ve aileleri onları takip ediyordu ama artık birçok kadın göçün başlatıcısı oldu. Dünya küresel göç çalışmalarına baktığımızda yani göçün kadınlaştığını görüyoruz, özellikle 90'lardan sonra. Göç eden insanların hayatını bu göç anlatısı üzerinden tek tek biricik anlatılara bakarak araştırmacı bir ortak örüntü, bir ortak tema buluyor. Mesela bizim bulduklarımızdan birisi güçlenmeydi. Kadınlar aslında sızlanmıyorlar. O durumda ne yapmaları gerektiğini biliyorlar. Göçün dünyanın gündeminden, sosyal bilimlerin çalışma alanlarında çok uzun süre kalkmayacağını çok iyi biliyoruz. Kısa süreli, uzun süreli göçler, çeşitli nedenlerle göçler, yani bildiğimiz göç çalışmaları çoğunlukla ekonomik nedenlerdi ama birçok nedenle artık insanlar göç ediyorlar. Göçün cinsiyeti değişti. Bir taraftan dışardan gelene karşı düşmanlık konusunda bir artış var. Hem hükümetler düzeyinde, ulusal politikalar düzeyinde ama aynı şekilde buna karşı muhalefet de var. Çok kabaca olacak ama göç edenlerin de insan olduğu ve göç etmeyi aslında seçmedikleri gerçekleri de var. Göç etmeye cesaret ettikleri için aslında onların cesur olduğunu anlatan örnekler var. “Herkes göçmen olabilir”, “herkes mülteci olabilir” diyen bir hareket de var. Hükümetler ne kadar göçmen karşıtı politikalara yüzlerini dönüyorlarsa göçmenlere “hoşgeldiniz” diyen taban hareketleri de büyüyor. Yunan adalarında görüyoruz ki yalnız başına yaşayan bir kadın her gün yemek çıkarıyor oradaki insanlara. Sadece denizden çıkan, o insanlara sarılan, sarılmak için orada bulunan aktivistler var, bunlar bize insanlığımız hatırlatıyor. Göç, bitmez tükenmez bir mesele olarak duruyor karşımızda. Çok küçük bir coğrafya içerisinde yer değiştirmekten dilini, yemeklerini, iklimini tanımadığımız bambaşka bir yere geçmeye kadar yani inanılmaz boyutları var göçün. Dediğimiz gibi nedenleri, başlangıçta ekonomikti ama diğer taraftan entelektüel nedenlerle göç edenler var. Cinsel yönelimleri nedeniyle göç edenler var, dini inançları nedeniyle

göç edenler var, sağlık nedeniyle göç edenler var. Bir yerden bir yere gitmek daha kolay olduğu, bir sürü iç savaş sürdüğü için göç önlenemez bir şey oluyor.

Sonuçlarını unuttuğumuz göçler; 1948'den beri bir mülteci kampında yaşayan Filistinliler var. Bir topluluğun 1948'den bu yana mülteci kampında olması durumu akıl almaz bir şey. Bunun dışında artık kanıksadığımız göçler var. Ben göçün her boyutuyla çalışabilecek ve insani bir mesele olduğu için önemli ve değerli olduğunu, göç konusunda yapılan her çalışmanın hem bu literatürü genişlettiğini hem de insanların bu konudaki zihinsel dönüşümüne ve daha insani politikaların yolunu açabilecek bir dönüşüme hizmet ettiğini düşünüyorum. Göçün önemli olduğunu düşünüyorum ve göçün de bir toplumsal cinsiyeti olduğunu bir kez daha söylemek istiyorum.

MA: Yaşam mücadelesinin evrensel bir soruna dönüştüğü buna paralel olarak göçler ve bunların yarattığı sorunların artarak devam ettiği önemli bir süreçte bu insani anımsatmalarınızın önemi olduğunu düşünüyorum. İnsan yaşamının sağaltılması konusunda atılması gereken adımlarla birlikte aslında bakış açısına odaklanan ve yardıma muhtaç durumda bırakılan insanları kucaklamanın bir insanlık onuru olduğunu vurgulayan açıklamalarınızın bitmeyen göçümüzü araştıraraklar için hem tetikleyici hem de yol gösterici olacağı inancındayım.

MA-HR: *Herhangi bir sektörde kadın temsilini geliştirmek ve zemini eşitlemek için devletin, şirketlerin, örgütlerin atması gereken adımlar nelerdir? Kadınlara destekleyici anlamda yardımcı olan ve aynı zamanda onlara toplumun liderleri olma fırsatı veren bir çalışma ortamının geliştirilmesini nasıl teşvik edebiliriz?*

HA: Bu tür politikalar için devletin her zaman tabandan çağrı beklememesi gerekir. Bu yüzden uluslararası sözleşmeler var. Uluslararası sözleşmelerde toplumsal cinsiyet meselesi ulusal yasaların üzerinde biliyoruz. Yakın zaman da başlamış 'HeForShe' kampanyası var. Harry Potter'da oynayan Naomi Watson, Birleşmiş Milletlerin bu projesinin sözcüsü. HeForShe kampanyası şunu söylüyor; '1975'den bu yana kadınları güçlendirmek için uluslararası düzeyde epey bir şey yapıldı ve bu konuya aktif olarak erkekleri dahil etmedik. Acaba şöyle bir şey denesek olur mu? Toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda sözcülük ve savunuculuk yapan erkekleri öne çıkarsak ve bunlar bu ülkede mesela iş insanı olan hali hazırda lider konumunda olan erkekler olsa nasıl olur?' diye bir şey deniyorlar. Bu, şu demek yani bu konuda cam tavanı ortadan kaldırmak için kadınların temsilini arttırmak için şirketlerden kendi kendilerine 'hadi bir de toplumsal cinsiyet eşitliği yapalım' demeyi beklemek gerekmez. Ya da partilerin kendilerinden kadın kotası koyalım demesini beklemek gerekmez. Eğer böyle bir şey beklersek toplumsal

cinsiyet eşitliği için 230 yıl beklememiz gerekiyor. O yüzden bu işlerin merkezi otoritelerce teşvik edilmesi, devletin toplumsal cinsiyet eşitlik politikası olması, bunu gözetmesi gerekiyor. Ben 1995 yılında İngiltere'ye gittiğimde BBC gibi kuruluşların eğer iş yerlerinde toplumsal cinsiyet eşitliği eğitimi vermemişlerse ve iş yerlerinde toplumsal cinsiyetle ilgili ayrımcılık konusunda bir dinleme ve yaptırım mekanizması kurmamışlarsa devlet ihalelerine giremediklerini duymuştum. Üniversiteler de şirketlere bu tür eğitimler veren bir akademisyen ordusu gelişmişti yani onlar böyle bir anlamda yukarıdan bir itkiyle toplumsal eşitlik mekanizmasını kurmuşlardı. Bunun içinde ırk ayrımı vs. bütün ayrımcılıklar vardı ve özel şirketlerden dahi hükümetler böyle şeyler istemişti. Birincisi bu, yani bu devlet düzeyinde olacak bir şey ama bu makro politikaları harekete geçirmek, bunu dönüştürücü hale getirmek yine bizim taleplerimizle olacak bir şey. Sadece feminist hareketin ya da kadın hareketinin değil her türlü insan hakları hareketinin, şiddet kullanmayan her türlü hareketin yukarıya doğru seslenerek bunun gerçekleştirilmesini talep etmesi önemli. Bu istatistik toplama düzeyinde olabilir, daireler kurma düzeyinde olabilir, yayınlar yazma, araştırmaları teşvik etme, fon ve burs sağlama vs. çeşitli biçimlerde olabilir. Önce devlet düzeyinde olması gerekiyor. Onun için taban örgütlerinin merkezi otoriteleri bu konuda sıkıştırılmaları gerekiyor. Bizde insan hakları ve kadın hareketinin bu güce eriştiğini söylemek çok zor. Bu yanıp sönen, sönmülenen ve kendi başına bir gündemi olmayan ama gündemde bir kriz çıktığında sesi çıkan bütün örgütler, demokrasinin çok gelişmediği, çoğulculuğun çok gelişmediği topluluklarda böyle oluyor. Bir şey oluyor, reaksiyon veriyoruz sonra gündemimize devam etmiyoruz. Dolayısıyla gündemimiz hep travmalar ve kesintiler oluyor. Bir kadının ölmesi gerekiyor. Bir çocuğun şiddete uğraması gerekiyor. Bir skandal olması gerekiyor. Bazı şeyleri bunlar olmadan gündemde tutabilirsek sükûnet içerisinde, müzakere içerisinde olabilirsek devletin yapabileceği çok şey var. Toplumsal cinsiyeti hep gündemde tutabilirsek bu dönüşümü sağlayabiliriz. Tabi bütün bunları, işsizliğin çok olduğu, iş kaybetme olasılığının çok fazla olduğu, yarı zamanlı işlerin, meslek çalışmalarının ve şimdi içinde bulunduğumuz salgın koşullarında evden çalışmanın da çok olduğu, çalışma hayatımızın alt üst olduğu bir dönemde söylediğimin de farkındayım. Ama başka bir yolu da yok diye düşünüyorum. Yapanlar da böyle yaptı diye düşünüyorum. Yani mesela şu örneği verelim; Norveç'te parlamentoda kadınların temsil oranı yüzde 48. Bunun için parlamentodaki erkek üyeler, 'arkadaşlar biz ne yapıyoruz' deyip bir araya gelmediler. Merkezi hükümet dedi ki kadın kotası uygulayacaksınız, başka yolu yok. Öyle oldu bu işler. Aslında her toplum ataerkil ama bazı toplumlar ataerkillikle sistematik olarak mücadele ediyor. Bazı toplumlar da o ataerkilliği normalleştiriyor ve gizliyor, doğallaştırıyor. Biz ikisinin arasındayız ve izin verirsek doğallaşabilir. Ama doğal olmadığını söyleyip gündemde tutmak ve dönüştürücü politikalar için merkezi otoriteleri harekete geçirmek sorumluluğu bütün taban örgütlerinin diye düşünüyorum.

HR: Eşitlik sağlanana kadar kadınlara yönelik pozitif ayrımcılık gerekiyor. Bir de her ne kadar üçüncü dünya olsak da bizim başımızdan da geçenler, gelişmiş ülkeleri etkiliyor, bizden geride olan ülkeleri de etkiliyor. Bu nedenle bütün dünyanın farkında olması ve toplumsal cinsiyet eşitliğine ulaşması gerekiyor, kadın erkek eşitliğinin sağlaması gerekiyor. Ben de buna inanıyorum.

HA: Başka her adım, herhangi bir dönüşüm için bunun bir koşul olduğuna inanıyorum. Yani toplumsal cinsiyet eşitliği sağlanmadan başka eşitlikleri konuşamayalım. Çünkü yeryüzünde kadınlar ve erkekler var ve kendilerini kadın ya da erkek hissetmeyenler var. O eşitliği sağlamadan başka eşitlikleri konuşamayız. Bu gerçekçi değil, olamaz zaten.

Küresellik dediğimiz şey bir taraftan yalan gibi. “Küresel” diyenler birinci dünya ülkeleri. Ama bu gene de bizim küresel bir ses oluşturmamıza engel değil. Canları yanan çevreci, insan hakları odaklı birçok yerel topluluk çok güzel işler yapıyorlar. Mesela Amerika Birleşik Devletleri’nde bir yerli kadın iç işleri bakanı oldu. Geçen sene Trump döneminde böyle bir şey hayal dahi edilemezdi. Bazı şirketler karbon izlerini azaltma konusunda söz vermek durumunda kalıyorlar. Belki yakında insanlık olarak onlara kredi veren bankaları da köşeye sıkıştıracağız. Toplumsal cinsiyet meselesinden uzakmış gibi görünen bir şey yok. Her şeyin bir toplumsal cinsiyet ayağı var ve meselelere biraz küresel perspektiften bakarsak yerel meseleleri de daha kolay çözebiliriz diye düşünüyorum. Kendi gündemimizde çok kayboluyoruz. Küresel ısınma var, dünya bizim davranışlarımız yüzünden kendi sonuna doğru gidiyor, ama bunlardan çok bahsedemiyoruz. Kendi gündemlerimizde konuşuyoruz. Hep geri kalıyoruz bu yüzden. Evrensel, küresel bir perspektiften bakmanın her konuda yararlı olduğunu düşünüyorum ve toplumsal cinsiyetin de toplumsal cinsiyet çalışmalarının ve feminist hareketin de böyle bakma sorumluluğu olduğunu biliyorum ve bunun altını çizmek istiyorum.

Ek:

Kıbrıs’ın Kuzeyinde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Kronolojisi

- *1977 yılında kurulan Yurtsever Kadınlar Birliği ilk kez anneliğin sosyal bir görev olduğunu belirtir.
- *1995 yılında kurulan Kıbrıs Kadın Platformu kurulur. Platformda Kıbrıs Kadınlar Birliği, Kadınlar Konseyi Derneği, Yurtsever Kadınlar Birliği, Federal Çözüm ve Barış İçin Kadın Hareketi, Kadın Araştırmaları Merkezi, Çalışan Kadınlar Birliği ve Üniversiteli Kadınlar Derneği yer alır.
- *1995 yılında Birleşmiş Milletler Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi imzalanır ve Kadın ve Aile Sorunları Birimi kurulur.

- *1995 yılında BM Pekin Eylem Platformu imzalanır ve Meclis'te Cinsiyetler Arası Eşitlik komitesi kurulur.
 - *1996 BM Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi imzalanır.
 - *1997 yılında İki Toplumlu Uzlaşmazlıkların Çözümü Kadın Grubu, "Barışa Bir Şans Verin: Kıbrıslı Kadınlar Konuşuyor" konferansına katılır.
 - *1998 yılında Doğu Akdeniz Üniversitesi, Kadın Araştırmaları ve Eğitimi Merkezi (DAÜ-KAEM) kurulur.
 - *1998 Aile Yasası kabul edilir.
 - *1998 Kadın Yaşama Destek Derneği (KAYAD), kadına yönelik her türlü ayrımcılığı önlemek ve kadınları güçlendirerek toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamak amacıyla kurulur.
 - *2000 yılı Ekim ayında BM Güvenlik Konseyi kadınların barışın inşası sürecinde her aşamada yer almasına ilişkin 1325 nolu kararı alır.
 - *2000 DAÜ-KAEM tarafından Kadın/Woman2000 Kadın Çalışmaları Dergisi yayın hayatına başlar.
 - *2001 yılında Kıbrıs Türk Üniversiteli Kadınlar Derneği, "Eğitim ve İstihdamda Cinsiyet Profili" araştırmasını yayınlanır.
 - *2001 Mart'ında KAEM gerçekleştirdiği "KKTC'de Kadın Profili" araştırmasının sonuçlarını kamuoyuna duyurur.
 - *2001 Sınırları Aşan Eller (SAE) Mart'ında iki toplumlu bir gönüllü kadın kuruluşu olarak kurulur.
 - *2002 Şubat'ında Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Cumhuriyet Meclisi'nin birleşiminde Kadın Çalışmaları Dairesi kurulur.
 - *2008 yılında Feminist Atölye, FEMA kurulur. FEMA başta kadınlar olmak üzere, "erkek egemen" sistem tarafından ezilen ve sömürülen, tüm bireylere karşı yapılan her türlü ayrımcılığın ortadan kaldırılması için mücadele veren bir gruptur.
 - *2008 Homofobiye Karşı İnsiyatif adıyla kurulan aktivist hareket Kuir Kıbrıs adını alır.
 - *2009 Toplumsal Cinsiyet Danışma Komitesi The Gender Advisory Team (GAT) kurulur. İki toplumlu kuruluşta barış ve toplumsal cinsiyet eşitliği için çalışan kişi ve kuruluşlar yer alır.
 - *2011 "Kadınlara Yönelik Şiddet ve Ev İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi onaylanır.
 - *2013 Cumhuriyetçi Türk Partisi – Birleşik Güçler (CTP-BG) Milletvekili FEMA kurucularından feminist Doğuş Derya, milletvekili andının eril diline eleştiri olarak kendisinin kaleme aldığı yemin metnini okur: Bu metinde "Kıbrıs ülkesinde yaşayan her bireyin cinsiyeti veya cinsel yönelimi dolayısıyla ayrımcılığa maruz kalmaması için" çalışacağını vurgular.
 - *2014 Ceza Yasası'nda "Ahlaka Aykırı Suçlar Bölümü" nün "Cinsel Nitelikli Suçlar" olarak değiştirilir.
- 2014 Kasım'ında Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Dairesi (TOCED) Teşkilat Yasası kabul edilir.

- *2014 Özel hayatın ve hayatın gizli alanının korunması yasası kabul edilir.
- *2014 Mayıs'ında Kuir Kıbrıs Derneği ilk LGBTİ Onur Yürüyüşü'nü düzenledi.
- *2015 yılında Aile (Evllenme ve Boşanma) Yasası kadın ve çocuk hakları lehine düzenlenir.
- *2015 Toplumsal cinsiyet eşitliği Komitesi kurularak iki toplumlu müzakerelere dahil olur.
Her iki tarafın liderleri Kıbrıs sorunun kadınların ve erkelerin katkısı ile çözülebileceğini duyurur.
- *2015 Siyasal Partiler Yasası'nda aday listelerinde %30 cinsiyet kotasının kabul edilir.
- *2020 İnsan Ticareti Ceza Yasası'nda suç kapsamına alınır.
- *2020 Cinsiyete, cinsel yönelime ve cinsiyet kimliğine yönelik zem ve kadih suç kapsamına alınır.

Book Review

Erel, Umut (2009) *Migrant women transforming citizenship: Life-stories from Britain and Germany**

Özden Öz**

Although since the end of the 1980s and throughout the 1990s, women's agency in transnational migration received attention in several disciplines, academic works on the transnational experiences of female migrants, unfortunately, are few. Contrary to the earlier studies that presented a view in which women were considered backstage in transnational migration, the present book uses an intersectional perspective, an important point of distinction that rests upon different ways of constructing women's subjectivities. The author uses Bourdieu's notion of social and cultural capital along with his idea of habitus, which is required to get to the heart of women's experiences in the transnational sphere and their status in society. The explores the form of construction of the migrant women's subjectivities and everyday practices in the middle-class, skilled, educated Turkish female immigrants in Britain and Germany. As such, the attention to different societies stands out as a distinctive point for understanding transnational citizenship. This is because migrants or ethnic communities in receiving societies cannot be accepted as given and each country presents a unique context. In other words, transnational citizenship is experienced differently in different countries due to the politics of citizenship, gender, migration, ethnicity, which are not the same in any given country. The various histories of these two countries and receiving societies are considered when investigating gendered ethnicization.

Umut Erel is a senior lecturer at the Open University, Sociology Department. Erel's works are mainly about the relationship between gender, migration, ethnicity, and citizenship. This book, originally written as the author's PhD thesis, appeared in 2009 as a book in the series called Studies in Migration and Diaspora. First published by ASHGATE in 2009 it was reprinted by Routledge in 2016. Its reprint shows that it is always ripe to think about women's experiences in different migration settings.

Organized in seven chapters, the book tackles several aspects of women's transnational citizenship experiences such as the meaning of life for them in the host

*Surrey: Ashgate, ISBN: 9780754674948, 181 pages.

** MA Student, University of Erlangen-Nürnberg, Faculty of Humanities, Social Sciences, and Theology, Department of Human Rights, ozden.oez@fau.de
ORCID 0000-0002-3184-5706

country, their changing identities and culture, their positions in education and family life as well as their work experiences and the meanings of longing and belonging. Each chapter discusses concepts like feminization of migration, the feminization of economies in the developed countries, intersectional feminism, migrant women's social classes, and being stuck in economic difficulties.

The women migrate to the "developed" countries for new employment opportunities, whereby they became important economic mobility actors. Even though migrant women in receiving societies are in the marginalized part of the community, they are active in claiming their citizenship rights. In this process, they can attribute meaning to belonging to the country they live in. This book describes how this process works. In that way, the book looks at the concept of transnational citizenship from the perspective of working migrant women by shedding light on Turkish women's life stories living in Europe. Under the conditions in the new country, the new culture, and new lifestyle patterns, women re-create their subjectivities and develop distinct ways of dealing and coping with the unique needs of being strangers. The reader meets these issues starting from real-life stories, which becomes an exciting and critical perspective and wishes to explore more in detail. As the readers start their reading journey, they can understand the effects of international migration, a macro-political issue, on individual lives, which is then presented in micro perspectives. Important is that the author discusses migration as an international macro phenomenon, relating it to women's personal experiences. In this way, the reader can see traces of her individuality in this macro-political issue. Additionally, this narrative style simplifies the complexity of international migration as a global phenomenon.

Erel criticizes an Orientalist form of othering whereby Turkish women in Europe are labelled as "backwards" and "traditionalists." She underlines that Muslim women are deeply affected by practices of marginalization. Interestingly, Turkish Muslim women internalise this situation and have prejudices about the interview questions because the problems are towards their religious or national identity. However, the notion of "Self" is not fixed. It is open to changes in the face of contextual conditions of place and time. And, of course, Turkish-Muslim women are not independent of this identity transformation. But it should also be emphasized that identity formation is not independent of the context of one's home country.

This book sheds light on the relationship between the political/cultural/social contexts of the countries and the process of identity formation, as she writes about the differential construction of visibility and identity. Erel presents an argument, in line with Germany's and Britain's policies in terms of policies in race, ethnicity, and migration. Britain and Germany have different histories of nationalism and racism (p. 24). Relatedly, the notion of citizenship has different meanings in each context.

For instance, Erel suggests that the economic incorporation of migrants from Turkey differs significantly in Germany and Britain (p.31), or racism has deeper roots in Germany.

Identity formation is not all about the relations between migrants and the host society; it also about the interactions between the first and second generations. The readers can notice all these differences in life stories. From the other perspective, being Turkish, Black, Romanian, or Kurdish carry different meanings in each context. Erel poses several questions: How does the idea of “being from Turkey” intertwine with the societal context of Germany and Britain? How can one identify this process? To what extent these immigrant women are excluded from and included in the host society? The author strives to answer all these questions based on her argument that identities are contested and negotiated. Thus, her approach towards citizenship is more about social, cultural, and political practices than the static, state-centred notion of citizenship. Accordingly, citizenship is a dynamic and transformative process that includes social relations between immigrants and the host society. The Turkish immigrant women try to participate in community and political activities to feel that they belong in their new states.

The integration process does not proceed independently from transnational experiences, which is very contingent on the agency. I think it is impossible to think of women from Turkey without considering their Turkish background. It is also appropriate that the author uses the term “women from Turkey” instead of “Turkish women” to include multiple forms of identification of migrant women with their countries of residence such as ‘British’, ‘German-Turkish’, ‘bi-cultural’ or “migrant” (p. 3). Besides, Erel discusses the other types of citizenship, such as post-national (Soysal 1994)) and multicultural (Kymlicka 1995), which is useful in understanding the meaning of transnational citizenship.

Erel uses the life-story method by benefiting from the micro-binary approach to grasp the migrant women’s inner self. I agree with the author regarding the importance of life story methods in the diaspora or ethnic community studies. This is the practical and strategic way to get a picture of the marginalized and vulnerable segments of the society like migrant women. Reading these migrant women’s life stories by portraying them can gain a proper insight to understand these women’s subjectivities. Opposite to journalism, life-story methods elicit not only what happened, but also how people experienced events, and how they make sense (p. 5). It should be considered as the art of portraiture, but not like portrait photography.

On the other hand, subjectivity is at the centre of the process of life storytelling. Although the method may lead to interpretive biases (Atkinson, 2002: 133), it has the potential to explore the experiential aspects of one’s life. Erel relies on a structural reading of one’s life history. However, she should have benefited from the

participants' photographs, souvenirs, and diaries. From a theoretical perspective, the book could have benefited from the “feminization of survival” a concept that owes its coinage to Saskia Sassen (2003). As Erel examines migrant women's economic mobility in global cities like London and Berlin, this concept seems appropriate to apply: Even though these women can be considered skilled and educated in Turkey when they first came to Germany and Britain, they were stuck in the secondary labour market. That is why their initial period in Germany and Britain might have been read through the concept of feminization of survival.

To sum up, gender, as it is used in the book, remains as a central concept in constructing the ethicised other (p. 37). The identity of Turkish speaking women transforms when they migrate to different countries. In the host society, in their constructed transnational space, they invent new belonging practices. However, women do not experience this process in the same way—intersectionality matters. To demonstrate the importance of intersectionality, she puts some categories like class, ethnicity, immigration status, language, education level to the forefront. Immigrant women's experiences vary according to their class, marital and residential status, education level, and Cypriot, Kurdish, or Turkish identities. The internal hierarchies among the categories can hinder their recognition in the society. The lack of recognition precludes them from entering the labour market or obtaining a residence permit. In short, this book views gender and ethnicity as social locations that mutually constitute each other (p. 193).



ULUSLARARASI
KIBRIS
ÜNİVERSİTESİ
CYPRUS
INTERNATIONAL
UNIVERSITY

LEFKOŞA/K.K.T.C 0392 671 11 11

www.ciu.edu.tr