



Fotoğraf: Gülbahar Kılıç

İlk dosyamız olan **Sıfır Noktasında Toplumsal Cinsiyet: Antikite Okumalarında** “Gökyüzünün Ayetleri: Platon’da Koruyucu Kadınlar ve Koşullu Kabul“ makalesinde Haktan Kalır Platon’da feminizm yanlısı yahut eşitlikçi emareler olduğuna dair tezleri tartışarak kadın koruyuculara nasıl yaklaştığına dair bir analiz yapıyor. “Samsatlı Lukianos’un Gerçek Bir Öykü’sünün Feminist Bir Yorumu”nda ise Ünsal Çimen bildiğimiz en erken bilim kurgu romanı olan Gerçek Bir Öykü’nün yazarı ve M.S. ikinci yüzyılda yaşamış bir hicivci ve retorikçi olan Samsatlı Lukianos’un eserinde kadının kamusal alandan dışlanması hicvini Lukianos’un Aylı erkeklerin çocuk doğurabildikleri söylemi üzerinden tartışıyor.

İkinci dosyamız **Taşra Hayatından Manzaralar**'da “Anadolu’da Akademisyen Olarak Çalışmanın Hâletiruhiyesi: Başka Türlü Bir Dünyaya İnanma İsteği” yazısında Emine Erdoğan kendi çalışma yaşamına odaklanarak, Doğu Karadeniz’de bir üniversitede akademisyen olarak çalışmanın “genç cumhuriyet kadını” imgesinin hâletiruhiyesi ile nasıl şekillendiğini ve aynı zamanda onunla nasıl çeliştiğini anlatırken, emek süreçleri ve toplumsal cinsiyet ideolojileri arasındaki ilişkiye dair tartışmalara katkı sağlıyor. “Enformel Sektörün Hane İçine Yansımaları: Gaziantep’te Fıstık Kıran Kadınlar”da Büşra Öztekin ve Hikmet Çağrı Yardımcı kadın emeğinin yoğun bir çalışma biçimi olan enformel alanda, fıstık kıran kadınlar bağlamında altı kadınla yapılan derinlemesine görüşme üzerinden esnek istihdam politikaları ve neo-liberalizm ile bu emeğin nasıl dönüştüğü sorguluyor ve ev içinde sıradan addedilen işlerinin “görünmezliğinin” kısmen de olsa görünür kılıyor. “Pandemide Gündelik Hayat Fragmanları: Doğu ve Güneydoğu’dan Genç Kadınların Otoetnografik Dışavurumları” Harran Üniversitesi’nde Sosyoloji Bölümü’nde okumuş, Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinden altı genç kadın ve hocaları Güzin Ağca-Varoğlu tarafından yazılmış. Öğrenciler, toplumlarına sosyal bilimciler olarak katılırken köklü iktidar ilişkileri, mekânsal etkileşimleri, benlik ve toplum arasında “sınır açıcılar” olarak gelenekleri ve deneyimleri arasında geçiş yapıyor..

Deneyimin faili dosyamızın ilk makalesi olan “Fark, Bakış ve Sığamama Meselesi Olarak Şişmanlık: Kadınların Şişmanlığına İlişik Duygu ve Deneyim Dünyaları Üzerine Feminist Bir Tartışma”da Nihan Bozok ve Nur Küçükdoğan şişman kadınların yaşam deneyimleri ve duygu dünyaları hakkında feminist bir tartışma yürütürken yirmi şişman genç kadınla yapılan derinlemesine görüşmelerine dayanarak şişmanlığı, başkalarının bakışlarının nezaretinde kadınları bedenlerine hapseden bir deneyim olarak tanımlıyorlar ve bir yandan zayıf beden idealinin kurduğu baskı yüzünden, diğer yandan başkalarının bedenleri hakkındaki bitmeyen eleştirileri ve nasihatleri yüzünden şişman kadınların bedenlerinin ve kendilerini sevmeye kabiliyetlerinin yaralandığını savunuyorlar. Aynı zamanda yine öğrenci ve hoca olarak yazdıkları bu makaledeki katkıları, yazma süreçleri ve feminist etik tartışmaları konusunda yansımalar sunuyorlar. “Hidayet romanlarından dindar Kadın Edebiyatına: Feminizmle müzakereye değişen faillikler”de Elifhan Köse Türkiye’de Hidayet Edebiyatındaki dindar failliğin, dünyayı keskin sınırlarla iyi ve kötü olarak ikiye bölen bir anlam dünyası içerisinde iyiyi temsil eden bir bütüncüllük içinde kurulduğunu söylüyor ve bu dindar failliği kuran edebi müzakereye feminizmin nasıl temsil edildiğini ele alıyor. “Ya Saçın Ya Takım!”: Türkiye’de Kadın Futbolunda Beden Politikaları ve Direniş Olanakları”nda İrem Kavasoglu ve Mehmet Bozok Türkiye’deki kadın futbolunda idealize edilen beden ile uyumlu olmayan sporcuların futbol alanındaki deneyimlerini Foucault’nun kavramsal araçları ile irdelerken futbol yaşamları devam eden dokuz kadın futbolcu ile yaptıkları görüşmeler ışığında Türkiye’deki kadın futbolundaki “ideal” kadın futbolcunun uzun saçlı, kadınsı, güzel ve bakımlı olmak gibi özelliklere sahip olmak anlamına geldiğini ortaya koyarken bu idealin dışında kalmanın futbol kulüplerinde ve milli takımdaki kariyerlerinin önünde bir engel olduğunu anlatıyorlar. “Ankara’da Ev İşçisi Kadınların Toplu Taşıma Deneyimleri: Zorluklar ve Stratejiler”de Asuman Özgür Keysan, Pınar Kaygan ve Harun Kaygan ulaşım konusuna toplumsal cinsiyet perspektifinden bakarak, ev işçisi kadınların toplu taşımaya atfettikleri anlamları, kadınların toplu taşımada kadın oldukları için karşılaştıkları zorlukları ve bu zorluklarla mücadele etme yöntemlerini sınıf temelli zorluklar ve toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikler bağlamında analiz ediyorlar. Son olarak “Feminist Yöntem ve Dezavantajlı Gruplar: Dom ve Abdal’ları Anlamak” makalesi feminist etik üzerinden araştırmacının içeriden/dışarıdan konumlanmasını sorunsallaştırırken Türkiye’de Dom ve Abdallara yakın dezavantajlı topluluklar konusunu metodolojik tartışmaları odağına alan öncü bir çalışma niteliği taşıyor.

Sıfır Noktasında Toplumsal Cinsiyet: Antikite Okumaları

[Gökyüzünün Ayetleri: Platon’da Koruyucu Kadınlar ve Koşullu Kabul/](#) Skyly Verses: Guardian Women and Conditional Acceptance in Plato

Haktan Kalır _____ 1

[Samsatlı Lukianos’un Gerçek Bir Öykü’sünün Feminist Bir Yorumu/](#) A Feminist Interpretation of A True Story of Lucian of Samosata

Ünsal Çimen _____ 12

Taşra Hayatından Manzaralar

[Anadolu'da Akademisyen Olarak Çalışmanın Haletiruhiyesi: Başka Türlü bir Dünyaya İnanma İsteği/ The State of Mind of Working as an Academic in Anatolia: The Willingness to Believe in a Different World](#)

Emine Erdoğan_____21

[Enformel Sektörün Hane İçine Yansımaları: Gaziantep'te Fıstık Kıran Kadınlar/ Reflections of the Informal Sector on Households: Women Cracking Pistachio in Gaziantep](#)

Büşra Öztekin ve Hikmet Çağrı Yardımcı _____35

[Fragments of Everyday Life in a Pandemic: Autoethnographic Reflections of Young Women from Eastern and Southeastern Turkey/ Pandemide Gündelik Hayat Fragmanları: Doğu ve Güneydoğu'dan Genç Kadınların Otoetnografik Dışavurumları](#)

F. Güzin Ağca-Varoğlu, Melek Bingöl, Zeynep Karakurt, Berrin Çoban, Gülbahar Kılıç, Nazime Kaplaner ve Sümeyya Zengin_____50

Deneyimin faili

[Fark, Bakış ve Sığamama Meselesi Olarak Şişmanlık: Kadınların Şişmanlığına İlişik Duygu ve Deneyim Dünyaları Üzerine Feminist Bir Tartışma/ Fatness as a Difference, Gaze and Outgrowth Issue: A Feminist Discussion on the Worlds of Emotions and Experiences Attached to Women's Fatness](#)

Nihan Bozok ve Nur Küçükdoğan_____64

[Hidayet Romanlarından Dindar Kadın Edebiyatına: Feminizmle müzakerede değişen faillikler / From Hidayet Novels to Pious Women's Literature: Changing Agency in Negotiation with Feminism](#)

Elifhan Köse_____78

[“Ya Saçın ya Takım:” Türkiye’de Kadın Futbolunda Beden Politikaları ve Direniş Olanakları / “Your Hair or the Team!” Body Politics and Possibilities of Resistance in Women's Football in Turkey](#)

İrem Kvasoğlu ve Mehmet Bozok_____92

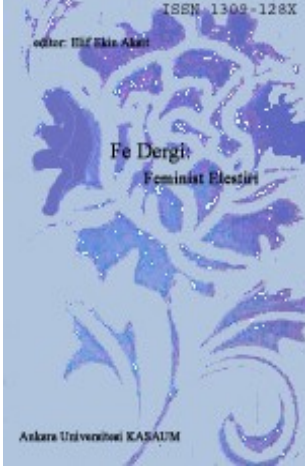
[Ankara'da Ev İşçisi Kadınların Toplu Taşıma Deneyimleri: Zorluklar ve Stratejiler/](#) Public Transport Experiences of Women Domestic Workers in Ankara: Challenges and Strategies

Asuman Özgür Keysan, Pınar Kaygan, Harun Kaygan _____ 107

[Feminist Yöntem ve Dezavantajlı Gruplar: Dom ve Abdal'ları Anlamak/](#) Feminist Method and Disadvantaged Groups: Understanding Dom and Abdals

Nehir Gündoğdu _____ 121

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 14, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Gökyüzünün Ayetleri: Platon'da Koruyucu Kadınlar ve Koşullu Kabul

Haktan Kalır

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2022

Yazı Gönderim Tarihi: 24.06.2021

Yazı Kabul Tarihi: 25.03.2022

Bu makaleyi alıntılar için: Haktan Kalır, “**Gökyüzünün Ayetleri: Platon'da Koruyucu Kadınlar ve Koşullu Kabul**” *Fe Dergi 14*, no. 1 (2022), 1- 11.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/27_1.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Gökyüzünün Ayetleri: Platon'da Koruyucu Kadınlar ve Koşullu Kabul*
Haktan Kalır**

Platon'un Devlet'inde kadınların koruyucu sınıfa dahil edilmeleri ile Antik Yunan'ın geleneklerinin aksi yönünde bir kadın özgürleşmesinin örneğinin ortaya çıktığı dolayısıyla Platon'da feminizm yanlısı yahut eşitlikçi emareler olduğuna dair tezler mevcuttur. Oysa Platon'un Meno'sundan Yasalar'ına kadar kadına erkeğin aşağısında hatta insan ile hayvan arasında bir konum addeden de yine Platon'dur. Bu araştırmada Platon'un Devlet'te kadın koruyuculardan söz ederken Devlet'in bekasını mı kadınların konumunu mu düşündüğünü, Platon'da kadının nasıl yer aldığını ve Platon'un etkilediği akademik mecraların kadın koruyuculara nasıl yaklaştığına dair bir analiz yapılacaktır, bunun sonucu olarak Platon'da kadın koruyucuların ön koşullarının içerikleri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: kadın, ataerki, Devlet, Antik Yunan, Platon

Skyly Verses: Guardian Women and Conditional Acceptance in Plato

There are theses on Plato's pro-feminism or egalitarian signs that there was an example of women's emancipation in the Republic in the opposite of the traditions of Ancient Greece with the inclusion of women in the protective class. However, Plato is the same one who adds a position for women below the man and even between human and animal from his Meno to his Laws. This research will examine whether Plato thinks about the survival of the state or the position of women while talking about female protectors in the Republic. Thus, an analysis will be made on how Plato is involved in the works of women and how academic channels influenced by Plato approach women protectors. In turn, the contents of the prerequisites for the acceptance of women protectors in Plato will be discussed.

Keywords: woman, patriarchy, Politeia, Ancient Greek, Plato

Giriş

"Dünya erkeğe dediği gibi kadına da istersen yaz, beni hiç ilgilendirmiyor demiyordu. Dünya kaba bir kakkahayla, yazmak mı diyordu. Yazmak senin neyine?"
(Woolf 2015, 60)

Woolf'un duyduğu bu kaba kakkahanın Antik Yunan'daki karşılığı neydi? Bir medeniyet, başlangıç noktası, düşünüş temeli olarak görülen Atina'da kadınların kendilerine ait odaları var mıydı? Platon'da zengin bir çelişki ağı oluşturacak bu soruların yankıları, kadının Atina'daki toplumsal konumuna dair iki merkezi de ortaya çıkartır: İlk merkez Platon'un *Devlet'*inde koruyucu olan kadınların kendilerine ait odalarının ne denli zamanın dışında olduğuna dair bir sorgudur. Yani "Platon'un *Devlet'*indeki kadınlar Platon'u eşitlikçi olarak addeden okumalara eşlik edecek şekilde dönemin Atina'sındaki kadınlardan farklı özne-mekân ilişkilerinin içindeler miydi?" sorusudur. İkinci merkez ise bu odalardaki kadınların Platonca kabul edilmiş kadınlıklarının ne denli başkalarına ait odaların içinde olduğuna dairdir. Bu da "Kadınlık koruyuculukta yok olmuyorsa Platon'un *Devlet'*te kurduğu Polis tüm kadınların yönetime dahil olmasını içerecek bir eşitliğe mi kapı açıyordu?" sorusuna denk gelir. İkinci merkez bu sebeple Platon'un koruyucu olarak kurduğu kadınların kadınlıklarını nasıl tanımladığına dair bir sorgu içerir. Böylece Platon'un *Devlet'*indeki kadın ve kadınlığa bir sorgu yönelterek bu araştırmanın temelini denk düşer.

Atina, kendi yasasıyla vatandaşlarını seçmiş bir şehirken vatandaş konusunda oldukça seçici bir taraf da belirlemiştir. Atinalı erkeklerin söz hakkına sahip olduğu bu sistemden yabancılar, köleler ve 'kadınlar ile çocuklar' dışlanmıştır (Sahinidou 2019, 144). Böylece cinsiyete ve kökene bağlı erkekliğin bir cismaniyet örneği

*Bu makalenin ortaya çıkmasındaki tüm emekleri için sayın hocam İkra B. Çelik'e, derginin değerli editör ve hakemlerine teşekkür ederim.

**Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi Bölümü, <https://orcid.org/0000-0001-7595-8000>, haktankalir@gmail.com, Yazı Gönderim Tarihi: 24.06.2021, Yazı Kabul Tarihi: 25.03.2022

gibi gezdiği şehir kurulmuştur. Bu vatandaşlık köylülere, tüccarlara kadar yayılmış ve Atina'da çoğunlukla ekonomik statü ile koşullandırılmış böylece fakirleri dışlayan, kadınlar ile köleleriye karar mekanizmasının tamamıyla dışına iten bir sosyal katılım mekanizması yaratmıştır (Vlassopoulos 2009). Oysa bu sistemin Atinalılara verdiği özgürlükler, ekonomik haklar ve yasal pratik tanımlarının tamamı köleler ile yabancılar arasında zaman zaman muğlaklaşabilmiştir; örneğin Atina'da sosyal gidişatın gündelik hayat içerisinde barışla sürmesi için kimi zaman kimlikler görünmez kılınabilmiş, Atinalı olmayanlar kimliklerinin görünmez kılması vasıtasıyla doğallaştırılmıştır (Deene 2011). Yine bu sistemin şehrin içinde görünmez kıldığı yabancı-köle veya Atinalı olma-olmama farkı, şehrin düzeni ile bir tür eşitlemeye -toplumun bekası için yok sayılan bir özdeşsizlik durumuna- dönüşse de bir başka görünmez kılma herhangi bir zamandan, sosyal değişimden ve özgüllükten pay almadan sürekli sabit kalmıştır: kadının görünmez kılması. Aristo'nun *Politika'sı* ve *Hayvanların Oluşumu Üzerine*'sinde beyin ile kelleşmenin ve dolayısıyla erkek yüceliğinin denk görülmesi ya da Platon'un *Meno* başta olmak üzere neredeyse tüm metinlerinde, ruhun üstün olanı olarak övülen erkeklik (Arıttürk 2017, 33-34) ise mutlak şekilde görünürdür, görünür olması gerektir. Öyle ki vatandaş olan Atinalı erkeğin yasalardaki konumu kadının da statüsünü belirler ve 'kyrios' kavramsallaştırması vasıtasıyla kadının varlığı yasa da bir tür probleme dönüştürülerek bu problemin çözümü sürekli bir şekilde erkeğe ve şehre atfedilir (Boyacı 2014). Atina'nın yöneticilerinde ve filozoflarının söz konusu bu ikilikte kadının sorunsallaştırılmalarının nihai ve daimî sebebi olarak kadının aşağı oluşuna yönelik bir inanç, vurgu ve karar ortaya çıkar. Cinsiyet hiyerarşisi böylece doğallaştırılır.

Ancak henüz bu doğallaştırmanın olduğu dönemde bile bu kadim kılınmış doğal yasanın dışında örnekler de mevcuttu. Örneğin Akalın'ın gösterdiği üzere Sparta'da özgür kadının yasal statüsü Atina'daki kadınların aksine, kadının cinsel özgürlüğünü talep edip sürdürebileceği belirli bir genişleme alanına sahipti. Platon, Aristoteles ve diğer düşünürleri ile Atina'nın bir tür ataerkil mülkiyet sürekliliğine indirgelediği kadınlığın doğal olarak aşağılık olduğu görüşünün küresel bir tekrara kavuşarak Sparta'da da gerçekleşmemesi sorunludur (Akalın 2003, 24-26). Çünkü Platon'un var sayımının aksine Polisler arasındaki düzen doğal bir aşkınlık şeklinde kadının aşağılık oluşuna varmaktansa kadının konumunun oldukça farklı olduğu örnekler üretmiştir. Yani Polislerin tümünün varacağı mutlak bir cinsiyet farkı henüz Platon bu argümanları üretirken bile mevcut değildi. Peki, bu ölçekte Sparta, sınırlı bir şekilde de olsa kadınlara tanıdığı bu alan ile yozlaşmış mı sayılmalıdır? Bu makalenin yazılma nedeni olan Platon'u bir proto-feminist olarak tanımlayan görüşler Platon'un Sparta'yla ilgili bu görüşünü nereye yerleştirirler? Sparta, yalnızca yönetici kadınların değil diğer özgür kadınların da haklarının görece genişliğine sahipti. Platon'un felsefesi bu özgürlüğü daraltılması gereken bir sorun olarak görürse onda kadın özgürlüğünden söz edilebilir mi? Yoksa Platon'un özgürlük tanımı Sparta'daki görece özgürlüğü bir yozluk olarak mı görür? Girişte addedilen iki merkez sorunun bu soruyla irtibatına ileride dönülecektir ancak bu sorulara geçmeden önce Atina'ya ismini veren Antik Yunan mitolojisinin cinsiyetlerle ilişkisine kısaca bakmakta fayda var.

Atina'daki ataerkil kodlamanın sınırları maddi yaşam değildir, ayrıca öteki dünyaların kodlaması da maddi yaşama dair hiyerarşileri barındırır, -tüm üretilmiş oluşuyla- kadın ile erkek arasındaki ayrım ölümün ve ölümsüzlüğün diyarlarına kadar taşınır. Kocasını evde beklemekle idealleşen Penelope'den bir erkeğe benzedikçe güçlenen ama kadın doğası ile zehirlenerek kocasını öldürmeye çalışmasının sonucunda ölen Clytemnestra'ya kadar, Homeros'un eserleri başta olmak üzere Antik Yunan mitolojisi sürekli bir şekilde kadının itaatkarlığını talep eden bir erkek sesini içerir (Gabriel 2016). Kadının görünmezliğiyle arzulan onun olmaması-bulunmaması talebi, Atinalı erkeklik için öylesine fetişist bir temsil sorununa dönüşür ki Atina'ya ismini veren Athena'nın babası Zeus, kendisinden yüce bir çocuk doğuracağı korkusuyla Athena'nın annesi Metis'i yer ve Athena'yı kendi kafasından bir yumru gibi doğurup çıkartır, bir baba olarak kızını doğurması onu kızı üzerinde mutlak bir karar verici kılar; annesi olmayınca annesinin Athena üzerindeki yoz etkisi de olmaz ve Athena babasından doğarak 'annesinin onu eksik kılacağı' her şeyden uzak olur (Sahinidou 2019, 195). Athena babasından doğarak basit bir uzantıya dönüşür. Athena bakire bir savaşçı olarak babasının kafasından doğduğunda 'kabul edilebilir kadın' da erkekten doğmuş olur. Yine aynı imgelem kodları Antik Yunan mitolojisinde tüm kötülüklerin kaynakları olarak kadını Hesiodos'ta Pandora ile lanetli Havva'ya eşitler, Lukianos'ta ise ay'da kadınsız bir ütopya kurarak erkeklerin baldırlarından doğan erkek çocukların güzelliğinin kaynağı kötülüklerin kaynağının yokluğu olarak yankılanacaktır (Karaaslan 2016, 161-166). Titanların ikinci neslinden olan ve bilgeliği simgeleyen Metis'in, üçüncü nesil bir titan olan Zeus tarafından yutulması mitolojik bir dengeyi değişimini anlatır mı? Antik Yunan başta olmak üzere çoğu teolojik imgelem sisteminin ataerkil

sistem tarafından tekrar kodlandığı ve anaerkil öğelerin zaman içerisinde edilgenleşerek etkin olan ataerkil öğelerin hizmetine sunulduğu tezinin bir örneği Metis'in yutulması olabilir mi (Brandmaier 2015)?

Peki, bu araştırmanın başlangıç noktası olan ve Platon'da kadının konumunu tartışmaya açan odak nedir? Atinalı filozofun şehrinin isim kökündeki imgesel arka plan onun düşüncelerine sızmış mıdır? Bu soruların literatürde nasıl cevaplandırıldığına dair bir literatür taramasının peşi sıra Platon'un *Devlet* diyalogundaki ilgili kısımlar, bunların bağlamı ve *Devlet*'in küresel çevirilerinin nasıl kodlandığı, tartışıldığı, aktarıldığı üzerine bir tartışma yerinde olacaktır.

Analiz: Gökyüzünün Ayetleri, Platon'da Koruyucu Kadınlar ve Koşullu Kabul

Platon'da kadının konumu üzerine temel iki inceleme grubu olduğu söylenebilir. İlk inceleme grubu Platon'un diyaloglarında dönemin Antik Yunan'ın ötesinde olan bir kadın-erkek eşitliği bulunduğunu, bu nedenle de Platon'da proto-feminist, eşitlikçi yahut ilerici bir felsefe bulunabileceğini savunur. İlk grubun argümanları şunlardır: (i) Platon'un kimi diyaloglarında kadın ve erkek arasında bir fark olmadığına, her ikisinin de yönetici olabileceğine dair tez mevcuttur ve Platon bu nedenle eşitlikçidir (Arıttürk 2017, Calvert 1975, Harry ve Ron 2016, Lesser 1979, Okin 1977, Vlastos 1994); (ii) Platon, döneminin felsefecilerinden ayrılan ve Antik Yunan'ın Polislerindeki kadın varlığını aşan bir kadın temsili önermiştir, bu nedenle o diğer felsefecilerden farklı bir yerde değerlendirilmelidir (Brisson 2012, Coplan 1996); (iii) Platon'un özellikle de *Devlet*'te koruyucu kadınlardan söz etmesi aslında Polis'teki diğer tüm sınıftaki kadınların özgürleşmesini temellendiren bir içerik taşır, koruyucu kadınlar liderlere dönüşebilirse bu Antik Yunan'daki diğer kadınların da özgürleşebileceğine dair bir paradigma değişimi içerir çünkü artık kadın özgür olabilir (Zoller 2021). Bu son gruba dahil edilebilecek Okin (1977) ve görece daha eleştirel bir konumda olan Brill (2013) gibi kimi incelemeciler Platon'un bazı diyalogları (örneğin *Devlet* ve *Yasalar*) arasında kadının konumunun değiştiğini, özgürlük tanımlarının daraldığını incelemelerine katsalar bile, Platon'un en azından bazı diyaloglarında kadınları özgürleştiren bir içerik bulunduğunu belirterek ilk grubun temel tezinden ayrılmazlar. Bu grup böylece Platon'un özellikle de *Devlet* diyalogunda felsefe tarihinin ilk kadın özgürleşmesi örneğini bulur; koruyucu kadın ideali kadınların ikincil konumlarının doğal olduğu bir Antik Yunan'da bu denkleme göre özgürleştiricidir ve bu denklem Platon'u proto-feminist, eşitlikçi yahut özgürleştirici tanımlarından birkaçına denk düşürür.

İkinci inceleme grubu ise Platon'un diyaloglarında bir kadın özgürleşmesinin bulunmadığını, bu diyaloglarda bir kadın sorununun değil bir yönetim sorununun ele alındığını, Platon'un diyaloglarının Antik Yunan'daki ataerkil yapıya uyan, bunu yineleyen bir içeriğe sahip olduğunu belirtir. Bu grubun argümanları şunlardır: (i) Platon, kadınların özgürleşmesini onların erkekleşmesiyle denk görür, dolayısıyla özgürleşen bir kadın değil ya erkekleştirilen ya da insansızlaştırılan kadınlar vardır (Buchan 1999, Robinson ve Svetlov 2017, Spelman 1994); (ii) Platon'un tüm diyaloglarına yayılan, onun felsefesinin temelinde bulunan bir kadın-erkek eşitliği yoktur, bunun aksine onun felsefesi erkek-kadın ikiliğinde belirli bir üstünlük hiyerarşisi kuran aksi bir temele sahiptir (Bluestone 1988, Boyacı 2014, Cavarero 2019, Coole 1988, Saxonhouse 1994); (iii) Platon'un kadın ile ilgili diyaloglarında dahi kadın ikincil bir konumdadır (Annas 1976, Darling 1986). Bu gruba eklenebilecek olan Witt (1996) ise felsefe tarihinin feminist bir yeniden okumasının ortaya çıkaracağı şeyin Platon, Aristoteles, Kant, Hegel gibi düşünürlerin sistemlerindeki ayrıntı cinsiyetçiliklerdense bu filozofların sistemlerinin temelinde olan ayrımcılıklar olacağını belirtir; böylesi bir araştırma ancak bu temelle örtüşen hatta o temeli kuran cinsiyetçiliklerin keşfi olabilir. Yani Platon'un diyaloglarındaki ayrımcılık, onun sistemini incelerken göz ardı edilebilecek çelişkiler değil, bunun aksine onun felsefesinin temelindeki belirli ayrımların kendisidir. Böylece ikinci grup, Platon'un diyaloglarında kadınlara verilmiş görece bir özerklik yahut özgürlükten, Antik Yunan'da örneğini bulacak bir şekilde felsefenin küresel tarihine yayılan ataerkil bir dışlamayı bulur. Platon kadınları özgürleştirmek, eşitleştirmek için değil, temelinde ikili hiyerarşiler bulunan ideal bir toplumu var edebilmek için kadınları ikincil bir konumda değerlendirmiştir. Bu makale de Platon'da aynılığın, tekririn, değişimin öncelendiğini dolayısıyla farklılığa, yenilenmeye ve dönüşüme oldukça kapalı bir felsefe bulunduğu tezinden hareketle Platon'da şartlı bir ön kabul olarak kadının konumunu inceleyerek ikinci gruba yakın bir analiz gerçekleştirecektir. Böylece Platon'un diyaloglarında kadının konumu üzerine karşılaştırmalı bir değerlendirme üretmeyi amaçlamaktadır. Peki, gruplaşmalara yol açan söz konusu bu diyaloglar nelerdir? Bu diyaloglar neler içerir? Bunun için bu diyalogların kendisine ve grupların bu diyaloglara getirdiği yorumların Platon'daki varlık-bilgi ilişkisini nasıl kestiğine bakmakta fayda var.

Platon, *Devlet* diyalogunun beşinci kısmında 449c'den 473e'ye kadar üç dalgadan söz eder; buradaki ilk dalga 445e'den başlar ve kadının da korucuyu olabileceği tezini sunar, ikinci dalgayı oluşturan 460d ve

472d'de ise hem korucuyuların hem de özellikle bu sınıftaki kadınların selimiyetine zeval vermemek için özel mülkün, çocuk aidiyetinin ve çekirdek ailenin koruyuculara olmaması salık verilir, üçüncü dalgada ise şehrin yönetimi koruyuculara verilirken filozof kraliçelere kadar varacak bir olasılık kapısı açılmış olur (Plato 1980, 668-713, Bluestone 1988, 42-43).

Arıtürk'ün Calvert'ten aktardığı üzere (2017, 33) Platon'un diyaloglarında kadınların koruyuculara dahil edilmesi cinsiyetler arasında bir fark olmadığında ayrımcılık yapılamayacağı düşüncesini besleyerek kadının Atina'daki süregelen konumuna dair bir karşı çıkma, çürütme içerir. Harry ve Ron (2016) da Platon'un kadını tanımlarken 'phusis'i kullanıp kadının süregelen konumunu onun doğasına bağlamadığını ve Platon'un kadının doğal hâlinde değil de eğitimden irak oluşunda sorun bulduğunu ve *Devlet*'in eşitlikçi eğitimi ile bertaraf edilmeyecek bir durumun bulunmadığını söyleyerek Platon'da kadının konumunun çağdaş eleştirilere benzer hatta onlara kaynak olacak bir genişliğe sahip olduğuna değinirler. Brill'e (2013) göreyse Platon, cinsel farklılığı tartışmaya açıp bu farklılığın tarihi ve siyasi bir analiz ile değişmeye açık olduğuna dair eleştirisinin odağına cinsiyeti, aileyi ve sanrıyı alarak bir kapı açar ama bu kapıyı örten de yine ilk diyalogun sonuna kadar ulaşan düşünceleriyle kendisidir.

Platon'un feminizm yanlısı, cinsiyet eşitliğini savunan bir düşünceye sahip olduğu düşüncesi de bu kapıdan ortaya çıkar. Oysa Platon'da bu kapının kime, hangi şartlarla ve ne şekilde açıldığı meselesi muammadır. *Devlet*'in önündeki bu kapının içeriği Kafka'nın kapısına benzer bir şekilde kapılardan girmek isteyen her kadın için bir muhafız yaratmış ve *Devlet*'in koruyucu kadınlarının kapılarını koruyan, biçimlendiren ve aynı zamanda kapıyı koruyan, biçimlendiren bir özne makinesine çeviren bir düzen kurulmuş değil midir? Bu kapı, girişte sözü edilen yasanın kapısına benzer ve koruyucu kadınları kanunun, yasanın önünde tutan bir işleve sahiptir. Kafka'nın *Kanun Önünde*'sinde yalnızca kendisi için açılmış, dolayısıyla yine yalnızca kendisi için kapatılacak bir kapının önünde tüm ömrünü geçirip kapıcıyı aşamayan biri anlatılırken, öykünün sonu Platon'un *Yasalar*'ının önünde kadın koruyucunun konumunu anlatır gibidir:

“Kapı önünde geçirdiği bütün zaman içindeki yaşantıları bir araya toplanıp bir soruya döndürür... ‘Nasıl oluyor da bunca yıl benden başkası girmeye kalkmadı bu kapıdan?’ diye sorar. Adamın giderek sağırlaşan kulaklarına sesini ıttirebilmek için kapıcı var gücüyle bağırır: ‘Senden başkası giremezdi çünkü senin içindi bu kapı. Gideyim de kapatayım artık.’” (Kafka 2002, 84)

Bu kapının çelişkilerini ve tarihe yayılmış kapıcıları incelemek faydalı olacaktır.

Platon'da ve onun yankısında kadının konumu

Platon'un açtığı bu kapı neye açılmıştır? Atina'daki kadınların neredeyse herhangi bir yasal statüye, hakka ve dolayısıyla temsile sahip olmadığı bir dönemde, Platon'un *Devlet*'i kadınları yönetime mi katmıştır? Robinson ve Svetlov (2017, 66-70), Platon'un Devlet'te tanrıların şehri olan Kallipolis'i anlattıklarını ve kendisinin ölümlüler için tasarladığı düzenin *Yasalar*'daki Magnesia'da ortaya çıktığını söyleyip, buradaki koruyucu kadınların oldukça sınırlı görevlere sıkıştırıldığını söylerken haklılar mıdır? Platon'un diyaloglarında *Devlet*'te kökünü bulan kadının rolü nedir? Platon'un *Devlet*'i tüm tercihini Devlet'in bekasından yana seçerken bir tür eşitlik çağrısından çok alfaların yönetiminin olabilecek en verimli şekilde maksimize edilmesini mi önceler? Platon'un çekirdek aileye, kadının eve sıkıştırılmasına olan karşı çıkışı kadınların baskılanmasına, kendilerini gerçekleştirmekten mahrum edilmesine yönelik bir karşı çıkış mıdır yoksa kadının koruyuculara var olmaması otoriter devletin sürekliliğini tehdit edecek bir koruyucu nesil üretememe meselesine mi döndürür? (Annas 1976, 317-319). Platon'a göre kadın-erkek eşitsizliği doğal hâllerinden kaynaklanmıyorsa kadınların şehrin kalan tüm alanlarında özgürleşmesi meselesi neden Platon'un herhangi bir diyaloguna yansımaz, neden bu eşitlik yalnızca koruyucu kadınlar ile koruyucu erkekler arasındaki bir sorun olur? (Darling 1986, 123). Antik Yunan'da kadının yasal bir soruna dönüştüğünden söz edilmişti; Platon'da da kadın, devletin bekası için çözülen bir sorun mudur? Platon'un özelleşme prensibi uyarınca insanın iyi olduğu şeye yönelmesi salık verilir ve yine Platon tarafından *Yasalar*'da kadınlar kadınlık sebebiyle iyi oldukları rahibelik, evlilik danışmanları, hemşire müdireleri, kadın yemeklerinin karar vericileri gibi işler verildiğinde kadınlara açılan kapılar şart koşan kapılara dönüşmemişler midir? (McKeen 2016, 542). Bu soruların rehberliği gösterir ki Platon'un erkek ve kadın eşitliği belirli bir formüle bağlıdır: Kadın eksiktir, kadın tek başına bırakıldığında Polis'in yükümlülüklerine ve sorumluluklarına layık olamaz ve dolayısıyla kadının erdemli oluşunun şartı onun üstün olan cinsiyetle yani

erkeklerle hemhâl olarak eşitsizliğin eşitliğini pekiştirmesiyle mümkündür (Buchan 1999, 135-154). Bu formülde kadının konumu temel olarak erkeğin konumuyla ilişkili, ondan bağımsız ele alınmayacak bir yönetim sorunu gibi işler. Platon'da kadının konumunun özgül bir yere sahip olmadığı henüz *Devlet*'teki söz konusu önermelerde bu önermeleri devşiren düşüncelerde ortaya çıkar. Annas'ın (1976, 317) da belirttiği üzere Platon'un önermelerinde kadının konumunu ve tarafını önemsemeyen üç yan vardır: (i) Anti-feminizmin karşısında yeterli bir öneri değildir; (ii) Kadınların arzuları ile alakadar değildir; (iii) Cinsiyet kökenli toplumsal adaletsizliklerle alakadar değildir.

Platon, *Devlet*'te kadını yalnızca sınıfsal bir eşitlemeyle üst sınıfın erkekleriyle denkleştirdiğinde eleştirdiği şey, kadın ve erkek eşitsizliğini yaratan süregelen baskı mekanizmaları değildir ki Platon'un sözünü etmediği bu mekanizmalar kadının doğal hâline sürekli bir şekilde atıfta bulunarak onu erkeğin aşağısında görmeyi de gerçeklik sayarlar. Araştırmanın son kısmını oluşturacak bu ikilik ve erkeklik analizine geçmeden önce Platon'un *Devlet*'indeki koruyucu kadınların konumunun Avrupa'daki erkek düşünürleri ve onların Platon çevirilerini nasıl etkilemiştir ve bu etkilenmelerdeki ataerkil direnç nasıl belirmiştir, bunları incelemek faydalı olacaktır. Çünkü Platon'un çelişkili, muğlak bir şekilde önerdiği koruyucu kadınların akademik ölçekte nasıl bir tepki aldığını incelemek, Platon'un Atina'sından güncel zamana kadar uzanan ne gibi ortaklıklar olduğunu görmeyi sağlayacaktır. Üstelik, Platon'un muğlak denkleştirmesinin yok saydığı mekanizmaların nasıl olup da koruyucu kadınlara yönelik yorumlamaları etkilediği de ayrı bir inceleme katmanı olarak araştırmayı derinleştirecektir.

Bluestone'un (1988, 42-45) gösterdiği üzere Platon'un çelişkili, sorunlu olan koruyucu kadını bir kâbus gibi Platon'un çevirmenlerini etkilemiştir. Bluestone'a göre yalnızca İbn Rüşd gibi aykırı birkaç örnek dışında Platon çevirilerinde şu üç yöntem uygulanmıştır: (i) Bölümler tümüyle sansürlenmiştir; (ii) Bölümler sansürlenmediğinde Schleimemacher ve Alman ekolü gibi uygulamalarda metne karışılmıştır ve Platon'un koruyucu kadınlara verdiği hakların tamamı kabul edilmemiş çevirinin ilgili kısımlarında Hristiyan ahlakının ve ailesinin kadınları nasıl beslediğine dair sentezlerle ana metne müdahale edilmiştir; (iii) Allan Bloom gibi çevirmenler ise bölümü sansürlemeden ya da bölüme müdahale etmeden tüm bölümü bir şaka, ciddiye alınmayacak bir şey olarak görmüşlerdir. Platon'un çevirileri ve yorumları İbn Rüşd'den 1960'ların feminist eleştirilerine kadar Platon'da kadın koruyucuların konumu ile ilgili iki tür ataerkil direnç göstermiştir: bir yandan sansür ve bağlam seçiciliğiyle sessizlik ya da sessizleştirme tercih edilirken bir yandan da sessizlikle yetinilmemiştir. Bluestone (1988, 47-60), Platon çevirilerindeki en net örnekleri Javett, Peter ve Frank'te bulur. Javett "Kadının en iyi eğitimi çocuklarını eğitmektir" diyerek, Walter Peter "İnsanın doğası gereği erkeğin ve kadının ayrır, bu sebeple aynı işi yapamazlar" diyerek, Solomon Frank ise kadının dört rol model olarak hizmetçi, eş, anne ve hatun olarak eğitime ancak onu bozmayacak bir amatörükte sınırlayarak bunu gerçekleştirir. Bu çevirmenlerin her biri Platon'daki koruyucu kadınların tanımının, varlığının daraltılmasına ve *Devlet*'in kodlarının böylece işlenmesiyle hemhal bir ağız inşa etmiştir. Bu direnç yalnızca Platon'un *Devlet*'indeki koruyucu kadınları reddetmekle yetinmez aynı zamanda kurumsallaşmış ataerkil bir direnç olarak kadının akademik alandaki varlığını, onun filozofluğunun potansiyellerini sistematik şekilde reddedecek bürokratik bir ağ da kuracaktır (Smith 1997, 161-177). Peki, Platon'un etki alanlarının bunca farklılık göstermesi nedendir?

Platon'un eserleri Thomas Aquinas'tan Jacques Derrida'ya kadar Batı felsefesinin önemli bir bölümünü etkilemiş ve neredeyse Batı felsefesinde bir tür temelcilik merkezine dönüşmüş gibidir. Öyle ki Platon, Batı düşüncesinde Aristoteles ile neredeyse dini bir temel nokta gibi tüm düşüncelerde yankılanması gereken sesler olarak belirmişlerdir; bir tür öz yetkilendirme gibi din temelli okumalardaki giz perdelerini andırarak şekilde kullanılan Platon ve Aristoteles'te bulunan şeylerin eleştirisi bu araştırmanın sınırlarını aşmaktadır ama milliyetçilik, mezhepçilik ve temelcilikte karşılaşılan ulu geçmişlerin tüm sırlara vakıf söylencelerinin Antik Yunan'daki erkek, beyaz filozoflarda böylesine tekrar ediyor olması düşünmeye değerdir. Platon'un kadın koruyuculara dair diyalogunun neden bir tehdit olarak algılandığına ve niçin yok sayılıp bastırıldığına dair bu temellendirme ile ilişkili bir okuma kurulabilir. Bu nedenle Bloom, Javett, Peter gibi Platon'da kadın koruyucuların bulunamayacağını ataerkil bir temellemeden reddeden araştırmacıların reddetme biçimleri yerine Bluestone, Annas gibi araştırmacıların Platon'da kadının çelişkili ancak ortada olan varlığına dair bir okuma içeren ve Antik Yunan'da ataerkil direncin bu varlığa etkisi ile Platon'un eserlerinin kendi içindeki varlık-bilgi ilişkisi üzerinden bir okuma yapılmanın farkı kritiktir. Her iki araştırma alanı da Platon ve kadınların konumunu ataerki ile birleştiren okumalar yaparlar. Ancak Bloom, Javett, Peter bunu Platon'da var olan ataerkil yapıyı sürdürerek yaparken Bluestone, Annas bunu ataerkiyi çözecek, onun sürekliliğini ortaya çıkartacak dolayısıyla

ataerkiye karşı olasılıkları görünür kılacak bir teşhir ile gerçekleştirir. Bu makalenin Platon'da kadının konumunun proto-feminist değil tam aksine ataerki bir konumlama olarak tanımlarken bu konuyu irdeleyen literatürde hangi çizgiyi takip ettiğini belirtmek için bu itirazın konulmasının nedeni de temele yönelik bu duruşun belirginleştirilmesidir. Araştırmanın yönüne dönülürse, ataerki Platon'dan beslendiği kadar Platon da ataerkinden beslenmemiş midir?

Platon'da kadın; Platon'un *Yasalar*'ında sır tutamayan, naif ve erkekte aşağı doğası sebebiyle sorunlu olan ve sürekli bir şekilde gözetim altında tutulması için işığa döndürülmesi gerektirir (Plato 1980, 1356-1357, 781b-c, Calvert 1975, 241), *Timaios*'unda kendi hayatında cesur ve erdemli bir hayat yaşamayan ruhun yaşama bir kez daha döndüğünde bir erkek bedeninde değil de daha aşağılık bir form olarak kadın bedeninde yaşama dönmesindeki cezadır (Plato 1980, 1170-1171, 42, Witt 1996), *Devlet*'inde tüm eşitliğine rağmen yemek yapmada, evi çevirip çevirmekte üstün olabilir (Plato 1980, 694, 451d-e, Coplan 1996, 65-68), *Meno*'sunda iyi bir "ev hanımı" olma erdemine mükellef olandır (Plato 1980, 354, 71e-73e, Zoller 2021, 55)... Platon'un eserlerinde sürekli bir şekilde aşağı, eksik, farklı, öteki olarak konumlanan kadının bir söylem olarak sürekli bir şekilde aynı kodun içerisine sıkıştırıldığı bellidir; peki, kadının aşağılığını bu denli yineleyen Platon kadını nasıl koruyucu yapabildi? Polis'in bekası için bir özelleşmeyi (teknik bilgisi temelli), tabakalaşmayı (cevher, ruh temelli), tebaalaşmayı (kölelik temelli) savunan Platon'un idealindeki koruyucular nasıl kadın olabilirler? Platon'un söylemi kendi dili içerisinde bir erkeklik ve kadınlık inşa ederken tarafını açık bir şekilde erkeklikten yana tutar ve bu ikiliği yalnızca bu cinsiyet ayrımında tutmaz, araştırmanın ilerisinde görüleceği üzere ikilik Platon'un felsefesinde bir temel gibi belirir. Peki, örnekleri verilen söylemin bu ikiliğe etkisi nedir? Dildeki ikilik, erkek ile kadının kendi özelliklerine, bedenlerine ve bu özellik ile bedenlik vasıtasıyla kurdukları tüm ilişkilere etki eden ve sürekli bir şekilde süregelen toplumsal kodları takip eden, onları olumlayan bir yapı mı kurar? (Threadgold 1988).

Bunun için analizin son kısmına geçmek ve Platon'da koruyucu olan kadınların ya 'kadınlıklarından' arınmış ya da kabul edilmiş 'kadınlıklarıyla' var oluşunun nedenlerine göz atılması gerekir.

Platon'da sürekli bir önkoşul olarak erkeklik

"Kendinden başka kimse olma zorunluluğu yoktu."
(Woolf 2015, 14)

Platon'da ikilik nedir? Platon'un koruyucu kadınları ikiliğin hangi kısmındadır?

"Pisagorculara göre dünya, iyi oldukları düşünülen belirlenmiş formlarla ilişkilendirilen ilkeler ile-formdan yoksunlukla-sınırlanmamış, karışık veya düzensiz olanla ilişkilendirilen ve kötü veya değersiz olduğu düşünülen diğer ilkelerin bir karışımıdır. Tabloda bu türden on karşıtlık sıralanır: sınırlı/sınırsız, tek/çift, bir/çok, sağ/sol, eril/dişil, durağan/hareketli, düz/eğri, aydınlık/karanlık, iyi/kötü, kare/dikdörtgen." (Lloyd'dan aktaran Tatlı 2018, 292)

Pythagoras'ın asal karşıtlıklar tablosunu içeren Pisagorcunun bu karşıtlıkların yansıması Platon'un bir ikiliğe dönüşecek tanımlamalarında bulunabilir. Bu ikilikler geometrinin yahut matematiğin biçimlerini birer akılsal keskinlik olarak ayırdıklarında buna istinaden ayırdıkları kalan tüm ikilikleri örneğin aydınlık/karanlık ve eril/dişil'i aynı zamanda iyi/kötü ile tanımlarlar ve böylece ahlaki bir kodlamayla hakikat ile gerçekliğin tarafları örülür. Bunu gösterir şekilde erkek/kadın, ruh/madde... gibi ikiliklerin tümü ilkinin tarafını tutan ve nihai olanı ilki kılan ikiliklerdir (Cavarero 2019, 29). Akıl ile bedenini karşıtlığına denk olarak erkek ile kadının karşıtlığı belirlediğinde kadın hem bedene hem de bedeni etkileyen şeyler bütününe indirgenerek hazzın dolayısıyla günahın, akıldan uzaklığın bir parçasına ve yine dolayısıyla erdemini zayıf sahibine dönüşmüş olur (Tatlı 2018, 294-299). İkiliğin böylesine önemli bir yere sahip olmasının sebebi barındırdığı ötekiliktir çünkü aklın, beden karşısında olumsuzlanarak yaratılması bir hiyerarşi inşasıdır (Land 2006); bu ötekilik inşası aklı her daim bedene tercih ederek bunun pratiklerini de tüm yaşama salık eder, aklın bedeni yenmesinin yönleri arandıkça ve bu kutsandıkça ikiliğin övülen yanları bir etığe, politığe dönüşerek erdemli yaşamın yöntemlerini şekillendirir. Platon'un *Timaios*'unda khôra'nın Irigaray ve Kristeva'da olduğu gibi evrenin dişil yönünün varlığı üzerine alan açtığına dair yorumlamalar mevcut olsa da (Kaplan 2019) yine aynı *Timaios* diyalogunun 42a-e ve 90e-91a kısmı kadını hayvan ile insan olma hâlinin arasına koyacak ve erkeğin erdemli olmayan, bedenine yenik düştüğü

bir yaşamın sonucu olarak dünyaya kadın olarak geleceğini söyleyecektir (Boyacı 2014, 219-220). Platon'da kadının bir denklige, eşitlige ve hatta feminizme kapı açtığı iddia edilen yönlerine dair bir özcülük eleştirisi ise bu araştırmanın kapsamının dışında olduğu için bu çalışmada Platon'da kadının konumunun çelişkileri üzerinde durmakla yetinilecektir. Peki, nedir bu çelişkiler?

Robinson ve Svetlov (2017), Platon'un hak verdiği kadınların ölümlü insanlar değil tanrılar olduğundan söz eder; Platon'un Kallipolis'indeki kadınlar aslında ideal kadınlardır, yani tanrısal özelliklere sahiptir, Platon temelde kadının bu haline hak verir. Yazarlara göre Platon'un ölümlü kadınlara dair en net tasvirleri ise Magnesia'dadır, buradaki kadınlar ise eksik doğalarıyla oldukça sınırlı bir özgürlüğe sahiptirler. Robinson ve Svetlov'a göre Platon'un koruyucu kadınları ölümlü kadınları değil, tanrıçaları simgeleyen bir farktır. Bu, böyle midir? Platon'un *Devlet*'inde bunca hak ve tanımla kuşatılmış olduğu iddia edilen kadın nasıl *Yasalar*'da bu haklar ve tanımlardan çözümler? Platon için kadının doğası onun ideal devletteki konumunu etkileyecek şekilde bu iki kitabın arasında değişmiş midir? Platon'un idealar ile gerçekliğin ilişkisine bakışı mıdır değişen? Platon'un *Theaitetos* diyalogu ile ortak kavramlar ve benzeri tanımlamalar ile idealardan vazgeçmiş ve bilginin nesnelere akla ve deneyimlere verdiği önem artmış mıdır? (Turgut 1992). Platon'un koruyucu kadınları varlıklarından arınmış tanrıçalarsa ve konumlarını tamamıyla idealar meşrulaştırıyorsa bu durumda Turgut'un belirttiği üzere felsefesinin sonuna doğru idealardan vazgeçmekte olan bir Platon'un kadınların eşitliğinden de vazgeçmesi gerekir mi? Öyleyse kadınların koruyucu olarak denklilikleri *Devlet*'te bulunanların aksine 'kadınlıklarından' arınmış ve neredeyse erkekleşmiş dişilik midir? Kadınları koruyucu olarak duyuran *Devlet*'ten önceki *Phaedrus*'ta ve sonrasındaki *Timaios*'ta erkek bedeni ideanın daha iyi bir kopyası olarak tezahür eder (Boyacı 2014, 222). Kadın nasıl hem eşit hem aşağı hem koruyuculuğa mahir hem ideadan uzak hem bir beden olarak önceki yaşamlardaki korkaklığın göstergesi hem de bir filozof kraliçe olabilir? Kadın, bir filozof kraliçe olarak episteme'ye ulaştığında, diyalektiği başardığında neden bir sonraki yaşamında bir erkek olmakla ödüllendirilir? Kadınların erdemi erkek olabilmeye çantası mıdır? Allen, Platon'da eril eğitimin ve erilleştiren eğitimin yüceltilmiş olduğunu söyler. Platon'un eğitimin önemine verdiği en net örnek ise Kyros'tur. Platon'a göre kadınlar tarafından yetiştirilen Pers kralı Kyros'un çocuklarının 'kadınca' (*gymaikeia*) yetiştirilmeleri bir felakete dönüşür ve Polis'in bekası tehlikeye girer (Allen'dan aktaran Boyacı 2019, 223). Öyleyse devletin kabul ettiği her kadın bir erillik ön koşulu ile var olmak zorunda değil midir? Platon'da kadının ruhu böylece ancak erkekleşerek yücelebilecek ve kurtulabilecek bir ruhtur (Schultz 2019).

Cavarero'nun eleştirisi ve onun Platon okuması izlendiğinde tüm bu tezlerin ardından Platon'un mantığını phallogocentric bir süregelen erkeklik odaklı mantıklama olmaktan çıkaran ne kalır? Cavarero'nun okumasına göre mağaradan çıkmak erektil bir yükseliş şeklinde phallogocentric'likle kurulu idealar düzeni yaratacak şekilde olurken mağara bu durumda bir geride durmayı, hareketsizliği vurgulamaz mı? (Cavarero'dan aktaran Cavarero 2019, 28). *Devlet*'te konuşan Sokrates, Güneş ve İyi ideası arasında bir analogi kurarken baba ve oğuldan bahseder; annenin bulunmadığı bu aydınlanma yahut yükseliş analogisinde oğulun kurtuluşu anne olan mağaranın sabitliğinden ve dolayısıyla annelikten arınarak babaya yönelişe dönüşür (Cavarero 2019, 28). Athena'yı kafasından doğuran Zeus'un imgelediği arzu budur. Zeus'un doğurduğu bakire savaşçıysa bir oğulun yerini tutamasa da -imkânsız bir doğumla başlamış olarak- bir kadının ideal hâlini anlatır. Mağaradan çıkıp yürümenin yolu erkek olmak mıdır? Sokrates neden Güneş ve İyi derken aynı zamanda baba ile oğlu söyler? Kadının diyalektik ile ilişkisi bu durumda nasıl olur?

Platon'un *Devlet*'inde kadınlar birer koruyucu olarak istediklerini yapmakta özgür ve koruyucu erkeklere denk gibi gözüktürler. Oysaki koruyuculuk içindeki kadınlar arzularından, bağlarından ve kendilerinden vazgeçerek bu sınıfta var olabilirler (Spelman 1994, 19-20). Platon'un Sparta'yı çözülecek bir şey olarak görmesinin çağrıları burada bulunabilir. Saxonhouse'ın (aktaran Cavarero 2019, 26) da analizinin gösterdiği üzere Platon kadını erkek ile polisi yönetmeye devşirirken onu cinsiyetsiz ve 'kadınlığın tüm doğasından' arındırmış kadınlara dönüştürerek bunu yapar. Çünkü Platon'un düzeni, ütopyaları ve düşünceleri onun *Devlet*'i içindir ve Platon'da herkes düzenin, toplumsal arınmanın ve ideaya varma denemesinin bir parçasıdır (Cavarero 2019, 28). Nasıl ki bu araştırmanın başında söz edildiği üzere Polis Antik Yunan'da kadını bir mülkiyet sorunu olarak yasalarda tartışadurduysa Platon'un Polis'i *Devlet* de kadını bir düzen sorunu olarak yine *Yasalar*'da tartışadurmuştur. Atina'nın yasaları kadını erkek üzerinden bir mal olarak tanımlayarak nasıl ki sorunu çözdüyse Platon da kadını erkek üzerinden bir varamayış olarak tanımlayarak onu sorunsallaştırmıştır. Üstelik Platon tüm bu aynılaşmada, idealleştirmede sürekli bir şekilde erkekliği üstün görerek onu nihai kılmamış mıdır? Burada feminizm yanlısı ya da eşitlikçi bir kök bulunabilir mi? Bu mesele araştırmanın sonucunu var eder.

Sonuç

“Benden kaçınan bu dünyada yerim işaretlenmemiştir.”
(Butler 2008, 181)

Herculine'nin işaretlenmediği bu dünyanın yine ondan kaçınmasının sebebi bu yersizlikteki temelsiz oluşudur. Herculine'nin yeri neden bu dünyada işaretli değildir?

Atina'nın yasaları da tanrıları da kendi uzamlarının bir kopyasını Platon'da bulacak şekilde kadını bir erkeklik sorununa dönüştürmüşler ve kadının bedenini ataerkil bir kodlamayla özel bir alana kapatılacak, tanımlanacak ve korunacak bir metaya, yasal nesneye ve arzu nesnesine devşirmişlerdir. Erkek ve kadın alanı var eden ve atanmış cinsiyetlerin bu ikili ayrımı ile onun hiyerarşisini doğallaştıran ayırım vasıtasıyla her evin önüne bir erkeklik kapısı inşa edilmiş ve böylece kadınlar ancak erkeklerle yahut erkeğin boyundurluğunda bu kapının açıcıları olabilmişlerdir. Oikos'un namusuna denk gelen kapı, bu ataerkil kodlamanın makinesidir. Güncel örneklerde mekanlar toplumsal cinsiyetin kabulleriyle öylesine doldurulmuş ve boşaltılmışlardır ki erkekliğin hüküm sürdüğü uzamların içerisinde kadınlığa bir heyulalık dayatılmıştır. Bunun bir örneği birden fazla kapılı yapılan evlerin, iş yerlerinin... mekanların bir atık, çöp ekonomisi yaratmaları ve çoğunlukla göçmen, mülteci yahut azınlık olan kadınların şehir içindeki dolaşımını bu heyula kapılarına sıkıştırmasıdır (Vergès 2019). Platon'un *Devlet*'te açığı *Yasalar*'da somutladığı kapı da bir erkeklik kapısı gibi işler ve kadınlığı belirli rollerin, kabullerin içerisinde onaylar. Bunun dışında *Devlet*'in içerisindeki kadın hareketliliği ve varlığı heyula kapılarına aittir. Kadının kabulü ise nihai bir talep olarak erkekleşmeye bağlıdır.

Boyacı'nın (2014, 220) argümanına göre Platon'da ruhun bedenden bedene geçişi Aynılık ve Benzerliğin devinimine varmak ile mümkün olur, beden eksilttiği varlık ancak sürekli bir yinelenme ile bu eksiltmeden kurtulacaktır, ideaya varmanın öğretisi olan bu öğretilerdeki erkek bedeninin varılacak ideanın daha iyi bir taklidi olduğu göz önüne alındığında kadın olmanın bu varıştan daha uzak olduğu ortaya çıkacaktır. Aynılık ve Benzerliğe ulaşmak olan diyalektikte, sürekli bir şekilde önde olan erkeklik diyalektiği nasıl etkiler? Platon'un uzun bir süre mutlak bilgi olarak kabul ettiği episteme'ye diyalektik olarak ulaşanlar kendileri olarak kalabilirler mi? Eğer ki erkek, ideal olanın daha iyi bir taklidi ise kadının erkekleşmeden ideaya varabilmesi mümkün müdür? Hiyerarşik bir tahayyül seçercesi olarak erkeklik varılabileceğe varabilecek en meşakkatsiz varma mıdır yahut erkeklik diyalektiğin bir parçası olarak varışın kendisi midir? Uzun bir süre boyunca Platon'da kadın tartışmalarının ataerkil bir direnç ile yok sayılıp devşirilmesinin kökleri yine Platon'da mevcut değil midir?

Hiyerarşik bir cinsiyet düzeni içinde “doğası sebebiyle aşağıda olan kadının yalnızca koruyucu olabilecek kadar nadide olan örnekleri erkekler ile ortaklaşabilecektir” ve “erkek her işte kadından iyidir ama her erkek her işte her kadından iyi değildir” önerilerinin bir araya gelmeleri Platon gibi geometriye, matematiğe böylesine önem veren biri için sayıların ilişkisini taşır (Bluestone 1988, 44, Darling 1986, 123, Harry ve Ron 2016, 267, Schultz 2019). Erkeğin kadından iyiliği, neredeyse her işte daha fazla sayıda mahir erkek sonucunu oluşturur; en baştaki mahir kadın sayısının azlığı onu sürekli bir şekilde daha az olmaya götürür çünkü ‘doğası sebebiyle’ eksiktir. Platon'un, kadınları 50 yaşlarına kadar koruyuculuğun önemli bir kısmından dışlaması da yine sayısal olarak kadını olası olan tüm yönetimlerin dışında tutar (Robinson ve Svetlov 2017, 69). Bunun sonucunda ortaya çıkan şey erkeklerin çoğunluğunu oluşturduğu, içinde bulunduğu ve sürekli bir şekilde ilişkiler kurduğu bir yöneticiler topluluğudur. Koruyucu kadınlar da böylece koruyuculuk sınıfının içinde kararlara etkilemeyecek bir azınlık hâline çözülecek değiller midir? Koruyuculuk; erkek olmayı öneren, öven ve arayan bir yapıyı böylece kurmuş olur. Koruyuculuğun içinde ve dışında, Atina'nın tümünde politik araçlardan, otoriteden ve eğitimden uzak tutulan kesimler kendi dünyalarını şekillendiren bu güçlerden de uzak tutulmuş ve böylece kendi dünyaları üzerine söz hakkından mahrum edilmiş olacaktırlar (Atkison ve Balot 2015, 390).

Platon, episteme'ye ulaşılan diyalektik'i bir tür hakikate kavuşma şeklinde düşünürken aynılığı ve benzerliği arzular. Bu, arzuda bilginin karşısında herhangi bir etkisi olmayan ve yalnızca bilgiyi aktarmakla yahut işlemekle mükellef olan öznel, aslında birer aynılığa çağrısından ibaret değiller midir? Bilginin tekliği karşısında kendi oluşunun tüm emarelerinden vazgeçip bilgi karşısında soyutlanan öznenin yok olmasının anlamı tüm kozmos boyunca yankılanan ‘Bir’ değil midir? Bu Bir'i ne oluşturur? Bu Bir'in özneliği nedir? Platon'da bu soruların cevapları bir tür muammayı taşırken aynı muammanın giz perdelerini aşan kimi imalar da

mevcuttur. Araştırmada belirtildiği üzere Platon'un Bir'i, ideaya daha yakın olan erkeğin benzeştiği Bir'dir. Kadının, önce erkekleşerek ulaşması gereken bu Bir'de kadının konumu onun karşısındadır. Pisagorcu ikiliklerin öte yanındaki kadının önce konumunu tamamıyla değiştirerek öte tarafa geçmesi gerekmektedir: ya erkekleşerek kadınlığından azade olacaktır ya da erkeği üreterek kadınlığında tükenecektir. Platon'un felsefi düşüncesinin herhangi bir şekilde bu iki seçenek dışında bir olasılık ürettiği tezinin dayanakları oldukça tüm bu nedenlerle zayıf durumdadır. Sokrates, Güneş ve İyi ideasında baba ile oğlu seçerek insanın bir daha üremeyeceği bir aynılığı diliyordu; bu aynılığa Güneş yaşıyordu ve yarın oğulların belleğinde sonsuza kadar sabit kalacak, belirgin, yoruma kapalı bir buluştur. Oysa aynılık bir yok etmedir, yineleme bir tüketmedir. Farklılık, yenilenmek ve dönmek ise Platon'da bulunmayan felaketlerdir. Oysa ancak bu felaketler ile insanın şeyleşmediği bir ahval mümkün olabilir. Platon'un kendisini temellere, belirlenmiş imgelere düzenleyen düşüncesinin tekil mutlaklığının değil de öteki olmanın temelsiz, belirsiz imgelere sahip çoğul olanağının tercih edilmesi de bu nedenlerle zaruridir:

"güneş ölmüştü
güneş ölmüştü ve yarın
çocukların belleğinde
belirsiz, yitik bir imgeydi"
(Ferruhzad 2008, 79)

Kaynakça

- Akalın, Ayşe Gül. "Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı," *Tarih Araştırmaları Dergisi* 22, no. 33 (2003): 17-47. <https://dergipark.org.tr/en/pub/tariharastirmalari/issue/47812/603948>
- Annas, Julia. "Plato's Republic and Feminism," *Philosophy* 51, no. 197 (1976): 307–321. doi:10.1017/s0031819100019355
- Arıtürk, Mete Han. "Platon'un Toplum İdeali İçerisinde Kadının Yeri," *Düşünme Dergisi*, no. 10 (2017): 28-38. <http://www.possible.com/makale-77/platonun-toplum-ideali-icerisinde-kadinin-yeri.php>
- Atkison, Larissa M. ve Ryan K. Balot. "Women and Slaves in Greek Democracy," *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic* ed. Dean Hammer (Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons, 2015), 387-404.
- Bluestone, Natalie Harris. "Why Women Cannot Rule: Sexism in Plato Scholarship," *Philosophy of the Social Sciences* 18, no. 1 (1998): 41-60. doi:10.1177/004839318801800103
- Boyacı, Nihal Petek. "Platon'da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma," *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 18, (2014): 205-230. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/48623/617763>
- Brandmaier, Grace Varada. "Patriarchy and the Power of Myth: Exploring the Significance of a Matriarchal Prehistory," *Senior Projects Spring 2015*, (2015): 119. http://digitalcommons.bard.edu/senproj_s2015/119
- Brill, Sarah. "Plato's Critical Theory," *Epoché* 17, no. 2 (2013): 233–248. doi:10.5840/epoche20131726
- Brisson, Luc. "Women in Plato's Republic," *Études platoniciennes* 9, (2012): 129-136. doi:10.4000/etudesplatoniciennes.277
- Buchan, Morag. *Women in Plato's Political Theory*. (Londra: Palgrave Macmillan, 1999).

Butler, Judith. *Cinsiyet Belası*. (B. Ertür, Çev.) (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2008).

Cavarero, Adriana. "Feminism and Ancient Greek Philosophy," *The Routledge Companion to Feminist Philosophy* ed. Ann Garry, Serene J. Khader ve Alison Stone (New York: Routledge, 2019), 42-54

Calvert, Brian. "Plato and the Equality of Women," *Phoenix* 29, no. 3 (1975): 231-243. doi:10.2307/1087616

Coole, Diana Hilary. *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*. (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1988).

Coplan, Amy. "Inchoate Feminism in Plato's Republic V," *Episteme* 7, no. 6 (1996): 64-78. <https://digitalcommons.denison.edu/episteme/vol7/iss1/6/>

Darling, John. "Are Women Good Enough? Plato's feminism re-examined," *Journal of Philosophy of Education* 20, no. 1 (1986): 123-128. doi:10.1111/j.1467-9752.1986.tb00118.x

Deene, Marloes. "Naturalized Citizens and Social Mobility in Classical Athens: The Case of Apollodorus," *Greece & Rome* 58, no. 2 (2011): 159-175. doi:10.1017/S001738351100003

Ferruhzad, Füreğ. *Yeryüzü Ayetleri / Seçme Şiirler*. (M. Aras, Çev.) (İstanbul: Can Yayınları, 2008)

Gabriel, Katherine Anne. "Performing Femininity: Gender in Ancient Greek Myth," *Senior Projects Spring 2016*, (2016): 259. http://digitalcommons.bard.edu/senproj_s2016/259 adresinden alındı

Harry, Chelsea ve Ron, Polanski. "Plato on Women's Natural Ability: Revisiting Republic V and Timaeus 41e3–44d2 and 86b1–92c3," *Apeiron* 49, no. 3 (2016): 261-280. doi:10.1515/apeiron-2015-0035

Kafka, Franz. *Hikâyeler*. (K. Şipal, Çev.) (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002).

Kaplan, Merve. "Platon'un Timaios ve Şölen Diyaloglarındaki Kavramlarına Farklı Yaklaşımlar," *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 3, no. 2 (2019): 116-123. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/farabi/issue/46925/549165>

Karaaşlan, Derya. "Antik Yunan'da Kadın Olmak," *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, no.2 (2016): 159-174. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siirtilahiyat/issue/17279/180513>

Land, Chris. "Becoming-Cyborg: Changing the Subject of the Social?" *Deleuze and the Social* ed. Martin Fuglsang ve Bent Meier Sørensen (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 112-132. doi:10.3366/edinburgh/9780748620920.003.0006

Lesser, Harry. "Plato's Feminism," *Philosophy* 54, no. 207 (1979): 113-117. doi:10.1017/S0031819100024955

McKeen, Catherine. "Why Women Must Guard and Rule in Plato's Kallipolis," *Pacific Philosophical Quarterly* 87, no. 4, (2016): 527-548. doi:10.1111/j.1468-0114.2006.00276.x

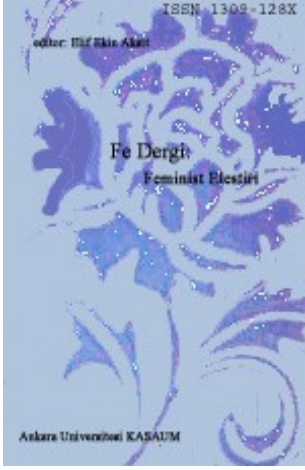
Okin, Susan Moller. "Philosopher Queens and Private Wives," *Philosophy & Public Affairs* 6, no. 4 (1977): 345-369.

Plato. *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters* (Bollingen Series LXXI). (New Jersey: Princeton University Press, 1980).

Robinson, Thomas ve Roman V. Svetlov. "Woman, Education and Politics in Plato," *Philosophy and Conflict Studies* 33, no. 1 (2017): 64-72. doi:10.21638/11701/spbu17.2017.107

- Sahinidou, Ioanna. "Women in the Ancient Athenian Context: From an Ecofeminist Perspective," *Feminist Theology* 27, no. 2 (2019): 141–148. doi:10.1177/0966735018814676
- Saxonhouse, Arlene W. "The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato," *Feminist Interpretations of Plato* ed. Nancy Tuana (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994), 67-85.
- Schultz, Jana. "Conceptualizing the 'female' soul – a study in Plato and Proclus," *British Journal for the History of Philosophy* 27, no. 5 (2019): 883-901. doi:10.1080/09608788.2018.1551779
- Smith, Dorothy E. "Report and repression: textual hazards for feminists in the academy," *Dangerous Territories: struggles for difference and equality in education* ed. Leslie G. Roman ve Linda Eyre (New York: Routledge, 1997), 161-177.
- Spelman, Elizabeth V. "Hairy Cobblers and Philosopher-Queens," *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle* ed. Bat-Ami Bar On (s. 1-25). (New York: State University of New York Press, 1994), 1-25.
- Tatlı, F. Betül. "Antik Yunan Düşüncesindeki Temel Karşıtlıkların Eril Karakteri: Platon," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 25 (2018): 289-306. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/48633/618078>
- Threadgold, Terry. "Language and Gender," *Australian Feminist Studies* 3, no. 6, (1988): 41-70. doi:10.1080/08164649.1988.9961586
- Turgut, İhsan. *Platon'un son dönem felsefesinde bilgi sorunu: Theaitetos'un yeni bir yorumu*. (İzmir: Bilgehan Matbaası, 1992).
- Vergès, Françoise. "Capitalocene, Waste, Race, and Gender," *e-flux* (2019, Mayıs). <https://www.e-flux.com/journal/100/269165/capitalocene-waste-race-and-gender/>
- Vlassopoulos, Kostas. "Slavery, freedom and citizenship in classical Athens: beyond a legalistic approach," *European Review of History: Revue Européenne D'histoire* 16, no. 3 (2019): 347–363. doi:10.1080/13507480902916852
- Vlastos, Gregory. "Was Plato a Feminist?" *Feminist Interpretations of Plato* ed. Nancy Tuana (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994), 11-23.
- Witt, Charlotte. How Feminism Is Re-writing the Philosophical Canon. *The Alfred P. Stiernotte Memorial Lecture* (1996, 2 Ekim): <https://uh.edu/~cfreelan/SWIP/Witt.html> adresinden alındı.
- Woolf, Virginia. *Kendine Ait Bir Oda*. (S. Öncü, Çev.) (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).
- Zoller, Coleen Patricia. "Plato and Equality for Women across Social Class," *Journal of Ancient Philosophy* 15, no. 1 (2021): 35-62. doi:10.11606/issn.198

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 14, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Samsathı Lukianos'un Gerçek Bir Öykü'sünün Feminist Bir Yorumu

Ünsal Çimen

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2022

Yazı Gönderim Tarihi: 24.01.2022

Yazı Kabul Tarihi: 20.04.2022

Bu makaleyi alıntılanmak için: Ünsal Çimen, “**Samsathı Lukianos'un Gerçek Bir Öykü'sünün Feminist Bir Yorumu**” *Fe Dergi* 14, no. 1 (2022), 12-20.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/27_2.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Samsatlı Lukianos'un Gerçek Bir Öykü'sünün Feminist Bir Yorumu
Ünsal Çimen*

Samsatlı Lukianos, M.S. ikinci yüzyılda yaşamış bir hicivci ve retorikçidir. Kendisi, bildiğimiz en erken bilim kurgu romanı olan Gerçek Bir Öykü'nün yazarıdır. Bu hikâyede Lukianos Ay'a yolculuk yapmakta, Aylılar ile Güneşliler arasında yapılan savaşa katılmaktadır. Bu hikâyeyi ilginç kılan şey ise, Lukianos'un bize Aylılar arasında dişi cins olmadığını ve çocukları erkeklerin doğurduğunu söylemesidir. Morena Deriu'nun haklı olarak ifade ettiği üzere bu durum, o dönemde kadının kamusal alandan dışlanması bir hicvi olarak görülebilir. Ancak unutulmamalıdır ki, doğum yapan tanrılara söylencelerde yer verilmesi, çocuğun gerçek ebeveyninin kadın değil erkek olduğunu meşrulaştırma girişimiydi. Bu makalede, Deriu'nun iddialarına ilave olarak, Lukianos'un Aylı erkeklerin çocuk doğurabildiklerini söylediğinde, kendilerini çocuğun tek ve gerçek ebeveyni olarak gören erkeklerin meydana getirdiği düzeni eleştirdiğini ileri süreceğim. Lukianos'un, Eleusis gizemleri ile ilgili kullanmış olduğu unsurlar ile Aristofanes'in Kuşlar adlı komedyasına yaptığı gönderme bu iddiayı destekleyici olarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Samsatlı Lukianos, Dünyadışı Yaşam, Epikür, Dionisos, Aristofanes

A Feminist Interpretation of A True Story of Lucian of Samosata

Lucian of Samosata was a satirist and rhetorician who lived in the second century BC. He was the author of the earliest known science fiction novel, A True Story. In this story, Lucian travels to the Moon, joining the war between the moon people and the solar people. What makes this story interesting is that Lucian tells us there are no women among moon people, and men give birth to children. As stated rightly by Morena Deriu, this situation can be seen as a satirization of the exclusion of women from the public sphere. However, it should not be forgotten that giving a place to gods giving birth in myths was an attempt to legitimize that a child's real parent is a man, not a woman. In this paper, in addition to Deriu's claims, I will argue that when Lucian said Lunarian men could give birth to children, he was criticizing the order established by men, who saw themselves as the only and real parent of a child. The elements used by Lucian regarding the Eleusinian mysteries and his reference to Aristophanes' comedy The Birds will be considered as supporting this claim.

Keywords: Lucian of Samosata, Extraterrestrial Life, Epicurus, Dionysus, Aristophanes

Giriş

Eserlerini Yunanca kaleme almış olan Samsatlı Lukianos, Süryani bir hicivci ve retorikçidir. Kendisi, *Gerçek Bir Öykü'* adıyla, bilinen en eski bilim kurgu romanının yazarıdır. Dünya dışı yaşamdan bahsedilen bu eserin öneminden Mark Brake şu sözler ile bahseder:

O [Gerçek Bir Öykü], Venüs'e ve Ay'a yapılmış kurgusal gezi günlükleri, dünya dışı yaşam formlarıyla temas ve gezegenler arası savaşlar gibi, modern bilim kurgunun birçok özelliğini öngörür. Ve, modern zamanlarda bu türü hakikaten icat etmiş olan H. G. Wells ve Jules Verne gibilerinin yazdıklarından on yedi yüzyıl önce yazılmıştı. Kısacası, Gerçek Bir Öykü, en erken astrobiyolojik bilim kurgu eseridir (Brake 2013, 38).

Lukianos'un, Epikürcü² bir düşünür olduğunu biliyoruz. Nitekim, *Gerçek Bir Öykü* adlı eserinde Lukianos ve arkadaşları Elysium'a³ giderler ve orada pek çok filozofu görürler. Bu filozofların içinde ise Aristippos⁴ ile Epikür, Lukianos'a göre, Elysium'da bulunanların en sevdiği kimselerdir. Çünkü onlar, yemek masasında nasıl konuşulacağını ve nasıl davranılacağını diğerlerinden çok daha iyi biliyorlardır. Lukianos, *Sahte Peygamber İskender (Alexander the False Prophet)* adlı eserinde ise sahte bir peygamber olarak gördüğü

*Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, <https://orcid.org/0000-0003-0575-6053>, u.cimen@alparslan.edu.tr, Yazı Gönderim Tarihi: 24.01.2022, Yazı Kabul Tarihi: 20.04.2022

İskender'in Epikür'ün kitaplarını yaktığını ve küllerini denize attığını söyler, ardından da Epikür'ün kitabına övgü dolu sözler söyler (bkz. Lucian 1961, 235).

Epikür, Demokritos'un atomcu felsefesi temelinde bir ahlak öğretisi geliştirmişti. Dolayısıyla, Epikürçülüğü benimsemiş olan Lukianos'un dünya dışı yaşamdan bahseden bir roman yazması anlaşılır bir şeydir. Demokritos'un atomcu öğretilerine göre, tüm evren sonsuz sayıda hareket halindeki atomlardan oluşmaktadır. Atomlar bu hareketleriyle bir araya gelirler ve dağılırlar, böylece de şeyleri meydana getirirler; atomların bu hareketleri aynı zamanda şeylerin dağılmasının ve çözülmesinin de nedenidir. Bütün evrenin atomlardan oluşması ve bu evrenin sonsuz bir evren olması, evrende dünyamıza benzer başka dünyaların ve bu dünyalarda da bizim dünyamızdakine benzer yaşamların ortaya çıkma olasılığını ortaya çıkarır. Michael J. Crowe'un da söylediği üzere, "Sonsuz sayıdaki atomların rastgele hareketleri düşünüldüğünde, şans diğer dünyaların oluşumuna vesile olacaktır" (Crowe 2008, 4).

Lukianos'un *Gerçek Bir Öykü*'sünde, Ay'da yaşayan zeki canlılar vardır, fakat bu canlıların arasında dişi cins yoktur, sadece eril cins vardır. Lukianos'un döneminde, hatta daha genel olarak Klasik Antik Çağ'da, kadınların kamusal alandaki varlığının son derece sınırlı olduğunu biliyoruz. Morena Deriu, Lukianos'un Ay'da kadın olmayışına dair ifadesinin, kadınların kamusal alandan soyutlanmış olmasına işaret ettiğini ileri sürer ve şöyle der:

Ayrıca, ay dünyası, Lukianos'un yaşadığı ve kadınların kamusal yaşama katılımının aslında üst sınıfların ihtiyaçlarına göre belirlenmesinden dolayı son derece sınırlı olduğu toplumun gerçeküstü bir temsili olarak da okunabilir. Aylı kadının ontolojik var olmayışı, bu yüzden, eninde sonunda ve arkaik bir şekilde, kadının kamusal yaşam ve etkinliklere imparatorlukça sınırlandırılmış katılımını karşılayabilir. Sonuç, kadınların olmadığı ve genç Aylıların anne ve eş işlevi gördüğü bir dünyadır (Deriu 2017, 15).⁵

Yine Deriu, kadının olmadığı yer olarak Ay'ın seçilmiş olmasını ise Ay'ın tanrıça Artemis, yani doğum tanrıçası ile ilişkili olmasına bağlar;⁶ Lukianos'un Aylı erkeklerin doğurmasına dair düşüncesini ise tanrıların söylencelerdeki doğurma hikâyeleri ile ilişkilendirir (bkz. Deriu 2017, 5–6): Örneğin, Zeus başından tanrıça Athena'yı, baldırından ise tanrı Dionisos'u doğurur, tanrıça Afrodit ise babası Uranus'un hayalarından vücuda gelmiştir. Lukianos'un Ay'da erkeklerin çocuk doğurduğunu söylemekle yapmaya çalıştığı şey, tanrıların doğum yapmasını alaya almaktır. Bu doğrudur fakat eksiktir de. Söylencelerde tanrıların doğum yapması, ataerkil süreç ile birlikte erkeğin çocuk üzerinde hak sahibi olmasını meşrulaştırmak için uydurulmuştur. Çocuğu doğurmak, ebeveyn olmanın bir koşulu olarak görüldüğü için, çocuk üzerinde hak iddia etmek isteyen erkek, çocuk doğurabildiğini göstermek istemiş, böylece de söylencelerde doğum yapabilen eril tanrılara dair hikâyeler ortaya çıkmıştır.

Bu makalede, Lukianos'un Ay'da çocuk doğurabilen erkeklerden söz etmekle sadece çocuk doğuran tanrılarla alay etmediğini, aslında Zeus'un yönetimindeki düzene bir başkaldırı ortaya koyduğunu ileri süreceğim. Zeus'un düzeninden ise, kadınların değil erkeklerin çocukların gerçek ebeveynleri olarak görüldüğü bir düzeni kast ediyorum. Dolayısıyla, Lukianos tanrıların çocuk doğurmaları ile alay ettiğinde aslında Zeus'un bu düzeni ile alay etmiş olmaktadır. Ay'da kadın olmaması da aslında kamusal alandan ziyade, kadının ebeveyn olmaktan dışlanmışlığını ifade eder; ki bu dışlanmışlık, kadının kamusal alandan dışlanmasının da nedenleri arasındadır. Biz bugün bu düzene ataerkil düzen diyoruz.

Lukianos'un *Gerçek Bir Öykü*'sünün bütünü, Zeus'un bahsettiğim düzenine bir başkaldırı olarak okuyabiliriz, çünkü *Gerçek Bir Öykü*'de – aşağıda göstereceğim üzere – Eleusis gizemlerine dair yer alan olgular ile Aristofanes'in *Kuşlar* adlı oyunu ile ilgili kısımlar, Lukianos'un tutumunun Zeus'un düzenine bir başkaldırı olduğunu daha açık hale getirmektedir. Lukianos'un tanrıların doğum yapmasını alaya alması, kurmuş olduğu felsefe bahçesinde Epikür'ün hayalini kurduğu toplumsal düzen ile, Zeus'un yönetiminde karşılığını bulan toplumsal düzen arasındaki çelişkiye işaret eder; Epikür'ün, felsefe bahçesinde kadınlara da yer vermiş olması, Lukianos'un kadınlara olan olumlu tutumuyla da uyumludur.⁷

Lukianos'un bir başka eseri olan *Prometheus ya da Kaukasos Dağı*'nda da Zeus'a yapılmış benzer eleştirileri görebiliyoruz. Prometheus, Aristofanes'in *Kuşlar* adlı oyununda da Zeus'a muhalif bir tanrı olarak resmedilmiştir; bu oyunun ayrıntısından aşağıda bahsedeceğim.⁸ Zeus'un düzeni, Aristofanes'i rahatsız ettiği kadar Lukianos'u da rahatsız eder, ve her ikisinde de tanrı Dionysus'a ve kadına karşı olumlu bir yaklaşım görülür. Burada, anakronist bir tutumla Lukianos ve Aristofanes'i bugün anladığımız anlamda feminist olarak

ilan etmiyorum, fakat Zeus'un kadına yaklaşımı ile Aristofanes ve Lukianos'un yaklaşımları arasındaki bariz farkı da görmemek mümkün değildir. *Prometheus ya da Kaukasos Dağı*'nda adlı eserinde Lukianos, Hermes ile konuşmasında Prometheus'a Zeus hakkında şunları söyler: "Beni asıl çileden çıkarana nedir, bilir misin? İnsanları, hele kadınları yaratmış olmama bir suç sayıyor, sonra da kendiniz kalkıp o kadınlara tutuluyorsunuz; boğa oluyor, satır oluyor, kuğu oluyor, yeryüzüne inip o ölümlü kadınlardan tanrılar doğurtuyorsunuz" (Lukianos 2016b, 434). Görüldüğü üzere, Prometheus'un ağzından Lukianos, Zeus'un kadınlara karşı olumsuz bakışını dile getiriyor.

Prometheus, ifade edildiği üzere, Aristofanes'in *Kuşlar* oyununda da Zeus'a muhalefet eder ve ona karşı kuşları destekler. Kuşlara, Zeus'u nasıl devirebileceklerinin yolunu gösterir. Söylencelerde tanrı Prometheus'un Zeus'a muhalefet etmesinin yanında, Lukianos'un Zeus'a muhalefeti ise, erkeğin çocuğun gerçek ebeveyni olduğu iddiası ile kadının ebeveynlikten dışlanmasına dair alaylı bir eleştiri olarak kendini gösterir.

Zeus'un Düzeni ile Alay ve Eleusis Gizemleri

Lukianos ve arkadaşları Cebelitarık Boğazı'ndan geçerek okyanusa açılırlar, amaçları okyanusun ötesinde kimlerin yaşadığını öğrenmektir. Yolculuklarının on sekizinci gününde bir adaya yaklaşırlar. Lukianos, bazı arkadaşlarını gemide bırakır, diğerleri ile birlikte adaya çıkar. Adadaki ormana girdikten bir süre sonra üzerinde şunların yazdığı bir yazıt görürler: "Herakles'le Dionysos buraya dek gelmişlerdir" (Lukianos 2016a, 554). Ardından yürümeye devam ederler, içinden şarap akan derin bir nehir ile karşılaşır. Nehrin kaynağını ararlarken bir üzüm bağına rastlar. Bu üzüm bağı, üst kısmı kadın olan çubuklardan oluşur. Bu çubukların üst kısmını oluşturan kadınların parmaklarından dallar çıkar, bu dallardan ise salkım salkım üzümler sarkmaktadır. Kadınların kafalarında da saç yerine dallar ve yapraklar vardır. Nehirde akan şarabın bu üzümlerden sızan şarap olduğunu anlarlar. Nehirdeki balıkların rengi ve tatları da şaraba benzer. Lukianos ve arkadaşları bu balıklardan yedikten sonra esrikleşmişlerdir.

Tanrı Dionisos bu adaya Lukianos ve arkadaşlarından önce gelmiş ve bu nehrin şarabından içerek esrik olmuştur. Bu iki olgu, yani Dionisos ve şarap, bize Lukianos'un öyküsünün Eleusis gizemleri ile ilişkisini gösterir. Bu gizemler tanrıça Persephone (Demeter) ve tanrı Dionisos ile ilgili gizemlerdir. Gizemlerin belirli bir aşamasında katılımcılar *Kykeon* adında, halüsinasyon gördüren bir içecek içerlerdi. Gizemleri tamamlayan katılımcıların ise ölüm ve yeniden doğumu deneyimlemiş olduklarına inanılırdı.⁹ Lukianos'un hikâyesinde de bu ölüm ve yeniden doğum temasının işlendiğini görüyoruz. Ay'dan Dünya'ya dönen Lukianos ve arkadaşları Elysium'u ziyaret ederler. Elysium, Yunan söylencelerinde sadece erdemli insanların ölülerinden sonra ruhlarının girebildiği bir yerdir. Bununla birlikte, Elysium'u ziyaret eden Lukianos ve arkadaşları ise ölmeyen burayı ziyaret etmişlerdir. Bu durum Eleusis gizemlerindeki ölüm ve yeniden doğumu deneyimlemeye benzetilebilir.

Lukianos ve arkadaşlarının Dionisos'un ziyaret ettiği adaya gitmiş olmaları, orada nehirden şarap içerek esrikleşmeleri – tıpkı Eleusis gizemlerinin katılımcıların *Kykeon* içerek esrikleşmeleri gibi – ve de ölüm ve yeniden doğum anlamına gelen Elysium ziyaretleri, Lukianos'un *Gerçek Bir Öykü*'sünün aslında Eleusis gizemlerine katılım gibi yorumlanabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla, Lukianos ve arkadaşları tanrı Dionisos'un takipçileri olarak görülebilir; tıpkı Dionisos'un takipçisi olan ve adına Maenad denen kadınlar gibi.

Elysium'dan ayrıldıktan sonra, okyanusta yüzen bazı canlılar ile karşılaşır fakat bu canlılar bir gemide değillerdir, sırt üstü suya uzanmışlar ve ereksiyon halindeki erkeklik organlarını yelken direği gibi kullanarak suyun üzerinde hareket etmektedirler. Lukianos'un bu anlattıkları bize yine Dionisos ile ilgili bir bayram kutlamasında katılımcıların fallus şekilli kazıklarla yürümelerini hatırlatır. Böylesi bir sahneyi Aristofanes tarafından yazılmış *Acharnians* adındaki oyunda görebiliriz. Bu oyunda, Dicaeopolis, kendisi ile Spartalılar arasında yapılmış olan barış antlaşmasını bir Dionisos bayramı ile kutlamaktadır ve kutlama sırasında Xanthias'tan fallus biçimli kazığı dik tutmasını ister (bkz. Aristophanes 1930, 27). Bu kutlamaya katılan katılımcılar fallusun kişileşmiş olan yarı tanrı Phales'e de övgü düzerler (bkz. Aristophanes 1930, 29). Lukianos, *Suriyeli Tanrıça* adlı eserinde de şunları yazar: "Yunanlılar Dionisos onuruna falluslar dikerler ve bunların üzerinde devasa vulvaları olan tahtadan yapılmış mankenler taşırlar; bunlara kukla derler" (Lucian 1913, 57). Bununla birlikte, Eleusis gizemlerinde kadınların erkeklerden daha önemli rolleri olduğunu da biliyoruz.¹⁰ Gizemlerin katılımcıları, ayın sırasında tanrıça Persephone'nin Dionisos'u doğurduğunu görmektedirler (bkz. Baring & Cashford 1993, 381); buna aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde değinilecektir. Dionisos'u kadınlar için önemli kılan bir başka şey ise, yukarıda da ifade edildiği üzere, Maenad adı verilen kadın takipçileri olmasıdır.¹¹

Lukianos, *Gerçek Bir Öykü*'sünde Aristofanes'ten de bahseder. Ay'dan Dünya'ya dönerlerken bulutların üzerinde *Nephelokokkygia*'yı görürler. Aristofanes, *Kuşlar* adlı oyununda, kuşların bulutlar üzerinde inşa etmiş olduğu bu şehirden bahseder. Bununla birlikte, Aristofanes, Lukianos'a göre, özü sözü doğru birisidir ve insanlar onun söylediklerine inanmalıdırlar.

Kuşlar oyununda, Zeus'un yönetiminden usanan kuşların onu devirmek için kız arkadaşı olan *Prences*'i (Basileia)¹² onun elinden almaları gerekmektedir.¹³ Bu, Zeus'u devirmek için yeterlidir çünkü Zeus bütün iktidar gücünü *Prences*'ten almaktadır. Kim *Prences*'e sahip olursa iktidar da onun olacaktır. Böylece, kuşların önderi olan Pithetaerus *Prences* ile evlenir; ona bu akli evren ise Prometheus'tur yani Zeus'un bir düşmanı, çünkü Prometheus, tanrıları kandırarak ateşi insanlığa vermiş, bu yüzden de Zeus tarafından Kafkas Dağlarına zincirlenerek, her gece yeniden oluşan ciğerinin bir kartal tarafından yenmesi ile cezalandırılmıştır. Dolayısıyla, Aristofanes'in *Kuşlar* oyununun Zeus'un iktidarına karşı bir memnuniyetsizliği ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu oyun ayrıca kadını da yüceltmektedir çünkü kuşlar tarafından kurulan yeni düzen, *Prences* ile evlenmek ile mümkün olacaktır; böylece, kadının gücünün ve öneminin bu oyunda vurgulanmış olduğunu görebiliyoruz.

Prences'in, kendisiyle evlenen erkeğe iktidar gücü veriyor olmasında, anaerkil düzene ait bir olguyu, bir kraliçenin kendisine koca olarak seçtiği kimseyi kral yapmasını görebiliyoruz. Aeschylus tarafından yazılmış Yunan tragediyalarından biri olan *Oresteia*'da da bunun bir örneğini görebiliriz. Kral Agamemnon'un karısı kraliçe Clytemnestra, kocası Troya'da savaşırken kendisine Aegisthus adında bir sevgili bulur. Kral yıllar sonra savaştan döndüğünde kraliçe kralı öldürür ve daha sonra sevgilisi Aegisthus ile evlenir ve böylece Aegisthus yeni kral olur. Aristofanes de *Kuşlar* adlı oyununda, Zeus'un dahi iktidarını bir kadına borçlu olduğunu ifade eder. Bu noktada şunu vurgulamalıyım: Kadının iktidar sağlayıcı rolünü kaybetmesi ile kadının çocuğun gerçek ebeveyni oluşunu kaybetmesi birbirinden ayrılamazdır. Nitekim, *Oresteia*'da bunu görebiliyoruz.¹⁴ Kraliçe Clytemnestra, Aegisthus ile evlenir ve onu yeni kral yapar fakat tam da bu yüzden oğlu Orestes tarafından, babasının intikamını alma gerekçesi ile öldürülür. Orestes, anaerkil yasaya göre annesini yani gerçek ebeveynini öldürmüştür, bu yüzden de intikam tanrıçaları olan Furiler (Erinyeler)¹⁵ ona musallat olurlar. Furiler, sadece anne katillerine musallat olurlar çünkü çocuk annenin kanındandır. Dolayısıyla, annesini öldüren, kendi kanından olanı öldürmüştür; baba ise çocuğun kanından değildir, bu sebeple de babasını öldürene Furiler musallat olmaz. İşte bu noktada, Orestes'in, suçsuzluğunu ispatlaması için gerçek ebeveyninin annesi değil babası olduğunu ispatlaması gerekmektedir. Tanrıça Athena'nın yönettiği yargılamada Orestes'i tanrı Apollon savunur ve şöyle der:

Ne kadar haklı olduğumu göstermek için
sana başka bir şey söyleyeceğim:
Çocuğu doğuran, çocuğun sözde annesi değildir,
fakat o [kadın], yeni ekilmiş bir tohum için
bir tür besleyici topraktır sadece.
Bir yabancı olan kadın,
hiçbir tanrı onu soldurmazsa eğer,
bir yabancının tohumunu besler,
gerçek ebeveyn ise üstün olan erkektir.
Ve sana şunu kanıtlayabilirim:
Bir baba, bir anne olmaksızın doğurabilir.
Ve tanışımız burada, karşımızdadır,
Olimposlu Zeus'un çocuğu,
hiçbir zaman bir rahmin karanlığı içerisinde
beslenmemiş ve büyümemiş kızı,
hiçbir tanrıçanın doğuramayacağı bir fide (Aeschylus 2004, 174).

Bu sözlerde görüldüğü üzere, çocuğun dünyaya getiricisi anne değildir, çocuğun gerçek ebeveyni, dünyaya getiricisi olan babadır çünkü tanrı Zeus tanrıça Athena'yı doğurmuştur. Zeus, tanrıça Metis'i tanrıça Athena'ya hamileyken yutmuş, böylece Athena'ya hamile kalmış ve doğum zamanı geldiğinde ise demirci tanrı Hephaistos'un, baltasıyla başında açtığı yarıktan tanrıçayı doğurmuştur.

Orestes'in yargılamasında tanrıça Athena da Orestes'ten yana oy kullanmış, hatta bu oy sayesinde bir oy fazla alan Orestes, Furilere karşı suçsuz bulunmuştur; böylece ana hukuku yenilmiş, yerine baba hukuku

gelmiştir. Tanrıça Athena da, kendisini babası Zeus'un doğurmuş olmasını – yani bir kadın tarafından doğurulmamış olmasını – vurgulayarak oyunu annesini öldüren Orestes'ten yana kullanmıştır.¹⁶

Lukianos, *Gerçek Bir Öykü*'sünde Athena'nın Zeus'tan doğuşuna değinmez fakat tanrıların başka doğum öykülerine yer verir; bunlar, Zeus'un baldırından doğan tanrı Dionisos ile – Lukianos açıkça söylemese de – babası Uranus'un hayalarının denizde oluşturduğu köpükten dünyaya gelen tanrıça Afrodit'tir. Aşağıda, Afrodit ve Dionisos'un doğumlarına dair söylencelerin anaerkil ve ataerkil değışkelerini Aylıların doğumlarıyla karşılaştıracağız.

Dionisos, Afrodit ve Aylılar

Daha önce Lukianos'un Ay'da dişi cins olmadığını söylediğini ifade etmiştik; dolayısıyla, çocukları da erkekler doğurmaktadır. Erkeklerin rahimleri olmadığı için cenini baldırlarında taşırlar; doğum zamanı gelince baldırları kesilerek bebeklerin doğumu sağlanır. Lukianos'un, erkeklerin doğurmasıyla ilgili bu söylediklerini söylencelerde Zeus'un Dionisos'u doğurmasında görüyoruz. Söylenceye göre, Zeus, ölümlü bir kadına, Semele'ye aşık olur ve bir kartal kılığına girerek her gece Semele'yi ziyaret etmeye başlar. Bu durum ise Zeus'un karısı tanrıça Hera'yı kıskandırır. Bu yüzden, Hera yaşlı bir hasta bakıcı kılığında Semele'ye görünür. Konuşmaları sırasında Semele, Zeus ile aşk yaşadığını Hera'ya söyler. Bunun üzerine Hera, birlikte olduğu kimsenin gerçekten tanrı Zeus olup olmadığını öğrenmesi gerektiği konusunda Semele'yi uyarır ve ona, Zeus'tan tanrı biçimiyle kendisine görünmesini istemesini tavsiye eder. Böylece Semele, istediği herhangi bir iyiliği yapacağına dair Zeus'tan söz alır. Sonrasında ise, Zeus'un tıpkı karısı Hera'ya görüldüğü gibi, tanrı biçimiyle kendisine de görünmesini ister. Zeus isteksizce de olsa Semele'nin istediğini yerine getirir fakat Zeus'un tanrısal görkemi karşısında Semele dayanamaz ve yanarak can verir. Tam o sırada, Semele henüz ölmeden evvel, Zeus hamile kadının karnından yaklaşık altı aylık bebeği çıkartır ve baldırını keserek açtığı yaraktan bebeği, yani Dionisos'u baldırına sokar ve ardından kesiği diker. Böylece, bebek Dionisos babasının baldırında büyümeye devam eder ve doğum zamanı geldiğinde Zeus baldırını tekrar keserek Dionisos'u çıkartır. Bu yüzdendir ki, Dionisos'a iki kez doğmuş lakabı verilmiştir; ilk olarak annesi Semele'nin karnından, daha sonra ise babası Zeus'un baldırından doğmuştur Dionisos (bkz. Roman 2010, 138, 434–35; Hard 2004, 171).

Dionisos'un, babasının baldırından ikinci kez doğumu, onun bir bereket tanrısı olduğunu göstermektedir, çünkü bereket tanrıları kurban edilirlere ve ardından yeniden doğarlar; bu durum, doğanın döngüsüyle uyumlu bir şekilde sürüp gider.¹⁷ Bereket tanrıları arasında tanrıça Afrodit'in sevgilisi Adonis,¹⁸ tanrıça Kibele'nin sevgilisi Attis¹⁹ ve tanrıça İsis'in sevgilisi Osiris'i²⁰ de saymak mümkündür. Bereket tanrısı kurban edildikten sonra tekrar dirilmek için annesinin rahmine girer. Zeus'un baldırını, Dionisos'un ölümünden sonra girdiği rahimdir. Dolayısıyla, Zeus'un baldırından ikinci kez doğmadan önce Dionisos'un ölmüş olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Lukianos'un, Aylıların doğumuyla ilgili söyledikleri de Dionisos'un iki kez doğumuna uygundur; şöyle ki, Aylı erkekler baldırlarını keserek çocuklarını doğurduktan sonra bebekler ölü bir haldedirler. Onları canlandırmak için bebekleri ağızları açık bir halde rüzgara karşı bırakırlar, ağızlarından giren rüzgar bebekleri canlandırır.

Dionisos'un, Zeus'un baldırından doğduğunu ifade eden söylence ise Dionisos'un doğumunun ataerkil değışkesidir. Oysa, Eleusis gizemlerine baktığımızda, Dionisos'un tanrıça Persephone'nin oğlu olduğunu görüyoruz. Nitekim, Eleusis gizemleri sırasında baş rahibin – yani Hierophant'ın – Dionisos gibi giyindiğini biliyoruz (bkz. Freke & Gandy 2001, 19). Katılımcıların, gizemlerin belirli bir aşamasında tanrıça Persephone'yi gördüklerini, Herakles'in bir papirüste yazılı bulunan sözlerine dayanarak Carl Ruck şöyle ifade eder:

Neyin görüldüğü hakkında HERAKLES'in çok daha net olduğu söyleniyordu. Görülen, Persephone'nin kendisidiydi. Bir papirüs parçasında o [Herakles], gizemlere katılmaya ihtiyacı olmadığını, çünkü Hades'e indiğinde zaten onu [Persephone'yi] görmüş olduğunu söyler. Euripides'e göre, onun [Herakles'in] ölüme karşı zafer kazanmasını sağlayan bu görüydü (Ruck 2006, 17).

Lukianos'un, Ay'da yaşayan bir başka canlının erkeklerinin nasıl doğum yaptığına dair ifadeleri ise şöyledir: Erkeğin sağ testisi kesilir ve toprağa dikilir. Bir süre sonra bu testis büyür ve dalları olan bir ağaca dönüşür fakat bu dallar erkek cinsel organı şeklindedir. Ağaç yeterince olgunlaştığında meyveleri toplanır ve bebekler bu meyvelerden doğarlar, doğan bu bebeklerin erkeklik organları ise yoktur; ağaçtan ya da fildişinden yaptıkları erkeklik organlarını bebelere takarlar.

Lukianos'un Aylıların doğumlarıyla ilgili bu söyledikleri, tanrıça Afrodit'in doğumunu hatırlatmaktadır. Tanrı Uranus'un hayaları oğlu Kronos tarafından kesilmiş ve Kıbrıs'taki bir sahil bölgesi olan Paphos açıklarında denize atılmıştır. Denize atılan hayalar suda köpük oluşturmuş, tanrıça Afrodit işte bu köpükten vücuda gelmiştir. Söylencenin bu değişkesi ataerkil değişkedir. Bir başka değişkesinde ise Afrodit'in Zeus ile Dione'nin kızı olduğunu görüyoruz. Ataerkil değişkede tanrıça Afrodit, babasının testislerinden, annesiz olarak dünyaya gelirken, diğer değişkede ise Afrodit, annesi Dione tarafından doğurulur.²¹

Bu noktada okuyucunun dikkatini şuna çekmek istiyorum: Lukianos tanrı ya da tanrıçaların doğumlarının sadece ataerkil değişkelerini – yani tanrı Dionisos'un Zeus'un baldırından doğduğu ve tanrıça Afrodit'in, babası Uranus'un testislerinden ortaya çıktığı değişkelerini – alaya almaktadır. Bu ataerkil değişkeler aracılığıyla tanrıların doğurabildiği ifade edilmiş, böylece çocukların gerçek ebeveynlerinin kadınlar değil erkekler olduğu meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Oysa Ay, Yunan söylencelerinde tanrıça olarak bilinmektedir. Dolayısıyla, bir tanrıça olan Ay'da sadece erkeklerin bulunması ve doğum yapmasındaki tezatlık, söylencelerde tanrıların çocuk doğurmasındaki tezatlık ile uyumlu bir şekilde, annenin ebeveynlikten dışlanması ve erkeğin gerçek ebeveyn olarak görülmesindeki tezatlığı yansıtır.

Sonuç

Bu makalede, Samsatlı Lukianos'un, bildiğimiz ilk bilim kurgu eseri olan *Gerçek Bir Öykü* adındaki romanının feminist bir yorumu yapıldı. Eseri bizim için önemli kılan nokta ise, Ay'da yaşayan canlıların arasında dişi cins olmadığı ve çocukları da erkeklerin doğurduğunun ifade edilmiş olmasıdır. Deriu, Lukianos'un Ay'da kadın olmaması ile ilgili ifadesinin, kadının kamusal alandan dışlanmışlığına işaret ettiğini ileri sürer. Ben bu yoruma katılmakla birlikte, Lukianos'un bu ifadesinin, daha temelde, kadının ebeveynlikten dışlanmışlığına işaret ettiğini ileri sürdüm. Kadının ebeveynlikten dışlanması ataerkil düzenin – Yunan söylencelerinde Zeus'un yönetimini işaret eden düzenin – özünü oluşturur; kadının kamusal alandan dışlanması ise ebeveynlikten dışlanmasının bir neticesi olarak görülebilir. Bu sonuca varma sebebim, Lukianos'un Aylı erkeklerin çocuk doğurma tarzlarını, Yunan söylencelerinde yer alan bazı tanrıların (tanrıçaların değil) çocuk doğurma tarzlarından esinlenmiş olmasıdır. Tanrıların çocuk doğurması, çocuğun gerçek ebeveynin erkek olduğu tezini meşrulaştırmak için uydurulmuştur. Ataerkil düzen, erkeğin tek ebeveyn olarak görülmesi, kadının ise ebeveynlikten dışlanması ile başlar.

Ataerkil düzeni belirleyen ikinci nokta ise hiyerarşik bir yapı ortaya koymasıdır. Anaerkil düzenin eşitliği özelliğini ataerkil düzende göremeyiz. Böylece, ataerkil düzenin hiyerarşik yapısı, Aristofanes gibi komedi yazarlarının ve de Lukianos gibi hicivcilerin alaya aldığı ve eleştirdiği malzemeler sunar. Bu malzemelerden birisi de ataerkil düzende ortaya çıkan, tanrıların çocuk doğurabilmesi öyküleridir; bu durum, Lukianos gibi bir yazar için bir malzemedir çünkü normalde bir erkek doğuramaz, bu saçmadır, ve böylesi bir saçma, hicivci bir yazar için hicvedilebilecek bir malzemedir.

Fakat Lukianos'un tanrıların çocuk doğurmasındaki – saçmada olsa – toplumsal işlevi anlamış olduğunu düşünebiliriz, çünkü doğum yapabilen erkeklerin bulunduğu yer olarak Ay'ı seçmiştir. Oysa hikâyesinde, Dünya üzerinde, Cebelitarık boğazından Atlantik okyanusuna geçtikten sonra kurgusal bir adayı da bu amaç için seçebilirdi. Ay'ın, Yunan söylencelerinde tanrıça olarak bilindiğinden söz etmiştik; dolayısıyla, Ay'da kadın olmadığını ve çocukları erkeklerin doğurduğunu söylediğinde, Lukianos bir tezatlık ortaya koymuş oluyor: Dişi olan Ay üzerinde sadece erkekler vardır ve de doğurmaktadırlar. Bu tezatlık, kadının değil erkeklerin gerçek ebeveyn olarak görülmesindeki tezatlığı vurgulamak için oluşturulmuş görünüyor.

Lukianos'un kadına karşı olumlu tutumunu *Gerçek Bir Öykü* adlı romanında yer verdiği Eleusis gizemlerine dair olgulardan da çıkarsayabiliriz. Dionisos ve Herakles'in, Lukianos ve arkadaşlarının uğramış oldukları adaya gitmiş olmaları, burada parmaklarından ve başlarından dallar ve bu dallardan da üzümler çıkan kadınlar görmeleri, bu üzümlerden oluşan şaraptan içerek esrikleşmeleri, deniz üzerinde erkeklik organını yelken direği gibi kullanarak sırt üstü yüzen adamlar görmeleri ve canlı oldukları halde Elysium'a gidip oradan ayrılabilmeleri bu olgulardandır. Elysium sadece ölenlerin gittiği bir yer olduğu için, Lukianos ve arkadaşlarının ölmeden önce oraya gidip sonra da oradan ayrılmaları, ölüp yeniden dirilmeyi deneyimlediklerini göstermektedir; ölüm ve yeniden doğumu deneyimleme Eleusis gizemlerinin katılımcılarının amacıdır.

Bu gizemler ile de ilişkilendirebileceğimiz, Lukianos'un kadına olumlu yaklaşımını görebildiğimiz bir başka nokta, romanda Aristofanes'in *Kuşlar* adlı oyunundan bahsedilmiş olması ve Aristofanes'e herkesin inanması gerektiğinin söylenmesidir. Aristofanes'in *Kuşlar* oyununda da Eleusis gizemlerine dair olgular bulabiliriz; ayrıca, hem Prometheus ile Zeus arasındaki çekişmeyi hem de Aristofanes'in kadına olumlu

yaklaşımını bu oyunda görmek mümkündür. Yukarıda da belirtildiği üzere, *Kuşlar* adlı komedyada, Zeus'un yönetiminden memnun olmayan kuşların, kendilerine bulutların üstünde yeni bir şehir kurmalarını anlatır. Kuş'un Antik Yunan kültüründe fallus anlamına geldiğini ve de fallus'un Dionisos'u temsil ettiğini de düşünürsek,²² Aristofanes'in *Kuşlar* adlı oyununu, Eleusis gizemlerinde yaşatılan kültürün Zeus'un düzeni ile çatışması olarak yorumlayabiliriz. Bu oyunda, Zeus bütün gücünü kız arkadaşısı olan *Prencses*'ten alır ve eğer Zeus kız arkadaşısını kaybederse iktidarını da kaybedecektir. Kuşların önderi olan Pisthetaerus'a, *Prencses*'i Zeus'un elinden alıp onunla evlenme fikrini veren ise Zeus'un düşmanı diyebileceğimiz Prometheus'tur. Dolayısıyla, Prometheus'un da yardımıyla kuşlar Zeus'u devirmişlerdir çünkü *Prencses* ondan ayrılarak kuşların önderi Pisthetaerus ile evlenmiştir. Böylece, *Prencses*'in gücüyle kuşlar (bir anlamıyla Dionisos ve onun kadın takipçileri) yönetimi ele geçirerek yeni bir düzen kurmuşlardır.

Erkeğin çocuğun tek ebeveyni olarak kabul edilmesini, Zeus'un başından doğmuş olan tanrıça Athena'nın yönettiği Orestes'in yargılanmasında da görebiliyoruz. Ana hukukunu savunan, bu yüzden de annesini öldürdüğü için Orestes'in cezalandırılmasını isteyen Furilere, tanrıça Athena'nın babası Zeus'tan doğduğu, bu yüzden de çocuğun gerçek ebeveyninin erkek olduğu, kadınınsa erkeğin tohumunu besleyen bir toprak olduğu ifade edilerek olumsuz yanıt verilmiştir. Aeschylus'tan yaklaşık bir asır sonra bu defa Aristoteles, erkeğin gerçek ebeveyn olduğunu felsefi bir düzlemde ifade etmiş ve de çocuğun formunu (ruhunu) erkekten yani babadan, maddesini ise kadından yani annesinden aldığını, bu sebeple de erkeğin gerçek ebeveyn olduğunu ileri sürmüştür.²³

Sonuç olarak, Lukianos'un Eleusis gizemleri ve Aristofanes'in *Kuşlar* oyununa yaptığı göndermeleri ile Ay'da sadece erkeklerin olduğu ve çocukları onların doğurduğu yönündeki ifadelerini dikkate alırsak, onun Zeus'un düzenine başkaldırılmış olduğunu, böylece de Prometheus ve Aristofanes'in yanında konumlandığını söyleyebiliriz.

- ¹Nurullah Ataç, Lukianos'un bu eserinin adını 'Olmuş Bir Öykü' olarak çevirmiştir, bkz. Lukianos (2016). Ben bu makalede A. M. Harmon'un İngilizce çevirisini kullanarak bu eserin adını 'Gerçek Bir Öykü' şeklinde kullanacağım, bkz. Lucian (1913).
- ²Epikür, Demokritos'un atomcu felsefesi üzerine hazcı bir ahlak öğretisi geliştirmiş, M.Ö. 341–270 yılları arasında yaşamış bir filozoftur.
- ³Elysium ile ilgili ayrıntılı bir açıklama için, bkz. Roman ve Roman (2010, 185).
- ⁴Aristippos, M.Ö. 435–386 yılları arasında yaşamıştır. Kendisi Kirene okulunun kurucusu olan hazcı bir filozoftur.
- ⁵Klasik Antik Çağ'da kadın hakkında daha ayrıntılı bir açıklama için, bkz. Blundell (1995); Pomeroy (1995) ve Dean-Jones (1994).
- ⁶Artemis, ay ve av tanrıçası olarak bilinir. Kadının iffeti ve doğumla ilişkilendirilmiştir. Artemis'in simgesi hilal ya da dolunaydır. Ayrıca, tanrıça Selene de Ay tanrıçası olarak bilinmektedir. Sıklıkla başında hilal biçimli bir taç ile betimlenir. Bkz. Roman ve Roman (2010, 84–87, 434).
- ⁷Epikür'ün, felsefe bahçesine erkeklerin yanı sıra kadınları ve köleleri de erkeklere eşit bir konumda kabul edip etmediği tartışılan bir konudur. Bu önermeyi olumlayan bir çalışma için bkz. Snyder (1989). Yine bu önermeyi olumlayan daha güncel bir çalışma için bkz. Gordon (2004, 221–244). Epikür'ün bahçesinin katı bir hiyerarşik düzeni olduğunu ileri süren görüş için ise bkz. De Witt (1954). Bir Epikürcü olan Lukianos'un kaleme almış olduğu *Gerçek Bir Öykü*'nün, Epikür'ün bahçesinde kadınlar, erkekler ve köleler arasında bir hiyerarşi olmadığını ileri süren Synder'in önermesini desteklediğini düşünebiliriz.
- ⁸Aristofanes'in Kuşlar oyunu için bkz. Aristophanes (1998).
- ⁹Eleusis gizemleri için, bkz. Cosmopoulos (2015).
- ¹⁰Kadınların Dionisos kutlamalarındaki önemli rolü ile ilgili olarak bkz. Seaford (2006, 34–35).
- ¹¹Maenadlar hakkında daha ayrıntılı bir açıklama için, bkz. Seaford (2006, 23–24, 41–43).
- ¹²Zeus'un kız arkadaşı olan Basileia, 'egemenlik' anlamına gelen bir unvandır.
- ¹³Aristofanes'in Kuşlar adlı oyunu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Çimen (2011).
- ¹⁴Aeschylus'un Oresteia adlı oyunu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Çimen (2011).
- ¹⁵Furiler hakkında ayrıntılı bir açıklama için, bkz. Roman ve Roman (2010, 173).
- ¹⁶Orestes'in yargılanmasında Apollon ile Athena'nın Orestes'in safında yer almaları hakkında ayrıntılı bir açıklama için ayrıca bkz. Goldhill (2004, 38–41).
- ¹⁷Bereket tanrıları hakkında ayrıntılı açıklama için, bkz. Frazer (1911, 9–119).
- ¹⁸Afrodite ve Adonis için bkz. Hard (2004, 198–200).
- ¹⁹Kıbele ve Attis için bkz. Hard (2004, 218–219).
- ²⁰İsis ve Osiris için bkz. Remler (2006, 109–110).
- ²¹Platon'un, babası Uranus'tan doğan tanrıça Afrodite'i 'Göksel Aşk' ya da 'Eril Aşk' olarak yorumladığını biliyoruz. 'Eril Aşk' sadece filozofların (erkeklerin) deneyimleyebileceği bir aşktır. Annesinden yani tanrıça Dione'den doğan Afrodite ise Platon tarafından 'Dünyevi Aşk' ya da 'Dişil Aşk' olarak tanımlanır. 'Dişil Aşk'ı ise kadınlar ve filozof olmayan erkekler deneyimleyebilirler. Bu konuda daha ayrıntılı bir açıklama için, bkz. Plato (2000). Aristoteles ise söylencelerdekine benzer şekilde bir çocuğun gerçek ebeveyninin babası olduğunu düşünür. Aristoteles'e göre, erkeğin menisinde ceninin formu (ruhu) ve hareket ilkesi saklıdır, fakat kadının aybaşı kanı ise sadece ceninin maddesini sağlar. Bununla ilgili olarak Geoffrey Lloyd şunları söyler: "... onun [Aristoteles'in], üremede erkeğin ve kadının rolleri ile ilgili bütün kuramı, erkeğin form ve hareket ettirici neden, kadının ise maddeyi sağladığı düşüncesi etrafında döner; *ruhu* erkeğin, bedeni ise kadının sağladığı ile ilgili olarak GA738^b25^{ff} de açıklanan bir öğreti" (Lloyd 2003, 150). Daha detaylı açıklama için ayrıca bkz. Arnhart (1994, 394), Bianchi (2012, 10), Freudenthal (2007, 24).
- ²²Antik döneme ait rölyefler üzerinde Dionisos'un kanatlı bir fallus olarak betimlenmiş olduğunu görebiliyoruz, bkz. Csapo (1997, 259).
- ²³Bakınız, bu makalede sonnot 21.

Kaynakça

- Aeschylus. *The Oresteia* (Çev. Shapiro, A. ve Burian, P.), (New York: Oxford University Press, 2004).
- Aristophanes. "The Acharnians," *Aristophanes V. 1* çev. B. B. Rogers (London: William Heinemann Ltd., 1930).
- Aristophanes. "Birds," *Birds, Lysistrata, Assembly-Women, Wealth* çev. S. Halliwell (New York: Oxford University Press, 1998), 1–78.
- Arnhart, Larry. "A Sociobiological Defense of Aristotle's Sexual Politics" *International Political Science Review*, 15(4) (1994): 389–415.
- Baring, Anne ve Jules Cashford. *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image* (London: Penguin Books, 1993).
- Bianchi, Emanuela. "Aristotle and the Masculinization of Phusis" *The Yearbook of Comparative Literature*, 58 (2012): 7–34.
- Blundell, Sue. *Women in Ancient Greece* (Cambridge: Harvard University Press, 1995).
- Brake, Mark. *Alien Life Imagined: Communicating the Science and Culture of Astrobiology* (New York: Cambridge University Press, 2013).
- Cosmopoulos, Michael B. *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries* (New York: Cambridge University Press, 2015).

- Crowe, Michael J. *The Extraterrestrial Life Debate, Antiquity to 1915: A Source Book* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2008).
- Csapo, Eric. "Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual, and Gender-Role De/Construction" *Phoenix*, 51(3/4) (1997): 253–295.
- Çimen, Ünsal. *Eski Yunan Dramalarında Anaerkil İzler* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011).
- De Witt, Norman. *Epicurus and his Philosophy* (St. Paul: University of Minnesota Press, 1954).
- Dean-Jones, Lesley A. *Women's Bodies in Classical Greek Science* (Oxford: Clarendon Press, 1994).
- Deriu, Morena. "How to Imagine a World without Women: Hyperreality in Lucian's True Histories" *Medea*, 3(1) (2017): 1–22.
- Frazer, James G. *Golden Bough: A Study in Magic and Religion, Part 3: The Dying God*, 3th ed. (London: Macmillan and Co, 1911).
- Freke, Timothy ve Peter Gandy. *The Jesus Mysteries: Was the "Original Jesus" a Pagan God?* (New York: Three Rivers Press, 2001).
- Freudenthal, Gad. *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul* (New York: Oxford University Press, 2007).
- Goldhill, Simon. *Aeschylus: The Oresteia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Gordon, Pamela. "Remembering the Garden: The Trouble with Women in the School of Epicurus," *Philodemus and the New Testament World* eds. J. T. Fitzgerald vd. (Leiden: Brill, 2004), 221–244.
- Hard, Robin. *The Routledge Handbook of Greek Mythology* (New York: Routledge, 2004).
- Llyod, Geoffrey E. R. "Aspects of the Relationship between Aristotle's Psychology and his Zoology," *Essays on Aristotle's De Anima* eds. M. C. Nussbaum ve A. O. Rorty (New York: Oxford University Press, 2003), 147–168.
- Lucian. *The Syrian Goddess* (Çev. Herbert A. Strong), (London: Constable & Company Ltd, 1913).
- Lucian. "Alexander the False Prophet," *Lucian Vol. IV* çev. A. M. Harmon (London: Harvard University Press, 1961).
- Lukianos. "Olmuş Bir Öykü," *Tanrıların Konuşmaları: Seçme Yazılar* çev. Nurullah Ataç (İstanbul: Everest Yayınları, 2016a), 551–597.
- Lukianos. "Prometheus ya da Kaukasos Dağı," *Tanrıların Konuşmaları: Seçme Yazılar* çev. Nurullah Ataç (İstanbul: Everest Yayınları, 2016b), 427–436.
- Plato. *Symposium* (Çev. M. C. Howatson), (New York: Cambridge University Press, 2008).
- Pomeroy, Sarah. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken Books, 1995).
- Remler, Pat. *Egyptian Mythology A to Z* (New York: Facts On File, Inc., 2006).
- Roman, Luke ve Monica Roman. *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology* (New York: Facts On File., 2010).
- Ruck, Carl A. P. *Sacred Mushrooms of the Goddess* (Oakland: California, Ronin Publishing, 2006).
- Seaford, Richard. *Dionysos* (New York: Routledge, 2006).
- Snyder, Jane M. *The Woman and the Lyre: Women Writers in Classical Greece and Rome* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1989).

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 14, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Anadolu’da Akademisyen Olarak Çalışmanın

Hâletiruhiyesi: Başka Türlü Bir Dünyaya İnanma İsteği

Emine Erdoğan

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: X Haziran 2022

Yazı Gönderim Tarihi: 15.09.2021

Yazı Kabul Tarihi: 14.03.2022

Bu makaleyi alıntılanmak için: Emine Erdoğan, “**Anadolu’da Akademisyen Olarak Çalışmanın Hâletiruhiyesi: Başka Türlü Bir Dünyaya İnanma İsteği**” *Fe Dergi* 14, no. 1 (2022), 21- 34.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/27_3.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Anadolu'da¹ Akademisyen Olarak Çalışmanın Hâletiruhiyesi: Başka Türü Bir Dünyaya İnanma İsteği²

Emine Erdoğan*

Otoetnografik bir çalışma olan bu makalede kendi çalışma yaşamının hâletiruhiyesine odaklanarak, Doğu Karadeniz'de bir üniversitede akademisyen olarak çalışmaya nasıl rıza gösterdiğimi anla(t)maya çalıştım. Makale çalışma öykümün “genç cumhuriyet kadını” imgesinin hâletiruhiyesi ile nasıl şekillendiğini ve aynı zamanda onunla nasıl çeliştiğini göstererek, çalışma yaşamının hâletiruhiyesinin toplumsal cinsiyet ideolojisinden bağımsız bir şekilde ele alınamayacağını vurguluyor. Temel olarak duygu/duygulam literatürüyle emek teorileri arasındaki bağlantıyı güçlendiren makale, akademisyen olarak çalışmanın hâletiruhiyesini başka türlü bir dünyaya inanma isteği olarak ele alıyor ve bunu çalışma öykümün bölümleri üzerinden irdeliyor: çalışma alanına geliş, çalışma alanını dönüştürme ve çalışmanın gereklerini yerine getirme. Bu başlıklar hem söz konusu hâletiruhiyenin tarihsel olarak nasıl inşa edildiğine hem de gündelik yaşamda aktif olarak nasıl yeniden üretildiğine odaklanıyor. Hâletiruhiye literatürüne dayanarak, kadının ücretli çalışma yaşamına dair söylemsel bir analiz sunan çalışmanın, hâletiruhiye, emek süreçleri ve toplumsal cinsiyet ideolojileri arasındaki ilişkiye dair tartışmalara katkı sağlayacağını umuyorum.

Anahtar Kelimeler: Hâletiruhiye, kadın emeği, toplumsal cinsiyet ideolojileri, çalışma yaşamı, otoetnografi.

The State of Mind of Working as an Academic in Anatolia: The Willingness to Believe in a Different World

In this autoethnographic study, by focusing on the mood of my employment, I will try to examine how I manufacture consent to work as an academician at a university in the Eastern Black Sea in Turkey. While showing how my working life is shaped by the mood of the “young republican woman” image and also how it contradicts with, this article emphasises that the mood of working life cannot be understood without focusing on its relation with gender ideology. By strengthening the connection between emotion/affect literature and labour theories, the article suggests the mood of my working as an academician is a desire to believe the world could be different and explores this mood by focusing on the main parts of my working history: arrival to the working place, transforming it and fulfilling the requirements of working. These titles explore not only how such a mood is constructed historically but also how it is reconstituted in daily life. I hope that the article, which provides a discursive analysis about women's paid employment by drawing on the studies on the mood, will contribute to the debates on the relationship between mood, labour process and gender ideologies.

Keywords: Mood, women's labour, gender ideologies, working life, autoethnography.

Giriş: “Niçin Mezuniyet Töreninde O Kadar Çok Ağladım?”

Nemli ve sıcak bir yaz gününde Doğu Karadeniz'in küçük bir şehrinin yakın zamanda yıkılacağı bilinen ama yerine ne yapılacağı henüz bilinmeyen stadyumunda, üzerimde arkadaşımın ödünç aldığı küpçe ile zorunlu görevim nedeniyle çalıştığım kurumun ilk mezunlarıyla vedalaşırken, öğrencilerle bu şekilde “yoğun” ilişkiler kurmaya devam edersem “zorunlu” olarak bulunduğum bu yerden nasıl ayrılacağımı soruyordum kendime. O günden on yıl önce YLSY³ programına dâhil olduğum için, bir buçuk yıldır son on beş yıl içerisinde kurulmuş olan üniversitelerden birinde “zorunlu hizmet yükümlüsü”^{4,5} olarak çalışıyordum ve zorunluluğum kurtuluşumu düşlememe neden oluyordu.⁶ “Özgürlüğüm için” birinci sınıflara derse girmeyi bırakmalıydım. Eğer yeni gelen öğrencilerle hiç tanışmazsam, üç yıl içinde kimseyi geride bıraktığımı düşünmeden buradan gidebilirdim. Kalacağım yılların hesabını yaparken, bu kadar çok ağlamama anlam veremediği ve hâlime üzüldüğü her

*Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Orcid Numarası: 0000-0002-3761-1361, emnerdogan@gmail.com, Yazı Gönderim Tarihi: 15.09.2021, Yazı Kabul Tarihi: 14.03.2022

hâlimden belli olan bir velinin “üzülme başka öğrencilerin de olur” tesellisi ile kendime geldim. Bir başkasının “Allah sabırlar versin” şeklindeki temennisi ile ise acilen cevaplamam gereken soruyu fark ettim: Niçin mezuniyet töreninde bu kadar çok ağlıyordum?

Ağladığımı görenlerin bu soruya cevapları vardı elbet: Gençtim; kadındım ve dolayısıyla naiftim; çok duygusaldım; çabuk bağlanıyordum; bu şehirde öğrencilerden başka kimsem yoktu o yüzden kendimi onlara adamıştım; onlar gidince kendimi yalnız hissedecektim. Bu açıklamaların bazıları bana söylendi, bazıları ima edildi, bazılarının da söylenebileceğini toplumsallaşma sürecinde ben hâlihazırda öğrenmişim. Tüm bu gerekçeler ağlayışımı açıklamak için pekâlâ kullanılabilir. Evet, öğrencilere çabuk bağlanıyorum; evet, naifim; evet, zamanımın, fiziksel ve duygusal gücümün çoğunu onlara adıyorum, öğrenciler olmadığında zorunlu olarak bulunduğum bu yerde kendimi amaçsız ve yalnız hissediyorum.⁷ Peki ama neden böyleyim; niçin bu ruh hâli içindeyim? Bu makalede çalışma hikâyemi; kendi emeğimi şekillendiren süreçleri analiz ederek bu soruya cevap vermeye çalışacağım. Birinin *nasıl* çalıştığına bakmanın onun *kim* olduğunu görmemize olanak vereceğine –ve aynı zamanda tam tersinin de geçerli olduğuna–, ve kişiyi *o* yapan toplumsal süreçleri açıklayabileceğine inanıyorum. Bunu yaparken henüz gelişmekte olan hâletiruhiye (*mood*)^{8,9} literatüründen (Ahmed, 2014, 2015; Felski ve Fraiman, 2012; Hemmings, 2012; Highmore, 2013; Highmore ve Bourne Taylor, 2014; Rosfort ve Stanghellini, 2009) yararlanacağım. Çalışma yaşamının hâletiruhiesinin toplumsal cinsiyet ideolojisinden bağımsız bir şekilde ele alınamayacağını, çalışma öykümün “genç cumhuriyet kadını” imgesi ile nasıl örtüştüğünü ve aynı zamanda onunla nasıl çeliştiğini göstererek anlatmaya çalışacağım. Yazının literatüre şu katkıları sunmasını bekliyorum:

1) Hâletiruhiye kavramının kadın emeğini anlama noktasındaki rolünü göstererek, gelişmekte olan duygu/duygulam literatürü ve emek teorileri arasındaki bağlantıyı güçlendirme,

2) Söz konusu kavramın toplumsallığını ve nasıl cinsiyetlendirilmiş olduğunu gösterme,

3) Hâletiruhiye literatürü üzerinden emek süreçleri, toplumsal cinsiyet ideolojileri ve siyasal kimliklerin şekillenmesi arasındaki ilişkiye dair –dolaylı da olsa– bir tartışma alanı açma.

Aşağıda ilk olarak bunların ortaya konulabilmesine neden olan öğrencilerimle karşılaşma hikâyemi, niçin bu yazıyı yazmam gerektiğini düşündüğümü ve çalışmanın yöntemini; daha sonra hâletiruhiye literatürüne ilişkin tartışmaları ve bunların kadın emeği ve toplumsal cinsiyet literatürü ile “genç cumhuriyet kadını” imgesi üzerinden nasıl bağlantılandırılabilirliğini; takip eden üç bölümde ise bu ilişkinin çalışma öykümün analizi ile nasıl sağlanabileceğini bulacaksınız. Bu bölümler akademisyen olarak çalışırken hâkim hâletiruhiyemin başka türlü bir dünyanın varlığına inanma isteği olduğunu ve benim bu hâletiruhiyeyi canlı tutmak için gösterdiğim çabayı ele alıyor.

Çalışma Yaşamının Feminist Otoetnografisi

Bu makaleyi farkında olmadan yazmaya başladım. Lisans eğitiminden hemen sonra ayrıldığım Türkiye’ye ve daha önce hiç yaşamadığım kadar küçük bir kente önümdeki on yılı geçirmek üzere döndüğümde, etrafımda olup biten her şeyi yazma ihtiyacı hissediyordum.¹⁰ Bu ihtiyaç taşra ile ilgili olarak tartışıldığı gibi şehrin kısıtlı sosyo-kültürel imkânları ya da ‘tutucu’ insanları nedeniyle duyumsadığım şaşkınlık ya da yalnızlıktan değil, çoğu kez üniversitedeki çalışma ilişkileri ve eğitim öğretim faaliyetlerinin düzenleniş biçimi karşısında duyduğum şaşkınlıktan kaynaklanıyordu.¹¹ Taşra üniversiteleri literatürde politik baskıların, “mümkün olmayan” eğitim imkânlarının (Meşe, 2018, 2019) ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin üretildiği yerler olarak tartışıldı (Yıldırım, 2020). Ben ise bu yazıda, taşra üniversitesinde yaşadığım zorluklar konulu bir tartışma yürütmeyeceğim.¹² Zorunlu hizmetim nedeniyle çalışıyor olduğum için, niçin taşrada çalışıyorum sorusunu cevaplamaya da yeltenmeyeceğim. Bunların yerine, taşrada çalışmaya nasıl devam ettiğimi cevaplamaya çalışacağım. Bu yanıtın peşine düşmemin üç önemli nedeni var: İlki, kendime ve daha önce saha çalışmalarında birlikte çalıştığım katılımcılara karşı duyduğum sorumluluk. 2011 yılından beri fabrika ve tarım işçilerinin zor koşullarda ve düşük ücretlerle çalışmaya nasıl rıza gösterdiklerini ve cinsiyet ideolojilerinin bu rızanın üretimindeki rolünü anlamaya çalışıyorum (bkz. Erdoğan, 2016; 2020) Benim zorunlu görevimi ifa etmediğim durumda, lisansüstü eğitim masraflarımı faiz ve cezasıyla birlikte geri ödemek zorunda kalacak olmama benzer şekilde, elbette çalışma yaşamlarına odaklandığım işçiler de maddi nedenlerle çalışıyorlar. Ancak çalışma sosyolojisi literatürü uzun bir süredir (Burawoy, 1979), çalışma yaşamını anlarken kişilerin nasıl çalıştıklarına; rıza üretim biçimlerine odaklanıyor ve feminist çalışmacılar da rıza üretiminin toplumsal cinsiyet ideolojisinden bağımsız olarak ele alınamayacağını gösteriyorlar (Glucksmann, 1982; Ngai, 2005; Pollert, 1981; Westwood, 1984). Dolayısıyla kendi –toplumsal cinsiyetlendirilmiş– rıza üretim biçimimi irdelemek istemem ilk olarak

“anlamaya çalıştıklarımı” karşı olan sorumluluğumun bir tezahürü. Sahadan masaya geri döndüğümde alanda birlikte çalıştıklarımı “geride bıraktığım” hissini verdiği rahatsızlığı biraz da olsa hafifletebilmek için aynı soruya kendimi de muhatap kılarak katılımcılarla eşitlenmeye çalışmak benim için bir zorunluluk.

Nasıl çalışmaya devam ettiğimi sorgulamamın ikinci nedeni ise, emek süreci literatürüne akademisyenin rıza üretimini anlama özelinde toplumsal cinsiyet temelli bir açıklama sunmayı arzulamam. Aslı Vatansever ve Meral Gezici Yalçın (2015) *Ne Ders Olsa Veririz* isimli kitaplarında akademisyenlerin kendilerini bir sınıf veya ücretli emeğin bir türü olarak ele almaktan özenle uzak durduklarını, bu durumun “hem sınıfsal bir soruna hem mesleki bir patolojiye hem de geniş ölçekli sistematik bir probleme işaret ettiğini” (s. 22) söylüyorlar. Vakıf üniversitelerinde çalışan akademisyenlere odaklanarak yaptıkları çalışmalarında, akademisyenlerin çalıştıkları kurumların kâr odaklı eğitim anlayışını ve eğitimi araçsallaştıran müşteri öğrenci profilini eleştirdiklerini, fakat kendilerinin güvencesiz çalışma koşullarını, kaygılarını ve bunların bilimsel üretimlerine nasıl yansıdığını tartışmadıklarını dile getiriyorlar (Vatansever ve Gezici Yalçın, 2015). Bunun nedeninin akademisyenlerin orta sınıfa dâhil oldukları mitini sürdürmek istemeleri olduklarını söyleyen araştırmacılar, akademisyenlerin orta sınıfa dâhil olamamış olmayı kişisel yetersizlik, güvencesizlik ya da yenilgi hisleriyle karşı karşıya kalmamak için kabul etmek istemediklerini ifade ediyorlar (Vatansever ve Gezici Yalçın, 2015). Yazarlar akademisyenlerin sınıfsal yüzleşmelerini bir an önce gerçekleştirebilmeleri için, söylemlerinde geniş yer kaplayan mesleki mitlerin deşifre edilmesi ve tartışmaya açılması gerekliliğini ifade ediyorlar. Mitleri akademisyenlerin rıza üretimini şekillendiren söylemler olarak ele aldığımızda, emek süreci literatürünün daha önce rıza üretimine dair olarak pek çok kez ortaya koyduğu rıza üretiminin cinsiyetlendirilmiş olduğu bilgisinden yola çıkarak, söz konusu mitlerin cinsiyetlendirilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu makalede taşrada akademisyen olarak çalışmaya nasıl rıza gösterdiğimi genç cumhuriyet kadını imgesinin oluşturduğu hâletiruhiye üzerinden irdeleyerek, Vatansever ve Gezici Yalçın’ın tartıştığı akademisyen emeğinin ve bu emeğin sürdürülmesini sağlayan kendini bilgi üretmeye ve öğretmeye adanmış cinsiyetli olduğunu göstermeye çalışacağım.

Bunu otoetnografi tekniği vasıtasıyla yapmaya çalışmam ise bu makaleyi yazmamın üçüncü nedenini oluşturuyor. Şayet feminist yöntemi kadına/kadınlığa dair olanın; duyguların, deneyimin, gündelik ve kişisel olanın bilgi üretimine katılması olarak tanımlarsak (Erdoğan ve Gündoğdu, 2020), kişilerin çalışmaya nasıl rıza gösterdiklerini anlarken, feminist yöntemin bu temel ilkelerini uygulayabileceğimiz en elverişli araştırma tekniklerinden birinin otoetnografi olduğunu söyleyebiliriz. Bilgiyi üretenin kim olduğunun bilgi üretme biçimi ile ilişkisine odaklandığımızda, Türkçe literatürde otoetnografik çalışmaların İngilizce literatürde de olduğu gibi (bkz. Sikes, 2013) özellikle feminist çalışmalarda ön plana çıktığını görüyoruz (Leyla Bektaş-Ata 2020). Otoetnografi, alandaki öncü isimlerden Ellis ve Bochner tarafından “bilincin farklı katmanlarını ortaya çıkaran, kişisel olan ile kültürel olan arasında bağlantı kuran, otobiyografik bir yazma ve araştırma biçimi” olarak tanımlanır (2013: 133). Otoetnografyacı öncelikle etnografinin geniş spektrumlu bakışıyla kişisel deneyimin toplumsal ve kültürel boyutlarına odaklanır, daha sonra kendi içine yönelerek kültürel olana kendisinin nasıl cevap verdiğini, direndiğini, kültürel ve kişisel olan arasında nasıl hareket ettiğini anlamaya çalışır. Kendi içine ve dışarıya baktığı bu gidip gelmeler neticesinde, zamanla kişisel olan ile toplumsal olan arasındaki sınırlar silikleşir, hatta tanınmaz olur (Ellis ve Bochner, 2013: 133). Araştırmacının kendi deneyimi araştırmanın nesnesidir; araştırmacının kendisi ve kendi kişisel deneyimleri araştırmanın odağındadır (Ellis ve Bochner, 2013). Bu bağlamda otoetnografi feminist bilgi üretme biçiminin temel savları ile paralellik gösterir: Özel olanın politik olduğu, gündelik olanın, deneyimlerin ve duyguların bilme biçimleri olduğuna yönelik vurgular otoetnografi ve feminist yöntemi birlikte düşünmemize neden olur (Bektaş-Ata, 2020; Erdoğan ve Gündoğdu, 2020). Bu makalenin feminist yöntem ile yazılmasını sağlayan şey sistematik olarak deneyim ve duygu durumlarını içerek şekilde saha günlüğü tutarak¹³ elde ettiğim verilerin, hâletiruhiye gibi duygu durumu analizi ile ilişkili bir literatürle değerlendirmesini içermesidir.

Kadın Emeğinin Hâletiruhiyesi

Hâletiruhiye kadın emeği çalışmaları literatüründe henüz sıkça rastlamaya başlamadığımız bir kavram. İngilizce *mood* kelimesinden hâletiruhiye olarak çevrilebilecek olan bu çalışma alanı görece yeni olsa da, son dönemlerde duygulamsal dönüş (*affective turn*) olarak ifade edilen sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında duyguların¹⁴ artan bir şekilde çalışılması durumu ile birlikte kendine daha sık yer bulmaya başladı. Bu noktada hâletiruhiye ve duygu kavramlarının birbirinden nasıl farklılaştıklarını belirtmekte fayda var: Öncelikle hâletiruhiye duygudan farklı olarak daha sürekli bir duygu durumuna işaret ediyor (Felski ve Fraiman, 2012; Rosfort ve Stanghellini, 2009).

Duygu daha spesifik bir durum ya da nesne ile ilişkilennmemiz sonucunda ortaya çıkan bir şey iken, hâletiruhiye daha bütüncül bir niteliğe sahip (Rosfort ve Stanghellini, 2009). Felski ve Fraiman'ın (2012) ifade ettiği şekliyle, çoğu kez hâletiruhiyemizi neyin etkilediğini bilmeyiz, dolayısıyla duygudan farklı olarak ruh halimizin kaynağı belirsizdir. Bu anlamda, hâletiruhiyenin içsel olarak mı oluştuğu ya da dışarıdan mı geldiği önemli bir soru olarak karşımıza çıkar (Felski ve Fraiman, 2012) Kelimenin Almanca kökeni olan *Stimmung*'a referansla hâletiruhiyeyi "ben ve dünyanın birlikteliği hissi olarak tanımlayabileceğimizi söyleyen Felski ve Fraiman (2012), bir örnekle kavramı şu şekilde açıklarlar; "sıkıntıyı ele alalım; biz sıkılırız ancak aynı zamanda dünyada sıkıcı bir yer olarak görünür" (s. vii). Dolayısıyla hâletiruhiye ne içsel ne de dışsaldır. Ahmed (2015) bu durumu hâletiruhiyeyi atmosfere benzeterek açıklar; "birinin hissini almak gibi değil, daha ziyade bizim olmayan hislere yakalanmak gibidir" (s. 222). Dışarıyla etkileşimimizden azade değildir; genellikle diğerleriyle paylaşımlarımız vesilesiyle oluşur ve aynı zamanda onları şekillendirir, kolektiftir ve sosyal olarak inşa edilmiştir. İşte tüm bu nedenlerle örneğin ulusların hâletiruhiyesinden bahsedebiliriz. Ahmed bunu (2014) eski İngiltere Başbakanı David Cameron'ın kraliyet düğününü tüm ulusun kutlaması gereken bir olay olarak sunması ve ülkede ulusal bir şenlik havası yaratılması örneği ile açıklıyor. Türkiye'deki milli bayramların ya da spor müsabakalarının sunulma biçimini de kolaylıkla aynı şekilde düşünebiliriz. Kişinin kendi ruh halini (*mood*) "olması gereken" -kraliyet düğünü olduğu için kutlama havasında olmak gibi- ruh haline bürümeye çalışmasına ise "hâletiruhiye çabası" (*mood work*) (Ahmed, 2014; Highmore, 2013; Highmore ve Bourne Taylor, 2014) adı veriliyor.

Highmore ve Bourne Taylor (2014) "hâletiruhiye çabası" kavramını Hochschild'ın duygusal emek kavramıyla karşılaştırarak açıklıyorlar. Duygusal emek ile kastedilen özellikle servis sektörü çalışanlarının sürekli güler yüzlü bir tavır takınarak işlerini yapmaları, mutlu görünmek için çaba harcamalarıdır. "Hâletiruhiye çabası" ise (*mood work*), hostesin güler yüzlü görünmeye çalışmasının ötesine geçerek "uçak yolculuğu atmosferini oluşturan her şeyin "önemli olması durumudur; uçağa giriş anındaki sıra, pasaport kontrolü, oturma düzeni, uçağın içindeki gürültü, uçaktaki ikramlar, hava koşulları gibi. Dolayısıyla "ambiyansın" tüm parçaları hâletiruhiyenin oluşması için vazgeçilmezdir. Burada önemli olan, hâletiruhiyenin kişisel ve kolektif duygular, organik ve inorganik elementler ve tarihsel olarak değişen şartlarla oluşan sürekli bir duygu durumu olmasıdır (Highmore ve Bourne Taylor, 2014: 6). Bu yazıda hâletiruhiyenin söz konusu özelliklerinden yola çıkarak, Anadolu'da kadın akademisyen olarak çalışmanın hâletiruhiyesinin tarihsel ve kolektif olarak cumhuriyet kadını imgesi vasıtasıyla kurulmuş olduğunu ve bu ruh halinin kişiye, başka türlü bir dünyanın varlığına inanma isteği olarak yansıtıldığını göstermeye çalışacağım.

Kadın emeği literatürü bugüne dek, kadın istihdamının tarihçesi, önündeki engeller, istihdamın esnekliği ve güvencesizliği, çalışma hayatında karşılaşılan zorluklar, kadının ücretsiz ev içi emeği gibi hususların üzerinde önemle durmuş ve çoğunlukla ataerkilliği bu sorunların kaynağı olarak işaret etmiştir (Acar-Savran, 2004; Dedeoğlu ve Yaman Öztürk, 2012; Makal ve Toksöz, 2012; Yaman ve Dedeoğlu, 2016). Literatürün ortaya koyduğu şekliyle kadının çalışma yaşamına katılamaması, dezavantajlı şekillerde katılması ya da emeğinin görünmez olması gibi problemlerin kaynağında ataerki yatmakta, kapitalizm de ondan yararlanmakta ve hatta gücünü perçinlemektedir. Ataerkilliğin kadının çalışma hayatındaki sorunlarının nedeni ve sonucu olarak sunulması, kadınların nasıl çalışmaya devam ettiklerine odaklanmanın önemini çoğu kez silikleştirir. Bu makaleye göre hâletiruhiye ve kadın emeği çalışmalarını birlikte düşünmeye başlayabileceğimiz yer tam olarak burası; kadınların çalışmaya nasıl devam ettikleri sorusu. Bu soruyu analitik bir temele oturtabilmek için kadın emeği ve ataerkillik ilişkisine feminenlik ve Türkiye'de feminen bedenlerin çalışma hayatına katılımına ilişkin olarak üretilen politik söylemler üzerinden bakmayı öneriyorum. Bu yazıda özel olarak erken cumhuriyet dönemi diskurlarına odaklanacak olmamın nedeni, Anadolu'daki kadın öğretmen tipolojisinin Kemalist ideoloji tarafından inşa edilmiş olması.

Türkiye'de feminenliğin ev dışı çalışma hayatında aranan bir özellik olmadığını biliyoruz. Oysaki Türkiye dışında özellikle Latin Amerika ülkeleri ve Uzak Doğu Asya ülkeleri gibi küresel sermayenin kadın iş gücüne yoğun olarak ihtiyaç duyduğu yerlerde yürütülen çalışmalar tam tersini söylüyor. Örneğin Ngai (2005: 145) Çin'de feminenliğin her zaman iyi bir işçi olmak ile eşleştirdiğini ve dolayısıyla sermaye sahipleri tarafından aranan bir özellik olduğunu ifade ediyor. Türkiye'de yapılan çalışmalar ise, işverenin kadın işçinin ya da feminen bedenlerin peşinde olduğunu değil tam tersine feminenliği baş edilmesi gereken bir sorun olarak gördüğünü gösteriyor. Reel ve söylemsel düzlemde iç içe geçen çabalar neticesinde kadının küçük aile işletmeleri vasıtasıyla çalıştırıldığını (Dedeoğlu, 2008), üretim ilişkilerinin gerçek ya da kurgulanan aile ilişkilerine benzetildiğini (Erdoğan 2016) ve böylelikle feminenliğin çalışma ortamında yadsınmaya çalışıldığını görebiliyoruz.

Sarioğlu da (2016) Türkiye’de işverenlerin feminen bedenlerin peşinde olmadığını, kadının çalışmasına ilişkin toplumsal cinsiyet söyleminin “fabrika kızı”nda olduğu gibi belirli işçi sınıfı kadınlıklarını damgalarken, diğer taraftan profesyonel çalışma hayatındaki orta sınıf kadınlıkları ve ev hanımı gibi domestik kadınlıkları teşvik ettiğini söyleyerek dolaylı olarak açıklıyor. Türkiye’de ücretli çalışma yaşamının daha ziyade orta ve üst sınıf kentli kadınlara, belirli sektörlerde açık olması uzun zamandır üzerinde durulan bir konu. Acar (1993) ve Abadan-Unat’ın (1981) çalışmaları cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye’de Avrupa’nın birçok ülkesine kıyasla daha fazla avukat, öğretmen, akademisyen ve doktor olduğunu söylüyor. Her ne kadar günümüzde Batı ile kıyaslandığında bu oransal üstünlük kaybedilmişse de, söz konusu alanlar kadının çalışmasına “uygun” alanlar olma özelliğini koruyor. Sarioğlu’na göre (2016) kadının çalışma hayatına orta ekonomik gelir grubundaki meslekler vasıtasıyla girmesi desteklenirken, işçi olarak girmesinin desteklenmeyişi, Türkiye’de erken cumhuriyet dönemi elitlerince inşa edilmiş olan hegemonik modernleşme tutumunun sekülerlik ve Batıcılık üzerinden şekillendirilmesiyle açıklanabilir. Bu noktada, Türkiye modernleşmesi ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının sıklıkla bahsettiği erken cumhuriyet döneminde yüceltilen “cumhuriyet kızı/kadını” (Arat, 1998; Akşit, 2015; Kandiyoti, 1997; Sirman, 2002) imgesi Türkiye’de özellikle orta sınıf, kentli ve eğitilmiş kadın emeğini anlamak için başvurulabilecek önemli bir imge olarak karşımıza çıkıyor.

“Cumhuriyet kadını” ya da “yeni kadın” cumhuriyetin modern inkılaplarının görünürlüğünü sağlayan, ulus devlet inşasında devrimlerin taşıyıcılığını üstlenen, eğitilmiş, kentli, seküler ve çağdaş gibi niteliklerle tanımlanabilir (Akşit, 2015; Sancar, 2017). Kadının ev dışı çalışma hayatına katılım sağlama desteklenirken, bu katılımın geleneksel cinsiyet rolleriyle uyumlu meslekler vasıtasıyla olması (öğretmen ya da hemşire gibi), kadının asli vazifeleri olan annelik ve ev bakımı gibi işlerinin aksatılmaması ya da bu işlerin tabiatından uzaklaşmasına neden olacak işlerle meşgul olmaması özendirilir (Akşit, 2015). Bu anlamda ataerkil toplumsal ilişkilerin çözülmesine doğrudan katkı sunmayan cumhuriyetin “yeni kadın” imgesi (Akşit, 2015; Durakbaşa, 1998; Sirman, 2002), kadının belirli sektörlerde çalışmasının teşvik edilmesini açıklarken, bunu yalnızca bu sektörlerin kadının tabiatına yakınlığı ve dolayısıyla kadın işi temelinde açıklamaz. Aynı zamanda kadının çalışması ile ulusun ilerlemesi arasında doğrudan bir ilişki vurgulanır. Cumhuriyet kadını özellikle öğretmen olarak çalışarak, yeni cumhuriyetin aydınlanmacı ilkelerini diğerlerine taşıyacak ve toplumun modernleşmesi, ilerlemesi noktasında “kutsal” bir görevi yerine getirecektir (Akşit, 2015). Bu anlamda erken cumhuriyet döneminde söz konusu kadın imgesinin kuruluşu, kadının çalışma yaşamına katılımı, öğretmenlik mesleğinin cinsiyetlendirilmesi ve öğretme faaliyetinin uluslaştırılması arasındaki ilişki, Hemmings’in (2012) Emma Goldman’ın devrimci hâletiruhiyesini ele alırken, Goldman’ın döneminde kadın ve erkekler için aktivizmin ABD’nin patriyotik hâletiruhiyesinde farklı anlamlara geldiğini göstermesiyle benzeşmektedir. Hemmings Birinci Dünya Savaşı döneminde aktivizmin anlamının erkekler için ABD adına savaşmak iken, kadınlar için ev içi alanın dağılmasına engel olmak ve kadına uygun alanlarda çalışma yaşamına katılmak olarak belirlediğini ifade eder. Benzer olarak, Türkiye’de erken cumhuriyet dönemindeki ulusal hâletiruhiyenin de cinsiyetlendirilmiş olduğunu ve bunun kadın emeği üzerinden (de) şekillendiğini söyleyebiliriz. Bu yazıda akademisyen olarak çalışırken ki hâletiruhiyemin cumhuriyetin kadın öğretmeni inşasıyla ne şekilde örtüştüğünü ve çalıştığı, çalışmaya nasıl devam ettiğimi göstererek cevaplamaya çalışacağım. Bunu yaparak, kadın emeğini anlamak için hâletiruhiye kavramına başvurmanın gerekliliğini açıklayacağıma inanıyorum.

Çalışmak İçin Anadolu'ya Gelmenin Hâletiruhiyesi: Başka Türü Bir Dünyaya İnanma İsteği

Küçüklüğümde beri öğretmen olmak istemiş, günün birinde öğretmenlik yapacağım “gelişmemiş yerin” hayalini gözümde çok kez canlandırmıştım. Genelde uzakta bir köy okulu olan bu yer, ilerleyen yaşlarımda merkez illerde olmayan bir üniversite oldu. Çalışacağım yeri YLSY programı başvurusunda tercih yaparken kendi ellerimle seçmiş, oraya gitmeyi uzunca bir zaman beklemiştim. O nedenle çalışmaya geldiğim şehir ilk gördüğümde beni hiç şaşırtmadı. Her şey beklediğim gibiydi; şehir ve üniversite yeterince küçük, hava yeterince puslu, geride bıraktığım her şey yeterince uzaktı. Ben de olması gerektiği gibiydim; tek başıma, bir miktar hüzünlü ama nedensiz bir şekilde muzafferdim!

İnsan kendi başına gelecek olanları hissettiğinden midir yoksa bazen biraz da olsa geleceğini tayin etme becerisine sahip olabildiğinden midir bilmem, ama bir gün küçük bir şehirde yalnız bir öğretmen olacağımı biliyordum. Küçükken köyümüzün terk edilmiş okulunun önünden geçerken, orada bir köy var uzakta şarkısına eşlik ederken, babam bizi [kız kardeşim ve ben] cumhuriyet kadını olarak yetiştirdiğini söylerken, Çalığışu kitabını okurken buraya geleceğimi biliyor gibiydim. O yüzden bugün sanki yıllardır yapmam gereken şeyi

yapmış, varmam gereken noktaya nihayet gelmiş gibi hissediyorum. (Günlük¹⁵, 10 Ekim 2017)

Zorunlu görevimin başladığı ilk gün yazdıklarım çalışma yaşamıyla kurduğum ilişkinin “cumhuriyet kadını” imgesiyle birlikte anlaşılabilirliğini gösteriyor. Her ne kadar kendimi tanımlarken “cumhuriyet kadını” tipolojisine hiçbir zaman işaret etmesem de, burada Aksu Bora’nın cumhuriyetin “yeni kadını”nı anlarken onun “eş ya da kız kardeş değil, kız evlat oluşuna vurgu yapması ve kadının tanımı gereği modern erkeğin eseri olduğunu” (2010: 60) söyleyerek, Kemalist modernleşme anlatısında baba-kız ilişkisine değinmesi üzerine durmakta fayda var. Bora’nın ifade ettiği şekilde (*a.g.m.*: 60), “modernleşme projesi içinde kadınlara birden fazla rol verilmiştir: Kurtarılması gereken kurbanlar, cezalandırılması gereken fattan kadınlar, gurur duyulacak kız evlatlar” gibi. Bora’nın Durakbaşa’dan (1998) alıntılıdığı üzere gurur duyulacak bu kız evlatlar, Kemalist erkeklerin mükemmeliyetçi eğitiminden geçmiş babaların kızlarıdır. Genç kadınların modern bir eğitim alması ve kamusal alana katılımı babaları tarafından desteklenirken, geneleksen cinsel ahlak kurallarına uymaları ve toplumsal cinsiyetçi iş bölümünün gerekliliklerini yerine getirmeleri beklentisinden kurtulamazlar. Bu anlamda babalar ve kızları arasında adeta gizli bir anlaşma vardır (Durakbaşa, 1998 akt. Bora, 2010: 60). Bugün kendime baktığımda benzer bir anlaşmanın 1980’li yılların sonunda doğan ben ve 1960’lı yıllarda doğan babam arasında da var olduğunu anlıyorum ve babamın gurur duyacağı bir kız evlat olmak için çabaladığımı hatırlıyorum. Bununla birlikte, yalnızca beni cumhuriyet kadını olarak yetiştirmek isteyen babam tarafından değil, aynı zamanda tabii olduğum eğitim müfredatı vasıtasıyla da cumhuriyetin yeni kadınına uygun yükümlülük ve rolleri öğrendiğimi söyleyebilirim. Topluma faydası olacak bir meslek sahibi olmam gerektiği, kadınların çalışmasının *ulusumuzun* çağdaş bir medeniyet olabilmesi için *erkeklerin çalışmasından bile daha önemli olduğu*, öğretmenlik mesleğinin kadın için uygun ve kutsal olduğu çok küçük yaşarımdan beri bana öğütlenen şeylerdi. Dolayısıyla, ilerleme fikrinin kendisine, ulus devlet eğitiminin oluşturduğu homojen vatandaş tipolojisine, medeniyet ya da çağdaşlaşma kavramlarının hegemonyasına eleştirel yaklaşıyor olmamın, Anadolu’da akademisyen olarak çalışmaya ilişkin hâletiruhiyemin cumhuriyet kadını imgesi ile ortaklaşmasına engel olmadığını fark ediyorum.

Yukarıda değindiğim gibi literatür bize ulusalların ya da grupların hâletiruhiyesinden bahsedebilme imkânı sunuyor. Bu bağlamda cumhuriyet kadını imgesiyle ilişki kurarak açıklanabilecek olan “Anadolu’daki kadın öğretmen”in hâletiruhiyesi, Kemalist ideolojinin erken cumhuriyet döneminde şekillendirdiği aydınlanmacı, “geri kalmış” Anadolu’ya yardım etmesi gereken, kalkınmacı bir kimliğe işaret ediyor. Bu kimlik ilerlemeci bir ruh hali etrafında şekilleniyor. Benim için şaşırtıcı olan ise kendimi Kemalist olarak tanımlamadığım halde söz konusu ideolojiyle ilişkilendirilmiş bir kadın kategorisi içerisinde bulabilmem. Bu noktada daha önce bir gıda fabrikasında yaptığım saha çalışmasında kadın işgücünün Kemalist ideolojinin kadın kategorilerine referansla düzenlendiğini tartıştığımı belirtmeliyim (bkz. Erdoğan, 2020). Tıpkı benim gibi çalışmadaki kadınlar da kendilerini “cumhuriyet kadını” olarak tanımlamıyorlardı. Ancak kadın emeği ve Kemalist ideoloji arasında tarihsel olarak kurulmuş olan ilişki, kadınların emek sürecinin nasıl şekillendiğini anlamamıza yardımcı olabiliyor. Burada kendi emeğimin de benzer şekilde anlaşılabilirliğini gösterebileceğimi umuyorum. Bu yüzden kendime bakmaya devam ederek, hâletiruhiyemin “cumhuriyet kadını” tipolojisinininkiyle benzerlik göstermesini modernleşme ile kurduğum organik ilişkiye dayanarak açıklamak niyetindeyim. Her ne kadar modernleşmenin Kemalist ideoloji ile ilişkili olarak Türkiye’ye özgü yanlarından bahsedilebilse de, modernleşme düşüncesinin aynı zamanda evrensel bir takım değerler ve dolayısıyla belirli bir hâletiruhiye yaratabileceğini söyleyebiliriz. Cumhuriyet kadını imgesiyle ortaklaşan umudumu, modernite ile yoğun karşılaşmalarımın bir sonucu olarak görüyorum. Diğer taraftan umudun mahiyetine yönelik kesin bir fikrimin olmayışının ise beni erken cumhuriyetin kadın öğretmen tipolojisiyle ayıran en önemli nokta olduğunu düşünüyorum. İkimizin de Anadolu’da çalışmasının temel belirleyeni başka türlü bir dünyaya inanma isteği olsa da, benim taşıdığım umut, kaynağını ulaşılacak bir yerin varlığından değil, umutlu olmanın kendisini politik bir tavır olarak benimsemekten alıyor.¹⁶

Başka Türü Bir Dünyaya İnanma İsteğini Canlı Tutma: Çalışma Mekânını Dönüştürme

Çerçevelemek istediğim posterini gören adam yüzüme anlamsız bir şekilde baktı. “Hocalar da ne kadar anlamsız ödevler veriyorlar, nolacakmış bu ufoyu çerçeveletince” dedi. “Ödev değil aslında ben üniversitede çalışıyorum, bunu odama asacağım” dediğimde, büyük bir şaşkınlık ifadesiyle, “Hocam o zaman size Atatürk’lerden verelim. Daha uygun olur”, dedi. Odanın arka tarafına doğru yürüyerek, “bakın burada poster Atatürkler, dokuma Atatürkler, istiklal marşlı Atatürkler var. Bunlardan alın bence” diye ikna çabasına devam etti. Herkese göre bir Atatürk sunabilmekten övünç duyuyormuş gibi bir hali vardı. “Yok dedim, ben bunu çerçeveleteyim sadece”.

“Tamam madem dedi” hayal kırıklığıyla, “üstünde ne yazıyor peki?” Herhalde yazan şeyin bir önemi var diye düşünmüş olsa gerekti. “İnanmak istiyorum yazıyor” dedim. “E inanın hocam, yoksa inanmıyor musunuz?” diye sordu (Günlük, 17 Aralık 2017).

Bu diyaloga neden olan posterin üzerinde “*I want to believe*” yazıyor ve neresi olduğu belli olmayan bir yerden havalanmış bir ufoyu gösteriyordu. Posterini üniversitedeki odama astığımda, onu gören pek çok kişinin çerçevesiyle aynı fikri paylaşmış olabileceğini düşünüyorum. Odalarına Atatürk asanlar, asmayanlar, tuğra asanlar, asmayanlar gibi ayrımların önemli olduğu bir yerde, Ufo asmak ciddiyetsiz ve uygunsuz bulunabilir. Benim içinse içerisinde bulunduğum durumu daha iyi anlatabilecek başka bir görüntü olamazdı. Posterini tam olarak oturduğum yerin karşısına koydum, böylece her kafamı kaldırdığımda kendime “başka bir dünyanın mümkün olduğuna inanmak istediğimi” hatırlatıyordum. Ben başka bir dünyanın mümkün olduğuna inanmak isteyen biriydim ve bu istek benim burada/orada çalışmamın nedeniydi. Hem bu isteği sürekli canlı tutmalı hem de bu isteğin gerektirdiği şekilde davranmalıydım.

Bu isteğimi sürekli canlı tutmak için, öncelikle üniversitede bana ait olan mekânı; odamı, dünyanın geri kalanına tekabül eden fakülte binasından ayırmaya çalıştım. Fakülte binası bugüne dek içerisinde bulunduğum hiçbir üniversitedekine benzemeyen sembollerle donatılmıştı.¹⁷ Örneğin binanın her bir katına, Orta Asya Türk dünyasında yaşamış, erkek “Türk” düşünür ya da siyasetçilerin adı verilmişti (Alper Tunga Caddesi gibi). Kat koridorları cadde olarak nitelendirilirken, sınıfları kat koridorlarına bağlayan daha dar ve kısa koridorlara sokak tabelası asılmış, bu sokakların her birine de Orta Asya Türk toplumu kentlerinin ismi verilmişti (Buhara Sokağı gibi). Amfiler de aynı şekilde erkek Türk düşünürlerin adıyla anılırken, koridorların panolarında benim üye olmak isteyebileceğim neredeyse hiçbir topluluğun duyurusu bulunmamakta, ismini hiç duymadığım kişilerin söyleşilerinin duyuruları paylaşılmaktaydı. Türk-İslamcı siyasal kimliğinin oluşturulduğu ve sürdürüldüğü fakülte binasında dolaşırken, . ideolojik olarak kendisini söz konusu kimlikle ilişkilendirmeyen benim gibi biri, kendisini ancak yabancı ve yalnız hissedebiliyordu.

Hâletiruhiyenin ambiyans kelimesinden yola çıkarak anlaşılabilceği (Highmore ve Bourne Taylor, 2014) göz önünde bulundurulduğunda, “ortamın ambiyansı”nı oluşturan her bir parçanın, hâletiruhiyenin oluşumu için vazgeçilmez olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda hâletiruhiyeyi kamusal ile kişisel olanın birleştiği yerde anlamak gerekir ve mekân bize bu kesişimi sunması bakımından oldukça önemli. Benim hâletiruhiyemi sürdürmek adına mekânımı nasıl düzenlediğime gelecek olursak; çalıştığım fakülte binası bana kendimi ne kadar yalnız ve yabancı hissettiriyorsa, üniversitedeki odamın da tam tersine kendimi yalnız hissetmemem için elinden geleni yaptığını söyleyebilirim. Hâletiruhiyenin ortamın atmosferi gibi elle tutulmaz gözle görülmez “hava” bir hisse tekabül ettiği üzerinden hareket ettiğimizde (Ahmed, 2014), odama giren biri “benim başka türlü olduğuna inanmak için çabaladığımı” hissedebilirdi. Odamı bu ruh halini yansıtan, oluşturan ve canlı tutan, görseller, kitaplar ve çiçekler ile donattım. Ufo dışında odama astığım diğer posterlerden biri babaannemin kendi ürettiği cevzeleri satışa hazır hale getirirken ki elini, diğeri sufrajetleri gösteriyordu. İnanmak istiyordum çünkü inanarak başarılan şeyler vardı ve bunlar emek gerektiriyordu. Kitaplarım yalnız olmadığımı, çiçeklerim ise emek verilen her şeyin güzelleştiğini hatırlatıyordu ve ben böylelikle inanma isteğimi canlı ve güçlü tutmaya çalışıyordum. Fakülte binası ile ilgilenmiyordum, kendimi yalnız ve yabancı hissetmeme neden oluyordu ancak beni öfkelen-dirmiyor ve bende onu değiştirme isteği uyandırmıyordu. Ben kendime, kendimi yalnız ve yabancı hissetmeyeceğim bir *sığınak* oluşturmak istiyordum.

Fakülte binasının dönüştürülmesi gerektiğini düşünmüyor olmamamın ya da onu dönüştürmeye çalışmak gibi bir gaye gütmemiş olmamamın, beni cumhuriyet öğretmeni tipolojisinden ayıran bir diğer önemli eksen olduğunu düşünebiliriz. Genç cumhuriyet öğretmeninin, köy okulunu onardığı ya da baştan inşa ettiği imge hepimizin gözünde kolayca canlanır. Ancak ben yalnızca okulun içinde *kendime ait* bir mekân oluşturdum. Bu durum elbette üniversite ve köy okulu inşa etmenin fiziksel olarak kıyaslanamayacak büyüklükte projeler olmasıyla açıklanabilir. Ancak düşündüğümde, tamamı benim odama benzeyen bir üniversite mekânı ya da bana yabancı olan semboller yerine bana yakın olan sembollerin etrafımda olduğu bir üniversite hayal etmediğimi fark ediyorum. Kuşkusuz bu kendimi feminist hareket dışında ideolojik olarak kolektif bir harekete ait hissetmememle açıklanabilir ve 1980 askeri darbesinden sonra siyaset alanını şekillendiren kimlik politikalarının özellikle sol toplumsal hareketlerin gücünü nasıl kırdığına bir örnek olarak okunabilir. Ben dünyanın başka türlü olması gerektiğini düşünen, bunu eşitlik, özgürlük, adalet gibi kavramlarla ilişkili olarak anlayan, ancak böyle bir dünyanın tam olarak ne olması gerektiğine dair sınırları belirli bir fikre sahip olmayan biriyim. Bunun

gerçekleşmesi için çabalamıyor değilim, tam tersine bulunduğum yerde çalışmamın en önemli gayesi bunun gerçekleşmesi. Ama bunun gerçekleşeceği bir toplum düzeninin nasıl olacağına dair bir ütopya yok. Daha eşit bir dünya istiyorum ama o dünyanın neye benzeyeceğini bilmiyorum. Bu noktada beni “cumhuriyet kadını” ile benzeştiren tek şey, şimdikinden farklı olması gerektiğini bildiğim dünya için benim yapabileceğim en önemli şeyin öğretme olduğuna inanmam.¹⁸

Başka Türü Bir Dünyaya İnanma İsteğinin Gereğini Yerine Getirme: Öğretmeye Adanma

Ayfer Bartu Candan (2013), sosyolojinin ne işe yaradığının tartışıldığı bir söyleşide, sosyolojinin onun için ders vermeye yaradığını ifade ederek, ABD’deki öğretme deneyimiyle Türkiye’dekini karşılaştırıyor ve Türkiye’de öğretmenin onun için çok daha önemli olduğunu; sosyolojide bahsettiğimiz eşitsizlik, baskı, sömürü deneyimlerine Türkiye’deki öğrencilerin daha aşına olmaları sebebiyle anlattıklarının öğrencilerin hayatına dokunduğunu hissettiğini söylüyor. Benzer bir hisle, Türkiye’deki öğrencilerin benim için öğretmenin anlamını değiştirdiğini söyleyebilirim. Daha önce karşılaştığım öğrenciler için, dünyanın tüm sorunları aslında “ötekilerin” sorunuymuştu. “Ötekiler” fakirdi, “ötekiler” şiddet görüyordu, “ötekiler” temel haklarına erişemiyordu.¹⁹ Türkiye’de karşılaştığım öğrencilerin çoğu ise “ötekinin” ta kendisi. Bence bu durumda eğitimin özgürleştirici imkânlarından bahsetmek (Freire, 2019) daha mümkün.

Diğer taraftan dönüp kendime baktığımda önceleri öğrencilerin özgürleşmek isteyip istememeleri ya da özgürleşip özgürleşmeyeceklerine dair düşünmediğimi fark ediyorum. Benim için başlangıçta önemli olan şey, dersleri verilmesi gerektiği gibi vermektir. Öğretmenin ve öğrenmenin potansiyeline ilişkin bir sorgulama içine henüz girmemiştim. Derslerin öğrencilerimi özgürleştirmesinden önce öğrenme noktasında diğer öğrencilerle eşitlenmesiyle daha çok ilgileniyordum. Verdiğim herhangi bir derste yurt dışında ya da Türkiye’nin “büyük” üniversitelerinde ne okutuluyorsa onları okutmak için çaba sarf ettim. Öğrencilerin “bu üniversite”de oldukları için, diğer öğrencilerin sahip olduğu eğitim imkânlarından daha azına erişmelerini istemiyordum. Bunun için ne yapabiliyorsam yaptım. Ders hazırlamak bir anda tüm diğer işlerimin önüne geçti. Yazmakta olduklarıma devam etmek ya da ders dışında okuma yapmak için hiç zamanım kalmadı. Kendimi gönüllü bir şekilde “öğretmeye adanmış”.

Adanmışlığın ve özellikle öğretmeye adanmışlığın erken cumhuriyet elitlerinin cumhuriyet öğretmeninden bekledikleri bir ruh hali olduğunu söyleyebiliriz (Kaplan, 2019).²⁰ Her ne kadar adanma cumhuriyet öğretmeninden cinsiyetinden bağımsız olarak talep edilse de kadın öğretmenin adanmışlığı, çoğu kez öğrencilere yalnızca öğrenmeleri gerekeni vermekle sınırlı değil. Öğretmenliğin kadına en uygun mesleklerden biri olarak görülmesi kuşkusuz öğretmek için gerekli olduğu düşünülen meziyetlerin cinsiyetlendirilmiş olmalarıyla da ilişkili. Sabır, anlayış, merhamet, nezaket çokça tartışıldığı gibi kadına ilişirilen nitelik ve hisler. Bunların annelik için de olması gereken özellikler olduğu ve kadının bunlara doğuştan sahip olduğu inancı, öğretmenlik ve anneliğin birlikte düşünülmesine şaşırılmamıza neden oluyor. Kadın öğretmenlerden, öğretme ediminin dışında öğrencilerin gündelik hayatta karşılaştıkları problemleri çözmeleri ve öğrencilerine âdeta bir abla ya da anne gibi davranmalarının beklenmesi, onların öğretmeye adanmışlıklarının bir gereği ve aynı zamanda yansıması olarak karşımıza çıkıyor.

Kendi öğretme hikâyeme baktığım zaman, öğrencilerimin bazen bizzat dillendirdiği şekilde, aramızdaki yaş farkının azlığı nedeniyle de beni *abla* olarak gördüklerini biliyorum. Bunu ilk kez duyduğumda öğretmen olarak görülmeyi başaramamış olmamın hüsrânını yaşadığımı hatırlıyorum. Freire’nin (2018) öğretmenin kendini anne ya da teyze pozisyonunda bulmasından yanlışığından, bunun öğretmenin asli görevi olan öğrencinin özgürleşmesini sağlamaya engel teşkil edeceğinden bahsettiğini biliyorum. Her ne kadar kendimi öğrencilerin özgürleşmelerini sağlayabilecek kişi olarak görmesem de (kendim özgürleşmeyi başarabilmiş miydim?), yine de abla olarak görülmemin öğretme edimini sekteye uğratacağından endişelendiğimi hatırlıyorum. İnsan *ablasının* anlattıklarını ciddiye alır mıydı ki? Sosyoloji *abladan* öğrenilebilecek bir şey miydi?

Highmore ve Bourne Taylor (2014) bir kişinin, hâletiruhiyesinin olması gerektiği gibi olması yönünde çabalamasını anlatırken (*mood work*) öğretme edimini örnek verir. Öğretmenlik yapanlarımız, her sınıfın ambiyansının birbirinden farklı olduğunu, aynı dersi anlatsak bile farklı hissedebileceğimizi söylerler. Sınıfı motive etmeye çalışarak, sınıfın “modunu yükseltmeyi” ya da öğretmenin kendi “modunun düşmemesi” için çabalamasını hâletiruhiye çabasına (*mood work*) örnektir (*a.g.m.*). Burada öğretmenin yaptığı aynı zamanda bir

İştir. *Abla* olarak görülen benim, sosyoloji öğrettiğim sınıftaki hâletiruhiyem, başka türlü olmasını istediğim bir dünyanın gerekliliklerini yerine getiriyor olduğum inancı ve dolayısıyla adanmışlıkla tanımlanabilir. Zamanla abla olarak görülmemin nedeninin bu inanç ve adanmışlık hali olduğunu fark ettim. Öğrenciler onlara adanmışlığımı, aile terminolojisine başvurarak anlamlandırıyorlardı. Her dersin sonunda onlardan aldığım ders değerlendirmelerinde öğretmek için gösterdiğim çabayı, onlara bir abla gibi davranmamla eş tuttuklarını görüyordum. Gerçek ya da kurgusal aile ilişkilerinin ve terminolojisinin emek sürecini), bir kadın akademisyen olarak öğretme rolündeki fazlaca adanmış performansımın aile terminolojisiyle açıklanması oldukça anlaşılır.

Öte yandan, öğrenciler neden anlattıklarını öğrenmek zorunda olduklarını sorguluyorlar, ailem ve arkadaşlarım da öğrettiklerimin bir işe yaramayacağını zaten genç işsizliğinin çok yüksek olduğunu, sosyoloji öğrenen çocukların sosyolog olarak çalışmalarının mümkün olmadığını ifade ediyorlardı. Diğer yandan sosyoloji lisans eğitimi müfredatının entelektüel beceri kazandırmak ve geliştirmek üzere dizayn edilmiş olması, hem okuma yazma alışkanlığı olmayan öğrencileri zorluyor hem de üniversite ile kurdukları araçsal ilişkinin karşılanmayacak olması anlamına geliyordu. Eğitimin araçsallaştırılması, üniversitelerin, YÖK'ün, akademisyenlerin ve öğrencilerin bu araçsallaştırmadaki rolü çokça tartışıldı (Gezici Yalçın ve Vatansver, 2015). Her ne kadar öğrenciler sosyolojiyi, sosyoloji öğrenmek için öğrensinler istiyorsam da öğrencilerin gelecek kaygısı taşımalarını ve bu kaygının benim lisans öğrencisiyken yaşadığımdan çok daha yoğun olmasını anlayabiliyordum. Sosyolojiyi öğrencilerime iş bulmaları için öğretmiyordum ama onların beni dinlemeye iş bulmak için geldiklerini biliyordum. Bu durum kendimi zaman zaman çaresiz, hatta suçlu hissetmeme neden oluyordu. Kuşkusuz bu da cumhuriyet kadını ile ayrıştığım noktalardan biri; cumhuriyet öğretmeninin, verdiği eğitimin öğrencilerinin hayatını daha iyi yapacağından emin olması hissine ben hiçbir zaman sahip olabileceğimi sanmıyorum. Ancak bu durum benim adanmış ruh halinden sıyrılmama en azından şimdilik neden olabilmemiş değil. Yukarıda da söylediğim gibi cumhuriyet öğretmeninden farklı olarak sonuçta varılacak bir nokta nedeniyle değil tavır olarak umut ediyor, inanıyor ve adanıyor olmamın bu hâletiruhiyeyi sürdürebilmemi sağladığını düşünüyorum.

Sonuç: Hâletiruhiye, Toplumsal Cinsiyet ve Emek Çalışmalarının Birlikteliği

Bu makaleye öğrencilerimin mezuniyet töreninde neden çok fazla ağladığımı sorarak başladım ve yazı boyunca bu soruyu Anadolu'da akademisyen olarak çalışmanın hâletiruhiyesini ele alarak cevaplamaya çalıştım. Bu çabamı kabaca üç başlık altında toparlamaya çalıştım: İlk olarak Anadolu'ya kadın akademisyen olarak gelmenin hâletiruhiyesine, daha sonraki iki bölümde ise bu hâletiruhiyeyi sürdürme çabama değindim. Bu anlamda, Anadolu'da çalışmamın hâletiruhiyesini dünyanın başka türlü olması gerektiğine dair inancım, bu ruh halini sürdürmek için olan çabalarımı da mekânı dönüştürmem ve öğretmeye adanmam olarak ele aldım. Üniversitede sahip olduğum mekânı dönüştürmem hâletiruhiyemi canlı tutma, sürdürme işlevi görürken, öğretmeye adanma halimde bu ruh halinin gerekliliği olarak okunabilir.

Kendi emeğimin ruh halini anlamaya çalışırken hâletiruhiyenin toplumsal olarak inşa edildiği ve kamusal bir varoluş olduğu kabulünden yola çıkarak, Anadolu'da kadın öğretmen olmanın sosyopolitik içerimlerini ele aldım. Çalışma yaşamının hâletiruhiyesinin toplumsal cinsiyet ideolojisinden bağımsız bir şekilde ele alınamayacağını, emeğimin “genç cumhuriyet kadını” imgesi ile nasıl örtüştüğünü ve aynı zamanda onunla nasıl çeliştiğini göstererek anlatmaya çalıştım. Bu anlamda yazının Türkiye'de kadının ev dışı emeğini anlarken, kadının çalışmasına ilişkin hâletiruhiyenin sosyopolitik inşasına odaklanmanın önemini gösterdiğini umuyorum. Kadının emeği yalnızca yapısal imkânları ve sınırları çerçevesinde değil, bir söylem olarak da ele alınmayı gerektiriyor. Bu şekilde bir değerlendirme içinse, hâletiruhiye literatürü önemli bir kapı açıyor; bize duygu/duygulam literatürü ve emek teorileri arasındaki bağlantıyı gösteriyor ve bu ilişkiyi güçlendirmek için bir imkân sunuyor. Ayrıca yazıda kendi çalışmamın hâletiruhiyesini ele alırken, erken cumhuriyet döneminin yeni kadın tipolojisi olarak tartışılan cumhuriyet kadını kategorisine hangi durumlarda yaklaşım hangi durumlarda uzaklaştığımı tartışarak, hâletiruhiyenin emek süreci ve siyasal kimlikler arasındaki bağlantıları kurmak için de elverişli bir kavram olduğunu dolaylı olarak göstermiş olduğumu umuyorum.

Bu yazıyı yazma nedenlerimden birini, akademisyenlerin rıza üretimini anlamak ve mesleğe içkin mitlerin sorgulamasına katkı sunmak olarak ifade etmişim. Başka türlü bir dünyanın varlığına inanma isteğimi canlı tutmak için yaptıklarımı tartışarak rıza üretim sürecimi analiz ettiğimi düşünüyorum. Bu irdelenmenin, akademisyenlik mesleğine ilişkin mitlerin kurulumunun tarihsel ve sosyopolitik olarak ele alınabileceğini ve

aynı zamanda cinsiyetlendirilmiş olduklarını gösterdiğine inanıyorum. Vatansever ve Gezici Yalçın (2015) akademisyenlerin orta sınıfa ait olma mitini sürdürmeye çalıştıklarını ve bunun kendilerinin güvencesiz ve esnek çalışma koşullarının işaret ettiği reel sınıfsal konum ile örtüşmediğini söylüyorlardı. Akademisyenlerin sınıfsal yüzleşmelerini gerçekleştirmeleri için, söylemlerinde geniş yer kaplayan mesleki mitlerin deşifre edilmesi gerektiğinin altını çiziyorlardı. Bir devlet üniversitesinde çalıştığım düşünüldüğünde, benim emeğimi şekillendiren mitlerin çalışma koşulları bağlamında orta sınıfa ait olma konumumu sürdürmeye çalışmak için olduğunu söylemek zor. Ancak benim başka türlü bir dünyaya inanma isteğini canlı tutma çabamı da orta sınıfa ilişkin bir mit olarak okuyabiliriz.

Makalenin yazılmasının bir diğer nedenini ise kendime ve şimdiye dek çalışmalarımda anlamaya çalıştığım, zor şartlarda çalışmaya rıza gösteren bireylere karşı olan sorumluluğum olarak ifade etmiştim. Nasıl çalıştığımı irdeleyerek, bu sorumluluğu yerine getirmiş olduğumu ümit ediyorum. Ayrıca duygu durumumu ve deneyimlerimi analiz ederek, bizzat kendi hâletiruhiyemin genç cumhuriyet kadını imgesi üzerinden tarihsel olarak nasıl inşa edilmiş olduğunu, tikel ile genel olan, özel ile politik olan arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalıştığımı ve bu anlamda feminist yöntemin ilkeleriyle şekillenen bir otoetnografi sunabildiğimi umuyorum.

Son olarak öğrencilerimin başka türlü bir dünyanın varlığına inanmak istememdeki rolünün başka bir yekpare yazının konusu olmayı hak ettiğini düşünerek, onlar olmadan çalışma yaşantımın bu hâletiruhiye vasıtasıyla sürdürülebilir olamayacağını söylemek isterim.



- ¹Taşra yerine Anadolu ifadesini kullanmamın nedeni makalede ele alacağım cumhuriyet öğretmeni tipolojisinin inşasında taşra değil Anadolu vurgusunun yapılmış olması.
- ²Bana hem öğretmen hem öğrenci olduğumu her zaman hatırlatan Giresun Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğrencilerine (2017-2020) ve Başak'a sonsuz teşekkür ederim.
- ³"Yurt Dışına Lisansüstü Öğrenim Görmek Amacıyla Gönderilecek Öğrencileri Seçme ve Yerleştirme"
- ⁴Bu yazıda taşranın ve taşra üniversitesinin mahiyetine ilişkin bir tartışma sunmuyorum. Bu yazı için önemli olan şey benim taşrada çalışmaya nasıl rıza gösterdiğim. Taşra ile ilgili tartışmalar için bkz. Bora (2015). Taşra üniversitesi ile ilgili tartışmalar için bkz. Meşe (2018; 2019), Yıldırım (2020).
- ⁵Görev hizmet dökümümde çalıştırılma biçimimin karşısında yazan bu ifade benim kurum ile ve kurumun benimle kurduğu ilişkiyi gerçeğe oldukça uygun bir biçimde yansıtıyor. İfadeyi, ona hiçbir ironi yüklemeyen, yalnızca kurumla ilişkilene biçimimi işaret etmek için kullanıyorum. Her ne kadar bu makalede çalışmamı devam ettiren şeyin dünyanın başka türlü olması gerektiğine dair inancım olduğunu ifade etsem de, özel olarak şu an çalışmakta olduğum kurumda çalışmaya başlamamın nedeni zorunlu hizmet yükümlüsü olmam.
- ⁶Niçin gitmem gerektiğini hissettiğimi bugün düşündüğümde, Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun (1997) "Üniversite A.ş.de bir Homo Academicus" makalesindeki "ersatz yuppie akademisyen" tipolojisine benzer bir şekilde taşra üniversitesinde kalarak "akademik kariyerimi başlamadan bitirmek" istemediğimi düşündüğümü üzümlere fark ediyorum. Söz konusu akademisyen tipine dönüşmemek adına verdiğim çabaya rağmen, hâlâ Türkiye'den gitmem gerektiği inancımı taşıyor olmamı elbette taşra üniversitelerindeki yapısal sorunlarla da birlikte düşünmek gerekiyor.
- ⁷Örneğin ben bu yazıyı yazarken Covid-19 salgını nedeniyle üniversite eğitime uzaktan devam ediyor ve bu cümle geçerliliğini koruyor.
- ⁸Hâletiruhiye literatürünü bana tanıtan, son 6 yıldır birlikte düşündüğüm Demet'e çok teşekkür ederim.
- ⁹*Mood* kelimesi Türkçeye mod olarak da çevrilebilir. Ancak mod kelimesi Türkçede genellikle anlık duygu durumlarını belirtirken kullanıldığı için, Heidegger'in ve takip eden literatürün kelimenin kullanımıyla kastettiği sürekliliği sunmuyor. Bu nedenle hâletiruhiye demeyi tercih ettim.
- ¹⁰Bunun bir 'meslek hastalığı' olabileceğine, etnografyacıların her yeri ve tüm ilişkileri sahalaştırmasının etik bir problem olarak tartışılabilirliğine katılıyorum (Behar ve Gordon, 1995). Doğu Karadeniz'de yerleşmiş olduğum şehir bana o kadar yabancıydı ki; hafta sonu ne yaptığımı soranlara Bursa'da yaşayan ailemi ziyarete gittiğimi ifade ederken Türkiye'ye gittiğimi söylüyordum. Şehir ve çalıştığım kurum benim için zaman ve mekâna bağlı değildi. Türkiye ve burası/orası ayrı yerlerdi. Hayatımın normal zamansal akışı içerisinde seyrettiğini hissetmiyordum. Sanki zorunlu hizmetimi yaparken geçireceğim yıllar yaşamımdan sayılmayacaktı. Ben burada yaş almayacak, zorunlu görevim bittiğinde hayatıma kaldığım yerden 29 yaşında devam edecektim.
- ¹¹Şaşkınlığım geldiğim yerde çalışma ilişkilerinin ya da eğitim öğretim faaliyetlerinin düzenlenişinin daha iyi olduğunu düşünmemden kaynaklanmıyordu. Doktora eğitimim boyunca ve sonrasında neoliberal politikaların üniversite koridorlarına Türkiye'den çok önce girmiş olduğu İngiltere'de, ders ücreti karşılığında çalıştım. Türkiye'de bir taşra üniversitesinde ders ücretiyle ya da kısa süreli kontratlarla çalıştırılmıyorsunuz. Sürekli iş aramak ya da kurumunuzun arzu ettiği dergilerde yayın yapmak zorunda değilsiniz. Hatta yayın yapmak zorunda değilsiniz. Yapmamanız tercih bile edilebilir. Ancak 'feminist' ve 'solcu' olmanın 'olumsuz' ilişkilenelemleriyle baş etmek durumundasınız. Sennett'in (2018: 59) başka bir bağlam için söylediği gibi 'hangi kötülüğe tahammül edeceğimiz, hangi iyiliğin peşinde olduğumuza bağlı'. Kendim için hangisinin diğerine tercih edilebileceğine henüz karar vermiş olduğumu söyleyemem.
- ¹²Bu tartışmayı yürütmüyor olmam, ifade edilen zorlukları yok saydığım anlamına gelmiyor. Bahsedilen olumsuzluklara rağmen burada çalışmaya nasıl devam ettiğimi ortaya koyarak emek literatürüne farklı bir noktadan katkıda bulunmayı arzuluyorum.
- ¹³Söz konusu kurumda çalışmaya başladığımda, doktoramı yeni bitirmiş olduğum için saha günlüğü yazma alışkanlığımı henüz kaybetmemiştim. Hocalarıma, üniversiteye dair olan şaşkınlıklarımı, öfkemi, üzüntümü ve hayal kırıklıklarımı anlatırken, bunların üstesinden gelebilmek için saha günlüğü tutmaya devam etmemi, akademideki çalışma ilişkilerini anlamak üzerine bir araştırma yaptığımı düşünerek yazmamı önerdiler. Aslında dedikleri şey, otoetnografiye içkin bir hal olan terapi olarak yazma eylemine tekabül ediyordu. Ben de çocukluğumdan beri yaptığım gibi terapi olarak yazdım.
- ¹⁴Burada duygulamsal dönüş ifadesinin duygu (*emotion*) ile birlikte duygulamanın (*affection*) da çalışmalarda artan bir sıklıkla kullanılmasını işaret etmek için kullanıldığını, ancak bu yazıda duygu ve duygulamanın birbirine eş alındığını, dolayısıyla duygulamdan metin içerisinde bahsedilmediğini söylemek gerekiyor. Ahmed (2015) duygunun, duygulamanın içerdiği duygunun bedensel etkilerini de ifade ettiğini düşünerek, duygu ve duygulamı ayırmak yerine, duygulara bedensel olanı da içermek kaydıyla odaklanmayı tercih ediyor. Bu yazı bu noktada Ahmed'in söz konusu kavramsallaştırmasına dayanıyor.
- ¹⁵Saha günlüğü değil günlük ifadesini kullanmamın nedeni, günlüğü herhangi bir araştırma sorusuna cevap vermek için tutmamış olmam. Ancak bu makaleyi yazmayı düşünmeye başladıktan sonra, günlüğün ilgili yerlerine geri döndüm.
- ¹⁶Bu noktada Türkiye'de siyasal kimliklerin dönüşümlerine ve onların hâletiruhiyelerine ilişkin tartışmaya değinmekte fayda var: Yılmaz'ın (2017) Türk İslamcı kimliğinin hâletiruhiyesini ele aldığı çalışması, Türkiye'nin hâletiruhiyesinden bahsetmek için, modernleşme ve modernite ile kurdukları ilişki bağlamında siyasi kimliklere

eğilimin önemini gösteriyor. Yılmaz İslamcı ideolojinin kendisini Türkiye modernleşmesinin kurbanı olarak gördüğünü, bu ruh halinin kendine acıma, yetersizlik ve sorumluluk almama gibi duygu durumlarını içerdiğini ifade ederek, bunun sosyopolitik yansımalarını tartışıyor. Yılmaz'a göre (2017) söz konusu hâletiruhiye Kemalist ideolojiye karşıtlık hali üzerinden şekillenir -tam tersinin geçerli olduğu da eklenebilir- ve Türk-İslamcı kimliğinin Kemalist elitlerce ezilmiş Anadolu'nun hakiki insanlarını barındırdığı tahayyülüne dayanarak oluşur. İslamcı ideolojinin hâletiruhiyesini "tepkisel" (*reactionary mood*) olarak nitelendiren Yılmaz, bu tepkiselliği Türkiye modernleşmesinin, Kemalist ideoloji ve İslamcı ideoloji, Batı-Doğu, sekülerlik ve dindarlık alanlarının karşıtlığı üzerinden kurgulanması ve İslamcıların bu alanı Kemalistlerin tahakküm kurdukları bir alan olarak görmeleriyle ilişkilendirerek açıklar. Çalışmanın vurguladığı şekliyle; günümüz (2022) siyasal iktidarının duygu dünyasının temel belirleyeni, kendilerinin Kemalist elitlerce inşa edilmiş modernitenin kurbanları oldukları hâletiruhiyesidir. Tokdoğan ise (2018) siyasal iktidarın Yeni Osmanlılık anlatısı üzerinden kendisini ve "milli" hâletiruhiyeyi nasıl inşa ettiğini anlamaya odaklandığı çalışmasında, hâkim hâletiruhiyenin hınç olduğunu ifade eder. Hınç duyulanlar Yılmaz'ın da çalışmasında ifade ettiği Kemalist elitlerdir.

¹⁷Semboller, siyasi kimlikler ve duygular ile ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Tokdoğan (2018).

¹⁸Bu makale öğretmenin öğretim pratiğiyle dönüşümüne, öğretim ilişkisinin özgürleştirici imkânlarına daha fazla ağırlık verilerek eleştirel pedagoji ve feminist pedagoji literatürlerinden faydalanarak da yazılabilir. Ancak, makalenin temel amacının öğretmen olarak çalışmanın hâletiruhiyesine odaklanmak olduğunu göz önünde bulundurarak, söz konusu çalışmalardan daha ziyade ikincil kaynaklar olarak faydalandım.

¹⁹Hatta ben de ötekiydim. Batılı olmayan, ataerki ve müslüman bir toplumdan gelen bir öteki.

²⁰Adanmanın cinsiyetlendirilmiş bir hâletiruhiye olarak ele alındığı başka bir çalışma için bkz. Gülççek (2019).

Kaynakça

Abadan-Unat, Nermin. "Social Change and Turkish Women," *Women in Turkish Society* ed. Nermin Abadan-Unat (Leiden: E.J.Brill, 1981), 5-31.

Acar, Feride. "Women and University Education in Turkey" *Higher Education in Europe* 18, no. 4 (1993): 65-77.

Acar-Savran, Gülnur. *Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin* (İstanbul: Kanat Kitap, 2004).

Ahmed, Sara. "Not in the Mood" *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics* 82 (2014): 13-28.

Ahmed, Sara. *Cultural Politics of Emotion* (Londra: Edinburgh University Press, 2015).

Akşit, E. Elif. *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi* (İstanbul: İletişim, 2015).

Behar, Ruth. ve Gordon, Deborah. (ed.). *Women Writing Culture* (California: University of California Press, 1995).

Bektaş-Ata, Leyla. "Çocukluk Mahallesinin Kapısını Feminist Bakışla Aralamak," *Türkiye'de Feminist Yöntem* ed. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu (İstanbul: Metis, 2020), 251-278.

Beşpınar, Umut. ve Topal, Çağatay. "Interplay of gender subtext and local culture in the organizational logic: the case of a textile factory in Turkey" *Community Work & Family* 21, no. 3 (2017): 292-309.

Bora, Aksu. "Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri" *Bilig* 53 (2010): 51-66.

Bora, Tanıl. (ed.). *Taşra'ya Bakmak* (İstanbul: İletişim, 2005).

Burawoy, Michael. *Manufacturing Consent: Changes in the Labour Process under Monopoly Capitalism* (University of Chicago Press, 1979).

Candan, Ayfer. "Sosyoloji Ne İşe Yarar?," *Sosyal Bilimler Ne İşe Yarar?* ed. Kolektif (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2013).

Dedeoğlu, Saniye. *Women Workers in Turkey: Global Industrial Production in Istanbul* (Londra: I.B.Tauris, 2008).

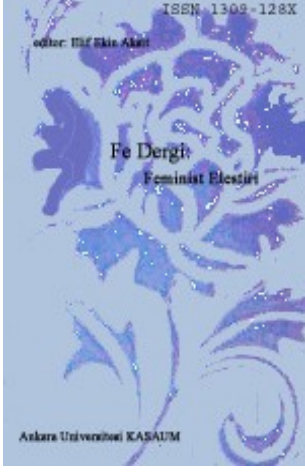
Dedeoğlu, Saniye. ve Yaman-Öztürk, Melda. (ed.). *Kapitalizm, Ataerkillik ve Kadın Emeği* (İstanbul: Sav, 2012).

Durakbaşa, Ayşe. "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler,'" *75 Yılda Kadın ve Erkekler* ed. Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 29-51.

- Ellis, Carolyn., Adams, Tony. ve Bochner, Arthur. "Autoethnography: An Overview," *Forum: Qualitative Social Research* 12, no. 1 (2011), Art. 10, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108>.
- Ellis, Carolyn. ve Bohner, Arthur. "Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject," *Autoethnography* ed. Pat Sikes (Londra: SAGE, 2013).
- Erdoğan, Emine. "I Pray for the Factory to Continue Earning Money': The Familial Labour Regime of the Sun Food Factory in Turkey" *Feminist Review* 113 (2016): 68-84.
- Erdoğan, Emine. *Gender and Agriculture in Turkey: Women, Globalization and Food Production* (Londra & New York: I.B.Tauris, 2020).
- Erdoğan, Emine ve Gündoğdu, Nehir. (ed.). *Türkiye 'de Feminist Yöntem* (İstanbul: Metis, 2020).
- Felski, R. ve Fraiman, S. "Introduction" *New Literary History* 43, (2012) : v-xii.
- Freire, Paulo. *Kültür İşçileri Olarak Öğretmenler: Öğretmeye Cesaret Edenlere Mektuplar* Çev. Sümer, Ç. (İstanbul: Yordam Kitap, 2018).
- Freire, Paulo. *Ezilenlerin Pedagojisi* (Çev. Hattatoğlu, D ve Özbek, E.) (İstanbul: Ayrıntı, 2019).
- Glucksmann, Miriam. *Women on the Line*. (Londra: Routledge, 1982).
- Gülçiçek, Demet. 'Ghosts Do Not Exist, But Nations Do': *Articulations of Gender, Modernisation and Nationalism in Ottoman Muslim Women's Writing*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. (Warwick Üniversitesi, 2019).
- Hemmings, Clare. "In the Mood for Revolution: Emma Goldman's Passion" *New Literary History* 43 (2012): 527-545.
- Highmore, Ben. "Feeling Our Way: Mood and Cultural Studies" *Communication and Critical/Cultural Studies* 10, no. 4, (2013): 427-438.
- Highmore, Ben. ve Bourne Taylor, J. "Introducing Mood Work" *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics* 82 (2014): 5-12.
- Kandiyoti, Deniz. *Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Üzerine Çalışmalarda Gözden Kaçırılan Yönler* (İstanbul: Metis, 2017).
- Kaplan, İsmail. *Türkiye 'de Milli Eğitim İdeolojisi* (İstanbul: İletişim, 2019).
- Makal, Ahmet. ve Toksöz, Gülay. (ed.). *Geçmişten Günümüze Türkiye 'de Kadın Emegi Çalışmaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2012).
- Meşe, İlknur. "Bir Mekân Olarak 'Taşra Üniversitesi' ve Sosyolojinin Taşrası: Eleştirel Bir Deneyim Analizi" *Moment Dergi*, no. 1 (2019): 657-674.
- Meşe, İlknur. "'Taşra' Üniversitesi'nde Feminist Pedagoji: Ne Kadar Mümkün?" *Fe Dergi* 10, no. 1 (2018): 67-78.
- Nalbantoğlu, Ünal Hasan. "Üniversite A.Ş.de bir 'homo academicus': "ersatz" yuppie akademisyen" *Toplum ve Bilim* 97 (2003): 7-42.
- Ngai, Pun. *Made in China: Women Factory Workers in a Global Workplace* (Durham: Duke University Press, 2005).
- Pollert, Anna. *Girls, Wives, Factory Lives* (Londra: Macmillan, 1981).
- Rosfort, Rene. ve Stanghellini, Giovanni. "The Person in Between Moods and Affects" *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 16, no. 3, (2009): 251-266.
- Sancar, Serpil. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar* (İstanbul: İletişim, 2017).
- Sarıoğlu, Esra. "New Imaginaries of Gender in Turkey's Service Economy: Women Workers and Identity Making on the Sales Floor" *Women Studies International Forum* 54 (2016) : 39-47.

- Sennett, Richard. *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Karakter Üzerine Etkileri* Çev. Yıldırım, B. (İstanbul: Ayrıntı, 2018).
- Sikes, Pat. (ed.). *Autoethnography* SAGE, Londra. (2013)
- Sirman, Nükhet. "Kadınların Milliyeti," *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Milliyetçilik* ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim, 2002), 226-245.
- Tokdoğan, Nagehan. *Yeni Osmanlıcılık: Hınç, Nostalji, Narsizm* (İstanbul: İletişim, 2018).
- Vatansever, Aslı ve Gezici Yalçın, Meral 'Ne Ders Olsa Veririz': *Akademisyenin Vasıfsız İşçiye Dönüşümü* (İstanbul: İletişim, 2015).
- Yaman, Melda. ve Dedeoğlu, Saniye. *Kapitalizm, Ataerkillik ve Kadın Emeği* (İstanbul: Sav, 2016).
- Yıldırım, Emek. "Bir Taşra Hikayesi Daha Taşra Üniversitesinde Kadın Akademisyen Olmak" *Çalışma ve Toplum* 1, (2020): 229-267.
- Yılmaz, Zafer. "The AKP and the spirit of the 'new' Turkey: imagined victim, reactionary mood, and resentful sovereign" *Turkish Studies* 18, no. 3, (2017) : 482-513.
- Westwood, Sally. *All Day Every Day: Factory and family in the making of women's lives* (Londra: Pluto, 1984).

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 14, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Enformel Sektörün Hane İçine Yansımaları: Gaziantep'te Fıstık Kıran Kadınlar

Büşra Öztekin, Hikmet Çağrı Yardımcı

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2022

Yazı Gönderim Tarihi: 30.09.2021

Yazı Kabul Tarihi: 22.04.2022

Bu makaleyi alıntılar için: Büşra Öztekin, Hikmet Çağrı Yardımcı, “**Enformel Sektörün Hane İçine Yansımaları: Gaziantep'te Fıstık Kıran Kadınlar**” *Fe Dergi 14*, no. 1 (2022), 35-49.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/27_4.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Enformel Sektörün Hane İçine Yansımaları: Gaziantep'te Fıstık Kıran Kadınlar

Büşra Öztekin*

Hikmet Çağrı Yardımcı**

Bu çalışma, kadın emeğinin yoğun bir çalışma biçimi olan enformel alanda ev eksenli çalışmayı, eleştirel feminist kuramsal ve yöntemsel tartışmaların ışığında yerel işleyişe örnek teşkil edebilecek fıstık kıran kadınlar üzerinden incelemiştir. Bu kapsamda ilk olarak, enformel sektörün hem dünyada hem de Türkiye'deki emek piyasalarına yansımaları, kavramsal ve tarihsel izlemlerde kısaca tanıtılmıştır. Daha sonra, ana akım iktisadi yöntem ve istatistiklerin enformel sektördeki emek-sermaye çelişkisini gözden kaçırdığı ve bu çelişkinin en dramatik sonuçlarının kadınlar tarafından tecrübelendiği gösterilmiştir. Bu girizgaha müteakip; Gaziantep'te fıstık kıran 6 kadınla yapılan derinlemesine görüşme metoduyla enformel emeğin hangi süreçlerden geçtiği, esnek istihdam politikaları ve neo-liberalizm ile bu emeğin nasıl dönüştüğü sorgulanmıştır. Kadın emeğinin hem rekabetçi kapitalizm hem de ataerkil siyasal-kültürel pratikler aracılığıyla sömürülmesi ve Gaziantep'te fıstık kıran kadınların enformel ev içi emek süreçleri bu düzlemde tartışılmıştır. Bununla beraber mülakatlar kadınların ev içinde sıradan addedilen işlerinin "görünmezliğinin" arttığını göstermiştir. Ancak bu olumsuzluklara rağmen kadınların elde ettikleri bu sermaye ile yaşamsal ihtiyaçlarını giderdikleri de ayrıca tespit edilmiştir. Nihai olarak enformel sektörün yoksulluk ve sosyal güvencesizlik gibi belirgin karakteristik özelliklerine mülakat yapılan kadınların ifadelerinde de rastlanmıştır, sermaye ve patriyarka birlikteliğinin kadının ikincil konumunu kuvvetlendirdiği saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: enformel emek, kapitalizm, kadın emeği, ev eksenli çalışan kadınlar, fıstık kırma

Reflections of the Informal Sector on Households: Women Cracking Pistachio in Gaziantep

This study examines home-based work in the informal field, which is an intense working form of women, in the light of critical feminist theoretical and methodological discussions, through women who break pistachios, which would set the context for local working conditions. Within this framework, reflections of the informal sector on the labor markets both in the world and in Turkey are briefly introduced in conceptual and historical themes. Later, labor-capital contradictions in the informal sector and the most dramatic consequences of this contradiction experienced by women which were overlooked by mainstream economic methods and statistics, will be discussed. In response to this introduction, the processes of informal labor the pistachio-cracking 6 women in Gaziantep went through and how this labor was transformed with flexible employment policies and neo-liberalism have been questioned. In this context, the exploitation of women's labor through competitive capitalism and patriarchal political-cultural practices are exemplified by the informal domestic labor processes of the pistachio-cracking women in Gaziantep. Beside these discussions, interviews have shown that the "invisibility" of women's work, which is considered mundane in the home, has increased. However, despite these negativities, it has been determined that women also meet their vital needs with this capital they have obtained. Finally, the distinctive characteristics of the informal sector, such as poverty and social insecurity, were also encountered in the statements of the interviewed women and it was determined that the combination of capital and patriarchy strengthened the secondary position of women.

Keywords: informal labor, capitalism, women's labor, home-based women, cracking pistachio

*Arş. Gör., Hasan Kalyoncu Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, busra.oztekin@hku.edu.tr, ORCID:0000-0001-6118-9562, Yazı gönderim Tarihi: 30.09.2021, Yazı Kabul Tarihi: 22.04.2022

**Arş. Gör., Hasan Kalyoncu Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, hcagri.yardimci@hku.edu.tr, ORCID:0000-0003-1069-6585

Giriş

Kapitalizmin modern üretim tekniklerinin kalkınma stratejileri doğrultusunda yaygınlaştığı 1960lar, aynı zamanda işgücü arzının kırdan kente göç vasıtasıyla dönüştüğü yıllar olmuştur. Bu yıllarda kentlerde ve kırsal alanlardaki emek gücü ayrımı, “modern” ve “geleneksel” ikiliğini doğurmuştur (Prebisch 1950; Lewis 1954; Leibenstein 1957; Rostow 1960). Buna göre; modern olan daha ileri üretim teknolojilerinin kullanıldığı endüstriyel iş kollarını, geleneksel olan ise tarımsal üretim biçimlerinin yaygın olduğu kırsal alanların meta üretim ve yeniden üretim ilişkilerini belirlemektedir. Bu minvalde kapitalizmin doğuşu ve gelişimini doğrusal bir yönde değerlendiren modernleştirme/ortodoks kuramlara göre enformel çalışma biçimi “modern” sektör tarafından yutulacak; böylece tarihsel ilerleme çizgisi teknolojik ve endüstriyel aşamaların konumlanışına göre uzayacaktır (Fields 1990, 49; Mehta 1985, 326). Ancak köylerden kentlere göçün sonuçları, bu modern egemen iktisat anlayışının kalkınma beklentileri yönünde tecessüm etmemiştir.

Kısacası “görünmez ele” müdahale edilmediği sürece arz-talep düzeyinin dengede kalacağını savunan bu iktisadi model, Marksist bir kavram yardımıyla ifade edilirse, “yedek işgücü ordusu”nun sanayi ve endüstride eksik işgücü arzını tamamlayacağını tasavvur etmiştir (Özşuca ve Toksöz 2003, 7). Fakat erken kapitalistleşme aşamalarını belirli ekonomik uyum programları düzeyinde yürüten ve “dünya-sistemleri” içinde yerini almaya çalışan az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkeler, beklenen istihdam oranını tutturamamıştır. Bu bağlamda 1970lerden sonra sermaye birikimi krizinin içine giren merkez kapitalist ülkeler, bu emek sömürsünü çevre ülkeler aleyhine gittikçe genişletmeye başlamıştır.

Elbette çok daha evvel “çevreleşmeye” başlayan Türkiye’de ise 1960lar ve 1970lerle beraber ithal ikameci sanayi politikaları terk edilmiş, kırdan kente göç ve endüstrileşme yaygınlaşmıştır. Bu doğrultuda hem enformel sektör tedrici biçimde büyümüş hem de kadınlar tarımsal ve kentsel enformel sektör istihdamına katılmaya başlamıştır. Uluslararası Çalışma Örgütü’nün (ILO) 2015’teki anket çalışmalarını baz alarak ortaya koyduğu istatistikler incelendiğinde, bugün Türkiye’nin toplam çalışma payı içindeki %48,3’lük kısmını enformel sektörde çalışan kadınlar oluşturmaktadır. Bu oranın %42’si enformel sektörde (enformel ekonomik birimlerde), %5’i formel sektörde (devlete bağlı ve kar amacı gütmeyen kurumlarda), %1,2’si ise ev eksenli işlerde çalışan kadınlardan oluşmaktadır (ILO 2018, 89). Saniye Dedeoğlu da bu paralelde kadınların enformel sektöre katılımları veya istihdamlarının dört farklı düzeyde ele alınabileceğini göstermektedir: Bunlar; sanayiye yönelik ev eksenli işleri, ücretli ev içi hizmeti, kırsal kesimde ücretsiz aile işçiliği ve kadınların el işçiliği ile yaptığı üretimdir (Yaman Öztürk 2010, 39). Bu çalışmadaki fıstık kıran Gaziantep’li kadınlar, ILO raporunun ve Dedeoğlu’nun bahsettiği izlekte, sanayiye yönelik enformel sektörün ev eksenli üretim biçiminin bir örneği olarak ele alınmış, 6 kadınla derinlemesine görüşme metoduyla mülakat yapılmıştır.

Çalışma en başta, kadınların Gaziantep’te yürüttüğü fıstık kırma işinin egemen iktisat anlayışının enformel sektörle ilişkileneceği bakımından problemli olduğu fikrine eleştirel ve özgün bir katkı yapabileceği iddiasındadır. Nitekim Gaziantep’li kadınlarla yapılan mülakatlardan elde edilen ilk tespit; enformel sektörün/ekonominin kapitalizmin çevrelediği emek piyasalarındaki değişim ve dönüşümlerden bariz bir biçimde etkilenmesine rağmen iktisadi hesaplamalarda “görünmez” kılınabildiği, bu görünmezliğin neo-liberalizmin esnek istihdam koşulları ve serbest piyasa mantığıyla birleşmesi neticesinde katmerlendiği, hatta emek sömürsünün kullanışlı bir aracı haline geldiğidir (Carr ve Chen 2004, 7). Bu gerçekliğin düşük ücret ve sendikalaşma problemlerinin had safhada deneyimlendiği yapısal bir süreci beraberinde getirdiği ayrıca ifade edilmesi gereken ikinci tespittir.

Üçüncü olarak; görüşme yapılan kadınların yoksulluk, düşük ücret, ataerki hiyerarşi ve örgütlenme problemleri ile karşı karşıya kaldığı, ev içi emeklerinin görmezden gelindiği bulgusunun altını çizmek gerekir. Bu bağlamda modern üretim tesisleri ve fabrikalarda istihdam edilemeyen büyük bir kesimin geçimini sağlamak için kötü çalışma koşullarına rıza göstermek zorunda kaldığı gerçeğine hem teorik hem de sayısal bilgiler eşliğinde işaret edilmiştir. Sonuçta ise Gaziantep’li kadınların iki katı dezavantajlı hale gelmesine yol açan enformel sektördeki ev eksenli çalışmanın karakteristik yapısı ve kadınların kapitalist tahakküm mekanizmalarından kurtarılmaya imkânları ve tahayyülüne üzerine kısa bir tartışma yürütülmüştür.

Enformel Sektör: Kavramsal Arka Planı, Dünü ve Bugünü

Enformel sektör kavramını ilk ortaya atan Keith Hart, yapısal süreçlerin etkisiyle Fordist üretim modelinden Post-Fordist üretim modeline geçişin sermayeyi “merkezsizleştirdiğinin” farkındadır.¹ Hart bu doğrultuda enformel ekonominin formel ekonominin ürün ve hizmet arzına yaptığı katkıyı vurgulamış, ekonomik büyümeye etkisinin dikkate alınması gerektiği üzerinde durmuştur (Hart 1973). Formel sektörün ücretli işçilik, enformel

sektörün ise kendi hesabına çalışmak olduğu şeklindeki Hart'ın bu dualizmi (Ayata 1987, 16), özellikle akademik çevrelerin ve ILO'nun çeşitli ülkelerde yürüttüğü çalışmalar sayesinde enformel sektörün heterojen mahiyetini göstermesi bakımından çeşitlenmiştir. Örneğin Jacques Charnes'ın 1990'daki çalışmasına göre enformel sektör; profesyonel statü, işletme büyüklüğü, eşik, tarım-dışı faaliyetlerin kayıtsız olma durumu ve gelir düzeyine göre ölçülmektedir (Akt. Selçuk 2002, 4). Yine Manuel Castells ve Alejandro Portes'e göre enformel sektör, "hukuki ve toplumsal anlamda düzenlenmeyen" bir ekonomik süreçtir. Bu ikili, enformel sektörün coğrafi, ekonomik ve sosyal şartlara göre farklılık gösterdiğini vurgulamış; ancak formel ekonomi ile birtakım ortaklıklara sahip olduğunu da belirtmişlerdir (Castells ve Portes, 1989, 12). Bu ortaklıklardan birincisi, enformel ekonominin formel ekonomiyle beraber var olabilmesi ve "sistemik ilişkisidir". İkincisi, "enformel/kayıt dışı faaliyetlerde istihdam edilen emeğin belirli nitelikleri" ve son olarak "devletin regüle edilmemiş sektöre karşı tutumudur" (Castells ve Portes 1989, 26).

1970lerdeki petrol kriziyle başlayan ekonomik buhran ve düşüşe geçen kâr oranları, artı değer aktarımını çevre ülkelerden sağlayan merkez ülkelerdeki sermaye birikimini akamete uğratmış, Keynesyan ve Fordist ekonomi modelleri terk edilmiştir (Portes Castells ve Benton 1989). Bu tür bir tahavvül; devlet müdahalesinin minimum düzeyde tutulmasını amaçlayan, aynı zamanda sosyal devlet anlayışını kısıtlayan neo-liberal yönetimselliğin yükselişine yol açmıştır. Böylece Dünya halkları, küresel rekabet ve geniş bir sömürü ağının acımasız bir biçimde yayılışına tanıklık etmiştir. Merkez çevreden çalarak (Wallerstein 2011) parça başı işlerin ve fason üretimin modern üretim birimlerinde istihdam edilemeyen kesimler tarafından, formel sektörle iç içe bir biçimde üstlenilmesi de son kertede çevre ülkelerdeki ekonomik duruma yeni; fakat negatif bir ivme kazandırmıştır. Lakin küreselleşmenin bir getirisinin de enformel ve formel sektörler arasında gidip gelen uluslararası taşeronluk ve fason üretim ilişkisi² olduğu unutulmamalıdır (Castells 2008, 23-24).

Esnek istihdamı yaygınlaştırma çabasında olan Çok Uluslu Şirketlerin (ÇUŞ) üretimlerinin kayıt dışı işçiler ve işletmeler tarafından sağlanmaya başlaması, böylece Küresel Güney'de (*Global South*) emek maliyetlerinin neredeyse yok seviyesine çekilmesi de yukarıda bahsedilen sömürü formuna eşlik etmiştir. Bugün, Dünya'nın on beş yaş ve üzeri iki milyon çalışanın %61,2'si enformel sektördedir. Gelişmiş ülkelerdeki enformel sektör yoğunluğu yükselişe geçse de toplam enformel sektörün %93'ünü geliştirmemiş ve gelişmekte olan ülkeler oluşturmaktadır (ILO 2018, 15).

Tüm bu açıklamaların ışığında enformel sektörün -özellikle sermaye birikimi ve piyasayla olan ilişkisi yeniden değerlendirildiğinde- tarifinin giderek kayganlaştığı açıktır. Yine de kabaca tanımını yapmak gerekirse, enformel sektörün; ulusal ve uluslararası düzeydeki işletmelerle karmaşık bir ilişki içinde bulunan, yasal boyutları bakımından formel ekonomiden ayrı duran ve emek-yoğun üretim tekniğini gerektiren ekonomik faaliyetlere bağlı, güvencesiz ve sendikalaşmaya/örgütlenmeye çalışma koşulları gereği izin vermeyen üretim girdileri yaratan iktisadi bir düzen olduğu ifade edilebilir (ILO 1993; ILO 2002). Gaziantepli kadınlar özelinde örneklenecek olan "ev eksenli çalışma", enformel sektörü kapsayan geniş tanımlar kümesini daraltmak amacıyla işe yarar kılınabilir. Nagihan Durusoy Öztepe'ye göre ev eksenli çalışma; "en genel tanımıyla, evde çalışan, işveren, taşeron ya da aracı arasındaki istihdam ilişkisini ifade etmektedir." (Durusoy Öztepe 2012, 45). Tabii tarifi daha net biçimde ele almak için enformel sektörün salt kavramsal-teorik düzeylerine değil, iç içe bulunduğu coğrafya ve emeğin yeniden üretimi süreçlerine yakından bakılmalıdır.

Türkiye'de Enformel Sektör

Türkiye'de enformel ekonominin gelişim sürecine öncelikle 1950lerden itibaren kentlere akan göç dalgaları itibarıyla bakılmalıdır. İthal ikameci sermaye hareketliliğinin varlığını koruduğu 1960-1980 arasında kentlere göç edenlerin gecekondü bölgelerinde kurduğu, aile içi ilişkiler ve "hemşehrilik" olgusunun başat rol oynadığı küçük işletmeler, enformel sektörün Türkiye'deki erken yansımalarıdır (Özşuca ve Toksöz 2004, 45). Türkiye'de ithal ikameci sanayiden ihracata dayalı sanayiye, dolayısıyla neo-liberal ekonomiye geçişin habercisi olarak 24 Ocak 1980 kararları gösterilebilir. Bu gelişmeler, düzenlemeler ve Uluslararası Para Fonu'nun (IMF) çevre ülkelere dayattığı yapısal uyum programlarıyla birlikte kırsal kesimdeki tarımsal üretim çıktısı akamete uğramış, köylerde geçimlik yerine geçen tarımsal üretim toplamı kentlere transfer olmuştur (Boratav 2014, 207). Böylece enformel sektör, bu göç hareketlerinin sonucunda kentlere yerleşen ve iş bulamayanların geçim kaynaklarından biri haline gelmiştir.³ Ancak tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de formel sektör bu işgücü arzını absorbe etmekte yetersiz kalmıştır. Başka bir deyişle bu, aynı zamanda iktisadi büyümenin kesin göstergelerine karşın, kentlerdeki işçilere yeterli istihdam yaratılamaması sorununun bir sonucudur (Ansal vd.,

2000). Ayrıca Türkiye'nin 1980lerde "ikinci küreselleşmeye" katılmak için uyguladığı esnek ekonomi politikaları, cari açıkları ve gelir adaletsizliğini artırarak yirminci yüzyılın son çeyreğinde ekonomik krizleri ve işsizliği de beraberinde getirmiştir (Yeldan 2001).

Bütün bu sebeplerle birlikte anlaşılabilir olan Türkiye'deki enformelleşme gerçeği, çeşitli çalışmalar sonucunda elde edilmiş istatistiklerden yararlanılarak da görülebilir. İlk olarak İlhan Tekeli'nin 1974'te ekonomi kuramlarının genel varsayımlarına karşı eleştirel yaklaşarak kaleme aldığı çalışması, Sosyal Güvenlik Kurumları ve Nüfus Sayımı istatistiklerini baz almıştır (Tekeli 1974). Yine enformel sektöre "az örgütlü kesim" diyen Tuncer Bulutay'ın 1990'ların başında yaptığı çalışmalar, enformel sektörün Türkiye'deki yansımalarına ışık tutmaktadır (Bulutay 1995). Bu dönemlerde Devlet İstatistik Enstitüsü (DİE) ve Devlet Planlama Teşkilatı'nın (DPT) yaptığı araştırmalar da bu analizlere konu olan çalışmalara ön ayak olmuş, enformel sektörün yoksullukla olan bağlantısını gözler önüne sermiştir.

Örneğin DİE'nin 1994'teki Hanehalkı Gelir Dağılımı Anketi'ne göre; gelir dağılımı içerisinde en yüksek %20'lik kısım gelirin %54,9'una sahipken, en düşük %20'lik kesim gelirin %4,9'una sahiptir (Yükseler 2004, 4). Yine DİE'nin 2002'de yaptığı bir çalışmada kentsel bölgelerdeki istihdamın enformel biçimde çalışan iş yeri oranı %12 iken ülkenin geneline bakıldığında bu oran %9'a düşmektedir (Lordoğlu 2011, 55). ILO'nun raporunda ise Türkiye'deki -2015 işgücü anketlerine dayanılarak çıkarılan istatistiklere göre- enformel sektör çalışanları %34,8'lik gibi kayda değer bir oran oluşturmakta, bunun %21,9'luk kesimi de tarımsal olmayan enformel ekonomiye bağlı çalışmaktadır (ILO 2018, 95). Bu veriler; bir yandan Türkiye'de artan işsizliğin ve ekonomik problemlerin formel sektörde istihdam edilmeyi oldukça güç kıldığını, diğer yandan ise kadın ve mültecilerin patronlar tarafından düşük ücretle çalıştırılmasına zemin hazırladığına işaret etmektedir.

Türkiye Enformel Sektöründe Kadın İşçilerin Emek Gücü

Türkiye'de de enformel sektörde kadın, çocuk ve göçmen işçilerin üretim faaliyetleri sırasında emek maliyetlerinin düşük tutulması sebebiyle sermaye tarafından cazip ve ucuz işgücü olarak görüldüğü ifade edilebilir. Bilhassa kadınların sektördeki yerine odaklanılırsa, DİE'nin 1988'den 1996'ya kadar yaptığı çalışmalarda kadınların işgücüne katılım oranlarında keskin düşüşler görülmüştür.⁴ Ancak Yıldız Ecevit'in de gösterdiği gibi "işgücüne katılım" yerine "istihdama katılım" istatistikleri incelendiğinde, kadınların enformel sektör tanımını kapsayan kır ve kentlerdeki ekonomik faaliyetlerin içinde birebir buldukları görülebilir (Ecevit 1998, 44, 60). Kuvvet Lordoğlu da DİE'nin 2003'teki Hanehalkı İşgücü Anketleri verilerine bakıldığında; kadınların işgücüne katılım oranının %26,6, kentlerde ise %18,5 gösterilmesine rağmen ev kadınlarının marjinal işlerde çalışmaları veya kendilerini çalışmıyor olarak göstermeleri sebebiyle enformel sektörün yeniden düşünülmesi gerektiğini ifade etmiştir (Lordoğlu 2011, 46-47).

Türkiyeli kadınlar, 1990lardan bu yana sıkça görülen bu üretim şeklinde büyük firmaların taşeronluğunu yapan küçük firmalar için parça başı veya kendi hesaplarına gördükleri işlerde sürdürmüşlerdir. 1980lerin ikinci yarısından itibaren gelişmeye başlayan kayıt dışı ekonomi ve enformel kadın istihdamı 1995'ten sonra daha da artmış, 1990lar boyunca kadınların formel istihdamdaki payları da küçülmüştür (Topcuoğlu 2010, 89-90). Tüm bunlara bağlı olarak hem tarımsal alanda hem de kentlerde kayıt dışı/enformel sektör kapsamında değerlendirilen kadınların ev-eksenli çalışmasında nitel bir artış görülmüştür.

Dedeoğlu'na göre, sosyal devlet ilkesinin "parçalı ve hiyerarşik" yapısından mütevellit Güney Avrupa ülkeleriyle aynı kategoride değerlendirilen Türkiye'de kadınlar istihdam dışı kalmakta, ev içi çalışmaya yönelmektedir (Dedeoğlu 2009, 44). Enformel sektördeki kadınların %56,4'ünün ev eksenli işlerde çalıştığı verisi de Türkiye'nin son yıllarındaki bu gidişatını doğrulamaktadır (ILO 2018, 113). Özellikle Türkiye'nin piyasaya açılma süreci sonrasında kalkınma girişimlerinin yoğunlaştığı gerek ekonomik gerekse mekânsal anlamda eşitsizliğin arttığı şehirler, adeta enformel sektörün amiral gemisi olmuştur. Bu bağlamda Gaziantep, bahsedilen şehirlerin içindeki en önemli örneklerden birini teşkil etmektedir.

Gaziantep'te Ev Eksenli Çalışan Fıstıkçı Kadınlar

Türkiye'nin yukarıda kısaca bahsedilen neo-liberalizm serüveni, kimi şehirler ve bölgelerin iktisadi yapısında dramatik dönüşümlere yol açmıştır. Neo-liberal küreselleşmeyi içine alan, ihracata dönük ve sermaye lehine işleyen bu süreçte yerel kalkınmaya ve bölgesel eşitsizlikleri engellemeye dönük projeler geliştirilmiştir. Gaziantep'in 60lı yıllardan itibaren devlet, anonim şirketler ve aileler eliyle bir sanayi bölgesi haline getirilmesi; bu projenin bir taşıyıcısı olmasından kaynaklanmaktadır (Bedirhanoğlu ve Yalman 2012, 246). Gaziantep ve

yakın çevresinde geleneksel kökenler korunmuş; ancak yeni sanayinin gelişkin ve ileri teknolojileri de takip edilmiştir. Bu durum da Gaziantep'in Türkiye'deki müstesna konumunu sağlamlaştırmıştır (Karacay Çakmak ve Erden 2005, 121). Süreç içerisinde politik dayanaklar sayesinde yükselen sermayedarların çoğalması, çok sayıda organize sanayi bölgesinin inşa edilmesi, Suriye'deki savaşın başlamasından itibaren ülkeye gelen mültecilerden ucuz işgücü olarak yararlanılması gibi gelişmeler de Gaziantep'in bu iktisadi büyümesiyle kesişmektedir. Tabii bu gelişmeler kentteki mekânsal tasarımdan sınıfların yerleşimine kadar envaiçeşit sosyo-kültürel dönüşüme yol açmıştır. Kısacası, Gaziantep'te rekabet üstünlüğü kaygısıyla kayıtsız ve ucuz işgücü yarışı başlamıştır (Ayata 2004, 563). Zira formel sektörde patronların olabildiğince düşük ücretler ve sosyal güvence yoksulluğuna hapsettiği işçiler, bazı zamanlarda enformel sektörün zorlu şartlarında yaşamını sürdürmeye razı olmaktadır.

Formel sektörde yer bulamayan Gaziantep'li kadınlar da sosyal güvencesizlik ve düşük ücreti göze alarak emek güçlerini enformel sektöre aktarmakta, Dedeoğlu'nun (2012) tariflediği dört kolda da ekonomik faaliyetlerini sürdürmektedirler. Bu çalışmanın araştırma konusu olan Gaziantep'li fıstık kıran kadınlar ise enformel sektöre "ev eksenli" katılmışlar, yoksulluk ve sosyal güvencesizliğin enformel sektörle olan bağlantısının görünür kılınması bakımından marjinal bir örnek kümesi oluşturmuşlardır. Enformel alan üzerine yapılan kadın çalışmaları da çoğunlukla kadınları istihdam eden ev eksenli çalışma biçiminin ayrıca üzerinde durmaktadır (Memiş ve Özay 2011, 261). Ancak burada temel bir ayrıma dikkat çekerek Gaziantep'li kadınların hangi "ev içi çalışma" biçimine uygun iş yaptıkları tespit edilmelidir. Çünkü ev eksenli çalışma, iki işgücünün mekânı ev olsa da kendi evinde çalışıp firma veya aracıyla iletişim kuranlar ve kendi hesabına çalışanlar olmak üzere -keskin olmayan biçimde- ikiye ayrılmaktadır (Durusoy Öztepe 2012, 46-47). Bu çalışmada da Gaziantep'te fıstık kırarak ev eksenli çalışan kadınların emek süreçleri, araçlar ve firmalar arasında gidip gelmekte; ataerki, yoksulluk ve sosyal güvencesizlik gibi birçok sorunla malûl olmaktadır.

Bu çalışma kapsamında da aynı mahallede farklı zamanlarda ya da aynı dönemde ikamet etmiş beşi evli, biri bekar toplamda altı kadınla derinlemesine görüşme yapılmıştır. Aşağıdaki tabloda bilgilerine yer verilen kadınlardan beşi fıstık kırmayı ekonomik durumunun düzelmesi, başka bir sektör bulması ya da sağlık sebebiyle bırakmış; biri ise hâlâ devam ettiğini belirtmiştir. Fıstık kırma işlemi, her mahallede kendi hiyerarşisini içinde barındıran bir süreçte devam etmektedir. Fıstığın toplanmasıyla başlayan işlem, firmalar ya da şahsi kişiler tarafından aracı kişilere kırılması ve seçilmesi için verilmektedir. Fıstıkçı denilen kişi, mahallede, fıstık sahibi kişilerin kırdırmak için fıstıklarını getirdikleri şahıstır. Aracı kişi de denilen bu erkekler, mahalledeki kadınlara bu fıstıkları verirken bir kefil istemektedir. Fıstıkçı, mahallede kimin fıstık kıracağına karar vermekle beraber fıstık kırma ücretlerinin belirlenmesi ve dağıtılmasından da tek başına sorumludur. Öncelik her zaman fıstık kırmaya daha önce başlayan kadınlara tanınmaktadır. Onların kefil olduğu mahalledeki diğer kadınlar da buna göre fıstık alabilmektedir. Dolayısıyla kadınlar arasında da bir hiyerarşi yaratılmaktadır. Fıstık kırma işleminde bir çeki ya da yarım çeki diye tabir edilen kilolar kırk-elli ya da yirmi-yirmi beş kiloya denk gelmektedir. Fıstık kırma ise önce "çıtlaç" denilen ağzı açık fıstıkların seçilmesi, sonrasında da kalan fıstıkların aynı şekilde çıtlatılması işlemlerinden oluşmaktadır. Kadınlar sabahın erken saatlerinde işlemden geçmemiş bu fıstıkları almak için sıraya girmekte; yukarıda bahsedilen önceliklere göre fıstıkları alarak evlerine kadar taşıyıp, işlem bittikten sonra da hem kabuğu hem de fıstıkları ayrı ayrı paketleyerek aracı kişiye teslim etmektedir. Fıstıkçı tartarak aldığı fıstıklardan sonra kadınlara para yerine geçen fıstık kartı vermektedir. Dileyen bu kartları fıstıkçıda biriktirip ayda bir nakit olarak da alabilmektedir. Fıstık kartı; mahalledeki kasap, bakkal, fırın, mağaza gibi iş yerlerinde geçerlidir. Dolayısıyla kadınların emekleri karşılığında aldıkları fıstık kartı, yine aynı mesken içinde dolaşıma sokulmaktadır.

Tablo 1. Mülakat yapılan kadınların genel bilgileri

İsim	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Düzeyi
Emel	44	Bekar	İlkokul
Nurten	57	Evli	Okuma-yazma yok
Meryem	47	Evli	İlkokul
Emine	46	Evli	İlkokul
Zemzem	46	Evli	İlkokul
Zeynep	42	Evli	İlkokul

Enformel Sektör ve Yoksulluk: Kadınların “Muhtaçlığı”

Marx ve Engels’e göre ataerki; feodal üretim biçimiyle var olan, kapitalizmin doğuşuyla beraber sönen toplumsal bir formdur.⁵ Bunun sebebi, kapitalizmin ve burjuva sınıfının iş bölümünde cinsiyeti (*sexual division of labour*), sermaye birikimi uğruna ortadan kaldırmasıdır (Marx ve Engels 2011, 124-125; Hartmann 1979, 3). Ancak Sosyalist Feminist kuramın öncülerinden Hartmann, aile ücreti bahsinden hareketle, seciyesi istihdam ve güvencesiz çalışmayı taşıyan enformel sektörün kadını patriarka ve kapitalizmin çift başlı sömürüsüne kurban veren bir işleyişe sahip olduğunu belirtmektedir (Hartmann 1979, 15-17).

Tarımsal üretimin azalması, kente göçler, formal sektörde istihdamın azalması da kapitalizm, ataerki ve “kent yoksulları” arasındaki ilişkiye can vermiştir. Bunun sebebi, formal sektöre alternatif olarak gelişen enformel sektörün kapitalizmin dünya çapında düşüşe geçen kâr kaybını engellemek için taze bir yol çizme kapasitesinin keşfedilmesidir (Ülkü 2002, 7). Kadınlar açısından bakıldığında bu dönüşümün daha dramatik sonuçlar doğurduğu ifade edilebilir. İşgücü maliyetlerini düşürmek için düzenli, tam zamanlı, sigortalı ve ücretli işgücünün yerini sözleşmeli, geçici, kısmi zamanlı, güvencesiz ve düşük ücretli işgücü almakta, bu tür çalışma koşullarına erkeklere kıyasla daha yatkın görüldüklerinden istihdam edilenler genellikle kadınlar olmaktadır. Örneğin görüşme yapılan kadın işçilerin ‘fıstık kırmaya nasıl karar verdiniz, bu işe nasıl başladınız?’ gibi sorulara cevapları, yukarıdaki tespitleri doğrular niteliktedir:

‘Eşim hasta oldu çalışmadı, perişan oldum, kira veremedim. Beş-altı çocuk vardı, hepsi küçüktü, muhtaçlık doğrusu. Önce perde ipi falan çektik baktık zor oluy, geri komşular fıstık kırıyor, dedik nasıl oluyor beyle beyle anlatılar. Komşudan gittik fıstıkçıya, yarım çeki aldık getirdik. Tuttuk kırdık... (Emine).’

‘Benim eşimin bir gözü yoktu rahatsızdı çalışmadı, çalışamayınca biraz nakıştı örgüydü... Sonra komşular fıstık kırıyor, çocuklar da okula gidiyordu. Mecburen onların bakımı için ne yapmam lazımdı, benim çalışmam lazımdı. Fıstık getirdim kırardım. Onunla işte evin eksiği, evimin ihtiyacını alıyordum (Zemzem).’

‘Valla fakirdik, 6 tane çocuk büyüttüm 4’ü kız 2’si oğlan çocuklardı, 2 tane fıstık çuvalı getirdim 12’ye dek kırardık. (Nurten).’

Maddi imkânsızlıkların bu işe başlama sebebi olduğunu söyleyen kadınlar, enformel sektörün az gelişmiş ülkelerdeki yukarıda bahsedilen temel boyutlarından birini, yani yoksullukla olan ilişkisini görmeye olanak sağlamıştır. Diğer bir kadın işçi olan Zeynep’in cevabı da bu gidişatın izini sürmek açısından yararlıdır:

‘Bu fıstık kırma kolay bir şey değil. Çok eziyetli bir şey. Bunu da durumu iyi olanlar zaten yapmaz. Biraz maddi sıkıntısı olanlar yapar. Oya, el işi, oya, nakışmış, kanaviçeymiş... (Zeynep).’

Kadın istihdamının büyümesini hızlandıran sebeplerden birinin enformelleşme süreci olduğu (Toksöz 2018, 154-155) Zeynep’in cevabına istinaden doğrulanmaktadır. Üstelik günümüz kapitalist toplumlarında

kadınların emek piyasalarındaki konumları ve istihdam alanları da daha çok esnek ve güvencesiz çalışma ile özdeşleşmektedir. Bu doğrultuda tüm dünyada kadın emeğinin esnek ve enformel üretim süreçlerinde daha da yoğunlaştığını tespit etmek hiç de zor değildir (Öztürk ve Dedeoğlu 2010, 11). Çünkü enformel istihdamda hem kadınların hem de erkeklerin ücretleri formel istihdamdan düşük olsa da kadın ve erkeğin kazandığı ücretler arasındaki fark, enformel istihdamda daha yüksektir. Bu durum, kadınların istihdamdaki düşük statülerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kadınlar yüksek gelirli işlerde çok az, düşük gelirli işlerde daha fazla yer almaktadır. Bu bağlamda kadın olmak, enformel sektörde çalışmak ve yoksul olmanın birbirleriyle karşılıklı etkileşim içine girdiği (Toksöz 2018, 155) aşağıda yer verilen kadınların ifadelerinden tespit edilebilir:

‘Ben başladım çocukken ama en çok ben on sene kırdım. Çünkü mecbur kalırdık kızlar... Çeyiz alınacak bu paradan alınır, hatta fıstık kartı ile alışveriş yaptığımız bile oldu bakkaldan domates, şeker, çay... Yeri geldi kasaba gidip et aldığımız da oldu (Emel).’

‘Bekarken başladık, evlendim 4 tane kız gelin ettim, oturduğum bir tane miras malıydı o evi aldım. 2 tane oğlanı okuttum, biri öğretmen oldu. Herif çalışmazdı bir girer bir çıkardı, sigortasız çalıştı. Bakardık işsiz, ekmeğe paramıza kadar fıstık kartıyla alırdık. Kızlara çeyiz alırdım fıstık kartına, fıstığı kırardık kartı verirdik öteberi alırdık (Nurten).’

‘Geçim sıkıntısından evime aileme çocuklarıma bir katkıda bulunmak için mecburiyetten kırmaya karar verdim (Meryem).’

Kadın sayısının işgücü piyasasındaki artışına rağmen kadınların enformel sektörde bu koşullara razı gelerek çalışması, akıllara bir yandan da Diane Pearce’ın “yoksulluğun kadınlaştırılması” kavramını getirmektedir (Pearce 1978). Dolayısıyla, Pearce’ın tanımından hareketle, ataerkil cinsiyet kodlarının çevrelediği Gaziantep’li kadınların sınıfsal pozisyonları itibarıyla de oldukça dezavantajlı ve “muhtaç” bir konumda oldukları söylenebilir. Martha Chen’in enformel sektör şemasında da ücretsiz aile işçiliği en düşük/güvencesiz katmanda yer alırken; çoğunluğu kadınların oluşturduğu ev eksenli işler, ücretsiz aile işçiliğinin sadece bir üst düzeyinde yer almaktadır (Chen 2012, 9). Yoksulluk ve enformel istihdam arasındaki bu pozitif ilişki (ILO 2018, 48), fıstık kıran kadınların bu işi maddi imkânsızlıklardan dolayı tercih etmelerinde de görülebilir. Bu durum açık biçimde, Reyhan Atasü-Topçuoğlu’nun ifadelerine başvurulursa, “ev içi emeğin yapılandırılması yoluyla patriarka ve kapitalizmin artikülasyonudur”. (Atasü-Topçuoğlu 2005, 179).

Hiyerarşi ve Erkeklik Halleri

Mülakat yapılan kadınlar; her isteyen de fıstık kıramadığını, bunun da bir süreci ve ilerleyişi olduğunu dile getirmektedir. Yoksul mahallelerde, düşük gelirli aileler için bir fırsat gibi görünen bu ev eksenli çalışma için de bir tanıdık ve kefillik sistemi geliştirildiği görülmüştür. Hâlihazırda zaten yoksul olduğu için bu işi talep eden kadınlar, bir de sermayenin testinden geçmek zorunda kalmaktadırlar. Kadınlar, kendileriyle aynı mahallede ikamet eden ve fıstık kıran kadınlardan birinin kendisine kefil olmasıyla fıstıkçıdan fıstık alabilmektedir. Burada görülüyor ki işveren ve işçi arasında sosyal güvencesizlik ve düşük ücretle malul olan emek süreci, sosyo-kültürel ağlar sayesinde fıstık kıran kadınları kontrol etme aracı olarak da kullanılmaktadır (Suğur vd. 2008, 171). Dolayısıyla sabahın erken saatlerinde sıraya giren kadınların fıstıkları teslim olarak “çıtlatıp” aynı gün içerisinde de teslim etmek zorunda olması, aynı zamanda bir güven ve “mahalle baskısı” meselesine işaret etmektedir. Zira bu döngü aksatıldığı takdirde kadınların bir daha fıstık alması mümkün olmamaktadır. Bu durumu kadınlar şöyle açıklamaktadır:

‘Kefil olmazsa asla vermez. Belki çaldın, belki yedin, götürdün getirmedi. Sağlam bir kefil istiyler yanı, kefil olursa şey yapılar. Baktımine dürüst götürdüğün kimi sürekli vermeye devam ediyler. İşte baya bir kırdık. Bayağı bir süre kırdık (Emine).’

‘Sen kendi kafandan alamazsın, bir insan sana kefil olmalı, ben buna güveniyorum diye. Çünkü az bir şey eksik gelse adamın kesesinden gidecek (Zeynep).’

‘Komşu diy mesela, acı bunlara da verin ailesi kalabalık kırsın diyor. Tamam diyeler, veriyler bakıylar zamanında gelmiş, güzel de kırılmışsa, ona hep veriyler (Emel).’

Fıstık kıran Gaziantep’li kadınların çalışma koşulları incelendiğinde, daha önce fıstık kırmaya başlayan kadınlarla yeni başlayanlar arasında hiyerarşi ve küçük çaplı bir rekabet olduğu açıktır. Ancak sosyal güvence, düşük ücret gibi birçok eşitsizlikle mücadele eden bu kadınlar, burada bir kez de kendi içlerinde bir hiyerarşiyile karşılaşmaktadır. Fıstıkçı erkek, öncelikli olarak bu işi çok iyi yaptığını bildiği kadınlara fıstığı vermektedir. Fıstıktan kalan olursa yeni başlayan kadınlar ancak o zaman alabilmektedir.

Erkeğin hanenin geçimini sağlayamadığı hallerde kadının çalışmasına müsaade etmesi ancak kadının ev eksenli çalışması şartıyla mümkün görünmektedir. Toplumsal cinsiyet rollerinden türeyen namus kavramıyla da anlaşılabilir olan bu durum (Kümbetoğlu 1996, 232), kadınları ev eksenli çalışmaya daha çok itmektir. Hem ev içerisinde kadına atfedilen işlerin devamı hem de ek bir gelir böylelikle sağlanmış olmakta; kadın, hane içi yeniden üretim için çalışmaktadır. Evli kadınların gündelik hayatlarında tecrübe ettikleri bu hal hakkındaki yorumları ise şu şekildedir:

‘Dışarı işi tabii ki daha paralı, ama çoluğunu çocuğunu yalnız bırakmak istemezsen az çok eve katkı olsun dersen evde de idare ediyoruz. Eşim yoksulluktan dolayı şukarışmıyor (Meryem).’

‘Dışarda çalışmayı tercih ederdim ama kocam çok kıskançtı, mümkün değil izin vermezdi. Dışardan çok iş teklifi aldım ancak kocam razı olmadı. Sigortalıydı yanı. Üniversitede doktor yanında çaycılık teklifi bile aldım ama kocam mümkün değil dedi, müsaade etmedi. Hem çocuklarım küçüktü, hem de günlük çalışacak durumda değildim. Çocuklarım gerçekten küçüktü, bakıma muhtaç yaşlardaydı, evden ayrılamazdım yani (Emine).’

‘Şimdi biz gidip de fabrikada çalışamayız, ona izin verilmez. Benim eşim izin vermez kesinlikle. Evde daha bir mantıklı oluy, güvenilir oluy. Evindesin, çocukların başındasın. Hem işini yapıysın, hem fıstığımı kırarsın, hem çocuklarına bakarsın, hem de para kazanıysın. Tabiki dediğim gibi çocuklarım yanımda. Ben onları bırakıp nasıl fabrikada ya da başka bir yerde çalışacam (Zeynep).’

Görüülen bekar kadın ise fıstık kırma işinin aile içerisinde gerçekleştiğini ve paranın da ailenin masrafları için kullanıldığını dile getirmiştir. Bekar da olsa aile içinde yaşadığından, oradaki yoksulluktan etkilenmektedir. Dolayısıyla yine haneye giren paraya katkı sağlamak için o da çalışmaktadır:

‘Annemgil kırdığı zaman biz de yanlarında dururduk. Hep beraber ev ahalisi hep beraber kırardık. Erkekler hariç. Hatta bazı burda erkeklerimiz dahil hanımlarına yardım ediyor hala fıstık kırarak. Ben işte 6-7 yaşında başladık çocukken ama en çok ben 10 sene kırdım. (Emel).’

Yukarıdaki diyalogda da erkeklerin, eşleri olan kadınların ev dışında çalışmasına müsaade etmediği, böylece kadınların yalnızca ev eksenli enformel sektörde çalışma fırsatı bulabildiği görülmektedir. Sonuç olarak “erkeklik halleri” bir yandan evlilik yoluyla kadını ve kadının emeğini kontrol altına alınmasını barındırırken, diğer yandan da sermayedarın aracısı olan fıstıkçının (erkek) enformel sektördeki baskınlığına işaret etmektedir. Nihayetinde fıstıkçı hangi kadının fıstık kırma işinden para kazanacağına karar vermektedir. Diğer bir ifadeyle kadınlar, her iki erkeklik hallerinden de olumsuz manada etkilenmektedirler.

“Fıstık Kart”ın Değişim Değeri ve Toplumsal Yeniden Üretim

Fıstık kırma işinin en ilgi çekici ve kendine özgü yanlarından biri ise yukarıda bahsedilen “Fıstık Kart”tır. Kadınlar, fıstık kartlarını biriktirmekte; ayda bir ya da belirlenen süre ne ise o zaman gidip fıstıkçıdan nakit para alabilmektedir. Kadınlara bu paraları ne için kullandıkları sorulduğunda, çoğunun paraları evin ya da çocukların ihtiyacı için kullandığı öğrenilmiştir. Hatta kadınların bazıları bu parayla kızlarına çeyiz düzdüğünü, bazıları ise fıstık kırarken işlerine mani olmaması adına çocuklarına örümcek⁶ denilen oyuncağı aldığını anlatmıştır. Kısacası, bu paralar genel itibarıyla aile ve ev için harcanmaktadır:

‘Vallahi genelde fıstık kartı kullanıyordum bakkalda. Çocuklar küçüktü ya çoğunu bakkalda kullanırdım. Bir de kıyafetçi vardı. Sokakta kıyafet satardı o da fıstık kartı alırdı. O geldiği gibi fıstık kartı verirdim yerine kıyafet alırdım (Emine).’

‘Anneler en çok salça zamanı salça, kurutmalık zamanı kurutmalık alır. Evinin içine harcar en çok. Kendilerinden çok, ailesine harcar. Simit mi bitti. Ondan gider simit alır. Kızının çeyizi mi yok, gider kızına çeyiz yapar. Ondan sonra babaya verilmez para. Anneler ve kızlar arasında paylaşırlar. En çok anneler harcar (Emel).’

‘Çocuklu ev, çocuklar sürekli sobanın yanına geliy. Ben de fıstık kırım. Napıcam napıcam. Dedim ben en iyisi gidim bir örümcek alım, çocuğu örümceğin içine otutturum, o örümcekte oyalanır ben de fıstığı kırarım. Fıstık kırdım, onun parasıyla gittim örümcek aldım. Sermaye gibi. Yani çocuk orada kalacak (Zeynep).’

Kadının üretim içindeki özgüllüğü genelde aile içindeki yeniden üreticilik rolünden kaynaklanmaktadır. Yani kadın emeğinin ücretli yapısının kadının hane içi emeğinden soyutlanamayacağı gerçeği ortada durmaktadır. Kapitalist toplumda da üretim ve yeniden üretimin bir bütün olduğu düşünülürse, kadın emeğini bu bağlamda değerlendirmek olanaklıdır (Ecevit 1985, 85). Ancak Jenny White’in da gösterdiği gibi kadınların bu parça başı meta üretimleri ve toplumsal yeniden üretim faaliyetlerinin bütünü; ekonomik çerçevede bir iş faaliyeti olarak görülmemekte, salt sosyal işleyişin bir tamamlayıcısı olarak addedilmektedir (White 1999, 229-230). Böylece kadının emeği (Gayri Safi Milli Hasıla ve milli gelir ile hesaplanmadığı için) üretim sürecine eklenmesine rağmen yine görünmez kılınmakta, aile bağlılığına yapılan duygusal yatırımın bir sonucu olarak görülmektedir (Beneria 2003, 133; Memiş ve Özay 2011, 4). Nitekim yapılan mülakatlarda da kadınların fıstık kartlarını ve diğer nakdi gelirlerini aileleri için, yani hanenin “karşılıksız emek” olarak gösterilen işlerinde kullandıkları öğrenilmiştir:

‘Bendeydi eşim almazdı. Ama aynı haneye girerdi aynı eve harcanırdı (Emine).’

‘Valla, eşi çok karışanlar var. Eşinin elinden alan var ama benim eşim fıstık parama karışmıyor. Ama neden karışmıyor? Zaten ben onun yapması gereken şeyleri yapıyorum evde. Atıyorum tüp doldurmak, yağ almak, çay almak eşime düşer değil mi? Bunu erkek yapar o yüzden karışmıyor. Atıyorum çamaşır makinesinin tozu bitti, bulaşık ilacım bitti, çamaşır suyum bitti, ben hep bunlara kullanıyordum genelde (Meryem).’

‘Yani çocuğuna bez alan var. Kasaba gidip et alan var. Bakkala gidip şeker, çay, süt, çamaşır ilacı alan var. Şimdi eşiyile birlikte kullanan da var. Tek başına kullanan da var. Maddi durumu iyi olmayınca mecbur eşiyile beraber kullanacak. Ama yok bununla ihtiyaçlarımı giderecem dersen eşin karışmaz o zaman. Nasıl o çalışıp kazanırsa birlikte harcıysak, e bizim çalıştığımızı da mecbur birlikte harcıycaz. Ama emeğinle parayı alıyorsunuz ve onu rahatlıkla harcıyorsunuz. Hani kimseye minnet etmeden harcıyorsunuz (Zeynep).’

‘Yani benim burada tanıdığım bütün kadınların hepsi bundan dolayı kırılırlar... kızının çeyizini alırlar... E adam kira mı ödesin, ev mi geçindirsin, kızının çeyizine mi baksın... işte o zaman anne diyor, kızım biz kırık, çeyizini alak, baban da evin geçimine baksın. Bu parayla da evinin kirasını ödeyenleri çok gördüm. İnan o karta gidip şeker alanları çok gördüm, evde şeker yok. Misafir gelecek elde para yok, kartı gidip kasaptan et alanları çok gördüm. Biz bile yaptık ayınısını (Emel).’

Kadın işçilerin ifadeleri yakından incelendiğinde kadın emeğinin değerini patriyarkal ağlar içinde belirleyen, onu görünmez kılan iktisadi denklemin enformel sektörde de geçerli olduğu yorumunu yapmamak elde değildir. Ergüneş’in ifadesiyle enformel sektör “kadın emeğinin finans kanallarıyla piyasalaştırılmasına” hizmet ederek “yoksulların en yoksul kesimini” oluşturan kadınları oldukça düşük ücretlere mahkûm etmektedir (Ergüneş 2010, 197).

Düşük Ücret, Güvencesizlik ve Görünmez Emek: “Biz de İşçiyiz...”

Burada Gaziantep’li kadınların emeği tartışılırken üzerinde durulan nokta; ev eksenli çalışmada kadınların harcadıkları emeğin, sadece karşılıksız ya da görünmeyen emek olmadığıdır. Sonuç itibarıyla burada işverenle girilen bir kapitalist ilişki mevcuttur ve bu durumda kadının emeği görünmeyen emek değil, görünmeyen emekten izler taşıyan ücretli enformel emektir (Acar-Savran ve Tura-Demiryontan 2016, 13). Temelde işgücü piyasasında bireysel anlamda yer bulabilmeyi garanti eden becerilerden ve beden bütünlüğünden yoksunluk, yukarıda bahsi geçen sömürünün şiddetini kadın işçiler aleyhine artırmıştır. Bu durum, toplumsal cinsiyet rolleri açısından değerlendirilirse, Atasü-Topçuoğlu’nun ifadesiyle, kapitalizmin “bilinçli saklama” stratejisini açığa çıkarmış, diğer bir yönüyle görünmez emek olgusuna da temas etmiştir (Atasü - Topçuoğlu 2005, 94). Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere; enformel sektörde çalışanların ekserisi kadınlar, çocuklar ve mülteci/sığınmacılardan oluşmakta, bu gruplar emek piyasası içinde kolay lokma olarak görülmektedir. Örneğin ILO’nun 2002’deki bir raporu, üzerinde çalışılan 42 ülkenin yarısından fazlasında, kadınların enformel sektörde erkeklerden daha fazla yer aldığını göstermiştir (2002, 12-14). Bu ise David Harvey’in işaret ettiği, Marx’ın ilkel birikim kavramıyla ilintili, kapitalizmin “el koyarak birikim” maharetinin en işler duruma geldiği hallerinden biridir (Harvey 2004, 124). Nitekim sermaye birikim sürecini rekabetçi ekonomi ve işçiyi mülksüzleştirme/proleterleştirme doğrultusunda ilerletmenin, enformel ekonominin sosyal güvencesizlik ve sendikal örgütlenme problemleri ile kesiştiği barizdir.

Ağır çuvalların taşınmasından kırma işleminin süresine kadar birçok noktada emek sömürüsüne maruz kalan bu kadınlar, ev içerisindeki “karşılıksız emeği” de bu işe göre ayarlamak zorundadırlar. İkincil iş gücü piyasasına dâhil olan bu kadınlar emeklerinin karşılığını alamadıklarını, bu işin çok zor ve meşakkatli olduğunu, ücretinin olması gerekenden çok düşük olduğunu söylemişlerdir. Normal bir fabrika işçisinin sekiz saat çalıştığını ve sigortalı olduğunu söyleyen görüşmeciler, güvencesiz çalışmanın eksikliğinden yakınmışlardır:

‘Canım karşılması mümkün değil. Tırnaklarımız kopardı. Zor yani. Dört milyon dediğin neykinde? Şimdi olsun olsun on-on beş-yirmi lira de sen. Yarım çeki fıstık için bugün öğlene kadar çalışırsın. Ne karşılığı olsun? İstemez misin, o kadar saat çalışırsın emek veriydin. Bir de parasında bir şey yok. İnsan istemez mi, sosyal bir güvencesi olsun. Mesela daha kıranlar var. Elli yıldır kıranlar var. Bizimkisi geldi geçti ama elli yıldır kıranlar var (Emine).’

‘Tabii, hadi şimdi işkurlarda iş veriyler ama o süreçte sağlıktan faydalanabiliyorsun. Onda öyle değil, sadece kırdığın kadar gidip kartını alacaksın ya da paramı alacaksın. Gidip bakkala ya da kasaba, fırına vereceksin (Zeynep).’

‘Biz hep bayanlar arasında kendimiz şaka yapardık, keşke biz de sigortalı olsak diye, biz de işçiyiz diye. Keşke öyle bir şey olsaydı, hani benim atıyorum on beş yıllık sigortam olacaktı (Meryem).’

‘İsterdim tabii, niye istemeyeyim. Sekiz saat belli bir yer olurdu. Haftalık ya da aylık sigorta karşılığında sana bunu yaptırım demelerini isterdim. Ben isterdim düzenli bir iş olmasını. Çünkü bu fıstıktan kaç kişi rahatsız olmuştur (Emel).’

Kadınların güvencesiz bir iş olan fıstık kırma ile, hem sosyalleştikleri hem de birbirlerine destek olup dayanışma gösterdikleri de bilinmektedir:

‘7 kardeşlik babam bakamazdı, ulaştıramazdı tablacılık yapardı. Tablada dürüm satardı, çerez, domates, biber eline ne geçerse... Yetişemezdi, mecburen... 7 uşak, 2 de anne baba onların geçimi için sonradan annem de fıstık kırmaya başladı o da komşudan gördü öyle öyle kırdık (Zemzem).’

‘Kamyon geldiğinde fıstıkçı gelir herkes birbirine yakın. Herkes haber verir kadınlar fıstık geldi hadi gelin diye (Emel).’

‘Hani bankaya gidiyorsun kefil istiyor ya. Kefilsiz para vermez ya. Kefilsiz fıstık vermez. Alsa vermese yarım çeki fıstığı, 20 kilo, karşıya ne anlatacak? Kadınlar da birbirine kefil olur işte (Zeynep).’

Enformel alanda ev içi çalışmayı kapsayan bu işin de makineleşmeyle birlikte gittikçe azaldığı yapılan görüşmeler sonucunda ortaya çıkmıştır. On yıl önce dört mevsim, pazar günleri hariç her gün fıstık kıran kadınların şimdilerde yalnızca fıstık olduğunda bunu yapabildikleri görülmüştür. Şimdilerde fıstık kırma makinelerinin ortaya çıkmasıyla insan gücüne ihtiyaç azalmıştır:

‘Her gün elimize geçerse. Anca Pazar günü olmaz diye sevinirdik pazar günü de ekmek yapılır, çocuklar banyo yapılır çamaşırlar yıkanır. Şimdi haftada iki üç defa geliyor şimdi. Ama eskiden her gün hemen hemen vardı. 5-10 senede makineleşme olduğu için fıstık azaldı burada. Fıstık azaldığı için kadınların kırması da azalıyor (Emel).’

‘Günlük kıyardık. Sadece hafta sonları köye giderdim, o günlerde kırmazdım. Ben taşındım bıraktım fıstık kırmayı ama eskisi gibi değilmiş, azalmış. Makinayla kırılıymış (Emine).’

‘Her gün sabahleyin evin işi tutar otururduk gece 12’ye dek, bazen biterdi fıstık olmayınca sıra beklerdik. Sıra gelince de adımızı yazarlardı çağırırlardı gider alırdık. Olursa da devamlı kıyardık. Şimdi de fıstıkçıyı yerinden çıkardılar garaj yaptılar. Adam başka yere gitti diye kıramıyoz ama fıstık azalıklı zaten (Nurten).’

Kısaca fıstık makineleriyle birlikte fıstık fabrikaları açılmaya başlanmış, bu durumda da yukarıda görüldüğü üzere kadınların ev eksenli çalışmasından bir birim daha eksilmiştir.

Sonuç

Kadın emeğini anlamaya ve onun toplumda nasıl kullanıldığını belirlemeye yönelik çalışmaların ataerkillik ve kapitalizm olmak üzere iki önemli temel üzerinden anlaşılmasına çalışıldığını belirtmiştik. Bu bağlamda fıstık kıran kadınların yerel dinamiklerin sunduğu işlerle enformel alanda ev eksenli çalıştığı; bu çalışma biçiminin de ataerkillik, kapitalizm ve neo-liberalizmin kodlarından etkilendiği görülmüştür. Kapitalizm ve ataerkilliğin ayrı ayrı ikincilleştirdiği kadın emeği, enformelleşmeyle beraber daha yüzeysel ve kırılabilir hale gelmiştir. Fıstık kıran kadınlar, emeklerinin sömürüldüğünü bildikleri halde bu çalışmaya ekonomik koşullardan dolayı devam etmiş, ataerkilliğin mirası olan ‘kadın çalışamaz’ yargısından dolayı bu işe mecbur bırakılmışlardır. Sigortalı bir işte çalışarak geleceklelerini güvence altına almayı hayal eden bu kadınlar, en alt kategoride sayılan fıstık kırma işi için bile mücadele etmek zorundadır. Fıstıkçı, işi yaptıracağı kadınları kendi inisiyatifine göre, kefil dışında herhangi bir ölçüt olmadan belirlemektedir. Aynı zamanda ücret ve para döngüsü de tamamıyla erkeklerin belirlediği sınırlar içerisinde sürmektedir. Fıstık kartları nakit paraya çevirmek için bile kadınlar, fıstıkçının değişken olan para verme gününü beklemek zorunda bırakılmaktadır. Fıstık kartlarını mahallede belirli esnaflara sabitleyen fıstıkçılar, paranın dolaşacağı sınırları da belirlemektedir. Böylece kendi belirledikleri kişilerin para kazanmasını sağlamaktadır.

Yapılan mülakatlara istinaden Gaziantepli kadınların; çocuk doğurma ve büyütme kapsayan yeniden üretici çalışma, topluluk ilişkilerinin sürdürülmesi ve korunması için çalışma, gelir getirici üretken çalışma olmak üzere üçlü bir rol üstlendiği ifade edilebilir. Dolayısıyla bu kadın işçiler; toplumun gelecek işgücü ihtiyacını çocuk doğurarak, günlük işgücü ihtiyacını ise kocanın ve çocukların bakımına yönelik ev işleriyle uğraşarak yeniden üretim mekanizması içinde yer alırlar. Zira topluluk ilişkilerinin sürdürülmesi ve muhafazası için çalışma, kadınların yeniden üretici rollerinin topluluk düzeyinde devam etmesine yöneliktir. Gaziantepli kadınlar da enformel sektörün bu karşılıklı ilişkisinden nasibini almış, yapılan mülakatlarda da tartışıldığı üzere bu “açık” sömürünün öznelere haline gelmişlerdir.

Görüşülen kadınlar fıstık kırarak elde ettikleri gelirin kontrolünün kendilerinde olduğunu dile getirmiştir. Yani kadınlar, her ne kadar hane halkı için kullansa da, kazandıkları paranın nereye harcanacağına kendileri karar vermektedir. Ancak bunun aksinin yaşandığı durumlara şahit olduklarını da dile getiren kadınlar; bu emeğin karşılığının düşük ücretli olduğunu, ev için kullandıkları bu paraya eşlerinin karışmasının doğru olmadığını dile getirmişlerdir. Zaten kadınlar fıstık kırarak kazandıkları parayla hane içerisindeki eksikleri ya da aile fertlerinin ihtiyaçlarını karşılamaktadır.

Makineleşme ile birlikte süreç yine kadınlar aleyhine devam etmiştir. Tüm zorluklarına rağmen fıstık kırarak geçimlerini sağlayan kadınlar, bu imkânı da makineleşmeyle kaybetmişlerdir. Fabrikalarda makineler insan gücüne ihtiyaç duymadan bu fıstıkları kırıp ayıklayabilmektedir. Çok nadir olsa da fıstık kırma işlemi

yoksul mahallelerde devam etmekte, ancak 10-20 yıl öncesine göre son derece azalmış görünmektedir. Her gün fıstık kıran kadınlar; artık yılın belirli dönemlerinde bunu yapabilmekte, fıstığın olmadığı zamanlarda da başka parça başı işlere yönelmektedir. Hem düşük ücret hem de güvencesiz çalışma olan ev eksenli çalışma, kadın emeğini görünmez kılsa da kadının aile içerisinde parasıyla söz sahibi olmasını sağlamıştır. Ancak unutulmamalıdır ki tüm ataerkil ve kapitalist sömürü biçimlerini etkin olarak gördüğümüz ev eksenli çalışmanın bu yönü, yine de mevcut düzende çok fazla değişime yol açmamıştır. Kadınlar, eşleri dışarda çalışmalarını uygun bulmadıklarından fıstık kırmaktadır. Kısacası, enformel alanda ev eksenli çalışmada kadın emeği, hem ataerki hem de kapitalizm tarafından ikincilleştirilip görünmez kılınarak sömürülmektedir.



¹Sözcüklerin anlamlarından da çıkarılabileceği üzere formel; düzenlenmiş, belirli standartları kapsayan ve öngörülebilir kurumsal odaklı faaliyetler bütünüdür; enformel; belirli bir sırayı takip etmeyen ve formel gibi “güvenilir” olmayan bir mekanizmayı içerirler.

²Tokman'a göre gelişmiş ülkelerde desantralize yönetsel anlayış sebebiyle enformel sektörün yoğunluğu merkezden çevreye doğru genişlemektedir. Bundan dolayıdır ki enformel ve formel sektör arasındaki üretim ve arz birlikteliği daha yakındır. Yatırımların daha stabil, endüstriyel teknolojinin daha gelişkin olması da önceki saptamayla neden sonuç ilişkisi içinde ilerlemektedir (Tokman 1990, 99).

³“Toplam nüfusun kentlerde yaşayan oranı, 10.000 ve daha fazla nüfuslu yerleşimlerin kent sayılması durumunda, 1960'ta %25.1'den, 1990'da %58.4'e ve 1997'de de %64.6'ya yükselmiştir”. (Keleş 2000, 11).

⁴Kadınların 1984'teki istatistiklere göre işgücü toplamındaki oranı yüzde 43, 1990'da yüzde 34, 2004'de yüzde 25.4 ve 2005'te ise yüzde 24.8'dir. İşgücüne katılma dinamiklerini ve bu düşüşün sebeplerini anlamak ve araştırmak adına kırsal ve kentsel bölgeler arasındaki fark da dikkate alınmalıdır. 1995'te, tarımsal üretimin ön plana çıktığı kırsal alanlarda kadınların istihdam oranı 49.3, kentte ise 17.1'dir. Bu oranlar 2006'da kırsal bölgede 2006 yılında yüzde 33'e gerilerken, kırdan 19.9'a yükselmiştir (Sayın 2008, 61).

⁵“Modern sanayi, ataerkilliğin küçük atölyesini sanayi kapitalistinin büyük fabrikasına çevirdi (...) El emeği ne denli az beceri ve güç harcaması gerektirirse, bir başka deyişle, modern sanayi ne denli gelişirse, erkek emeğinin yerini o denli kadın emeği alır. Yaş ve cinsiyet farklılıklarının işçi sınıfı için artık herhangi bir ayırıcı toplumsal geçerliliği yoktur. Bunların hepsi de, bedelleri yaşa ve cinsiyete bağlı olarak değişen iş aletleridirler.” (Marx & Engels 2011, 124, 125).

⁶Emekleyen çocukların evin içinde dolaşması için içine oturtuldukları dört tekerlekli oyuncak.

Kaynakça

Acar-Savran, G. ve Tuna-Demiryontan, N. *Kadının Görünmeyen Emeği* (3. Baskı). (İstanbul: Yordam Kitap, 2016).

Ansal, H., Küçükçifçi, S., Onaran, O. ve Orbay, Z. B. *Türkiye Emek Piyasasının Yapısı ve İşsizlik*. (Friedrich Ebert Vakfı: Türk Tarih Vakfı, İstanbul, 2000).

Atasü-Topçuoğlu Reyhan. “Kapitalizm ve Ataerkillik Enformel Alanda Nasıl Etkilenir? Bilinçli Saklama ve Saklayarak Değersizleştirme Mekanizmalarının Ev Eksenli Çalışmada İşleyişi”. *Kapitalizm, Ataerkillik ve Kadın Emeği* ed. Saniye Dedeoğlu ve Melda Yaman Öztürk (İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı, 2010), 81-133.

Ayata, Sencer, *Kapitalizm ve Küçük Üreticilik*, (Ankara: Yurt Yayınları, 1987).

Ayata, Sencer. “Bir Yerel Sanayi Odağı olarak Gaziantep'te Girişimcilik, Sanayi Kültürü ve Ekonomik Dünya ile İlişkiler,” *İlhan Tekeli için Armağan Yazılar* ed. Selim İlkin, Orhan Silier ve Murat Güvenç (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2004), 559-590.

Bedirhanoğlu Pınar ve Yalman L. Galip. “Neoliberal Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de ‘Yerel’ Sermaye: Gaziantep, Denizli ve Eskişehir'den İzlenimler,” *Praksis*, 19 (2012) <http://www.praksis.org/TR/sayilar/0019/neoliberal-kuresellesme-surecinde-turkiyede-yerel-sermaye-gaziantep-denizli-ve-eskisehirden-izlenimler-pinar-bedirhanoglu-galip-l-yalman/>

Beneria, Lourdes. *Gender, Development and Globalization: Economics As If All People Mattered* (London: Routledge, 2003).

Boratav, Korkut, *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2009* (Ankara: İmge Kitabevi, 2016).

Bulutay, Tuncer. *Employment, Unemployment and Wages in Turkey* (Ankara: International Labor Office and SIS, 1995).

Carr, Marilyn, Martha Alter Chen. “Globalization, Social Exclusion and Work: With Special Reference to Informal Employment and Gender”, Working Paper No. 20, Policy Integration Department World Commission on the Social Dimension of Globalization ILO: Geneva (2004) <https://www.wiego.org/sites/default/files/migrated/publications/files/Chen-Globalisation-Social-Exclusion.pdf>.

Castells, Manuel and Portes, Alejandro. “World Underneath: The Origins, Dynamics and Effects of the informal Economy,” *The informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries* ed. Alejandro Portes, Manuel Castells, and Lauren A. Benton (Baltimore: John Hopkins University Press, 1989).

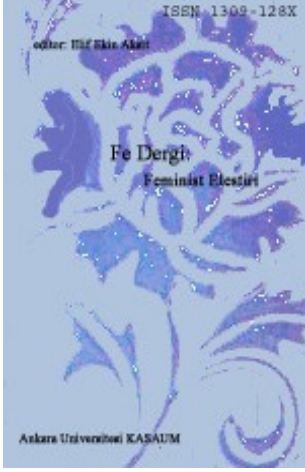
Chen, Martha Alter. *The Informal Economy: Definitions, Theories and Policies*, WIEGO Working Paper No:1. (2012) https://www.wiego.org/sites/default/files/publications/files/Chen_WIEGO_WP1.pdf

Dedeoğlu, Saniye, “Eşitlik mi Ayrımcılık mı? Türkiye'de Sosyal Devlet, Cinsiyet Eşitliği Politikaları ve Kadın İstihdamı”, *Çalışma ve Toplum*, 2009/2, s.41-54.

- Dedeoğlu, Saniye. ve Öztürk, Yaman Melda. "Kapitalizm ve Ataerki İlişkisi Çerçevesinde Kadın Emeği," *Kapitalizm, Ataerkillik ve Kadın Emeği* ed. Saniye Dedeoğlu ve Melda Yaman Öztürk (İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı, 2010), 11-25.
- Durusoy Öztepe, N. (2012). Ev Eksenli Çalışan Kadınlar ve Denizli Örneği, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ecevit, Yıldız. "Küreselleşme, Yapısal Uyum ve Kadın Emeğinin Kullanımında Değişmeler," *Küresel Pazar Açısından Kadın Emeği ve İstihdamındaki Değişimler: Türkiye Örneği* ed. Ferhunde Özbay (İstanbul: İnsan Kaynağını Geliştirme Vakfı, 1998b) 31-79.
- Ergüneş, Nuray. "Kadınlara Yönelik Kredi Biçimleri ve Kadın Emeğinin Enformelleşmesi," *Kapitalizm, Ataerkillik ve Kadın Emeği* ed. Saniye Dedeoğlu ve Melda Yaman Öztürk (İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı, 2010), 183-215.
- Fields, Gary S. "Labour Market Modelling and The Urban Informal Sector: Theory and Evidence," *The Informal Sector Revisited* ed. David Turnham, Bernard Salomé and Antonie Schwarz (Paris: Organisation for Economic Cooperation and Development, 1990), 49-69.
- Hart, Keith. "Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana," *The Journal of Modern African Studies*, 11 no. 1 (1973). <https://www.jstor.org/stable/pdf/159873.pdf>
- Hartmann, Heidi I. The Unhappy Marriage Of Marxism And Feminism: Towards A More Progressive Union, Capital and Class 3 no. 2 (1979). https://web.ics.purdue.edu/~hoganr/SOC%20602/Hartmann_1979.pdf
- Harvey, David. *Yeni Emperyalizm* (İstanbul: Everest Yayınları, 2004).
- ILO. *Decent Work and the Informal Economy: Report VI* (Geneva: International Labour Office, 2002).
- ILO. *Fifteenth International Conference of Labour Statisticians: Report III, Statistics of Employment in the Informal Sector* (Geneva: International Labour Office, 19-28 January 1993).
- ILO. *Women and Men in The Informal Economy: A Statistical Picture* (Geneva: International Labour Office, 2018).
- Karacay-Çakmak, Hatice ve Erden, Lütfi. "Yeni Sanayi Odakları ve Sanayinin Yeni Mekan Arayışları: Denizli ve Gaziantep Örneği" C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 6, 1. (2005). 111-129.
- Keleş, Ruşen. "Kent, Kentleşme ve Enformel Kesim", *Enformel Kesim I* ed. Tuncer Bulutay (Ankara: Devlet İstatistik Kurumu, 2000). 1-21.
- Kümbetoğlu, Belkis. "Gizli İşçiler: Kadınlar ve Bir Alan Araştırması," *Kadın Araştırmalarında Yöntem* ed. Serpil Çakır ve Necla Akgökçe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 1996), 230-238.
- Leibenstein, Harvey. (1957) *Economic Backwardness and Economic Growth: Studies in the Theory of Economic Development* (New York: John Wiley, 1957).
- Lewis, W. Arthur. "Economic Development with Unlimited Supplies of Labour," *The Manchester School*, 2 no. 22 (1954). <https://la.utexas.edu/users/hcleaver/368/368lewistable.pdf>
- Lordoğlu Kuvvet. "Enformel İstihdam ve Türkiye Kaynakları," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*. 55 no. 1 (2011). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/8040>
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich. *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri* (Ankara: Sol Yayınları, 2011).
- Mehta, Meera. "Urban Informal Sector Concepts, Indian Evidence and Policy Implications," *Economic and Political Weekly*, 20 no. 8 (1985). https://www.jstor.org/stable/pdf/4374112.pdf?casa_token=Izqw8UsxYlcAAAAA:qmbtRPTTKN_yXWDY2g74jZUGEmZxKnO-UuvoZ2DS6AcTdv2A2_ZzE3oCeREPRXhmF3U0xxjHOR81fZHoWkqmozE-VHudJWwYqbOHk3YFg9nsyEBWRpPEpg
- Memiş Emel ve Özey Özge. "Eviçi Uğraşlardan İktisatta Karşılıksız Emeğe: Türkiye Üzerine Yapılan Çalışmalara İlişkin Bir Değerlendirme," *Birkaç Arpa Boyu:21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar* ed. Serpil Sancar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 239-268.

- Özşuca, Şerife Türcan ve Toksöz, Gülay. *Sosyal Koruma Yoksunluğu: Enformel Sektör ve Küçük İşletmeler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları: No 591, 2003).
- Öztürk, Yaman Melda. (2010). "Ücretli ve Ücretsiz Bakım Hizmeti Eksninde Kadın Emeği," *Kapitalizm, Ataerkillik ve Kadın Emeği* ed. Saniye Dedeoğlu ve Melda Yaman Öztürk, (İstanbul: SAV Yayınları, 2010), 25-78.
- Pearce, Diane. (1978); "The Feminization of Poverty: Women, Work and Welfare," *Urban and Social Change Review*, 11 no. 1 (1978).
- Prebisch, Raul. *The Economic Development of Latin America and Its Principal Problems* (New York: United Nations Publication, 1949).
- Rostow, W. Whitman. *The Stages of Economic Growth: A Non-communist Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).
- Sayın Aysun, *Avrupa Birliği'nde Çalışma Yaşamında Kadın Erkek Eşitliği* (KEIG, 2008).
- Selçuk, F. Ülkü. *Örgütsüzlerin Örgütlenmesi: Enformal Sektörde İşçi Örgütleri* (Ankara: Atölye Yayınevi, 2002).
- Suğur, Nadir, Suğur, Serap ve Şavran Temmuz Gönç. "Türkiye'de Orta Sınıfın Mazbut Hizmetkârları: Kapıcılar, Gündelikçiler ve Çocuk Bakıcıları," *Ankara Siyasal Bilgiler Dergisi* 63 no. 3 (2008). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/35990>
- Tekeli, İlhan. (1974). "Kalkınma Sürecinde Marjinal Kesim ve Türkiye Üzerinde Bir Deneme," *Türkiye'de Kentleşme Yazıları* İ. Tekeli, (Ankara: Turhan Kitabevi, 1982).
- Tokman, Victor E. "The Informal Sector in Latin America: Fifteen Years Later", *The Informal Sector Revisited* ed. David Turnham, Bernard Salomé and Antonie Schwarz (Paris: Organisation for Economic Cooperation and Development, 1990), 93-110.
- Toksöz, Gülay. *Kalkınmada Kadın Emeği* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2018).
- Topçuoğlu, Atasü Reyhan. "Home-Based Work and Informal Sector in the Period of Globalisation: An Analysis Through Capitalism and Patriarchy: The Case of Turkey." Master's thesis, The Graduate School of Social Sciences, Middle East Technical University.
- Wallerstein, Immanuel. *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş* (İstanbul: BGST Yayınları, 2011).
- White, Jenny B. *Para İle Akriba: Kentsel Türkiye'de Kadın Emeği* (İstanbul, İletişim Yayınları, 1999).
- Yeldan, Erinç. *Küreselleşme Sürecinde Türkiye Ekonomisi: Bölüşüm, Birikim ve Büyüme* (İstanbul: İletişim, 2011).
- Yükseler, Zafer. "1994, 2002 ve 2003 Yılları Hanehalkı Gelir ve Tüketim Harcamaları Anketleri: Anket Sonuçlarına Farklı Bir Bakış," Tartışma Metni, (Türkiye Ekonomi Kurumu, 2004).

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 14, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

***Fragments of Everyday Life in a Pandemic:
Autoethnographic Reflections of Young Women from
Eastern and Southeastern Turkey***

*F. Güzin Ağca-Varoğlu; Melek Bingöl; Zeynep Karakurt;
Berrin Çoban; Gülbahar Kılıç; Nazime Kaplaner; Sümeyya
Zengin*

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2022

Yazı Gönderim Tarihi: 29.12.2021

Yazı Kabul Tarihi: 11.04.2022

Bu makaleyi alıntılanmak için: F. Güzin Ağca-Varoğlu, Melek Bingöl, Zeynep Karakurt, Berrin Çoban, Gülbahar Kılıç, Nazime Kaplaner, Sümeyya Zengin, “**Fragments of Everyday Life in a Pandemic: Autoethnographic Reflections of Young Women from Eastern and Southeastern Turkey**” *Fe Dergi* 14, no. 1 (2022), 50- 63.

URL: http://cins.ankara.edu.tr/27_5.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Fragments of Everyday Life in a Pandemic: Autoethnographic Reflections of Young Women from Eastern and Southeastern Turkey

F. Güzin Ağca-Varoğlu*

Melek Bingöl**

Zeynep Karakurt***

Berrin Çoban****

Gülbahar Kılıç*****

Nazime Kaplaner*****

Sümeyya Zengin*****

This article consists of autoethnographic texts written by six young women from Eastern and Southeastern Turkey who studied at the department of Sociology, at Harran University and has been edited and supervised by Dr. F. Güzin Ağca-Varoğlu. The contributions reflect on the lived spaces of these women after March 16, 2020. The students became involved in their communities as social scientists and, at the same time, experienced the liminal status of being members of their family homes during the pandemic. This ambiguous position tactically strengthened them in their everyday lives and enabled them to analyse their layered, intertwined, and multidimensional social environment. In this article, these young women expressed experiences of the deep-rooted power relations, spatial interactions, and traditions which their identities switched between the self and society as "boundary crossers".

Keywords: autoethnography, critical reflexivity, everyday life, power relations, voice

Pandemide Gündelik Hayat Fragmanları: Doğu ve Güneydoğu'dan Genç Kadınların Otoetnografik Dışavurumları

Bu makale, Harran Üniversitesi'nde Sosyoloji Bölümü'nde okumuş, Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinden altı genç kadın tarafından yazılan, Dr. F. Güzin Ağca-Varoğlu'nun editörlüğünü ve danışmanlığını yaptığı otoetnografik metinlerden oluşmaktadır. Katkıları, 16 Mart 2020'den sonra yaşanan mekânlardan yansıtılmaktadır. Öğrenciler, toplumlarına sosyal bilimciler olarak katılmış ve aynı zamanda pandemide aile evinin birer üyesi olmalarının getirdiği liminal konumunu deneyimlemişlerdir. Bu muğlak konum, onları günlük yaşamlarında taktiksel olarak güçlendirmiş ve katmanlı, iç içe ve çok boyutlu sosyal çevrelerini analiz etmelerini sağlamıştır. Makalede, bu genç kadınlar, köklü iktidar ilişkileri, mekânsal etkileşimleri, benlik ve toplum arasında birer "sınır aşıcılar" olarak geçiş yaptıkları gelenekleri ve deneyimleri dile getirerek 'ses' verdiler.

Anahtar Kelimeler: otoetnografi, eleştirel düşünümSELLİK, gündelik hayat, güç ilişkileri, ses

Introduction (F. Güzin Ağca-Varoğlu)

The intense and challenging period of the Covid-19 pandemic has been the subject of many studies from different perspectives. It has affected all of society. Nonetheless, the experiences of individuals differ a lot, partly depending on the setting. Being away from campus life during the pandemic led to drastic transformations, notably in my female students' everyday lives. They returned to their hometowns. They left behind their dormitories, friends, and opportunities for self-realisation afforded by campus life. The campus is

*Şeyh Edebalı University, Department of Social Work, Asst. Prof. Dr., fguzinagca@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3770-1268>, Received: 29.12.2021, Accepted: 11.04.2022

**Harran University, Department of Sociology, B.A., melekingol094@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3990-4045>

***Harran University, Department of Sociology, M.A. Student, karakurtzeynep098@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8925-1049>

****Harran University, Department of Sociology, B.A. Student, cbnberin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7322-7298>

*****Harran University, Department of Sociology, B.A. Student, yakamoz_6633@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7910-9046>

*****Harran University, Department of Sociology, B.A., naz_store63@icloud.com, <https://orcid.org/0000-0002-2968-8369>

*****Mardin Artuklu University, Department of Sociology, M.A. Student, sumayyazengin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5606-1388>

where differences of gender, class, and ethnicity fade away in the face of being students. It allows them to be together with all of their differences and to develop themselves in many ways. It also allows the acquisition of knowledge outside of the domestic sphere. This context empowers students to escape from traditional gender roles in everyday life at their family home.

At the beginning of the pandemic, on March 16, when the university announced its suspension of in-person education for three weeks, I had to revise the ethnographic research assignment for my undergraduate students in the Sociology of Space and Anthropology classes, due to the risk of being infected with the virus.¹ The initial assignment was to write an ethnographic article on places in Şanlıurfa, a vibrant city with a diverse ethnic structure. As a result, I decided that they should write an autoethnographic text, in which they discussed the effects of Covid-19 on their everyday life interactions and spatial practices. When I handed the assignments over, I recognised that radical transformations occurred in everyday life experiences, particularly in my female students' lives.

Most of my students were raised in a region where traditional family relations, social networks, patriarchal values, and gender inequality are deeply rooted. Regional factors significantly influence and reinforce patriarchal values; this can be observed more strongly in Eastern and Southeastern Turkey than in the West (Özdemir-Sarıgil & Sarıgil, 2021). The studies focusing on gender-based perceptions and experiences in cities such as Batman, Mardin, Şanlıurfa also show the disadvantaged status of women, the privileged position of men and the difficulties of girls in accessing equal educational opportunities (Kara & Gürhan, 2013; Şenol & Çalar, 2018; Yıldız, 2019). The negative effect from the problematic conception of 'honour', which functions as a control mechanism on the female body in the public sphere and as a tool for legitimization of 'masculine domination' (Bourdieu as cited in Sancar, 2020), is one of the most mentioned dimensions of patriarchal rule in the region. This article shows the embedded power relations in various aspects of their everyday lives, and it underlines the significance of critical reflexivity in these circumstances.

For some of the online lectures, the students connected to the session through their phones from agricultural fields during the pistachio harvest or with a sibling in their arms. They were pushing the limits to continue their distance education despite the difficulties caused by unstable internet connections. Their daily responsibilities included livestock breeding, farming in the village, welcoming guests, taking care of the siblings or the elderly, knitting, baking bread, making pepper paste, and more. These were just some of the burdens and manifestations of the invisible labour of women. However, their domestic practices nourished and strengthened them when they returned to their off-campus lives. These traditional responsibilities also had a feature that gave skills to these young women and empowered their position in intergroup relations with their family members, neighbours, and other actors in their everyday lives. They questioned these patterns academically and recognised their 'liminoid' (Turner, 1974) position in this process, during which they experienced their home lives in the pandemic as a rite of passage. This liminoid position results in a tactical in-betweenness while empowering their opportunities for self-realisation. By going back to their family homes, these young women gained new skills regarding interpersonal relations. They were strategically maintaining their in-between positions with their ambiguous place within the gender roles defined by the traditionally drawn boundaries of everyday life and the emphasis on transience. They would return to campus once the pandemic was over. This position offered them a transitional, dynamic, and hybrid experience area. Accordingly, both the home and the village became an alternative education space. They took on a feature wherein reality came up for discussion and displayed latent partnerships. In this way I noticed my students' agency, which was transformative in a lifeworld where a micro-resistance mechanism was built among these enormous responsibilities.

In a region where the woman is located at the center of domestic space, the expectation is to show excellent performance. In the narratives, the primary respondents at home are the mothers, who play an essential role in transmitting and reproducing traditional gender roles in a paternalistic family structure. They aim to transfer the traditional teachings from their mothers to their daughters and, use the opportunity of their daughter's presence at home. I consider this situation as a "patriarchal bargain" conceptualised by Deniz Kandiyoti (1988) to explain the struggles and strategies of women in order to eliminate their oppressed status under traditional- gender norm-based patriarchy. I also noticed mothers' pleasure with their daughters' presence at home because they regarded them as supporters in meeting patriarchal expectations. Although this situation was mainly the reason for the conflicts with the new generation, it was also the basis for women's solidarity—the consensus between these two generations achieved at the end of negotiations. Consequently, micro-resistance of young women occurred in the domestic space.

According to Michel De Certeau (1984), tactics are the art of the weak. The weak have an ambiguous spatial position and are in a place where the strategy comes into action and is questioned simultaneously. Leyla Bektaş-Ata (2020) also suggests that the first-generation women in her research field operate the transmission of tradition as a control mechanism. Therefore, younger generations develop several tactics to cope with gender-based pressure in the neighbourhood and family. These practices, rooted in traditional power relations that impaired but did not radically change the plane of expectations, were also the dominant tools of the ambiguity that was reproduced in everyday life at home. However, after the reflexive autoethnographic narratives of my students, I recognised that their agency would make the mutual transformation through their social interactions in their everyday lives possible. This awareness resulted in the idea of writing a collaborative autoethnographic article with some of my students.

The study includes six young sociology students from different cities and villages in Turkey. The study consists of three main frameworks based on power relations: Encountering and coping with gender roles, spatial struggles, and the transformation of traditional and religious rituals. Melek (Batman), Zeynep (Gaziantep), and Berrin (Diyarbakır) discuss the pandemic's effects on domestic life and how space turned into an education centre within their critical perspective on gender roles within the family. The tactics and collaborations they developed in their struggles formed their texts. In their articles on spatial experiences, Nazime and Gülbahar share their observations in Şanlıurfa. Nazime evaluates the rhythm of children's everyday lives through her window (Lefebvre, 2004) in Şanlıurfa's Eyübiyye district, known for its ethnic diversity and poverty. She explains the challenges of children who were the street's leading actors and their struggle not to lose their playgrounds. Gülbahar questions how the roles of masculinity and femininity are encountered in domestic space. Sümeyya (Mardin) recounts her Syriac neighbours' transformation in participating in religious rituals, by linking it with her autobiography from their household, which also makes the only Muslim family in a border Syriac village.

Speaking for Oneself: Autoethnography

Autoethnography is a qualitative method in which researchers produce knowledge by putting themselves into the centre of the study. It is the association of ethnography (society) and autobiography (self) where the boundaries between the personal and the cultural are blurred (Ellis & Bochner, 2000; Reed-Danahay, 1997). The primary purpose of this study is to link internal and external views, in other words, the public and private, through autoethnography (Tedlock, 2005). The autoethnographer is a "boundary-crosser" between the self and the society (Reed-Danahay, 1997). Given that my young female students' "critical reflexivity" (Warren, 2011) also revealed their everyday lives, power relations, and spatial experiences, they were directly involved in the process that transformed with the pandemic. At this point, autoethnography allowed them to observe their cultural performances as a "critical praxis" (Alexander, 1999). Accordingly, as autoethnographers, my students had the opportunity to analyse their everyday lives at home.

Critical reflexivity serves the interrelatedness of self and others (Door, 2014). The young women evaluated the cultural location and praxis to analyse their lived experiences in the lifeworld. The reflexive narratives enable us to determine how dominant discourses influence our lives and positionings within the culture. In this regard, these young women could be "experts in their own lives", and their lived experiences and values could become more eventual for analysing the dominant discourse critically (Norton & Slied, 2018). These young women are also responding to an essential critique that autoethnographers "focus on people on the wrong side" (Delamont, 2009). Thus, they do not represent the voice of the disadvantaged subalterns. The reason is that autoethnographers, who are generally white-collar researchers, have a descriptive vocabulary, have easy access to resources to express themselves, and are also financially supported. According to criticism, autoethnographers are included in a particular social milieu with their socio-cultural and economic capital (Ploder & Stadlbauer, 2013). Yet, it would not be accurate for my female students to claim they had this privileged status. On the contrary, they lost their advantages due to interruptions in campus lives. The boundary-crossing methodologically assumed a self-society unity, and this feature allows this group to question power relations and gendered time-space in their everyday lives. Thus, we developed a common perspective on the "voice" issue, which is one of the critical debates in anthropological literature. Rather than writing on my students, I saw their writing on themselves as a part of anthropology education and a critical-reflexive opportunity to overcome my privileged position as a researcher. In the dominant academic perspective, where women in the region are often regarded as passive and obedient, my students transform everyday life as agents,

observing, analysing, and designing their everyday spatiality as a space of being and positioning in power relations. This situation fostered the idea of using collaborative autoethnography (Chang, 2013) that undermined "speaking instead." In this context, we have written this collaborative text as a multivocal work in which everyone could reflect on what they saw from their window.

We Are Mutating, Not the Viruses! (Melek Bingöl)

"Hello Melek, the flights have been cancelled." With this message, I learned that my Erasmus dreams were ruined. It was vital to me to continue my education in a different country. When I moved from Batman to Şanlıurfa to study at Harran University, I would have never thought that I could get so close to my dream of "being abroad." I was very shocked when I missed this opportunity. However, I soon faced another struggle, and I had to leave my dorm room on campus and turn back to Batman, to my family's house.

I am the only girl in the house with two brothers. In our region, patriarchal gender roles are acute. After returning home, I found myself in a complicated role division. The measures taken during the pandemic changed our everyday life. With the spread of the coronavirus, many "guest practices" entered our lives (Ağca-Varoğlu, 2021). We started to develop habits such as wearing masks and washing packaged foods, and we tried to adapt them to the rhythm of everyday life (Figure 1). My brothers' and my father's expectations, who stayed at home during the pandemic, meant that my mother's and my workload increased. The person who sets the table also clears it, and it has always been me who sets the table in our house! My brothers played video games while I was cooking or baking bread in the kitchen. While I could spend less time on my online courses and academic development due to my domestic burdens, their entire time belonged only to them. During the day, our request to get help from my father and brothers was mainly refused because they were convinced it was not their responsibility to do these jobs.



Figure 1. Family masks.

My mother, a housewife, was previously used to staying at home, but the main problem was that the men were now at home. In this period, I had the opportunity to spend more time with my mother. We knitted together in our spare time, and the emotional bond became stronger than before. I was in campus life only months ago, and now in my family's house, in a space where my freedom was limited. When I returned home, I was no longer the previous Melek. As Schütz (1972) puts it, a person who returns home will no longer be the

same as before. Although this period with my mother brought me some tiring responsibilities, it also enabled me to express what I have gained through university education far from her. The bond of solidarity between us was shaped by our womanhood and gendered expectations at home space. We were the invisible heroes of this process.

The Daughter of The House (Zeynep Karakurt)

I am the oldest of my siblings and the only girl in the house. In our society, domestic work is considered the responsibility of women. If you are the family's only daughter, you have to take as much responsibility as the mother. After the government announced regulations regarding self-quarantine, our lives underwent many changes. Previously, my mother and brothers used to do the shopping. However, the age restrictions during the lockdown meant that I had to assume this responsibility.

Thanks to my presence at home, my mother declared the pandemic a holiday herself. She often said she wanted to have some rest. After a few years on campus, where I only took responsibility for myself, my re-inclusion in the family life caused me to experience sudden emotional outbursts. I was bothered by the fact that the perception regarding my brothers was like, "they cannot do it, they do not understand," while I was doing all domestic work. It made me unhappy that my freedom to do whatever I wanted was replaced by activities such as cooking, cleaning, and washing dishes in our family house in Gaziantep. We mostly were in domestic solidarity with my mother. However, my feelings about being at home disrupted the harmony and sometimes caused conflicts and disagreements. This conflict did not last long. Because at such moments, my mother was ignoring the issue with her statements such as "You are the daughter of the house, let me take a vacation, let me feel that you are at home, and think of me, you are here just for a period, but am I?"

During the pandemic, the kitchen was the centre of my everyday life as a gendered space. It also turned into a training venue. I attended distance education courses and online programs there. In addition to these, the kitchen was where my mother taught me the tricks of cooking and cleaning. It was a space of testing where I tried to prove myself to my mother. In the WhatsApp group of our extended family, the women shared their recipes almost every day. This often triggered my mother to say, "Look how beautiful this is. I wished you were able to cook so, too". This led me to wander on YouTube food channels after each group talk. I worked so diligently in the kitchen that I felt like a cooking show host.

Serving the desserts, and asking my mother's score, was acceptance of my mother's authority in the kitchen. In the quarantine days, my dexterity improved, and my self-confidence increased. I started to experience more and more things in the kitchen. Furthermore, my newly gained skills empowered me to overcome the tension of the pandemic.

Everybody Else's Daughters (Berrin Çoban)

Attending online classes seemed absurd to me at first. I complained, thinking that I would not be efficient because I am a member of a large family of five siblings and living in a small place. During the pandemic, I met the digital world, which offered me improvement opportunities such as seminars, workshops, and summer schools. Knowledge is no longer collected in big centres like Istanbul and Ankara. However, I had to develop some tactics behind the scenes to be active in this new world. My digital activities restricted my sisters' and brothers' spatial practices at home. This situation caused a conflict from time to time between us. I found a solution to this problem by adopting a more accommodating, more empathetic attitude toward them. When my siblings had distance education, I tried to keep the home quiet. Thus, they showed the same attitude during my lectures. In short, our empathic attitudes turned into a kind of solidarity.

Another tactic to overcome the spatial constraints was withdrawing from my existing face-to-face socialisation spaces. Therefore, I was not going to visit our relatives with my family. I stayed at home to spend time in my new digital world in a quiet environment. With this tactic, my socialising areas had a remarkable transformation. In short, in the pre-pandemic period, the actors I was connected to regarding kinship and neighbourhood relations were replaced by new actors with whom I was connected with the bond of an interest in the digital world.

Silvan is a small town with a single high street, where kinship relations are strong. Men sitting on tiny chairs can be seen on the street's sidewalks. On the other hand, women meet their socialising needs through home visits or getting together in the *tandır* area (Figure 2). In this town, the people establish their first communication with several questions: "What is your last name? Who are you from? (not where are you from!)"

Which village is your father from?" Thus, they form a kind of a social network with the status of being from the same village or the same tribe. Thus, social control is solid and present.



Figure 2. My mother in the *tandır* area.

A 'good woman' in Silvan does domestic work very well and can instil these abilities in their daughters. In the pandemic, I witnessed the efforts to make me the ideal girl of the house. I was always in contact with my mother and experienced an intense role conflict. My roles of being simultaneously a 'campus persona' and a daughter sometimes intersected at home. During this challenge in my everyday life, I often questioned my relationship with my mother. My mother spent most of her socialising time with our neighbours and relatives. Therefore, she encountered expressions of the ideal type of girl admired in our society. Those who could instil traditional values in their daughters are positioned in high status in this competition. For this reason, my mother wanted me to internalise these values. Thus, I realised that she was trying to make me an ideal daughter due to social control mechanisms, but sometimes I felt inadequate because of my mother's desire. I was getting angry at the role model discourse. I did not have free time to fulfil my mother's expectations. I could not internalise these roles completely.

The suspension of education activities at the university meant that my mother's social order in the domestic space also changed. My mother expected us to adapt to the norms and rules she had built before the pandemic. She argued that there were "rules of the house," and in this regard, she aimed to prevent the 'domestic anomie.' My mother complained that her orders were broken in conflict times, and my father supported her. A new alliance formed, and I was in the same group as my siblings. However, this conflict field was moderated on the principle of "respect for parents".

The mismatch of expectations and being far from the 'ideal daughter' often made my mother compare me to other people's daughters. Her arguments like "Nesli's daughters are both studying at the university and also cooking very well, Senem's daughter got married at your age and now manages a house" made me experience 'everybody else's daughters' syndrome.' When I realised that a conflict would occur, I changed the subject and discussed my mother's interest in not being exposed to this syndrome. However, when the conflict escalated, I needed a mediator. This person was my father. His words such as, "education is more important than everything else, everybody else's daughters and our daughter are not the same, let us manage it when she has lectures."

In my town, traditional codes also determine an ideal male type. The ideal man is the person who can say the last word in a home and who is at the top of the hierarchical line in the family. My father also accepted the roles defined in his everyday life. We gave our consent to his acceptance of these roles and to have this position in the power relations. Thus, the effectiveness of my father's conciliatory position was related to his

acknowledged hierarchical power. However, my father used this power to support our education ideal. I accepted his attitude tactically and instrumentalised his position in power relations in my self-realisation adventure.

Who Calls the Shots at Home? (Gülbahar Kılıç)

Before the pandemic, our house used to get active at five o'clock every morning. My mother was alone at home because the household went to university and work. She decided what to watch on TV, what the meal would be, and she had all the right to organise at home. During the quarantine period, the system was completely turned upside down. My sister continued to work from home. She settled on the table in the kitchen with her computer. She had transformed the domestic space where my mother had been the sole ruler for years into a workplace.

We shared responsibilities with my sister. She helped my mother with the cooking, and I took over the cleaning. I tried to persuade my father to go out from the living room, my brother from his room and my sister from the kitchen to clean the house. It took so long for them to get up that our conflict was inevitable. On the other hand, my mother was not satisfied with my cleaning. Her feelings about us seemed to have changed. It was as if we turned from her beloved children to those who threatened her existence in her eyes. She described herself as a housewife, and now she had lost her power at home. She was in a conflict with my father, who took over her television: "Open 'Müğe Anlı' (like Oprah), you always want to watch the news!". My mother was angry with this situation at home and wanted to go to my aunt. She was planning to get my aunt's support. Her reaction to the loss of power was a kind of resistance mechanism. My mother, who had enjoyed being home, did not want to stay at home anymore. We calmed her down, and we were trying to fulfil her request until evening, making small concessions so that the harmony at home would not be broken.

Women were not the only ones who had to compromise on their spaces. My brother also had to share his spatial agency. In the traditional houses of Şanlıurfa, the places on the top floor surrounded by four sides and left open are called traditional roofs (*dam*) (Figures 3 & 4).



Figure 3. Aviculture on the *dam*.



Figure 4. *İsoot* making.

The ruler of our roof is my brother, who is fond of birds. Aviculture is mainly on the roofs and is a big passion in this region. Some people buy birds from the bird bazaar at very high prices. The birder takes them out of the cages at certain times of the day and feeds them. After the birds fly in the sky for a while, they return to their cages. Taking good care of birds and having all kinds of birds provide a good status and income. Birders sometimes steal the birds on the opposite roof since there is no legal basis for aviculture. This act of stealing is avoided only with exclusion from society. Thus, a lock is attached to the entrance door of our roof to ensure the safety of the cage. Because the birds are likely to be stolen, only certain people have the keys to the roof. This place, which was not necessary before the pandemic, was now like the door to the street for us. Although my

brother's wife and I insisted intensely on opening the roof to women, we could not get out to the roof. My brother, who turned the two small rooms on the roof into a men's area, did not give us this permission.

At the end of the summer, the '*isot*' and red pepper paste making rush surrounded the neighbourhood's women. In this season, the most important place for women is the roof. We take the red peppers in big bags to the roof, shred them, dry them in the sun and finally grind them in machines. *Isot* and paste session was a legitimate justification for my brother to let us to the roof. He had to be persuaded to give us the key. During the quarantine period, we exceeded the boundaries set by masculinity through *isot* making, which contributed significantly to the domestic economy (Figures 5 & 6).



Figure 5. Preparation for red pepper. Figure 6. Woman making *isot*.

Children's Struggle (Nazime Kaplaner)

Our street resounds with children's voices at all hours of the day. Women and children are the dominant residents of the street. This situation was not changed during the pandemic days despite the curfews, social distance rules, and restrictions for those under 20. The little girl living in the opposite house was selling self-made meal on a tray, and her customers were again children - "*Cici bici palıza* (a traditional frozen pudding) too much, no less, come here more!" she was yelling. She offered it to her friends with a single iron plate and a spoon. The truck on the street attracted children's attention (Figure 7). It had been standing there abandoned for a few days made me think that the driver could not go to work. In the neighbourhood, where unemployment and poverty occurred an essential social inequality during the pandemic, many daily workers could not work. This situation brought me bad scenarios: livelihoods, hungry children, and domestic violence. I was unable to breathe as I thought.



Figure 7. Children are playing on the truck.

In my everyday life in the self-quarantine, the children from our neighbourhood attracted my attention most. The rhythm of the street was getting complicated with the children. When I observed these urban actors, who were disorganising and making the reality questioned, I could notice the ‘polyrhythmia’ of the street. Lefebvre (2004) mentions that the street and the neighbourhood can be listened to like a symphony. The cars and motorcycles were passing on the street, the second-hand dealers and peddlers were trying to make their voices heard to their customers, the water was flowing down from the drain like a waterfall when the balconies were washed, the garbage cart was emptying the trash Etc. I was constantly distracted by children's voices everywhere when I attended my distance education classes. While playing games, they were very engrossed in talking loudly and shouting at each other. "Viruses do not even infect these kids," said my father. Even though he sometimes warned the children, it did not help. When the water flowed from the balcony drains, the children stood at their bottom and wet their heads to cope with the hot summer days and had unlimited fun. Almost none of their clothes were clean, and they were running around the street barefoot. They constantly reshaped the space, developed micro-resistance mechanisms against the power.



Figure 8. My father on the *dam*.



Figure 9. My mother on the balcony.

The police officers were on patrol because of control lockdown regulations. I witnessed an encounter between the police and the children while sitting on the balcony. A child was playing in front of his house, and with the police car's siren, he was terrified and started kicking the door of his house. As the sound came closer, he screamed more and cried. When his mother opened the door, the boy came in quickly and slammed the door shut. It was like a game of chase: the police chase, the child runs away. In this relationship, there was a situation independent of who was victorious in this power relation. Children were protecting their space in the city. They were building a new playground between the truck and the wall in the corners. They were creating tiny heterotopic spaces (Foucault, 1986) by not complying with the body politics practised by the government.

The night did not mean taking a break from all this chaos. Instead, cyclic rhythms collaborated with linear ones. The night did not interrupt the rhythms of the day but only slowed them down. We heard their voices from under the dim street lamp and played hide-and-seek at night, taking advantage of the darkness. When I woke up at five in the morning and looked at the street, I saw the garbage of junk food like chips. The real owners of the street were children. Who could stop the children in various struggles day and night, Covid-19?

Melting Pot of Two Religions in Pandemic Deprivation (Sümeyya Zengin)

We live in an Assyrian village of Mardin as the only Muslim family. When my family first came to this village, we did not communicate much with the villagers. The main reason was the language. I had no friends until I went to primary school. I only knew Arabic, but they were speaking Syriac. When I started school, all children were studying in a single classroom with co-education. I listened to children speaking Syriac carefully and learn the language. After learning enough Syriac and Turkish, I started socialising, and felt less excluded. Through our common languages we bonded more and became friends. Families of two religions got used to living together over time. We informed each other's religious practices, behaved accordingly, and celebrated our holidays. We did not serve animal products to our Syriac neighbours during their fasting days. They also paid attention to their eating and drinking near us in Ramadan.

Since there is no mosque in our village, we hear the call to prayer from the digital *adhan* clocks in our house, not from the *minaret*. In Ramadan, we go to the roof to hear the evening *adhan* to break our fast. However, the pandemic redesigned our neighbouring relationships and religious rituals due to social distancing. We used to go to the neighbouring Muslim village with my family to pray. The day that determined the calendar for us was Friday because my father goes to the mosque on Friday prayer. We were messing up the days of the week now. While the mosque is a ritual space where *adhan* is recited for prayers five times a day, it has changed its function as the place where warning announcements during the pandemic process.

On the other hand, our Assyrian neighbours became likewise destitute of their religious practices. Although there is a church in the village, they went to the Mor Evgin Monastery, located in another Syriac village. For Assyrians, this monastery on the slope of Bagok Mountain, is known as the second Jerusalem. The rituals held in the monastery were filled with Assyrians from the surrounding villages, just like the religious ceremonies held on special occasions in the mosque in the next village. Our neighbours would go to this monastery every Sunday. They used to bring the priest to our village and perform their rituals such as religious marriages, baptising the new-born child. However, the monastery closed its doors with the pandemic, just like our mosque.

This year, there was no excitement during Easter. Our neighbours also spent their Easter days with sorrow, just as we welcomed Ramadan. Some of them, who usually fast for 50 days during Easter and do not consume any animal products, could not even fast this year due to the fear of being weak against the disease. Before the pandemic, our neighbours, who fulfilled their religious rituals, and mingled with their communities in nearby Assyrian villages, could not leave their homes. There was not much preparation for Easter.



Figure 10. Easter eggs of our neighbours (Photo by Shmuni)

Many eggs are painted, and various doughnuts, pastries, cakes, and traditional feast dishes such as the "Assyrian *kuliçe*" are cooked every Easter (Figure 10). Our neighbours start painting the eggs two or three days before the feast. Generally, onion peels are used to colour the eggs. We collect the peels of the onions planted in our garden for them. They only coloured 30 eggs this year, not 500 as they had last year. When I asked my childhood friend, Shmuni, why they prepared so few eggs, she said, "Actually, we were not going to colour it either, but we did it both to fulfil religious rituals and not forget our traditions." These preparations were interrupted this year. Our neighbours could not perform this worship, which they deemed essential and sacred.

The pandemic brought the deprivation of Easter to our neighbours and the gloom of Ramadan Eid. Another sharing was added to our friendship, which we have strengthened our relationship by discovering many of them over the years.

Conclusion (F. Güzin Ağca-Varoğlu)

Everyday life offers researchers many riches as a field of interaction that reveals the most ordinary aspects of human practice. These narratives allow us to express how the intersectional power relations in everyday lives and spatial practices of six young women were transformed by the pandemic. They were surrounded through the experiences and observations and pushed the boundaries within the intertwined and layered performative field. In this context, autoethnography, as a way of giving their voices and questioning their experiences, traditional practices, and rituals, and at the same time developing their vocabulary of research techniques during distance education, is precisely, as per Reed-Danahay (1997), a "boundary-crossing".

The narratives of Nazime and Sümeyya are examples for this transition. The restrictions at the beginning of the pandemic caused some concerns in the society. Sümeyya as a member of the only Muslim family in the village, reflected the transition from her cultural location between self and society. She shared her common experience with her Syriac neighbours. Therefore, autoethnographer expresses the sameness in difference, which is possible only through boundary crossing. Likewise, Nazime observed the children playing on the street. The struggle of the children to regain their playground during the lockdown attracted her attention. She followed the voices of the street from her window and she found out the children's strategies against the state apparatuses through sensory autoethnography.

As a result of "liminalities" (Bhattacharya, 2018) between 'being a university student and the girl of the house' and the domestic distribution of gender roles, tactics are evolved in their everyday lives. Autoethnography as a critical pedagogical praxis empowered these young sociologists through writing on their social interactions and lived spaces in these unprecedented times. Thus, the transformation within the intersectional inequalities and patriarchy began through critical reflexivity, performance, and observations. At this point, the experiences of Melek, Berrin, and Zeynep are very meaningful. Because they turned the confusion

regarding their 'liminoid' position into an opportunity. Before pandemic regulations they had their own space on campus in Şanlıurfa, a city far from their family houses. After returning their family houses they encountered patriarchal expectations. In the patriarchal understanding, which defines home as a field of woman, their responsibilities have increased. It seems that their mothers had a mission to prepare them for this patriarchal order. Therefore, their relationship with their mothers was fragile. At this point, they developed several tactics, as De Certeau (1984) mentions, to negotiate with their mothers and siblings and to continue distance education, which was not a priority in their family houses.

In order to cope with 'everybody else's daughters' syndrome' in her town, Berrin bargained with patriarchy and had her father's support. She described her town as a place where kinship is very important and functions as a control mechanism, especially on women in public sphere. Leyla Bektaş-Ata (2020, 81) describes this social control, which encounters young female generations in her research field, as "familiazation of neighbouring". In Berrin's case, this social control shows itself in neighbourly relations with the relatives from the same tribe or village. Melek explained that she motivated herself to learn traditional techniques to create products from her mother in order to build a common area of experience. Therefore, she had opportunity to share her new features gained at the university. Zeynep realised that her mother has an authority and power in the kitchen. She tried to acknowledge that the power in the kitchen belongs to her mother and tried to be appreciated. During this struggle she became stronger and gained new skills. As Şengül İnce (2015) put it aptly, women use the kitchen as a resistance and empowering space in power relations with others at home. Yet, there is a conflict field between generations of women as well. Similarly, at this point, Gülbahar also narrated the kitchen and the house as a conflict field. Gülbahar's mother, a housewife, felt besieged in the lockdown. She wanted to move to her sister's place as a reaction against her loss of authority at home. In addition, there are the spatial reflections of Kandiyoti's patriarchal bargain concept in Gülbahar's autoethnographic narrative. The Şanlıurfa's traditional roofs (*dam*) were the stage of this bargain. These semi-public spaces (Ünlü, 2019) were reserved by the male members of the family and were opened to women only when they would contribute to the domestic economy.

According to Deniz Kandiyoti (2019), focusing on patriarchal bargains rather than making a general definition of patriarchy is more explanatory in terms of understanding the transformation processes. At this point, it is important that autoethnography enables observing micro resistance mechanisms in everyday life and lets the researcher analyse the society from her/his cultural location as the boundary-crosser. The fragments in this study offer a view from the inside point of view of the pandemic experience in Eastern and Southeastern Turkey and narrate subaltern performativity. This collaborative writing experience has added an essential dimension by criticising the claim that we are all humanly alike in the pandemic. We also confront the fact that there are deep-rooted differences in the level of experience in altering society's intersectional layers. Though the world has been confronted with a common invisible enemy, what we see at home, on the street, and at every point of our everyday lives is that the transformation of everyday life is not the same for everyone in these unprecedented pandemic days.

¹There are many studies on the new research strategies, methodological approaches, and research challenges that have emerged due to the impacts of pandemic. For some of them see (Lupton, 2020; Erciyas & Yıldırım & Erol, 2021; Sosyoloji Araştırmaları Dergisi Salgında Sosyolojik Araştırma Özel Sayısı, 2022).

References

- Ağca-Varoğlu, F. Güzin. "Staying at home": A rhythmanalysis of self-quarantine," *The societal impacts of COVID-19: A transnational perspective* eds. Veysel Bozkurt, Glenn Dawes, Hakan Gulerce, & Patricia Westenbroek (Istanbul, Turkey: Istanbul University Press, (2021): 45-62.
- Alexander, Bryant Keith. "Performing culture in the classroom: An instructional (auto) ethnography." *Text and Performance Quarterly* 19 (4), (1999): 307-331.
- Bhattacharya Kakali. "Coloring Memories and Imaginations of "Home": Crafting a De/Colonizing Autoethnography." *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*. 18 (1) (2018): 9-15.
- Bektaş Ata, Leyla. "Anneler Ne Yapar, Kızları Ne İster? İki Nesil Kadın Anlatılarında Bir Gecekondu Mahallesi" *Fe Dergi*, 12 (2), (2020): 74-87.
- Chang, Heewon. "Individual and Collaborative Autoethnography as Method: A Social Scientist's Perspective," *Handbook of Autoethnography* eds. Stacy Holman Jones& Tony E. Adams & Carolyn Ellis (Walnut Creek, California: Left Coast Press, 2013) 107- 120.
- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984).
- Delamont, Sara. "The only honest thing: autoethnography, reflexivity and small crises in fieldwork." *Ethnography and Education* 4 (1), (2009): 51-63.
- Door, Victoria. "Critical pedagogy and reflexivity: The issue of ethical consistency". *International Journal of Critical Pedagogy* 5(2), (2014): 88–99.
- Ellis, Carolyn & Bochner, P. Art. "Autoethnography, personal narrative, reflexivity," *Handbook of Qualitative Research* eds. Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (Los Angeles, USA: Sage, 2000) 733-768.
- Erciyas, Cemre & Yıldırım, Aleyna & Erol, Meryem. "New Normal Beyond The Pandemic: Pandemiyle Birlikte Yerelden Küresele Yabancılaşmayı Yeniden Düşünmek", *Riskler ve Belirsizlikler Kısacasında Pandemi Araştırmacı Olmak: Otoetnografik Bir Çalışma* ed. Zeynep Banu Dalaman, Transnational Press London, (2021): 75-93.
- Foucault, Michel. "Of other spaces." *Diacritics*, 16 (1), (1986): 22-27.
- İnce, Şengül. "İki Kadın Bir Mutfak: Kadınlararası İktidar İlişkileri". *Moment Dergi*, 2 (2), (2015): 135-156.
- Kandiyoti, Deniz. "Bargaining with Patriarchy". *Gender& Society*, 2(3), (1988): 274-290.
- Cariyeler, Bacular, Yurttaşlar- Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2019).
- Kara, Zülküf & Gürhan, Nazife. "Eşit/sizliğin Tarafı Olmak: Mardin'de Toplumsal Cinsiyet Algısı", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(1), (2013): 65-92.
- Lefebvre, Henri. *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. (Continuum, 2004).
- Lupton, Deborah (Ed.). *Doing Fieldwork in a Pandemic*. (2020).
- Norton, Lynn& Slipe, Yvonne. "A Critical Reflexive Model: Working with Life Stories in Health Promotion Education". *South African Journal of Higher Education*, 32(3), (2018): 45-63.
- Ozdemir-Sarigil, Burcu & Sarigil, Zeki. "Who Is Patriarchal? The Correlates of Patriarchy in Turkey", *South European Society and Politics*, 26(1), (2021): 27-53.
- Ploder, Andrea & Stadlbauer, Johanna. „Autoethnographie und Volkskunde? Zum Potenzial wissenschaftlicher Selbsterzählungen für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschungspraxis.“ [Autoethnography and Volkskunde? On the relevance of academic self narratives for cultural antropological research practice].

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, LXVII /116, Heft 3+4, (2013): 373-404.

Reed-Danahay, Deborah. (Ed.) *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social*. (Oxford, UK: Berg, 1997).

Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkansız İktidar: Ailede, Piyasada, Sokakta Erkekler*. (Metis, 2020).

Schütz, Alfred. „Der Heimkehrer,“ [Homecomer] *Gesammelte Aufsätze II* ed. Arvid Brodersen (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972), 70-85.

Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, “Salgında Sosyolojik Araştırma” (2022, 25:1).

Şenol, Dolunay & Çalar, Veysel. “Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Batman’da Erkek Olmak”, *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Vol. 1, (2018): 1- 16.

Tedlock, Barbara. “The Observation of Participation and the Emergence of Public Ethnography,” *The Sage Handbook of Qualitative Research* eds. Norman K. Denzin, & Yvonne S. Lincoln (Los Angeles, USA: Sage, 2005), 467-483.

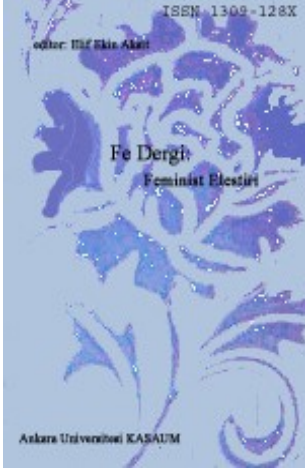
Turner, Victor. "Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology." *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies*, 60 (3), (1974).

Ünlü, Çiğdem Yasemin. “Yarı-Kamusal Alanda Kadın Deneyimlerine Etnografik Bakış“ *Fe Dergi*, 11(2), (2019): 38-50.

Warren T. John. “Reflexive Teaching: Toward Critical Autoethnographic Practices of/in/on Pedagogy.” *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 11(2), (2011), 139-144.

Yıldız, Gıyasettin. “Geleneksel Bağlamda Erkeklerin Dönüşen Kadınlık Algısı- Şanlıurfa İli Örneği”, *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Vol. 3, (2019): 1- 29.

Yayımlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 14, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Fark, Bakış ve Sığamama Meselesi Olarak Şişmanlık: Kadınların Şişmanlığına İlişik Duygu ve Deneyim Dünyaları Üzerine Feminist Bir Tartışma

Nihan Bozok, Nur Küçükdoğan

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2022

Yazı Gönderim Tarihi: 08.02.2022

Yazı Kabul Tarihi: 28.03.2022

Bu makaleyi alıntılar için: Nihan Bozok, Nur Küçükdoğan “**Fark, Bakış ve Sığamama Meselesi Olarak Şişmanlık: Kadınların Şişmanlığına İlişik Duygu ve Deneyim Dünyaları Üzerine Feminist Bir Tartışma**” *Fe Dergi* 14, no. 1 (2022), 64-77.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/27_6.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Fark, Bakış ve Sığamama Meselesi Olarak Şişmanlık: Kadınların Şişmanlığına İlişik Duygu ve Deneyim Dünyaları Üzerine Feminist Bir Tartışma

Nihan Bozok*

Nur Küçükdoğan**

Bu makale şişman kadınların yaşam deneyimleri ve duygu dünyaları hakkında feminist bir tartışma yürütmektedir. Makalede tartışılan veri, niteliksel yöntemle yürütülmüş bir alan araştırmasına dayanmaktadır. Araştırma kapsamında, yirmi şişman genç kadınla derinlemesine görüşme yapılmıştır. Onların şişmanlıkla biçimlenen yaşam öyküleri dinlenmiştir. Makale teorik olarak, feminist beden politikaları yazınından beslenmektedir. Bu yazın, özellikle 1970'lerden bu yana, kadınların ezilmesi ve ikincilleştirilmelerinin önemli bir vechesinin ataerkil ilişkilerin kadınların bedenlerini kontrol etmesi, kısıtlaması, belli ölçütlere, imajlara, formlara göre yargılaması olduğunu tartışır. Şişmanlık, başkalarının bakışlarının nezaretinde kadınları bedenlerine hapseden bir deneyim olarak yaşanmaktadır. Ayrıca, başkalarının acımasız yargılarına konu olan şişmanlık, kadınların olumsuz duygular yaşamalarına yol açmaktadır. Makalenin dayandığı alan araştırmasının sonuçlarına göre, bir yandan zayıf beden idealinin kurduğu baskı yüzünden, diğer yandan başkalarının bedenleri hakkındaki bitmeyen eleştirileri ve nasihatleri yüzünden şişman kadınların bedenlerini ve kendilerini sevme kabiliyetleri yaralanmaktadır. Kadınlar şişmanlığı üzüntü kaynağı olan bir farklılık olarak yaşamaktadır. Ayna karşısında, kamusal alanda, toplu taşımada, aile sofralarında başkalarının bakışları ve sözlerinin etkisi altında biçimlenen şişmanlık öfke, pişmanlık, bıkkınlık, çaresizlik, neşesizlik gibi duygularla yaşanmaktadır

Anahtar Kelimeler: şişmanlık feminist beden teorisi, feminist beden politikaları, beden sosyolojisi, duygular sosyolojisi

Fatness as a Difference, Gaze and Outgrowth Issue: A Feminist Discussion on the Worlds of Emotions and Experiences Attached to Women's Fatness

This article makes a feminist discussion about the life experiences and emotional worlds of fat women. The data discussed in the article is based on a field study conducted with a qualitative method. Within the scope of the research, in-depth interviews were conducted with twenty fat young women. In the study, the life stories of women shaped by being fat are investigated. The article is theoretically grounded on feminist body politics literature. This literature, especially since 1970's, argues that an important aspect of women's oppression and subordination is the patriarchal relations that control women's bodies, restrict them, and judge them according to certain criteria, images, and forms. Being fat is lived as an experience that imprisoned women into their bodies under the custody of others. In addition, obesity, which is the subject of cruel judgments of others, inspires negative emotions in women. According to the results of the field research on which this article is based, fat women's ability to love their bodies and themselves is injured, on the one hand, due to the pressure of the slender body ideal, and on the other hand, the endless criticism and advice of others about their bodies. Women experience being fat as a difference that is a source of sadness. Being fat, which is shaped under the effect of the gaze and words of others, in front of the mirror, in public space, in public transportation, at family tables, is experienced with emotions such as anger, regret, boredom, despair, and joylessness.

Keywords: fatness, feminist theory of body, feminist body politics, sociology of body, sociology of emotions

*Beykent Üniversitesi Sosyoloji (İNG) Bölümü Öğretim Üyesi, Doç. Dr., nihanbozok@beykent.edu.tr ORCID:0000-0002-8217-4711, Yazı Gönderim Tarihi: 08.02.2022, Yazı Kabul Tarihi: 28.03.2022

**Beykent Üniversitesi Sosyoloji (İNG) Bölümü Araştırma Görevlisi, Doktora Öğrencisi, nurkucukdogan@beykent.edu.tr ORCID: 0000-0002-8927-6155, Yazı Gönderim Tarihi: 08.02.2022 Yazı Kabul Tarihi: 28.03.2022

Başlangıç: Şişman Olmak ve Bir Bedene Sıkışmak

Kadınların bedenlerinden nefret etmeleri sorununu çözmek için cinsiyetçi düşünceyi eleştirmeli, bu düşünceye militanca karşı durmalı ve aynı zamanda yeni imgeler, kendimize dair yeni görme biçimleri yaratmalıyız bell hooks Duygu Yoldaşlığı

Bir bedenimiz olmasının ve onun belli biçimlerde olmasının bireysel ve toplumsal deneyimleri, anlamları, sonuçları, yorumları, hissettirdikleri, düşündürdükleri vardır. Bedenimiz değişir. Yaşlanabilir, gençleşebilir, sakatlanabilir, hastalanabilir, şişmanlayabilir veya zayıflayabilir. Bedenimiz bir göstergeler yüzeyidir. Yaşımız, cinsiyetimiz, sınıfımız, alışkanlıklarımız ve kim olduğumuza dair belirtiler bedenimizde izler bırakır. Bu izler başkaları tarafından takip edilebilir ve yorumlanabilir. Bedenimiz kendisi aracılığıyla yemek yediğimiz, dans ettiğimiz, yürüdüğümüz, hastalandığımızdır. Bedenimiz bir performans sahasıdır. Bir yer kaplama meselesidir. Açılıp kapanan bir sınırdır. Bir geçirgenlik yüzeyidir. Kendinde bir şeydir. Bedenimiz ve kendimiz, bedenimiz ve toplum, kendimiz ve toplum arasındaki ilişkiler çok karmaşıktır. Kimi zaman birbirinden ayrılamaz, kimi zaman mesafeler açılır, kimi zaman birbirinin üstüne kapanırlar veya yazılırlar.

Bedenin karmaşıklığını anlamaya çalışırken, Dufourmantelle'nin *Riske Övgü* (2021) kitabında, bir bedenimiz olmasını, yani tensel bir varlık olmamızı, bir bedene sahip olmak, beden olmak ve bedenlenmek gibi üç farklı oluş arasındaki gidiş gelişler olarak anlamayı önerdiğini hatırlayabiliriz (104). Düşünre göre bir bedene sahip olmak, bedenle bir mesafedir, bir olasılıktır ve burada beden bütünüyle var olmadığımız bir yerdir. Öte yandan bir beden olmak, duyguların, fikirlerin, acının, zevkin boydan boya geçtiği canlı bir maddenin kendisi ile özdeşleşmektir. Bedenlenmek ise sahip olduğumuz bedeni olduğumuz beden haline getirmek, nesneyi özneye dönüştürmek ve kendi bedenine girmektir (104-105). Feminist bir şişmanlık tartışması yürüten bu makalenin esas konularına doğru yol almadan evvel bedeni anlamamıza yarayacak bu sacayağından söz açtık. Çünkü şişmanlığın toplumsal yorumlarının, şişman olan kişiyi bir beden olmak meselesine sıkıştırdığını söyleyerek başlamak istiyoruz. Şişmanlık, bir türlü sahip olamadığımız, içine yerleşemediğimiz ve başkasının bakışından, fikrinden, yargısından, onaylamazlığından geçerek bize ulaşan bir beden olmaktır. Bu bedenle karşılaşmada bedenin ve kendin arasında, bir tıbbi görüntüleme teknolojisi, bir fotoğraf, bir ayna, bir yansıtıcı yüzey gibi başkalarının düşünceleri ve yargılarıyla yüklü ara yüzler vardır. Butler'ın *Bela Bedenler* (2014) kitabında anlattığı üzere toplumsal yargıyı kuran, normu oluşturan, bedeni bize gösteren, onu yorumlamamızı sağlayan sistemle, toplumsal cinsiyet ilişkilerini, konumlarını, atıflarını düzenleyen kontrol eden sistem aynıdır (7-11). Bu bakımdan bedenlerimiz toplumsal cinsiyet ilişkileri içinde kurulur, yaşar ve anlaşılır. O zaman şişmanlık kaçınılmaz olarak cinsiyetli bir deneyimdir.

Bu makalede kimi şişman kadınların anlatılarından hareketle, bedenler, duygular, deneyimler, düşünceler ve şişmanlık üzerine feminist bir tartışma yürüteceğiz. Orbach'ın kırk yıl önceki kitabının adında söylendiği gibi *Şişmanlık Feminist Bir Meseledir* ([1978] 2016). Biz de bu yazıda, bu feminist meseleyi duyguları ve bedeni beraber düşünerek tartışmak niyetindeyiz. İlk önce teorik arka planımızı ve feminist kuramdan nasıl beslendiğimizi anlatacağız. Bu makaleye kaynaklık eden verinin büyük kısmı niteliksel yöntemle yapılmış bir alan araştırmasına dayanıyor. Bu bakımdan, kuramsal tartışmamızı takip eden üç bölümde araştırmanın ulaştığı sonuçlardan hareketle şişman kadınların duygu ve deneyim dünyalarını anlatacağız. Bulgu bölümlerinden ilkinde, zayıf olandan farklı olmayı ele alacağız. İkincisinde, bir yerlere sığamamayı ve kamusal alan karşılaşmalarını tartışacağız. Sonuncusunda, şişmanlığın beraber yaşananlar tarafından kontrol edilme arzusunu ve bir şişmanlık girdabına dönüşen evi anlatacağız.

Kuramsal Notlar: Bakışlar ve Duygular Eşliğinde Şişman Bedeni Düşünmek

Feminist teori ve mücadele özellikle 1970'lerden bu yana kadınların ezilmesi ve ikincilleştirilmesinin bedenleri üzerinden işlediğini tüm ayrıntıları ile dikkatimize taşır. Toplumsal ilişkileri çözümleyen teorik yaklaşımlar arasında feminizm, başından beri insanın tensel varlığının ve bedensel maddiliğinin önemli bir toplumsal konu olduğunun farkındadır. Feminizmde kadın bedeni, öznel, şiddet, yaralanma, ayrımcılık, cinsellik, annelik, emek, yeniden üretim tartışmalarının merkezi öğelerinden birisidir. Bu tartışmalar arasında kadınların belli bir beden ölçüsüne sıkıştırılmalarına ve özellikle kiloları üzerindeki baskılara odaklanan önemli bir literatür mevcuttur. Bordo, kadınların zayıflığı ve şişmanlığı meselesinde ufuk açan *Dayanılmaz Ağırılık (Unbearable*

Weight), kitabında, kadınları tek tip bir beden formuna sahip olmaya iten, onları baskıcı bir güzellik rejimine uymaya zorlayan, ırkçı, cinsiyetçi, narsist bir kültürde kişisel mutluluğun zayıflıkta bulunduğunu söyleyen bir açlık ve zayıflık ideolojisinin etrafımızı nasıl sardığını tartışır (1995, 26-30). Bu zayıflık ideolojisi belli başlı duyguları ve duygusal sonuçları doğurur, kimi duyguları harekete geçirerek ve çağırarak işler.

Şişmanlık değişmez anlamları, duyguları ve deneyimleri olan bir beden formu değildir. Şişmanlığın, kişinin kendi görüntüsü içinde yaşamasının imkânsızlaştığı bir beden deneyimi olması yirmi birinci yüzyıla özgüdür (Vigarello 2016, 235). Kadınların zayıflığının¹ uyum sağlamak, irade kullanmak, kendine bakmak ve nihayet toplumsal sınavı geçmek, şişmanlığının ise tembellik, çirkinlik, iradesizlik, dikkatsizlik, boş vermişlikle bir düşünülmesi oldukça yeni bir şişmanlık yorumudur ve son derece sorunludur. Bu sorunun ardında, günümüzün zayıflık ideolojisini ve kadın şişmanlığını kuran pek çok belirleyici endüstri yatar. Kültür endüstrisi, moda endüstrisi, güzellik endüstrisi, diyet endüstrisi, tıbbi söylem, sağlık, mutluluk ve başarı dayatmaları belli başlı bir kadın imgesini her gün yeniden üretirler. Bunlar aynı zamanda belirli duyguların esinleyicisidir, söz gelimi zayıflığı mutluluk, şişmanlığı iradesizlikle ilişik düşünmemizin yolunu döşerler. Hepsini ataerki ilişkiler içinde işler. Kadınların bedeni hakkında söz söyler. Ölçüt üretir. Baskı oluşturur. Sosyal medya, filmler, reklamlar, diziler, giysiler, spor salonları, estetik operasyonlar, diyet listeleri zayıf, genç, sağlıklı, tasasız, sportif ve mutlu bir kadın imgesini durmadan besler. İmgedeki kadının neredeyse hiçbir zaman karşılanamayacak beklentilerin oluşturduğu imkânsız bir bedeni vardır. Bu imkânsız beden, kadınların bedenlerini olduğu gibi sevmelerinin önünde büyük bir engeldir.

Zayıf, güzel, genç kadın bedeninin imkânsızlığı ve baskısı, kadının bedeninin başkasının bakışının nesnesi olması ve kadının başkasının bakışını içselleştirerek kendi bedeninin daimi yargıcı olmasının işbirliğinde kurulur. Bu öyle bir şeydir ki, kadın başkasının bakışından kaçsa kendi bakışından kaçamaz, çünkü kendi bakışı başkasının bakışının tortusudur. Beauvoir henüz imaj saldırılarının günümüzdeki kadar yoğun olmadığı yıllarda yazdığı ama bize anlatacakları kolayca tükenmeyecek *İkinci Cinsiyet* ([1949], 2019) kitabında söylediği sözlerdeki gibi, kadının kendi bakışıyla ona bakış birbirinin içine geçer ve bedenimizi nasıl duyumsayacağımızı bildiren bu iç içe geçiş henüz küçük bir kız çocuğuyken olmaya başlar:

Küçük kız onun [edilgen taş bebek] aracılığıyla, kendini tüm kişiliğiyle yabancılaştırmaya ve kişiliğini atıl bir veri olarak görmeye özendirecektir. (...) Küçük kız bebeğini, kendisinin nazlandırılmaya ve süslenilmeye düşlediği biçimde nazlandırır ve süsler ya da tersinden, kendini harika bir bebek olarak düşünür. İltifatlar ve azarlar, imgeler ve sözcükler aracılığıyla “güzel” ve “çirkin” sözcüklerinin anlamını keşfeder; kısa bir süre sonra, hoş gitmek için “resim gibi güzel” olmak gerektiğini öğrenir. Bir resme benzemeye çalışır, çeşitli kılık kıyafetlere bürünür, kendini aynada izler, masallardaki prensesler ve perilerle karşılaştırır ([1949] 2021, 22-23).

Küçük kızın aynada kendini seyreden bakışını, başkalarının gözlerinden süzmesi gibi, duyguların dünyasında da kendinin olan ve diğerlerinden gelen ayrıştırılmaz. Yürüttüğümüz araştırmada kadınların şişmanlıklarına ilişkin, başkalarının onlar hakkında hissettikleri duygular ve kendi hissettikleri olmak üzere çoğu zaman birbirinden ayrılması güç iki duygu dünyasıyla karşılaştık. Ahmed’in *Duyguların Kültürel Politikası* (2015) kitabında söylediği gibiydi: “Duygular içten dışa ve dıştan içe işliyordu” (18). Böylece beden sınırları ve yüzeyleri, bakışta olduğu gibi, hem başkalarının bıraktığı izlerin yani toplumsal duygunun hem de kadının kendi duygusunun bir araya gelişle biçimleniyordu. Kadınlar şişman oldukları için horlandıkları, beğenilmedikleri, çirkin addedildikleri, başarısız ve iradesiz buldukları yönünde dışarıdakilerden yönelen suçlamalarla karşılaşıyorlardı. Böyle olunca kendilerini mutsuz, bir yerlere sığamayan, üzgün, pişman, yetersiz hissediyorlardı. Başkasının bakışı ile kendilerini gördükleri gözler ve ötekilerin yönelttiği duygularla kendilerinden dünyaya doğru giden duygular imkânsız beden imgesinin baskısı altında birbirine karışıyordu. Şişman kadınlar başkasının bakışının ve duygusunun onaylamazlığıyla kuşatılmış kendi bedenlerinin içinde sıkışıp kalıyorlardı ve ondan kaçamıyorlardı; onu bir yere sığdıramıyorlardı; fazlalık sözcüğünü her anlamıyla tecrübe ediyorlardı.

bell hooks, *Duygu Yoldaşlığı* (2020) kitabında “Kadın Bedeninde Büyüme ve Onu Sevmek” başlıklı kıymetli bir bölüm yazmıştır. Burada kadınların kendini sevmesi ve kendi bedenini sevmesi arasındaki ilişkinin, özellikle kitle medyasının dayattığı cinsiyetçi estetik standartlar ve zayıf beden algısı ile yaralandığını anlatır. Kadınlar hem çocuklara, eşlere, ebeveynlere, partnerlere kısacası herkese sevgi verecek olanlar olarak görülürler

hem de kendi bedenlerini beğenmeyerek, ondan nefret ederek yaşamaya itilirler. hooks bu çelişki karşısında, görünüş değil sevgi temelli bir değer sistemi inşa etmek gerektiğini ve kadınların kendileri adına da bu sevgiden pay almaları gerektiğini söyler. Ona göre kadının kendisi için geliştireceği özsaygının belirleyeni görünüş değil sevgi olmalıdır. Eğer bedenimize yönelen ve zaman içinde biriken nefret duygusundan kaçamazsak, kendi sevgimiz de bizi sevenlerin sevgisi de bize ulaşmaz. hooks bizi kolektif olarak kendimizi sevmek ve bedenimizi sevmek arasındaki yaralanmış bağı yeniden kurmaya çağırır ve ihtiyacımız olan şeyin bir kültürel devrim olduğunu söyler (107-118). Ne de olsa hooks'un düşüncesinde sevgi yalnızca bir duygu değildir; aynı zamanda ataerkillikten kurtulma yolunda bir eylem biçimidir (2018, 176).

hooks gibi Federici de *Tenin Sınırlarının Ötesinde* (2019) kitabında yeni bir beden politikası önerir. Onun duruş noktası hooks'tan farklıdır ama bedenin özgürleşmesini kadının özgürleşmesi açısından tartışmasıyla vardığı yer neredeyse aynıdır. Kadınları mutsuzluğa sürükleyen ve onlara belli bir beden ölçüsünde ve görüntüsünde olabilmeleri için esasen hiç verilemeyecek bir toplumsal kabulü vadeden ve bu vaat ile onların bedenleri üzerinde an be an kontrol işleten ataerkil cinsiyet düzeni karşısında yapılacak şey feminist politikadır. Federici, sağlıklı olmak, genç olmak, beden bakımı, zayıf ve fit kalmak için yapılan tüm estetik müdahalelerin, plastik ve kozmetik ameliyatların, kadınların bedenleri ve dünyalarını birbirinden ayrı düşürdüğünü vurgular (2019, 68). Böyle bakınca dayatılan beden formunun ve ona ulaşma çabasının yalnızca kendimizle aramızda bir sevgi yoksunluğuna neden olmadığını, ayrıca kadınların dünyalarını da birbirinden ayrı düşürdüğünü görürüz. Bir yanda gittikçe daha fit, daha mükemmel, daha, zayıf, daha genç, daha çok kozmetik ameliyat geçirmiş bedenler, diğer yanda fazla kilodan, duygusal çıkmazlardan, hastalıklardan, yanlış beslenmeden mustarip bedenler karşısında Federici'nin önerisi şöyledir:

Hayatta kalma stratejimiz [mevcut güzellik dayatmasına uyma çabalarımızı kastediyor], bizi ölüme gönderen toplumsal kuvvetleri daha da güçlendirmesin, bedeli ve içeriği bizi öteki insanlardan uzaklaştıran bir iyi olma haline katkı sunmasın diye, bedenlerimizi ve onların yeniden oluşturulmuş halini yönetmenin daha kapsamlı bir toplumsal özgürleşme sürecine nasıl uyabileceğini düşünmemize yardım edecek yeni "beden politikalarının" devreye girdiği yer işte burasıdır (2019, 69).

Çalışmamızda dert kaynağı olarak anlatılan konulardan birisi Federici'nin dünyaların ayrılması dediği şey gibi, şişman kadınların diğer kadınlar tarafından da sürekli eleştirilmeleri ve baskı altına alınmalarıydı. Şişman kadınlar içinde yaşadıklarını ifade ettikleri karamsarlık, kendinden iğrenme, üzüntü gibi duyguların kaynağı olarak yakın kız arkadaşlarını ve annelerini de işaret ediyorlardı. Bu bakımdan, renkte, kimlikte, sınıfta, yaşta defalarca yaralanan feminist kız kardeşlik hayalinin bir darbe de şişmanlık ve zayıflık farkından yediğini söyleyebiliriz. Diğer yandan aynalar, otobüs koltukları, evlerdeki sofralar, kıyafetler ve gündelik yaşamın onlara ayrıntısı şişman kadınların şişmanlığının altını çiziyor ve yalnızlık, rezillik, mutsuzluk, haksızlığa uğramışlık, suçlanmışlık gibi pek çok duyguyu getiriyordu. Anlatımı, kalp kırıklıklarıyla, gücensizlikle, üzüntüyle yüklü bu şişmanlık deneyimlerine, makalenin bundan sonrasında, kadınların kendi sözlerine ve hislerine yer vermeye çalışarak daha yakından bakmak istiyoruz.

Yöntem Notları

Bu makaleye kaynaklık eden verinin önemli bir kısmı, Nur Küçükdoğan tarafından, Nihan Bozok danışmanlığında, yazılan "Şişmanlığı Toplumsal Bir Mesele Olarak Deneyimlemek Üzerine Nitel Bir Araştırma: Genç Kadınlar Örneği, İstanbul" (2019) başlıklı yüksek lisans tezine konu olan alan araştırmasına dayanmaktadır.² Burada tezde yer almayan bir grup veriyi ele alıyoruz. Çalışmaya kaynaklık eden verinin derlenmesinde niteliksel araştırma yöntemini kullandık Görüşmeleri Nur Küçükdoğan, 2019 yılında, on sekiz ila yirmi beş yaş aralığında yirmi genç kadınla derinlemesine mülakat yaparak gerçekleştirdi. Görüştüğü genç kadınların tümü şişman kadınlardı, İstanbul Avrupa yakasında yaşıyorlardı ve evli değillerdi. Bazıları üniversite öğrencisiydi. Kimileri mide küçültme ameliyatı gibi operasyonlar geçirmiş, kimileri bir dönem zayıflayıp yine şişmanlamıştı. Hepsini zayıflamak için çok kez diyetler uygulamıştı. Onlara gündelik hayatlarındaki şişmanlık deneyimleri hakkında sorular soruldu. Deneyimlerine eşlik eden duyguları anlatmaları istendi ve şişmanlığın duygusal haritasının çizilebilmesi amaçlandı. Anlattıkları dinlendi, kaydedildi, deşifre edildi ve özellikle şişmanlık hikâyelerinde tekrar eden öğelere dikkat edildi.

Şişmanlık günümüzde evrensel olarak kilo ve boyun karesi arasında kurulan bir ilişkiye dayanan

Quetelet endeksi ile hesaplanıyor (Prentice ve Jebb 2001). Hesaplama sonucunda orta, ağır, çok ağır düzeylerde şişmanlık kategorileri oluşuyor. Biz çalışmamızda doğrudan bu hesaplama başvurarak görüşeceğimiz kişileri seçmek yerine, kişilerin kendilerini şişman olarak tanımlamalarını esas aldık. Böylece matematiksel bir hesaptan ziyade şişman olmanın duygu ve deneyimlerini anlamaya odaklanabileceğimizi düşündük. Çalışma boyunca, feminist metodolojinin verdiği imkanlardan beslenerek diyalog geliştirmeye, empati kurmaya ve ataerkil iktidar ilişkilerinin hepimizin bedenlerinden geçerek iş gördüğünü aklımızda tutmaya çalıştık.

Mutsuzluk Veren Bir Fark Meselesi Olarak Şişmanlık

Şişman genç kadınların bize anlattıkları arasında en çok tekrarlayan konulardan birisi, şişman olmak ve belli başlı duyguları hissetmek arasında birbirini kuran, bozan ve yeniden kuran bir ilişki olduğuydu. Görüşmecilerin anlatımında, bir beden formu olarak şişmanlık ve ona ilişik duygular, durmadan kendi kuyruğunu yiyen ve sonsuza dek çıkışsız bir döngüye giren yılan ouroboros gibiydiler. Şişman olmak onlara kimi duyguları hissettirmişti ve bazı duygular da daha fazla yemeye ve şişmanlığın devamına yol açmıştı. Bu durumda örneğin, mutsuzluk, yemek yemek, pişmanlık ya da can sıkıntısı, yemek yemek ve tekrar can sıkıntısı gibi devamlılık çemberleri oluşmuştu. Bir başka deyişle kadınlar şişmanlığın kimi duygu durumlarını ortaya çıkardığını, öte yandan bu duyguların da beslenme tercihleri üzerinde belirleyici olduğunu anlatıyorlardı.

Bu çıkışsız duygu çemberleri çocukluktan itibaren çiziliyordu. Gelişen teknolojilerle birlikte değişen çocukluk uğraşları, ailenin yeme alışkanlıkları, hareketsizlik, işlenmiş yiyecekler gibi nedenler yüzünden ve kimi zaman sadece oluştan günümüzde şişmanlık çocukluk çağından itibaren yaşamın bir parçası haline gelebilmektedir. Şişman kız çocuklarının her birinin kendine özgü duyguları ve deneyimleri vardır. Bu duygular ve deneyimler kişiden kişiye farklılık göstermelerinin yanında ortak bir yol izini de takip ederler. Araştırma boyunca görüştüğümüz kadınların yarısı çocukluk dönemlerinden itibaren şişman olduklarını anlattılar. Bu anlatılarda kişilerin öznel yaşam ayrıntıları vardı. Fakat çocukluk şişmanlığının takip ettiği ortak duygusal yol izi fark kavramında yatıyordu. Yani anlatılan deneyimlerde ortaklaşan, şişman kız çocuğunun duygu dünyasının belirleyici kavramının fark oluşuydu.

Büşra'nın³ söylediği gibi farklı görülme ve buna bağlı olarak üzülmeye çocukluk döneminden beri şişman olan kişilerde sıklıkla rastlanan duygulardan biriydi. Şişman olduğu için farklı bulunmak, şişmanlığa dair karşılaşılan neredeyse ilk mücadele alanı olarak karşımıza çıktı. Yetişkinlere özgü olarak toplumsal kabul gören davranışların ve akıl yürütmelerin dünyasına henüz girmeden önce kendi bedeninin farklı bulunmasıyla başa çıkmak zorunda kalmışlardı. Büşra farklı görülüşünü birkaç kez keşfetmesini ve yaşadığı fark yıkımını şöyle anlattı:

Çocukluğumdan beri şişmanım aslında. O dönemlerde yani ilkökul ortaokul falan çok farkında değildim. Asıl fark edişim lise dönemlerine falan denk geliyor. Ama şeyi hatırlıyorum. Sınıf arkadaşlarımın liseden önce de yani benimle dalga geçtiğini. O dönemde ilk başlarda anlamıyordum ama kendi kendime de neden diğer kızlardan farklı gözükiyorum diye soruyordum. Üzüliyordum da yani. İlkokuldayken halk oyunlarında kıyafet ararken diğerlerinden çok farklı ve iri olduğumu görmüştüm. Büyük bir yıkımdı yani o yaştaki bir çocuk için. Yani dediğim gibi özellikle işte lisede tamamen kendimi görmeye başladım diyebilirim (Büşra, Üniversite Mezunu, Sosyolog, yaşı 25).

Görüştüğümüz kadınların anlattıklarına göre, kişinin kendi bedenini görme biçimine, toplumsal onayı kazanan zayıf, hareketli, atletik beden formunun düşüncelere ve duygulara nüfuz etmesi ile birlikte bir çelişki hâkim oluyordu. Normal sayılan beden zayıf, farklı sayılan beden şişman olması çelişkiydi bu. Çocukluktan ergenliğe geçmek ve büyümek, olanla olması gereken arasında esasen hiç kurulmayacak bir dengeyi kurmaya çalışmaya başlamaksa eğer (Neiman 2017, 121), şişman kız çocuklarda bu denge kurma çabasının yıkıcı sonuçları vardı. Olması gerektiği söylenen bedenle, olan beden arasında kapanmayacak bir yarı oluşuyordu. Gitgide büyüyen bu yarığa şişman çocuktan farklı olanların dalga geçmeleri, büyüklerin yeme uyarıları doluyordu. Fark gittikçe büyüyor ve dışlayıcılığın, alay etmenin, nasihat vermenin şiddeti durmaksızın devam ediyordu. Bunlara bağlı olarak, çocukluk döneminden beri şişman olan kadınlar, özellikle erken ergenlik dönemi itibarıyla bu farklılığı derhal kurtulması gereken bir durum olarak gördüklerini anlattılar. İmkânsız diyet listeleri de bu dönemlerde hayatlarına giriyordu. Örneğin, Pelin çok erken yaşta kiloları yüzünden üzülmeye başlamıştı. "Çok fazla yer kaplıyor şişko!" cümlesinin yarattığı çok kötü hissedışı şöyle anlattı:

Yani ben kendimi bildiğimden beri ilkokul yıllarımda da kiloluydum arkadaşlarıma göre hani o zamandan beri kendimi böyle çok kötü hissediyordum. Tabii üniversite lise ortamına geldiğimde zaten kilomun daha da farkına vardım. Ergenliğin de getirdiği psikoloji ile. Dedim ki evet kilolusun ve yaşlılarına göre çok daha fazla çok daha çirkin hissediyordum. Üniversiteye gelince bu biraz daha minimize oldu ama lise dönemi daha çok ergenlik ile daha çok farkına vardım. Ya çok kötü hissettim. Hani düşünüyordum onca kız var okuduğum lisede onca kız var ve arasında en kilolu en şişko işte herkes size çok fazla yer kaplıyor, elbise olmuyor. Millet güzel güzel giyiniyor. Giyinemiyorsunuz. O psikoloji beni üzmüştü o dönemlerde (Pelin, Üniversite, Öğrenci, yaşı 21).

Görüştiğimiz genç kadınlar bize farklı görülmenin, farklı hissetmenin herkes gibi biri olmak şansını da ellerinden aldığını anlattılar. Kalabalık içinde kaybolmak ve hafif adımlarla yürüyüp geçmek onlar için mümkün olmamış. Şişmanlık sıradan olma, sokaktan, sınıftan, arkadaşlar arasından işaret edilmeden geçme isteklerini, gerçekleşmesi imkânsız bir hayal kılma. Burada imkânsız beden, imkânsız diyet gibi ulaşılamazlar listesine bir kalem daha ekleniyordu: imkânsız sıradanlık. Şişmansan sıradan olamıyordun ve görülüyordun. İrem şişmanlığının yarattığı farklılığı görünmez kılmak için insanlardan kendisini soyutlamayı tercih ettiğini ancak toplumsal yaşamın ve görülmenin kaçınılmazlığını şöyle anlattı:

Yani kendimi bildim bileli bu haldeyim. Başta kendimi soyutlamıştım insanlardan. Sonra vazgeçtim böyle saçma bir düşünce sahibi olmaktan. Sonra tekrar soyutladım sonra yine vazgeçtim. Aslında bu bir kısır döngü haline geldi. Önce soyutladım sonra olmaz böyle dedim sonra yine soyutladım falan (İrem, Üniversite, Öğrenci, yaşı 23).

Farklı bulunmanın getirdiği olumsuz duygular çeşitliydi. Örneğin, farklı görülmenin kötü hissettirmesine vurgu yapan Emine, şişmanlığının kendisinde karamsarlık yarattığını anlattı. Ayrıca, diğerlerinden farklı görülen bir bedeni olmasının bir korku yarattığını söyledi. Henüz on sekiz yaşında bir genç kadın olmasına rağmen yaşlı hissettiğini anlatması sağlıklı olmak, güzel olmak, genç olmak, dinamik olmak, başarılı olmak gibi dayatmaların alttan alta birbirine nasıl bağlandığına bir örnek gibiydi. Alttan alta birbirine bağlı ve beden görüntüleri üzerinden işleyen bu dayatma sistemi öğelerden biri çökünce kadınlar için çoklu baskı oluşturuyordu. Emine, şişman bedeninin kendisine yaşlı hissetme, korkma, karamsarlık gibi duygular ve sessizleşme, gizlenme gibi istekler getirdiğini söyledi:

Çok küçük yaşlarımdan beri böyleyim aslında. İlk başta yemek yemek çok hoşuma gidiyordu. Çok rahatlatıcı gibi bir şey geliyordu. Tartıya çıktığım zaman. Bu o zaman çok psikolojik şey oluyor tartıda kilonu görünce. Bozuluyorsun baya bir bu kadar mıyım ben falan yapıyorsun. Korkutuyor da aslında hiç zayıflayamayacak mıyım düşüncesi. Öyle korkmaya falan başladım. Sonra okulda da farklıydım. Oturduğumda mesela her yerim yaşlı teyzeler gibi yayılıyordu. Sırada mesela hep çantamı kucağıma alırdım. Şey mesela beden derslerinde falan koşmak istemezdim. Yani o dönemde aslında çok sessizleşmiştim (Emine, Lise Mezunu, İşsiz, yaşı 18).

Emine'nin başlarda yemeği sevmesi, onunla rahatlaması yıllar içinde korkmaya ve yaşlı hissetmeye doğru evrilmiş. Şişmanlığının başkalarının gözündeki yorumu onu sessizleştirmiş ve neşesini elinden almış. Kendi şişmanlığını seven ve başka kadınların şişmanlığı için mücadele veren feminist aktivist Tovar, *Şişmanlık Hakkımız* (2020) kitabının hemen ilk cümlesinde "bedenim eskiden bana aitti" der (7). Okuldan eve geldiğini, giysilerini bir yana attığını, büyükannesinin yaptığı yemekleri iştahla yediğini, odasında dans ettiğini, kendisini sevdiğini, iyi ve rahat hissettiğini anlatır. Ancak ne zaman ki okulda özellikle oğlan çocukları ona şişman bedeni yüzünden sevimsiz ve iğrenç olduğunu söylemeye başlarlar ve farklı olduğunu hissettirirler, işte o zamandan sonra hatalı bir bedende yaşadığı, bundan kendisinin sorumlu olduğu gibi düşüncelerle boğuşmaya başlar. Yaşama dair merakının ve özgürlük hissini yerini büyük bir başarısızlık duygusu kaplar. Hayatının ilk yıllarının iştahlı ve bedeniyle kendinden memnun hikâyesi, sanki bir başkasına aitmiş gibi kendinden giderek uzaklaşır. Kendi sözleriyle olan şudur:

Çok yaygın olduğu için kadınların yalnızca “hayat” diyerek tanımladığı, şiddetli ve kültürel açıdan onaylı bir olaylar dizisi tarafından, benimle doğuştan gelen bağım koparılıp yerine yabancı ve bana zarar veren bir şey yerleştirildi. Bedenimle ilişkimin yerini zehirli bir düşünce almıştı: Senin bedeninin hatalı! Bu fikir yaklaşık yirmi yıl mutluluğumu ve sağlığımı tehdit edecekti (Tovar 2020, 8).

Tovar’ın yazdıkları, çocukluk şişmanlığından mustarip olmuş kadınların bize anlattıkları deneyimlere benziyor. Hâlbuki insan bedenlerinin ya da başka canlıların bedenlerinin, görünüşlerinin, işlevlerinin birbirinden farklı olmasının kendi başına bir anlamı yoktur. Fark içinden geçtiği toplumsal süreçler ve ideolojik düzeneklerde anlamlandırılır. Farklı olanı işaret eden ve onun yaşamını zora koşan onun hegemonik olan tarafından yorumlanıdır (Bozok 2020, 229). Şişman kadınların yaşamını kâbusa çeviren de kadınların bedenlerinin kontrolü üzerinden işleyen ataerkil cinsiyet rejimidir. Bu rejim, şişman kadınlara paradoksal olarak, hem kendilerine ait olmayan -çünkü hep başkalarının bakışı ve yargısı altında- hem de içinden kaçamayacakları bir bedende yaşama zorluğu getirir.

Toplumsal Karşılaşmalar ve Bir Yerlere Sığamamak

Şişman kadınların hem kendisinden kaçamadıkları hem de bir türlü sevedemedikleri bir bedene sıkışmaları toplumsal cinsiyet rejiminin soyut ilişkilerinde biçimlendiği kadar toplumsal cinsiyetin her detayına sindiği somut gündelik yaşantıda da gerçekleşir. Şişman kadınların kendileri ve bedenleri arasındaki kapanmaz ve mutsuzlukla dolu mesafe gündelik hayatın basit karşılaşmalarında her an daha fazla açılmaktadır. Aynalar, kıyafetler, fotoğraflar, sosyal medya, filtreler, ekranlar, reklamlar karşısında şişman kadınlar her defasında *normalin* sınırlarını görürler ve bu sınırlarla mücadele etmek zorunda kalırlar. İkili cinsiyet rejiminin dışına çıkanları, yaşlananları, güzellik, sağlamlık, gençlik ölçütlerine uymayanları, akli başında olmayanları, hülyaya dalanları boğan normal dairesinin işkence verici cenderesi, şişmanları da acımasızca sıkıştırılmaktadır.

Toplu taşımaların koltukları, kapıları, turnikeler, sinema ya da tiyatro salonlarının koltukları, okul sıraları, mağazaların kıyafet değiştirme kabinleri, dar yürüyen merdivenler, kaldırımlar, metro asansörleri gibi birçok kamusal alan zayıf, sağlam, belli bir boydaki ve biçimdeki kişilerin bedenlerine uygun olarak dizayn edilmiştir. Bu belli başlı ölçütlere uymayanların -bizim konumuzda sığmayanların- bedeni hesaba katılmamıştır. Şişman olanlar için böylesi mekânları şişmanlıklarını hissetmeden kullanmak, buralarda bedenle karşılaşmadan yaşamak oldukça güçtür. *Normal* her yerdedir ona uyamayanlar için olumsuz duyguların kaynağıdır. Görüştüğümüz genç kadınlardan Rana, uzun bir otobüs yolculuğunda sığamadığı bir otobüs koltuğunun nasıl kendisine utanç gibi bir duyguyu getirdiğini anlattı:

Bir ara çok kilo almıştım çok net hatırlıyorum. Samsun’dan İstanbul’a seyahat ediyordum 10-11 saatlik bir yol. Yol çok uzun, otur otur her yerim şişmişti. Elim ayağım falan işte. Çorum’dan çıktık sonra da biri oturdu yanıma işte. Ben şey zannediyordum kendi koltuğumdayım o kadar dağılmışım ki resmen kadının koltuğunun yarısına kadar yayılmışım. Ay çok kötü bir durumdu. İşte ondan sonrasında biraz kilo verdim. Sonra biraz daha almaya başladık işte... Yanımdakilere kadar rahatsızlık veren bir insan olduğumu düşünmek beni çok yıpratıyor. Eee ama ne yapalım yani belirli ölçülerde koltuklar var. Hatta şeyi düşünmüştüm ben şişmanım eee tamam da benden daha çok şişman olanlar ne yapıyor. Yani utanç dolu (Rana, Üniversite Mezunu, Hemşire, yaşı 24).

Rana’nın kendi beden ölçülerine uymayan bir koltuğa sığma çabası ve diğerlerine rahatsızlık veren bir kişi olarak hissedip kendinden utanması, şişman kişiler için kamusal alanın nasıl bir mücadele meydanına döndüğünü gösteriyor. Görüştüğümüz kadınlar, sığmıyor, görülüyor ve işaret ediliyorlardı. Yok olmak, görünmemek ve sığıp ortadan kaybolmak istiyorlardı. Örneğin Ayten, toplu taşımada kendisi gibi şişman bir kadımla karşılaşınca görünürlüklerinde bir çarpan etkisi olacağını düşünmüş ve şişman kadının yanında daha çok dikkat çekme korkusuyla ayakta kalmayı tercih etmiş. Onun anlattıkları, *normal* dairesinin merkezinde olan kişilerin gündelik yaşamlarında çok basit gibi görünen durumların, şişman kadınlar için nasıl da çetrefilli meseleler olduğunu ortaya koyuyordu:

Bir gün işte okuldan çıktım minibüse bindim. Kalabalık bir minibüstü. Arkada dörtlü oturlan bir yer var ya işte oranın ortası boştu. Zayıf bir kız olsam düşünmeden oturabilirdim ama sığar mıyım yanındakileri rahatsız eder miyim diye düşünmekten oturmam. Zaten biri de benim gibiydi oturanlardan. İyice dikkat çekecektim. Ben de işte oturmam yani. İnsanlar görmesin daha fazla dikkat çekmeyelim diye yaptığımıza bak yani. Kendimi neden böyle bir duruma düşürdüğümü bazen ben de bilmiyorum. Kendimden uzaklaşıyorum nasıl desem sinir basıyor ama en çok kendime tabi (Ayten, Üniversite Mezunu, Eğitim Koçu, yaşı 24).

Görüştüğümüz kadınlar, bir yerlere sığamayınca etraflarında fısıldayarak ya da onlara bakarak “iradesiz”, “hantal”, “sağlıksız”, “çirkin” gibi nitelendirmelerde bulunanlar yüzünden onurlarının kırıldığını da anlattılar. Hâlbuki Breton’un *Acının Antropolojisi* (2019) kitabının açılış sözlerinde gündelik yaşamdaki ritüeller ve sık tekrarlar bedeninin boyutlarını ve devinimlerini görünmez kılar der. Breton’a göre Canguilhem’in sağlıklıken bedenimizin farkına varmayız dediği şeydir bu (19). Beden bu durumda, otobüslere binerken, eşikleri atlarken, yollarda yürürken esnek, hafif, dikkatlerden kaçan bir şeydir. Ne zaman ki *normal* dairesinin dışına çıkarız, bir ayağımız aksar, ağrımız vardır, tekerlekli sandalyedeyizdir, bir koltuğa sığamayız, elimizde baston tutarız, metroya hızlı binemeyiz, boyumuz otobüs askılarına erişmez, işte o zaman bedenimiz fazlasıyla görünür. Örneğin, Melis sığamamanın, görünmenin ve ardından kendisine yönelen şişman nefreti ve beraberinde gelen kötü bakışların kendisini ne kadar üzdüğünü anlattı. Olay yine bir minibüste geçiyordu:

Minibüse binmiştik arka koltuğun önünde üçlü bir koltuk vardı iki kişi oturuyordu. Ben de geçtim oturayım dedim yanındakiler kendi aralarında oflamaya başladı sıkıştık falan diye. Çok onurum kırılmıştı orada mesela. İnsanların öfkesini de çözemiyorum zaten bu belayla ben mücadele ediyorum yani bir de onlarla mı mücadele edelim. Sanırım hiç onlardan kabul etmeyecekler (Melis, Üniversite Mezunu, İşsiz, yaşı 24).

Biz bu sığamama, dışlanma ve sürekli görülme hususunda kendisine bakılanların kadın olmasının önemli bir fark yarattığının altını çizmek istiyoruz. Çünkü kadınlar kentlerin kamusal alanlarında zaten göz hapsinde tutuluyorlar. Şişman kadınlar ise onları diğerlerinden daha fazla eleştiren gözler altındalar ve bu şişmanlık onaylanmayan bir beden formu olarak kadınları kontrol eden gözün şiddetini artırıyor. Ayrıca bu bakımlarda önemli olan o dışlayıcı bakışların her daim gerçekten şişman kadınlara yönelip yönelmemesinden ziyade, şişman kadınların hep izleniyorum ve eleştiriliyorum düşünceleri içerisinde yaşıyor olmalarıdır. Bir kadın bize gölgesinin şişman oluşuyla karşılaşmanın kendisi için hep bir irkilme ve üzüntü kaynağı olduğunu anlatmıştı. Ona göre, kendisi gölgesinde bu denli şişman olduğunu görüyorsa ve her defasında kahroluyorsa, bedenine bakan başka gözler kim bilir neler görüyordu?

Şişman kadınların etraflarını bir bulut gibi saran, onları gölge gibi takip eden zayıflık dayatması, şişmanlık suçlamaları, duygusal baskılar onlara yöneldiklerini düşündükleri bakışlarda somutlaşıyor. Feminist yönetmen Varda, kentte dolaşan kimi kadın karakterlerini izlenmekten çıkarıp bakan haline getirir ve bu karakterlerin gözünden bize dünyayı gösterir. Bunu yapmasının bir amacı vardır; çünkü ona göre kadınların “bana bakılıyor ancak ben de bakabilirim” demesi feminist bir eylemdir! Ve şehirde izlenmekten kurtulup etrafa bakınmaya başlamak bir özgürlük adımdır (Elkin 2018, 63)⁴. Şişman kadınlar o kadar çok izlendiklerini, görüldüklerini, başkalarının bakışlarıyla süzülüklerini anlattılar ki, onların bir özgürlük adımı olarak kendilerine bakanları saf dışı bırakıp dünyayı izlemeleri neredeyse imkânsız görünüyordu. Selvi bu imkânsızlığı şöyle anlattı:

Hani bakış açısını yani o bakışları görüyorsun anlıyorsun. Bir bakışından bir sürü mana çıkıyor işte bu da amma kilolu, bu da işte şey kendine çok yazık ediyor yazık gibi şeyler söylediklerini düşünürdüm yani. Ve bu düşünceler beni gerçekten büyük bir karamsarlığa sürüklerdi. Hep böyle mi kalacağım ben yani. Bir şey yapmam gerekiyor bu bakışlardan sıyrılmalıyım diyordum ama işte eee o zamanlar hep başa sarıyordum (Selvi, Yüksek Lisans, Öğrenci, yaşı 25).

Şişman kadınların kamusal alanda görülme, izlenme tedirginliği utanç, üzüntü, onur kırılması gibi duygulara neden olmakla birlikte, şişman insanların şehir hakkının⁵ ihlali sonucunu da doğuruyor. Örneğin

Yaren şişman olduğu için sokağa çıkmadığını anlattı: “Dışarı çıkmak benim için eziyet gibiydi. Gerçi hala öyle ne giyeceğim? İnsanlar nasıl bakacak? Böyle şeyler işte. Utanıyorum yani. Mecburiyet olmazsa da pek çıkmıyorum (Yaren, Lise Mezunu, İşsiz, yaşı 21)”. Melis’in sözleri de benzerdi, şişmanlık peşini bırakmıyordu; onu evin dışındaki dünyadan alıkoyuyordu:

Ya dışarı çıkmak aslında şey gibi bir sürü insan var ve ben hepsinden daha iriyim. Yanımdan geçenlere bakıyorum mesela ya da işte yan yana denk geliyoruz falan kıyaslıyorum kendimi. Markette mesela önümde zayıf bir kadın olunca yok olmak istiyorum. Hemen bitsin sıra işte odama gideyim istiyorum (Melis, Üniversite Mezunu, İşsiz, yaşı 24).

Şişman kadınların tüm bu kamusal alan deneyimlerinden yola çıkarak vardığımız sonuç, toplumsal karşılaşmaların bakışlar, fısıltılar ve uyarılarla bir damgalama ve dışlama mekanizması olarak çalıştığıdır. Kadınların şişmanlığının sokaktaki anlamı, duyguları, deneyimleri kamusal alana özgü ataerkil, kısıtlayıcı, kontrolcü, baskılayıcı pratiklerde kuruluyor. Diğer sonuç ise “fazlalıkla yüklü”, “yetersiz”, “ağır”, “acı” bedenler olarak işaretlenen şişman kadınların birçok kamusal mekânda aşırı görünür olması ve kelimenin gerçek anlamıyla birçok yere de sığamamasıdır. Bunlar kadınları üzmenin, gücendirmenin, mutsuz etmenin yanı sıra hak ihlallerine de yol açıyor. Kamusal alanda mimarinin, ergonominin, kent planlamalarının, mühendisliğin ön kabullü üretimlerine sıkışan şişman kadınlar bir sağlık-sakatlık sistemi içinde yaşıyorlar. Feminist sakatlık kuramı, sakatlığı kişinin kendi sorunu olarak ele alan egemen düşünme biçimini yerinden etmiştir. Sakatlığı *doğal* halinde engel teşkil eden bir deneyim olmaktan çıkarmıştır. Feminist sakatlık kuramı, sakatlığı toplumsal cinsiyet, etnisite, renk, sınıf, kültür kesişiminde işleyen ve hegemonik olandan farklı olanı dışlayan, baskılayan sistemin içinde görmeyi önermiştir. İşte bu sistem sağlık-sakatlık sistemidir (Garland-Thomson 2011, 534-536). Şişmanlık yaşamın gelişi içinde bir beden formu çeşitliliği olabileceken, bu sistem içinde asla olmaması gereken bir beden biçimine dönüşür. Şişmanlık yaşantılarını dinlediğimiz kadınların sokaklarda, ev dışında, kamusal alanlarda olmalarına dair hikâyeleri bu feminist sakatlık çalışmaları çerçevesine bire bir oturuyordu. Kadınlar şişmanlığı kamusal alanlarda bir sakatlık olarak yaşıyor; dışlayıcı davranışın konusu oluyor; çevresel, ekonomik, psikolojik engellere maruz kalıyorlardı.

Bir kaç satır önce sözlerini aktardığımız Melis sokağın bu etkilerinden kurtulup eve gitmek istiyordu; market sırasında ona bakanlara karşın hemen alışverişim bitsin ve odama gideyim demişti. Onun ve diğer görüştüğümüz kadınların sözlerini takip edip aşağıdaki bölümde sokaklardan eve doğru adım atacağız ve evin odalarının da şişman kadınlar için sakın bir sığınak olmadığını tartışacağız.

Bir Şişmanlık Çıkmazı Olarak Ev

Evler beden bakımının, uykunun, beslenmenin, dinlenmenin, temizlenmenin, hastalıktan iyileşmenin önemli mekânlarıdır. Evlerde fiziksel varlığımızın devam edebilmesi ve sağaltılması için mahremiyet, güvenlik ve süreklilik gerektirir. Günümüzde evlerimiz, bir yabancıyla karşılaşma ihtimalimizin düşük ve kendi kendimizle kalma ihtimalimizin yüksek olduğu yerler oldukları için bu vaatleri barındırırlar. Ancak feminist düşünürler sakatlık kuramını dönüştürdükleri gibi bizi ev konusunda da düz okumalardan kaçınmamız için uyardılar. Evi emeğin görünmezleştirdiği, şiddetin başladığı, ailenin baskı kurduğu bir yer olarak ve kimi zaman kaçmanın özgürleştirdiği bir kapan olarak ele aldılar. Evi didikleyip durarak “bütün “iç”leri, bedeni, evi, kimliği, kültürü, dili, ulusu... birbirine bağlayan görünmez ipleri görünür kıldılar. Böylece “sıcak aile ortamı” masalının ipliğini pazara çıkardılar” (Bora 2021). Bizim çalışmamızda da ev beden üzerinde sürekli kontrol üreten bir “iç” olarak karşımıza çıktı. Görüştüğümüz kadınların tümü yirmili yaşlardaydı. Aralarında evli olan yoktu. Birçoğu aile evinde yaşıyordu. Bazıları ise üniversiteye gitmek için bir iki yıl önce aile evinden ayrılmışlardı, tatillerde yine eve dönüyorlardı. Bu bakımdan görüştüğümüz genç kadınların ev olarak tarif ettikleri yer anne, baba ve kardeşleriyle yaşadıkları yerdi.

Bu aile evleri, çoğu zaman kadınların rahat ettikleri, yalnız kaldıkları, huzurlu oldukları yerler değildi. Evlerde kadınların bedenleri üzerinde daha ayrıntılı bir kontrol işliyor, aile üyeleri yedikleri, içtiklerini, giydiklerini denetliyordu. Kadınların şişmanlıkları ev içinde hiç tükenmeyen bir gündem oluşturuyordu. Bu durumda genç kadınlar evi yine sığamadıkları bir darlık ve bedenlerine iyice hapsedikleri bir mekân olarak anlattılar. Örneğin Eda, evi lokmalarının sayıldığı ve ancak odasında biraz yalnız olmanın ona nefes aldıracağı bir yer olarak tarif etti:

Yani aslında şöyle oluyor eve geldiğimde ya da odamda yalnız kaldığımda kilolarım yokmuş gibi oluyor ama sonra evde herkesle yemeğe oturduğumuzda da lokmalarım sayılıyor gibi işte yani annem babam falan yeme der gibi bakıyor. Ben de o yüzden ya tek yemek istiyorum ya da işte onların olmadığı zamanlarda dolaptan gece falan bir şey yiyorum (Eda, Üniversite, Öğrenci, yaşı 19).

Eda'nın gece gizli yemek yemesine yol açan şey, sokakta dış görünüşle aşağılanan, hor görülen şişmanlığın evde daha içeriden ayrıntılarla gözetlenen bir deneyim olarak yaşanmasıydı. Gamze de evde yemek yeme tercihlerinin, evdekilerin onu denetleniyor olmasının etkisi altında biçimlendiğini anlattı: "Evde bir kutlama veya yemeğe misafir varsa onlar yerken benim yememem dikkat çeker onlar kendini rahat hissetmez diye düşünüyorum ve bu tarz zamanlarda daha çok yiyorum" dedi. İrem ise bir yandan evdekilerin yemek miktarına karışmalarından dolayı mutsuzdu, öte yandan da yemek yerken onlara yakalanmazsam mutlu oluyordum diyordu.

Ben büyüdükçe yemem gereken şeylerin azalması gerektiğini gördü evdekiler. Bu sefer onlar salonda yerken ben bakışlardan kaçıp odamda yemeğe çalışıyordum. Çöpleri yakalatmadığım sürece de sanki yani işte kimse görmezse yememiş gibi mutlu oluyordum (İrem, Üniversite, Öğrenci, yaşı 23).

Görüşmelerimizde ortaya çıkan şey evde yemek yemenin kendisinin her şeyden yalıtılmış biçimde doğrudan gözüne alındığıydı. Evin üyeleri, özellikle anne babalar, genç kadınların neden yediğinden, neden yemek istediğinden ziyade yemenin kendisine odaklanmışlardı. Bize anlatılanlara göre aileler, yemeğe ve yeme anına doğrudan müdahale edilirse şişmanların zayıflayacağı varsayımıyla hareket ediyorlardı. Bu durumda yemek yemek, öncesi sonrası olmayan anlık bir suçluluk eylemine dönüşüyordu. Hâlbuki çoğu zaman yemekle kurulan iniş çıkışlı ilişkinin ardında önemli duygusal süreçler bulunur. Orbach kadınların yemekle kurdukları yönetimi güç ve sorunlu bağları tartışırken bir duygu zinciri tarif eder: Size sıkıntı veren bir ruh hali içindedir, bunu yadsır ya da bastırırsınız. Sonra sıkıntıya sebep olan o ilk duygudan ve beraberinde getirdiklerinden kaçmaya çalışırken sınırsızca yersiniz ve içinizde düşük bir özsaygı, öfke ve düş kırıklığı duyguları yeşermeye başlar. Acı çeker ve yabancılaşsınız. Artık sorun yaratan ilk duyguya da ulaşamazsınız (Orbach 1998, 53). Elbette bu duygu çemberi böyle işlediği gibi başka türlü de işleyebilir. Bazen sadece çok yediğimiz için çok yiyebiliriz. Ancak biz de görüştüğümüz kadınlardan buna benzer duygu akışları dinledik. Karar vermeleri gerektiğinde, beğenilmediklerini ve başarısız olduklarını düşündüklerinde, sıkıldıklarında, baskı altında olduklarında daha çok yediklerini, yedikçe üzüldüklerini anlattılar. Yemek yemenin önünde, anında ve sonundaki duygular bir yandan sürerken diğer yandan da ailenin müdahaleleri kadınlar için evi olumsuz duyguların kaynağına çeviriyordu. Yakınlarındakilerin onların duygularını anlamamaları da ayrıca acı verici olarak tarif ediliyordu. Örneğin, çocukluktan itibaren bedeninin, yediklerinin kontrol altında olması Aslı'da bir yersiz yurtsuzluk duygusu yaratmıştı, çünkü dışarıda aşağılanıyor evde ise kendini ailesine layık hissetmiyordu.

Ben çocukken ailem çok üzülürdü ben de o evde onlara layık değilmişim gibi hissedirdim. Hep yeni bir şey denerdi işte bilmem ne çileği iştah kesiyormuş falan. Ben de kolay yoldan zayıflarım diye umutlanıyordum bir iki gün sonra olmuyordu. Artık onlar da düşünmüyor ama benim düşünmem gereken bir şey var gibi de hissettiriyorlar ne bileyim bitmiyor işte (Aslı, Üniversite Mezunu, İşsiz, yaşı 23).

Evde denetim ve eleştirinin süreklilik arz ediyordu. Sürekli kontrol altında olmak bunaltıcı olarak tarif ediliyordu. Bu süreklilik görüşmecilerin üzerinde sık sık durdukları bir temaydı. Örneğin yine Aslı, annesinin her gün yeni bir diyet fikriyle ortaya çıktığını anlattı ve "ama sürekli bu konunun konuşulması da gerçekten can sıkıcı bence" dedi. Benzer şekilde Ayten de annesinin durmadan ona baskı yapmasından bunalmıştı: "İşte annem sürekli zayıfla diyor. Sürekli baskı yapıyor. Yani işte annem sürekli kilo vermem gerektiğini hadi bir beş kilo daha hadi beş kilo daha diye diye yani kilo vermem gerektiğini söylüyor". Emine ise kardeşlerinin onunla dalga geçmesine kırılıyordu: "Evde de sürekli bir kilo konusu var. Yeni bir kıyafet aldığımda mesela azıcık göbeğim çıksa hemen kardeşlerim falan dalga geçiyor".

Ev içinde kadınların yediğinden suçlu hissettirilmesi ve kilo ver ısrarına maruz kalmaları özellikle

sağlıklı olma, sağlıklı beslenme söylemiyle kuşatılmıştı. Aileler istisnasız olarak “sağlık için zayıflık” argümanına başvuruyorlardı. Zira sağlıklı olmak, şişmanlığı bir nebze kabul edilebilir kılmaktadır. Günümüzde fazla kiloluluk veya şişmanlık sağlıksızlıkla eş gözükmektedir (Cederström ve Spicer 2017, 59). Pervin kendisinin sağlıklı beslenmediğinin ve ailesinin ise sağlıklı beslendiğinin düşünülmesinin ev içinde bir çatışma sebebi olduğunu anlattı. Anlattıkları sağlıklı beslenmenin ne olup olmadığından ziyade, sağlıklı beslenmesi yönündeki uyarıların yine yediğine içtiğine karışılması ile sonuçlanmasındı:

Şöyle benim ablam da kiloluydu çok daha fazla kiloluydu. O kilo verdi kendisi. Ona çok yardımcı destek oldular. Destek şu yönde, ailemin desteği yok aslında bu konuda. Hani onlar kendi sağlıklı yemek alışkanlıklarına devam ediyorlar (...) Çok kez de diyeti böyle bıraktığım zamanlar oldu. Olmadı değil. O yüzden destekleri o konuda yok. Ama sağlık durumum artık kötüye doğru gittikçe onlar da destek olmaya başladılar. Destek dediğim de işte sürekli sen şunu yeme bunu yeme falan (Pervin, Yüksek Lisans, Öğrenci, yaşı 25).

Burada ev içi çatışmaların tüm yükünü aileye yüklemenin tartışmamızın evle ilgili kimi parçalarını eksik bırakacağını söylemeliyiz.⁶ Çünkü görüştüğümüz kadınlar evde kendileriyle baş başa kaldıkları anlarda, kendilerini duyumsarken, bedenlerini yalnızca kendileri görürken de yaşadıkları hayal kırıklıkları ve mutsuzluklar olduğundan söz ettiler. Yeme içmenin denetim altına alınmasının, öğütlerin ve kontrolün can sıkıcı atmosferinin hüküm sürdüğü bir yer olmasının yanı sıra ev, fark ve kamusal alan bölümlerinde tartıştığımız gibi, başkalarının bakışının da içeriye sızdığı bir yerdir. Evin içini ve dışını birbirine geçişli kılan nesne bizim çalışmamızda aynaydı. Biliyoruz ki ayna bir yansıtma yüzeyidir, ona bakan kişi kendini görür ancak bakışı toplumsal kanaatlerin kendi gözündeki tortusunda kurulmuştur (Bozok 2017, 85). Görüştüğümüz kadınların neredeyse hepsi evdeki aynaların yargılayıcı rolünü anlattılar. Aynalar başkalarının, yabancıların, dışarıdakilerin, toplumun onayladığı zayıf beden dayatmasını eve taşıyan, gösteren nesnelere karşı çıkmaya çıktı. Aynaya bakmak üzüntü veriyor, bedeninden memnuniyetsizlik yaratıyor, Aslı'nın anlattığı gibi kadınların kendisine kızmasına, bedeninden iğrenmesine yol açabiliyordu:

Giyinirken yani ev kıyafetleri varken çok bir şey demiyorum da bir yere gitmek için giyindiysem ve aynada beğenmediysem kendimi evdeki bütün aynaları tek tek geziyorum işte. Yani nasıl böyle yaşamaya devam ediyorsun diye kendime kızıyorum ağlıyorum falan. Özellikle banyodan çıktığımda kötü oluyor. Yani aynadaki görüntü genç bir kadın gibi değil bence. İğrenç bir bedenin içinde yaşıyorum (Aslı, Üniversite Mezunu, İşsiz, yaşı 23).

Mide küçültme ameliyatı olan, görüşme sırasında yeni yeni kilo vermeye başladığını belirten Deniz de aynada kendi bedenini gördüğünde hep olumsuz duygulara kapılmış. Ameliyatın beslediği umutla bize artık geride kaldığını düşündüğü ayna karşısındaki ikilemelerini, kendisiyle çatışmalarını, kendisini yargılamaya dönük acımasızlığını anlattı. Aynada gördüğü kendisi ve bedeni onda tikslenme, kendine yabancılaşma, iğrenme gibi duygular yaratmış. Aynaya bakmaktan korkar olmuş:

İşte ameliyattan öncesini düşünüyorum. Aynaya bakmak mesela en korktuğum şeylerdendi. Yani işte oturuyorum mesela yatağımda karşımda ayna var. Kat kat göbeğim, taşan basenlerim falan. He bir de yediklerim sadece kat kat yağ olarak da kalmıyor yüzümü sivilce basıyor yağlı yemekten. Baktıkça insan kendinden soğur mu iğrenir mi! Gerçekten bir yaratık gibi duruyordum (Deniz, Üniversite, Öğrenci, yaşı 23).

Lupton, duyguların sosyo-kültürel incelemesini yaptığı *Duygusal Yaşantı* (2002) kitabında eve özel bir bölüm ayırır ve evin bizim kumaşımıza dokunan en kalıcı ipliklerden birisi olduğunu söyler. Ona göre bireysel yaşam öykümüzde kuvvetle hissedilen duygular ve bireysel anlamlarla çevrelediğimiz olaylar başka hiçbir yerde olmadığı kadar evle bağlantılıdır (233). Bu bakımdan, Deniz'in Aslı'nın aynalardan kaçması, kimi kadınların gece kimse görmeden kalkıp yemek yemesi, yediklerinin ambalajlarını gizlemeleri, kimilerinin sofrada kendini kontrol etmeye çalışıp sonra da buzdolabının kapağının ardına saklanıp yine yemek yemeleri ardında kuvvetli duygular bırakıyordu. Genç kadınlar bu yaptıklarının ardından utanç, öfke, pişmanlık, karmaşa yaşıyorlardı. Evde gizlenmeye ve yakalanmamaya çalışmanın yorucu, üzücü ve kısıtlayıcı olduğunu belirtiyorlardı. Evin

odalarında rahatça dolaşamamak, sürekli eleştiri ve gözetime maruz kalmak, aynalara küsmek gördüğümüz kadınlarda güvenli sıcak, kucaklayıcı, dostane, bir şeylerin yolunda gittiği bir yer hissini kaybolmasına yol açmıştı. Bu kayıp onlara aidiyetsizlik, sahipsizlik, terk edilmişlik, yalnızlık, yersiz yurtsuzluk gibi duyguları getirmişti. Ev ve ona özgü aile hayatı bir mutluluk yuvası olmaktan oldukça uzak bir yerdi.

Son Olarak: Şişman Kadınları Rahat Bırakın!

Bu makalede ayrıntılarını sunmaya çalıştığımız araştırmamız boyunca gördüğümüz şeydi: Şişman kadınlar, ataerkil iktidarın kadınları bedenleri, oluşları, davranışları üzerinden kontrol eden, baskı altına alan pratiklerinin spesifik bir biçimini yaşıyorlar. Tartılar, dar otobüs koltukları, giysiler, diyet listeleri, aynalar, aile sofrasındaki uyarılar, zayıflık imajı bombardımanları kadınları durmadan rahatsız ediyor. Bedenlerini, hareketlerini, yiyeceklerini düşünmeden gün geçiremiyorlar. Kadınların bedenlerinin olduğu hal onaylanmıyor, sürekli eleştiriliyor ve evde, sokakta gözleniyorlar. Çocukluklarından itibaren normun kendisine atıfla kurulduğu zayıf bedene uymuyorlar diye farklı bulunuyorlar ve bu fark olumsuzluğa yoruluyor. Şişmanlık yalnızca sağlık eşlik ederse kabul edilebilecek bir beden formu olarak yaşanıyor. Fizyolojik bir göstergeye dayansın ya da dayanmasın kadınların yaşamı sağlıksızlıkla, sakatlıkla, iradesizlikle, kendine yazık etmişlikle bir düşünülüyor. Çirkin ve hantal olmakla ve kendi hayatının kıymetini bilmemekle suçlanıyorlar. Bedenleri üzerindeki ataerkil baskılar, şiddet ve kontrol gündelik yaşamlarının her detayına sızmış. Şişman olmak, etrafına örülen denetleyici söylemlerle, sağlık dayatmasıyla, ataerkil baskılar ve yargılarla, aşağılayan bakışlarla katlanılması güç bir bedensel deneyime dönüşmüş. Tüm bunlar duygusal olarak kaldırılması ağır yükler demek. Şişman kadınların şişmanlığı yaşamlarının pek çok anının duygularını belirliyor. Sevgilisinin yanında özgüvenini kaybetmek, sonuç vermeyen diyetler karşısında hep böyle kalmaktan korkmak, ayna karşısında kendinden hoşnutsuzluk, evde yersiz yurtsuzluk, bedenine yönelen eleştiriler karşısında gücenme, yetersiz hissetme, aile üyelerine yönelen öfke, yaşama karşı bıkkınlık, geleceğe dönük ümitsizlik, yemek yemenin yarattığı pişmanlık, her şeyin aynı sürüp gideceğine dair karamsarlık... Bu duygular kadınların bedenleri ve kendileri arasında bir beğenmezlik, memnuniyetsizlik, mesafesi açıyor ve kadınların kendi mutluluğunu yakalamadaki çabalarının kanatları kırılıyor.

Bu olumsuz duygularla kuşatılmış şişmanlık deneyimleri karşısında anlıyoruz ki şişmanlık asla bireysel bir mesele değildir. Şişman kadınların zayıflayacak olup olmamasından - bunu istememe ihtimallerini saklı tutarak konuşuyoruz- daha acil olan, şişman kadınlar üzerindeki ataerkil toplumsal kontrolün, baskının, şiddetin ortadan kaldırılmasıdır. Bir şişmanlık övgüsüne ya da koşulsuz şartsız bir beden olumlamaya savrulmadan, şişmanlığı bireysel alana terk etmeden yapılacak çok şey mevcuttur. Kadınların bedenlerine sıkışmadan, her an güzellik, zayıflık, sağlık reçeteleri ile karşılaşmadan basitçe, sade, oldukları gibi bir yaşamı sürdürebilmeleri mümkün olmalıdır. Bunun için toplumsal bakış dönüşmeli, kamusal alan farkları barındırabilir olmalı, olumlu ya da olumsuz her anı bedeni düşünerek geçirilen ev içleri düzeni ortadan kalkmalı, kadınlar üzerinde baskı kuran imaj sistemi tarihe karışmalıdır. Şişman kadınların ihtiyacı olan, onları bedenleriyle barıştıran, özgürleştiren, kendi kararlarını vermelerine imkân sağlayan, bedenine ulaşma yolu olarak memnuniyeti, sevgiyi, neşeyi seçebilmeyi mümkün kılan bir yaşamdır. Bu ancak feminist beden politikalarıyla mümkün olabilir ve kolektif mücadele hepimize iyi gelebilir.

¹Kadınların zayıflığı şişmanlık karşısında değerli görülürken, kendi başına sınırlılık, hırslılık gibi özelliklerle birleştirilmektedir. Zayıflığa atfedilen anlam ve değerler de sabit değildir, tarihsel ve bağlamsal olarak değişkenlik gösterir. Modern döneme gelinceye dek zayıflık hastalık, dayanıksızlık ve ölümlerle bir tutulurken, yuvarlak hatlar, tombulluk, şişmanlık kadınlar için albeni, bereket ve sağlık kaynağı olarak düşünülmüştür (Vigarello, 2016). Ayrıca şişmanlık nasıl feminist bir meseleyse zayıflık da öyledir. Bulimiya ve anoreksiya gibi zayıflık yelpazesinin uçlarındaki yeme bozuklukları üzerine de önemli bir feminist tartışma literatürü mevcuttur.

²Bu yazının ortaklaşa emek veren iki yazarı olarak, aramızda bir hoca öğrenci ilişkisi bulunmasının yazma, tartışma, düşünme sürecimize nasıl etki ettiğini tarif etmek isteriz: Bu yazıya kaynaklık eden araştırmanın yazıda yer almayan büyük kısmı Nur Küçükdoğan'ın tezinde tartışılmıştır. Tezin danışmanı ise Nihan Bozok'tur. Bu makalede iki yazar olarak, 2019'da Nur Küçükdoğan'ın tezinde kendine yer bulamayan bir grup saha verisini daha sonra zenginleştirerek ve tezden farklı bir teorik çerçeveden bakarak birlikte tartıştık. Özellikle, Nihan Bozok'un 2020 ve 2021 yıllarında doktora sınıflarında verdiği ve Nur Küçükdoğan'ın önce öğrenci daha sonra ise asistan olarak katıldığı "Biyopolitika ve Beden Sosyolojisi" dersi, iki yazarın da kadınların şişmanlığı üzerine yeniden düşünüp tartışabilecekleri ortak teori okumaları yapabilmelerini sağladı.

Şişmanlık üzerine düşündüğümüz arka planda yer alan bu üç yıllık sürecin ardından bir makale yazmaya karar verdik. Yazma aşamasında ise iki yazarın her an ulaşabilecekleri Google Documents (online bir word dosyası) sistemini kullandık. Böylece, yazarken birbirimizi izledik, kimi zaman düzelttik ve en çok da birbirimize önerilerde bulunduk. Kimi zaman da aynı doküman üzerinde eş zamanlı yazdık. Sonuçta yazının tasarlanması, verinin toplanması ve yorumlanması, teorik arka planın oluşturulması, taslak çıkarılması ve nihai biçiminin verilmesi değin tüm aşamalarda ortaklaşa emek verip, sorumluluk alarak yazıyı yazdık. Yazım sürecinde hiyerarşik bir hoca öğrenci ilişkisinden ziyade, beraber tartışıp ve birbirimizden öğrenip yazı yazabileceğimiz feminist bir diyalog sürecini sürdürmeye her aşamada gayret ettik.

³Bu makalede, görüştüğümüz genç kadınların hayatlarına dair ayrıntıları fazlasıyla açık etmemek için hepsinin isimlerini değiştirerek kullanıyoruz.

⁴Varda'nın kenti izlemek vurgusunu tartışan Erkin'i dikkatimize taşıyan Şenel'in yazdığı kitap eleştirisidir: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/764623>.

⁵Şehir hakkı kavramı eleştirel kent kuramcısı Lefebvre tarafından geliştirilmiştir. Düşünür kavramın kurucu metni olan *Şehir Hakkı* (2018) kitabında, kapitalist kent mekânlarının üretimini kullanım değerinden ziyade değişim değerinin belirlediğini söyler. Bu durumda sermayesi ve mülkü olmayanlar kent mekânları üzerindeki söz haklarını, belirleyiciliklerini kaybederler. Lefebvre'nin 1960'ların sonlarında geliştirdiği, emekçilerin kentlerden hakkını alamamalarını vurgulayan bu kavram daha sonraları yoksullar, sakatlar, kadınlar gibi kenti kullanmakta dezavantajlı olanların kentten taleplerinin biçimlenmesinde yol gösterici olmuştur.

⁶Aile üyeleri için yemekle önemli sorunları olan birisi ile başa çıkmak ve onun zorlu duygu döngüleri ile yaşamak çok kolay değildir. Tixier ve Tortue, anoreksiya ve bulimiya örneklerine odaklanarak ve çok yemeyi de hesaba katarak yazdıkları çalışmada, ailenin yemekle sorun yaşayan üyeye birlikte büyük sıkıntılar çektiğini, bozulan yeme ritmiyle evde zamanın durduğunu ve hanedeki herkesin bir tür hapis yaşadığını söylerler (2018, 7).

Kaynakça

Ahmed, Sara. "Duyguların Kültürel Politikası", Çev: Sultan Komut, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015).

Beauvoir, de Simone. "İkinci Cinsiyet II", Çev: Gülnur Acar Savran, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019).

Bora, Aksu. "Metafor Olarak Ev", 2021, Birikim, (son erişim tarihi 03.01.2022). <https://sendika.org/2021/10/metafor-olarak-ev-aksu-bora-birikim-635039>.

Bordo, Susan. "Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body", Berkeley, CA: University of California Press, 1995).

Bozok, Nihan. "Rosı Braidotti'nin Düşüncesinde Beden Farklarının Açtığı Yaralar ve Yaşamların Birbirine Kavuşması Arzusu". Edit: Gönül Demez, Meral Timurturkan ve Cihan Ertan, *Bedenin Sosyolojisi: Gündelik Hayatın Cisimleşme Deneyimleri, Tıbbileştirme ve Dijital Gözetim*, (İstanbul: Bağlam Yayınları), 221-238.

Bozok, Nihan. "Füruzan'ın Gül Mevsimidir Hikâyesinde Eşyalara ve Mekânlara Yazılan Toplumsal ve Duygusal Yaşantılar", *Monograf Edebiyat Eleştirisi Dergisi*, 7 (2017): 69-99. <http://monografjournal.com/sayilar/7/furuzan-in-gul-mevsimidir-hikayesinde-esyalara-ve-mekanlara-monograf-sayi-7.pdf> (son erişim tarihi 03.02.2022).

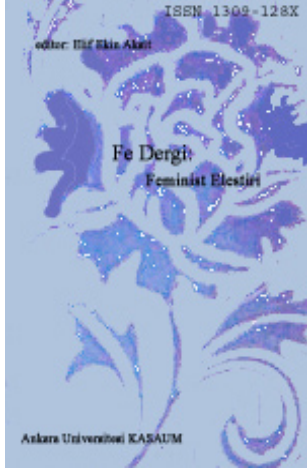
Butler, Judith. "Bela Bedenler", Çev: Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014).

Cederström, Carl ve Spicer, André. "Sağlık Hastalığı: Güncel Bir Sendrom", Çev: Erdem Gökyaran, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017).

Dufourmantelle, Anne. "Riske Övgü", Çev: Murat Erşen, (İstanbul: Kolektif Kitap, 2021).

- Elkin, Lauren. “Flanöz Şehirde Yürüyen Kadınlar: Paris, New York, Tokyo, Venedik ve Londra”, Çev: Doğan Dilcun Doğan, (İstanbul: Nebula Kitap, 2018).
- Federici, Silvia. “Tenin Sınırlarının Ötesine”, Çev: Bilge Tanrısever, (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019).
- Garland-Thomson, Rosemarie. “Sakatlığın Dâhil Edilmesi, Feminist Kuramın Dönüştürülmesi”, Edit: Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı, Yıldırım Şentürk, *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak*. (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017), 521-548.
- hooks, bell. “Değişme İsteği: Erkekler, Erkeklik ve Sevgi”, Çev: Zeynep Kutluata, (İstanbul: BGST Yayınları, 2018).
- hooks, bell. “Duygu Yoldaşlığı: Kadınların Sevgi Arayışı”, Çev: Öznur Karakaş, (İstanbul: BGST Yayınları, 2020).
- Küçükdoğan, Nur. “Şişmanlığı Toplumsal Bir Mesele Olarak Deneyimlemek Üzerine Nitel Bir Araştırma: Genç Kadınlar Örneği”, İstanbul. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Beykent Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2019).
- Le Breton, David. “Acının Antropolojisi”, Çev: İsmail Yerguz, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019).
- Lefebvre, Henri. “Şehir Hakkı” Çev: Işık Ergüden, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018).
- Lupton, Deborah. “Duygusal Yaşantı: Sosyo-Kültürel Bir İnceleme”, Çev: Mustafa Cemal, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002).
- Neiman, Susan. “Niçin Büyüyelim? Çocuksu Bir Çağ İçin Altüst Edici Düşünceler”, Çev: Nagehan Tokdoğan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).
- Orbach, Susie. “Fat is Feminist Issue”, (Londra: Arrow Books, 2016).
- Orbach, Susie. “Kadınlar Nasıl Zayıflar”, Çev: Ali Çakıroğlu, (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 1998).
- Prentice, Andrew ve Jebb, Susan. “Beyond body mass index.” *Obesity Reviews* 2(3) (2001): 141-7. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1046/j.1467-789x.2001.00031.x> (son erişim tarihi 24.03.2022).
- Şenel, Burcu. “Flanöz: Şehri Adımlayan Kadınlar ve Yürümenin Dönüştürücülüğü Üzerine”, *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 6(1), (2019): 238-247. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/764623> (son erişim tarihi 03.02.2022).
- Tixier, Gérard ve Tourte, Clothilde. “Anoreksiya ve Bulimiya: Çocuğunuzu Nasıl Anlar ve Ona Nasıl Yardımcı Olursunuz?”, Çev: Mercan Yurdakuler Uluengin, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018).
- Tovar, Virgie. “Şişmanlık Hakkımız”, Çev: Füsün Özlen, (İstanbul: Güldünya Yayınları, 2020).
- Vigarello, Georges. “Ortaçağ’dan 20. Yüzyıla Şişmanlığın Tarihi”, Çev: Yasemin Kayacan, (İstanbul: Doğan Kitap, 2016).

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 14, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

***Hidayet Romanlarından Dindar Kadın Edebiyatına:
Feminizmle Müzakerede Değişen Faillikler***

Elifhan Köse

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2022

Yazı Gönderim Tarihi: 04.04.2022

Yazı Kabul Tarihi: 24.05.2022

Bu makaleyi alıntılar için: Elifhan Köse, “**Hidayet Romanlarından Dindar Kadın Edebiyatına: Feminizmle Müzakerede Değişen Faillikler**” *Fe Dergi* 14, no. 1 (2022), 78-91.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/27_7.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Hidayet Romanlarından Dindar Kadın Edebiyatına: Feminizmle Müzakerede Değişen Faillikler
Elifhan Köse*

Türkiye’de Hidayet edebiyatı İslamcılığın kamusal alanda görünür olması ile ilk kez 1970lerde ortaya çıkan bir türdür. Bu tür, hem şehirleşen İslamcılığa bir hayat ve beden yönergesi sağlamakta hem de batılı/modern olarak tanımladığı ötekilerin Müslüman dünyaya temasını sağlayan popüler edebi ürünler sunmaktaydı. Günümüzde hidayet romanları eski etkisini kaybetse de, ‘İslamcı romantizmi’ canlandıran yeni yazarlarla benzer popüler etkiyi sürdürmektedir. Dindar kadın edebiyatı ise, 1980’lerin sonunda şehirleşen ve eğitim hakkını tesettürleriyle sürdürmek isteyen dindar kadınların uğradıkları baskı sonucu laik ve İslamcı kamudan ve hatta “Müslüman ev”lerinden sürgün temasının merkezi olduğu otobiyografik hikâyelerin bir araya getirdiği kadın yazarları anlatır. Hidayet romanlarında dindar faillik, dünyayı keskin sınırlarla iyi ve kötü olarak ikiye bölen bir anlam dünyası içerisinde iyiyi temsil eden bir bütüncüllük içinde kurulur. Dindar kadın edebiyatında ise bu ikili dünyanın birbiriyle geçişkenliği artmaktadır, ancak dindar failden beklenti yine iyicil otantik bir varoluş olarak varlığını sürdürebilmesidir. Bu çalışmada dindar failliği kuran edebi müzakerede feminizmin nasıl temsil edildiği, türlerin feminizme bakış açısı da göz önüne alınarak betimleyici olarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hidayet, Edebiyat, Feminizm, Dindarlık, İslamcılık

From Hidayet novels to pious women's literature: Changing agency in negotiation with feminism
Hidayet literature was a genre that emerged for the first time in the 1970s in Turkey with Islamism becoming visible in the public sphere. This genre not only provided a life/body guideline for urbanizing Islamism, but also offered popular literal products to allow others defined as western/modern to have contact with the Muslim world. Although Hidayet novels have lost their old influence nowadays, they continue to have a similar popular effect with new writers reviving ‘Islamist romanticism’. Pious female literature, on the other hand, describes the oppression of religious women wearing hijab who wanted to get their right to education at the end of the 1980s. These political pressures on hijab have produced female writers who have been aggregating autobiographical stories the theme of which is the exile from the secular and Islamist public sphere and even from their “Muslim homes”. In Hidayet novels, pious agency is established as an essence of a holistic representation of good in a world divided into good and evil with sharp boundaries. In pious female literature, however, the permeability of these two worlds can be seen but the expectation from the pious agency is to be preserve holistic good authentic existence. In this study, how feminism is represented in the literal negotiation that establishes pious agency will be discussed descriptively, considering the perspective of these different genres on feminism.

Keywords: Hidayet, Literature, Feminism, Piety, Islamism

Giriş

1970’lerde hidayet edebiyatı ve 1980’lerin sonunda ortaya çıkan dindar kadın edebiyatının toplumu ikilikler üzerinden inşa edilmiş çatışmalar üzerinden açıklamaya çalıştığı ve bu çatışmalar dolayımı ile dindar faillikler kurduğu söylenebilir. Hidayet romanları için batılı ve muhafazakâr kimlikler birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış ve failde asla buluşamayan ve hezeyanlara yol açan iki farklı otantik varoluşken; 90’lardan itibaren dindar kadın edebiyatının yazarları cumhuriyetçi kamusalda tecrübe ettikleri kimlikleri dâhilinde batılı ve muhafazakâr kimliklerin çelişkili iç bütünlüklerini sezdiler ve çoğunlukla da bu çelişkileri öykü ve romanlarla okuyucuya serimlediler. 2014’te dijital hayatına başlayan *Reçel blog* gibi yeni platformlar ise yazının kendine kapanan sonluluğuna karşın dijital yazının sağladığı yorum ve tartışma imkânı bakımından dindar failliğin müzakeresine

*Doç.Dr. Elifhan Köse, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Orcid No: 0000-0001-9909-1923, elifhank@yahoo.com.

Yazı Gönderim Tarihi: 04.04.2022, Yazı Kabul Tarihi: 24.05.202

ilişkin gelişime açık yeni bir alanı oluşturmaktalar. Bu çalışma ise tartışma kapsamının genişliği ve metnin şekilsel sınırlılıkları nedeniyle odağına sadece hidayet ve dindar kadın edebiyatını alacak; Türkiye’deki edebi dindar yazarlığın metinlerini, söz söyleme ve dile gelme biçimi kadar söylemin feminizmle kurduğu ilişkisi açısından da analiz etme gayreti taşıyacaktır.

Geleneksel cinsiyet rollerinin ayakta tutulması amaç olduğunda, feminizm aşırı batılılaşmanın bir fenomeni olarak görülme suretiyle hangi ideoloji için olursa olsun muhafazakar bir besleme yapmıştır. Bu minvalde makbul beden, cinsiyet, annelik ve aile formu oluşurken feminizm; İslamcı edebi metinler içinde hem kendi dindarlıkları ile hem de modernizmle hesaplaşmanın *ötekisi* olarak yer alacaktır. Devam eden bölümler sırayla bugüne değin popülarlığını kaybetmeyen Hidayet romanları ve 90’lardan bu yana üretkenliğini sürdüren dindar kadın edebiyatı hakkında olacak, beraberinde dindar failliğin oluşmasında bu edebi metinlerin betimleyici bir çözümlenmesi yapılacaktır.

Dünden Bugüne Hidayet Romanları

"İslami çevrelerde batı merkezli modernleşme sürecini eleştiren ve İslam’la ilgili tartışmalı konulara cevaplar sunan “hidayet” romanları, sadece Türkiye’de değil Arapça konuşan ülkelerde de İslami hareketin yükselişiyle ortaya çıkan, İslami perspektifle yazılmış roman, şiir, deneme öyküleri, tiyatro eserlerini içeren özel tür bir edebiyattır.” (Çayır 2008:8). Daha çok romanlara dayanan hidayet türünün Cumhuriyet dönemi İslamcılığına uygun olarak yeni bir kamusal-özel alan ayrımı ve habitusuna dayalı *yeni Müslüman ahlaki* oluşturma ve “kamusal alan terbiyesi” konusunda kentleşmekte olan İslamcılık için manevi rehber olmak işlevini taşıdığı iddia edilebilir (Şişman 2004: 191). Açık bir ideolojik ve ahlaki rehber vazifesini gören bu edebi metinler, bir Müslüman erkeğin hetero-sosyal modern kamusal alan ile ahlak sınavına girmiş gibi görünen ve her şekilde bu sınavı kazanarak İslami tebliğini çevresine ve genellikle “genç ve güzel” müstakbel modern eşine taşıyan çelişkisiz kimliğinin etrafında döner. Akçay’ın söylediği gibi Hidayet romanlarında mekânlar cennet ise kadınlar huridir (2006). Aynı zamanda kadın karakterin güzelliği, baştan çıkarıcılığı ile “İslami açıdan zarar verme potansiyelinde olduğundan, roman yazarı bu potansiyeli hidayet aracılığıyla ortadan kaldırmakta ve erkek kahramanı âdeta dünyada bir huri ile ödüllendirmektedir” (Selva İnce 2019). “Anlaşılan erkek güçlü İslam’ın, kadın ona göre zayıf modernitenin temsili olduğu oranda bu kurgu, geleneksel erkek egemen; ‘erkeğin kadına kavvâm olduğu’ şeklindeki dini anlayışın da bir imleyenidir.”(Macit 2019:465). Edebi öykü boyunca bu ahlaki sınav dindarın sadece aşırı batılılaşmanın bozucu unsurlarına değil kendisine karşı bir mücadelenin de kazanılmış ifadesi olarak, Müslüman benliğinin ideal ve çelişkisiz kuruluşunu bize işaret eder. Ayrıca İslamcı cenahta romanların mahremiyeti açık eden özeliği nedeniyle epey eleştirildiği düşünülürse, İslamcı roman türünün kendi meşruluğunu sağlaması ancak kendi olumsuz batılı “sosyal tip”lerini yaratması, yani bir ideolojik müsaade hattında kabul görmüştü: “Roman, ideal İslâmi hayat tanımlanırken belirlenen çerçeveler açısından bakıldığında tekinsiz bir tür olarak telakki ediliyordu sanki...Roman okuyuculuğunun özellikle kadınlar açısından ayartıcı etkileri olabileceği kanaati sohbetlerde dile getiriliyordu, Madam Bovary üzerinden. Ne de olsa kurgu değil, hayatın ta kendisi olmalıydı öğretici olan.” (Aktaş 2013).

Türkiye’de İslami edebi türün ortaya çıkmasında “1960’ların koalisyonlarındaki İslâmi temsilciler siyasetin temel aktörleri haline geldiğinde İslâmi kesimin ve dolayısıyla bu kesimin ekonomik, sosyal ve kültürel etkisinin daha fazla hissedilmesi” faktörü bulunmaktadır (Aydın Satar 2016: 296). 1970’lerde eğitim olanaklarının genişlemesini Aydın Satar, şehrin daha önce “cumhuriyet elitistlerine” sağladığı eğitim, sanat ve medya alanındaki imkânlarından artık taşradan gelen İslamcı gençlerin “pekâlâ yararlanması” olarak okur (Aydın Satar 2016: 296). Kırsal muhafazakâr kesimlerin ve bizzat genç kadınlarının özellikle “1962 yılından itibaren çeşitli illerde açılmaya başlanan Yüksek İslâm Enstitüleri, üniversitelerde açılan İslâmi İlimler Fakülteleri ve İmam-Hatip ve Anadolu İmam-Hatip Liseleri” ile eğitime katılması teşvik edici olsa da, eğitime katılan nüfus arttıkça, bu akışın sadece din bilimlerine değil, Türkiye’de mevcut olan eşit yurttaşlık hakları gereğince farklı sosyal-fen bilim disiplinlerine kayması 80’lerde ortaya çıkan ve daha sonra “dindar kadın edebiyatı” olarak adlandırdığım bir başka İslami entelektüel fay hattının oluşumunu da tetikleyecektir. -Dindar kadın edebiyatının hidayet romanlarından tümüyle farklı bir kulvar olduğunu hatırlamak kaydıyla- hidayet romanlarının günümüzde hala popüler olduğunu ve 1970’li yıllardan 2000’li yıllara geldikçe dindar öznelerin örneğin seküler eğitimle, üniversite ve şehir ile olan ilişkisinin de edebi metinlerde değişmekte olduğunu burada önemli bir not olarak eklemek gerekir. İlk tefrikası 1969 olan ve 1971’de ilk kitap baskısı yapılan Emine Şenler Yüksel’e ait çok satan hidayet romanı *Huzur Sokağı* nda Feyza liseyi dışarda okur ve kamusal alanda herhangi bir iş talebi olmazken; 1989’da ilk baskısını yapan Şerife Katırcı’nın *Müslüman Kadının Adı Var* adlı kitabın



başkarakteri Dilara, tıp fakültesini birincilikle bitirmiştir ve ev dışında profesyonel bir çalışma yaşamı vardır (Aydın Satar 2016:312). Macit (2019) tarafından “İslami romantizm”e dâhil edilen yazar Hikmet Anıl Öztekin’in *Fesleğen* (2017) romanı ise popülerliğini kısmen kaybetmiş Hidayet türünü bambaşka bir izlekle devam ettirerek günümüzde çoksatar haline gelmektedir: Bu anlatıda “üniversite, türün ilk örneklerinin aksine, artık ahlaksızlığın mekânı değil, tasavvufi anlamda ana kahraman Fesleğen’in kendini bulmasını sağlayan süreçte bir merhalelerdir. Fesleğen Konya’dan İstanbul’a değişim programıyla bir yıl okumak için gelir. Öğretmen olacaktır. Aşk yine anlatıda hidayet dolayımıylaştır. Ancak bu kez hidayete eren erkek kahraman Seyyah’tır” (Selva İnce 2019).



Müslüman Kadının Adı Var adlı romanda yazar Katırcı eserinin başında romanını “kızlarımın şahsında, örtüleriyle ilim tahsilinde cihad eden bütün mü’min kızlar”a ithaf ederken, bu alıntıdan anlaşılacağı üzere “kadın yazar bir anlatıcı olarak en temelde kadın okuyucusuna seslenir ve yazdıklarından özellikle onun feyz almasını” istemektedir:“Dolayısıyla İslâmcı kadın romanlarının öncelikli muhatabı kadın okuyuculardır.” (Aydın Satar 2016: 301).

Yine de seküler kurumların ve eğitimcilerin ahlaki yapısına ilişkin muhafazakâr şüphenin günümüze kadar uzandığını söylemek mümkündür; bu ahlaki şüphe en çok kadınların giyim ve beden dili üzerinden kendini açığa vurur: “Başını kapatmak isteyen öğrencisine tokat atan Eğitim enstitüsünden mezun Ayten öğretmen “aşırı mini etekli, aşırı makyajlı ve aşırı laubali, hafif hareketleriyle dikkat çeken, yılan gibi soğuk bakışlı ve sarışın” olarak tasvir edilirken (Şenler’den aktaran Aydın Satar 2016: 302); dindar edebiyata dâhil edebileceğimiz 2008 basımlı *İkna Odası* romanında Kemalist kadın öğretim üyesi “renkli saçları ve uzun tırnakları” üzerinden betimlenir (Ramazanoğlu 2008). Katırcı’nın *Müslüman Kadının Adı Var* adlı eserinden tıpatıp bölümler içeren ve ilk baskısı 2018 olan *Bir İnci Meryem: Bir 28 Şubat Romanı* ise yeni sayılabilir hidayet romanlarından. Bu romanda da benzer şekilde kamusal alanda ve özellikle eğitim kurumlarındaki tesettürlü kadınlar dış görünüşleriyle dikkat çeker, sarı saçlı, ‘boyalı’ tırnaklı, döpiyesli gibi ayrıntılarla detaylanırlar (Turhal, 2018).

70’li yıllardaki Hidayet romanlarının popülerliği 90’lı yıllara gelindiğinde “bireysel ile kolektif kimlik arasında bir sıkışma içinde; kolektif İslamcı ideallerin Asrı Saadet algısı ve geçmiş sorgulanmasıyla” yok olmakta ve “yeni öz-düşünsel bir kimlikle özne olmayı deneyimleyen” karakterlerle (Çayır 2015: 159) bu türe talep azalmaktadır. Bu türün radikal ütopyacı iyimserliğine olan ilginin azalmasında 1994 yerel ve 1995 genel seçimlerinde başarı göstererek gücünü arttıran ve koalisyon ittifakı Doğru Yol Partisi ile birlikte iktidara gelen İslamcı Refah Partisinin dindar, özellikle erkek seçmene ekonomik ve politik avantajlı pozisyonları açması

etkili olmuş gibi görünüyor. Bu bağlantı karşımıza 28 Şubat 1997 darbesi ile birlikte devletteki İslamcı kadroların ve başörtüsü nedeniyle erkekler kadar muktedir pozisyonda olmasa da kamuda yer alan dindar kadınların da hedeflendiği geniş çerçeveli bir tasfiye sürecinin dindar bilinçte yarattığı travmalara, artık hidayet türünün karşılık gelmemesi ile de karşımıza çıkar. Erkeğin kadına tebliğinin merkezde olduğu, biz ve onların Müslüman dindarlar ve aşırı modernler/batıcılar olarak karşılık bulduğu sınırların keskin olduğu bir sembolik evrenden 28 Şubat süreciyle kopulmuş, edebi yazında dindarlığın çoğullaştığı ve dindarların kendi içinde ötekilerini yarattığı bir parçalanma sürecine girilmiştir (Köse Çal 2021). Bu kopuş hidayet türünün sonunu getirmeyecek; ancak 2002 yılında iktidara gelen muhafazakâr Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) hegemonyasını ayrıca ideolojik ve ekonomik çelişkilerle sürdürdüğü 2010'lardan itibaren bu edebi tür başka temalar ve yazarlarla çeşitlenerek varlığını sürdürecektir. Bu dönüşümün sonucu, çoksatar hale gelen ve hidayet romanlarının devamı sayılan, görselleşmiş sosyal medya paylaşımlarıyla da beslenen "İslami Romantik" eserler (Macit 2019) ile 90'lı yıllardan itibaren hidayet türüne uzak, kamusalda sürgün olmuş dindar kadın yazarların yine sürgündeki dindar kadınların öykülerini yazdıkları "dindar kadın edebiyatı" olarak karşımıza çıkar. Bu iki tür, temalar ve Müslüman benlik formlarını müzakere etmesi açısından birbirinden oldukça farklı, ancak geleneksel cinsiyet rollerinin İslami tanzimi konusunda geleneği üreten bir hassasiyette buluşurlar.

Eski hidayet edebiyatının geleneksel muhafazakâr çizgisini takip eden fakat güncel yeni vazifeler de yüklenen *yeni* hidayet türüne ilişkin etkileyici analizler popüler bir *yeni* hidayet yazarına ait iki farklı kitabın analizlerinde görülebilir. Asıl hedefi İslamileşen bir toplum olan ve kadınla erkek arasındaki ilişkinin bu ahlakileşen toplumun bir örneği olarak anlatıldığı hidayet türünden farklı olarak; örneğin H. Anıl Öztekin'in *Elif Gibi Sevmek adli* eserinde olduğu gibi edebi odağa artık sadece "helal aşk"ın ayrıntıları alınmaktadır: Yazarın "seninle en çok namaz kılmayı seviyordum. Dua ederken yüzünde beliren o nur çukuru olan gamzelerin yetiyordu namazıma huşu katmaya..." ya da "aynı sözde buluşmak aynı tende dolaşmak için" şeklindeki ifadelerinde Macit "erotik bir dramatisasyon" bulur (Macit 2019:471):

Aslında buradaki erotizmi gelenek içerisinde vadesi bir senet gibi sürekli ertelenen cinsel birleşme arzusunun ifadesi (ki helal aşka dair söylemlerde sıklıkla atıfta bulunulan "Allah sabredenlerle beraberdir."(El-Bakara 2/153) ayeti de bu ertelemeye dair sabra gönderme yapıyor olsa gerek) veya bastırılmışın direnişi olarak okumak mümkün olsa da bu tonda bir erotizmin helal aşk için pek tehlikeli addedilmediği düşünülebilir.

Macit'e göre "*romantik İslam* modern bir durum iken *İslami romantizm*, postmodern aynı zamanda hem geleneksel hem de modern seküler değerlerin seçmeci ve eklektik bir tarzda yeniden harmanlanıp görünürlük kazandığı post-seküler bir durum olarak göze çarpar (Macit 2019: 475). Modernlik/kent/küreselleşme ile geleneksellik/otantik olmak/yerlilik arasında varsayılan *çelişkinin* dindar kadın edebiyatında; "tesettür" ile çözüleceği sıkça dile getirilen bir iddiayı; diğer yandan dindar kadın öykülerinde bu ikiliklerin özellikle cinsiyet rolleri çelişkilerini arttıran geriliminin *fıtrata* dayalı "tamamlayıcılık" ile çözülmesi beklenmekteydi (Köse 2014). İslami Romantizmde ise "bu yeni ikilikler ne o ne bu, hem o hem bu; söz gelimi ne modern ne İslami hem modern hem İslami olan; bir taşla iki kuş vurmaya çalışan, yetmediğinde "mış gibi" yapan İslami romantizmin hedef kitlesinin sosyolojisine dairdir (Macit 2019:476).

Dindar kadın edebiyatı içinde yer alan Aktaş'a göre de dindar edebiyatta 2000'lerde "son tahlilde İslam'da aranan huzur aşkta bulunmuş ya da "doğru yolu arayanlar saadete giden yola kavuşmuş" böylece *İslami romantizm*'e yol verilmiştir denebilir (2016:465)¹. Bu noktada Selva İnce, H. A. Öztekin'in çok satan yeni tür "helal aşk" romanı *Fesleğen*'de kadının ev hanımlığı ve annelik ya da ev içi üretim gibi geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl "romantikleştirildiğini" gösterirken; 2002 yılından sonra yayımlanan romanlarda İslami söylemin iktidarın söylemiyle bütünleşerek dönüşmesine, geçmişin romantize edilerek yüceltilmesi yoluyla aile kurumu ve değişen annelik pratikleri gibi ezeli görevlerin kadınlara bu yolla yeniden hatırlatılmasına dikkat çeker. "Yeni anlatıda iktidarın tesis edilmesi gereken mekân devlet kurumları yerine ev; düzeltilmesi gereken kişi İslam'ı bilmeyen kadın yerine kadınlığını unutmuş kadın olarak belirir" (Selva İnce 2019).

Dindar Kadın Edebiyatı

Hidayet yazarlarının çoğu erkek olsa bile hemen hepsi aynı zamanda fikir kitapları yazan, konferanslar veren İslami kadın aktörlerin kendilerini ifade ettikleri başlıca alan kendisine atfedilen kurmacılık ve zararsızlık nitelikleri eşliğinde edebiyat olmaktadır (Çayır 2008: 80). 1987'de Zaman gazetesinde Mualla Gülnaz, Halime

Toros, Tuba Tuncer, Yıldız Ramazanoğlu, Deniz Gürsel gibi dindar isimlerin muhafazakâr Ali Bulaç'la Türkiye'de dönemin popüler dergisi *Nokta*'da yer bulan "İslam'da Kadın" etrafındaki tartışmaları; hidayet türü edebi yol hattından farklı bir düşünce kulvarının oluştuğunu gösteren tarihsel bir moment olarak görülebilir. Türkiye'de İslam ve feminizm terimlerinin bir arada kullanıldığı ilk örnek, haftalık haber dergisi *Nokta*'nın 20 Aralık 1987'de yayımladığı *Türbanlı Feministler* dosyası olur: "Bu dosyada adı geçenler: Nazife Şişman, Yıldız Ramazanoğlu, Sibel Erarslan, Cihan Aktaş, Mualla Gülnaz ve Hidayet Şefkatli Tuksal gibi kadın araştırmacı ve yazarlardır. Ancak bu yazarların hiçbiri "İslami feminist" yakıştırmalarını kabul etmemekte, kendilerini sadece kadın hakları için mücadele eden muhafazakâr kadınlar olarak tanımlamaktadırlar" (Akyılmaz 2015: 113). Bu isimlerin edebi ve siyasi eserlerinde, hem İslamcı erkekler hem de laikçi kamu tarafından ötekileştirildikleri 80'li yılların ve ardından 28 Şubat darbesinin yarattığı travmanın sıkışmışlık, görünmezlik ve sessizlik izleri izlenebilir. Bu minvalde "dindar kadın edebiyatı" birbirinden bağımsız yazan ve davranan, ancak laik ve İslamcı kamudan ve hatta "Müslüman ev"lerinden sürgün temasının merkezi olduğu otobiyografik hikâyelerin bir araya getirdiği kadın yazarların günümüze dek verimli şekilde devam eden yazı tarihine karşılık gelerek kullanılmaktadır (Köse 2014). Dindar kadın yazarların "cumhuriyetçi ve İslamcı cephelelere yönelik çifte eleştirisi" özerk kimlik arayışlarını karakterize etmekte ve onları daha önceki dindar kadın yazarlardan bu açıdan ayırmaktadır (Ünal 2015).

"90'larda İslamcılık kendi orta sınıflarını "İslami oteller, sinema salonları televizyonlar, radyolar ve güzellik salonları gibi kamusal mekanları" ile de oluşturdu (Çayır 2008: 118). 2000'lerde bu listeye muhafazakâr moda bloglarını/yaşam tarzı dergilerini eklemek mümkün görünüyor (Küçükşarap 2015; Sim 2017). İslami bir hayat tarzı için yönergelerin çoğullaşması olarak görülebilecek bu süreç, aynı zamanda dindar kadınların ulaşılabilir siyasi ve ekonomik kaynakların bölüşümünde İslamcı erkeklerle sorun yaşadıkları, bu anlamda erkek egemenliğini düşünce metinlerinde değil, öykülerde ve romanlarda dolaylı şekilde sorgulamaya başladıkları bir zaman dilimini işaret eder. Başka bir deyişle 90'ların sonunda siyaseten aktif olan dindar kadınların varlığı; kamusal İslamcılığın massedemediği ve "eğitim ve statü açısından eşit durumda olan kadın ve erkeklerin arasındaki makasın açıldığı" bir zamanı işaret eder (Çayır 2008: 122). Ayrıca 28 Şubat müdahalesinin aynı 'Müslüman evi' paylaşan dindar kadın ve erkekler arasındaki psikolojik makasın açması ve bu makasın toplumsal cinsiyet rollerinde bir değişim ve kırılmaya neden olması sonucu (Işık 2013) dindar kadınların hegemonik muhafazakâr politik hattan zihinsel ve entelektüel uzaklaşmalarına da işaret eder. Dindar edebiyatın hem yazarları hem de öykülerinin baş karakterleri çoğunca, kırsal kökenli ancak çoğunluğu seküler üniversite eğitimleri için ilk kez İstanbul gibi metropol şehirlere gelmiş genç kadınlardır. 80'li yıllarda başörtüsüne uygulanan eğitim yasakları 28 Şubat etkisiyle ağırlaştıkça İslamcılıkta hâkim olan yersiz yurtsuzluk duygusunu gerçek anlamda tecrübe ederek okullarından atılmış, aile ve bazen cemaatlerinin başörtüsünü çıkarma baskısına dayanamayan başörtüsünü çıkarmak durumunda kalmış ya da eğitimlerini bırakarak taşraya-eve geri dönmüşlerdir. *İkna Odası* genelde öykülerden oluşan dindar kadın edebiyatı içerisinde istisna romanlardan biri olarak, dönemi üç tesettürlü üniversiteli kadının yasaklarla farklılaşan üç yaşam öyküsü üzerinden anlatan iyi bir dönem romanı olarak karşımıza çıkar (Ramazanoğlu 2008). *Saklı Kitap* ise yasaklı dönem nedeniyle yurtdışına okumaya giden genç bir başörtülü kadının uçak yolculuğu sırasındaki iç hesaplaşmalarını anlatan bir başka dönem romanıdır (Erarslan 2013). *28 Şubat edebiyatı* olarak da ayrıca dönemselleştirilen bu dönem edebiyatı, 28 Şubat dönemin dindar bilinçte yarattığı travmayı takip edebilmek açısından siyasi olarak da önemli bir kaynak sunmaktadır (Köse Çal, 2021)

Dindar kadınların cumhuriyet ve İslamcılık arasındaki "ikili sıkışmışlığı" "dindar kadın köşe yazarlarının konumsallığına gömülü güvenlik açıkları" yaratmakta, "onların, kimliklerini çoklu ve dinamik olarak yeniden tanımlamak için dışarıdan özcü dayatmalar ile yapısızlaştırma olasılıkları arasında net bir ayırım yapmalarını" engellemektedir (Ünal 2015: 18). Bu sıkışmışlığın ve "güvenlik açıklarının" sonucu hayal kırıklığı yaşatan İslamcı erkeklik ve iktidar hakkında oluşan seçici sessizlikler ve eleştiriyi salt öykü ve romanlarla dile getirebilen bir dindar edebiyat izleğidir. Ünal dindar yazarlar için yazma eylemini, "kimliklerin marjinalize edilmiş yönlerine itiraz etmeyi mümkün kılan bir güçlendirme eylemi" olarak değerlendirirken, çalışmasında odağa alınan dindar kadın köşe yazarları ifadelerinde yazıyı "özgür bir seçim olmaktan çok, onlar için her zaman peşinden gidebilecekleri son çare" olarak tanımlamaktadır (Ünal 2015: 16-17):

Avukat, kimyager veya sosyolog olarak mesleki kimliklerini ifa etmenin zorlukları, onları köşe yazıları veya romanlar yazmaya mecbur bıraktı...1980'lerden beri yerleşik seküler-İslamcı bölünmeye ve

ayrımcı devlet politikalarına karşı mücadele eden kamusal alanda öncü kadınlar olarak dindar kadın köşe yazarları, onları farklı stratejiler ve anlaşılması zor, karmaşık anlatım çizgileri aracılığıyla temkinli anlatılar üretmeye sevk eden savunmasız bir konumdan konuşmaktalar.

Öte yandan günümüzde hegemonik hale gelmekte olan İslami söylemin sayılan sevilen yazarlarından olan dindar kadınların sessizliğinin artık dindarlıklarının getirdiği bir savunmasızlık pozisyonundan daha çok, 2000'lerden itibaren muhafazakâr eril iktidara açık eleştiri getirmenin bedeli olan ve muhalif bütün çevreleri hedefleyen otoriter-ataerkil şiddetten uzak durma ve ayrıca muhafazakar görüşleri itibarıyla bu otorite içerisindeki doğal pozisyonlarını da kaybetmeme refleksiyle bağlantılı olduğu karşımızda bir gerçeklik olarak duruyor. Bu minvalde feminizm, ikili sıkıştırılmışlık içindeki dindar kadınların hem "haklar söyleminde" yol haritası oluşturmada gördüğü bir yönerge işlevi hem de ötekinin *sınır taşı* olarak dindar yazında yüksek gerilim noktalarından birini oluşturmaktadır.

Edebiyat ve Dindar Failin Kuruluşu

Bu bölümde Hidayet romanları ve dindar kadın edebiyatında dindar kadın failiğinin kuruluşunun tarihsel olarak farklılaşmasının izleri ortaya konmak istenmektedir. Çayır'a göre yeni bir kamusalın inşası konusunda "Müslümanları yatay ve dikey olarak birbirine bağlayan" Hidayet romanları, bireyler için sadece önceden hazırlanmış cevaplar değil" aynı zamanda bireylere "ortak acılar, kırgınlıklar ve mücadele etme" gibi "duygusal bir repertuar sunarlar" (2008:109-10). Hidayet romanlarında tıpkı ana karakterler gibi yan karakterler ve mekanlar da ya İslam'ı temsil eden ahlaklı ya da *aşırı* batılılaşmış/ahlaksız kişilerden oluşan ikili bir bölünme olarak iyi ve kötüyü oluştururlar. Çayır'ın Bakhtin'e dayanarak "epik İslamcılık" olarak tanımladığı hidayet romanları "mutlak olarak tamamlanmış ve bitirilmiş jenerik bir formdur": Epik romanda kahramanın keşfedilmesi gereken hiçbir şeyi yoktur. "Ondaki her şey açığa vurulur, yüksek sesle ifade edilir. İç dünyası, tüm dışsal nitelikleri, görünüşü ve eylemlerinin tümü tek bir düzlemde kurulu (Alıntılaman Çayır 2008: 114). Otoriter tek bir ses vardır, bu ses dolayısıyla kolektif Müslüman özneler mücadele ettikleri kesimlerle diyalojik değil monolojik bir ilişkiye girerler (Çayır 2008: 115). 2000'lerde dindar kadın öykülerindeki en tipik farklılık, hakikati emreden bu otoriter sesin kaybolması ve karakterlerin kendi kişilik bölünmeleri ve iç konuşmalarıyla *öteki* ile diyalojik bir ilişkinin kurulmasıdır.

Hidayet romanını imleyen "*Romantik İslam*, ortaya çıkışı itibarıyla taşra kökenlidir. Modernite ve onun Türkiye'de aldığı şekil, baskıcı ebeveyn figürü olarak işlev görmüştür. 1980'lerde modern şehir hayatında daha büyük bir toplumla, iyi ve kötü ile tanışmış, kurumsal bir eğitimden geçmiş, 1990'lı yıllarda ise olgunluğa geçişi, öz-egitimi, başarı-başarısızlık karşıtlığıyla yüzleşmeyi tecrübe etmiş ve aşk, olgunlaşma sürecinin baş aktörü olarak hizmet etmiştir" (Macit 2019:467). Çayır'a göre de *hidayet* romancılarının ortak özeliği 1945-55 arası doğmaları ve kırsal kökenli olmalarıdır (Çayır 2008: 39). Hidayet romancıları "memleket" olarak taşradan çıkılsa da taşraya zihinsel aidiyetin sürdüğü, ataerkinin de dahil olduğu geleneksel yaşayışın sahiplenip kollanıldığı bir zamanı temsil eder. Hidayet türü içerisinde yer alan 1989'da basılmış *Müslüman Kadının Adı Var* romanında Dilara, tıp eğitimi aldığı Ankara'dan dönüp geldiği Kayseri'ye benzer saf duygularla seslenir (Katırcı 1989). Oysa 90'lardan sonra yazan dindar kadınların da kökeni taşra olmasına rağmen, taşradan ve geleneğin ataerkil kodlarından zamanla zihinsel ihraçları söz konusu olacaktır. 90'larda dindar kadın edebiyatında taşra geri dönülebilir bir 'yurt' olmaktan çoktan çıkmış, tesettür küresel bir yersiz- yurttaşlaşmayı işaret etmeye başlamıştır (Köse 2014).

Hidayet edebiyatında kurgu boyunca artan çelişkilerin trajik şiddetinin bizi bir şekilde götüreceğini beklediğimiz ve böylelikle *hidayet* ismini alan olay, kadın karakterin tesettüre girerek çelişkilerinin çözüldüğü ve dindar failin doğduğu andır. Hidayet romanlarının hemen hepsi bir kadının *adı konulmamış* mutsuzluklarının Müslüman bir erkeğin yol gösterici İslami tebliği ve tesettür daveti ile *adının konulmasının* öyküsüdür. Romanlarda tesettüre girme sürecinin anlatısı, İslami cinsiyet rejiminin de ifadesi olan İslami sosyobiolojik söylem *fitrat'ın* gündelik beden politikasına çevrilmesine rehberlik ederek İslamcılığın gündelikleşmesine büyük katkı sağlar: Tesettürün edimselliğinde ve utanç duygusuyla kadın fitratına geri dönecek ve dindar kadın özneliği çelişkisiz bir şekilde kurulacaktır. Bu aynı zamanda ideal Müslüman kadın imgesinin oluşturulduğu momenttir. Popüler hidayet romanlarından olan *Huzur Sokağında* (Şenler 2019) Feyza'nın, *Müslüman Kadının Adı Var* romanında (Katırcı 1989) Dilara'nın modern bir yaşam içinde çelişki ve krizlerle dolu arayışları tesettüre girdiklerinde nihayete erer ve yeni bir dindar fail haline gelirler. Hidayet romanlarının epik otoriter dille "mutlak

olarak tamamlanmış ve bitirilmiş jenerik bir form olarak” kurduğu İslami kadın öznesi, nerdeyse yeryüzündeki bir “huri” gibi, 80’lerin İslami dergilerinde yüzü olmayan tesettür *imgeleriyle* hayat bulacaktır (Köse 2014:205).

70’lerden 80’lere Müslüman kadın imajı yukarıda bahsi geçtiği gibi eğitim gibi koşullardan dolayı değişse ve “tesettür”ün biçimleri değişiklik gösterse de tesettüre yüklenen anlam kesinlikle değişmez; tesettür her zaman Müslüman bir kadının kolektif kimliğe dâhil olabilmesi ve bu kimlik üzerinden kendini tanımlayabilmesi, kısacası “gerçek bir Müslüman” olabilmesi için başat koşul” olagelir (Aydın Settar 2016:306). Bu tesettür imgesinin geleneksel toplumdaki *başörtüsünden* ayrılması ve kent modasını işaret etmesi için “kıyafeti kapalı olmakla beraber, en az bir Avrupalı manken kadar da şık ve modern” ifadeleri kullanılır (Şenler’den alıntılanan Aydın Settar 2016:306). Gerçekten de Şule Yüksel Şenler’in tesettürün ilk modellerini “Şadırvan” dergisinde çizdiği ve “Şulebaş” denilen kentli tesettür modellerinin bugünkü tesettür “moda”sının başlangıcı olduğu belirtilmelidir (Köse 2014). *Şık ve modern* tesettür modelleri bugün pek çok adla yayınlanan muhafazakâr moda dergilerinde² veya muhafazakar moda bloglarında³ benzer bir imgeden ilham alarak popülerleşir. Ancak her kimlik kazandırıcı *totaliter* imge gibi *otantik Müslüman kadın öznenin* kurulumunda başat olan tesettürlü kadın imgesinin bu kısıtlayıcı yönü 90’larda önce dindar kadınlar tarafından otobiyografik izler taşıyan öykülerle edebi olarak; 2010’larda ise İslami feminist bir söylemin hâkim olduğu Reçel gibi “Müslüman kadın” bloglarında yaşam anlatılarıyla eleştirilecek ve otoriter siyasi dili besleyen tutarlı tesettür imgesi yapıbozuma⁴ uğrayacaktır.

Dindar kadın yazarlardan Aktaş bu imgenin oryantalizmin kadın imgesiyle de uyumlu olduğunu ve bu oryantal imgenin İslamcı söyleme de sızdığını söylerken haklı görünmektedir. Ayrıca Aktaş’ın dikkat çektiği gibi imgeler sessizleştiricidir de: “Yüzyıllar boyunca Müslüman kadın yiğit, berrak, erdemlerle donatılmış, şirret, pasif, fettan, mütehakkim, entrikacı, tutsak, uyuşuk, zayıf, itaatkâr, sessiz ve hareketsiz, bazen de ucube olarak tanımlanırken, bu tanımların yaydığı imgeler İslam toplumlarındaki Müslüman kadın görüşünde de yankılanmaya devam etmiştir.” (Aktaş 2018: 119).

Böylelikle 90’lardan itibaren dindar edebiyat; imgeye hapsedilmek suretiyle sessizleştirilen ve sessizliğiyle de bu imgesini koruyan Müslüman kadını bedenselleştiren öykülerle ortaya çıkacaktır. “Cumhuriyetin dindar kadınları”⁵ nda artık “Anadolu’da gezinen “Çalığışu olarak Feride” imgeleri farklı bir ilgi oluşturmaktadır: “İdeal kadın uzak bahçelerde değil, rüyalarda ve menkıbelerde de değil, Anadolu yollarında, ilim irfan peşinde”dir (Aktaş 2013:69).

Dindar Edebiyat ve Feminizm

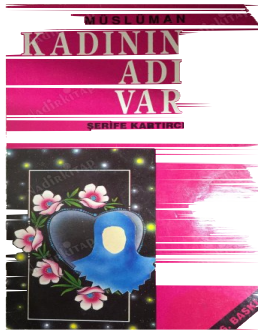
Hidayet romanlarında feminizm, ev/mekan ve kadın/beden gibi mahrem yani en savunmasız tarafları ele geçiren ve yozlaştıran aşırı batılılaşmanın *şeytani* yüzünü temsil eden bir düşüncedir. Popüler hidayet romancılarından Şerife Katırcı-Turhal’ın iki kitabını feminist Duygu Asena’nın çok ses getiren “Kadının Adı Yok” ve “Aslında Aşk da Yok” kitabına karşılık yazdığını unutmamak gerekir⁶.

Dindar edebiyatta ise feminizm terimine hidayet romanlarından kalan bir ötekileştirici dil mirasıyla mesafeli yaklaşılır. Dindar kadınlar, kadın-erkek *tamamlayıcılık* rollerini hesaba katan *fitrat* ile uyumlu biçimde kadınların eğitim ve çalışma yaşamına katılımını gözetirler⁷. 90’lı yıllarda ortaya çıkıp yaygınlaşan ve günümüzde de edebi metinler üretmeye devam eden dindar edebiyatçıların feminizmle ilgili pozisyonlarını “İslamcı feminizm” (Tschirhart 2014) ya da “yeni-gelenekselci feminizm” (Arıkan Sinkaya 2010) olarak adlandırmak mümkün olabilir. “Onlar ne cinsiyet temelli bir düşünme biçimine vurgu yaparlar ne de kendilerini feminist olarak tanımlamaktadırlar”

(Sakaranaho 2008:53). Sakaranaho’nun özetlediği gibi dindar kadınlar için *bütin insan* olmak demek iyi bir Müslüman olmak anlamına gelir: Allah katında eşitlik değil insanın iyiliği hesap edilir; dolayısıyla cinsiyet ile ilgili tartışma eşitlikten çok ahlakilik terimleriyle ifade edilir. Bu açıdan bakıldığında “eşitlik haksızlıktır”

(Sakaranaho 2008:53). Eşitlik yerine *tamamlayıcılık* vurgusu dindar kadın edebiyatçıların teolojik ve siyasi söylemdeki cinsiyet rejimini tanımlayıcı olsa da; edebiyatta özellikle erkeklerin koruyuculuk, kollayıcılık gibi *tamamlayıcılık* vazifelerini yerine getirmekte yaşattıkları hayal kırıklığı nerdeyse bütün öykülerin odağındadır.

Ana kucağı kollarımda ağırlaşmaya devam ediyor, dizlerimi denetleyemiyorum caddenin karşısına geçerken... Yeteri kadar acele etmiş olamıyorum yine de; beylerin yer tutmak için aceleyle bindiği kompartımana koşarken biz, kapılar kapanıyor... “Bu adamlar niye böyleler ya” diyerek bir sigara yaktı



arkadaşım. Sinan benim bindiğime emin olmadan nasıl trene binmişti ki?...Ayrıca bebek niye onun kucagında değildi de ben taşıyordum”(Aktaş 2009:71).

Edebiyatta “koruyuculuk ve kollayıcılık” konusunda başarısızlığa karşılık gelen *güçsüz erkeklik* tasviri, babalar ve kocaların neden olduğu *haksızlığı* işaret ederek dindar kadınlar için geleneksel ataerkiyle müzakereyi sağlayacak esastan nedenler sağlar. Kamusal alanda mahrem bu ilişkilerin eleştirisi açıkça dile getirilmese de dindar kadın edebiyatı, muhafazakar erkeklerin babalık ve kocalık gibi vazifelerinin eksik/yanlış halleriyle ataerkinin işleyişindeki aksaklığı dindar kadından beklenen geleneksel rollerin farkındalığıyla tartışmaya açar. Dindar kadınların uğradığı haksızlık zincirine devletin de eklenebilir olduğu düşünülürse tesettürün dindar kadınlar için *özgürce seçilen* ve her tür ataerki aktörden bağımsızlığı işaret eden öznelik kurucu performatif söyleminin koşulları da oluşmuş olacaktır (Köse 2014).

Arıkan Sinkaya İslamcılık ve feminizm arasındaki ilişkilenenin bir miladı olarak 1979 İran devrimini incelemekte, İran İslam devriminden sonra, dini elitler ve İranlı kadınlar arasında İslamcı bir toplumda cinsiyet rollerini tanımlayıcı olmak üzere “gelenekselci, yeni gelenekselci ve modernist” olmak üzere üç görüş öne çıktığını belirtmektedir (2010:54). ‘Yeni gelenekselci görüş’ Türkiyeli dindar kadın edebiyatının feminizmle ilişkisini anlamak açısından açıklayıcıdır: Yeni -gelenekselci söylem cinsiyet meseleleri tartışmasına daha duyarlıdır ve kadınların cinsiyet eşitliği taleplerine açık davranmaktadır. Yeni-gelenekselciler “ataerki yorumlarına bir “denge” getirme çabasındadırlar” ve hadis yerine Kuran’ı referans almalarıyla olduğu kadar tutumlarını bilimsel olarak kanıtlama çabasıyla Batıda yapılan çalışmalara referans vermeleriyle gelenekselcilerden de ayrılmaktadırlar. “Cinsiyet tamamlayıcılığı” kavramı kadın ve erkeğin yaratılış itibariyle eşit, ancak toplumda rolleri itibariyle farklı olduğunu göstermek için kullanılmaya başlanmıştır. Diğer yandan kadın ve erkeğe yaratılış itibariyle farklı rollerin verilmiş olması kadının erkeğe tabii olduğu veya aralarında eşitlik bulunmadığı anlamına da gelmemektedir (Arıkan Sinkaya 2010:54). Tschirhart ise Suudi Blog dünyasındaki Suudi- İslami Feminizminin ortaya çıkışını incelediği makalesinde Ortadoğu’da birbirinden oldukça farklı üç tür feminist ekolün ortaya çıktığından bahseder (2014:61): Seküler feministler, İslami feministler ve İslamcı feministler. Muhafazakar olan İslamcı feministler ilahi ataerkilliği reddederler ve kadınların Kuran’ı ve kutsal metinleri İslamcı bakış açısıyla yeniden yorumladıklarında feminizme gerek olmayacak şekilde İslam’ın gerekli *tamamlayıcı haklar* için yeterli olduğunu savunurlar. Tschirhart’e göre Suudi dijital bloglarda en yaygın olan eğilim muhafazakâr İslamcı feminizmdir. Tschirhart bu yaklaşıma sahip blog kullanıcıların sıklıkla “batı feminizmini zina, alkolizm ve evlilik dışı hamilelikle özdeşleştirip laik feminizmi destekleyenleri kafir ve ateist olarak görmesine” işaret ederek; feminizme karşı tutumun bu görüşte bir sınır çizgisi olarak belirmesine dikkat çeker (2014).

“İnsan hakları ve feministlerden esinlenen söylemlerden yararlanmalarına rağmen, birçok İslamcı kadın aktivist, Türkiye’de de sıklıkla “erkeklere muhalefet, sapıklık, lezbiyenlik ve çirkinlik” gibi yaygın önyargılarla ifadelenen feminizmden kendilerini ayırdılar” (Dorroll 2016:161). Çayır’ın Hidayet romanlarında yaygın olduğunu işaret ettiği “mini etek giyme, alkol kullanma, partilere gitme ve Müslümanlara karşı aşağılayıcı bir tutum içinde bulunma” (Çayır 2008: 66) veyahut eksik /kötü annelik üzerinden tanımlanan *öteki* kadınlığın sıklıkla feminizme de örtülü referans veren ortak bir anlam dağarcığını İslamcı bilinçaltında saklı tuttuğuna dikkat etmek gerekir. Yeni gelenekselci yazarlardan Şişman şöyle der (2006:104):

Modernleşme ile birlikte, kadın erkek ilişkisi söz konusu olduğunda özellikle 1970’lerde yaşanan cinsel devrim ve feminist hareket dalgası sonrasında, toplumsal referans noktalarının kaybolduğu, cinsiyet rollerinin birbirine karıştığı ve kadınların anne olmamayı seçebildikleri, hatta özgürleşme ideali peşinde, herkesin kendi cinsiyetini ve cinsel kimliğini aradığı bir ortam ortaya çıkmıştır.

Hidayet romanlarına göre kadınların daha çok *konuştuğu* dindar edebiyatta da dindar kadın karakterlerin sınırlarını ötekiden ayırma konusunda benzer anlam dünyasından beslendiği görülür (Köse 2014). Türkiyeli dindar edebiyatçıların düşünce çerçevesini kuran yeni-gelenekselci feminist söylemde dindar kadınlar “feminizmi klişeleşmiş terimlerle, onunla yakın ilişkiyi -kendilerinden- ayırmak için tanımladıklarında, feminist alt grupla bu umut verici ittifak olasılığı engellenmektedir” ve “bu konudaki anlatıları, sosyal ve politik bağlama ve seküler feminist hareketin örtünme ve İslam’a yaklaşımına bağlı olarak önemli ölçüde değişmektedir.” (Ünal 2015:16) Gündelik yaşamda feminizmle olan mesafe ile otobiyografik tınılar taşıyan edebi eserlerdeki güçsüz erkeklik etrafında yükselen güçlü dindar kadın failliği arasındaki gerilimler sessizlikle massedilmeye çalışılacak; 2010’lardan itibaren kendisine açıkça “Müslüman Feministler” diyecek olan örneğin Reçel Blog gibi dijital

aktörler feminist söylem ile yaşanan gerilimi gizli olmaktan çıkararak, açık seçikliği hayat bulduğu otobiyografik blog yazıları ile feminizm- dindarlık tartışmasını başka bir düzeye taşıyacaklardır (Cantek ve Bora 2021).

Aktivizm düzeyinde ise Türkiyeli dindar /İslamcı kadınlar seküler feminist grupların sosyal gündemlerindeki “kadına yönelik şiddetle ve kadın bedenlerinin sömürülmesi ve nesneleştirilmesiyle” mücadelede ortak paydayı paylaştılar, ancak boşanma, doğum kontrolü, kürtaj ve cinsel etik gibi konulardaki görüşlerinde farklılaştılar (Dorroll 2016:161). Diğer yandan benzer bir anti-feminist ajandayla davranan sağ otoriter-popülist iktidarlara sahip ülkelerde olduğu gibi (Özkazanç 2020), Türkiye’de de kadın bedeni üzerinden süregiden iktidar söylemi başörtüsü tartışmalarını odağında tutan aynı zamanda kürtaj, sezaryen, annelik gibi beden politikası söylemleri ile bir araya gelen bütüncül bir hal aldı. Dindar-muhafazakâr köşe yazarlarının örneğin kürtajla ilgili söylemlerinin analizi, baskın muhafazakâr iktidar söylemi ile uyumluluğu ortaya koyar: Embriyoyu kadından ayrı bir varlık olarak kavrayış, cenin yerine “bebek” terimi kullanımı hemen hemen tüm yazarlarda ortak bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. “Tercihlerini “bebek” sözcüğünden yana kullanmış olmaları kadının bedeninin içerisinde başlayan “oluşumun” yaşam hakkını odağa almayı ve dolayısıyla bu konudaki kararın yalnızca kadına bırakılmayacağı fikrini beraberinde getirmektedir” (Kubilay 2014:410). Ayrıca yazının ilerleyen bölümlerinde ele alınacağı gibi "ev dışında çalışma" dindar kadın edebiyatında nasıl travmatize bir “evden sürgün” ve duygusallaştırılmış bir “eksik annelik” anlatısına bürünüyor (Köse 2014), kürtaj da kadınlar için psikolojik bir “yara” olarak “pişmanlık, suçluluk, zorunluluk üçgeninde” tartışılmaktadır (Kubilay 2014: 395). Ayrıca Cihan Aktaş kürtajı hak olarak savunmayı “Türkiye tipi feminizm” ve “kalıplaşmış ideolojik refleks” olarak tanımlamıştır: “eylemlerin yerliliği sorunu” olarak nitelendirilebilecek bu itirazların kadınları kendi bedenleri üzerinde nihai söz sahibi olarak görenleri “toplumun değerlerine yabancı olmak”la itham ettiği de söylenebilir (Kubilay 2014)⁸. AKP’nin cinsiyet söyleminde bulunan ataerkil tonların, feminizm ve cinsiyet eşitliğini birbirinden ayırarak feminizmi aşırı bir ideoloji olarak marjinalleştirme girişimini güçlendirdiği doğru bir tespittir (Ünal 2015): “Kamusal tartışmalarda anti-feminist söylemlerin yüksek dolaşımı” ve anti-feminist cinsiyet rejimi akılda tutularak, bu özel dönemde Türkiye’de feminist öz kimliğin nasıl müzakere edildiğini sormak politik olarak ayrıca önemli " görünmektedir (Ünal 2015: 12). AKP döneminde yüksek dolaşıma giren anti-feminist söylemin “erkeklerden nefret etme, aşırılık ve erkeklerle kadınlar arasındaki çatışmayla yakından ilişkili olduğu” ve dindar kadınların da zaman zaman aynı klişelerle feministleri ötekileştirdiği görülebilmektedir.

Dindar kadınlardaki ‘sıkışmışlığı’ 2010’lardan itibaren arttıran bir başka gelişme ise AKP iktidarı sırasında güç kazanan İslami ataerkil söylem tarafından ev içi geleneksel rollerin makbul Müslüman kadınlığa çağrı ile dayatılmaya başlaması oldu. Hidayet romanlarında Müslüman erkek ve kadın tarafından ütopyacı bir tarzda inşa edilen “Müslüman evinin” henüz 90’lı yıllarda dindar kadın öykülerinde yiten anlamına karşı, kadınların bugün hangi “Müslüman eve” çağrıldıkları sadece Müslüman feministler tarafından değil yeni-gelenekselciler tarafından da sorgulanmaktadır. Aktaş’ın yakın zamanda “ev”e ilişkin söyledikleri bir yandan kadına söz hakkı veren feminizmin diğer yandan kadınların çalışmasını erkeklerin “gizli işsizliği” ile bağdaştıran muhafazakâr İslami söylemin eklektik bir karışımıdır (Aktaş 2018:126):

Günümüz kadını evde mi mutludur, kamusal alanda mı, yoksa bütün bunların dışında bir mutluluk tanımının eksikliği midir bu tartışmaların bir yere varamamasının sebebi... Doğrusu mesele bu soruyu doğrudan kadınların cevaplandırmasına izin vermeyen bir dolayımli cevap trafiğidir. Bir kadının aile mutluluğu hesabına yeteneklerini geliştirmesine yardımcı olacak çabalardan vazgeçmesinin aileye mutluluk kazandırması nasıl beklenebilir zaten... Kadınların gizli işsizlik sebebi olması bir sorundur elbette. Gelgelelim bütün erkeklerin sahiden de doğru bir üretimi gerçekleştirecek şekilde iş gücü sahibi olduğu da söylenemez.”

Diğer yandan dindar edebiyatta kadınlıklar arası hiyerarşilerle oynak bir dengede kurulan makbul Müslüman ev hanımlığı; kamusalda bulunma mücadelesi veren dindar kadınlar tarafından hidayet romanlarını çağrıştıran bir şekilde olurlar. Özellikle ev dışında çalışan kadınların evlerinden sürgün⁹ ve hatta yetersiz annelik imaları barındıran bir “çaresizlik” içinde resmedilmesi dindar kadın yazarlarda karşımıza sıkça çıkar. Dindar öykülerde tesettür, dindar kadınlar için yersiz yurtsuzlaştırılmış ama aynı zamanda kendi bedenlerini ev kılan, rasyonelleşmiş inanç çerçevesinde beden üzerinde bir seçim özgürlüğü anlamına gelir ve bir orta sınıf habitus inşasına yol alırken; diğer yandan ev ve anneliğin kültürel değerlemesi üzerinden yeni sağcı ailecilik politikalarına eşlik eden bir cinsiyet rejimi de tesettür söylemine eşlik etmektedir (Köse 2014). Dolayısıyla dindar kadın failde adı konulmayan bir başka sıkışmışlık halini doğuran, kendilerinin kamusal alanda hayat

bulan yaşam öykülerine karşı, kadının ev yaşamını ve annelik varlığını *fitri* bulan ailecilik politikaları ile şekillenme gayretidir. Bu minvalde “annelik” “aile” söyleminin de önünde seyreden güçlendirilmiş bir aileciliğe de örtük işlev görür. Dindar yazında anneliğin *fitri* özelliklerle kurulumu aynı zamanda erkeğin koruyuculuk, kollamacılık gibi tahakkümden değil ancak “takva”dan kaynaklanan tamamlayıcılık özelliklerine de ihtiyaç duyurmaktadır: “Kadın-erkek ya da devlet-tebaa arasında; nerede olursa karşı çıkmamız gereken bir alışkanlıktır tahakküm ilişkisi. Annelik çok büyük bir imtiyaz, kuşkusuz öyle. Fakat anne olmanın getirdiği gücün hemen yanında kadın, şefkat ve ihtimama ihtiyaç duyduğu bir zayıflık da yaşıyor.” (Aktaş 2018: 132)

“Ataerkil ve geleneksel söylemlerde olduğu gibi dini söylemlerde de kadınların erkeklere oranla daha merhametli, fedakâr, ince fikirli, zarif, duygusal ve hassas varlıklar oldukları belirtilip, kadının yaratılışı gereği böyle olduğu vurgulanmaktadır” (Gezer-Tuğrul 2018:74). Barbarosoğlu ve Şişman ise bir yandan “ideal annelik” modellerini anneliğin tarihselliğini ortaya koyarak eleştirmekte ancak “küresel zamanlarda anneliğin fitri bir özellik olmaktan çıktığını” ileri sürerek yeni-gelenekselci bir refleksiyle otantik bir öz olarak *ideal annelik*'i yeniden tanımlamaktalar (Barbarosoğlu ve Şişman 2021). Bu annelik modelinin, çalışsa dahi ancak evde çalışan kadının¹⁰ çocuğunu yine evde ailenin diğer kadın ilişkileri içinde büyüten, dolayısıyla babaları işe katan *ebeveyn* modeli bir iş bölümünden uzak¹¹ olması 80'lerden beri dindar yazında karşımıza çıkan bir temadır. Bu modelde kreşler, yeni sağcı ailecilik politikalarıyla uyumlu olarak “soğuk ve sevgisiz” yerler olarak yer alır. Barbarosoğlu'nun “Sevilmeyi Bekleyen Çocuk” hikayesinin dramatik yükü bu açıdan dikkat çekicidir (2009a):

“Uykusunun baldan tatlı olduğu sabahlarda, melek öpüşlerle uyandırılmaz olur. Anne bağıdır:

“Çabuk ol servisi kaçıracaksın! “Baba kükrer: “Ne yatmasını biliyorsun, ne kalkmasını!”

Sabahları güneşin doğuşunu bilmez çocuk. Hiç aydınlanmadan kalkar içi. Taze bir sabah, bayat bir günün devamıdır çok zaman. Her sabah adına yuva denen, adına kreş denen o yere bırakılır. Başkalarının annesinde, kendi annesinin hasretini çeker günboyu. Sabahın köründe “benim annem ne zaman gelecek” diye gözyaşları eker solgun yüzüne dizi dizi. Akşam ne uzundur. Yuva nice gürlütlü.”

Dindar yazında asıl olarak cumhuriyetçi seçkincilik eleştiri odağında olsa da, son dönemde kadınları gelenekselci rollere çağıran muhafazakar otoriter eril dil ender de olsa açıktan eleştiri konusu olmaya başlamaktadır: “Kadınların çalışması mevzusu Tanzimattan bu yana tartışıldı ama “başarılı” çocuk yetiştirme sorumluluğunu annelere yükleme noktasında muhafazakar kesim artık çok daha kesin bir rol tanımlaması yapıyor. Kadınlar çalışmamalı, evde çocuklarını yetiştirmeli “cümlesinde özetlenebilecek bir tavir yüksek sesle dile getirilmektedir” (Barbarosoğlu ve Şişman 2021: 97). Kadınların eve dönmesi konusundaki muhafazakar müdahaleleri Aktaş da eleştirel karşılar. Ona göre “evler eski evler olmadığı için, bu sorunu çözmeye çalışmak kadınların eve dönmelerini talep etmekle” mümkün olmayacaktır: “Çalışmaya mecbur kadınlar değil, kötü iş şartları, hayattan bezdiren adaletsiz iş düzenleri ve yıkıcı gelir uçurumları” eleştirilmelidir (2018: 129-130). Barbarosoğlu ve Şişman; dindar muhafazakar kesimlerin, kadınların çalışması ve annelik sorumluluğu arasındaki çatışmalı ilişkiyi ele alış biçimleri ile hidayet romanları arasında bir bağlantı mevcut olduğunu söyler: “Zira hidayet romanlarında inşa edilen karakterlerin gerçek hayatla teması yok. Bu tür romanlar kadın kahramanın hidayete erdiği noktada bitiyor, dolayısıyla gündelik hayatın çelişki ve çatışmalarına dair bir olay örgüsü ile karşılaşmıyoruz” (2021:68). Dindar kadınların öykülerinde de eve, eş ve anneliğe ilişkin mutsuzluklar sıklıkla dile getirilse de sonuç ister istemez kürtaj söyleminde olduğu gibi otoriter söyleme zaman zaman karşı duran ancak söylem itibari ile eril iktidar dille ittifak görüntüsü alan yeni gelenekselci fikirlerin tekrarı olabilmektedir.

Sonuç

İslamcılığın güçlenmesiyle dindar edebi ürünlerin yaratılması ve popüler olması 70'lerden sonra karşımıza çıkacaktır. 80'lerden sonra ise kamusal alanda başörtüsü mücadelesi veren dindar kadınların otobiyografik öykülerinin karşılığını dindar kadın edebiyatında buluruz. İki edebiyat da modernlik, cinsiyet rolleri, kamusal alan tartışmaları/Müslüman ev ve ahlaki bir kamusal alanın kurulması konusunda özne olacak bir dindar failliği inşa etmeye çalıştılar. Dindarlığın inşasında Hidayet romanları ideal ve ütopyacı bir evren içerisinde feminizmi çoğunlukla adını söylemeden yozlaşmış batıcı bir durum olarak Müslüman evrenin dışında tutarken; dindar edebiyat mücadele tarihinin de etkisiyle feminizmle ve temsilleriyle seçici bir ilişki içinde, ancak devraldığı kolektif bilinçaltı nedeniyle de ‘tehlike’ önsezisi içinde bir reaksiyon geliştirdi. Bu tehlike kadın haklarının

'aşırı'laşması ile fitrattan gelen kadın-erkek tamamlayıcılığı ilişkisinin bozulması ihtimali olarak şekillenmiştir. Diğer yandan dindar kadınlar için edebiyat, ataerkil sorumluluğunu terk eden dindar erkeklerin hayat bulduğu öykülerle mevcut Müslüman evlerinin dolaylı bir eleştirisini de kamuya açmaktaydı. Eşitlik yerine *tamamlayıcılık* vurgusu dindar kadın edebiyatçıların teolojik ve siyasi söylemdeki cinsiyet rejimini tanımlayıcı olsa da; edebiyatta özellikle erkeklerin koruyuculuk, kollayıcılık gibi *tamamlayıcılık* vazifelerini yerine getirmekte yaşattıkları hayal kırıklığı nerdeyse bütün dindar öykülerin odağındadır. Dindar edebiyatta *güçsüz dindar erkeklik* olarak karşımıza çıkan durumun dindar kadın failliğinin nedeni ve sonucu olarak okunması, dindar kadına geleneksel ataerkiyle baş etme stratejileri ve bu anlamda failliğine bir meşruluk kaynağı da sunabilmektedir. Sonuç olarak bu metin, tartışılan edebi türler çerçevesindeki roman ve hikayelerden yola çıkarak dindar failliğin inşasında feminizmin bedensel ve ahlaki temsillerinin yeni sağcı ve muhafazakâr bir şekilde yorumlandığını betimleyici bir tarzda göstermeye çalışmaktadır.



¹Dindar yazarlardan Cihan Aktaş İslamcı cenahta kendi “düğümlerini çözme”ye yönelik romancılık geleneğinin zayıflığını bugüne bağlayarak eleştirir: ”Romansal hakikatten kaçınanlar, o hakikatle ilgili öngörülemesizliği tahrif edici bulanlar, süpermarket romanlarının kendi mahallelerinde gördüğü rağbeti açıklamakta zorlanıyorlar. Malatya Kitap Fuarı’nda, bir tür Harlequin romanları yazarının önünde uzayıp giden kuyrukta yer tutan başörtülü genç kızların oluşturduğu ağırlığı gözlemlerken de düşünmüştüm bunu. Hep mutlu son, hep Bilal tarafından hidayete erdirilen sosyete kızı imgeleri ve lafi üçgen arzu etrafında dolandırma!” (Aktaş 2013:70) Bilal, Emine Şenler’in ünlü hidayet romanı Huzur Sokağı’nın baş erkek kahramanıdır.

²Bkz. İlkur Meşe “İslami bir moda dergisi örneğinde moda ve tesettür: Ne türden bir birliktelik?” *Fe Dergi* 7, No. 1(2015):146-158.

³Bkz. Melike Aslı Sim. “Unveiling The Secret Stories: Conservative Female Blogosphere in Turkey,” *Galatasaray University Journal of Communication*, 26(2017): 39-63.

⁴Çayır romanların hem özçülüğü yıktığını hem de kimlik oluşumunu sağladığını çünkü insanların kimliklerini “anlatılar yoluyla” inşa ettiğini söyler (2008:16). Kadınların kendilerine dair hikayelerle imgeleri yapıbozumcu olması burada sadece yıkıcı değil, aynı zamanda yeni bir Müslüman kadın kimliğinin kurucu müzakeresi olarak da okunmalıdır.

⁵F.K. Barbarosoğlu’nun “Cumhuriyetin dindar kadınları” kitabına gönderme yapılıyor.

⁶Katırcı’nın romanları “Müslüman Kadının Adı Var” ve “Aslında Aşk Var” isimlerini taşıyor.

⁷Örneğin Yıldız Ramazanoğlu’nun feminizm anlayışı için Ünal şöyle diyor: “Onun İslami feminist anlayışının, onu sabit bir kategoriye yerleştirmeyi imkansız kılan çok tuhaf bir bakış açısına karşılık geldiği ileri sürülebilir. Onun yorumsal çerçevesi sürekli olarak İslami ve feminist bakış açıları arasında değiştiği için, ne İslam ne de feminizm Ramazanoğlu’nun İslami feminizm anlayışının kalıcı temelini oluşturuyor. Aksine, onun İslami feminizm anlayışını benzersiz kılan şey, İslam ve feminizm arasındaki diyalektik ilişkidir (Ünal 2015).

⁸Yeni gelenekselci dindar söylemin muhafazakar nostaljik salınımı sezaryen tartışmalarında da karşımıza çıkıyor: “Doğumlar ağırlı ve sancılı olurdu, doğumlarda ölen kadınlar da olurdu ama kadınlar doğum yapmaktan korkmazdı... tarla kenarında yapılan doğum anne adayları için bir nevi doğumun kolaylığına ikna eden bir hikaye olarak varlığını sürdürürken günümüzde genç kızlar ekran üzerinden çok şiddetli feryat figan doğum sahnelerine maruz kalıyorlar. Hal böyle olunca günümüzde genç anneler normal doğum yapmaktan aşırı derecede korkuyorlar” (Barbarosoğlu ve Şişman 2021:136).

⁹“Kaybolan Kadın” öyküsünde çalışan kadınların evlerine giden temizlikçi kadının yarattığı mucizeler anlatılır. Temizlikçi kadın kullanılmaz eşyaları onarır, eşyaların yerini değiştirir ve gizemli şekilde kaybolur: “Nasıl utandım anlatamam. Söyleyecek bir şey bulamayışıma mı yanayım, kızın karşısında mahcup olduğuma mı yanayım. *Bir insan nasıl kendi evine bu kadar yabancı olur komiser bey?..eve yabancı olmak ne? Onu gör önce ev(im) ile eşyalar ile hiçbir zaman bütünleşemediğimi anladım*” (İtalik vurgu bana ait E.K.Ç.) (Barbarosoğlu 2009a:66)

¹⁰Yine “çalışan annelerse çocukların büyümelerine şahit olamama *suçluluğundan* kurtulmak için yirmi dört kayıta olan güvenlik kameralarından istifade ediyorlar” (Barbarosoğlu ve Şişman, 2021:68). (italik vurgu bana ait E.K.Ç.)

¹¹Anne yalnızlığının bertaraf edilmesi yalnızlığı baba ile nöbetleşe devralmak olmamalı diye düşünüyorum”, “demiyorum ki Rusya’nın ebeveynlere her çocuk için tanıdığı imkanlar Türkiye’de neden uygulanmıyor, ama yerel idareler, çocukların bakımı ve eğitimi, gençlerin sportif ve kültürel aktiviteleri için mahalle ölçeğinde uygulamalar başlatmalı”, devletin imkanları sınırlı” (Barbarosoğlu ve Şişman 2021: 57)

Kaynakça

Akçay, Ahmet Sait. *Bellekteki Huriler: İslamcı Popülist Kültüre Bir Bakış* (İstanbul: Selis, 2006)

Aktaş, Cihan. *Kusursuz Piknik* (İstanbul: İz, 2009)

Aktaş, Cihan. “İslamcı Harekette Roman’tik Huzursuzluk,” *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri* (Zeytinburnu Belediyesi: İstanbul 2013):640-652.

Aktaş, Cihan. *Eksik Olan Artık Başka Bir şey: İslamcılık* (İstanbul: İz, 2016).

Aktaş, Cihan, “Müslüman Kadın: Ev, Sokak, Emek Ve Cehd,” *Doğ u Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 4, Cilt 4, Sayı 1(2018): 119-144.

Akyılmaz, Özlem. *Bloglarda İslami-Feminist Yaklaşımla Yeni Bir Kadın Kimliğinin İnşası:Reçel Blog Örneği* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

Arıkan Sinkaya, Pınar. “İran İslam Cumhuriyeti’nde Kadın Meselesi’ ve İslamî Feminist Hareket,” *Akademik Orta Doğu*, Cilt 5, Sayı 1(2010): 43-67.

Aydın Satar, Nesrin. "Müslüman Kadının Sesi: İslâmcı Romanların Kadın Yazar ve Anlatıcıları," *Muhafazakar Düşünce*, Cilt 13, Sayı 49(2016): 95-313.

Barbarosoğlu, Fatma. *Gün Akşamsızdır* (İstanbul: İz, 2009a).

Barbarosoğlu, Fatma. *Cumhuriyetin Dindar Kadınları* (İstanbul: Profil, 2009).

Barbarosoğlu, Fatma ve Nazife Şişman. *Adı konmamış Çağda Yeni Anne Babalar* (İstanbul: İnsan, 2021).

Cantek, Funda & Aksu Bora. "Akacak Mecra Bulmak: www.5harfliler.com ve www.reçel-blog.com ," *İradenin İyimeserliği* ed. Aksu Bora (İstanbul: İletişim, 2021),173-197.

Çayır, Kenan. *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidayet Söylemlerinden Yeni Bireysel Müslümanlıklara* (İstanbul:Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008).

Dayı, Ayşe. "Feminist Etik Açısından Cinsellik ve Üreme: Fetüsün Bireyliği ve Kadının Beden Bütünlüğü," *Fe Dergi*, Cilt 9, Sayı 1(2017):36-54.

Dorroll, Philip. "Post-Gezi Islamic Theology: Intersectional Islamic Feminism in Turkey," *Review of Middle East Studies*, 50(2) (2017): 157–171.

Eraslan, Sibel. *Saklı Kitap* (İstanbul: Timaş, 2013).

Gezer -Tuğrul Yasemin. "Dindar Kadınların Annelik Algısı: Reçel Blog ve Müslüman Anneler Blogunun Karşılaştırmalı Analizi," *Fe Dergi 10*, no. 2 (2014): 71-84.

Işık, Sultan. *The Changing Masculinity Identity: Changes in Upper-Middle Class Former Islamist Man After February 28*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, 2013).

Katırcı (Turhal), Şerife. *Müslüman Kadının Adı Var* (İstanbul: Seha, 1989).

Köse Çal, Elifhan. "28 Şubat Edebiyatında Ötekinin Değer ve Temsilleri, " *11. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi Bildirileri*, 20-21 Ağustos 2021, [https://www.ubaksymposium.org/Upload/editor/files/ubak_sosyal\(2\).pdf](https://www.ubaksymposium.org/Upload/editor/files/ubak_sosyal(2).pdf)

Köse Elifhan. *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden* (İstanbul: İletişim, 2014).

Kubilay Çağla. "İslami Muhafazakâr Kadın Yazarların Perspektifinden Kürtaj Tartışması: Eleştirel Bir Değerlendirme," *Alternatif Politika*, Cilt 6, Sayı 3(2014): 387-421.

Küçüksaraç, Banu. "Yeni Medya Okuryazarlığı Bağlamında Muhafazakar ve Modern Yaşam Tarzı Blogları Üzerine Bir İnceleme," *Yeni Medya Çalışmaları II. Ulusal Kongresi Kongre Kitabı*, <https://ekitap.alternatifbilisim.org/ymk-2/>, (2015): 547-575.

Macit, Mustafa. "Romantik İslam'dan İslami Romantizm'e: İslamcı Popüler Kültürün Değişen Panoraması," *İlled: İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 51, (Haziran / June 2019/1): 457-478.

Meşe, İlknur. "İslami bir moda dergisi örneğinde moda ve tesettür: Ne türden bir birliktelik?" *Fe Dergi 7*, No. 1(2015): 146-158.

Özkazanç, Alev. *Bir Musibet: Yeni Türkiye'de Erillik-Şiddet ve Feminist Siyaset* (Ankara: Dipnot, 2020).

Ramazanoğlu, Yıldız. *İkna Odası* (İstanbul: Timaş, 2008).

Sakaranaho, Tuula. "Equal but Different." Women in Turkey from the Islamic Point of View," *Islamic Feminism: Current Perspectives* ed Anitta Kynsilehto (Finland: University of Tampere, 2008):47-58.

Selva İnce, Meryem. “İslamî Kahraman Yaratmaktan Aileyi Kurtarmaya: Hidayet Romanları’nda Romantik İktidar,” K24 Bağımsız Elektronik Gazetesi, 2 Mayıs 2019, <https://t24.com.tr/k24/yazi/hidayet-romanlari,2281>

Sim, Melike Aslı. “Unveiling The Secret Stories: Conservative Female Blogosphere in Turkey,” *Galatasaray University Journal of Communication*, 26(2017): 39-63.

Şenler, Şule Yüksel. *Huzur Sokağı* (İstanbul: Timaş, 2019).

Şişman, Nazife. *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset*(İstanbul: İz, 2006)

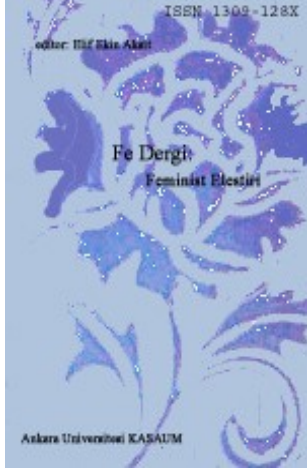
Şişman Nazife. *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile Söyleşi* (İstanbul: Timaş,2014).

Tschirhart Philip. “The Saudi Blogosphere: Implications of New Media Technology and the Emergence of Saudi-Islamic Feminism,” *CyberOrient*, Vol. 8, Iss. 1(2014): 5-79.

Turhal (Katırcı) Şerife. *Bir İnci Meryem: Bir 28 Şubat Romanı* (İstanbul: Yasemen, 2018).

Ünal, Didem. “Vulnerable identities: Pious women columnists' narratives on Islamic feminism and feminist selfidentification in contemporary Turkey,” *Women's Studies International Forum* 53(2015): 12–21.

Yayımlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 14, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

**“Ya Saçın Ya Takım!”: Türkiye’de Kadın Futbolunda
Beden Politikaları ve Direniş Olanakları***

İrem Kavasoglu ve Mehmet Bozok

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2022

Yazı Gönderim Tarihi: 02.02.2022

Yazı Kabul Tarihi: 31.05.2022

Bu makaleyi alıntılar için: İrem Kavasoglu, Mehmet Bozok, **“Ya Saçın Ya Takım!”: Türkiye’de Kadın Futbolunda Beden Politikaları ve Direniş Olanakları** *Fe Dergi 14*, no. 1 (2022), 92-106.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/27_8.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

*Bu çalışmanın önceki bir versiyonu “Normatif ve Suçlu Addedilen Beden: Kadın Futbolunda Beden Politikaları” başlığı ile 07-09 Kasım 2020 tarihleri arasında online olarak düzenlenen 18. Uluslararası Spor Bilimleri Kongresi’nde sözel bildiri olarak sunulmuştur.

“Ya Saçın Ya Takım!”: Türkiye’de Kadın Futbolunda Beden Politikaları ve Direniş Olanakları

İrem Kavasoğlu*

Mehmet Bozok*

Bu araştırma Türkiye’deki kadın futbolunda idealize edilen beden ile uyumlu olmayan sporcuların futbol alanındaki deneyimlerini Foucault’nun kavramsal araçları ile irdelemeyi amaçlıyor. Futbolu sporda toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin en görünür olduğu alanlardan biri olması sebebiyle araştırma sahası olarak ele aldık. Bu özelliği nedeniyle kadın futbolu cis-heteronormatif kadınlığı idealize eder. Niteliksel araştırma yöntemi ile kurgulanan araştırmanın verilerini derinlemesine görüşmeler yoluyla topladık. Futbol yaşamları devam eden dokuz kadın futbolcu ile Mayıs 2020 – Ocak 2021 arasında ortalama bir buçuk saat süren yüz yüze ve çoğu online bireysel görüşmeler gerçekleştirdik. Elde ettiğimiz verileri tematik analiz yöntemi ile analiz ettik. Araştırmanın bulguları Türkiye’deki kadın futbolundaki “ideal” kadın futbolcununun uzun saçlı, kadınsı, güzel ve bakımlı olmak gibi özelliklere sahip olmak anlamına geldiğini ortaya koymaktadır. Bu idealin dışında futbolcu olmak ise futbol kulüplerinde ve milli takımdaki kariyerlerinin önünde bir engel olarak deneyimlenmektedir. Futbol alanındaki aktörler tarafından çeşitli disiplin pratikleriyle kısa saçlı ve erkeksi olarak nitelendirilen futbolculara saçlarını uzatmaları ve daha kadınsı olmaları dikte edilmektedir. Bu disipline etme çabalarıyla nedeniyle sporcular beden görünimleri ve öznellikleri ile futbol kariyerlerini sürdürmek arasında ciddi gerilimler yaşamaktadır. Fakat bununla birlikte beden görünimleri nedeniyle ayrımcılık yaşamamak adına geliştirdikleri stratejiler onların güçlenmelerinde motive edici bir rol oynamaktadır. Sonuç olarak kadın futbolu, cis-heteronormatif kadınlıkla uyumlu görülmemeyen sporcular için normalleştirme ve cezalandırma pratiklerinin hâkim olduğu, fakat yaşadıkları gerilimlere rağmen sporcuların güçlenmeyi deneyimledikleri bir alandır.

Anahtar Kelimeler: kadın futbolu, beden, heteronormative, Foucault, disiplin

“Your Hair or the Team!” Body Politics and Possibilities of Resistance in Women’s Football in Turkey

This research aims to discuss the experiences of the athletes in the field of football who are not compatible with the normalized body in women’s football in Turkey, with Foucault’s conceptual tools. We focused on football as a research field since it is one of the fields where gender inequality in sport is most visible. In this manner, women’s football idealizes cis-heteronormative femininity. We collected the data of this research, using qualitative research design, through in-depth interviews. Between May 2020 and January 2021, we conducted face-to-face and online individual interviews with nine active female football players, which lasted an average of one and a half hours. We analyzed the data with thematic analysis method. The findings of the research reveal that the “ideal” female football player in women’s football in Turkey means having long hair, being feminine, beautiful and well-groomed. On the other hand, being a football player outside of this ideal is experienced as an obstacle to their careers in football clubs and the national team. Actors in the football field dictate to football players, who are described as short-haired and masculine, to grow their hair long and be more feminine, with various discipline practices. Because of these disciplinary practices, athletes experience serious tensions between their body image and subjectivity and on continuing their football careers. However, the strategies they developed to avoid discrimination because of their body appearance, play a motivating role in their empowerment. As a result, women’s football is a field, where normalization and punishment practices dominate athletes, who are not

*Doç.Dr. İrem Kavasoğlu, Çukurova Üniversitesi, Spor Bilimleri Fakültesi, Spor Yöneticiliği Bölümü, ORCID: 0000-0003-3969-1163, kavasoğluirem@gmail.com,

Yazı Gönderim Tarihi: 02.02.2022, Yazı Kabul Tarihi: 31.05.2022

*Doç.Dr. Mehmet Bozok, Maltepe Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji (İngilizce) Bölümü, ORCID:0000-0002-9841-6324, mehmetbozok@yahoo.co.uk, mehmetbozok@maltepe.edu.tr

comformable with cis-heteronormative femininity, but where athletes also experience empowerment despite the tensions they experience.

Keywords: Women’s football, body, heteronormativity, Foucault, discipline

Giriş

Kadın futbolu tüm dünyada giderek yaygınlaşmakta ve daha fazla izlenmektedir. Fakat bu alan hâlâ, kadınların mücadele etmesi gereken türlü ayrımcılıkla, taş ve dikenle doludur. Bu nedenle futbol, kadınlar için başlı başına bir mücadele alanıdır. Kadın futbolcuların mücadele sahalarından biri de beden imajlarına yönelik heteroseksist baskılardır. Bu makale Türkiye’de kadın futbolcuların bedenleri üzerinde iktidar kurmaya ve onları disipline etmeye dönük söylem ve pratikleri, kadın sporcuların saçları özelinde onların beden ve öznelliklerine odaklanarak ele almayı amaçlıyor.

Bu araştırmanın yazarları olarak, uzun zamandır farklı şekillerde kadın futbolunda kısa saçlı olmanın, diğer kadın futbolculara nazaran daha dikenli ve taşlı yollardan geçmek anlamına geldiğini gözlemliyorduk. Bu duruma ilişkin farkındalığımızın pekişmesi, makale yazarlarından birinin 2016’dan beri çeşitli çalışmalar aracılığıyla ilişki içinde olduğu daha sonra araştırmanın katılımcılarından biri olan kadın futbolcu Deva¹ ile gerçekleştirdiği bir sohbetle dayanmaktadır. Deva, takımdakilerin üzerinde kurduğu baskıyı anlatırken, kendisine “ya saçın ya takım” denilerek tehdit edildiğinden bahsetmişti. Bu ifade daha sonra araştırmayı yazarken makalemizin de başlığı oldu. O zamanlar adına “futbol sohbetleri” dediğimiz bu söyleşilerde, kadın futbolcuların uzun saçlı olması yönündeki baskının yaygın bir örüntü olduğunu farklı sporcuların öykülerinde gördük. Bu farkındalık, 2020-2021 arasında gerçekleştirdiğimiz alan araştırmasına yol açtı.

Dünyada kadın futbolunda FIFA 2019 Kadınlar Dünya Kupası’nın seyirci rekoru kırması, bütçenin artırılması, eşcinsel futbolcuların görünürlüğünün artması ve eşit ücret talepleri gibi gündemler söz konusu iken, Türkiye’deki kadın futbolu bu gelişmelerin hayli gerisindedir. Bu araştırmada cis-heteronormatif kadınlıkla uyumlu görülmeyen futbolculara yönelik ayrımcılığın gerekçelendiği en önemli olgulardan biri olan kadın futbolcuların bedenlerine ve öznelliklerine odaklanıyoruz. Kadın futbolundaki bazı antrenörler, kulüp başkanları, takım kaptanları ve takım arkadaşları gibi aktörlerin arzuladığı ve uygun gördüğü bedenlenme hallerinin dışındaki futbolcuların denetlenme ve cezalandırılma pratiklerine yakından bakıp, bedenlerini disipline etme pratikleri karşısında bu futbolcuların futbol kariyerlerini nasıl sürdürdüklerini anlamaya çalışıyoruz.

Kadın Sporcuların Bedenlerini Foucault’nun Kavramsal Araçlarıyla Okumak

Kadın sporcu bedeninin üzerindeki pek çok denetim pratiği ile onları disipline ettiğine ve normalleştirdiğine dikkat çeken Chase (2006), Duncan, (1994), Johnstone, (1996) ve Markula (2003) gibi bazı feminist spor sosyologları, disiplinin spor alanında -egzersiz, diyet, makyaj, meme implantı ve uzun saç gibi- pek çok pratik üzerinden kurulduğunu vurgulayıp, disiplinci iktidar pratiklerinin nihai sonucunun uysal bedenler inşa etmek olduğunun altını çizerek. Söz konusu uysal bedenlerin inşasında heteroseksüellik zorunlu bir norm olarak kurulmaktadır. (Wright ve Clark 1999). Öte yandan, yine bu araştırmalar bize kadın sporcuların zorunlu heteroseksüellik normlarına karşı meydan okuduklarını ve spor yoluyla güçlendiklerini de gösterir (Chase, 2006; Markula 2003; 2004). Örneğin kadın futbolcular kadınsı ve heteroseksüel olmalarını salık veren ataerkilliğe kısa saçları ve lezbiyen kimlikleri ile meydan okur. Bu nedenle spor sosyolojisi alanında kadın bedeni üzerine analizler yapan Chapman (1997), Johns ve Johns (2000), Markula (2003; 2004) ve Wesely (2001) gibi bazı araştırmacılar Foucault’nun çalışmalarının aslında direniş ve dönüşümü anlamak için bir çerçeve sağladığını öne sürmektedirler.

Türkiye’de de kadınların elit düzey² spor deneyimleri üzerine söz söyleyen araştırmalar, heteroseksüel kadınlığın sporda katı bir norm olarak işlediğini ortaya koymaktadır (Koca ve Bulgu, 2005; Kavasoğlu ve Koca, 2019; Öztürk ve Koca, 2018; Öztürk ve Koca, 2020). Örneğin erkek kimliğinin inşasında önemli görülen vücut geliştirme alanında kadın sporcular, cinsiyet kimlikleri ve cinsel yönelimlerinin sorgulanmaması için cis-heteroseksüel kadınlıklarını vurgulamak durumunda kalmaktadırlar (Kavasoğlu ve Macit, 2018; Kavasoğlu ve Koca, 2019). Dahası vücut geliştirme ve fitness alanının bikini fitness kategorisinde kadın sporcular kaslı fakat seksi olduklarını göstermek için tepeden tırnağa tüm bedenlerine ve beden hareketlerine, bakışlarına, jest ve mimiklerine dikkat etmektedirler (Kavasoğlu ve Koca, 2021).

Elit düzey kadın sporcuların bu deneyimlerinin yanı sıra egzersize yönelen kadınlar için de beden hâkim kadınlık normları ile kuşandığını biliyoruz (Hacısoftaoğlu ve Bulgu, 2012; Şenel, 2015). Örneğin Şenel

(2015), kendisinin de parçası olduğu bir dans grubuyla gerçekleştirdiği görüşmeler ve dans salonundaki gözlemlerinde, dansçılar arasında çizilen, “kadın gibi kadın” anlayışının cisimleştiği ideal kadın bedeni anlatısına dikkat çekiyor. Şişman/zayıf gibi çizilen ve sabitlenen ikiliklerin gösterdiği gibi, kadınların bu şekilde salt bedene dönüştüğüne, o bedeninin nasıl görünmesi gerektiğine dair de sürekli bir kaygı ve kendi kendini denetleme sarmalında dolanıp durduğuna vurgu yapıyor.

Bu araştırma kapsamında kadın futbolcu beden üzerinden “güçlenme”³ okuması yaptığımızda, futbolun kadın sporculara fiziksel kapasitelerini geliştirmeleri, yeteneklerinin farkında olmaları, bedensel ve psikolojik güçlenme deneyimlemeleri, futbol kariyerleri aracılığıyla sosyal statülerini geliştirmeleri, beden görünümeleri üzerinde karar sahibi olmaları gibi yollarla pek çok güçlenme fırsatı sağladığını söyleyebiliriz. Nitekim kadınların fiziksel becerilerini ve kapasitelerini geliştirmeleri ile kendi bedenleri üzerinde kontrol sahibi olmaları sporda güçlenmenin önemli parçaları arasındadır (Ashton-Shaeffer ve ark., 2001; Lim ve Dixon, 2017; Theberge, 1987). Fakat bu noktada, bir kadın futbolcunun sahip olduğu, rahat, mutlu ve özgür hissettiği beden görünümü ve kimliği ile futbol alanında kendini kabul etmesi ve futbol alanında bu öznelğin kabul edilmesinin öneminin sporcuların güçlenmelerindeki rolünün altını çizmemiz gerekir. Zira aksi yöndeki deneyimler futbolcuları güçsüzleştiren deneyimlere kapı aralayabilir. Kadınların spor aracılığıyla güçlenmelerinin kavramsal çerçevesini çizen araştırmalar, sporun kız çocukları ve kadınlar için kişisel değişim yaratma kapasitesine sahip olduğunu vurgular. Bu yönüyle spor kadınların güçlendiği ve dünyanın her yerindeki kadınları etkileyen adaletsiz algı veya muamele alanlarının birçoğunun üstesinden geldiği bir yer olabilir. Ancak yine bu araştırmaların vurguladığı gibi spor her zaman güçlendirici, güvenli veya güven artırıcı olmayabilir (Deem ve Gilroy, 1998; Leem ve Dixon, 2017). Foucault’yu içeren feminist postyapısalcı analiz, sosyal yapıların etkisinin farkındadır, ancak bireylerin bu güçleri müzakere etme ve direnme konusunda bir dereceye kadar güce sahip olduğunu kabul eder (Leem ve Dixon, 2017). Bu kapsamda futboldaki idealize edilen beden ve öznelliklerin dışındaki futbolcular, disipline edilemeyen, uysallaştırılmayan özneyi, yani iktidara karşı direniş ihtimali sunan bir özneyi veriyor bize. Dolayısıyla kadın futbolcu beden üzerinden güçlenme okumasını, kısa saçlı ve erkeksi olarak tanımlanan futbolcuların, saçlarını uzatmaması ya da uzatmak isteyip istemediğine kendi karar vermesi, kendini kısa saçlı ve kaslı beden görünümü ile sevmesi ve kabul etmesi, takımında da bu öznelliği ile kabul edilmesi gibi deneyimler üzerinden yapmayı ıskalamamız gerektiğine inanıyoruz.

Araştırmanın Metodolojisine Dair

Bu araştırmada, Türkiye’deki kadın futbolda “normal” ya da “ideal” olarak addedilen beden ve öznelliklerle uyumlu olmayan futbolcuların futbol alanındaki deneyimlerini tartışmak için feminist metodolojinin kadınlar üzerinde kurulan ataerkil ve cinsiyetçi söylemlere ilişkin eleştirel konumlamışından hareket ettik. Araştırmanın yazarlarından birinin kadın futboluyla yakın ilişkileri daha eskiye dayanıyor. 2016 yılından bu yana, Adana’daki bir kadın futbol takımına stajyer öğrenciler götürme, tribünlerde öğrencilerle birlikte futbol maçları izleme bu sürecin ilk adımlarıdır. Ardından, bazı kadın futbol kulübü oyuncularını ve antrenörleri ile toplumsal cinsiyet eşitliği atölyeleri ve söyleşiler gerçekleştirdik. Bazı kadın futbolcularla süreç içinde yakın ilişkiler kurduk. Örneğin müsabaka öncesi ve sonrasında kadın sporcuların futbol gündemleri hakkında tartıştık, spor alanları dışındaki ortamlarda futbol üzerine sohbet ettik. Ayrıca antrenör, hakem, kulüp başkanı gibi farklı aktörlerle de bu konuları tartışma deneyimlerimiz oldu. Böylece araştırma öncesinde kadın futbolcuların yaşadıkları cinsiyetçilik deneyimlerine ilişkin uzun süreli bir tanıklık gerçekleştirmiş olduk. Burada tartıştığımız çok yönlü ayrımcılık, iki araştırmacı olarak gerçekleştirdiğimiz alan çalışmasını doğurmuştur.

Yazıya kaynaklık eden veriyi, 22 Mayıs 2020 ve 27 Ocak 2021 tarihleri arasında, pandeminin harareti günlerinde gerçekleştirdiğimiz niteliksel alan araştırmasında topladık.⁴ Futbol yaşamları devam eden kadın futbolcu alanında kısa saçlı ve “erkeksi”⁵ olarak tarif edilen beden görünümüne sahip dokuz kadın futbolcu ile ortalama bir buçuk saat süren derinlemesine görüşmeler gerçekleştirdik (Tablo 1). Araştırmanın katılımcılarının, ortaklaşan deneyimleri kadın futbolcu alanında *kısa saçlı futbolcu olmak* üzerine kuruludur. Bu sporcular en az dört en fazla ise on altı yıldır lisanslı olarak futbol oynamaktadır. Futbolcularla yaptığımız görüşmelerin bir kısmını yüz yüze, bazılarını ise pandemi nedeniyle online olarak gerçekleştirdik. Görüştüğümüz kadın futbolcuların futboldaki bedenleriyle ilişkilenen deneyimlerine kulak vermeye çalıştık. Bu deneyimler *saç uzunluğu* gibi basit ve sporla doğrudan ilgili olmayan bir bedenleşmede sporcular için büyük farklılıklar yaratabilmektedir. Bu nedenle görüşmelerde kadın futbolcular için uygun görülen bedenleşme hallerinin

peşinden gittik. Kadın futbolunda uzun saçlı ve kısa saçlı futbolcu olmanın toplumsal ilişkilerde şekillenen anlamlarını ve de karşılıklar içinde kurulan uzun ve kısa saçlı futbolculara yönelik tavırları saptayabilmeyi istedik. Kulüp başkanları, antrenörler, takım kaptanları, diğer futbolcular, taraftarlar gibi farklı aktörlerin kısa saçlı futbolculara yönelik yaklaşımlarını irdeledik. Böylece kadın futbolcular özelinde biyoiktidarın işleyiş düzeneklerini ortaya koymaya çalıştık. Son olarak da genç yaşlardan itibaren hem yaptıkları spor hem de bedenleri nedeniyle yoğun baskılara maruz kalmış olan kadın futbolcuların güçlenme ve olası direnme yollarını ortaya koymaya çalıştık.

Tablo 1: Katılımcılara ilişkin bilgiler

Takma İsim	Yaş	Futbol Deneyimi	Saç Tipi	Beden imajı tarifi
Ahsen	29	16 yıl	Kısa	Erkeksi
Dünya	26	16 yıl	Kısa	Erkeksi
Yıldız	26	13 yıl	Kısa	Erkeksi
Deva	28	12 yıl	Kısa	Erkeksi
Melisa	28	11 yıl	Görüşmeler esnasında uzun	Zaman zaman erkeksi zaman zaman kadınsı
Öykü	24	8 yıl	Kısa	Erkeksi
Elif	20	8 yıl	Kısa	Erkeksi
Büşra	18	5 yıl	Kısa	Erkeksi
Azra	17	4 yıl	Kısa	Erkeksi

Baskı Altına Almadan Güçlenmeye: Kadın Futbolcuların Bedenlerine İlişkin Bitmeyen Mücadeleleri

Kadın futbolcuların kısa saçlı olma deneyimlerinin, normalleştirilme ve cezalandırılmadan, gerilimler ve güçlenmeye uzanan bir ilişkiler ağıyla kuşatıldığını görüyoruz. Kendi kısa saçlı olma tercihleri, kadın futbolcuların yaşamlarını cehenneme çeviren heteronormatif bir denetimle karşılaşmalarına yol açmaktadır. Fakat bu durum, onlar için olası güçlenme olanaklarının kapılarını açma potansiyeline de sahiptir. Katılımcıların bazıları futbol alanında iktidar sahiplerinin kendilerine karşı ayrımcılık içeren denetim ve disipline etme pratiklerinden ve yaşadıkları gerilimlerden kurtulabilmek için bir dizi yollar geliştirebilmekte ve güçlenebilmektedir.

Malumun İlamı: Çemberin Dışına Çıkan Futbolcuları Hizaya Çekme Çabaları ve Çemberin Dışında Kalanlara Ödetilen Bedeller

“Saçlarımı ilk kestirdiğimde antrenörüm bana neden böyle bir şey yaptın, milli takım kariyerini bitirdin dedi.” (Elif)

Elif’in yukarıda alıntılattığımız sözleri kısa saçlı kadın futbolcular üzerindeki baskıların örneklerinden biridir. Görüştüğümüz tüm futbolcular, hem toplumsal algıda hem de futbol camiasında *uzun saçlı, kadınsı, makyaj yapan, bakımlı ve güzel, elbise ve topluklu ayakkabı giymeyi seven* futbolcuların farklı aktörlere daha çok sevildiğini ve takıma alınmadan medyadaki görünürlüğe değin futbolun farklı alanlarında bu tarz sporcuların daha çok tercih edildiğini vurgulamışlardır. Örneğin Elif, bu durumu şu sözleriyle açıklamakta:

Uzun saçlı, fiziği uzun olacak. Süslenecek, makyajını yapacak... Konuşma hal ve hareketleri... Hani böyle diyor ya nazik davranıyorlar ya... Öyle olmalarını istiyorlar diye düşünüyorum. Böyle bakımlı kadınları daha çok seviyorlar. (Elif).

Görüştiğimiz tüm futbolcular, kadın futbolunda beden imajının futbol kariyerlerinde oldukça önemli olduğunu düşünmektedirler. Öyle ki katılımcılar, kadın futbolu camiasında “*ben takımında kısa saçlı futbolcu oynatmam*” mottosuna sahip pek çok takımın, bu beden imajındaki futbolcuları takımlarına transfer etmediklerinin altını çizmektedir. Örneğin bir katılımcı şöyle demiştir:

“Bunun saçları kısa, bunu almayalım, ne gerek var bizim takımımızda kızlarımız olsun saçları uzun, yanlış anlaşılır diyen takımlar hâlâ var ... Sporcunun sadece dış görünümünü gördükten sonra hayır istemiyoruz diyip gönderen takımları gördüm.” (Elif)

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı gibi kadın futbolcuların tamamı bazı takımların transferlerde performansı değil beden görünümünü merkeze aldıklarını düşündüğünü gösteriyor. Bunun da onların futbol kariyerleri için önemli bir engel olduklarını belirtiyorlar. Bunu Dünya'nın şu sözlerinde görüyoruz:

“Uzun saçlı futbolcuların performansına bile bakmadıkları zamanlar oluyor (transferde) ... Hani kız kötü olsa bile, tekniği yetersiz olsa bile alırlar o kızı ... Fakat kısa saçlılarda, sırf saçların kısa diye ne kadar profesyonel olursan ol, ne kadar iyi bir oyuncu olursan ol transfer gerçekleşmeyebiliyor. Diyelim ki şimdi birinci ligdeki bir takıma gitmek istiyorsun. Ve tabii ki de performansın tamamen yeterli. İyi bir oyuncusun, orada olmayı tamamen hak ediyorsun... Ama yani saçların kısa diye seni istemiyorlar. Bu sefer şöyle oluyor yani sen bu işten para kazanmak istiyorsun ya da bu senin zaten mesleğin ve yapamıyorsun. İlerleyemiyorsun, olduğun yerde sayıyorsun. Sizi engelliyorlar. Yani benim geleceğimi engelliyorlar.” (Dünya)

Araştırma sırasında görüştiğimiz tüm futbolcular kısa saçlı futbolcuların milli takıma alınmadığını iddia etmektedir. Dahası milli takımın bu konuda oldukça katı bir yaklaşımı olduğunu düşünmektedirler.⁶ Örneğin Büşra bu durumu “*Milli takım mesela, kısa saçlıları almıyorlar. Zaten belli bir kadroları var, o ayrı bir şey ama. Hem uzun saçlılar, dikkat çeken... Kısa saçlıya diyor ki saçını uzat öyle gel. Böyle şeyler*” şeklindeki sözleriyle açıklamıştır. Görüştiğimiz futbolcuların hepsinin ya kendi deneyimleri üzerinden ya da tanıdıkları bir arkadaşları üzerinden anlattıkları bu doğrultuda milli takımdan dışlanma hikâyeleri bulunmaktadır. Uzun saçlıyken milli takımda forma giyen fakat saçlarını kestirdikten sonra -ya da zaten kısa saçlı oldukları için- milli takıma çağrılmayan kadın futbolcular, bu öykünün ortak örüntüsünü oluşturmaktadır. Örneğin yaklaşık yedi yıldır saçlarını kısa kullandığını belirten Yıldız'ın *belli sebeplerden dolayı* saçlarını uzatma çabası olmuştur. Yıldız bu sebepleri şu sözlerle açıklamıştır: “*Yani mesela milli takıma gidememe durumu oldu kısa saçlı olduğumdan dolayı, görüntümden dolayı. Hatta bunu milli takımın hocası kendi ağzıyla söyledi. Ben görünüme önem veriyorum diye.*” Bu ifadelerden milli takımın bedene ve cinselliğe dair sıkı denetimleri olduğunu ve buna uymayan sporcuların ise milli takıma alınmayarak cezalandırıldığını görmekteyiz. Öyle ki Melisa'nın aşağıdaki sözlerinden milli takımın bu konudaki yaklaşımının cinselliği denetleme çabasından kaynaklandığı anlaşılmakta:

“...Kadın futbol liglerine ara verilmişti bir dönem bu eşcinsellik olaylarından dolayı. Ondan sonra saçımız kısaymış diye bizi almadıklarını söylediler. Bayağı gündemdeydi o zamanlar, zaten herkes bunu konuşuyordu. Kısa saçlı alınmayacak milli takıma gibisinden sözler vardı. Ondan sonra [saçlarımızı] uzatmaya başladık biz.” (Melisa)

Yukarıdaki alıntılar gösteriyor ki, futbolun idealize ettiği kadınlık normuyla uyumlu olmayan ya da bu norma yaklaşmayı kabul etmeyen futbolcular için *milli takıma gidememek*, alandaki ataerkil iktidar ilişkilerinin en temel cezalandırma pratiklerinden biri olarak karşımıza çıkıyor. Nitekim hem Türkiye bağlamını tartışan araştırmalar hem de Batı kültürlerindeki kadın futboluna dair pek çok araştırma, bu alandaki sporcuların “*kadın gibi kadın*” olmadıkları takdirde karşılaştıkları normalleştirme çabalarını ve eğer sporcular norma uymuyorsa buradan doğan cezalandırma pratiklerini bizlere göstermektedir (Caudwell, 2011; Duncan, 1994; George, 2005; Johnstone, 1996; Krane, 2001; Kavasoğlu, 2021; Öztürk, 2017).

Katılımcılardan biri cinsel yönelim, milli takıma girme ve kısa saçlı olma arasındaki ilişkilerle ilgili şunları söylemiştir:

“...[Pek çok futbolcu] saçını uzatıyor bir nevi... Çünkü milli takıma gidememe korkusu var. Milli takımın da bu konuda katı bir kuralı var. Ya kendini ispatlayacaksın yani onlara “ben eşcinsel değilim” diyeceksin yanındaki erkek arkadaşını göstereceksin ya da saçını uzatacağın kendi kendi kişiliği, kendi hissettiğin kimliği gizleyerek futbol hayatına yaşamına devam edeceksin.” (Deva)

Başka bir katılımcı olan Dünya ise yıllar önce milli takımdayken kısa saçlı olduğu için milli takım antrenörlerinin kendisini nasıl *daha kız gibi* yapma çabası içinde olduğunu aşağıdaki sözleriyle açıklamıştır. Onun bu deneyimi kadın futbolcu bedeninin normalleştirilme çabalarını okumamıza yardımcı olmaktadır:

“Milli takımda da şöyle bir olay vardı: milli takıma gittiğimde de saçlarım kısaydı. Ve o zaman da mesela antrenörler böyle çok abartılı olmasa da saçlarım kısa diye saçlarımı toplamak falan isterlerdi... “Bak böyle daha tatlı oldu; daha kız gibi oldun” gibilerinden... Böyle küçük tokalarla saçlarımı toplarlardı.” (Dünya)

Görüştiğimiz sporcular milli takımın eskiden erkek bir teknik direktörü varken homofobinin çok daha katı bir şekilde işlediğini düşünüyor. Bu araştırmanın yapıldığı günlerde ise milli takım teknik direktörünün değiştiğini, kadın bir teknik direktörleri olduğunu ve artık kısa saçlı futbolcuların da milli takıma çağrıldığını belirtiyorlar. Örneğin Yıldız, milli takım sporcusu olduğu günlerde saçlarını kestiren ve saçlarını kestirdikten sonra bir daha milli takıma çağrılmayan bir sporcudur. Saçlarını kestirdikten sonra milli takıma çağrılmadığı dönem milli takım antrenörü tarafından çok eleştirildiğini ve psikolojik olarak çok etkilendiğini, buna bağlı olarak da performansının düştüğünü ifade etmiştir. Hatta bir dönem milli formayı tekrar giyebilmek için saçlarını tekrar uzatmayı bile düşündüğünü söylemiştir. Milli takım antrenörünün değişmesi ile tekrar milli takıma çağrılan Yıldız, bu nedenle artık milli takıma futbolcu seçimlerinin beden görünümüne değil performansa bağlı olarak yapıldığını düşünmektedir:

“...Şu anki hocam, görünümle değil tamamen futbola alakalı, yani ne kadar iyi olup olmadığıyla alakalı bir seçim yapıyor. Ne kadar iyiyse öyle milli takıma gidiyorsun. Görünüm veya şey yok yok yani. Saçın kısaymış uzunmuş, güzelmişsin çirkinmişsin diye bir şey yok. Tamamen futbolunla milli takıma gidiyorsun.” (Yıldız)

Ahsen ise, Yıldız’dan farklı olarak, özellikle kadın milli takımının medyada temsil edileceği zamanlarda antrenörlerin sporcuların beden görünümünü normalleştirmeye çalıştığına inandığını belirtmiştir:

“...Şu andaki kadın antrenör [kısa saçlı futbolcu] alıyor ama alırken de uyarıyor hani. “Bak işte biz çok göz önündeyiz, fotoğraf falan çekimi olacak, bu kadar sıfır yapma yanlarını” falan diye.” (Ahsen)

Bu ifadelerden Türkiye’deki kadın futbol milli takımının medyadaki temsilinde, tanıtımında ve pazarlanmasında, cis-heteroseksüel kadınlık normlarının ön planda tutulduğu ve futbolcu bedenlerinin de buna uygun olarak normalleştirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Görüştiğimiz futbolcuların çoğu, günümüz kadın futbolunda kısa saçlı teknik direktör ve oyuncularıyla önemli başarılar yakalamış kadın futbol kulüplerinin varlığının, kısa saçlı futbolculara karşı katı yaklaşımlar içinde olan kulüplere karşı güzel bir örnek olduğunu düşünmektedir. Onlara göre bu kulüpler başarının performansa bağlı olduğuna inanmanın ve sporcuların yalnızca performanslarıyla ilgilenilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu görünürlük ve başarı, kulüplerin “takımında kısa saçlı futbolcu oynatmam” mottosunu zamanla yıkacak ve buralarda idealize edilen kadın bedeninden farklılaşan futbolcular için daha fazla alan açılmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda bir katılımcı şu ifadeleri kullanmıştır:

“İnsanlar göz önüne gelebilmek için, takımlarını göz önüne getirebilmek için bir nevi bu yola başvurmuşlar. Uzun saçlı, bakımlı yani nasıl çekebiliriz insanları kadın futbolunun içine gibisinden... Fakat *Morspor* için kısa saçlı uzun saçlı fark etmiyor. Bunu başkanlarından oyuncularına kadar herkes diyor, taraftarına da yansitti bunu. Ve taraftarlar da gerçekten eee kısa saçlı kızlar geldiğinde çok sevdi, benimsediler. *Morspor* şey demiş oldu takımlara: “*Bakın başarı görünüşte değil performansla gelir*” dedi ve bunu ortaya koydu zaten. Çünkü şu an *Morspor* zaten Türkiye’de birinci sırada. Şampiyon olma yolunda gidiyor. Baktığında takımda üç dört tane ya da beş altı tane kısa saçlı insan var. Ve bu başarı sadece uzun saçlı insanlardan gelmedi ki. Kısa saçlı insanlardan da, kadın sporculardan da geldi.

Onların ortak özelliği iyi bir futbol ortaya koymaktı ve bunu milli takımdaki hocalar da bir nevi gördüler. Yani evet “*bu iş performans işidir uzun ya da kısa saçlı hiç fark etmiyor*” dediler.” (Deva)

Yukarıdaki görüşlere rağmen futbolcular bazı kulüplerin kadın futbolcuların beden imajı konusunda hâlâ çok katı olduğunun altını çizmektedir. Buna durumu takımlarında saç kesme yasaklarından ve futbol alanındaki kişilerden aldıkları tepkilerden dem vurarak anlatmaktadırlar:

“Takımı bıraktım, kısalttım. Çünkü bizim takımda saç kestirmek yasaktı ve bizim bir yardımcı antrenörümüz vardı. Her idman sonu benimle konuşurdu bu olayı. Derdi ki “*Sen saçını kestirme, kestirmezsen görüşürüz*”. Kızardı sürekli yani. Azarlardı. Saçı kısaltar da vardı mesela onları da azarlardı. Hatta bir ara yasak getirdiler. Suzangili falan biliyor musunuz? Saçlarını uzattı onlar da. Uzadı bayağı bir... Yani *saç kestirmeyeceksin* diye bir şey koyuldu ortaya.” (Büşra)

Elif’in deneyiminde ise beden imajı ve cinsel yönelim arasında ilişki kurulmuş, onun saç tipi takımdaki küçük futbolcular için bir risk ve kötü örnek olarak nitelendirilmiştir:

“Takım kaptanı (saçımı kestirdiğimde) bana “*dış görünüşün erkek gibi, insanlar seni hani yanlış anlarlar, ailene nasıl söyleyeceksin bu saç kesmeni, niçin kestiğini, ne amaçla kestiğini...*” dedi. Yani bunları sürekli söyledi. Başkan da sürekli ilk on birde oynatmamakla, kadro dışı bırakmakla tehdit ediyordu. Ve bir maç bunu yaptı, oynatmadı beni. ... Beni cezalandırdı yani. Böyle cezalandırdı... Yani örnek küçük kardeşlerim ya da ne bileyim dışarıdan görenler... “*bu şekilde seni bilmesinler, görmesinler dış görünüşünü*”... Bizde hep “*uzun saçlı olduğunu bilsinler falan gibisinden*” diye düşünülüyordu... Sosyal medyadan da erkekler daha fazla mesaj atıyordu “*neden saçların böyle*” diye. “*Uzun halin daha güzel*” diyorlardı. Uzun hali de görmüşlerdi. Eee “*pişman mısın, keşke kesmeseydin*” falan gibisinden.” (Elif)

Görüşmeler, pek çok kadın futbolcunun tıpkı Elif gibi saçlarını kestirdikten sonra, futbol alanındaki kişilerden – kulüp başkanı, antrenör, takım arkadaşı gibi- “*Niye saçını kestirdin?*”, “*Erkek gibi görünüyorsun.*”, “*Saçını uzat; uzun saç sana daha çok yakışıyor*” gibi yorumlarla karşılaştıklarını ortaya koyuyor. Bu araştırmanın bulgularındaki, sporculara uzun saçın kendilerine daha çok yakıştığını ifade eden söylemler, kendilerinden uzaklaşan takım arkadaşları, saçlarını kestirirse milli takım kariyerini bitireceğini ifade eden koruyucu(!) söylemler, saçlarını uzatmazlarsa kadroya alınmayacaklarını ya da takımdan gönderileceklerini ifade eden tehditler, futbolcuları cis-heteronormatif kadınlık etrafında ıslah etme çabaları olarak okunmalıdır. Kısa saçlı olma baskısıyla bedeninin denetimiyle başlayıp cinselliğin denetimine uzanan pratiklerin çok yönlü olduğunu görmekteyiz. Kadın futbolu alanındaki aktörler, sporcuların uzun saçlı takım arkadaşları ile kurdukları ilişkileri denetlemekten, deplasman maçlarına giderken otobüslerdeki oturma ve oteldeki konaklama planını düzenlemeye kadar uzanmaktadır. Örneğin bazı sporcular yöneticilerin ve/veya antrenörlerin deplasman maçına gittiklerinde, kısa saçlı futbolcular ile uzun saçlıların aynı odada kalmamasına dikkat ettiklerini iddia etmektedirler. Deplasman maçları için kullandıkları otobüs yolculukları için de benzer bir durumun geçerli olduğunu vurgulamaktadırlar:

“...Mesela bir deplasmana gittiğimizde, hoca beni kısa saçlı ablaların yanına vermeye çalışıyordu. Bazı kişiler vardı, benimle aynı yaşta olan uzun saçlı olan arkadaşlarım, asla hoca onların odasına vermezdi beni... Çünkü benim eşcinsel olduğumu düşünüp onları ayartabileceğimi düşünüyorlardı bence. O yüzden takım içerisinde olsak bile beni arkadaşlarımdan uzaklaştırmaya çalışıyorlardı. Yani hoca bu şekilde davranınca da onlar da (takım arkadaşlarım) otomatikman bu şekilde düşünüyorlardı. E onlar da tabii uzaklaşıyorlardı.” (Dünya)

Diğer bir kadın futbolcu ise benzer bir biçimde şöyle bir deneyim paylaşmıştır:

“...Şehir değiştirdiğimizde, yakın arkadaşım ile bir odada kalamıyorum mesela. Çünkü niye o uzun saçlı, ben kısa saçlıyım. Hani şey olmasın (cinselliğe atıfta bulunuyor)... Sen bununla kalacaksın çünkü bu da kısa saçlı. Değişik ... Otobüste de mesela benim yaşında başka bir kız arkadaşım ile (uzun saçlı) hani sanki ben ona yürüyeceğim gibi bir tepki... Hani ben buraya oturuyorsam o arkadaşım sen de şuraya otur, hani biraz daha gerisine otur derler.” (Azra)

Görüştiğimiz sporcular, bazı başkanlar ve antrenörlerin, kendilerini kısa saçlı oldukları için uzun saçlı takım arkadaşlarından uzak tutmaya çalıştığını, kendilerini onlardan uzaklaştırdığını düşünmektedirler. Ne yazık ki bu ayrıştırma sadece fiziksel alanları ayırmakla kalmamakta. Takımdaki arkadaşlık ilişkilerinin kurulmasında ya da bunların sınırında da belirleyici olabilmektedir. Katılımcılardan biri şu ifadeleri kullanmıştır:

“Mesela biz konuşmalarımızda bile dikkat etmek zorunda kalıyoruz. Mesela ben kısa saçlı arkadaşıma “*canım, bir tanem*” derim. Ama o uzun saçlı arkadaşına “*kardeşim, kanki*”. O sınırı koymam ben. Koyuyorum o değil de. Hani mecbur hissediyorum. O sınırı koymaya mecbur daha doğrusu mecbur hissettiriyorlar öyle söyleyeyim... Bir ara Melisa ve Dünya birlikte bizim eve geliyordular. Kulüp evinde iyi beslenemedikleri için annem onlara yemek yapıyordu. Başkan Melisa’ya benimle niçin bu kadar samimi olduğunu sordu. Yani başka şeyler ima ediyorlar, etiketliyorlar hemen.” (Deva)

Diğer yandan heteronormatif kodlara uymayan sporcular ise hem kendi takım arkadaşlarıyla hem de diğer takımlardaki arkadaşlarıyla ilişkilerinde sorun yaşadıklarını belirtmektedirler. Bu sorun onların kadınsı ideallerle uyumlu sporcularla olan iletişimlerinde eşcinsel olarak etiketlenmelerinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki bir katılımcı şu ifadeleri kullanmıştır:

“Mesela bir kafeye gittiğimizde ya da bir deplasmana gittiğimizde, otelde kaldığımızda biz⁷ diğer takım oyuncularını ile oturabiliriz, konuşabiliriz, sohbet edebiliriz. Ama kısa saçlı arkadaşlarıma evet sorun yaratıyorlar. Sırf o sporcularla *sevgili olmak için* onlarla oturacaklar, konuşacaklar diye düşünüyorlar.” (Melisa)

Görüştiğimiz bütün sporcular bedenleri üzerindeki bu denetimin kendilerini ve kadın futbolundaki diğer sporcuları *eşcinsellikten korumak için* ya da sporcuların *eşcinsel olmalarını önlemek için* süregeldiğini düşünmektedirler:

“Böyle yaparak bizi *eşcinselliğe yönlendirmemeye* çalışıyorlar. Onların fikri bu bence. Eee bize hep şey diyordu: “*Kısa saçlı olmayın çünkü eşcinselliğe yönelirsiniz*”. Uzun saçlı olun, kadın gibi olun diyorlardı sürekli... Eee işte “Siz böyle kısa saçlı olursanız *eşcinsel olursunuz*. Sizin erkek arkadaşınız olmaz...” diyordu. Biz seni tamamen eşcinsellikten uzaklaştırıyoruz düşüncesi vardı onlarda.” (Deva)

Görüştiğimiz tüm sporcular kadın futbolunda kısa saçlı futbolcu olmanın *eşcinsel olarak algılanmak* anlamına geldiğini vurgulamışlardır.⁸ Nitekim uluslararası ve ulusal literatür, futbolun erkeksi bir spor dalı olarak kodlanması nedeniyle kadın sporcuların erkeksi olarak algılandığını, kısa saçlı kaslı ve kot pantolon giyen futbolcuların ise lezbiyen olarak etiketlendiğini göstermektedir (Cox ve Thopmson, 2000; Engh, 2011; Öztürk, 2017). Araştırmanın bulgularının ortaya koyduğu bu resim, kısa saçlı olmakla bedenlenen toplumsal anlamların genç kadın futbolcular için dayanılması güç olan çok yönlü ve sürekli bir heteroseksist baskıya yol açtığına işaret ediyor.

Gerilimler ve Güçlenme Arasında Kadın Futbolcuların Bedenleri

“*(Bir ara saçlarımı gerçekten uzattım hocam. Ya baktım bir aynaya ve bu ben değilim. Bunu insanlar istediği için yapmayacağım. Saçlarımı böyle seviyorum, böyleyim dedim ve gittim kestirdim.*” (Dünya).

Yaptığımız görüşmeler, kadın futbolunda heteronormativiteyle uyumlu görülmeyen bedenlerin disipline edilerek kadın futbolcuların “normal” veya “ideal” olana yakınlaştırmaya çalıştırmanın hâkim bir kültür olduğunu göstermektedir. Bu disipline edici kültür nedeniyle bazı sporcular varoluşlarının önemli bir bileşenini oluşturan beden görünüşleri ile futbol yaşantıları arasında seçim yapmak zorunda bırakılmaktadır. Bu nedenle geleneksel kadınlık normlarıyla eşleşmeyen sporcular, bu alanda maruz kaldıkları ayrımcılıkları aza indirmek için sürekli bir gerilim yaşamaktadır. Dahası bu durumla başa çıkabilmek için yaşamlarını neredeyse her an baskılayan bir özdenetim mekanizması geliştirmektedir. Söz konusu özdenetim mekanizması çoğunlukla kendilerini takımdan izole etmek anlamına gelse de tam da bu disipline etmeye çalışan iktidar karşısında kısa saçlı ile kadın futbolu alanında kalabilmek için verdikleri mücadeleler, onların hem fiziksel hem de psikolojik güçlenmelerinde önemli bir rol oynamaktadır.

Katılımcıları sahip oldukları beden görünüşleri ve bunun çağrıştırdığı cinsel yönelim anlamlarından dolayı, cis-heteronormatif kadınlıkla uyumlu sporcularla arkadaşlıklarına yönelik kayda değer bir özdenetim mekanizması geliştirdiğini görmekteyiz. Örneğin uzun saçlı arkadaşları ile çok fazla şakalaşmamaya, çok samimi olmaya, fazla fiziksel temasta bulunmamaya özen göstermektedirler. Dahası soyunma odalarını

kullanırken bile kendilerini izole etmektedirler. Örneğin Büşra, takımdaki kişiler arası ilişkilere vurgu yaparak şöyle demiştir:

“...Eski takımda da öyleydim hep. Mesela soyunma odasının bir normal alanı vardı; bir içeride bir yer vardı, hep orada giyinirdim zaten ... Mesela bu takıma ilk gittiğimde yani ben yanlarında pek durmadım. Hemen yanlış anlıyorlar. Çünkü işte yok *benden hoşlanıyor, bana yürüyor* falan gibisinden. O yüzden uzak durdum yani yaklaşımlarıma dikkat ettim.” (Büşra)

Genç bir sporcu olan Azra ise aşağıda alıntıladığımız ifadelerinde heteronormatif ideallerle örtüşmeyen sporcuların dışlanma ve etiketlenme deneyimleri nedeniyle, kendilerine futbolun hemen her alanında nasıl derin bir özdenetim uyguladıklarını vurgulamaktadır:

“Gol sevinçlerinde mesela hani herkes birbirine sarılıyor... Ben sarılısam yanlış anlaşılacak mı, hoca bir şey diyecek mi diye düşünüyorum. Sadece çak yapıyorum arkadaşlarıma... Aynı zamanda hem sevinç... hem de, nasıl anlatayım ki... Mesela siz bir misafirliktesiniz. O ailede önemli bir şey oluyor; mutlu oluyorlar; birbirlerine sarılıyorlar. Ama siz başka bir ailedensiniz ya... Sarılamıyorsunuz ama mutlu oluyorsunuz. Öyle bir şey.” (Azra)

Görüştiğimiz futbolcular, saçları ve takımları arasında türlü gerilimler yaşamışlardır. Bu nedenle bazı katılımcılar zaman zaman saçlarını uzatmayı düşündüklerini belirtmişlerdir. Deva, saç ile takımı arasında seçim yapmak zorunda bırakılan futbolculardan biridir. Bu süreçte kendisine yönelen bedeni(ni) disipline etme çabaları karşısında norma uyma ve norma meydan okuma arasında git geller yaşadığı anlaşılmaktadır:

“...Ben de dedim ki “*Tamam takımım! Saçımı uzatırım!*” dedim. Ama beceremedim saçımı uzatmayı. Çünkü böyle daha rahattım. Böyle daha kendimi rahat hissediyordum. Ondan sonra ben bir hafta idmanlara gitmedim. O an hem takıma küstüm kendime küstüm. Sonra abimle bir plan yaptık, uzatıyorum diyecektim ama uzadıkça kesecektim ve (kaptana) “*abla uzamıyor saçım*” diyecektim. Saçım birazcık uzayınca uzadığımı belli ettirmeden kesiyordum. Bu, ben onlara artık sınır koyana kadar, onlara rest çekene kadar devam etti. Çünkü bu olay dört-beş sene sürdü. dört-beş yıl boyunca “*saçımı uzat*”, “*saçımı uzat*” dediler. Ve bizim takımda küçükler de kestiriyordu ve onları takımdan kovdular.” (Deva)

Futbolcuların beden imgeleri ile futbol yaşantıları arasındaki gerilimlere ışık tutan 26 yaşında, 13 yıllık futbolcu olan Yıldız’ın “*Yeni transfer olduğum takımda ilk sezonum çok kötüydü, hocanın çok büyük tepkileri vardı. Saçımı kestirdikten sonra baya bir performansım düşmüştü.*” sözleri ya da Dünya’nın aşağıda alıntıladığımız kendisine yapılan dayatmalara uymaya çalıştığı halde yapamayıp yine kendisine dönmesine işaret etmesi gibi örnekler de vardır:

“...Acaba yapabilir miyim dedim. Belki de ben uzun saç sevebilirim diye düşündüm. Doğru söylüyorlar; belki uzun saç bana yakışıyordu; belki seveceğim dedim ve uzatmaya başladım. Gerçekten uzattım hocam. Ya baktım bir aynaya ve bu ben değilim. Ben insanlar istediği için böyle mi olacağım, ben bunu istemiyorum dedim... Beni her şekilde seven ablalarım üzüldüler yani. İnsanlar öyle düşündüğü için öyle yapmama üzüldüler. (Dünya)

Dünya, kadın futbolu alanında cis-heteronormatif kadınlıkla uyumlu olduğu ve olmadığı dönemlerde antrenörü tarafından aldığı çelişkili tavırları aşağıdaki sözlerle ifade etmiştir:

“...Hocanın tavırları bana karşı bir değişti... İnanamadım... Melek gibi oldu resmen. Ay işte bak çok güzel olmuş, cici kız gibi olmuşsun, ay saçlarını da örüyormuş, ay şöyle yakışmış böyle yakışmış. Ben anlamadım bu işi. Aynı benim, saçlarım kısayken de bendim. Çok sinirlendim o zaman.” (Dünya)

Dünya, saçlarını kısa kestiği dönemlerdeki antrenörünün *eşcinselliği* ima eden söylemleri olduğunu belirtmiştir. Hatta söz konusu antrenörün, bu konudaki *kaygılarını* ailesine anlatarak, onu korumak adına saçlarını kestirmesine izin vermemelerini söylediğini anlatmıştır. Ancak ilerleyen günlerde -kendi iradesiyle- saçını uzatması ve böylece de bedeninin heteronormatif imgeyle örtüşür hale gelmesiyle birlikte antrenörünün tavırlarının değişmesi, onun güçlenmesinde kilit rol oynamıştır:

“Dedim ki ben bunu [saçımı uzatmayı] siz istediğiniz için yapmayacağım. Ben eğer kendim istersem bunu yapacağım. Belki ileride bir gün gerçekten saçlarımı uzatmak isterim, saçlarımı uzun kullanmak isterim. O zaman tekrar uzatırım. Ama şu anda bu ben değilim, bunu insanlar istediği için yapmayacağım ... Saçlarımı böyle seviyorum, böyleyim dedim ve gittim kestirdim.” (Dünya)

Araştırmanın bulguları görüştiğimiz benzer deneyimlere sahip kadın futbolcuların tamamının bu denli güçlenemediğini gösteriyor. Fakat başka türden bir güçlenme deneyimi mevcuttur. Yukarıdaki alıntılar

kadınların spor aracılığıyla güçlenmelerini ele alan araştırmaların da gösterdiği gibi futbolcuların maruz kaldıkları ayrımcılıklarla mücadele ederken kendi yaşamları üzerindeki kontrolü kazandıklarını, kişisel bedensel sınırlarını çizdiklerini, öz-yeterliliklerini, öz-yetkinliklerini ve öz-saygılarını elde ettiklerini ortaya koyuyor (Blinde, Taub ve Hun, 1993; Emir, 2020; Kavasoğlu ve Koca, 2019; Theberge, 1987).

Gerçekleştirdiğimiz alan araştırması, alanda “kötü” ya da “suçlu” addedilen bedenlere sahip kadın futbolcuların, maruz kaldıkları bedenlerini hedef alan bitmek bilmez baskılar ve ayrımcılıklar karşısında ayakta kalmaya çalışmanın süreç içinde onları güçlendirebildiğini gösteriyor. Çünkü bu sporcular, örneğin kısa saçlı olduğu için transfer sorunu yaşamamak ya da maç kadrosuna alınmamak gibi ayrımcılıkların önüne geçmek için, performanslarını geliştirmeye diğer arkadaşlarından daha fazla çaba harcamak zorunda kalmaktadır. Bu durum, bir yönüyle onlara fiziksel ve psikolojik güçlenme sağlarken, diğer yönüyle de onların görünüşleri nedeniyle aldıkları eleştirileri görece azaltabildiğini görmekteyiz. Böylece de karşılaşacakları ayrımcılıkları bir tür zorunluluk sonucu kısmen de olsa ortadan kaldırmaktadır. Yıldız bu konuda şöyle demektedir:

“Başarılı değilsem ve saçım kısaysa, bu (eşcinsellik) etiketleri... yani daha fazlası bile oluyor. Ve bu senin gerçekten artık bu psikolojini inanılmaz bir şekilde etkiliyor. Ama başarılıysan, en azından odak nokta senin başarıya oluyor. Ve insanlar da bunu görünce artık senin başarıya konuşuyor, tipini konuşmuyor... Bu yüzden biz başarılı olmak zorundayız. Yani bizim tipimizden daha önce başarımızın konuşulması için...” (Yıldız)

Görüştiğimiz futbolculardan bazıları milli takım forması giymiş futbolculardır. Bu sporcular, diğer arkadaşlarından daha fazla antrenman yapma, fitness ve beslenme ile bu antrenmanları destekleme gibi alanlarda beden görünüşleri nedeniyle ayrımcılık yaşamamak, kulüpler ve antrenörler karşısında güçlü kalabilmek için futboldaki performanslarını geliştirmeye diğer arkadaşlarına kıyasla çok daha fazla özen gösterdiklerini vurgulamışlardır. Sahip oldukları başarılı performansları sayesinde futbol alanında kısa saçlı futbolcuların en fazla maruz bırakıldığı transfer sorunu yaşama ve görünmezleştirilme gibi ayrımcılıklarla mücadele ettiklerini düşünmektedirler:

“Ben transfer konusuyla ilgili bir sorun yaşamadım. Çünkü hep performanstan dolayı. Hani performansı göze soktuğun zaman şey oluyordu yani. Sen aslında onun üzerinde bir hiyerarşi kuruyorsun. *Sen kimsin* diyorsun bir nevi. *Sen madem istemiyorsun beni, ben gider başka rakipte oynarım o zaman sen de görürsün* gibi bir şey oluyordu benim için. Performansından dolayı da her zaman mesela kısa saçlı olmama rağmen birçok röportajı ben verirdim.” (Ahsen)

Beden görünüşü nedeniyle eleştirilen ve yargılanan futbolcular, zamanla buna son vermek için beden imajını ve kimliklerini futbol alanındaki diğer aktörlere kabul ettirmeyi öğrenmektedir. Bu süreçte önce kendi beden imgelerini kabul edip onunla barışmaktadırlar. Ardından, yaşadıkları ayrımcılıklara son vermek için, fiziksel ve psikolojik olarak güçlenme yaşamaktadırlar.

Bununla birlikte bu güçlenmede iki önemli unsurun da önemli olduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Bunlardan biri sporcuların yaş almaları, diğeri ise kendilerini destekleyen *ablaların* ⁹varlığıdır. Örneğin saçlarını kestirdiği için kulüp başkanından çok sert ve uzun süre boyunca tepki alan ve bu sorunlar nedeniyle başka bir takıma transfer olan Elif güçlenmesini *büyümesiyle* ve kendisine psikolojik destek olan *ablaları* aşağıdaki sözleriyle açıklamıştır:

“...Küçük olduğum için aslında hani saygımı da bozmak istemiyordum. Ama içimden söyleniyordum [başkana]. (Araştırmacı: Ne diyordun?) *Allah seni...* diyordum yani baya şey. *Sana ne? Sen niye karışyorsun? Gel yerime kendini kat. Bakalım anlayabiliyor musun? Eee empati falan çok söyledim kendi kendime. Stres yaptım. Ondan dolayı sonradan içime attım. Kimseyle konuşmadım. Biraz da dışlandım...* Takımdaki ablalarım bana *ya kimseyi takma, başkanın söylediklerini kulak arkası yap diyorlardı*. Üzülme, sonuçta bu senin hayatın diyorlardı. Ben de onların bu laflarını duyduğumda çok güzel duygular hissediyordum. Arkamda birilerinin olabildiğini görebilmek duymak çok güzel bir duyguydu.” (Elif)

Bu araştırmada görüştiğimiz futbolcuların kadın futbolu alanında yaşadığı baskı ve ayrımcılıklar, onların başta sözünü ettiğimiz üzere bedenleri üzerinde tahakküm kuran ayrımcı pratikler, söylemler *dikenlerden ve taşlardan* kurtulabilmelerinin kapılarını açıyor. Kendilerini sevebilecekleri, kabul edecekleri bir dünya yaratma çabalarını mümkün kılmaya başlıyor. Bu çaba onların yaş almaları ile değişip dönüşebiliyor ve kendilerini destekleyen takım arkadaşları –özellikle bazı ablalar- onlar için dışlanma deneyimlerinin yerini, anlaşılma, sevilme, desteklenme ve kabul edilme gibi yaşantılara bırakmasına destek oluyor. Bu kazanımlar aslında kız çocukları ve kadınların spor aracılığıyla güçlenme deneyimlerini araştıran literatürle de uyuyor (Aşçı, Koca ve Bulgu,

2008; Hacısöftaoğlu ve Bulgu, 2012; Deem ve Gilroy, 1998; Lim ve Dixon, 2017; Theberge, 1987). Futbol yaşantıları boyunca maruz kaldıkları cinsiyetçi baskılar ortadan kalkmasa da bu deneyimlerin karşısında güçlenme ve direniş olanakları geliştirebilen bu futbolcuların Türkiye sporundaki feminist çabalara da küçük ama anlamlı güçlenme hikâyeleri ile katkı sağladığı düşüncesindeyiz.

Sonuç

Bu araştırmada, Türkiye’deki kadın futbolunda cis-heteronormatif kadınlıkla özdeşleştirilmeyen futbolcuların, alanda iktidar sahibi aktörler tarafından denetlenme disipline edilme deneyimleri ile onları idealize etmeye çalışan normatif söylem ve pratikler karşısındaki gerilimleri ve güçlenmeleri irdelenmiştir. Araştırmanın sonuçları, araştırmanın katılımcılarının aşağılanma, etiketlenme, tehdit, homofobi ve yalnızlaştırılma gibi pek çok ortak deneyimi olduğunu gösteriyor.

Araştırmanın sonuçlarına göre, kulüp başkanları ve antrenörler başta olmak üzere, kadın futbolunun zaman zaman takım kaptanları ve takım arkadaşlarının dâhil olduğu aktörlerinin kısa saçlı ve erkeksi olarak nitelendirilen beden imajına sahip kadın sporcuları normalleştirmeye çalıştıklarını gösteriyor. Takımdan atılmakla, ilk on bire ya da takım kadrosuna alınmamakla tehdit edilmeleri, kısa saçlı olan futbolcuları disipline etme tekniklerinden bazılarıdır. Bunun yanı sıra normatif kadınlıkla uyumlu olmayan sporcuların deplasman maçlarındaki yolculuklarında futbol alanında idealize edilen, “normal” kadın futbolcularla yan yana oturmalarına ve aynı otel odasında kalmalarına müsaade edilmemesi, takım arkadaşları ile yakın ilişkiler kurmalarının engellenmesi gibi uğraşlar ise kadın futbolu alanındaki denetim ve ceza pratikleri olarak okunmalıdır.

Katılımcılar, saçları ve takımları arasında seçim yapmak zorunda bırakılmıştır. Onları normalleştirmeye yönelik söylem ve pratiklerle, zaman zaman saçlarını uzatmaya çalışarak baş etmeye çalışmışlardır. Fakat söz konusu dayatmalara rağmen bedenleri ve öznellikleri hakkındaki kararın kendilerine ait olduğunu fark etmişlerdir. Öte yandan bu araştırmanın katılımcıları eşcinsel olarak etiketlenmemek ve homofobik önyargılarla karşılaşmamak için heteronormatif takım arkadaşlarıyla daha mesafeli iletişim kurma, soyunma odasında ayrı bölümleri kullanma ve hatta gol sevinçlerinde dahi fiziksel temastan kaçınarak kendilerini takımdan izole etme gibi kayda değer özdenetim mekanizmaları geliştirmişlerdir.

Bu araştırmanın umut veren sonuçlarından biri görüştüğümüz futbolcuların beden görünüşleri nedeniyle deneyimledikleri ayrımcılıkla mücadele ederken güçlenmeleridir. Bu futbolcular kısa saçlı olmaları nedeniyle transfer sorunu yaşamamak ya da milli takımda forma giyebilmek için fiziksel performanslarını arttırmaya son derece önem vermişlerdir. Fiziksel performanslarını geliştirme ve bu performanslarının farkında olma hâli en somut güçlenme deneyimleri olarak karşımıza çıkarken, futbolcuların yaş almaları ve takımlarında kendilerini destekleyen ablalarının varlığı bu güçlenmenin en önemli paydaşlarındandır.

Bu araştırmanın sonuçları, kadın futbolunun “ideal” ya da “normal” kabul edilmeyen futbolcuların normalleştirilmesi için disiplin, denetim ve ceza tekniklerinin sıklıkla ve çeşitlilikle dolaşıma girdiği bir alan olduğunu göstermektedir. Öte yandan bu alanda kendilerine destek olan arkadaşları ile kendilerini yalnız hissetmeyen suçlu bedenler için futbol, gerilimlerin ve direnişin birlikte dolaşıma girdiği çok yönlü, çok anlamlı bir alandır.

- ¹Katılımcıların özel yaşamının gizliliğinin korunması için sporcular ve takımlarına ilişkin takma isimler kullanılmıştır.
- ²Elit düzey spor ifadesi ulusal ve uluslararası düzeyde spor müsabakalarına katılan ve bu müsabakalarda önemli dereceler elde etmiş sporcular için kullanılmaktadır.
- ³Deem ve Gilroy (1998), spor ve fiziksel aktivitenin kadınları güçlendirmesinden (empowerment) bahsederken, Gore'un (1993), gücün bir kişinin diğerine hediye olarak verebileceği bir şey olmadığına dikkat çektiği savına atıfta bulunurlar. Burada bizim vurgulamak istediğimiz husus, görüştüğümüz sporcuların güçlenmelerinin merkezinde kendilerinin yer aldığıdır.
- ⁴Futbolcularla yaptığımız görüşmelere Çukurova Üniversitesi Etik Kurulu'ndan aldığımız onaydan sonra başladık. Çukurova Üniversitesi Etik Kurulu, Karar No: 39, 2020.
- ⁵Görüştüğümüz futbolculardan yalnızca Melisa'nın görüşmeler esnasında saçları uzundu ve yalnızca Melisa kendini diğer futbolculardan "daha kadınsı" olarak tanımladı.
- ⁶Fakat bu bakış açısının milli takım teknik direktörünün artık bir kadın olması nedeniyle -aşağıda da değindiğimiz üzere- değişmeye başladığına ve milli takımda kısa saçlı futbolcuların da yer aldığına vurgu yapmışlardır.
- ⁷Melisa'nın saçları halihazırda uzun olduğu için "biz" ifadesini tercih etmekte.
- ⁸Biz bu araştırmada sporcuların deneyimledikleri cinsiyetçi baskılara odaklanıyoruz, onların cinsel varoluşlarının farklı olup olmadığına (heteroseksüel, eşcinsel, bisekseüel vb.) odaklanmıyoruz.
- ⁹Güçlenme boyutunda vurguladığımız ablalarla ilgili katılımcıların vurguladığı bir diğer bulgu ise her zaman tüm ablaların kendilerine karşı iyi, destekleyici ve güçlendirici olmadığıdır. Katılımcılar bazı ablaların kendilerine karşı homofobik önyargılarının olabildiğini ifade etmişlerdir.

Kaynakça

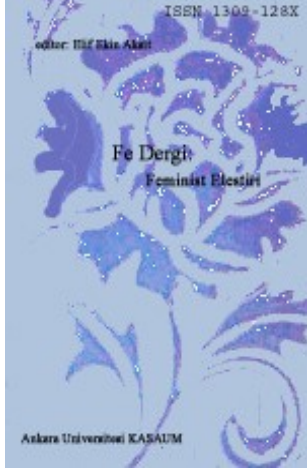
- Ashton-Shaeffer, Candace, Gibson, Heather, Holt, Marieke ve Willming, Cynthia. "Women's Resistance and Empowerment Through Wheelchair Sport." *World Leisure Journal*. 43/4 (2001): 11-21.
- Aşçı, Hülya, Koca, Canan ve Bulgu, Nefise. Türkiye'de kadınların fiziksel aktiviteye katılımlarının toplumsal sınıf ve toplumsal cinsiyet ekseninde analizi: Fiziksel aktiviteye katılım kadının toplumsal konumunu güçlendirici bir etkiye sahip olabilir mi?, TÜBİTAK (2008): 106 K 345.
- Banerjee, Tanmoyee ve Chandralekha Ghosh. "What Factors Play a Role in Empowering Women? A Study Of SHG Members From India." *Gender, Technology and Development*. 16/3 (2012): 329-355.
- Bhasin, Kamla. "Education for women's empowerment: Some reflections." *Adult Education and Development*. 39 (1992): 11-24.
- Blinde, Elaine M., Diane E. Taub ve Lingling Han. "Sport Participation and Women's Personal Empowerment: Experiences of The College Athlete." *Journal of Sport and Social Issues*. 17/1 (1993): 47-60.
- Caudwell, Jayne. "Women's Experiences of Sexuality Within Football Contexts: A Particular and Located Footballing Epistemology." *Football Studies*. 5/1 (2002): 24-45.
- Caudwell, Jayne. "Women Playing Football at Clubs in England With Socio- Political Associations." *Soccer ve Society*. 7/4 (2006): 423-438.
- Caudwell, Jayne. "Gender, Feminism And Football Studies." *Soccer and Society*. 12/3 (2011): 330-344.
- Chapman, Gwen E. "Making Weight: Lightweight Rowing, Technologies of Power, and Technologies of The Self." *Sociology of Sport Journal*. 14/3 (1997): 205-223.
- Chase, Laura Frances. "(Un) Disciplined Bodies: A Foucauldian Analysis of Women's Rugby." *Sociology of Sport Journal*. 23/3 (2006): 229-247.

- Cooky, Cheryl ve Dunja Antunovic. "“This Isn’t Just About Us”: Articulations of Feminism in Media Narratives Of Athlete Activism." *Communication and Sport*. 8/4-5 (2020): 692-711.
- Cornwall, Andrea. "Women's Empowerment: What works?." *Journal of International Development*. 28/3 (2016): 342-359.
- Cox, Barbara ve Shona Thompson. "Multiple Bodies: Sportswomen, Soccer And Sexuality." *International Review For The Sociology Of Sport*. 35/1 (2000): 5-20.
- Deem, Rosemary ve Sarah Gilroy. "Physical activity, life- long learning and empowerment—situating sport in women's leisure." *Sport, Education and Society*. 3/1 (1998): 89-104.
- Duncan, Margaret Carlisle. "The Politics Of Women's Body Images and Practices: Foucault, The Panopticon, and Shape Magazine." *Journal Of Sport And Social Issues*. 18/1 (1994): 48-65.
- Emir, Esra. “Serbest Zaman Doyumu, İlgilenimi ve Algılanan Özgürlük İlişkisi: Fiziksel Aktivite Yoluyla Kadınların Güçlenmesi”. Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2020.
- Engh, Mari Haugaa. "Tackling Femininity: The Heterosexual Paradigm and Women's Soccer in South Africa." *The International Journal of the History of Sport*. 28/1 (2011): 137-152.
- George, Molly. "Making Sense Of Muscle: The Body Experiences Of Collegiate Women Athletes." *Sociological Inquiry*. 75/3 (2005): 317-345.
- Ghadery, Farnush. "# Metoo—Has The ‘Sisterhood’ finally Become Global Or Just Another Product Of Neoliberal Feminism?." *Transnational Legal Theory*. 10/2 (2019): 252-274.
- Guthrie, Sharon R ve Shirley Castelnovo. "Elite Women Bodybuilders: Models Of Resistance Or Compliance?." *Play and Culture*. 5/4 (1992): 401-408.
- Hacısofıtaoğlu, İlkur ve Bulgu, Nefise. Kadınlar ve Egzersiz: Aerobik Egzersizin Çatışmalı Anlamları. *Spor Bilimleri Dergisi Hacettepe*. 23/4 (2012): 177-194.
- Johns, David P ve Jennifer S. Johns. "Surveillance, Subjectivism and Technologies of Power: An Analysis of The Discursive Practice of High-Performance Sport." *International Review For The Sociology Of Sport*. 35/2 (2000): 219-234.
- Johnston, Lynda. "Flexing femininity: Female Body-Builders Refiguring'the Body'." *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography*. 3/3 (1996): 327-340.
- Kavasoğlu, İrem. "The Construction of Compulsory Heterosexuality By Referees in Women’s Football in Turkey." *Journal of Gender Studies*. 30/8 (2021): 949-963.
- Kavasoğlu, İrem ve Koca Canan. "Kadın Sporcuların Bikini Fitness Yoluyla Güçlenme Ve Baskılanma Deneyimleri." *Spor Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 4/2 (2019): 289-307.
- Kavasoğlu, İrem ve Canan Koca. “Gendered Body of Turkish Bikini Fitness Athletes on Instagram.” *Communication ve Sport*. (2021): 2167479520961370.
- Kavasoğlu, İrem ve Ayşe Macit. "Denetimdeki Bedenler: Bikini Fitness Üretilen Kadınlık Kimliği." *Ulusal Spor Bilimleri Dergisi*. 2/1 (2018): 42-67.
- Koca, Canan. “Cinsiyetlendirilmiş Bir Alan Olarak Spor”. Sporun Toplumsal Cinsiyet Halleri. Ed., Canan Koca. Ankara: Spor Yayınevi, 2016: 18-37.
- Koca, Canan. “Sporda Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Haritalama Ve İzleme Çalışması.” Ankara: CEİD Yayınları, 2018.
- Koca, Canan. "Analysis of Women and Sport in Turkey." *Women and Sport in Asia*. Routledge, 2021. 226-236.
- Koca, Canan ve Bulgu, Nefise. “Spor Ve Toplumsal Cinsiyet: Genel Bir Bakış.” *Toplum ve Bilim*, 103, (2005): 163-181.

- Knijnik, Jorge. "Femininities and Masculinities in Brazilian Women's Football: Resistance and Compliance." *Journal of International Women's Studies*. 16/3 (2015): 54-70.
- Knight, Jennifer L ve Traci A. Giuliano. "Blood, Sweat, and Jeers: The Impact of the Media's Heterosexist Portrayals on Perceptions of Male and Female Athletes." *Journal of Sport Behavior*. 26/3 (2003): 272-284.
- Krane, Vikki. "We Can Be Athletic And Feminine, But Do We Want To? Challenging Hegemonic Femininity in Women's Sport." *Quest* 53/1 (2001): 115-133.
- Leigh, Mary H ve Thérèse M. Bonin. "The Pioneering Role of Madame Alice Milliat And The FSFI in Establishing International Trade And Field Competition For Women." *Journal of Sport History*. 4/1 (1977): 72-83.
- Lim, So Youn ve Marlene A. Dixon. "A Conceptual Framework Of Sport Participation And Women's Empowerment." *Managing Sport and Leisure*. 22/5 (2017): 400-413.
- Markula, Pirkko. "Firm But Shapely, Fit But Sexy, Strong But Thin: The Postmodern Aerobicizing Female Bodies." *Sociology of Sport Journal*. 12/4 (1995): 424-453.
- Markula, Pirkko. "The Technologies Of The Self: Sport, Feminism, And Foucault." *Sociology Of Sport Journal*. 20/2 (2003): 87-107.
- Markula, Pirkko. "'Tuning into One's Self': Foucault's Technologies Of The Self And Mindful Fitness." *Sociology Of Sport Journal*. 21/3 (2004): 302-321.
- Martin, Leena St ve Nicola Gavey. "Women's Bodybuilding: Feminist Resistance And/Or Femininity's Recuperation?." *Body and Society*. 2/4 (1996): 45-57.
- Mosedale, Sarah. "Assessing Women's Empowerment: Towards A Conceptual Framework." *Journal Of International Development*. 17.2 (2005): 243-257.
- Noben, Kirsten. "Tackling the Patriarchy: The Football Pitch As A Transformative Field For Girls And Women." Doctoral dissertation. University of Vienna, 2019.
- Obel, Camilla. "Collapsing Gender in Competitive Bodybuilding: Researching Contradictions And Ambiguity in Sport." *International Review For The Sociology Of Sport*. 31/2 (1996): 185-202.
- Öztürk, Pınar. "Kadın futbolcuların futbol alanındaki deneyimleri." Yayınlanmamış doktora tezi Hacettepe Üniversitesi, 2017.
- Öztürk, Pınar ve Koca, Canan. "Egzersiz Ve Performans Sporunda Beden Politikaları." *Toplum ve Hekim*. 29/5 (2014): 333-343.
- Öztürk, Pınar ve Koca, Canan. "Futbolda Kadınlar: Bir Sosyal Alan Olarak Kadın Futbol Takımının Analizi." *Türkiye Klinikleri Spor Bilimleri*. 10/3 (2018): 150-63.
- Öztürk, Pınar. ve Koca, Canan. "The Club Management Ignores Us": Gender-Power Relations in Women's Football in Turkey. *Sociology of Sport Journal*, 38/3 (2020): 285-292.
- Ratna, Aarti. "'Taking The Power Back!' The Politics Of British-Asian Female Football Players." *Young*. 18/2 (2010): 117-132.
- Scheyvens, Regina. "Promoting Women's Empowerment Through Involvement in Ecotourism: Experiences From The Third World." *Journal of Sustainable Tourism*. 8/3 (2000): 232-249.
- Schmidt, S. H., Frederick, E. L., Pegoraro, A., ve Spencer, T. C. (2019). An analysis of Colin Kaepernick, Megan Rapinoe, and the national anthem protests. *Communication and sport*, 7(5), 653-677.
- Shea, B. Christine. "The Paradox Of Pumping Iron: Female Bodybuilding As Resistance And Compliance." *Women and Language*. 24/2 (2001): 42-47.
- Switzer, Kathrine. *Marathon Woman: Running the Race to Revolutionize Women's Sports*. Hachette UK, 2017.

- Şenel, Burcu. "Neoliberalizm ve Farklı Kadınlık Hallerini Bir Dans Salonunda Okumak." *Fe Dergi*. 7/2 (2015): 104-119.
- Theberge, Nancy. "Sport and Women's Empowerment." *Women's Studies International Forum*. 10/4 (1987):387-393.
- Turner, Sandra G ve Tina M. Maschi. "Feminist and Empowerment Theory And Social Work Practice." *Journal of Social Work Practice*. 29/2 (2015): 151-162.
- Wesely, Jennifer K. "Negotiating Gender: Bodybuilding And The Natural/Unnatural Continuum." *Sociology of Sport Journal*. 18/2 (2001): 162-180.
- Wright, Jan ve Gill Clarke. "Sport, The Media And The Construction Of Compulsory Heterosexuality: A Case Study Of Women's Rugby Union." *International Review For The Sociology of Sport*. 34/3 (1999): 227-243.

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 14, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Ankara’da Ev İşçisi Kadınların Toplu Taşıma Deneyimleri: Zorluklar ve Stratejiler

Asuman Özgür Keysan; Pınar Kaygan; Harun Kaygan

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2022

Yazı Gönderim Tarihi: 23.03.2022

Yazı Kabul Tarihi: 25.05.2022

Bu makaleyi alıntılanmak için: Asuman Özgür Keysan, Pınar Kaygan, Harun Kaygan, “**Ankara’da Ev İşçisi Kadınların Toplu Taşıma Deneyimleri: Zorluklar ve Stratejiler**” *Fe Dergi* 14, no. 1 (2022), 107- 120.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/27_9.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Ankara'da Ev İşçisi Kadınların Toplu Taşıma Deneyimleri: Zorluklar ve Stratejiler

Asuman Özgür Keysan*

Pınar Kaygan**

Harun Kaygan***

Ulaşım yolcuların bir noktadan başka bir noktaya taşınması faaliyetinin ötesinde, toplumsal cinsiyet, sınıf, yaş ve engellilik gibi sosyal kategorilerin kestiği, devlet politikaları tarafından şekillenen ve toplumsal kodların hakim olduğu bir alandır. Bu çalışma, ulaşım konusuna toplumsal cinsiyet perspektifinden bakmanın gerekli olduğunu vurgulayarak, ev işçisi kadınların toplu taşıma deneyimlerine odaklanmaktadır. Bu bağlamda bu araştırma, ev işçisi kadınların toplu taşımaya atfettikleri anlamları, kadınların toplu taşımada kadın oldukları için karşılaştıkları zorlukları ve bu zorluklarla mücadele etme yöntemlerini analiz etmeyi hedeflemektedir. Araştırmanın ampirik temelini, 2020 yılında Ankara'da 10 ev işçisi kadın yolcu ile gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler oluşturmaktadır. Çalışma toplu taşıma yolculuğunun, kadınların aracın kendisi, şoför ve diğer yolcularla kurdukları ilişkilerden bağımsız olmayan bir sosyal ilişkiler bütünü olarak ele almakta ve yolcuların evden çıkış anından gideceği yere varış anına kadar bir süreç olarak değerlendirmektedir. Çalışmada, ev işçisi kadınların ev dışındaki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin toplu taşıma deneyimlerini tercihten ziyade bir zorunluluk haline dönüştürdüğü ve bu kadınların toplu taşımada yaşadığı problemlerin, içinde buldukları sınıf temelli zorluklar yanı sıra toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerin de eklenmesi ile çok boyutlu bir forma kavuştuğu tezi savunulmaktadır.¹

Anahtar Kelimeler: toplu taşıma, toplumsal cinsiyet, ev işçisi kadınlar, Ankara

Public Transport Experiences of Women Domestic Workers in Ankara: Challenges and Strategies

Beyond the activity of carrying passengers from one point to another, transportation is an area, cut by social categories such as gender, class, age and disability, shaped by government policies and dominated by social codes. This study concentrates on the public transportation experiences of domestic workers, emphasizing that it is inevitable to approach transportation from a gender lens. Basically, this research focuses on the meanings attributed to public transport by women domestic workers, the challenges faced by the women in public transport as being women, and the strategies of coping with these challenges. The empirical basis of the research is semi-structured in-depth interviews conducted with 10 women domestic workers in Ankara in 2020. The study considers the public transport journey as a set of social relations that are not independent from the relations women establish with the vehicle itself, the driver, and other passengers, and approaches it as a process from the moment the passengers leave the home to the moment they arrive at their destination. In this study, it is argued that women's gender relations outside the home transformed their public transportation experience into a necessity rather than a choice and that the difficulties the women experience in public transportation get a multidimensional form by the articulation of problems based on gender inequalities with the class-based challenges.

Keywords: public transportation, gender, women domestic workers, Ankara

Giriş

....İşim bitti ve akşam oldu çıktım. Çayyolu durağında sokak aralarındaki durakların hiç ama hiç birinde -böyle camlı oturaklı duraklar var ya- onlardan hiçbiri yok. Sadece metronun olduğu durakta

*Dr. Öğr. Üyesi, Atılım Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, doi: 0000-0002-5377-2114, asuman.keysan@atilim.edu.tr, Yazı gönderim tarihi: 23.03.2022, Yazı kabul tarihi: 25.05.2022

**Doç. Dr., Güney Danimarka Üniversitesi, Teknoloji ve İnovasyon Bölümü, kay@iti.sdu.dk, doi: 0000-0002-1941-2668

***Doç. Dr., Güney Danimarka Üniversitesi Tasarım ve İletişim Bölümü, hkay@sdu.dk, doi: 0000-0002-6460-3092

var... O kadar çok soğuktu ki böyle dondum, titredim ve 45 dakika bekledim. ... Neyse sonunda otobüs geldi, bindim. Otobüsten indim, metroya bindim. Metrodan çıktım, yine şeyleri bozuk, Kızılay’dakinin, yürüyen merdiveni, asansörü bozuk; yüz küsur merdiveni çıktım, 413 numaralı otobüsü bekledim. Yani bir saatim sadece metroda beklemekle geçti o gün. Otobüse bindim. Ön tarafa bir bey oturmuş, bağıra bağıra konuşuyor... Kuzum, dedim, başım o kadar çok ağrıyor ki, dedim, mümkün mü, dedim, birazcık usulca konuşsan, dedim. Hemen telefonu kapattı ve beni dövmeye yürüdü.“Sen benim anam değilsin, babam değilsin kim oluyorsun da bana karışıyorsun!” Hiç unutmam ben o günü... Çok korktum, bir durak önce inmek zorunda kaldım o soğukta ve yağmurda. (Gülây, 55, ilkokul mezunu, evli)

Gülây’ın temizliğe gittiği bir evden dönüş yolculuğuna dair küçük bir alıntı yukarıdaki. Evine varmaya çalışırken 1 saat otobüs bekliyor, duraklarda koruma olmadığı için çok üşüyor, metroda merdivenler ve asansör bozuk olduğu için tüm merdivenleri yürüyerek çıkmak zorunda kalıyor, aracın içinde kimse kurallara uymuyor ve bir de kendisini dövmeye çalışan bir erkek yolcu ile karşı karşıya kalıyor ve şiddete uğramamak için erkenden otobüsten iniyor. Gülây’ın anlatısında da görülebileceği gibi ulaşım sadece yolcuların ve yüklerin bir noktadan başka bir noktaya taşınması faaliyeti olarak tanımlanamaz. Bunun çok ötesinde, toplu taşıma toplumsal olarak belirlenen bir deneyimdir. Toplu taşıma kavramı sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk, etnik kimlik, yaş ve engellilik gibi sosyal kategorilerin kestiği, devlet politikaları tarafından şekillenen ve toplumsal kodların hakim olduğu bir alandır.

Bugüne dek Gülây gibi birçok kadın yolcunun toplu taşımada yaşadığı sorunlar, çok daha geniş anlamıyla toplumsal cinsiyet ve ulaşım arasındaki ilişki, akademik çalışmalar aracılığıyla anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu araştırmaların çoğu, kadınların seyahat kalıplarının, ihtiyaç ve beklentilerinin erkeklerin deneyimlerinden farklı olabildiğine işaret etmektedir. Seyahat süresi, seyahat amacı, kullanılan güzergahlar, seyahat rotaları ve seyahat mesafesi kadınların seyahat davranışlarının farklılaşabildiği alanlardan bazıları olarak sunulmaktadır (ITF 2019, 6; Beuret 1991; Uteng 2011).

Bu açıdan bakıldığında kadınların eve daha yakın yerlerde çalıştığı ve bu nedenle işe gidiş geliş sürelerinin erkeklere göre daha kısa olduğu kanısında olan birçok çalışma bulunmaktadır. Örneğin Chapple (2001), ulaşım ile ilgili konuların genel olarak kadınların iş arama davranışlarını şekillendirdiğini belirterek kadınların rahatça seyahat edebilecekleri alanlarda iş arama eğilimleri olduğunu öne sürmektedir. Bu yaklaşım bilgilendirici olmakla birlikte, konu alanını davranış farklılıkları alanıyla sınırlar (Law 1999, 571). Fakat Preston ve McLafferty’nin (2010) belirttiği gibi bu bakış açısının farklı sosyal gruplar açısından yeniden incelenmesi gerekmektedir. Irk ve etnik kimlik açısından, New York metropol bölgesindeki hizmet sektörü çalışanları üzerinde yapılan bir araştırma, siyahi ve İspanyol kadınların erkek meslektaşları kadar işe gidip geldiklerini ve işe gidiş sürelerinin beyaz erkek ve kadınlarından çok daha fazla olduğunu göstermektedir (McLafferty ve Preston 2010). Bu çalışma 1990’lı yıllarda, kadınların, erkeklere göre toplu taşımaya daha az zaman ayırarak kısa mesafeler için kullandıklarını gösterirken, 2010’lı yıllarda siyahi ve İspanyol kadınlar açısından bu durumun tersine döndüğünü ifade etmektedir. Bu araştırmaya göre, kadınların uzun mesafeler katederek iş yerlerine ulaşmalarına neden olan faktörler arasında kadınların karşılaştıkları ırksal ve etnik aidiyet temelli ayrımcılık yanısıra işgücü piyasasındaki rollerinin artışı ve daha düşük ücretli ve güvencesiz işlerde istihdam edilerek merkezde yoğunlaşan işlerde çalışmaları da yer almaktadır (McLafferty ve Preston 2010, 300, 308).

Literatürde gelir düzeyi ve toplu taşıma kullanımı arasında yakın bir ilişki olduğunu gösteren çalışmalar da mevcuttur (Rosenbloom 2006, 9). Örneğin “üst gelir grubuna ait bir kişinin bir mekâna ulaşmak isterken kullanabileceği ulaşım alternatiflerinin, alt gelir grubuna ait bir kişinin ulaşım alternatiflerinden daha farklı ve çeşitli olduğunu” gösteren çalışmalar bulunmaktadır (Önder ve Akdemir 2021, 105). Bir grup çalışma ise, toplumun yoksul üyelerinin çoğunluğunun genellikle toplu taşıma kullandığını göstermektedir (Tomas 2016). Litman’ın (2012 aktaran Önder ve Akdemir 2021, 116) çalışması alt gelir düzeyine sahip insanların ekonomik sürdürülebilirlik açısından ulaşım talebinin toplu taşıma temelli olduğunu vurgulamaktadır.

Dünyada ev işçiliği düşük ücretli meslekler arasında yer almaktadır. Ev işçileri² toplu taşımaya sıklıkla kullanan gruplar arasında yer almakta ve gelirlerinin önemli bir kısmını ulaşım harcamaktadırlar (Kerr 2018; Dinkelman ve Ranchhod 2012). Çoğunluğunu kadınların oluşturduğu bu işçiler, daha varlıklı sosyal sınıfların yaşadığı mahallelere uzun mesafeli yolculuklar yaparak ev temizliği ya da çocuk bakımı hizmeti sunmaktadırlar. Örneğin, Latin Amerika’nın Bogota şehrinde yapılmış bir çalışmaya göre meslekler arasında ev işçileri günlük toplu taşıma araçlarında en çok zaman harcamakta ve bu harcanan zaman 2,5-3,5 saat arasında değişmektedir (Robledo 2018).

Türkiye’de ulaşımın kadınlar üzerine etkilerine odaklanan çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmaların bir bölümü kadınların toplu taşımada uğradığı taciz ve şiddete, diğer bir bölümüyse geçim sıkıntısı, seyahat sürelerinin uzaması, güvenlik sorunları gibi etmenlerin kadınları toplu taşımanın dışına ittiğine dikkat çekmiş; toplumsal cinsiyet perspektifinden kadınların ulaşım pratiklerini irdeleyerek toplumsal cinsiyet odaklı ve/veya kadın duyarlı ulaşım önceliklerinin geliştirilmesine yönelik öneriler sunmaya odaklanmıştır (Kalfa et al. 2009; Önder 2020; Özkazanç 2018; Ulvi et al. 2019; Çörek Öztaş 2019; CEID 2019). Bunlar arasında Kalfa et al.’nın (2009, 223-224) 2006’da Ankara’da kadınlarla ve uzmanlarla gerçekleştirdikleri derinlemesine görüşmeler üzerinden hazırladıkları çalışma kadınların ulaşım örüntülerinin hem erkeklerden hem de kadınların kendi içlerinde ayrışan yaş, sosyo ekonomik statü ve medeni durumları ile bağlantılı olarak farklılaştığını vurgulamaktadır. Çalışma, dünyadaki kadınların toplu taşıma kullanımında güvenlik, ulaşım araçlarının tasarımı, güzergahların ve zamanlarının belirlenmesi, bilgi ve yönlendirme açılarından sorunlar yaşadıklarını ve Ankara’daki kadınların bu sorunlardan azade olmadığını belirtmektedir (Kalfa et al. 2009, 225-228). Çalışmanın bulguları arasında kadınların kentleri yaya olarak etkili ve güvenli bir şekilde kullanamamaları, kadınların hem güvenlik hem mekânsal hareketlilik açısından otobüs ve dolmuştan ziyade metroyu tercih etmeleri, cinsel tacize maruz kalma kaygıları, ulaşım zamanı planlamasının erkeklerin gereksinimlerine göre yapılması, yüksek gelir grupların yaşadığı semtlere tahsis edilen otobüslerin seyrekliği, toplu taşıma ile ilgili yönlendirme ve bilgilendirme eksikliği ve yaşlı ve bebek arabasıyla yolculuk eden kadınlar için araç tasarımının uygun olmaması yer almaktadır (Kalfa et al. 2009, 228-233). Çalışma temelde cinsiyet körü kent içi ulaşım politikalarına eleştirel bir yaklaşım getirerek yerel ve merkezi yönetim düzeyinde adımlar atılması gerektiğini vurgulamaktadır (Kalfa et al. 2009, 239-240).

Literatürde Türkiye’deki ev işçilerine yönelik şehir ve mekanı odağa alan çalışmalar da bulunmaktadır (Erman ve Kara 2018; Erdoğan ve Toksöz 2013; Yazgan, Yüceşahin ve Demir 2017; Bora 2005; Akbıyık 2013; Yıldırım alp ve İslamoğlu 2014; Kalaycıoğlu ve Tılıç-Rittesberger 2000). Bunlar içinde Erman ve Kara’nın (2018) çalışması Ankara’ya odaklanmakta ve kentteki en dezavantajlı gruplardan biri olan, varlıklı insanların evlerinde çalışan yoksul ev işçisi kadınların, neoliberal mantığın kentte yarattığı değişimlerden nasıl etkilendiklerini incelemektedir. Erman ve Kara’nın çalışması, ev işçisi kadınların, ekonomik gelir düzeyi daha yüksek olan hemcinsleri ile girdikleri müzakereleri tarif ederek ev işçisi kadınların failliklerini (*agency*)³ göz ardı etmememiz gerektiğini vurgulamaktadır.

Ulaşım konusuna toplumsal cinsiyet perspektifinden bakmak çalışmamız açısından önemlidir. Bu anlamda, Law’un (1999) çalışmasının bu araştırmanın bakış açısını yansıttığı söylenebilir. Law, mevcut ulaşım araştırmalarındaki hakim davranışsal yaklaşımın ve politika üretme vurgusunun ötesine geçmek için günlük hareketliliğin hem uygulamalarına hem de anlamlarına, özellikle de toplumsal cinsiyete dayalı anlamlarına odaklanan çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtir. Araştırmacı, kadınların hem ev içinde hem de ev dışındaki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, hareketlilikleri (*mobility*) üzerindeki kısıtlamalara (düşük ücret düzeyleri, özel araca erkeklere göre daha zor erişim gibi) dikkat çeker ve kadınların toplu taşıma deneyimlerine odaklanmamız gerektiğinin altını çizer.

Bu yaklaşımı takip eden bu araştırma, Türkiye’de ev işçisi kadınların toplu taşıma deneyimlerine toplumsal cinsiyet ilişkileri perspektifinden bakan çalışmaların azlığına dikkat çekmektedir. Türkiye’deki ev işçisi kadınlar üzerine pek çok araştırma yapılmış olsa da (bkz. Erman ve Kara 2018; Yazgan, Yüceşahin ve Demir 2017; Bora 2005; Akbıyık 2013; Yıldırım alp ve İslamoğlu 2014; Kalaycıoğlu ve Tılıç-Rittesberger 2000), toplu taşımayı odağına alarak ev işçisi kadınların deneyimlerini analiz eden bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu anlamda literatüre katkı yapmayı hedefleyen bu çalışma, ev işçisi kadınların toplu taşımaya atfettikleri anlamların ve kadınların toplu taşımada kadın oldukları için karşılaştıkları zorlukların neler olduğunu anlayarak zorluklarla mücadele etme yöntemlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda 2020 yılında 10 ev işçisi kadın ile yapılmış olan yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler tematik analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Toplu taşıma yolculuğu, kadınların aracın kendisi, şoför ve diğer yolcularla kurdukları ilişkilerden bağımsız olmayan bir sosyal ilişkiler bütünü olarak ele alınacak ve yolcuların evden çıkış anından gideceği yere varış anına kadar bir süreç olarak değerlendirilecektir. Süreç boyunca yer aldıkları mekanlar (durak, farklı araçlar) ve kişiler (şoför ve diğer yolcular) ile kurdukları ilişki kadınların seslerine odaklanılarak analiz edilecektir.

Ankara’da Toplu Taşıma

Türkiye, kadınların toplu taşımada zorluklarla karşılaştığı bir ülkedir. Türkiye’de toplu taşıma araçlarında her yıl yüzlerce cinsel taciz vakası bildirilmektedir (Durmuş 2013; Hanözü et al. 2015). Bu konu son yıllarda medyada sürekli gündeme gelmiş ve İzmir, İstanbul ve Eskişehir gibi birkaç büyük şehir belediyesi, kadın yolcuların gece geç saatlerde belirlenen otobüs durakları yerine evlerinin önünde inmelerine olanak sağlayan bir uygulama başlatmıştır (Hürriyet 2016; Bianet 2016; ESHOT 2019). Bu durum kadınların toplu taşıma deneyimlerini dikkate almanın ve kadınların hareketlilik haklarını korumak amacıyla karşılaştıkları zorlukların üstesinden gelmek için stratejiler geliştirmenin önemini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Tarihsel olarak, Ankara’nın kentsel ulaşım sistemi, acil sorunlara cevap vermeye odaklı siyasi kararlara dayalı bir karar alma mekanizması çerçevesinde şekillenmiştir. Ulaşım politikaları çoğu durumda, devlet finansmanı gerektiren bir yöntemden ziyade özel olarak işletilen, kar temelli ulaşım seçenekleri lehine sonuçlanmıştır. 1990’lardan sonra uygulamaya konulan raylı sistemler ve metro sistemleri bile bu eğilimi değiştirmekte pek etkili olamamıştır. Özel araç sahipliği de hem yerel kurumlar hem de hükümetler tarafından hala yüksek oranda desteklenmekte ve maddi durumu uygun olan birçok kişi için daha makul bir seçenek olmaya devam etmektedir (Öncü Yıldız 2017). Bu bağlamda Ankara’da toplu taşıma, bir yandan devlet destekli, konvansiyonel ulaşım araçları olan otobüs, tren ve metroyu içerirken, diğer yandan özel olarak işletilen, durak dışı yolcu alıp bırakan ve bilet yerine nakit ücret alan halk otobüsleri ve dolmuşları da kapsamaktadır.

Ankara’daki toplu taşıma sistemi birtakım sorunlar barındırmaktadır. Bu sistemin iyileştirilmesi noktasına odaklanan yerel girişimler bulunmaktadır. Örneğin, yerel bir girişim olan Ankara Ulaşım Dayanışması “hızlı, güvenli, ucuz, 24 saat, engelsiz, insan odaklı, çağdaş ulaşım” talebi ile kamuoyuna ulaşmaktadır (Sevim 2015; Ankara Ulaşım Dayanışması Facebook Sayfası t.y.). Bu girişim son dönemde toplu taşıma ücretlerindeki artış, metro vagonlarının yolcu kapasitesini karşılayacak sayıda olmaması, otobüs sayılarının ve kapasitelerinin yetersiz kalması gibi konulara dikkat çekmektedir (Ankara Ulaşım Dayanışması Facebook Sayfası t.y.). 31 Mart 2019’da yapılan yerel seçimler sonrasında Ankara Büyükşehir Belediye başkanlığı görevine ana muhalefet partisi CHP’den Mansur Yavaş’ın göreve gelişinin akabinde 20 Kasım 2019’da şehir plancıları, üniversiteler ve sivil toplum örgütleri ile iş birliği içinde bir toplu taşıma çalışmayı düzenlenmiş ve bu çalışmada yeni otobüs alımları, özel olarak işletilen otobüslere daha fazla düzenleme getirilmesi, daha fazla kadın sürücünün olması ve bisiklet yollarının artırılması gibi konular gündeme gelmiştir (Ego 2019). Bu başlıklar Ankara’da daha iyi, daha erişilebilir ve daha kapsamlı toplu taşımayı desteklemek için politika düzeyinde atılacak adımların olduğunu bize göstermektedir. Bu bağlamda, Ankara’da ev işçisi kadınların hareketliliği ve toplu taşıma tecrübeleri konusundaki tartışmalara odaklanmak büyük bir önem taşımaktadır.

Araştırma Yöntemi ve Örneklem

Ev işçisi kadınların toplu taşımaya atfettikleri anlamlara ve toplu taşıma pratiklerine odaklanan bu araştırma kapsamında, Ankara’da yaşayan ve evlere temizliğe gitmek için birbirinden farklı güzergahları kullanan 10 ev işçisi kadın ile yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Saha çalışması 2020 yılının Kasım ayı boyunca Ankara’da yürütülmüştür. Ev işçisi kadınlardan ilkinde bir kişisel irtibat noktası aracılığıyla ulaşılmış ve katılımcı sayısını artırmak amacıyla kar topu yöntemi kullanılmıştır.

Katılımcılara demografik sorular, şehir içi seyahat rutinleri, durakta beklerken, araçta ve araçtan indikten sonraki seyahat rutinleri ve toplu taşımada kadın olarak bulunmak üzerine çeşitli sorular yöneltilmiştir. Covid-19 pandemisi kısıtlamaları nedeniyle görüşmeler yüz yüze gerçekleştirilememiş olup, telefon ya da Skype, Zoom gibi platformlar üzerinden gerçekleştirilmiştir. Derinlemesine görüşmeleri çevrimiçi ya da telefon aracılığıyla gerçekleştirilmesinin belli sınırlılıkları olmuştur. Araştırmacı ve katılımcı arasındaki etkileşim bilgisayar ortamında gerçekleştirildiğinde, iletişim farklı şekillerde deneyimlenebilmektedir. Bu noktada çevrim içi gerçekleştirdiğimiz mülakatlarda, nadir de olsa katılımcıların hassas konularda kendilerini ifade etmekte isteksiz davrandıkları durumlarla karşı karşıya kalınmıştır. Fakat bu durum araştırma verisinin toplanma sürecinde olumsuz bir etki yaratmamıştır. Ayrıca çevrim içi görüşmelerimiz esnasında ev işçisi kadınlar teknoloji kullanımı açısından herhangi bir sorun yaşamamıştır. Çevrimiçi platformları kullanmayı tercih eden katılımcılar ile rahatlıkla görüşme sağlanmıştır.

Görüşmeler ortalama 1 saat sürmüştür ve katılımcıların sözlü onayı alındıktan sonra kaydedilmiştir. Araştırmanın etik onayı araştırmanın yürütüldüğü kurumdan alınmıştır. Alınan etik onay doğrultusunda katılımcıların kimlik bilgileri istenmemiş ve çalışmada gerçek isimleri kullanılmamıştır.

Çalışmada yer alan kadınların yaş ortalaması 49,6’dır. Katılımcıların 6’sı ilkökul mezunu iken, 2’si ortaokul, 2’si ise lise mezunudur. Kadınların 8’i evli iken, 2’si eşinden boşanmıştır. Kadınların neredeyse hepsi

en az 20 yıldır Ankara’da ikamet etmektedir. Kadınlardan 9’u temizlik işi yaparken 1 tanesi çocuk bakımı ile meşguldür. Çalışmada yer alan kadınlar ortalama 11 senedir ev işçisi olarak çalışmaktadır. Katılımcıların 2’si her gün temizliğe gittiğini belirtirken, diğerleri 2 ila 4 gün arasında değişen bir çalışma programına sahiptir. 1 katılımcı ise hafta içi her gün çocuk baktığını belirtmiştir. Örneklemimizde yer alan kadınların hiçbirisinin ehliyeti bulunmamaktadır.

Katılımcıların yolculuk rotalarına baktığımızda ise, uzun süren seyahat rotaları olduğu göze çarpmaktadır. Ankara’nın Etimesgut, Yenimahalle, Altındağ, Mamak, Keçiören gibi düşük orta gelirli ilçelerinde konaklayan kadınların çok büyük çoğunluğu, daha çok orta üst sınıfın⁴ ikamet ettiği Çankaya bölgesinde (Ümitköy, Koru, Beytepe, Beysukent, Yaşamkent, Bilkent, Çukurambar) yer alan konutlara seyahat etmek için toplu taşıma kullandığını belirtmiştir. Bu kadınlar günde ortalama 1,5-2 saatlerini yolda geçirdiklerini ifade etmişlerdir. Ev işçisi kadınlar ekonomik açıdan zorluklar yaşamaları dolayısıyla uzak mesafeler katederek işe gitmek zorunda kalmaktadırlar. Kadınlar 2 ya da 3 araç değiştirerek gidecekleri yere ulaşabilmektedirler. Çok erken saatte araca binen ve geç saatte evine dönebilen kadınlar aracın en yoğun olduğu saatlerde toplu taşıma kullanılmaktadır. Ayrıca yaz saati uygulamasının kalıcı hale gelmesinin ev işçisi kadınların sabahları evlerinden erken çıktıklarında karanlığa kalmaları ve evlerine karanlıkta dönmeleri üzerindeki etkisi büyüktür.

Araştırma kapsamında toplanan veri deşifre edilmiş, MAXQDA 2020 programı yardımıyla kodlama ve analiz işlemleri yapılarak temel değişkenler tespit edilmiş ve ana temalar ortaya çıkarılmıştır. Çalışmanın kısıtlılıkları arasında COVID-19 pandemisi kısıtlamaları nedeniyle, örneklemimizdeki kadınlarla çevrimiçi görüşmeler yapılması sayılabilir. Bu durum araç ortamında katılımcı gözlem yapamamamıza ve kadınların araç içindeki deneyimleri üzerinde derinleşmemiz konusunda sınırlanmamıza neden olsa da, derinlemesine görüşmelerinin detaylı bir şekilde gerçekleştirilmesi ile bu durumun üstesinden gelinmiştir.

Ev işçisi kadınların toplu taşımayla ilişkileri

Bugün kentler kutuplaşmış toplumlara cevap verecek şekilde yapılandırılmakta ve üst sınıflar kendi içine kapalı mahallelerine çekilirken, alt sınıflardan mekânsal ve sosyal olarak uzaklaşmaktadırlar (Haylett 2003). Araştırmamız bu farklılaşmanın yaşandığını ev işçisi kadınların toplu taşıma deneyimleri üzerinden açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Mekansal uzaklık ev işçisi kadınlar ile ev işçisi istihdam eden işverenlerin yaşadıkları mahalleler arasında görülmektedir. Katılımcı kadınlardan Sema, sabahları İncek mahallesindeki işine gitmek için Sincan mahallesinden çıktığı yolculuğunu şu şekilde aktarmaktadır.

Şimdi ben size İncek’e gitmeyi anlatayım. Bizim iki tane Koru’ya giden hattımız var. İkisinden birisine biniyorum, maksimum en hızlı gittiği zaman 40 dakikada Koru metrosuna gidiyorum. Koru metrosu dediysem, metroya binmiyorum, oraya tekrar otobüs ile gidiyorum, ilk durak olduğu için. Oraya İncek otobüsü geliyor, oradan da İncek’e biniyorum. O da en az 40 dakika. Benim buradan İncek’e gitmem tam 2 saat. Akşam da dönüşü aynı şekilde, 2 saatte geri geliyorum. (Sema, 46, Ortaokul mezunu, Boşanmış)

Ev işçileri toplu taşımayı sıklıkla kullanan gruplar arasında yer almaktadır (Kerr 2018; Dinkelman ve Ranchhod 2012). Örneklemimizde yer alan kadınlar toplu taşımayı neredeyse her gün kullanmaktadır ve onlar için toplu taşıma kullanımı tercihten öte bir zorunluluktur. Özel araç sahibi olmayan bu kadınların hepsi istemeseler de işlerine gitmek için birçok araç değiştirerek toplu taşıma aracı kullanılmaktadır. Sema’ya toplu taşımayı kullanmak sizin için bir tercih mi yoksa zorunluluk mu sorusunu sorduğumuzda “Zorunluluk. Ne tercihi? Zorunluluk. Arabam olmadığı için toplu taşıma kullanıyorum yani arabam olsa kesinlikle binmem.” cevabını vermiştir (Sema, 46, Ortaokul mezunu, Boşanmış). Deniz ve Gülay da aynı fikirdedir. Gülay (Gülay, 55, İlkokul mezunu, Evli) “Kendi aracım olsa daha iyi olur ama olmadığı için mecbur toplu taşımayı kullanıyorum.” demiştir. Sema’nın tam aksine özel araç olsa dahi ekonomik nedenlerden ötürü aracıyla işe gidemeyeceğini belirten Pınar (47, İlkokul mezunu, boşanmış) durumunu “Kendi aracım olsa bile toplu taşımayı kullanmak daha şeye gelir, uygun gelir.” şeklinde aktarmıştır. Law’ın (1999) öne sürdüğü gibi burada ev işçisi kadınların ev dışındaki toplumsal cinsiyet ilişkileri, yani düşük ücret düzeylerine sahip olmaları ve özel araca sahip olmamalarının toplu taşıma deneyimlerini bir zorunluluk haline dönüştürmekteki etkisi görülebilmektedir.

Aynı zamanda ev işçisi kadınların toplu taşıma ile seyahate iki taraflı bir anlam atfettiği görülmektedir. Bir yandan kadınlar için toplu taşımaya binmek düşük gelir düzeyi ve kaynaklara eşit erişememe durumları ile bağlantılı olarak bir zorunluluk iken, diğer yandan toplu taşıma deneyimleri kadınların sosyalleşmelerine katkı

sağlayan bir süreçtir. Genelde otobüste ya da durakta işe giden diğer kadınların da olması ve onlarla bir arada seyahat etmek ve seyahat sürecinde sohbet etmek yolculuk boyunca kadınların sosyalleşmelerine katkı sağlamaktadır. Gülay'a otobüsteki süreyi nasıl geçirdiğini sorduğumuzda ev işlerine giden diğer arkadaşlarıyla karşılaşmalarından bahsetmiş ve bu durumun ona mutluluk verdiğinden söz etmiştir. Elif de toplu taşıma kullanan arkadaşlarıyla yaptığı yolculuklar sayesinde geliştirdiği yakın ilişkiden bahsetmiştir.

Durakta bindiğimde üç bayan biniyor, biri yan binamda, biri iki-üç bina öbür tarafımda bir bayan. Yıllardır 10-12 yıldır arkadaşlarım, onlar da işe gidiyorlar. Yani onlarla genelde aynı durakta biner, sohbet ederiz, sabah günaydın, günün nasıl geçti deriz. Hani hatta biri binmeyince hayırdır, ne oldu, hasta mısın, niye gelmedin, diye hemen ararız da. (Elif, 52, Lise mezunu, Evli)

Kadınlarla yaptığımız görüşmeler, trafiğin ve yolcunun en yoğun olduğu sabah çok erken saatlerde işe giden ve akşam çok geç saatlerde işten dönen ev işçisi kadınlar için ulaşımın zorlu bir deneyim olduğunu bize göstermektedir. Otobüslere kapasitesinin üstünde yolcu alınması nedeniyle özellikle iş dönüşü saatler, ev işçisi kadınların en zorlu saatleri olmaktadır.

Sabah kalkıp giderken dinlendirici oluyor yani, dinlenmiş olarak işe gittiğin için sıkıcı olmuyor. Ama d önüşte insan, zaten yorgun olduğu için, yorgunluk otobüslerde ikiye katlanıyor. Ayakta geliyorsun, yoruluyorsun, yol uzun. Mesela giderken, nasıl desem ki, erkenden gittiğin zaman yollar boş olduğu için sabah erken saatlerde işine ulaşıyorsun, akşam iki saatte evine ulaşıyorsun. Trafik oluyor o zaman, yorgunluk katlanıyor yani. (İpek, 49, İlkokul mezunu, Evli)

Çalışmamızda yer alan kadınların toplu taşıma kullanımını kaçışları olmayan zorunlu bir deneyim olarak görmeleri, bu sürecin zorluklarına pratik çözümler geliştirmelerine engel değildir. Ev işçisi kadınların birçoğu trafiğe kalmamak ve araçta yer bulabilmek için evlerinden erken çıktıklarını dile getirmişlerdir. Örneğin Pınar "Sabah ben biraz erken çıkıyorum, nedeni de fazla trafiğe kalmayayım diye. Mesela buradan altı buçukta çıkıyorum, o saatten sonra, mesela yarım saat geç çıksam trafiğe kalacağım buradan Etimesgut'tan." demiştir (Pınar, 47, İlkokul mezunu, Boşanmış).

Kadınların uyguladığı bir diğer yöntem ise metro, otobüs, halk otobüsü, belediye ve dolmuş arasında araç tercihi yapmalarıdır. Çalışmamızda yer alan kadınların büyük bir çoğunluğu metroyu rahatça ayakta durabildikleri, oturabildikleri, daha düzenli, temiz ve hızlı bir araç olması nedeniyle tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Öte yandan örneklemimizde yer alan kadınların neredeyse hepsi halk otobüslerinden, kapasitelerinin üstünde yolcu almaları, iyi ısıtma sistemlerinin olmaması gibi nedenlerle kaçınmaktadırlar.

Halk otobüsleri hiç anlatılacak gibi değil. Çok kötü Sincan'da, gerçekten çok kötü. Yani şoförleri berbat. Size ne diyeyim? Mesela, şoföre bir şey deyip şikâyet edersen "İstedğin yere şikâyet et." diyor. Tamamen haydut gibiler...Pandemiden önceki dönemi anlatayım size. Halk otobüsüne, inanır mısınız, hayvanları kamyonete doldurur gibi insan dolduruyorlar. Tek ayak üstünde duracak yer bulamazdık halk otobüsünde. Sonra [şoför] arka kapıları açar, yolcu alır. Ayakta, tek ayak üstünde duramayız. Halk otobüsü o durumdaydı. Şimdi ben binmiyorum zaten, pandemi döneminde hiç binmedim. (Sema, 46, Ortaokul mezunu, Boşanmış)

Ev işçisi kadınların ekonomik zorluklar nedeniyle bir zorunluluk olarak kullandıkları toplu taşıma araçlarında kadın olmaktan kaynaklanan sorunlar da yaşadıkları görülmektedir. Bir sonraki bölüm toplu taşımada toplumsal cinsiyet temelli yaşanan eşitsizliklere ev işçisi kadınların gözünden bakacaktır.

Toplu taşımada ev işçisi kadınların kadınlık deneyimleri

Literatürde yer alan çalışmalar, kadınların hem gelişmekte olan hem de gelişmiş ülkelerde toplu taşıma araçlarını kullanırken cinsel tacize uğradıklarının altını çizmektedir (bkz. Allen 2018, 15; Arjmand 2017; Loukaitou-Sideris 2016). Bu çalışmalar, kadınların toplu taşımanın hem aşırı kalabalık hem de boş zamanlarında sürücüler ve/veya diğer yolcular tarafından taciz riskine ilişkin endişelerine değinmektedir. Bu endişeler, seyahat rotası, zamanı ve seyahat süresi ile ilgili günlük kararlardan iş yeri seçimine kadar, kadınların hareketlilik ile ilgili seçimlerini etkilemekte ve böylece kadınların hareket özgürlüğünü sınırlandırmaktadır (Allen 2018; Ramboll

Smart Mobility 2021). Türkiye üzerine olan çalışmalar ise, kadın yolcuların toplu taşımada zorlu ve hatta hayatlarını tehdit edici tecrübeler ile karşı karşıya kaldığını göstermektedir. Türkiye’de her yıl yüzlerce kadının toplu taşımada cinsel tacize uğradığı raporlanmakta, raporlanmayan birçok vaka da bulunmaktadır (Hanözü et al. 2015).

Örnekleminizde yer alan ev işçisi kadınların neredeyse tümü toplu taşımada kadın olmak ile alakalı sorunlar yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Cinsel taciz bu noktada belirttikleri en temel sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki anlatıda görüleceği gibi, Elif karşılaştığı tacize sessiz kalmayıp sorununa polisin gelmesini beklemeden tacize kalkışan kişiyi cezalandırarak çözüm bulmuştur.

...O hareketini görünce ben direkt hemen ikinci basamağa, üçüncü basamağa çıktım, şoförün yanına bir geri döndüm, arkamdakiler hep teyzeler, bir tek o var genç. Arkamda iki-üç, iki tane teyze var, hani kapının ağzında binmeyi bekliyorlar, bir de o var, o da böyle ellerini kapıdan tutmuş, bir elini kapının direğinden kapıdan tarafa, tam birinci basamağa çıktı, ben tabii üçüncü basamağa çıkana kadar, ben orada böyle geriden, hani kolum da bir yere değmedi, öyle bir tokat attım ki, o eline sahip ol, dedim, o anda ben öyle demeden daha tokatla beraber, yani affedersin, adamın kasıklarına bir tepik teptim, o birinci basamakta, ben üçüncü basamaktayım, bir tepik teptim, adam sırt aşağı düştü yere... Herkes durdu, herkes gözümü bakıyor. Orada dikildi, hemen abla hemen, dedi, güya şoför anladı ne olduğunu, ellerine sağlık, dedi, herkes senin gibi yapsa bu şerefsizler bu fırsatı bulamazlar, dedi ve indi aşağı şoför, polisle hani o sonunda ne oldu, nasıl oldu bilmiyorum. (Elif, 52, Lise mezunu, Evli)

Çalışmamızda yer alan Ebru ise, otobüste yaşadığı cinsel taciz sonrası uzun süre otobüse binememiş ve psikolojik sorunlar yaşamış bir kadındır. Olayın üzerinden 3 yıl geçmesine rağmen otobüse binmeyi tercih etmediğini dile getiren Ebru yaşadığı kötü deneyimi aşağıdaki gibi aktarmaktadır.

... Oturuyorduk ilk başlarda sallanıyor, [yanında oturan erkek yolcudan söz ediyor] dedim ki hani ben sallandığı için bana temas ediyor, hani ben öyle düşündüm. Art niyet aramak istemiyorum, hani öyle bir şey yapmayayım, dedim. Bir iki defa baktım, otobüs sallanmadan da bana doğru yanaşiyor. Dedim ki, beyefendi, hani biraz ileri gider misiniz, sizden rahatsız oluyorum, dedim. Ben size bir şey yapmıyorum, dedi, siz bana temasta bulunuyorsunuz. Dedim ki, hayır, dedim, siz bana bakın, dedim, çok fazla geliyorsunuz, temasta bulunuyorsunuz, dedim. Yani adamın orada çıkarıp cinsellik organını bana göstermesiyle zaten ben bittim... O andan sonrasını hatırlamıyorum zaten, sinir krizi geçirmişim. (Ebru, 38, Lise mezunu, Evli)

Araştırmamızın bir diğer önemli bulgusu ise, kadınların bir kısmının toplu taşımada yaşanan tacizlerden bahsederken kendi deneyimleri üzerinden değil, kızlarının ya da başka kadınların deneyimleri üzerinden yaşananları anlatmalarındadır. Örneğin İpek kullanılmadan özellikle kaçındığı araçlardan birinin dolmuş olduğunu ifade etmiş ve dolmuş kullanımından kaçınmasının nedenini kızının otobüste uğradığı taciz olarak belirtmiştir. İpek aşağıda aktardığı gibi bu duruma çözümünü, Elif gibi kendi yöntemleriyle bulmuştur.

Daha tehlikeli olarak görüyorum dolmuşu. Çünkü kızı bir kere, sabah erkenden okula gitmesi gerekiyor, kış günü kız karanlıkla binmiş. Kızı taciz etmişler, yani çocuğu. Sıkıştırmışlar. Anne, diyor, bir şey diyemedim, sıkıldım. Elinde çantası varmış, dosyaları varmış. O yüzden dolmuşu fazla tercih etmiyordum hiç. Gene otobüsü belirli insanlar, belirli saatte kullandığı için... Yolcu rahatsız etmiş, bir de sabahın yedisini. Bizim buralar tıka basa oluyor, böyle dolu oluyor. Mecbur binmek zorunda kalıyor, binmezse okula geç kalıyor. Onu da söylemedi bana. Bizim bir kızımız [polis olan akrabasından söz ediyor] var, polis, böyle sohbetler açılınca ona söyledi kızım. O da sesini yükselt, dedi, sakın sessiz kalma, dedi. (İpek, 49, İlkokul mezunu, Evli)

Çalışmamızda yer alan kadınlar arasında oturdukları semtler ile bağlantılı olarak erkeklerden gelecek herhangi bir rahatsız edici tavra karşı kadınların toplu taşıma kullanırken giyimlerine dikkat ettiklerini belirtenler de olmuştur. Örneğin İpek kızının yaşadığı deneyim üzerinden durumu şu şekilde aktarmıştır:

Giyim kuşam otobüsün içinde çok önemli bizim bu semtlerde, çok önemli....Hocam, yani normal dizüstü bir etek giysen, eskiden pantolon giyenleri ayıplıyorlardı, şimdi etek giyenleri ayıplıyorlar... Birgün kızımınla beraber Kızılay'a gidecektik, kızım dizinin üstünde etek giydi. Biri birine diyor ki gençlere bak diyor, giyim kuşamına da, diyor, hiç dikkat etmiyorlar, diyor. Ya, bunlar 60 yaş üstündeki insanlar. Ben, hiç! Sessiz davrandım ortalık karışmasın diye (İpek, 49, İlkokul mezunu, Evli).

Kızının kendi yaşadığı kötü deneyimleri yaşamasını istemeyen İrem ise, kızının akşam üstü olan antrenmanından dönerken onu yalnız bırakmadığını aktarmıştır.

Ben götürüyordum. Kızımı yalnız göndermiyordum, çünkü bu şeyleri yaşadığım, gördüğüm için. E kızım da 2005 doğumlu ama bazen diyordu ki, anne, ben çocuk değilim, ama yine de güvenemiyordum. O yüzden kendim getirip götürüyordum.....Ben de yanındayım, mesela ayakta da dursak onun önünde duruyordum, çünkü görüyordum ya onları. O yüzden hep birlikte gittik. (İrem, 49, Ortaokul mezunu, Evli)

Araştırmamızda yer alan kadınlara, erkekler ve kadınların seyahat pratikleri arasında fark olup olmadığını sorduğumuzda 9 kadın ciddi bir fark olduğunu söylemiştir. Erkeklerin hepsinin değil ama bazılarının saygısız olduğunun ve yanındakine saygı göstermeden bacıklarını ayırabildiklerinin altını çizmişlerdir. Toplu taşımada çoğu zaman böyle bir durumda kalan Defne, hislerini aşağıda aktarmaktadır.

Kadın oturuyor, büzülüyor böyle, ince sıkılıyor, büzülüyor, ayaklarını birbirine yapıştırıyor oturuyor ama erkek bindi miydi ayaklarını açıyor, koridora doğru uzatıyor. Daha rahatlar ya, bize göre daha rahat seyahat ediyorlar. Ne bileyim artık, bilmiyorum. Ama bizler bindi miydik ayağımızı topluyoruz böyle, bayanlar genellikle öyleyiz yani, ayağımızı topluyoruz kimseyi rahatsız etmeyelim diye ama bir erkek yanına oturuyor, ayağını açıyor, bacıklarını, ayağını uzatıyor dışa doğru, oh! Bunları uyardığın zaman da tartışmalar oluyor, sen söylediğin için suçlu oluyorsun, kimseden ses çıkmıyor, senden çıkmış oluyor. (Defne, 48, ilkokul, evli)

Bu nokta ile bağlantılı bir şekilde, çalışmamızda yer alan kadınların hepsi toplu taşımada yanlarına kadınların oturmasını tercih ettiklerini açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Örneğin Pınar erkeklerin kadınlara göre çok rahat olduklarını ve bu nedenle toplu taşımada kadınların yanına oturmayı tercih ettiğini söylemiştir.

Şöyle diyeyim, yanıma genelde kadınların oturmasını tercih ediyorum, çünkü erkekler, hepsi değil de bazıları, çok saygısız oluyorlar. Hani kadınlar daha, nasıl diyeyim, daha dikkatli oluyorlar; erkekler çok rahat, salaş oturuyorlar böyle. Bir anımı anlatayım ben size. Otobüsün içinde oldu, halk otobüsündeyim. Yine böyle cam kenarına oturdum, yanıma bir erkek oturdu. Hani ben normal, böyle tedarikli oturuyorum ama yanıma oturan bacakları böyle serbest oturdu, ondan sonra böyle git gide bacaklarını açtı, sıkıştım, kaldım. Sonra pişman oldum, niye adama cevap vermedim, şey yapmadım, terslemedim diye. O beni çok rahatsız etmişti. Genelde erkekler şey, çok serbest oluyorlar yani. (Pınar, 47, İlkokul mezunu, Boşanmış)

Bu sorunlar sebebiyle işe gitmek için yola çıkan kadınlar yalnız olmaktan çekindiklerini dile getirmişlerdir. Haftanın 5 günü Yaprıcak'tan en az 3 araç değiştirerek ODTÜ, Çukurambar, Kuru ve Yaşamkent semtlerine doğru yola çıkan Deniz (49, İlkokul mezunu, Evli), seyahatlerini şu şekilde tanımlamıştır: "Eşimle, çocuklarımla birlikte gidince daha güvende oluyorum. Tek gidince, yani ister istemez, hani başına bir şey mi gelecek, biri rahatsız edecek mi, diye de tereddütleniyorum". Ebru'ya toplu taşımada yalnız gitmek ya da bir arkadaşınla gitmek arasında bir fark var mı diye sorduğumuzda ise erkeklerin verdiği rahatsızlıktan dolayı kadın arkadaşlarıyla yaptığı seyahatleri daha güvenli bulduğunu belirtmiştir.

Ya bence iki bayan gitmek daha şey oluyor böyle, daha iyi. Kendini bir nevi güvende hissediyorsun gibi. Yanında bir desteğin var gibi hissediyorsun, yani ne bileyim, karşı taraftan bir tepki geldiği zaman yanımda bir bayan var en azından, destekçi olarak düşünüyorum...Maalesef erkeklerimiz ciddi derecede rahatsız ediyorlar. (Ebru, 38, Lise mezunu, Evli)

Güvenlik sorunuyla ilgili olarak Gülay, oturduğu mahallede yer alan sokak aydınlatmalarının bozuk olması nedeniyle durağa yürürken yaşadığı kötü bir anıyı paylaşmıştır.

Mesela ben iki sene önce durağa yürüyordum, karşıdan genç bir çocuk geldi ve bana koşup küfür ederek, elinde bir bıçakla kovalamaya başladı ve durak arkadaşlarım üstüne yürümeye kalmadan, o arada belediye otobüsü hemen kapıyı açtı ve beni içeriye aldı. Durak dışı. Durağa iniyordum, evimden çıktım, sokak lambalarımızın sık sık bozulup ve söndüğü bir dönemdi... Hemen hemen her gün, her gece sönlük. Şimdi çok erken saatte çıktığım için, tabii ki korkuyorum. Karanlık oluyor, zifiri karanlık oluyor hem de. Sabah altıda. (Gülay, 55, İlkokul mezunu, Evli)

Özetle, ev işçisi kadınların şehir içi ulaşım deneyimlerinde taciz önemli bir etmendir. Ev işçisi kadınlar, bir kadın olarak ulaşımı endişe verici ve hazırlıklı olmayı gerektiren bir etkinlik olarak görmektedirler. Gerek kendileri gerekse aileleri için hissettikleri taciz korkusu yola yalnız çıkmak istememe, toplu taşımaya binerken etek boyuna dikkat etme, erkek yanına oturmak istememe gibi davranışlara temel oluşturmaktadır. Öte yandan sokaklarda aydınlatma sisteminin olmaması gibi yerel yönetimler tarafından alınabilecek kararlarla hızlıca çözüm bulunabilecek sorunlarla da karşı karşıya kalmaktadırlar. Kadınların topluma içkin eril zihniyetin yansımaları olarak nitelendirilebilecek deneyimlerine karşılık geliştirdikleri mücadele stratejileri bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

Araç içi Mücadele Stratejileri ve Çözüm Önerileri

Çalışmamızda yer alan, toplu taşımaya neredeyse her gün kullanan ev işçisi kadınlar toplu taşımada kadın olarak karşılaştıkları sorunların çözümlerinden birisini, kadınların yaşadıkları taciz ya da şiddete karşı sessiz kalmamalarında görmektedirler. Yukarıdaki bölümde tartışılan örneklere ilave olarak, örneğin Pınar'ın yaklaşımı tacizcinin cezasının bulunmasını sağlanmıştır. Bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Bunun tek şeyi sesini çıkarmak yani, rahatsız eden kişinin dersini alması için, yani böyle bir durumda herhalde içerideki insanlar da sessiz kalmaz.” (Pınar, 47, İlkokul mezunu, boşanmış)

Öte yandan, kadınlar araç içinde bazı stratejiler geliştirmişlerdir. Araç içinde durulan ya da oturlan yerin tercihi, sorunun çözümüne ilişkin olarak düşünülmüş öneriler arasında yer almaktadır. Örneğin, Deniz (49, İlkokul mezunu, Evli) otobüsün kalabalığından kaçınmak için tek kişilik koltuk tercih ettiğini belirtmiştir: “Ön koltukta şoförün tarafında oturmayı tercih ediyorum daha az kalabalık oluyor diye... Aracın içinde özellikle kapı tarafları en çok, hani binen inen çok oluyor, onun için o taraflarda bulunmak istemiyorum.” Benzer şekilde İrem otobüste yaşadığı taciz vakası üzerine tekli koltuğun en güvenli olduğunu düşünmüş ve eğer yer var ise tekli koltuk tercih ettiğini belirtmiştir.

Mesela ben bir gün Çankaya tarafına gidiyordum, mesela şöyle cam kenarına doğru gidiyorum, o geliyor [yanında oturan erkek yolcudan bahsediyor], cam kenarına doğru gidiyorum, o geliyor eliyle. Ondan sonra da diyor ki sığmıyorum, diyor, nasıl sığmıyorsun, geliyorsun işte, üstüme üstüme geliyorsun. Bunu söylediğin zaman tabii onlar da cevap veriyor. Bir susuyorsun, iki susuyorsun, üçüncüye patlıyorsun, söylüyorsun. O yüzden hani tek kişilik oturunca daha rahat oluyor. En güzeli tek kişilik bence. (İrem, 49, Ortaokul mezunu, Evli)

Araç içinde yer tercihi kadınlar için toplu taşıma pratiğinin zorluklarıyla mücadelenin önemli bir aracıdır. Kadınlar için cam kenarında oturmak, bu rahatsız edici sürtünmelerden uzak kalabilecekleri bir ortamdır. Bu sayede kadınlar gelebilecek herhangi bir tehdide karşı kendilerini koruyabilmektedirler. Elif'e aracın neresinde durmayı tercih ettiğini sorduğumuzda aralarda durmayı istemediğini dile getirmiştir.

Valla pek şeyde, arada durmam, şu boşluk yerleri var ya, hani koltukların olmadığı yerler, daha çok orada, cam kenarında dururum, hani biri değmesin diye, şey yapmasın diye böyle... Aralarda durmayı istemiyorum. (Elif, 52, Lise mezunu, Evli)

Buna paralel olarak, kadınların karşılaştıkları tacize karşı bir çözüm olmasa da deneyimlerine dair bir iyileştirme önerisi aracın tasarımına ilişkindir. Örneğin, Ebru koltuk kenarlarına diğer yolcu ile teması azaltacak

kol ya da paravan gibi parçaların takılabileceğini ya da ikili ya da çoklu oturma düzeni yerine tekli oturma düzeninin yaygınlaştırılabileceğini önermektedir.

Örneğimizde yer alan kadınların neredeyse hepsi, belediyelerin toplu taşımayı iyileştirmek adına politika değişikliğine gitmeleri konusunda ısrarcıdır. Sokak aydınlatmalarının olması, şoförlerin kadın olması, araçların daha sık sefere çıkması ya da araç sayısının artırılması kadınların talepleri arasındadır. Elif sorunun kaynağını şu şekilde açıklamaktadır: “Hani arabalarımız böyle seyrek gelmeseydi, hani keşke daha çok araba olsa.” (Elif, 52, Lise mezunu, Evli)

Erkek zihniyetinin değişmesi ev işçisi kadınların çözüm önerileri arasında bulunmaktadır. Kesinlikle pembe otobüslerin bu duruma bir çözüm olamayacağı noktasına vurgu yapan Elif, erkeklerin toplu taşıma içi davranış ve tavırlarında daha düşünceli olmaları gerektiğine vurgu yapmaktadır:

Vallahi nasıl diyeyim, arabalarımız üst üste kalabalık diyeyim, erkeklerin terbiyesizliği diyorum, yani başka bir çözümü yok, yani erkeklerimiz biraz düşünceli olacak, ben bu kadına bunu yapamam, benim eşime de birileri yapar diye. Biraz, yani onun için erkeklere, yani arabada yapılacak bir şey yok, hani şoförün arabada alabileceği bir önlem yok. Yani işte bir ara, bir yıllarca önce başka, hani adını anmam, başka partilerin zamanında, dediler hani, işte yolcular, hani ayırım olacakmış. Ben ona da karşıyım. Ya ben eşimle gidiyorum bir yere, niye ayrı gideyim yani. Çünkü öyle bir şey de çözüm değil. Tek çözüm, erkeklerimizin biraz düşünceli olması. (Elif, 52, Lise mezunu, Evli)

Araştırmamızda yer alan kadınlar arasında toplu taşımanın sorunlarına çözüm bulunamayacağına inanan bir anlayış da mevcuttur. Ebru sorunun çözümsüz olduğuna inananlar arasındadır ama çözülsün kadınlar adına her şeyin çok farklı olacağını düşünmektedir:

...Onun çözümünü bulamayız ya. Bunun çözümü bence üretilmez bir şey yani. Çünkü bayanlara özel bir araç yapamayacağımıza göre, erkekleri de değiştiremeyeceğimize göre bunun çözümünü bulamayız. Değiştirebilsek, inan ki her şey çok değişir. Tek otobüste değil ki bu, ya da tek toplu taşıma araçları için değil ki. Şu an her şeyi değiştirebilsek, her şey çok farklı olur. Tacizler biter, senin gördüğün tecavüzler biter, her şey çok farklı olur ama değiştirme gibi bir şansımız yok. (Ebru, 38, Lise mezunu, Evli)

Sonuç

Bu araştırma Ankara'da ev işçisi kadınların toplu taşıma kullanımına attıkları anlam, toplu taşımada kadın oldukları için karşılaştıkları zorluklar ve bu zorluklarla mücadele etme yöntemlerini analiz etmektedir. Bu amaçla, 2020 yılında 10 ev işçisi kadın ile yapılmış olan yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakat tematik analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Toplu taşıma yolculuğu aracın kendisi, şoför ve diğer yolcularla kurdukları ilişkilerden bağımsız olmayan bir sosyal ilişkiler bütünü olarak ele alınmış ve yolcuların evden çıkış anından gideceği yere varış olacak şekilde bir süreç olarak değerlendirilmiştir.

Çalışmamızın ilk bulgusu, ev işçisi kadınların toplu taşıma kullanımının bir zorunluluk olarak ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda bu çalışmada, kadınların ev dışındaki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin (Law 1999) - yani düşük ücret düzeylerine sahip olmaları ve özel araca sahip olmamalarının - toplu taşıma deneyimlerini tercihten ziyade bir zorunluluk haline dönüştürmekteki etkisi vurgulanmıştır.

Ev işçisi kadınların toplu taşımada yaşadığı problemler, içinde buldukları sınıf temelli zorluklar yani sıra toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri temelli sorunların eklenmesi ile çok boyutlu bir forma kavuşmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, kadınların toplu taşımada kendilerinin, kızlarının ve tanık oldukları diğer kadınların maruz kaldıkları cinsel taciz vakalarına ilişkin anlatıları ve kendi yöntemleriyle kendilerini korumak için ürettikleri stratejiler, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin boyutlarını ortaya koyan çok çarpıcı örnekler sunmaktadır. Örneğin, ev işçisi kadınlar sokaklarda aydınlatma sisteminin olmaması nedeniyle durağa gidene kadar korkulu anlar yaşayabilmektedirler. Bu kadınlar yola yalnız çıkmak istememe, toplu taşımaya binerken etek boyuna dikkat etme, erkek yanına oturmak istememe gibi topluma içkin kadını tahakküm altına almaya çalışan eril zihniyetin yansımaları olarak nitelendirilebilecek sorunlara da maruz kalabilmektedirler. Kadınların bu tecrübeleri mekanların ve mekansal pratiklerin dönüşümünün toplumsal cinsiyet eşitsizlikleriyle mücadele eden bağımsız olmadığının açık bir göstergesidir (Alkan 1999)

Sonuç olarak araştırmamızda yer alan ev işçisi kadınların toplu taşıma ile kurdukları ilişki üzerinde cinsiyetler arası bölüşüm ve toplumsal cinsiyet rollerinin yadsınamaz bir gücünün bulunduğu görülmektedir.

Aynı zamanda ev işçisi kadınların toplu taşıma deneyimlerini failliklerinden bağımsız bir şekilde değerlendiremeyeceğimiz, kadınların anlatılarından çıkan önemli bir bulgudur. Kadınların toplumsal cinsiyet temelli sorunlara geliştirdikleri tacize sessiz kalmama, tekli koltuk tercih etme, aracın orta bölümünde oturmama gibi araç içi konum tercihi gibi stratejik duruş ve tavırları kadınların failliklerinin açık bir ifadesidir.



¹Çalışmada toplumsal cinsiyet perspektifi, kadın-erkek ikiliği üzerinden kurulmaktadır. Çalışmanın odağında farklı cinsiyet kimlikleri yer almamaktadır.

²Türkiye’de ev işçisi kadınlar, genellikle resmi bir iş sözleşmesi olmadan kayıt dışı ve güvencesiz koşullarda çalışmakta ve ücret, iş yükü, çalışma saatlerinde standart bir kural bulunmamaktadır (Kalaycıoğlu & Tılıç-Rittesberger 2000). Ev hizmetleri “alt ve orta-üst sınıf kadınlar arasında kurulan enformel nitelikte bir istihdam ilişkisi olup, yasal düzenlemelerin ve korumaların büyük ölçüde dışındadır” (Erdoğan ve Toksöz 2013, 3). Türkiye’de ev işçilerine ilişkin yasal çerçevenin iki temel özelliği, karmaşıklığı ve etkisizliğidir (Erdoğan ve Toksöz 2013, 3). 4857 sayılı İş Kanununun 4. Maddesine göre, ev hizmetlerinde çalışanlar kanun kapsamı dışında bırakılmıştır. Ev işçilerinin hakları 6098 sayılı Borçlar Kanunu, 5510 sayılı Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu ve 6331 sayılı İş Sağlığı ve Güvenliği Kanunu ile düzenlenmektedir. Fakat, gerçek hayatta, ev işçilerinin neredeyse tamamı bireysel iş ilişkileri bağlamında Borçlar Kanunu’na göre tanınan haklardan faydalanmamaktadır (Erdoğan ve Toksöz 2013, 3). “Gerek çoğu vasıfsız kadın işçi olan ev işçileri, gerekse çoğu gene kadın olan bireysel işverenler bu Kanun hükümlerinden haberdar bile değildir” (Erdoğan ve Toksöz 2013, 3).

³İngilizce’de “agency” olarak tanımlanan bu kavram, Türkçe’ye faillik olarak tercüme edilmiştir. Kavramın literatürde tek bir tanımı yoktur. Bu çalışmada, eylecilik kavramı kadınların hayatlarına dair hedefler belirleyerek bunlara yönelik olarak hareket etmeleri, kendileri için önemli olabilecek kararlar almaları ve ekonomik ve kamusal yaşama katılma yetenekleri olarak tanımlanmaktadır (Kabeer 1999).

⁴Çalışmada alt, orta ve üst sınıf tanımlaması gelir düzeyi temelinde yapılmıştır.

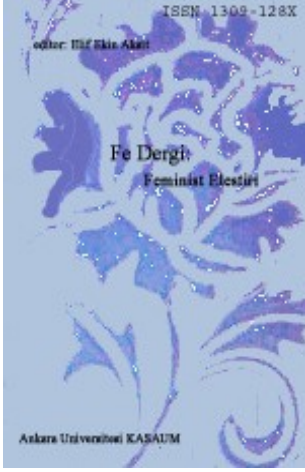
Kaynakça

- Akbıyık, Nihat. "Ev Hizmetlerinde Çalışma: Malatya’da Bir Alan Araştırması". *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 11, no. 21 (2013): 207-240.
- Alkan, Ayten. "Toplumsal cinsiyet ve kent planlaması". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 54, no. 4 (1999): 1-29.
- Allen, Heather. "Approaches for gender responsive urban mobility". *Sustainable Transport: A Sourcebook for Policy makers in Developing Cities Module 2nd ed.* Eschborn: Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit GmbH. (2018). <https://sutp.org/publications/approaches-for-gender-responsive-urban-mobility-gender-and-urban-transport-smart-and-affordable/>
- Ankara Ulaşım Dayanışması. Facebook Sayfası. (t.y.). <https://www.facebook.com/ankarulasimdayanismasi/>
- Arjmand, Reza. *Public urban space, gender and segregation: Women-only urban parks in Iran*. (London: Routledge, 2016).
- Beuret, Kristine. "Women and transport". *Women’s Issues in Social Policy* der. Mavis Maclean ve Dulcie Groves, D. (London: Routledge, 1991), 61-75.
- Bianet. “İETT Gece Seferlerinde Kadın Odaklı Uygulama”. (2016). <https://m.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/180885-iett-gece-seferlerinde-kadin-odakli-uygulama>
- Chapple, Karen. "Time to work: Job search strategies and commute time for women on welfare in San Francisco". *Journal of Urban Affairs* 23, no. 2 (2001): 155-173.
- CEID. “Kentsel Haklar ve Hizmetlere Erişimde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Haritalama ve İzleme Çalışması”. (2019). <https://ceidizler.ceid.org.tr/dosya/ceidWeb1.4.1.1.5.pdf>
- Çöreköztaş Çiğdem. Ataerkil Dünya Sisteminde Kadın Yolcu Olmak. (2019). <https://thecityfixturkiye.com/ataerkil-dunya-sisteminde-kadin-yolcu-olmak/>
- Dinkelman, Taryn ve Vimal Ranchhod. "Evidence on the impact of minimum wage laws in an informal sector: Domestic workers in South Africa". *Journal of Development Economics* 99, no. 1 (2012): 27-45.
- Durmuş, Elif. “Sexual harassment: University students’ perceptions and reactions”. *Inonu University Journal of the Faculty of Education* 14, no. 1 (2013): 15-30.
- EGO. “Ankara Ulaşım Çalıştay”. (2019). <https://www.ego.gov.tr/tr/haber/5392/20-kasim-2019-tarihinde-duzenledigimiz-ulasim-calistayina-ait-sunum-ve-dosyalar>
- Erdoğan, Seyhan ve Gülay Toksöz. "The visible face of women’s invisible labour: Domestic workers in Turkey". (2013). <https://ecommons.cornell.edu/handle/1813/87680>

- Erman, Tahire ve Hilal Kara. "Female domestic workers strategizing via commuting long distance: New challenges and negotiations in neoliberalizing Turkey". *Women's Studies International Forum* 67, (2018): 45-52.
- ESHOT. "‘Baykuş Seferleri’ 26 Nisan gecesi başlıyor". (2019). <https://www.eshot.gov.tr/tr/Haberler/3688/91>
- Hanözü, S., Mollahasanoğlu, S., Esen, E., Şimşek, E., Boztaş, D., Doğan, A. & Başkal, H. "İstanbul'da kamu ulaşım araçlarında gerçekleşen kadına yönelik cinsel şiddetin varlığı, yoğunluğu ve psikolojik etkileri". (2015). Marmara Üniversitesi.
- Haylett, Chris. "Culture, class and urban policy: reconsidering equality." *Antipode* 35, no. 1 (2003): 55-73.
- Hürriyet. "Eskişehir'de kadınlar gece belediye otobüslerinden istediği yerde inebilecek". 2016. <https://www.hurriyet.com.tr/yerel-haberler/eskisehir/eskisehirde-kadinlar-gece-belediye-otobuslerinden-istedigi-yerde-inebilecek-37281745>
- ITF. *Transport connectivity: A gender perspective*. (Paris: OECD Publishing, 2019).
- Kabeer, Naila. "Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment". *Development and Change* 30, (1999): 435-464.
- Kalaycıoğlu, Sibel ve Helga Tılıc-Rittesberger. *Evlerimizdeki Gündelikçi Kadınlar Cömert Ablaların Sadık Hanımları*. (Ankara: Su Yayınları, 2000)
- Kalfa, Aslıcan, Bilge, Sevim Aytekin ve Zeynep Özge Dinç. "Kent içi ulaşımın cinsiyeti: Ankara örneği". *Cins Cins Mekân* der. Ayten Alkan, (İstanbul: Varlık Yayınları, 2009): 217-243.
- Kerr, Andrew. "Minibus Taxis, Public Transport, and the Poor". 2018. <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/30018/127306-Minibus-taxis-Public-Transport-and-the-Poor.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Law, Robin. "Beyond 'women and transport': towards new geographies of gender and daily mobility". *Progress in human geography* 23, no. 4 (1999): 567-588.
- Loukaitou-Sideris, Anastasia. "A Gendered View of Mobility and Transport: Next Steps and Future Directions". *Town Planning Review* 87, no.5 (2016): 547-565.
- Önder, Hatice Gül. "Kadın duyarlı ulaşım önceliklerinin belirlenmesi ve politika üretimi: Ankara örneği". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 15, no. 23 (2020): 1993-2010.
- Önder, Hatice Gül ve Furkan Akdemir. "Ulaşım Modlarının Çeşitliliği Bağlamında Erişebilirlik Analizi: Ankara Metropolü İçin Yeni Bir Yaklaşım", *Kent Akademisi*, 14, no.1 (2021): 102-121.
- Özkazanç, Seher. "Analysis of urban transportation in the context of gender: The case of Ankara". *Recent Research in Science and Landscape Management* der. Recep Efe, Murat Zencikiran ve İsa Curebal, (Londra: Cambridge Scholars Publishing, (2018): 708-720.
- Öncü Yıldız, Ayça Mevlüde. "20. Yüzyılda Ankara'nın kentsel yapısı ve ulaşım sistemindeki gelişmeler". *Ankara Araştırmaları Dergisi* 5, no. 1 (2017): 108-122.
- Preston, Valerie, ve Sara McLafferty. "Revisiting gender, race, and commuting in New York." *Annals of the American Association of Geographers* 106, no. 2 (2016): 300-310.
- Ramboll Smart Mobility. "Gender and (Smart) Mobility, Green Paper". (2021). https://ramboll.com/-/media/files/rgr/documents/markets/transport/g/gender-and-mobility_report.pdf_on_1_June_2021
- Robledo, Valentina Montoy. "A miracle for who: Domestic workers invisibility in the formalization of Medellín's public transportation system". (2018). https://femmesetvilles.org/a-miracle-for-who-domestic-workers-invisibility-in-the-formalization-of-medellins-public-transportation-system/#_ftn6

- Rosenbloom, Sandra. "Understanding women's and men's travel patterns: the Research Challenge". *Research on women's issues in transportation, Conference Proceedings*, 35, no.1, (Washington: Transportation Research Board, 2004): 7-28.
- Sevim, Emre. "Ortak tüketim ürünü üzerinden toplumsal muhalefet örmek: Ankara ulaşım dayanışması örneği", 39th Colloquium for 8 November World Urbanism Day, (2015): 245-256.
- Thomas, David P. "Public transportation in South Africa: Challenges and opportunities." *World* 3, no. 3 (2016): 352-366.
- Ulvi, Hayri, Mehmet Uysal, Mustafa Kemal Oktem, ve Hatice Gul Onder. "The comparative analysis of urban transport in ankara by gender and age groups". (2019). *Megaron*, 14, no.4:544-554
- Uteng, Tanu Priya. "Gender and mobility in the developing world". *Gender Equality and Development, Washington DC: World Bank* (2011): 1-98.
- Yazgan, Pınar, M. Murat Yüceşahin, ve Sevim Atıla Demir. "Türkiye'deki Ev İşçisi Kadınlara Yönelik Toplumsal Cinsiyet Temelli Söylemin Eleştirel Bir Analizi: kadınarkulubu. com Örneği". *Contemporary Research in Economics and Social Sciences* 1, no. 1 (2017): 175-207.
- Yıldırım, Sinem ve Emel İslamoğlu. "'İnsana Yakışır İş' Kavramı Bağlamında Türkiye'de Ev Hizmetinde Çalışan Kadınlar". *SGD-Sosyal Güvenlik Dergisi* 4, no. 2 (2014): 145-175.

Yayınlayan: Ankara Üniversitesi KASAUM
Adres: Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, Cebeci 06590 Ankara



Fe Dergi: Feminist Eleştiri 14, Sayı 1
Erişim bilgileri, makale sunumu ve ayrıntılar için:
<http://cins.ankara.edu.tr/>

Feminist Yöntem ve Dezavantajlı Gruplar: Dom ve Abdal'ları Anlamak

Nehir Gündoğdu

Çevrimiçi yayına başlama tarihi: 10 Haziran 2022

Yazı Gönderim Tarihi: 01.04.2022

Yazı Kabul Tarihi: 24.05.2022

Bu makaleyi alıntılanmak için: Nehir Gündoğdu, “**Feminist Yöntem ve Dezavantajlı Gruplar: Dom ve Abdal'ları Anlamak**” *Fe Dergi 14*, no. 1 (2022), 121-133.
URL: http://cins.ankara.edu.tr/27_10.pdf

Bu eser akademik faaliyetlerde ve referans verilerek kullanılabilir. Hiçbir şekilde izin alınmaksızın çoğaltılamaz.

Feminist Yöntem ve Dezavantajlı Gruplar: Dom ve Abdal'ları Anlamak

Nehir Gündoğdu*

Bu çalışma, “‘Okumuşluk ele geçmez’ Türkiye’deki Dom ve Abdal Çocukların Eğitim Durumu: Antep ve Urfa Örnekleri” adlı projenin saha çalışmasının yöntem tartışmalarını sunmaktadır. Sahada katılımcılara ulaşmayı güçleştiren ve/veya kolaylaştıran süreçlere odaklanan bu çalışma, yapılan “akışkan” görüşmelerde araştırmacının içeriden/dışarıdan konumlanmasında rol oynayan durumları analiz etmektedir. Araştırmacıyla katılımcı arasındaki güç ilişkileri kesişimsel bir perspektifle ele alınırken, dezavantajlı katılımcılarla yürütülen projelerde katılımcının iyi olma halini gözetmenin sahada yol açtığı ikilemler ise feminist etik üzerinden tartışılmaktadır. Türkiye’deki Dom ve Abdal gibi dezavantajlı topluluklar üzerine yapılmış birçok araştırma bulunmasına karşın, metodolojik tartışmaları odağına alan çalışmalara pek rastlanmamaktadır. Türkçe literatürdeki söz konusu boşluğu doldurmayı amaçlayan bu çalışma, çoğunlukla güvencesiz ve düşük gelirli işlerde çalışan Çingene/Göçebe toplulukları odağına olan araştırmacılara, feminist yöntem tartışmalarına başvurma önerisinde bulunacaktır. Zira, feminist yöntem araştırmacıya, sahadaki hiyerarşileri, “ayrıcılık” konularının istikrarsızlığını ve “araştırdığı” muhatabının öznellik süreçlerini fark etmesini olanaklı sağlayacak bir anlama zemini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Feminist yöntem, Dom, Abdal, saha deneyimi, araştırmacı

Feminist Methodology and Disadvantaged Communities: To understand Dom and Abdal

This study presents the methodological discussion of the fieldwork of the project named “‘Being educated is a distant dream to us’ Dom and Abdal Children’s Education in Turkey: The cases of Antep and Urfa”. Focusing on the processes that make it difficult and easier to reach the participants in the field, this study analyses the situations that play a role in the insider/outsider positioning of the researcher in the interviews held with a “fluid” method. While the power relations between the researcher and the participant are handled with an intersectional perspective, the dilemmas in researcher’s role to providing of well-being of participants in projects conducted with disadvantaged participants are discussed through feminist ethic. Although there are many studies on disadvantaged communities such as Dom and Abdal in Turkey, there are not many studies focusing on methodological discussions. Aiming to fill this gap in the Turkish literature, this study will propose to researchers who focus mostly on Gypsy/Nomadic communities working in precarious and low-income jobs, to refer to feminist method discussions. Since, the feminist method provides an understanding ground that will enable the researcher to realize the hierarchies in the field, the instability of “privileged” positions, and the subjectivity of the participants.

Keywords: Feminist methodology, Dom, Abdal, fieldwork experience, researcher

Giriş

Urfa’daki son günümüzün son görüşmesinde Suat “hepiniz gelip, bizleri konuşturup daha sonra da bir şey yapmadan gidiyorsunuz” diyerek sitemkâr bir şekilde karşıladı bizi. Suat yaşadıkları ekonomik sıkıntıları, Suriye’den göçmüş olmanın zorluklarını dokuz kişi paylaştıkları evin salonunda, çoğu zaman tercüman aracılığı ile biraz yüksek bir ses tonuyla anlatırken, eşi Nesibe de bir nevi bizi korumaya çalışarak tüm bunların bizlerin suçu olmadığını söyleyip onu yatıştırmaya çalıştı. Sohbetimiz ilerledikçe sakinleşen Suat, görüşme bittiğinde anlattıklarının bir karşılık bulması talebinde bulundu bizden: “Bunları Ankara’ya iletin!” Suat talebini tekrar tekrar söyleyerek, Nesibe ve çocuklar da el sallayarak yolculadı bizi. (Saha Notları, Urfa, Kasım 2019)

Son katılımcılarım Nesibe’ye, Suat’a ve çocuklara el sallarken, saha süresince karşılaştığım insanlarla aramda oluşan duygudaşlığın güçlü etkisi altındaydım. Araştırma özneleriyle duygudaş bir ilişki kurabilmenin yolu, sahadaki araştırmacının kendisiyle yüzleşmeler yaşamasına bağlıdır. Çünkü araştırmacının kendisiyle karşılaşma anları hem kendisinin hem de araştırma öznelerinin konumlanmalarını daha fazla görebilme imkânı

*Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, nehirgundogdu@gmail.com, 0000-0002-4320-4404, Yazı Gönderim Tarihi: 01.04.2022, Yazı Kabul Tarihi: 24.05.2022

sunuyor. Misal, son görüşmemizde ağırlıklı olarak konuşanın Suat olması, bana erkek egemen toplumdaki dinleyen kadın halimi; Nesibe'nin Suat'ın öfkesini dindirmeye çalışmasıysa bana "yatıştırıcı" kadın hallerimi hatırlatıyordu. Diğer taraftan, Suat'ın mülteci olarak devlet yardımlarından yararlanmaya çalışırken yaşadıkları zorluklar ise bende karşılık bulmayan deneyimlerdi.

Yaşamlarımızın katılımcılarla benzeşen ve ayrışan noktalarının bilgiyi elde etme sürecini nasıl şekillendirdiğini anlama çabam feminist perspektifin kişisel olanın araştırmalara dahil edilmesinin önemini vurguladığı tartışmalarla yakından alakalı (Erdoğan ve Gündoğdu, 2020). Feminist yöntem tartışmaları "kim olarak kimleri araştırdığımızın" bilgi üretme süreçlerindeki önemine vurgu yapıyor (Barutçu, 2020; Gündoğdu, 2020; Hesse-Biber ve Brooks, 2007; Kümbetoğlu, 2011; Maynard, 1994).

Reinharz (1992, 258-263) bu tartışmayı araştırmacının da bir birey olduğunu hatırlatarak kişisel deneyimlerin sahayı ve sahanın kişisel deneyimleri şekillendirmesini feminist araştırmacıların araştırma sırasında yaşadıkları travmaları anlatmadan geri durmayarak duygularını sürece dahil etmeleri ve araştırma motivasyonlarının kişisel merakları, ilgi ve problemleri ile şekillenmesi gibi örneklerle açıklıyor. Benzer şekilde, Erdoğan (2020) duyguların feminist araştırma sürecinin bir parçası olduğunu, kendi saha çalışması esnasında hissettiği kızgınlık ya da suçluluk gibi duygularını, bilgi elde etme sürecinin araçları olarak ele aldığını vurguluyor. Araştırmacının duygu ve deneyimlerinin araştırma metinlerinde görünür, hatta merkezde olmasının önemine dikkat çeken Reinharz (1992, 263), yazdığı metinde kendinden bir kere bile bahsetmeyen araştırmacının kendisinden kaçtığını ya da kişisel deneyime önem vermediğini hissettirdiği görüşündedir. Reinharz, bu durumun metinleri eksik ve güvenilmez kıldığını savunur.

Burada, "Okumuşluk ele geçmez" Türkiye'deki Dom ve Abdal Çocukların Eğitim Durumu: Antep ve Urfa Örnekleri" adlı projenin saha araştırmasında öne çıkan yönetsel tartışmaları feminist bir perspektifle ele almaya çalışacağım.¹ Bunu yaparken, araştırmacı ve katılımcı öznellikleriyle şekillenen saha deneyimini aktarmaya çalışacağım.

Türkiye'deki Çingene/Göçebe toplulukların tarihsel kökenleri (Marsh, 2008; Yılgür, 2017), temel hakları (Akgül, 2012; Önen, 2013) eğitim süreçleri (Yıldız vd.,2015) ve kentsel mekânla ilişkileri (Akkaya ve Yılgür, 2019; Uçan Çubukçu, 2011) üzerine yapılmış birçok çalışma bulunmaktadır. Nitel/nicel/karma analizleri içeren ancak belli metodolojik yaklaşımların öne çıkmadığı bu çalışmalarda, feminist yöntemin dahil edildiği tartışmalar yapıldığını söylemek pek mümkün değil. Bu konuda bir örnek oluşturmayı amaçlayan bu çalışma, söz konusu topluluklarla yapılan araştırmalarda, metodolojik tartışmalara daha çok başvurulması davetinde bulunacaktır.

"Okumuşluk Ele Geçmez" Projesi: Araştırma Sahası

Metin boyunca yapacağım tartışmalarda saha çalışmasından yararlanacağım proje, Türkiyeli ve Suriye'deki savaş nedeniyle Türkiye'ye göç etmiş olan Suriyeli Dom ve Abdal çocukların eğitim süreçlerine katılma ve devam etme durumlarını iyileştirme hedefindeki bir çalışmanın bir ön çalışması niteliğindedir. Gaziantep'te bulunan Kırkayak Kültür Derneği'nin yürütücülüğünde gerçekleşen pilot çalışmada, Dom ve Abdal çocukların okulla kurdukları sınırlı ilişkinin mevcut durumdaki sebeplerini anlamaya çalıştık.

Okul çağına gelmiş çocukları olan Dom/Abdal aileler ve ilköğretim okullarındaki yönetici ve öğretmenleri dahil ettiğimiz saha araştırmasını, Fatma Coşkun Caymaz, Zühal Gezici, Kemal Vural Tarlan ve ben yürüttük. Her ne kadar projede birbirimizden farklı rollerde olsak da (örneğin ben danışman rolünde iken, Zühal projenin finans kısmından, Fatma ve Vural ise proje koordinasyon ve yürütme işlerinden sorumluydu) sahada görüşmeleri beraber yürüttük. Çoğu zaman kendi deneyimimden hareketle yapacağım buradaki tartışmada, saha ekibi olarak birbirimizle ve topluluklarla kurduğumuz etkileşimlerimizden de sıkça bahsedeceğim.

Projenin saha çalışmasını, Antep ve Urfa'da ağırlıklı olarak Dom ve Abdal toplulukların yaşadığı mahallelerde Ekim-Kasım 2019 tarihleri arasında tamamladık. İki ay süresince aralıklı olarak yaptığımız mahalle ziyaretlerinde, Antep'te 100, Urfa'da ise 50 Dom/Abdal birey ile görüşmeler yürüttük. Ayrıca, bu mahallelerde bulunan ve çocukların e-okul sistemiyle kaydoldukları okullarda 15 okul yöneticisi ve dört öğretmen ile yarı-yapılandırılmış görüşmeler yaptık. Bu çalışma kapsamında dezavantajlı topluluklarla araştırma yürütme süreçlerini tartışacağımdan, sadece ailelerle yaptığımız görüşmeleri odağıma alacağımı belirtmek isterim.

Dom ve Abdal Aileler

Çingene/Göçebe topluluklar genellikle, buldukları coğrafya, meslekleri, konuştıkları dil ve inançlarına göre isimlendirilmektedir. Bunlar, Rom, Lom, Dom, Karaçi, Gevende, Mıtrıp, Teber-Abdal, Geygelliler, Gurbet, Elekçi gibi isimlerdir. Ancak, bu toplulukların kendilerini ifade ettikleri isimler ile topluluk dışından yapılan isimlendirmeler kimi zaman birbiri ile uyuşmayabilmektedir.² Örneğin Çingene ifadesinin olumsuz çağrışımlardan korunmak adına, Abdalların bu tanımlamadan kaçındığını not etmek gerekir (Kolukırık, 2009, 246-247; Marsh, 2008, 22; Yılgür, 2017, 9). Bu durum, Türkiye'deki Çingene topluluklarına dair net bir nüfus tablosunun çıkarılmasını güçleştiriyor. Bu sebeple, farklı tarihlerde ifade edilen tahmini rakamlarla karşılaşıyoruz. Örneğin Yanıkdağ, Romların 400.000 ile 1.000.000 arasında değişen bir nüfusta olabileceğini söylemektedir (2021, 58-59). Öte yandan, Marsh (2008), Domların nüfusunun yaklaşık 150.000 olabileceğini belirtir. Abdal nüfusa dair bir rakam bulunmamasıyla birlikte, Suriye'den gelen Dom ve Abdal nüfusların, ilgili belirsizlikleri daha da artırdığı söylenebilir.

Ben de bu çalışmada Çingene jenerik terimini Abdal toplulukların kendilerini bu şekilde tanımlamaktan kaçınmaları sebebi ile kullanmayacağım, bunun yerine topluluklardan bahsederken Dom ve Abdal diyeceğim. Ancak bu seçim kendini Çingene olarak tanımlayanları ve de bu kategorinin toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde oynadığı rolü yok saymak anlamına gelmediği gibi, bu metinde Çingene/Göçebe topluluklar üzerine yapılmış çalışmalar en çok besleneceğim kaynaklar olacaktır.

Abdallar'ın Çingene tanımlamasından kaçınmaları, dışlayıcı ve ayrımcı mekanizmalardan korunma stratejileriyle ilgilidir. Göçebe olarak yaşayan birçok topluluğun ayrımcılıkla baş etme stratejisi olarak, hâkim toplulukların kültür ve dillerini benimsedikleri bilinmektedir. Örneğin, çoğunlukla Kürtlerle birlikte yaşayan Türkiye'deki Domlar, Kürt kültürünün etkisi altındadırlar ve Kürtçe konuşmaktadırlar (Önen, 2013, 611). Topluluğun "dışarıdakilerin" yanında konuşmaktan kaçındıkları, gizli dilleri ise Domari'dir (Marsh 2008, 25). Bu çalışmaya konu olan Türkiyeli Domlar, anadilleri yanında Kürtçe ve Türkçe, Suriyeli Domlar ise anadilleri ve geldikleri bölgeye göre Arapça veya Kürtçe ve Türkçe dillerinde konuşmaktadırlar. Benzer bir şekilde Abdalların gizli dilinin de Teberce olduğu belirtilmektedir (Kolukırık 2009, 248-249). Ancak, saha süresince Türkiyeli Abdalların bu dili kullandıklarına tanık olmadık. Diğer yandan Suriyeli Abdallar'ın kimi zaman kendi aralarında Teberce olduğunu tahmin ettiğimiz dilde konuştuklarını duyduğumuz oldu. Bizler görüşmelerin geneline Türkçe ve birkaçını Arapça konuşmayı tercih eden Suriyeli Dom aileler ile tercüman eşliğinde yürüttük.

Domlar, genellikle Türkiye'nin doğu ve güneydoğusundaki illerde yaşamaktadırlar. Abdal topluluklar ise Türkiye'nin birçok bölgesinde yaşamakla birlikte, nüfus yoğunlukları daha çok İç Anadolu bölgesindedir. Görüştüğümüz hali hazırda Urfa ve Antep'e yaşayan Suriyeli Dom ve Abdalların ise Türkiye'ye çoğunlukla Halep şehrinde göç ettiklerini biliyoruz.

Her iki topluluk da geçmişte sepetçilik, dişçilik, kalaycılık ve müzisyenlik gibi zanaatları icra ederek göçebe şekilde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Fakat günümüzde bu zanaatların çoğu yok olmaya yüz tutmuştur.³ Görüştüğümüz Dom ve Abdallar, önceki kuşakların meziyeti bu zanaatları artık icra edemediklerini, yarı-göçebe bir şekilde mefruşat ürünleri sattıklarını, hamallık, hurda ve kâğıt toplayıcılığı yaptıklarını ve atölyelerde ve mevsimlik tarım işlerinde çalışarak geçimlerini sağladıklarını ifade ettiler. Kimi Türkiyeli Abdal, yakın zamana kadar geçimlerini sokak düğünlerinde çalgıcılık (davul ve zurna) yaparak devam ettiklerini ancak, Antep'te bir kına gecesine 2016 yılında yapılan bombalı saldırı nedeniyle sokak düğünlerinin yasaklanması ve düğün salonlarının daha fazla tercih edilmeye başlanması nedeniyle bu işin alanının dışında kaldıklarını söylediler.⁴ Bazı Abdallar ise tespih satma ve fal bakma gibi işlerden geçimlerini sağladıklarını belirttiler.

Sahada karşılaştığımız topluluklar geniş ailelerden oluşuyor ve ortak alanları paylaştıkları mahallelerde iç içe yaşıyorlardı. Görüştüğümüz Suriyeli Abdal bir topluluk çadırlarda yaşarken, diğer Dom ve Abdal aileler genellikle dükkândan bozma evlerde ya da inşaatı tamamlanmamış, elektrik, su ve ısınma koşullarının yetersiz olduğu evlerde yaşıyorlardı.

Katılımcılara Ulaşmada Zorluk ve Kolaylıklar

Katılımcılara hangi yollar ve kişiler aracılığıyla nasıl ulaşıldığı, bütün araştırma süresince elde edilen verileri şekillendiren öncül bir basamak olarak görülebilir. Bu öncül verilerin, feminist yöntemin araştırma bağlamının önemine dair vurguları ekseninde analiz edildiğini belirtmek gerekir.

Böyle bir yaklaşım katılımcılara ulaşmada topluluklara atfedilen özellikleri ve de araştırmacılara yüklenen sorumlulukları sabitleştirme sorunlarını azaltabilir. Örneğin Avrupa'da Çingene/Göçebe topluluklarla yapılan çalışmalarda toplulukların dışarıya "kapalı", "dışlanmış" ya da "marjinal" olarak nitelendirilmesinin, genellikle "ulaşılması güç" topluluklar olarak görülmesi ile paralellik gösterdiği tartışması yürütülmektedir

(Brown ve Scullion, 2010, 15; Myers, 2015, 213). Böyle bir ön kabul araştırmacının katılımcılara ulaşma süreçlerinde zorluk yaşamasına sebep olabilirken, belli grup ve kişilere ulaşmada nasıl, kiminle ve nerede temas geçileceği konusundaki bilgi eksikliğini fark etmesine de engel olabilir.

Türkiye’de Çingene/Göçebe toplulukları odak alan araştırmalarda spesifik olarak katılımcılara ulaşma süreçlerine odaklanan çalışmaların eksikliği, araştırmacıların ilgili süreçlerde yaşadıkları zorluk ya da kolaylıklar üzerine karşılaştırmalı bir tartışma yürütmeyi de güçleştiriyor. Ancak, söz konusu toplulukların yaşadığı bölgelerin genellikle belirgin olması ve böylece buralara yapılan ziyaretler ve bu ziyaretler neticesinde kurulan ilişkilerin araştırmacıların temel stratejisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Örneğin; Yılgür peripatetik topluluklar olarak tanımladığı Roman ve Teber/Abdal nüfuslarla Kuştepe Mahallesi’ne yaptığı sık ziyaretler vasıtasıyla temas kurarken (2015, 29); Uçan Çubukçu da Sulukule Mahallesi’e uzun süreli ziyaretlerinde katılımcılarla arasında oluşan güven ilişkisinden söz eder (2011, 85).

Biz de benzer biçimde mahallelere yaptığımız ziyaretlerle katılımcılarla temasla geçtik. Bunun yanında araştırmada ben hariç, ekipteki herkes daha önceden birçok katılımcıyla tanıştı. Dolayısıyla, bu durumun topluluklarla daha önceden hiçbir ilişkisi olmayan bir araştırmacının katılımcılara ulaşma süreçlerinde yaşayabileceği güçlükleri görmemize engel olabileceğini not etmekte yarar var. Tanıdık olma hali elbette ailelere ulaşmamızda birçok kolaylık yarattı ancak aynı durumun görüşmelerin daha çok anahtar kişilerin yakın olduğu kişilerle yürütülmesine sebep olduğunu da söyleyebiliriz. Tanıdığımız kişilerin yönlendirmelerini takip etmek belki de fark edemediğimiz kimi kişileri dinleme fırsatlarımızı kısıtlamış olabilir. Ayrıca, topluluklarla Vural’ın tanışıklıkları üzerinden ilişki kurmamız, bu tanışıklıkların saha ile ilişki biçimimizi etkileme ihtimaline yol açmış olabilir. Şentürk (2016, 78) saha alanını anahtar kişinin gözünde görme riskinden söz eder ve bunu kırmak adına kendi sahasında farklı mekanları eşit sürelerle ziyaret ettiğini belirtir. Bizler de benzer şekilde mahallelerde sabit noktalarda uzun zamanlar geçirmemeye ve davet edildiğimiz farklı evlere giderek, anahtar kişi yönlendirmesine dayalı hareket etmeyi kırmaya çalıştık.

Bu tanıdık olma halinin yanında ailelere ulaşmamızı kolaylaştıran durum yukarıda da bahsetmiş olduğum gibi Dom ve Abdal topluluklarının belirli mahallelerde birlikte yaşamaları ve bizim de bu mahalleleri yine Kırkayak Kültür’ün önceki çalışmalarından biliyor olmamızdır.⁵ Mahallelerin yerini bildikten sonra çoğu birbiri ile akraba veya aynı aşiretten⁶ olan ailelere ulaşmayı kolaylaştıran diğer bir durum ise bu ailelerin çoğunlukla sokakta ve kapıları açık bir şekilde evlerinin önünde vakit geçirmeleriydi. Çünkü genellikle aileler mahalleyi, hep beraber yaşadıkları tek, genişletilmiş bir *ev* gibi görüyorlardı. Zeynep’in görüşmemiz (Saha notları, Ekim 2019, Antep) sırasında önümüzden geçen arkadaşlarına nereye gittiklerini sorduğunda, arkadaşlarının mahallenin dışındaki sokağı kastederek “bi dışarı çıkıp geleceğiz” demeleri bu genişletilmiş *evin* sınırlarına işaret ediyor. Bir kapı önünde görüşme yaptığımız diğer mahalle sakinleri tarafından görülünce, *evin* diğer odalarına kabul edilmemiz de kolaylaştı. Bu sebeple, özellikle de Abdal ailelerin çoğunlukla kapıları açık ve geniş alanları paylaşarak yaşıyor olmalarının katılımcılara ulaşmayı kolaylaştırdığını söyleyebiliriz.

Bunun yanında, ailelerin yılın belli dönemlerinde mevsimlik tarım işlerinde çalışıyor olmaları ve geri kalan zamanlarda çoğunlukla mahallede bulunmaları da aileleri takip etmeyi kolaylaştıran bir diğer durumdu.⁷ Diğer taraftan, mevsimlik tarım işlerinde çalışmak için henüz yola düşmemiş ailelerin, spontane bir şekilde mal taşıma işlerine ya da hurda ve kâğıt toplamak için büyükşehirlere gitmeleri katılımcılara ulaşmamızı zorlaştırabilirdi. Ancak, sınırlı bir sürede ve aynı grupla yalnızca bir veya iki defa görüşme yaptığımız için, bizim çalışmamızda böyle bir kısıt oluşmadı. Yarı-göçebe yaşayan ve yola ne zaman çıkacakları belirsiz olan dezavantajlı topluluklarla yapılan araştırmaların belirli bir zaman ve mekân odaklı tasarlanmasının hayli güçleşebileceğini biliyoruz. Bu sebeple sahanın belirsizliklerini kabul eden nitel yöntemin, önceden belirlenmiş kural ve planlara göre hareket etmekten ziyade araştırmacının bağlamına göre bir saha tahayyülünü olanaklı kılması önemlidir.

Ailelere ulaşma süreçlerinde belirginleşen diğer bir durum ise, katılımcılara ulaşmamızda aracı olan kişilerin hepsinin erkekler olmasıydı. Saha süresince, katılımcılarla görüşmeden önce topluluğun erkek üyeleri ile tanışıp, bir nevi onaylarını almamızı gerektiren birçok örnek ile karşılaştık. Toplulukla ilgili konularda öncelikli söz sahiplerinin erkekler olduğunu ilk olarak Antep’teki Abdallarla yaptığımız görüşmede deneyimledik. Anahtar kişi olarak görüştüğümüz bir derneğin başkanı olan Bilal Kaya, mahalleye vardığımızda sadece erkekleri derneğe topladı ve o gün sadece erkekleri dinlemek durumunda kaldık. Benzer biçimde birçok mahalleye ilk defa girdiğimizde “dışarıdan” olduğumuz anlaşıldığı an yanımıza çocuklarla mahallenin erkekleri geldiler. Bu ilk karşılaşmaların çoğunda erkekler konuşmayı proje ekibinin erkek üyesi olan Vural’la başlattılar. Mahalledeki varlığımız genellikle erkekler arası bu ilk diyalog sonrası onaylanıyordu.

Görüşmelerdeki İçeriden/Dışarıdan Halleri

Araştırmayı tasarlayan ve her aşamanın yönlendiricisi olan araştırmacının sahada daha güçlü bir konumda olması katılımcılarla kurulan ilişkilerde kuşkusuz bir eşitsizlik doğurmakta (Hesse-Bier, 2007, 128). Araştırmacıyı dışarıda konumlayan bu halin farkında olarak katılımcıları araştırmaya daha fazla nasıl dahil edebileceğimizi düşündüğümüzde görüşmelerimizde esnek bir yol izlemeyi seçtik. Sahaya çıkmadan önce sorabileceğimiz sorular üzerine konuştuk. Ancak ebeveynleri, çocukların eğitim ve okulla ilişkileri gibi temalar doğrultusunda yönlendirmeye çalışmak dışında belirli bir sırada belirli soruları sormak gibi bir yol izlemedik. Yapılandırılmamış görüşme olarak düşündüğümüz yöntem, sonradan “akışkan görüşme” olarak adlandırdığımız görüşmeleri yapma imkanı doğurdu. Görüşmeleri akışkan yapan, onları sabit kişilerle sabit mekanlarda belirli sürelerde değil, birçok kişi ile farklı mekanlar arasında hareket ederek yürütmemizdi.

Mahallelere girdiğimizde, mahallede yaşayan herkesin paylaştığı bir eve girmiş gibi olduğumuzdan kim olduğumuz, ne yapmak için oraya gittiğimiz haberi ya anahtar kişiler tarafından ya da dışardan olduğumuzu anlayıp yanımıza gelen, yani ilk irtibatın kurulduğu kişiler aracılığıyla etrafa duyuruluyordu. Böylece görüşmelere dahil olmak isteyenleri takip ettiğimiz bir süreç başlamış oluyordu. Görüşmeleri tek bir biçimde değil, katılımcıların bizleri yönlendirdiği şekilde bazen bire bir, bazen bire bir başlayıp zamanla başka kişilerin dahil olduğu biçimde, bazen ise kalabalık bir ortamda yürütüyorduk. Örneğin Urfa’da babasının kendisini okula yollamadığından yakınan Fatma ile görüşmemiz sırasında yoldan geçen babası görüşmeye dahil olabiliyor ve konuyla ilgili fikirlerini bizimle paylaşabiliyordu. Bu durum kimi zaman anlatıların doğru şekilde hatırlanması ya da zenginleştirilmesine yol açabiliyordu. Ancak bazen anlatıların takip edilmesini güçleştirebilen bu hal, görüşmelerde not tutmayı güçleştirebiliyordu. Ayrıca görüşmeleri iki, üç ya da dört kişi olarak yapmaya çalışmamız kimi zaman hepimizin farklı kişileri dinlemeye başladığımız bir hal de alabiliyordu.

Kimi problemleri barındırıyor olsa da bu görüşmeler, Dom ve Abdal toplulukların akışkan olan yaşamlarına dahil olabilmeyi daha olanaklı kılarken, sahayı araştırmacının tekelden kurtararak, katılımcıların da araştırmanın yürütücülerine olabilecekleri fikrini destekliyordu. Bu durum feminist araştırmanın hem sahadaki eşitsiz ilişkilerini olabildiğince eşitleme derdine, hem de sahaya daha esnek bir şekilde yaklaşma olanağı doğurmasıyla yakından alakalı. Deniz (2020) LGBTİ bireylerle yaptığı çalışmasında görüşmeleri yürütmek için düşündüğü buluşma mekanlarının kendisini rahat hissettiren ve konforunu sağlayabileceği yerler olduğunu fark ettiğinden bahseder. Oysa bu mekanlar katılımcıların kendilerini rahat hissedemeyeceği alanlardır. Bu durumu fark etmesi ile kendi sınırlarının dışına çıkarak kullandığı mekanları sorgulayan Deniz (2020) gibi bizler de katılımcıların mahallelerine, evlerine ya da çadırlarına giderek kendi konfor alanlarımızın dışına çıktık. Ayrıca araştırmacının aşına olduğu biçimde tek ya da odak grupta belli bir alanda görüşme yürütme konforunu da sağlama çabasına girmedik. Örneğin sokakta bir kişi ile başlayan görüşmeye bir anda birçok kişi katılabiliyor ya da kapı önünde başladığımız bir sohbette iken kendimizi bir eve davet edilmiş ve başkaları ile görüşürken bulabiliyorduk. Toplulukların yaşamlarının iç içeliği evler ve sokaklar arası geçişleri akışkan kılıyordu. Bizler de anlatmak, konuşmak isteyen katılımcıları takip etmeyi tercih ediyorduk. Katılımcıların hayatları ile ilgili öğrenmek istediklerimizi, onların anlatmak istedikleri yerlerde ve biçimde dinleme tercihimiz araştırmacının görüşmelerdeki otoritesini zayıflatıyordu.

Akışkan görüşmeler daha içeriden görülmemize yardımcı olurken kimi katılımcıların Kırkayak Kültür’ü bilmesi, Vural ile Fatma’nın birçok katılımcı ile önceden tanışıklığı ve de katılımcılarla paylaşmamış olsa da Zühal’in Dom olması da başka bir içeridenlik hali yaratıyordu. Bunların yanında içeriden görülme hali yalnızca önceden şahsi olarak tanışmış olmaya dayanmıyor, ayrıca toplulukların hangi işlerle meşgul olduğu, nerelerde çalıştıkları, nerelere göç edip, nerelerde yaşadıkları ve uğradıkları ayrımcılık gibi gündelik hayatlarının bilgisine sahip olma haline de tekabül ediyordu. Ayrıca, önceden de bahsettiğim gibi toplulukların ötekileştirilmeye karşı bir koruma mekanizması olarak gizledikleri kimlikleri ya da dillerinin ne olduğunu bilmek ise güvenilir bir ilişki kurmanın temelini oluşturuyordu. Örneğin Urfa’da gezerken sokakta karşılaştığımız Mehmet, kim olduğumuz, okullar ve mahalle hakkındaki konuşmalarımız sonrası Domari bilip bilmediğini sorduğumuzda, bizim Domari dilini nereden duyduğumuz üzerine sorular sordu ve arkadaşlarını çağırıp onları da konuşmaya dahil etti. Bu bilgiye sahip olma, bizleri yakınlaştıran bir rol oynadı. Ardından Mehmet bizi evine davet etti ve o sırada evde bulunan başka katılımcılarla da görüşebilme fırsatı bulduk. Ya da Antep’te Cemal kendisiyle görüşmemiz sonrası bizi mahalleliye “bunlar bizden” diyerek tanıtırken, aslında Dom olduğumuza değil onların kim olduğunu biliyor olmamızla ilgili bir içeridenlik haline işaret ediyordu. Benzer bir şekilde, dışlanmalarına sebep olan kimliklerinden sır olarak bahseden Safo “Siz bizdensiniz, sırrımızı biliyorsunuz” dediğinde bizleri içeriden biri olarak konumluyordu.

Bhopal (2010, 191-192), araştırmasının katılımcılarıyla benzer ırkçı deneyimleri yaşamasının ve ortak bir dil konuşuyor olmasının aralarında bir ortaklaşma duygusu yarattığını belirtir. Biz, toplulukların dillerini konuşamıyor ya da maruz kaldıkları ırkçı deneyimleri benzer şekillerde yaşamamıştık. Ama, onların kültürlerine dair sınırlı bilgiye ve maruz kaldıklarının bilgisine sahip olarak, benzer bir ortaklaşma duygusu yaşadık. Bu noktada feminist yöntem, araştırmacının araştırdığı kişilerle aynılıklarına değil farklılıklarına rağmen ya da farklılıkları ile ilişkilenebilme potansiyelini ortaya çıkarıyor. Bunu da farklı kadınlıklardan farklı öznelere merkezine alan çalışmalara uzanan feminist literatürden beslenerek yapıyor (Erdoğan ve Gündoğdu, 2020). Feminist araştırmalarda öncelikle beyaz, orta sınıf kadınların deneyimlerinin merkezde olmasının siyah kadınların deneyimlerini görünmezleştirdiği tartışmaları (Collins, 1990; hooks, 1991) ve ardından siyah kadınların deneyimlerinin de birbirlerinden farklı olduğu vurgularının yapılması (Kim, 2007) tek bir kadınlıktan bahsedilmenin zorluğunu ortaya koyuyor. Bu durum, içerden ya da dışarıdan olmanın katılımcılarla daha iyi ilişkiler doğuracağı garantisini de yerinden etmiş oluyor. Hesse-Bier ve Piatelli (2007, 499) içeriden ya da dışarıdan olmanın sahadan önce belirlenebilecek roller değil, saha sırasında katılımcılarla aramızdaki güç ilişkileri ile şekillenen roller olduğunu tartışır. Bu sebeple de katılımcı ve araştırmacıyı yakınlaştıran ya da uzaklaştıran hallerin neler olduğunu tartışmak bu ilişkiyi sadece paylaşılan cinsiyet ya daırka indirgemenin önüne geçiriyor.

Bu çalışmada sınıfsal farklılıklarımız ve iş statülerimiz katılımcılarla aramıza engeller koyabiliyor, katılımcıların bizi otorite olarak görmelerine sebep olabiliyordu. “Yardım dağıtan” ve “ceza kesen memur” halleri dışarıdan olmamızı vurgulayan iki konumdu. Mülteci katılımcıların devamlı uluslararası ve ulusal sivil toplum örgütlerinin yardımlarda bulunarak demografik bilgilerine erişmelerine alışık olma halleri bir taraftan bizimle ilişki kurmalarını kolaylaştırırken, diğer taraftan da bizimle sınırlı bir diyalog kurmalarına sebep oluyordu (Kümbetoğlu, 2012). Katılımcılara araştırmaya dahil olmaları karşılığında belli bir ücret ya da ödül sunmak, kimi araştırmacılar tarafından hem araştıran ve araştırılan arasındaki güç ilişkisini eşitlemek adına hem de katılımcıların ayırdıkları vakte ve katkılara gösterilen saygının bir göstergesi olarak önemli bulunmaktadır (Brown ve Scullion, 2010, 19). Biz görüşmelerimizde belli bir sayıda katılımcıya ulaşmayı planlamadığımız ve Kırkayak Kültür benzer yardımları başka projelerde sunduğu için, söz konusu çalışmada böyle bir yolu tercih etmedik. Ancak bu durum katılımcıların kimlerin yardıma ihtiyacı olduğunu tespit etmek amaçlı görüşmeler yaptığımız düşüncesi ile zaman zaman bizleri karar verici, otorite olarak konumlamasına engel olmadı. Örneğin, kimi katılımcılar çocukların eğitim süreçlerinde yaşadıkları sıkıntıları anlatırken yardım almak için gerekli bilgileri sağlamaya çalışan ifadelerle sıkça başvururdular.

Benzer bir şekilde “ceza kesen memur” rolü de kimi katılımcılarla sınırlı ilişkiler kurmamıza neden oluyordu. Milli Eğitim Bakanlığı’nın çocuklarını okula yollamayan aileleri tespit ederek ceza kestiği bilgisi bazı katılımcıların bizi memur olarak düşünmesine sebep oluyordu. Örneğin, çocuklar okula gidiyor mu diye sorduğumuzda ailelerin hemen evet diyerek, okula çok önem verdiklerini anlattığı birçok örnekte bu endişe ile karşılaştık. Çocukların da biz mahallede dolanırken “öğretmenler geziyor, para cezası yazacaklar” dediklerine tanık olduğumuz oldu. Bunun yanında kimi katılımcılarla konuşmalarımız ilerledikçe başlangıçta bizimle bu endişe nedeniyle konuşmak istemediklerini ifade ettiler.

Diğer yandan kimi katılımcılar da yaptığımızın bir iş olduğu ve bizlerin de bu şekilde geçimimizi sağladığımız fikri ile bizle ortaklaşarak yardımcı olmaya çalışıyorlardı. Antep’ten Vehbi’nin diğer katılımcılara bizden bahsederken “Onların da işi bu, bundan eklemek kazanıyorlar” demesi de çalışmak ve para kazanmak üzerinden kurulan ortaklaşma duygusu ile karşılaştığımız anlardandı. Katılımcı “benimle görüşme yapmanın senin işin olduğunu biliyorum ve sana yardım ediyorum” diyerek, çalışmayı yönlendiren ve tasarlayan rolündeki araştırmacının sahip olduğu gücün istikrarsızlığını ve kendisinin araştırmanın yürütülmesindeki önemini bildiğini bize gösteriyor.

Görüşmelerde Kesişen Kimlikler

Ortaklaşan ve ayrışan deneyim ve paylaşımlarımız, katılımcılarla bizi kimi zaman uzak, kimi zaman yakın pozisyonlarda konumlandırırdı. Benzer bir şekilde cinsiyet, sınıf, etnik ve mülteci kimliklerimiz de katılımcılarla bizleri mesafelendiren ya da birleştiren roller oynayabiliyorlardı. Mülteci olmayan, orta sınıf, eğitilmiş ve aşiretten olmayan bir kadın olarak katılımcılarla kurduğum ilişkilere özellikle toplumsal cinsiyet ekseninde odaklanacağım bu kısımda bu kimliklerin kesişimsel olarak sahada nasıl güç ilişkileri doğurduğuna değineceğim.

Öncelikle kadın ve erkeklerin ayrı ayrı ve birlikte buldukları görüşmelerimizi nasıl yürüttüğümüzü toplumsal cinsiyet normları ile ilişkilendirerek ele almaya çalışacağım. Sadece kadınlarla yaptığımız görüşmeleri Fatma, Zühal ve ben üç ya da iki kişi olarak yürütürken, erkekler ve kadınlarla ya da sadece erkeklerle yaptığımız görüşmeleri Vural'ın da katılımı ile genelde dört kişi beraber yürüttük. Erkeklerin olduğu görüşmeleri mutlaka araştırma ekibinin erkek üyesi ile birlikte yapacağımızı sahaya çıkmadan önce planlamamış olmamıza rağmen, katılımcıların toplumsal cinsiyet rollerine uygun davranmamız beklentisi bizi buna uygun davranmaya sevk etti. Kadınların kadınlarla görüşmesi ya da erkeklerle görüşen kadınların yanında bir erkeğin olması, evli olmayan kadın ve erkeğin yalnız kalmamaları gerekliliğine işaret ediyordu. Dragomir de (2020, 3), Romanya ve Hindistan'daki Çingenelerle yürüttüğü çalışmasında kendisinin yaşamında karşı durduğu ya da onaylamadığı cinsiyet normlarını çalışmasına devam edebilmek ve katılımcıların güvenini kaybetmemek adına yerine getirmesinden söz eder. Benzer bir şekilde Körükmez (2016, 67) Marmaris'te Türkiyeli erkekler ve turist kadınlar arası ilişkilere odaklandığı araştırması sırasında, toplumsal cinsiyet rollerine uyma ve bu rollerin dışına düşebilme arasındaki ince çizgiyi aşmanın doğurabileceği riskleri tartışır. Bizler de bahsettiğim cinsiyet normunu kabul ediyor ya da inanıyor olmasak da toplulukların kadın ve erkek arasındaki ilişkilere ve cinsiyet rollerine bakışlarına uyumluluk gösteren bir yol izledik.

Birçok araştırmacı gibi cinsiyet normlarını kadınlarla yaptığımız görüşmelerde kadının evli ve çocuk sahibi olması beklentisine uyumlu davranarak takip ettiğimi söyleyebilirim (Oğuz, 2012; Şentürk, 2016). Her ne kadar bu beklentilere uygun koşullara sahip olmasam da kadınlar beni bu normlara karşı olan konumunda görmediler. Medeni halimi ve çocuk sahibi olup olmadığımı sorduklarında hayır cevabı ile karşılaştıklarında, cinsiyet normlarına karşı bir ben değil, en kısa zamanda bunlara sahip olmayı düşleyen eden bir kadın görüyorlardı. Her ne kadar kimi zaman gülererek “ben böyle iyiyim” desem de bu bir şaka olmanın ötesine geçemiyor, hatta bazen çok haklı olduğumu, kendilerinin de erkeksiz yaşamayı isteyeceklerini söyleyerek “şaka”ya dahil oluyorlardı. Kadınların heteroseksüel bir evlilik yaparak, çocuk sahibi olmam hususundaki beklentilerine karşı gelmemem ya da şaka yoluyla bunu istemiyor olduğumu söylemem bizleri ortaklaştıran bir hali bozmak istemememden kaynaklanıyordu. Dragomir (2020, 2) kadın olduğu için bir anda kucağına bir çocuğun verilmesine, birilerinin saçlarını örmeye ya da tırnaklarına oje sürmeye başlamasına tepki vermesinin kadınlarla arasındaki ilişkiyi bozabilme tehlikesini almaktansa bu normları paylaşmanın kadınlarla daha yapıcı bir ilişki kurmasını sağladığını söyler. Biz de çoğu kadın katılımcı ile bir yandan saçlarımızı ve takılarımızı birbirimize gösterip fiziksel olarak birbirimizle temas etmekten geri durmayarak ya da sevgililerden, kimi dertlerden konuşarak duygu dünyalarımızı birbirimizle açmaktan kaçınmayarak yakınlaşabiliyorduk.

Kadınlarla ilişkilerini geliştirmesinde kadınlığın verimli bir rol oynadığını söyleyen Dragomir (2020, 2) ve Bektaş-Ata (2016, 50) gibi ben de kadınlarla kadın kimliği üzerinden ortaklaşmanın görüşmelerimizi derinleştirebilme şansı doğurduğuna inanıyorum. Bu derinleşmeyi de görüşmelerde kadınların anlattıklarının erkeklerin anlattıklarından farklı olması üzerinden hissediyorum. Örneğin erkeklerle konuşmalarımızda genellikle çok daha yüzeysel anlatımlarla sorunları dinliyorduk ama kadınlar durumları örneklendirip, detaylandırarak kendi yaşamlarını daha açık bir şekilde bizlerle paylaşıyorlardı. Feminist çalışmaların kadınların gündelik hayatın bilgisine sahip özneler olarak görülmesi tartışmasının önemi bizim çalışmamız da belirginleşiyordu (Harding, 2020; Kümbetoğlu, 2011).

Bu farkı saha çalışmasının en başında Antep'te bir dernekte önce erkekler sonra kadınlarla yaptığımız görüşmelerde belirgin bir şekilde fark ettik. Erkekler çocukların okula gitmeme sebeplerini ekonomik sıkıntılara bağlayan “paramız okutmaya yetmiyor” gibi genel ifadelerle anlatırken, kadınlar bize çocukların okulla olan sınırlı ya da olmayan ilişkilerini çok detaylı bir biçimde var olan koşulları ile ilişkilendirerek anlattılar. Çocukların eğitim durumlarını kadınlar hem tarihsel bir süreçle ilişkilendirerek hem de günümüz koşullarının yaşamlarındaki etkilerini detaylandırarak paylaştılar.

Kadınların kişisel olanı paylaşmaları ve kişisel yaşamlarımızla ilgili sorular sorarak bu paylaşımı karşılıklı hale getirmeleri bizleri yakınlaştıran bir rol oynarken kadınlıklarımızı farklılaştıran kimliklerimiz Oğuz'un (2012, 70) çalışmasında olduğu gibi bizleri mesafelendiriyordu. Bizler orta sınıf ve eğitilmiş kadınlardık, görüştüğümüz kadınlar ise çoğunluğu hiç eğitim almamış düşük geliri geniş bir aile ile paylaşan kadınlardı. Bu sebeple bir işe sahip ve para kazanan bir kadın olmam kadınların gözünde beni güçlü bir konuma getiriyordu. Her ne kadar evli ve çocuklu olmasam da bir gün bunların da sahip olduklarıma ekleneceği inancı ise idealize edilen bir kadın rolüne beni daha da yaklaşıyordu. Ayrıca eğitilmiş ve “öğretmen” olmam da bu ideal kadın rolü için destekleyici bir rol oynuyordu. Çocuklarının okuyup iş gücü sahibi olması temennisine örnek

olarak gösteriliyordum. Bu durum çocukların eğitimlerindeki sorunlar için çözüm üretebilecek biri olarak da görülmemeye ve kadınların sıkça kendilerine yol göstermemi istemelerine neden oluyordu.

Eğitilmiş bir kadın olmak erkeklerle görüşmelerimizde de benzer bir şekilde otorite olarak görülmemize sebep oluyordu. Kadın katılımcılar gibi erkek katılımcılar da eğitimle ilgili sorunları tespit edip çözebilecek güçte kadınlar olduğumuza inanıyordu. Şentürk, eğitilmiş olmanın kadın-erkek güç ilişkilerinde kadını daha güçlü bir pozisyona taşıdığını ancak, hiyerarşiyi kırabilecek gücü elde etmede tek başına yeterli olmadığından söz eder (2016, 79). Biz ise sanki o hiyerarşide erkekler için sabit bir yere denk gelmiyorduk. Çünkü bu senaryoda bizler aşiretlerindeki kadınlar gibi kadınlar değildik. Çünkü hem aşiretteki kadınların eğitilmiş olarak otorite elde ettikleri bir deneyimleri yoktu hem de biz aşiretten değildik. Ayrıca yalnız başlarına mahalleye gelip erkeklerle yalnız bir şekilde görüşmeler yapan kadınlar da değildik. Berik'in (1996) eşi ya da babası eşliğinde sahasını yürütürken normlara uygun davranmaya çalışmasına benzer bir şekilde biz de Vural'ın bu süreçlerde bizlere eşlik etmesi ile cinsiyet normlarına uyan eğitilmiş kadınlar olarak görülüyorduk. Onun için erkekler bizlere çalışmayı yürütmemizde yardımcı olmaya çalışıyor ve anahtar kişi rollerini oynayabiliyorlardı. Kısacası eğitilmiş ve aşiretten olmayan kadınlar olmamız erkek katılımcılarla ilişki geliştirebilmemizde destekleyici bir rol oynuyordu.

Diğer yandan mültecilik statüsündeki katılımcılarla kurduğumuz ilişkilerde eğitilmiş kadın olmanın mülteci olmamak ile birleşmesi bizleri çoğunlukla denetleyici ya da yardım sağlayan kişiler konumlarına sıkıştırıyordu. Türkiye'ye Suriye savaşı sonrası gelmiş ve kimi geçici koruma statüsüne sahip kimi yasal olarak herhangi bir kayda sahip olmayan bazı katılımcılar bizlere güven duyma konusunda çekinceli davranabiliyordu. Türkiye vatandaşı olarak mültecilerin yaşamlarını kontrol etmek ya da gizli durumlarını ortaya çıkarmak için görüşme yaptığımızı düşünen katılımcılarla paylaşımlarımız sınırlanıyordu. Ya da daha önceki bölümde bahsettiğim gibi bu kontrol ve denetlemenin bir yardımıyla ilişkili olabilme ihtimali paylaşımların bu çerçevede şekillenmesine sebep oluyordu.

Sahanın Etik İkilemleri

Bu bölümde, maskülen etiğin sahanın çelişki ve sorunlarını anlama ve tartışma konusundaki feminist eleştirileri (Wolf, 2009) bu çalışmanın etik ikilemleri üzerinden ele almaya çalışacağım.

İlk ikilem araştırmacının katılımcıların çalışmanın amacını anlamalarını sağlayarak katılım izni alması konusunda olacak. Birçok etik rehber veya etik kurul kodları araştırmacının gerekli bilgilendirmeleri yaparak katılımcı izni almasını bir nevi zorunluluk olarak sunmaktadır. Feminist bakımdan etiği katılımcıların izinlerini alma süreçlerinde de araştırmacının katılımcılarla güven ilişkisi kurmasının önemini karşımıza çıkarır (Bell, 2014, 79; Priessle, 2007, 518-519; Edward ve Mauthner, 2002, 27). Böyle bir ilişki kurabilmek için ne kadar zamana ihtiyaç duyulacağını ve nasıl bir yol izlenebileceğini önceden tahmin edebilmek ise hayli güçtür. Diğer yandan yasal bir prosedür ile alınacak bir iznin katılımcılarla kurulacak ilişkinin mesafeli bir şekilde kurulmasına sebep olabileceğinden de bahsedebiliriz. Bunun sebeplerinden biri örneğin kimi marjinalleştirilmiş grupların yazılı bir kâğıda imza atmaktan ve kayda geçiyor olmaktan dolayı çekinmesi ile ilişkili olabilir (Bell, 2014, 91). Ya da örneğin bu çalışmadaki katılımcılar arasında okuma-yazma bilmeyen birçok kişi vardı ve böyle bir kâğıdı görüşmelerin başında imzalatmaya kalkmamız, kuracağımız güven ilişkisini en baştan sarsabilecekti. Biz de yazılı bir izin almak yerine formel olmayan biçimlerde kurduğumuz ilişkilere dayanan bir izin alma yolunu seçtik.

Peki bu onayı verdikleri anda katılımcıların içine dahil oldukları araştırmanın amacını bütünüyle kavradıkları varsayımında bulunabilir miyiz? Araştırmayı bütünüyle anlayarak katılımcıların onay verdiklerini bir kutucuğa tik koyarak varsaymanın izin alma süreçlerindeki güç ilişkilerini tartışmanın önünü kapatmaya daha çok yarayacağını söyleyebiliriz. Çünkü örneğin katılımcılar tanıdıkları kişilerin yönlendirmesi ile ya da araştırmayı olduğundan farklı bir bağlamla değerlendirdikleri için araştırmaya dahil olmayı kabul edebilirler (Coşkun, Saralioğlu ve Dinçer, 2020). Burada etiğin bağlamdan kopuk ve bağlamın değerlerinden bağımsızca ele alnamayacağından bahsedebiliriz. Bu çalışmanın bağlamını düşündüğümüzde, izin alma süreçlerinin bağımlı ilişkilere dayalı olduğunu kabul ettiğimizi söyleyebiliriz. Çünkü araştırmada yer alan Dom ve Abdal katılımcılar iç içe yaşıyor, yaşa, cinsiyete dayalı hiyerarşik düzenleri sürdürüyor ve de özellikle ekonomik yardıma ihtiyaç duyuyordu. Bu sebeple de özellikle anahtar kişilerin yönlendirmelerinin katılımcıların araştırmaya dahil olmalarında önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Bu anahtar kişilerin de genellikle erkekler olduğunu düşünürsek hiyerarşik ilişkiler içerisinde kimi katılımcıların araştırmaya dahil olmayı kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Ayrıca genelde evin babası görüşmeye dahil olma konusunda karar verdikten sonra ailedeki diğer

kişilerin araştırmaya dahil olduğu deneyimler de yaşadık. Ya da araştırmaya dahil olurlarsa yardım alabileceklerini düşünen birçok katılımcının, araştırmanın ne olduğunu bütünüyle kavrayarak araştırmaya katılmayı kabul ettiklerini söylememiz pek mümkün görünmüyor. Bu durum, bütün metin boyunca kullanılmış olduğum “katılımcı” tanımlamasının anlamını da sorguluyor.

Bahsetmek istediğim ikinci ikilem ise araştırmacının araştırmacı ve araştırılan için sağladığı “yararlar” konusundaki eşitsizliklerle ilgili. Her ne kadar feminist etik için sonuç odaklı bir yarar kavramından bahsetmek mümkün olmasa da bunun sahadaki karşılığını tartışmak elzem görünüyor. Dom ve Abdal katılımcıların kendileri ile yapılan bir araştırmanın hayatlarına ne katacağı ve neyi değiştireceği sorusunu sıkça dile getirmeleri, bizlerin hem bu soru hem de kendimizin bu çalışmadan sağladığı “yarar” üzerine düşünmemize sebep oldu. Örneğin çalışmanın başında bahsettiğim Suat’ın sürekli birilerin gelip kendilerini dinliyor olmasına rağmen hayatlarında bir değişimin meydana gelmemesinden söz etmesi, bizleri iki yanıtla baş başa bırakıyordu: Bu araştırma sonunda Suat’ın anlattıkları ile makaleler yazacağımızı (tıpkı bu çalışmada olduğu gibi) veya yeni projelere başlamamıza yardımcı olacak bir rapor hazırlayacağımızı biliyorduk. Oysa, aynı araştırmanın, büyük olasılıkla bir daha karşılaşmayacağımız Suat’ın hayatına etkisinin ne olacağını benzer bir netlikle açıklayamıyorduk. McCaffrey (2014, 377) katıldığı bir konferansta Çingene/Göçebe topluluklardan olan kişilerin araştırmacılara karşı ve kuşkulu olmalarının sebeplerinden biri olarak araştırmacıların bu topluluklardan aldıkları yanıtlar üzerine kariyelerini inşa etmeleri olarak açıklamalarından bahseder. Benzer bir tartışmayı Smith ve Pitts de (akt. Brown ve Succillon, 2010, 18) helikopter araştırma kavramı ile açıklar: “Yardım etmeye çalışırken çoğu zaman işleri daha da kötüleştiren araştırmacılar vardır, çoğunlukla betimleyici cinsten verileri toplar ve ayrılırlar. Topluluk da bir sonraki araştırma turunu bekler.” Böyle bir ilişki dinamiği içerisinde katılımcıların kendi güvenlerini kazanmaya çalışan ve iyi olma hallerini önceleyen bir araştırmacıdan ziyade kariyeri için kendi yanıtlarına muhtaç bir araştırmacı görmeleri şaşırtıcı değildir.

Robinson (akt. Brown ve Succillon, 2010, 18) Çingene topluluklar haklarında birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen yaşamlarında iyileşme hallerinin az olmasının onları “araştırma yorgunu” yapmasından söz eder. Bu yorgunluk Suat gibi birçok katılımcının “daha az konuşma, daha çok icraat” talebinde bulunmalarına sebep olurken, araştırmacıların araştırma yürütücüsü olamayan dezavantajlı toplulukların yaşamlarını dışarıdan gelerek nesneleştirmesini sorunlaştırmayı da beraberinde getiriyor. Myers (2016, 213) Çingene/Göçebeler hakkında çok fazla araştırma yapılmasına rağmen araştırmalarda kendi problemlerine çözüm üretmek için araştırmaların planlanmasında çok da rol almadıklarını söyler. Hancock da (akt. McCaffrey, 2014, 376) sorunların çözülme sebeplerinden biri olarak bu durumu işaret ederken gelişen bir Çingene akademisi olduğunu belirtir. Haklarında onlarca çalışma yapılmış olan dolayısıyla ulaşılmaması çok da güç olmayan Çingene toplulukların araştırmayı yürütme süreçlerine daha fazla dahil olması önemli bir adım olarak görülebilir. Ancak bu sefer de Çingene akademisinden olan araştırmacıların benzer bir biçimde araştırma yürütücüsü olarak çok dinleyen ve az icraatta bulunan bir pozisyona geçmeyeceğini garanti etmek zor olacaktır.

Erdoğan (2020) çalışmasında katılımcıların hayatlarını iyileştirememeden duyduğu çaresizlikten bahsederken, akademik çalışmalarına katkı sunan bir çalışma yapmanın kendisine iyilik getirip getirmediği sorusunu sorar. Bu soruyu sorması araştırmacı olarak kendini gördüğü yerin “yukarıda” bir yer olduğunu fark etmesinden kaynaklıdır. Diğer yandan Erdoğan (2020, 298) katılımcının iyi olma halini sağlamanın sahada soyut ve gülünç bir deneyim haline gelmesini cinsiyet hiyerarşilerinin içinde güçsüz kaldığı anlardan örneklerle ifade eder. Biz de buna benzer bir çaresizliği daha çok ekonomik sıkıntılar çeken ailelerin yaşamlarına tanık olma anlarında yaşadık. Araştırmamızı yapıp göç kaynaklı yaşadıkları zorluklar ve ekonomik sıkıntılarıyla aileleri baş başa bırakma hissi de araştırmayı sekteye uğratmayacak bir iyilik halini takip ettiğimiz gerçeği ile bizi baş başa bıraktı.

Helikopterler sahayı terk ettikten sonra, katılımcıların birer veriye indirgenmiş olma ihtimalini düşündüğümüzde ise iyi olma halini sağlamanın yalnızca görüşme sırasında değil görüşmelerin sonrasını da kapsayan bir süreç olarak ele alınması gerektiğini söyleyebiliriz. Örneğin Nimar (2019) Türkiye’deki Suriyeli mültecilerle yaptığı araştırmasında kimi katılımcıların sonuçlarından bihaber bırakıldıkları araştırmalara sürekli dahil olmalarından bahseder. Katılımcıların araştırma sonrası arkada bırakılmışlık hissini yaşamaları iyi olma ilkesini yerine getirme konusunu daha karmaşık bir hale getirir. Nimar (2019) katılımcıların yaşamlarındaki travmatik olayları ya da önemli buldukları deneyimlerini güven duydukları araştırmacılarla paylaşacak kadar yakın bir ilişki kurmaları sonrasında tüm bu hislerle baş başa kaldıklarını söyler. Bizler de sıkça çocuklarının okul masraflarını karşılayamadıkları için duydukları üzüntüyü, kendilerinin okula gitmesine engel olan sıkıntıları, Suriye savaşı sonrası Türkiye’de mülteci olmanın zorluklarını ve toplumda yaşadıkları ayrımcılık

hikayelerini anlatan katılımcıları dinledik. Katılımcıların belki de hatırlamak istemeyecekleri anılarını ve sıkıntılarını anlatma ihtimalini taşıyan görüşmelere vakitlerini ayırmasını istedik. Üstelik belki de geçimlerine katkı sunabilecekleri bir iş yapmalarına ayırabilecekleri bir vakitte bizimle bu paylaşımları yapmalarına neden olduk. Özellikle yarı-göçebe ve esnek işlerde çalışan insanların zamanla ilişkilerinin keskin kurullarla çizilmemiş olması araştırmalar için harcadıkları vakitlerin açıkça görülmesine engel oluşturabilmekte. Bu sebeple de bu topluluklarla yapılan araştırmaların katılımcıların iyi olma hallerini sağlama konusundaki çelişkileriyle daha fazla yüzleşmesi ve bu yolda feminist bakım etiğinin sunmuş olduğu tartışmalardan daha çok beslenmesi gerekiyor. Kırkayak Kültür'ün çalışmalarına devam ediyor olması bu geride bırakılmışlık hissini tüm katılımcılara yaşatmama avantajını sağladı. Ancak böyle bir olanağa her zaman sahip olamayabileceğini bildiğimiz araştırmacıların, katılımcıların iyi olma halleri konusunda karşılıklı güvene dayalı bir ilişki kurma, araştırma verilerinde gerçek isimleri kullanmama, katılımcıların diledikleri zaman araştırmadan çekilebileceklerini bilmelerini sağlama gibi yollar izleyebileceğini not etmek gerekir.

Sonuç

Bu çalışmada feminist yöntemin Türkiye'de Çingene/Göçebe topluluklarla yapılan araştırmalarda daha çok kullanılmasının toplumsal eşitsizlikleri birçok alanda deneyimleyen bu toplulukları anlayabilmeyi ve yaşamlarına dahil olabilmeyi mümkün kılabileceğini anlatmaya çalıştım. Feminist perspektifin sahayı hiyerarşik bir alan olarak görme gerekliliği vurgusu genellikle eşitsiz ilişkilerin dezavantajlı kısımlarında yer alan Çingene/Göçebe topluluklarla çalışırken daha önemli bir hale gelmektedir. Araştırmacı ve araştırma özneleri arasındaki güç ilişkilerini tartışırken "akışkan görüşme"yi hem araştırmacının tüm süreçleri kontrol eden otoriter rolünü zayıflatma olanağı doğuran hem de Dom ve Abdal toplulukların akışkan yaşamlarını takip edebilmeyi kolaylaştıran bir yöntem olarak tanıttım. Ardından da görüşmelerde bizleri ayıran ya da birleştiren deneyimlerimizin yanında kesişen toplumsal cinsiyet, sınıf, etnisite ve mülteci kimliklerimizin aramızda nasıl güç ilişkileri doğurduğuna odaklandım.

Maskülen etik anlayışının sahanın çelişkilerini tartışma konusunda yeterli olmadığını feminist etik tartışmalarından yararlanarak ortaya koymaya çalıştım. Araştırmacıların bir anda hayatlarına dahil oldukları katılımcıların yaşamlarında nelere sebep olabilecekleri üzerine düşünmek adına katılımcı izni alma, araştırmanın sağladığı yararlar ve katılımcının iyi olma hali konularında sahada karşılaştığımız ikilem örneklerini sundum. Bir nevi araştırmacının sahanın gerçeklikleri ile yüzleşme pratiği olarak da ele alabileceğimiz bu etik ikilemleri tartışma her zaman araştırmacının sorunlara ve çatışmalara çözüm üretebilmesine değil kimi zaman bir çözüm üretmeyeceği durumları kabul etmesine de tekabül edebiliyordu. Bu da Reinhartz'ın (1992) da vurguladığı araştırmacının da bir birey olduğu gerçeği ile sınırlılıklarımız olduğunu bilmeyi ve bu sınırlılıkların kimi zaman katılımcıların yaşamında olumsuzluklara da sebep olabileceği gerçeği ile yüzleşmemizi gerektiriyor.

Tüm bu tartışmalardan yola çıkarak bir saha çalışmasında yer almanın, araştırmacıları dönüştüren bir deneyim olduğunu söylersek çok da yanılmış olmayız. Benim de bu çalışmada ele aldığım saha deneyimim, giriş kısmında da bahsetmiş olduğum gibi, kendi konumlanmalarımı sorgulamama ve kendime dışardan bakabilmeme olanak sağladı. Örneğin katılımcıların yaşamlarına dahil olduğum anlar, eşitsizliklerin dezavantajlarını anladığıma dair inancımı yerinden etti. Bu durumu imtiyazlı bir konumdayken deneyimlemek ise araştırma sahasında utanma duygusuyla baş başa kalmama sebep oldu. Bu anlardan biri, ojesiz ve manikür gibi özel bir bakım yaptırmadığım, sadece birkaç haftadır kesilmemiş olan tırnaklarıma gösterilen ilgiyle ortaya çıktı: Mizgin -elimi ellerinin içine alarak ve şaşkınlıkla- "Ayyy tırnakların ne güzel! Neden benim tırnaklarım da böyle seninkiler gibi uzamıyor?" diye sormuştu. Tırnaklarımın mevcut halleriyle Mizgin'in ya da başka bir katılımcının dikkatini çekeceğine ve imreneceğine ihtimal dahi vermemiştim. Tırnağımın uzunluk derecesinin potansiyel temsil ve anlamlarıyla bu beklenmedik karşılaşmam, Mizgin'in sorusunu sessizlikle geçiştirmeme neden olmuştu. Ben, benimkilerin uzaması için hiçbir şey yapmamışken, Mizgin'in tırnaklarını uzatabilmesinin bir şeyler yapmasına bağlı olduğu aşıkâr olan bu karşılaşma, tırnağın temsil ve anlamlarını yeniden düşünmeme yol açmıştı. Sahaya dahil olan öznelliklerin, duygu ve paylaşımların bilgi üretme süreçlerindeki önemini feminist yöntemin daha görünür kılması, böylesi karşılaşmaları birer yüzleşme ve dayanışma imkanına dönüştürebilme yolunu açabilmekte.

¹Kırkayak Kültür'ün Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı tarafından verilmiş olan saha çalışma izni ile yürüttüğü bu proje Heinrich Böll Stiftung Derneği tarafından finanse edilmiştir. Projenin raporuna ulaşmak için bkz.: https://www.kirkayak.org/wp-content/uploads/2020/09/Okumusluk-ele-gecmez_TR_e-2.pdf

²Çingene topluluklar tanımlanırken kullanılan öz adlandırmalar ve topluluk dışındakilerin kullandıkları jenerik terimlerle ilgili tartışmalar için bkz. Marsh, 2008; Yılmaz, 2017.

³Yılmaz (2015, 29-31) göçebe yaşayıp geçimlerini zanaat ürünleri ve hizmetler sunarak sağlayan toplulukları peripatetik gruplar olarak tanımlayan literatürden hareketle geç-peripatetik topluluk kavramından bahseder. Bu kavram ile bu toplulukların kapitalist üretim ilişkileri yüzünden geleneksel zanaatlarını icra edemedikleri ve yeni geçim stratejileri geliştirerek daha yerleşik bir hayata geçmelerini tartışır.

⁴Bkz. <https://bbc.in/3hNOMv7> (erişim tarihi: 20/06/2020)

⁵Kırkayak Kültür'ün daha önceden yürütmüş olduğu çalışmalar için bkz.: Kırkayak Kültür, 2016, 2017.

⁶Topluluklar kimi zaman kendilerinden bahsederken aşiret kelimesini kullanıyorlardı. Örneğin başka topluluklardan bahsederken "Onlar bizim aşiretten değil" ya da "bizim aşiret yazları burada kalmaz" gibi cümlelerde aşiret toplulukları tanımlayan bir kelime olarak kullanılıyordu.

⁷Okullarda yaptığımız görüşmelerde yöneticiler öğrenci devamsızlıklarından yola çıkarak ailelerin genellikle Kasım ve Mart ayları arası mevsimlik tarım işlerinden döndüklerini ve mahallede olduklarını belirttiler. Ancak bu dönemin kimi aileler için Eylül ve Nisan arasına denk gelebileceğini belirten katılımcılarla da karşılaştık.

Kaynakça

Akgül, Başak. "Türkiye Çingenelerinin Politikleşmesi ve Örgütlenme Deneyimleri" *Öneri Dergisi* 9, no. 34 (2012), 213-222.

Akkaya, Özlem ve Yılmaz, Egemen. "Locally Confined Territorial Stigmatization: The Case of "Gypsy" Stigma" *İdealkent Kent Araştırmaları Dergisi* 10, no.26, (2019), 214-253.

Barutçu, Atilla. "(Pro)feminist Araştırmalarda Erkekler Arası Güç İlişkileri, Yöntemsel Soru(n)lar ve Defansta Duran Ben," *Türkiye'de Feminist Yöntem* ed. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 147-178.

Berik, Günseli. "Understanding the Gender System in Rural Turkey; Fieldwork Dilemmas of conformity and Intervention," *Feminist Dilemmas in Fieldwork* ed. Diane L. Wolf (Colorado: Westview Press): 56-71.

Bektaş Ata, Leyla, "Bir Güvenlikli Site Hikâyesi: Gündelik Hayatın Dönüşümüne Otoetnografik Yaklaşım" *Fe Dergi* 8, no. 2 (2016), 46-61.

Bell, Linda. "Ethics and Feminist Research", *Feminist Research Practice: A Primer (Second Edition)* ed. Sharlene Naggy Hesse-Biber (Thousand Oaks, London, New Delhi, Singapur: Sage Publications, 2014): 73-106.

Bhopal, Kalwant. "Gender, identity and experience: Researching marginalised groups", *Women's Studies International Forum* 33 no.3 (2010): 188-195.

Brown, Philip and Scullion, Lisa. "'Doing research' with gypsy-travellers in England: reflections on experience and practice", *Community Development Journal* 45 no.2 (2010):169-185.

Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. (Boston: Unwin Hyman, 1990).

Coşkun, Emel, Sarıaloğlu, Özge ve Dinçer, Cemile Gizem "Göç Araştırmalarında Söylem, Yöntem ve Etik: Feminist Bir Yöntem Mümkün Mü?" *Fe Dergi* 12, no. 1 (2020), 70-81.

Erdoğan, Emine. "Suçluyum, Çaresizim, Kızgın ve Kırgınım: Feminist Sahanın Duyguları, Gücü ve Etiği," *Türkiye'de Feminist Yöntem* ed. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 278-306.

Erdoğan, Emine ve Gündoğdu, Nehir. "Giriş: Niçin -Türkiye'de- Feminist Yöntem," *Türkiye'de Feminist Yöntem* ed. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 15-34.

Deniz, Ayla. "Bedenden Mekana Taşan İktidara Özdüşünsel Bir Bakış: Heteroseksüel Bir Kadının LGBTİ bireylerin Ankarası'na Yolculuğundan Notlar," *Türkiye'de Feminist Yöntem* ed. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 232-250.

Dragomir, Cristina-Ioana. "Destabilizing the privilege of the knower to establish forms of solidarity: Reflections on conducting fieldwork with vulnerable communities in India and Romania", *Methodological Innovations* 13, no.3 (2020): 1-10.

- Edwards, Rosalind and Mauthner, Malenie. "Ethics and Feminist Research: Theory and Practice," *Ethics in Qualitative Research* ed. Melanie Mauthner, Maxine Birch, Julie Jessop and Tina Miller (London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2002): 14-31.
- Harding, Sandra "Bakış Açısı Epistemolojisini Yeniden Düşünmek: "Güçlü Nesnellik" Nedir?," *Türkiye'de Feminist Yöntem* ed. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 52-92.
- Hesse-Biber, Sharlene Naggy. "The Practice of Feminist In-Depth Interviewing," *Feminist Resarch Practice: A Primer* ed. Sharlene Naggy Hesse-Biber and Patricia Lina Leavy (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2007): 11-148.
- Hesse-Biber, Sharlene Naggy and Brooks, Abigail. "Core Feminist Insights and Strategies on Authority, Representation, Truths, Reflexivity, and Ethics Across the Research Process," *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis* ed. Sharlene Naggy Hesse-Biber (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2007), 419-424.
- Hesse-Biber, Sharlene Naggy and Piatelli, Deborah. "Holistic Reflexivity: The Feminist Praticce of Reflexivity," *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis* ed. Sharlene Naggy Hesse-Biber (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2007), 493-514.
- hooks, bell. *Yearning: Race, gender, and cultural politics*. (Boston: South End Press, 1991).
- Gündoğdu, Nehir. "'Çocuklar' ve 'Yetişkinler', 'Kızlar' ve 'Erkekler': Anasınıfındaki Güç İlişkilerine Feminist Yöntem ile Bakış," *Türkiye'de Feminist Yöntem* ed. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu (İstanbul: Metis Yayınları), 179- 206.
- Kırkayak Kültür. *Domlar Suriye'nin "Öteki" Sığınmacıları Ayrımcılık, İzolasyon ve Sosyal Dışlanmışlık: Çapraz Ateş Arasında Suriyeli Dom Sığınmacılar* (Gaziantep, 2016)
- Suriyeli Dom Göçmenlerin Entegrasyonunu ve Toplumsal Uyumunu Teşvik Etmek: Bölgesel Bir Sosyal İçerme Strateji Önerisi Etmek Türkiye, Lübnan ve Ürdün* (Gaziantep: 2017)
- Kim, Hyun Sook. "The politics of Border Crossings: Black, Postcolonial, and Transnational Feminist Pespectives," *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis* ed. Sharlene Naggy Hesse-Biber (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2007), 107-122.
- Kolukırık, Suat. "Çingene Olduğu Düşünülen Gruplarda Kimlik: Teber (Abdal) Kimliği," *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyetinde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* ed. Gönül Pultar (Ankara: ODTÜ Yayıncılık), 244-255.
- Kümbetoğlu, Belkıs. "Feminist Yöntem ve Kadın Çalışmalarına İlişkin Bazı Sorular, Sorunlar," *Birkaç Arpa Boyu...21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan 1. Cilt* ed. Serpil Sancar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 475-504.
- Kümbetoğlu, Belkıs. "Göç Çalışmalarında "Nasıl" Sorusu," *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar ve Tartışmalar* ed. S. Gülfer İhlamur-Öner ve N. Aslı Şirin-Öner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 48-88.
- Körükmez, Lülüfer. "Kadın Araştırmacıların Erkek-Dominant Sahada Çalışması Mümkün mü?" *Fe Dergi* 8, no. 2 (2016), 62-72.
- Marsh, Adrian. "Ethnicity and Identity: Who are the Gypsies?," *We are here!: Discriminatory Exclusion and Struggle for the Rights of Roma in Turkey* ed. Ebru Uzpeder, Savelina Danove/Roussinova, Sevgi Özçelik ve Sinan Gökçen (Edirne Roma Association, European Roma Right Centre, Helsinki Citizens' Assembly, 2008), 21-30.
- Maynard, Mary. "Methods, Practice and Epistemology: The debate about Feminism and Research," *Researching Women's Life from a Feminist Perspective* ed. Mary Maynard and June Purvis (Oxon, New York: Taylor & Francis, 1994), 10-26.
- McCaffery, Juliet. "Identities, Roles and Iterative Processes: methodological reflections from research on literacy among Gypsies and Travellers" *Research in Comparative and International Education* 9, no.4 (2014): 375-386.
- Myers, Martin. "Researching Gypsies and and Theie Neighbours: The Utility of the Strangers," *Researching Marginalized Groups* ed. Kalwant Bhopal and Ross Deucher (New York: Routledge, 2015), 211-224.

- Nimar, Maissam. "Reflections on the Political Economy in Forced Migration Research from a 'Global South' Perspective" *The Sociological Review* (2019). <https://thesociologicalreview.org/collections/global-sociology/reflections-on-the-political-economy-in-forced-migration-research-from-a-global-south-perspective/>
- Oğuz, Hatice Şule. "Alanda Bir Kadın" *Fe Dergi* 4, no. 1 (2012), 64-78.
- Önen, Selin. "Citizenship Rights of Gypsies in Turkey: Roma and Dom Communities" *Middle Eastern Studies* 49, no.4 (2013): 608-622.
- Priessle, Judith. "Feminist Research Ethics," *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis* ed. Sharlene Naggy Hesse-Biber (Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 2007), 515-532.
- Reinharz, Shulamit. *Feminist Methods in Social Research* (New York: Oxford University Press, 1992).
- Şentürk, Burcu. "Mahalle Kahvesinde 'Abla', Kabul Günlerinde 'Hanım': Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Gecekonuda Araştırmacı Olmak," *Etnografik Hikayeler: Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri* ed. Rabia Harmanşah ve Z. Nilüfer Nahya (İstanbul: Metis, 2016), 68-85.
- Uçan Çubukçu, Sevgi. "Mekanın İzdüşümünde 'Toplumsal Cinsiyet': Sulukule Mahallesi ve Romanlar" *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, no.44 (Mart, 2011): 83-106.
- Yanıkdağ, Tülin. "Türkiye'de Romanlar ve Alt Kimlik Grupları: Etno-Dinsel Farklılıkların Kimliğe Yansımaları" *Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2, no.1 (2021): 57-76.
- Yıldız, Ramazan, Nazenin, Ümit, Özcan, Orhan, Altaş, Murat, Doğan, Akın, Çöl, Hacı, Güney, Gökçe ve Özkan, Ümit. "Kırşehir Abdallarının Eğitim Hakkının Önündeki Engeller" *Eğitim Bilim Toplum* 13, no. 49, (2015): 100-126.
- Yılıgür, Egemen. "Kuştepe Mahallesi'nde Geç-Peripatetik Gruplar: Katmanlar, Etkileşim ve Bütünleşme" *SAV-Katkı* 1, no.1 (2015): 25-44.
- Yılıgür, Egemen. "Türkiye'de Peripatetik Topluluklar: Jenerik Terimler ve Öz Kategorizasyon Biçimleri" *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, no.1 (2017): 1-25.
- Wolf, Diane L. "Saha Çalışmasında Feminist İkilemler," *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* ed. Dilek Hattatoğlu ve Gökçen Ertuğrul (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2009), 372 – 442.