DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Derleyen AYŞE GÜL ALTINAY

Vatan, Millet, Kadınlar

iletişim

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

AYŞE GÜL ALTINAY 1971 yılında İstanbul'da doğdu. İlkokulu Diyarbakır'da, ortaokul ve liseyi İstanbul'da okudu. Boğaziçi Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler ile Sosyoloji dereceleri aldı. ABD'de Duke Üniversitesi'nde Kültürel Antropoloji doktorası yaptı. Halen Sabancı Üniversitesi'nde kültürel çalışmalar, antropoloji ve toplumsal cinsiyet üzerine dersler veriyor. *The Myth of the Military Nation: Militarism, Gender and Education in Turkey* (Ordu-Millet Miti: Türkiye'de Militarizm, Toplumsal Cinsiyet ve Eğitim) isimli kitabı 2004 yılında Palgrave-Macmillan tarafından yayınlandı.

İletişim Yayınları 642 • Bugünün Kitapları Dizisi 60
ISBN-13: 978-975-470-802-8
© 2000 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1-4. BASKI 2000-2011, İstanbul
5. BASKI 2013, İstanbul

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Asude Ekinci
BASKI ve CİLT Sena Ofset - SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları - SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Derleyen AYŞE GÜL ALTINAY

Vatan, Millet, Kadınlar

iletişim

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KAPAK RESMİ

Muteber Yüğnük'ün dokuz adet resimden oluşan

... doğumla başlayan öykülerimizde
kapatmadan pencerelerimizi
dışarıdan içeriye
ve kapatmadan kapımızı
içeriden dışarıya
çiçeklerle donanarak
ve çiçeklerle donatarak
ön ve arka bahçelerini
evimizin
rengarenk
ölene dek...

isimli sergisinden alınan beş numaralı resim.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kitapta yeralan makalelerin orijinallerinin künyeleri şu şekildedir:

- Sylvia Walby "Woman and Nation" / "Kadın ve Ulus", *International Journal of Comparative Sociology*, 1992, cilt 33, no. 1-2, s. 81-100. [Makaleyi kullanmamıza izin verdikleri için Sylvia Walby'ye ve Brill Academic Publishers'a (Leiden-Hollanda) teşekkür ederiz.]
- Joane Nagel "Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations" / "Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik", *Ethnic and Racial Studies*, 1998, cilt 21, no. 2, s. 242-269. [Makaleyi kullanmamıza izin verdikleri için Joane Nagel'e ve Taylor and Francis Ltd.e (İngiltere) teşekkür ederiz.]
- Partha Chatterjee "The Nationalist Resolution of the Women's Question" / "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm", K. Sangari ve S. Vaid (der.) *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History* içinde, 1990, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press. [Makaleyi kullanmamıza izin verdikleri için, Partha Chatterjee'ye ve Kali for Women'a (Yeni Delhi-Hindistan) teşekkür ederiz.]
- Afsaneh Najmabadi "The Erotic *Vatan* (Homeland) as Beloved and Mother: To Love, To Possess, and To Protect" / "Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak", *Comparative Studies in Society and History*, 1997, cilt 39, no. 4, s. 442-467. [Makaleyi kullanmamıza izin verdikleri için Afsaneh Najmabadi'ye ve Cambridge University Press'e (İngiltere) teşekkür ederiz.]
- Cynthia Enloe "Feminism, Nationalism and Millitarism: Wariness Without Paralysis" / "Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm", Constance R. Sutton (der.) *Feminism, Nationalism and Militarism* içinde, 1995, Association for Feminist Anthropology/American Anthropological Association. [Makaleyi kullanmamıza izin verdikleri için Cynthia Enloe'ya ve American Anthropological Association'a (ABD) teşekkür ederiz.]
- Rubina Saigol "Militarisation, Nation and Gender: Women's Bodies as Arenas of Violent Conflict" / "Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri", Zia Mian ve I. Ahmad (der.) *Making Enemies, Creating Conflict: Pakistan's Crises of State and Society* içinde, 1998, Mashal Books. [Makaleyi kullanmamıza izin verdikleri için Rubina Saigol'a ve Mashal Books'a (Lahore-Pakistan) teşekkür ederiz.]
- Lale Yalçın-Heckmann ve Pauline van Gelder "Das Bild der Kurdinnen im Wandel des politischen Diskurses in der Türkei der 90'er Jahre - einige kritische Bemerkungen" / "90'larda Türkiye'de Siyasal Söylemin Dönüşümü Çerçevesinde Kürt Kadınlarının İmajı: Bazı Eleştirel Değerlendirmeler", C. Borck, S. Hajo ve E. Savelsberg (der.) *Kurdistan: Gecshlechterverhältnis und Globale Interaktionsprozesse* içinde yer alacak, Kurdologie Reihe 3, Lit Verlag, Münster. [Makaleyi kullanmamıza izin verdikleri için Lale Yalçın-Heckmann ve Pauline van Gelder'e teşekkür ederiz. Makale *Birikim* dergisinin 119. sayısından (1999) alınmıştır.]

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

Teşekkür 9

Yeni Baskıya Önsöz 11

Giriş: Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm
Ayşe Gül Altınay 15

Kadınlık ve Erkeklik Üzerinden Milliyetçiliği Anlamak 33

Kadın ve Ulus
Sylvia Walby 35

Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik
Joane Nagel 65

Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm
Partha Chatterjee 103

Vatan, Aile, Cinsellik 127

Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak
Afsaneh Najmabadi 129

***Aile* ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950**
Selda Şerifsoy 167

Askerlik ve Militarizm 201

Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm
Cynthia Enloe 203

Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri
Rubina Saigol 227

Ordu-Millet-Kadınlar: Dünyanın İlk Kadın Savaş Pilotu Sabiha Gökçen
Ayşe Gül Altınay 261

1990'lar Türkiye'sinde Kadınlar, Siyaset ve Milliyetçilik 295

Cumhuriyet'in Asil Kızlarından '90'ların Türk Kızlarına... 1990'larda Bir "Türk Kızı": Tansu Çiller
Meltem Ağduk 297

'90'larda Türkiye'de Siyasal Söylemin Dönüşümü Çerçevesinde Kürt Kadınlarının İmajı: Bazı Eleştirel Değerlendirmeler
Lale Yalçın-Heckmann ve Pauline van Gelder 325

Mecliste Başörtüsü Düğümü
Esra Özyürek 357

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Teşekkür

Bu kitap muhteşem bir grup çalışması sonucu elinize ulaştı. Aşağıda isimlerini sayacağım insanlar yalnızca emekleriyle değil, pozitif enerjileri ve heyecanlarıyla zorlu bir projenin sonuçlanmasını mümkün kıldılar.

İlk ve en önemli teşekkür İletişim Yayınları editörlerinden Tansel Güney, Asena Günal ve Elçin Gen'e. Tansel olmasaydı bu kitap da olmazdı. Bundan bir yıl kadar önce, onun görüşleri, heyecanı ve desteği ile başladı her şey. Devamında da editör ve çevirmen, ama en başta dostum olarak imzasını her sayfaya attı. Ondan çok şey öğrendim; öğrenmeye devam ediyorum. Asena, kitap için verdiği öneriler, uyarılar ve destek bir yana dünyanın çeşitli yerlerinden çok sayıda yayıncı ve yazarla iletişimimizi sağlamak gibi zor bir görevi üzerine aldı, ve olabilecek en iyi şekilde sonuçlandırdı. Sınırlı bir bütçeyle bu kadar çok yazı çevirebildiysek, onun sayesinde! Elçin, çalışmaya en son ve zorlu aşamasında katıldı ve sessiz sedasız harikalar yarattı. Çeviriler ve yakalamaya çalıştığımız ortak dil, Tansel'in ve onun emeği, bilgisi ve becerisiyle şekillendi. Elçin ve Asena aynı zamanda teknolojik becerileriyle şehirler ve kıtalar-aşırı iletişim zorluklarını aşmamıza yardımcı oldular ve benim son güne kadar çalışmanın içinde olabilmemi sağladılar.

Esra Özyürek'le arkadaşlığımızın onuncu yılını çok özel bir ortak çalışmayla kutlamış olduk. Meltem Ağduk ile tanışmak ise benim için bu sürecin en önemli kazanımlarından, en keyifli yanlarından biri oldu. Esra ve Meltem, bana arkadaşlığın ve birlikte çalışmanın birarada olabileceğini ve çok güzel olabileceğini tekrar gösterdiler. Sizin sayenizde geleceğe ve kadın arkadaşlıklarına olan inancım arttı. Gönülden teşekkürler!

Muteber Yüğnük, çok saygı duyduğum ve çalışmalarını takdirle izlediğim bir sanatçı ve aktivist olmasının yanısıra çok değerli bir dost. Birbirimizi acıtmadan, ama acılarımızı da gizlemeden bu topraklarda güzel bir gelecek hayal edebileceğimize inandırdı beni. Ve daha birçok şeye... Varlığı, dostluğu, ve sanatını bu güzel kapakla hepimizle paylaşmayı kabul ettiği, dahası bunun için hiçbir karşılık beklemeden emek verdiği için müteşekkirim.

Selda Şerifsoy'a kendisi için çok zor bir zamanda bu yazıyı yazmak için vakit ayırdığı, Lale Yalçın-Heckmann ile Pauline van Gelder'e daha önce *Birikim*'de çıkmış yazılarını kitaba almamıza izin verdikleri için çok teşekkür ediyorum. Aksu Bora'ya da kitaba baştan beri verdiği destek, tüm yoğunluğuna rağmen bizim için ayırdığı zaman ve güzel çevirisi için çok teşekkürler!

İletişim Yayınları'na, özellikle de Tanıl Bora'ya, bu çalışmayı destekledikleri için, Abdullah Onay'a ve Birsen Talay'a ise misafirperverlikleri ve her türlü yardımları için çok teşekkür ediyorum.

Bana bu süreçte -ve her zaman- gösterdikleri sevgi ve anlayış, verdikleri sonsuz destek için Nusret Karayazgan, Erdal Karayazgan ve Hakan Altınay'a müteşekkirim. Sizin imzalarınız da benim hayatımın her sayfasında...

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Yeni Baskıya Önsöz

Ayşe Gül Altınay

Vatan-Millet-Kadınlar'ın yeni baskısı kitabın işaret ettiği tartışmalar açısından son derece hareketli bir döneme denk geliyor. Geçtiğimiz üç yılda bu konuda yapılan çalışmaların önemli ölçüde artmış olması çok sevindirici. Toplumsal cinsiyet araştırmalarının öğrenciler arasında (hem lisans hem yüksek lisans düzeyinde) yaygınlaşıyor olması ayrıca sevindirici. Bu durum, yeni ve farklı bilgi kaynaklarının gün ışığına çıkmasını hızlandırıyor. *Vatan-Millet-Kadınlar*'ın Giriş yazısında kısaca bahsi geçen Ermeni feminist Hayganuş Mark üzerine en kapsamlı bilgiye Boğaziçi Üniversitesi lisans ve yüksek lisans öğrencileri Melissa Bilal, Lerna Ekmekçioğlu ve Belinda Mumcu sayesinde ulaştık (Bilal v.d. 2001). Bu yazıda, Bilal, Ekmekçioğlu ve Mumcu okuyucuya Hayganuş Mark'ı tanıtmakla kalmayıp son derece önemli bazı sorunsalların da altını çiziyor; kadınlar arası iktidar ilişkilerinin tarihsel olarak nasıl biçimlendiği ve bugüne nasıl yansıdığı konusunda üzerinde durulması gereken gözlemlerde bulunuyorlar.

Feminist çalışmalardaki artışı *Tarih ve Toplum* ile *Toplumsal Tarih* dergilerinden (özellikle de Mart özel sayılarından) izlemek mümkün. Bu dergiler, hem kadın tarihi alanında yapılan yeni araştırmaları okuyucuya taşımaya, hem de feminist tarih-

yazımı üzerine tartışmaların derinleşmesine katkıda bulunmaya devam ediyorlar. Ne yazık ki, toplumsal cinsiyet bağlamında çok önemli diğer bir araştırma alanı olan *erkeklik* henüz tarih çalışmalarına damgasını vurmuş değil. Az sayıda istisna dışında, tarih yazarlarının çoğu erkeklere cinsiyetsiz bireyler, genel tarihe ise cinsiyetsiz bir süreç olarak bakmaya devam ediyorlar. Erkeklere yalnız "insan" olarak değil, "erkek" olarak da bakılmaya ve farklı erkeklikler araştırılmaya başlandığında tarih şüphesiz ki çok farklı yazılacak. Ayrıca, bu dergilerin artan kadın tarihi yazılarına bakınca insan düşünmeden edemiyor: Türkiye'deki toplumsal cinsiyet çalışmaları ağırlıklı olarak tarih alanında mı yapılıyor, yoksa diğer alanlardaki çalışmaları biraraya getiren, yayınlanmalarına vesile olan dergiler mi yok?

Neyse ki dergiler olmasa bile başka vesileler var. Hem kadın tarihi, hem de kadın ve milliyetçilik bağlamında yeni ve önemli bazı yazılar Tanıl Bora'nın derlediği *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* ciltlerinde çıktı (Berktay 2001 ve 2002, Os 2001, Saktanber 2001, Sirman 2002). Daha yakın döneme bakan ve etnografiyle sözlü tarihin ön plana çıktığı yeni çalışmalar ise iki feminist derlemede toplandı (İlyasoğlu ve Akgökçe 2001, Bora ve Günal 2002). Her iki kitap da feminizmin dinamik bir araştırma ve siyaset gündemi olduğunu, üstelik bu gündemin büyük şehirler ve bildik isimlerle sınırlı yürümediğini gözler önüne seriyor. Yeni bilgi kaynakları ve bilgi oluşturma yöntemlerini arayan bu iki derleme, yazıların içeriği kadar bu çabaları ile de dikkat çekiyorlar. Benzer bir çaba, cinsellik politikaları, "farklı" olanın dışlanma mekanizmaları, kadın dili ve kadına yönelik şiddet gibi konuları ele alan çok sayıda yeni yayında da göze çarpıyor (Ataman 2001, Bingölçe 2001, Halis 2001, Hocaoğlu 2002, Özbay ve Soydan 2003, Selek 2001, Yıldırım 2001).

Tüm bunlar çok sevindirici. Ancak hâlâ çok ciddi eksiklerimiz var. Örneğin, *Vatan-Millet-Kadınlar*'ın altını özellikle çizdiği bir alan karanlıkta kalmaya devam ediyor: Ordular, savaşlar, ve militarizm. Türkiye'nin yakın tarihine damgasını vuran askerî darbelerin, 1984 sonrasında yaşanan savaşın, ağırlıklı ola-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

rak erkeklerden oluşan ordunun, ve eğitimden siyasete her alanda hayatımızı şekillendiren militarizmin Türkiye'deki kadınlık ve erkeklik deneyimleri için ne anlama geldiğini henüz yeterince tartışmıyoruz ve araştırmıyoruz. Oysa, 11 Eylül 2001 sonrasında hızla militarize olan dünya siyaseti, Afganistan ve Irak savaşları, Türkiye'nin Irak'a asker gönderme planları ve Kürt sorununun tekrar silahların konuşacağı bir zemine taşınma olasılığı militarizmi tartışmayı ve alternatif bakış açıları geliştirmeyi daha da acil ve önemli kılıyor. Umuyorum bu kitapta da makalesi bulunan feminist araştırmacı Cynthia Enloe'nun Türkçe'ye çevrilen iki kitabı ve Ekim ayında İstanbul ve İzmir'de yapacağı konuşmalar bizlere bu konuda ilham verir ve yeni tartışma alanları yaratmamıza vesile olur.[1]

Vatan-Millet-Kadınlar'ın ilk baskısı bizleri çok sevindiren tepkiler aldı. Benim için en önemli kazanç birçok genç araştırmacı ile bu kitap aracılığıyla tanışmak oldu. Yeni baskının başka buluşmaları mümkün kılması dileğiyle...

Eylül 2003

KAYNAKÇA

Ataman, Kutluğ (2001) *Peruk Takan Kadınlar*, İstanbul: Metis Yayınları.

Berktay, Fatmagül (2001) "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm" *Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 1, der. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, s: 348-360.

— (2002) "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı", *Modernleşme ve Batıcılık: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 3, der. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları s. 275-285.

Bilal, Melissa, Lerna Ekmekçioğlu ve Belinda Mumcu (2001) "Hayganuş Mark'ın (1885-1966) Hayatı, Düşünceleri ve Etkinlikleri: 'Feminizm: Bir Adalet Fermanı'", *Toplumsal Tarih*, 15(87): 48-56.

Bingölçe, Filiz (2001) *Kadın Argosu Sözlüğü*, İstanbul: Metis Yayınları.

Bora, Aksu ve Asena Günal (2002) *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Durakbaşa, Ayşe (2000) *Halide Edib, Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

1 Çitlembik Yayınları Enloe'nun *Muzlar, Plajlar ve Askeri Üsler (Bananas, Beaches and Bases)* adlı kitabını yayınladı. İletişim Yayınları ise *Maneuvers* (Manevralar) kitabını yayına hazırlıyor. Cynthia Enloe'nun Türkiye ziyareti ise Sabancı Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Programı tarafından planlanıyor.

Halis, Müjgan (2001) *Batman'da Kadınlar Ölüyor*, İstanbul: Metis Yayınları.

Hocaoğlu, Murat (2002) *Eşcinsel Erkekler*, İstanbul: Metis Yayınları.

İlyasoğlu, Aynur ve Necla Akgökçe (2001) *Yerli Bir Feminizme Doğru*, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Os, Nicole A.N.M. van (2001) "Osmanlı Müslümanlarında Feminizm", *Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 1, der. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 335-347.

Özbay, Cenk ve Serdar Soydan (2003) *Eşcinsel Kadınlar*, İstanbul: Metis Yayınları.

Saktanber, Ayşe (2001) "Kemalist Kadın Hakları Söylemi", *Kemalizm: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 1, der. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 323-343.

Selek, Pınar (2001) *Maskeler, Süvariler, Gacılar*, İstanbul: Aykırı Yayıncılık.

Sirman, Nükhet (2002) "Kadınların Milliyeti", *Milliyetçilik: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 4, der. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 226-244.

Yıldırım, Füsun (2001) *Fahişeliğin Öteki Yüzü*, İstanbul: Metis Yayınları.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Giriş: Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm

Ayşe Gül Altınay

> "[Ulusların] bir başlangıçları vardı, elbet bir de sonları olacak. Büyük ihtimalle bir noktada yerlerini bir Avrupa Konfederasyonuna bırakacaklar. Ancak içinde yaşadığımız yüzyılın kanunu başka."
>
> Ernest Renan, 1882

19. ve 20. yüzyılların kanunu, milliyetçilikler ve ulus-devletler etrafında kurulan bir uluslararası sistemdi. Bu kanun, varoluş temalarını eskiye dayandırsa da, yeni, modern bir kanundu. Hayatlarımız, kimliklerimiz, arzularımız, hayallerimiz, sıkıntılarımız bu sistem içerisinde şekillendi, ifade buldu, ya da bulamadı. Yeni yüzyılın neler getireceği ise önemli tartışma konularından birisi. Fransız düşünür Renan'ın yüz yıl önce öngördüğü gibi bir Avrupa Konfederasyonu oluşmuş sayılır. Ancak bazı sınırların silinmesine dayanan bu oluşum başka sınırların katılaştırılmasıyla kendisini kuruyor. Bu sınırlarla (ki bu sınırlar fiziksel, siyasî, ekonomik ve kültürel alanlarda iç içe geçmiş durumda) Türkiye'nin ilişkisinin ne olacağı ise 1999'un son günlerinde beliren Avrupa Birliği adaylığıyla tartışma gündeminde ön sıralara yükseldi. Belirli sınırların ortadan kalkması demek olan Avrupa Birliği adaylığı sınırlar etrafındaki (milliyetçi) kaygıları da daha görünür kılmaya başladı. Uzun süredir elde edilmeye çalışılan adaylık statüsü, ciddi gerginlikler ve huzursuzlukları beraberinde getirdi.

Milliyetçilik, özellikle son yüzyılda, içinde yaşadığımız düzeni belirlemede bu kadar merkezî bir rol oynamış olmasına rağmen, hâlâ çok iyi anlaşılamamıştır. Benedict Anderson'a (1996: 1) gö-

re "hâlâ bu kadar kafa karışıklığına sebep olan ve üzerinde analitik bir konsensüs olmayan başka bir siyasî kavramdan söz etmek zordur." Milliyetçilik daha çok uzun süre tartışılacaktır. Son yıllarda *ulus-ötesi*, *uluslarüstü*, *küresel* gibi kavramlar yaygınlık kazanmış olsa da siyasî hayatın, ekonominin, kültürün, kimliklerin oluşumunda ulus kavramı hâlâ merkezî bir yere sahip. Aşılmaya çalışılan sınırlar hâlâ ulusal sınırlar ve pasaportlarla vizeler kolay kolay tarihe karışacak gibi görünmüyorlar. Dahası, "uluslaşma" hem varolan ulusların kendilerini yeniden tanımlamaları anlamında, hem de yeni ulusların ortaya çıkması anlamında son hızıyla devam etmekte. Türkiye'ye baktığımızda ise milliyetçiliğin ideolojik savunularının da (Kürt milliyetçiliği ve MHP), kültürel ifadelerinin de güçlenerek ve yaygınlaşarak güncelliklerini koruduklarını görüyoruz.

Bu kitap, Türkiye ulus-devleti ile Türk milliyetçiliğinin üzerine oturduğu *Misak-ı Millî*'nin içinden, karşısından ve dışından örneklerle, milliyetçiliğin toplumsal cinsiyet eksenine bakmayı amaçlıyor. Başka bir bakış açısından da, toplumsal cinsiyetin, yani kadınlıkların ve erkekliklerin, ulusal eksenini inceleme konusu yapıyor. Dahası, milliyetçiliği anlayabilmek için toplumsal cinsiyet ilişkilerine bakmanın, toplumsal cinsiyet ilişkilerini anlamak için de milliyetçiliğe, uluslaşma süreçlerine, militarizme bakmanın elzem olduğunu göstermeye çalışıyor. Kitabın hem başka ülkeler hem Türkiye üzerine araştırma yazılarından oluşmasının iki sebebi var. Birincisi, gerek uluslararası alanda gerekse Türkiye'de hızla gelişmekte olan milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet analizleri üzerine Türkçe yayınların yok denecek kadar az olması[1] bizi bu yazında önemli ve açıcı bulduğumuz makaleleri çevirmeye itti. İkinci olarak da milliyetçiliği sorunsallaştıran ve anlamaya çalışan bir kitabın *Misak-ı Millî* ile kendisini sınırlamaması gerektiğini düşündük. Dahası, Pakistan, İran ve Hindistan makaleleriyle, bu alandaki bakışımızı Batı ile sınırlamayarak, Türkiye deneyimini anlamlandır-

1 Deniz Kandiyoti'nin bu alandaki öncü çalışmaları Metis Yayınları tarafından 1996 yılında Türkçe'ye kazandırıldı. Nira Yuval-Davis'in *Gender and Nation* kitabı da çok yakında İletişim Yayınları tarafından yayınlanacak.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ma açısından daha verimli bir tartışma zemini oluşturacağımıza inandık. Milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet alanındaki çalışmaların ve çevirilerin artması, daha fazlasının yayınlanarak okuyucuyla, bizlerle buluşması ise ana temennimiz.

Milliyetçilik Yazını ve Toplumsal Cinsiyet

Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında milliyetçilik yazını, milliyetçiliklere ve millî tarihlere mesafeli, hatta eleştirel bir alan olarak gelişti. 1983 yılında yayınlanan üç kitap ise milliyetçilik yazınında adeta bir paradigma değişikliğine sebep oldu. Benedict Anderson'ın *Hayali Cemaatler,* Ernest Gellner'in *Nations and Nationalisms* (Milletler ve Milliyetçilikler) ve Eric Hobsbawm ile Terence Ranger'ın derledikleri *The Invention of Tradition* (Geleneğin İcadı) kitaplarıydı bunlar. Bu kitaplar ve o günden bugüne sayıları büyük bir hızla artan milliyetçilik çalışmalarındaki ortak bazı varsayımlar ana hatlarıyla şöyle sıralanabilir:

* "Ulus" moderniteyle ortaya çıkmış, kapitalizm ve endüstrileşmeyle sıkı sıkıya bağlantılı bir kategoridir, ancak kapitalizm ve endüstrileşmeye indirgenemez.

* Uluslar her ne kadar "eski" olduklarını iddia etseler de yeni, milliyetçilikler tarafından icat edilmiş gruplanmalardır; "gelenek icadı" ise uluslaşma süreçlerinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Kısacası, uluslar milliyetçilikleri değil, milliyetçilikler ulusları yaratmışlardır.

* Tarih, milliyetçilik yazınında çok önemli bir etkinlik ve ulus yaratma süreçlerine yakın zamana kadar büyük katkılar yapmış bir disiplindir.

* Ulusların oluşumunu ve milliyetçiliği anlayabilmek için tarihi milliyetçi düşüncenin tekelinden kurtarmamız, farklı sorular sormaya başlamamız gerekir.

* Milliyetçiliğe sırf dar anlamıyla bir siyasî ideoloji olarak değil, sosyal, ekonomik, kültürel oluşumların arkasındaki fikirler ve pratikler bütünü, dünyayı algılayış biçimi olarak bakmak gerekmektedir; dolayısıyla bakışımızı siyasî arenadan kültürel alana kaydırmamız şarttır.

Kısacası, bu çalışmalar bir yandan ulusun tarihselliği ve modernliğine vurgu yaparken, bir yandan da milliyetçilik çalışmalarını ulusal tarihlerin kısıtlayıcılığından kurtarmaya çalışmış; bunu yaparken de siyasî alandan ziyade kültürel, sosyal, ekonomik alanlara öncelik tanımışlardır. Ancak ulusların modernliğine yapılan vurgu ve "hayali cemaatler," "geleneğin inşası" gibi tanımlamalar ulusların yoktan varolduklarını da göstermez. Tanıl Bora'nın dikkat çektiği gibi: "İktidar, icraatiyle ve söylemiyle, bir millet ve bir kimlik kurar; 'aslında kimiz?' ve 'nasıl olmalıyız?' sorularının cevaplarını sabitler. Elbette yoktan varedilen bir kurgu değildir bu. Modern-öncesi (millet-öncesi) tasavvur dünyasından milletleşme sürecine taşınan malzemeye, daha doğrusu bu malzemenin milletleşme ve modernleşme sürecindeki işleniş biçim(ler)ine dayanır" (Bora 1999: 13). Farklı uluslaşma süreçlerine bakıldığında bu işleniş biçimleri arasında hem önemli benzerlikler, hem de kayda değer farklılıklar göze çarpar. Farklı milliyetçilikler kendi uluslarını hem diğer uluslar *gibi*, hem onlardan *farklı* kurgulamaya çalışmış, bu yolda çeşitli yöntemler izlemişlerdir. Bunun yanında milliyetçilik anlatıları bir yandan ilerleme ve değişimi vurgularken, bir yandan da ezelden beridir değişmeden varolan uluslar kurgulamışlardır. Birçok yazarın vurguladığı gibi, milliyetçiliklerin temelinde bu tür çelişkiler ve gerilimler yatmaktadır.

Her ne kadar yukarıda adı geçen milliyetçilik teorisyenleri bunu tamamen göz ardı etmiş olsalar da bu gerilimlerden önemli bir bölümünün ya toplumsal cinsiyet kurgularına dayandığını, veya bu kurgularla çözümlenmeye çalışıldığını görüyoruz. Bu derlemedeki yazısında, Partha Chatterjee, Hindistan'ın milliyetçilik anlatılarında maddî/manevî, dış/iç ayrımlarının önemini vurguluyor ve bu alanların erkek/kadın ayrımına tekabül ettiğini anlatıyor. "Dünya, maddî çıkarlar peşinde koşulan, pratik kaygıların belirleyici olduğu, tuzaklarla dolu bir alandır. Aynı zamanda tipik olarak erkeklerin alanıdır. Ev, özünde, maddî dünyanın etkisiyle kirlenmemelidir; evi kadın temsil eder." (s. 101-102) Chatterjee'ye göre

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Hindistan milliyetçiliğinin temelinde toplumsal cinsiyet üzerinden kurulan dış/iç, maddî/manevî ayrımları yatıyor. Yukarıda bahsedilen gerilimlerden en azından bir bölümü kadın-erkek ayrımlarıyla çözümleniyor. Erkekler dış dünyayla ilişki kuruyor ve maddî ilerlemeden sorumlu tutuluyorlar, kadınlar ise ulusun özünü temsil ediyor ve evlerinde bu özü yaşatmak, yeni nesillere aktarmakla yükümlü kılınıyorlar. Ancak birçok yazarın vurguladığı gibi ne tek bir erkeklik var, ne de tek bir kadınlık. Uluslaşma süreçleri aynı zamanda farklı erkeklik-kadınlık kurgularının ve pratiklerinin çatışmasına dayanıyor. Kısacası, birtakım gerilimler çözülürken, yenileri yaratılıyor.

Bu derlemedeki yazılar, toplumsal cinsiyetin, milliyetçilik kurgularının tâli değil, kurucu öğesi olduğunu göstermeyi amaçlıyorlar. Joane Nagel'in de belirttiği gibi, ulus ve devletlerin inşasında kadınların varlığını görünmez kılan bakış açılarına ve akademik çalışmalara feminist araştırmacıların tepkisi iki boyutta oldu: "Birincisi, ulusal ve muhalif politika ve hareketlerde kadın katılımını ve liderliğini kayda geçirerek kadınların politikadaki rolünü göstermek, ikincisi ise, kadınların siyasal örgütlerden, hareketlerden, karar alma kurum ve süreçlerinden dışlanma mekanizmalarını belgelemek ve gözler önüne sermek" (s. 59). Ancak, her ikisini yaparken de yalnızca kadınların deneyimlerine ve kadınlık üzerine eğilmek, bizi başka bir anlamda kör bırakıyor: Erkeklere "erkek olarak" bakmamış ve erkeklik kurgularını es geçmiş oluyoruz. Oysa, toplumsal cinsiyet kavramı birçok feminist araştırmacı için (özellikle içinde bulunduğumuz post-yapısalcı dönemde), sabit bir kadın-erkek farkından ziyade tarihsel ve kültürel kadınlık-erkeklik tanımlarına ve bunlar arasındaki *ilişkiye* dayanıyor. Kadınlık ve erkeklik, biyolojik değil, içinde yaşadığımız toplumun ve dönemin şartlarına bağlı olarak anlam kazanan farklılıklar. Simone de Beauvoir'in seneler önce ifade ettiği gibi kadın *doğmuyoruz*, kadın *oluyoruz*. Erkekler için de aynı şey geçerli. Hangi süreçlerden geçerek erkek olunduğunu, erkekliğin ne şekilde tanımlandığını ve farklı erkeklik kurgularını an-

lamak kadınlığı ve toplumsal cinsiyetin işleyişini anlamak açısından gerekli.[2]

Bu derlemedeki yazılar, bir yandan özellikle son yirmi yılda önemli açılımlar sağlayan yeni milliyetçilik teorilerinin sergiledikleri cinsiyet-körlüğüne vurgu yaparlarken, bir yandan da bu körlüğün bir sonucu olarak daha önce ele alınmamış alanlara eğiliyorlar. Örneğin, Nagel bu teorilerin merkezinde yer alan milliyetçi siyasete bakıyor ve bu siyaseti maskülinist bir alan olarak değerlendiriyor. "Devlet üzerindeki erkek tahakkümünü araştırarak erkekliğin bu şekilde görünür kılınmasının" (s. 61) milliyetçiliği anlamamıza yardımcı olacağını savunuyor. Cynthia Enloe, Sylvia Walby, Joane Nagel ve Rubina Saigol'un makaleleri ile benim Sabiha Gökçen üzerine yazım, milliyetçilikle el ele gelişen militarizasyon süreçlerine bakarken kadınlık ve erkeklik kurgularını merkeze alıyor. Saigol, "toplumsal cinsiyet ideolojisi milliyetçi ve militarist düşünce üretiminin ayrılmaz bir parçasıdır" (s. 226) düşüncesinden yola çıkarak kadın bedenlerinin ne şekil(ler)de savaş ve çatışma alanları haline getirildiğini inceliyor. Enloe'ya göre, "milliyetçi hareketin militarizasyonu, toplumsal cinsiyete ilişkin çelişkilerle yüklü, mücadelelerle dolu bir süreçtir." (s. 208). Enloe, bu sürecin incelenmesinin yalnızca toplumsal cinsiyeti değil, milliyetçiliği de daha iyi anlamamıza katkıda bulunacağını savunuyor. Walby ise "toplumsal cinsiyet ile milliyetçilik arasındaki ilişkinin yolu[nun] kadınların ve erkeklerin militarizmle kurdukları farklı ilişkilerden geçiyor" (s. 48) olabileceğini düşünmemizi istiyor. Bu yazarların bir kısmı gibi ben de erkekliği ve erkeklik-ordu-savaş ilişkisini anlamamızın çok önemli olduğunu düşünüyorum. Erkekliğin özellikle son yüzyılda kazandığı anlamları ve ulus-devlet pratikleri içerisinde kadın-erkek yurttaşlıkları arasındaki farkları değerlendirebilmemiz için de askerlik deneyimini (özellikle Türkiye gibi zorunlu olduğu durumlarda) ciddiye almamız ve araştırma konusu yapmamız gerekiyor.

---

2 Deniz Kandiyoti'nin erkeklik çalışmalarının önemini vurgulayan değerlendirmesi için bkz. "Erkeklik Paradoksları: Ayrımcılığın Yaşandığı Toplumlar Üzerine Bazı Düşünceler" (Kandiyoti 1996).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Milliyetçilik teorilerinde hiç ele alınmayan bazı başka konuları ise feminist araştırmacılar gündeme getiriyorlar. Aile ve cinsellik, bu derlemedeki hemen hemen bütün yazılarda, özellikle de Joane Nagel, Afsaneh Najmabadi, Selda Şerifsoy ve Rubina Saigol'un yazılarında, milliyetçiliği anlamak açısından elzem alanlar olarak ön plana çıkıyor. Najmabadi ve Şerifsoy "aile"nin hem bir *kurum* hem de bir *metafor* olarak İran ve Türkiye'de milliyetçilik kurgularının ve ulus-devlet pratiklerinin merkezinde yer aldığını gösteriyorlar.[3] Her ikisi de "modern uluslar[ın] çoğunlukla aile metaforlarıyla tahayyül" (Najmabadi, s. 118) edilmelerinin toplumsal cinsiyet açısından anlamını sorguluyorlar. Najmabadi ve Saigol cinsellik ve milliyetçilik arasındaki ilişkinin özellikle "namus" kavramıyla yakından ilişkili olduğunu gösteriyorlar. Najmabadi'ye göre "ulusun erkek oluşu ile vatanın kadın oluşuna sıkı sıkıya bağlı olan bir kavram da *namus*" (s. 120). Namus, Sabiha Gökçen'in hikâyesinde de kadınlığa dair en önemli kavram olarak karşımıza çıkıyor. Dersim Harekâtı sırasında uçağının düşmesi durumunda namusuna zarar gelme tehlikesi yaşayacak olan Gökçen'e manevî babası ve devlet başkanı Atatürk kendi silahını veriyor. Gökçen'in anılarında Dersim Harekâtını anlatan bölümün başlığı: "Dersim Harekâtı ve Namusumu Koruyacak Silah!".

Kitabın son bölümünde yer alan yazılar bizi günümüz Türkiyesi'ni milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet bağlamında düşünmeye zorluyorlar. Walby'nin de önerdiği gibi, "'Ulus oluşumu'nun tek bir kritik dönemde gerçekleştiği fikrindense, ulus-devletin 'sürekli bir yeniden yapılanma' içinde olduğundan söz etmek daha anlamlıdır" (s. 47). Lale Yalçın-Heckmann ve Pauline van Gelder'in yazıları, Kürt milliyetçiliği içerisinde kısa bir zaman zarfında değişen kadınlık durumları ve imgelerine

3 Aile ve cinsellik bağlamında Türkiye deneyimini ele alan başka değerlendirmeler için bkz. Durakbaşa 1988, Toska 1998 ve Kadıoğlu 1998. Kadıoğlu'na göre bu ikisinin ilişkisi de önemlidir: "Türk kadınları geleneksel olarak aile kurumunun sınırları içinde algılanmışlardır. Bu, onların bireysel kimliklerinin ve cinselliklerinin inkârına yol açmıştır" (1998: 100).

dikkatimizi çekiyor."Kürt kadını" imajının sürekli bir dönüşüm içinde olmasını, Yalçın-Heckmann ve van Gelder "bir yandan Kürtlerin otantikliğinin dinamik yeniden-inşasına, diğer yandan milliyetçi söylemde cinsiyet kavramlarının ve kadın sorununun formülasyonunun yeniden tasarımlanmasına dayanan iki katlı bir süreç" (s. 313) olarak değerlendiriyorlar. Meltem Ağduk-Gevrek ise Cumhuriyet'in ilk yıllarından bugüne değişen ve değişmeyen kadınlık imajları üzerinde duruyor ve Türkiye'nin ilk kadın başbakanı Tansu Çiller'i bu alandaki değişimin ana özelliklerini taşıyan bir figür olarak inceliyor. Gevrek'e göre, "Tansu Çiller ve 1990'ların Türk kızları, Cumhuriyet'in kendilerine sunduğu olanaklar karşısında herhangi bir borç hissetmiyorlar ve dolayısıyla da Cumhuriyet'in kendilerine neredeyse bu 'borcu ödetmek' için biçtiği rolü dönüştürüyorlar" (s. 305). Esra Özyürek'in yazısı, başka bir kadın politikacı, Merve Kavakçı etrafında dönen tartışmalara milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet ekseninde bakıyor. Özyürek, Merve Kavakçı üzerinden yürütülen "Mecliste türban" tartışmalarını ele alarak, "Türkiye'deki milliyetçi söylemi anlamak için Chatterjee'nin tanımladığı içerisi-dışarısı, kadın-erkek, Doğu-Batı gibi zıtlıkların yol gösterici olduklarını, ancak bu kavramların süreç içinde birbirlerini dışlamaktan çok sürekli iç içe geçerek siyasî paradoks ve gerilimler yarattığını" (s. 342) gösteriyor. Bunu yaparken de bu tartışmayı laiklik-İslâmcılık ekseninden kurtarıyor ve milliyetçilik üzerinden farklı bir okuma getiriyor. Bu bölümdeki yazılar, bize milliyetçiliğin yalnızca tarihi değil, bugünü ve yakın geçmişi anlamak için ne kadar önemli bir analiz çerçevesi sunduğunun altını çiziyorlar; aynı zamanda da toplumsal cinsiyetin bu çerçevedeki merkezî yerinin...

Türkiye'de Ulusal Tarih ve Feminist Yazın

Tarihi yeniden -kadınlarla ve kadın bakış açısından- yazmak feminist çalışmaların 1970'lerden bu yana en öncelikli konuları arasında yer alıyor. Türkiye'de de feminist yazın, özellikle Tanzimat ve Cumhuriyet tarihlerinde daha önce açılmamış

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

çok sayıda sayfa açarak ulusal tarih anlatılarını büyük ölçüde sarstı. Meltem Ağduk-Gevrek, bu iki dönemde "kadın meselesi"nin ne şekilde geliştiğini yazısının başında çok güzel özetliyor. Ben burada, feminist tarih yazımının Cumhuriyet'in resmî tarihini ne şekilde sarstığı, tarihe bakışımızı nasıl zenginleştirdiği, bununla birlikte eksikliklerinin neler olduğu üzerinde durmak istiyorum.

Cumhuriyet'in resmî tarihinin önemli kurucu öğelerinden birisi, kadın hakları da dahil olmak üzere her türlü hakkın Atatürk tarafından "yukarıdan" verildiğidir. Yeşim Arat'ın dediği gibi "toplumda 1980'lere değin, Kemalist reformların kadınları kurtardığına dair bir mutabakat vardı; bu olgu tartışma konusu yapılamazdı" (Arat 1998: 91). Kadınların başka ülkelerdekinin tersine, hakları için mücadele vermek zorunda kalmadıkları ve her türlü hakkın onlara Atatürk tarafından hediye edildiği düşünülüyordu. Gerek Türkiye'de gerek yurtdışında yayımlanan akademik çalışmalar da bu bakış açısını desteklemişlerdi. Hatta yakın zamana kadar feminist araştırmacılar dahi tarihi bu bakış açısından değerlendirmişlerdir (Jayawardena 1986: 41, Kandiyoti 1996: 68). Ancak, son zamanlarda yapılan kadın tarihi çalışmaları kadınların mücadelelerini ve yazdıklarını dikkate alarak özellikle Osmanlı'nın son döneminin ve Cumhuriyet'in ilk yıllarının farklı bir resmini çizmeye başlamışlardır (Demirdirek 1993, Çakır 1994, Çaha 1996). Şirin Tekeli'nin çok net bir şekilde ifade ettiği gibi "hepimizin tekrarladığı biçimde, Türkiye'de kadın haklarının Atatürk tarafından 'tepeden inme olarak verildiği' tezi haksızdır; yanlıştır" (1998: 345).

Cumhuriyet tarihinin ilk partisinin 16 Haziran 1923'te Nezihe Muhittin başkanlığında kurulan Kadınlar Halk Fırkası olması ve bu partinin kuruluşunun Mustafa Kemal başkanlığındaki hükümet tarafından yakında kurulacak olan Cumhuriyet Halk Fırkası'na yönelik ilgiyi azaltacağı gerekçesiyle onaylanmamış olması en çarpıcı (ve tarihten tamamen silinmiş) tarihsel olgulardan birisidir (KHF için bkz.Toprak 1988 ve Tunçay 1989). Bunun üzerine, parti kuramayan kadınlar 7 Şubat 1924'te yine Nezihe Muhittin'in başkanlığını yaptığı Türk Ka-

dınlar Birliği'ni kurmuşlardır (Toska 1998: 84) ve 1925 seçimlerinden başlamak üzere kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi için azimli bir mücadele başlatmışlardı. 1935 yılında Türkiye'de bir feminizm kongresine evsahipliği yapan Türk Kadınlar Birliği, artık görevini tamamladığı gerekçesiyle kapanmış, kapatılmıştır.

Cumhuriyet'in resmî tarihinin çok önemli başka bir kurucu öğesi de Osmanlı dönemi ile Cumhuriyet arasında tam bir kopuş yaşandığı, Cumhuriyet'in yepyeni ve çağdaş bir düzen getirdiği tezidir. Oysa kadın tarihi üzerine yapılan çalışmalar göstermektedir ki Tanzimat'tan sonra hızla büyüyen bir kadın hareketi, çok sayıda dergi ve kadın örgütlenmesi mevcuttur. Bu kadınlar, Kadınlar Halk Fırkası örneğinde olduğu gibi Cumhuriyet'in ilk yıllarında da aynı çizgide etkinlik göstermeye devam etmişlerdir. Kadın tarihi açısından (başka birçok açıdan olduğu gibi) Tanzimat'la Cumhuriyet arasında önemli bir süreklilik gözlenmektedir. Öyleyse Cumhuriyet döneminde ne olmuştur da bu kadınlar tarihten silinmiş, hakların "yukarıdan" verildiği ve Cumhuriyet'in Osmanlı'dan kopuş üzerine kurulduğu tezleri yerleşmiştir? "Sivil toplumun bir ürünü sayılabilecek olan kadın hareketi, yerini etkili bir 'devlet feminizmi'ne" (Abadan-Unat 1998: 328) bırakırken ne tür mücadeleler yaşanmıştır?[4] Devlet feminizmi neden sivil feminizmi bastırmak ve unutturmak üzerine kurulmuştur? Zehra Toska bu soruyu şu şekilde soruyor ve yanıtlıyor: "Geçmişin, Osmanlı hareketinin içinden süzülerek gelmiş öncü kadınların çoğu, Cumhuriyet'i benimsedi ve destekledi. Buna rağmen, bu kadınlar Cumhuriyet'in öz evlatları arasına giremediler. Neden? Belki de onların Osmanlı'dan gelen kadın hareketinin kesintisiz bir devamı olarak görülmeleri ve Millî Mücadele sonrasında da, eylemlerini bıraktıkları yerden sürdürmek istemeleri yüzünden..." (Toska 1998: 77-78). Bu sorular daha çok tartışılmaya, araştırılmaya muhtaç.

Ben burada, iki örnekle, kadınların hak mücadelelerinin

4 Cumhuriyet döneminin önemli kadın figürlerinden Nezihe Muhittin'in mücadelesi hakkında bkz. Zihnioğlu 1999, Baykan ve Ötüş-Baskett 1999.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1920'ler ve 1930'larda erkekler tarafından da dikkate alındığını göstermek istiyorum. Yani, günümüzde Cumhuriyet'in resmî tezleri olarak kabul ettiğimiz bazı tezler, aslında o dönemde henüz resmîlik ve yaygınlık kazanmamış gibi duruyor. İlk örnek 1927 yılının meclis zabıtlarından. Bu derlemedeki yazımda daha detaylı ele aldığım zorunlu askerlik yasa tasarısı mecliste tartışılırken Giresun Milletvekili Hakkı Tarık Bey şöyle konuşuyor:

> Efendim; intihap hareketleri başladığı zaman taraf taraf kadınların da mebus olmak için, mebusluk intihabatına iştirak etmek için hareket aldıklarını görüyoruz. Mebusluk intihabına iştirak etmek hakkını kadınlar için tabiî olarak teslim ederim. Kadınlar benim nokta-i nazarımdan hem intihap edebilirler, hem intihap olunabilirler. Fakat ne zaman intihap etmeye başlayacaklardır, yahut ne zaman intihap edilmeye başlıyacaklardır, bu belki bir zaman meselesi, nihayet küçük bir münakaşa zeminidir. Yalnız mebus olmak, mebusluk intihabına iştirak etmek vatanî bir mesele ise, memleketin müdafaasına iştirak etmek de öyle bir hak, öyle bir vazifedir. Askerlik Mükellefiyeti Kanunu'nun birinci maddesinin yalnız erkeklere ait olarak yazılmış olduğunu görüyorum. Memleket müdafaası bu kanun layihasıyla erkeklere tahmil olunuyor... Binaenaleyh, öğrenmek istiyorum... kadınlara ait olan mükellefiyet noktası, Encümence nazar-ı dikkate alınmış mıdır ve ne dereceye kadar nazar-ı dikkate alınmıştır? (*TBMM Zabıt Ceridesi*, s. 385)

Bu konuşmada dikkat çeken husus, yazıda da belirttiğim gibi, "kadınlara seçme-seçilme hakkının Atatürk tarafından (yani "yukarıdan") sunulduğunun iddia edildiği 1934 yılından 7 yıl önceki meclis zabıtlarında bu mücadeleyi kadınların yürüttüklerinin tescil edilmiş olmasıdır." (s. 272) Başka bir deyişle, 1927 yılında bir milletvekili, seçme-seçilme hakkını tartışmaya kadınların bu konudaki taleplerine referans vererek başlama ihtiyacı duymaktadır. Bu da bize, hem kadınların Cumhuriyet'in ilk yıllarından başlayarak bu konuda örgütlü talepleri

olduğunu, hem de meclisteki milletvekillerine (en azından bir kısmına) kendilerini "duyurmayı" başardıklarını gösterir.

İkinci örnek 1935 yılında Hıfzı Veldet'in (Velidedeoğlu) *Ülkü* dergisinde yayımlanan bir yazısından:

> Türkiye'de kadınlık ayrı bir zümre, bir sınıf teşkil etmez. Türk kadını da ulusun bir ferdidir. Ve onun, erkeğin haiz olduğu hakların hepsine malik olması pek tabiîdir. Nasıl ki bugünkü Türkiye eskiden yapılmamış, ihmal edilmiş bütün işleri şimdi birer birer yapmakta ise, bu kadınlık vaziyetini de öylece düzeltmiştir. *Yoksa yeni Türkiye'de bir kadınlık-erkeklik mücadelesi yoktur, olmamıştır ve olamaz. Kadınlara bu haklar ne bahşedilmiş, ne de kadınlar tarafından mücadele ile alınmıştır. Yapılan şey Türk camiasında eksik kalmış olan bir işin diğer işler meyanında şimdi tamamlanmış olmasıdır* (1935: 268, vurgu bana ait)

Bu yazının en dikkat çekici yanı, Türk Kadınlar Birliği'nin uluslararası feminist bir konferansa evsahipliği yaptığı ve arkasından kapatıldığı yıl olan 1935'te, dönemin önemli erkek şahsiyetlerinden biri tarafından neredeyse feminizmle tartışır bir dille yazılmış olmasıdır. Bu dönemde kadınların bu hakları kendi mücadeleleriyle kazandıkları yolunda güçlü bir duruş olmuş olmalıdır ki, Hıfzı Veldet bunu "yoktur, olmamıştır ve olamaz" gibi keskin ifadelerle yalanlamak ihtiyacı duymuş olsun. Bu ifadenin en az bunun kadar önemli olan diğer kısmı ise bu hakların "bahşedilmemiş" olduğunun savunulmasıdır. Bu yazı ve alıntı bile kadın haklarının "tepeden inme" bir şekilde verilmiş olduğu tezinin 1935 yılında geçerli ve yaygın bir tez olduğunu sorgulamaya başlamamız için yeterlidir.

Bu Davet Kimin?

Anne McClintock (1997), Franz Fanon'un Cezayirli kadınlar ve onların Cezayir devrimine katılımları üzerine yazdıklarını tartışırken şöyle bir sonuca varır: Fanon'un anlatımında kadınlara dışarıdan verilmiş bir öznelik veya eyleyicilik konumu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

söz konusudur; ancak davetle mümkün olan bir konum. Davet edenler ise ulusal hareket içindeki erkeklerdir şüphesiz; iktidar davet edenin elindedir (en azından öyleymiş gibi yapılmaktadır). Kadınların "davet" yoluyla milliyetçi harekete veya söyleme dahil edilmesi, birçok Üçüncü Dünya, sömürge sonrası milliyetçiliği için geçerlidir. Chatterjee'nin de bu derlemedeki yazısında gösterdiği gibi, kadınlar Üçüncü Dünya milliyetçilikleri içerisinde merkezî bir öneme sahiptirler. Türkiye için de bu geçerlidir. Yeni, eleştirel kadın tarihi çalışmaları Cumhuriyet'in ilk dönemi üzerine bildiklerimizi değiştirse de resmî Türkiye tarihi kadınsız yazılmış bir tarih de değildir. Hatta Nilüfer Göle'nin söylediği gibi kadınlar hem Kemalizm'in hem de Kemalizm karşıtı hareketlerin adeta "bayrağı" olmuşlardır (Göle 1991). Bu durumun eleştirel değerlendirmelerinde kadınların ancak "sembolik" olarak önemsendiği vurgulanır. Ancak sembol olmanın ötesinde kadınlara bir eyleyicilik "bahşedildiği" de göz ardı edilmemelidir. McClintock'un önerdiği "davet" analojisi, kanımca, çeşitli kadınların milliyetçi siyasete girişleri kadar bu siyasetten çıkışlarını da anlamlandırmamıza yardımcı olabilir. Halide Edip Adıvar, örneğin, ulusal harekete ilk başta davet edilmiş (kendisinin bu yolu açmış olması söylemdeki misafir konumu değiştirmez), sonra da istenmeyen misafir ilan edilmiştir. Bu durum birçok kadın için geçerlidir. Halide Edip'in Sultanahmet mitinginde olduğu gibi başkalarını ulusal mücadeleye davet ettiği bir konumdan misafir konumuna düşme sürecini anlamak çok önemlidir. Feminist tarihin yapması gereken, bir yandan kadınların aynı zamanda "davet eden" konumunda oldukları durumları belirlemek kadar, son tahlilde misafir konumuna (bazen de istenmeyen misafir) düşme süreçlerini anlamlandırmaktır.

Fatmagül Berktay, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* kitabına yazdığı giriş yazısında Osmanlı kadın hareketinden başlayarak feminizm ile milliyetçilik arasındaki ilişkiyi şöyle değerlendiriyor: "19. yüzyıldan itibaren Türkiye'de egemen paradigmanın ulusçuluk olduğunu biliyoruz. Elbette, imparatorluk ulus-

çuluğu ile ulus-devlet ulusçuluğu önemli farklılıklar taşımaktadır, ama konumuz açısından önemli olan nokta, Türk feminizmi ile Türk ulusçuluğunun el ele gitmiş olmasıdır." (1998: 1). Kanımca burada çok önemli iki saptama yatıyor. Birincisi, iki dönem arasındaki sürekliliği vurgularken "kulluk" ve çokkültürlülük üzerine kurulu bir imparatorluk düzeni ile, "yurttaşlık" ve tek kültürlü, tek dilli bir ulus-devlet anlayışı arasındaki farklılıkları unutmama uyarısıdır. İkincisi ise, bu dönemde feminizm ile milliyetçilik arasında, kadın hakları söylemleri ile ulusal bağımsızlık söylemi arasında yakın bir ilişki olduğu saptamasıdır. Bu saptama, üzerinde durulmaya muhtaçtır. Milliyetçiliğin, dönemin baskın ideolojisi olduğu ve bağımsızlık fikirleriyle örülmüş bir çerçeve sağladığı günümüz koşullarında yapılan eleştirel çalışmalarda göz ardı edilmemelidir. Ayrıca, milliyetçiliğin hızlı değişimleri mümkün kılan bir yanı vardır ve bu yanıyla kadınların konumlarında gerçekleşen dönüşümleri de hızlandırmıştır. Bu dönemi belirleyen heyecanı ve yaratıcı enerjiyi unutmamak önemlidir. Ancak, Katherine Verdery'nin (1996) de vurguladığı gibi, her uluslaşma sürecinde çeşitli alternatif projeler, fikirler ve anlamlar mevcuttur; bunların hangisinin ağırlık kazanacağı ise farklı kesimler ve kişiler arasındaki mücadeleler sonucunda belirlenir. Dönemin (milliyetçi) heyecanı resmî tarihe yansıtılmıştır; ancak, birçok başka heyecan silinerek, unutturularak...

Kadın bakış açısından tarih yazma çabaları da dönemin feminist heyecanını, kadınların hareketliliklerini gündeme getirirken başka suskunlukları ve unutturma çabalarını yeniden üretme riski taşıyorlar. Bunlardan birini bize Rohat Alakom hatırlatıyor. 1919 yılında İstanbul'da kurulan Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nden bahseden Alakom şöyle devam ediyor: "Son yıllarda Türkiye'de Osmanlı kadın hareketi konusunda çalışmalarda bulunan bazı araştırmacılar nedense bu ilk Kürt kadın derneğinin adından pek sözetmezler... Önemi son yıllarda kavranan kadın çalışmaları konusunda Türkiye'de ciddi çalışmaların yapıldığını görmekteyiz. Bu alanda yapılan çalışmaların temposunu gözden geçirdiğimizde, ilerde yeni yeni belge

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ve bilgilerin ortaya çıkacağını kestirebiliriz. Bu tez, Kürt Kadınları Teali Cemiyeti için de geçerlidir" (1998: 36-37).

Yeni ve farklı belgelerin deşilmesi gerektiğini vurgulayan bir başka feminist yazar, Yelda, "Babaanneler Türk, anneanneler..." yazısına bir soruyla başlıyor: "Tarihimizi gün ışığına çıkaran çalışmalar yapılıyor. Ne mutlu biz kadınlara. Ama "biz" hangi kadınlarız?" (1998: 139). Yelda, bu sorunun cevabının "Türk-Müslüman kadınlar" olduğunu söyleyerek "diğer" kadınlara dikkatimizi çekiyor: "Bugün üzerinde yaşadığımız topraklarda kadınlar mücadele etmiş elbette. Yahudi, Süryani, Rum, Kürt, Türk, Çingene kadınlar..." (s. 140). Bunlardan biri, Yelda'nın Ermenice kaynaklardan faydalanarak hakkında bilgi edindiği Hayganuş Mark (1883-1966) isimli Ermeni bir feminist yazar. Hayganuş Mark, on dört yıl boyunca bir kadın dergisi çıkarmış, feminizm üzerine çok sayıda yazı yazmış, çeviri yapmış bir şair ve yazar. Yelda'nın hakkında kısa da olsa bilgi toplayabildiği bir başka kadın da Kayserili Ermenilerden Elbis Gesaratsiyan (s. 142-143). Gesaratsiyan, Kayseri'de 1862 yılında *Gitar* isimli aylık bir kadın dergisi çıkarmaya başlamış, ancak altı-yedi ay sonra Ermeni erkek yazarlardan gelen tepkilerle derginin yayınına son vermiş bir kadın. Ne yazık ki, gerek Kürt kadınlarının, gerekse Ermeni, Rum, Süryani, Yahudi, Çingene kadınların Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçerken ne tür sorunlarla cebelleştikleri, ne tür mücadeleler verdikleri ve kadın hareketi içindeki yerleri hakkında bilgi dağarcığımız henüz çok dar. Ancak, eldeki sınırlı veriler bile bizi dönemin feminizmini "Türk" feminizmi olarak adlandırmaktan alıkoymalı diye düşünüyorum.

1980'lerde gelişen "kadın bakış açısı" kavramı,[5] özellikle 1990'larda, farklı kadın*ların* bakış açı*ları* olarak çeşitlendi. Hem feminist hareket içindeki farklılıklar başka şekillerde

5 Şirin Tekeli tarafından derlenen ve ilk olarak 1990 yılında basılan *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, 1980'lerin feminist hareketiyle gelişen kadın bakışının akademik çalışmalara nasıl yansıdığını göstermekle kalmamış, Türkiye'deki toplumsal cinsiyet çalışmalarının birçok alanda önünü açmıştır.

(kimlik politikaları üzerinden) ifade edilmeye başlandı; hem de 1980'lerde feminist hareketin parçası olmamış kadınlar başka politikalarla (Kürt milliyetçiliği, İslâmî hareket) ilişki içerisinde feminist talepler geliştirmeye ve bu talepler etrafında örgütlenmeye başladılar. İslâmiyet içerisinden en radikal feminist talepler, Mersin'de yaşayan, kapalı bir kadın tarafından dile getirildi: Konca Kuriş. Bu görüşleri yüzünden Hizbullah tarafından kaçırılan ve hunharca öldürülen Konca Kuriş'in ardından Türkiye'nin çeşitli yerlerinden kadın örgütlerinin yaptıkları ortak açıklama, farklılıklar etrafında örgütlenilse de birlikte hareket edilebileceğinin önemli bir örneği oldu.[6] İslâmî hareket içerisinde önemli bir yeri olan, Refah Partisi İstanbul Hanımlar Komisyonu eski Başkanı Sibel Erarslan da, feministlere ve diğer kadınlara "birbirimize anlatacak hikâyelerimiz var" diyerek uzunca bir süredir seslenmeye devam etmektedir. Ancak, "laik-İslâmcı" ayrımı ve türban konusunun bir özgürlükler sorunu mu, yoksa bir şeriat sorunu mu olduğu sorusuna verilen farklı cevaplar İslâmî hareket içindeki (bir kısmı feminist) kadınlarla laik feminist kadınlar arasındaki ilişkileri - veya ilişkisizliği- belirlemeye devam ediyor.

Son beş yıldır sayıları artan Kürt kadın dergileri (*Roza, Jujîn, Jîn û Jiyan*...) ise Türkiye'deki feminizmin "Türk"lüğü üzerinde duruyor, Kürt kadınlarının deneyim ve gündemlerindeki farklılıkları dile getiriyorlar. İçine girdiğimiz yeni dönemin önemli sorusu, farklılıkları etrafında örgütlenmiş feministlerin birara-

6 "Sevgili Konca, Sen; erkeklerin tekelinde olan, sadece onların bilgisinin ve yorumunun esas kabul edildiği bir alanda kadın olarak araştırma yapmak ve düşüncelerini söylemek gibi bir yüreklilik gösterdin. Sen inancında kendi kimliğini aradın. 'Bir kadın olarak inançlarımın neresindeyim?' sorusunun seni getirdiği nokta erkek egemen anlayışın ördüğü granit duvar oldu. Sana uygulanan vahşet, kadının insan haklarına ve düşünce özgürlüğüne yöneliktir. Yaşamın boyunca ve sonrasında sana uygulanan tüm baskıları, tüm acıları ve tüm şiddeti kınıyoruz. Senin; kadınların özgürce yasadığı ve düşüncelerini açıkladığı bir dünya özlemini yürekten paylaşıyor, cesaretin karşısında saygıyla eğiliyoruz. Yüreğimizde ve düşüncelerimizde var olacaksın. Seni seviyoruz. - Mersin Bağımsız Kadın Derneği, Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı, Bursa Bağımsız Kadın İnisiyatifi, Diyarbakır Kadın Merkezi (KA-MER), Kadın Dayanışma Vakfı, Ege Kadın Dayanışma Vakfı, Kadınlarla Dayanışma Grubu, Kadının İnsan Hakları Projesi, Uçan Süpürge, Pazartesi Dergisi." *Radikal*, 30 Ocak 2000.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

da hareket edebilecekleri, kimsenin kimseyi "davet" etmediği, esnek ve kapsayıcı politik zeminlerin oluşturulup oluşturulamayacağı olacakmış gibi duruyor. Bu konudaki zorlukları Canan (1999: 6), *Jujîn* dergisindeki yazısında, çok güzel dile getiriyor: "Biz Kürt, Türk, Arap ve kendini hiçbir milliyetten görmeyen kadınlar! Aramızdaki bölünmeler konusunda birbirimizi eleştirmeden, birbirimize tahammül etmeden, birbirimizi birbirbimize benzetmeye çalışmadan, öncelikli taleplerimize ve mücadele hattımıza müdahale etmeden, kadınlar arasında yeni köprüler kurmayı hayal bile etmeye başlayamayız."

Bu derlemenin temennisi, 1990'ların farklı bakış açılarını daha görünür kılacak akademik çalışmaların artması ve akademinin soğukkanlı (ama soğuk olmayan) bakış açısının milliyetçilik gibi duygularla yüklü bir konunun analizine katkıda bulunması...

KAYNAKÇA

Abadan-Unat, Nermin (1998) "Söylemden Protestoya: Türkiye'de Kadın Hareketlerinin Dönüşümü" *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İstanbul: İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, s. 323-336.

Alakom, Rohat (1998) "Araştırmalarda Fazla Adı Geçmeyen Bir Kuruluş: Kürt Kadınları Teali Cemiyeti" *Tarih ve Toplum*, Mart, 171: 36-40.

Anderson, Benedict (1996) "Introduction" *Mapping the Nation*, der. Gopal Balakrishnan, Londra ve New York: Verso, s. 1-16.

Arat, Yeşim (1998) "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar" *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, çev. Nurettin Elhuseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 82-98.

Baykan, Ayşegül ve Belma Ötüş-Baskett (1999) *Nezihe Muhittin ve* Türk Kadını *1931*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Berktay, Fatmagül (1998). "Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İstanbul: İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, s. 1-11.

Bora, Tanıl (1998) *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları.

Canan (1999) "Kadınların Birliği ve Şu Köprüler Meselesi" *Jujîn*, Mayıs, 2(8-9): 4-6.

Çaha, Ömer (1996) *Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*. Türkçesi: Ertan Özensel. Konya: Vadi Yayınları.

Çakır, Serpil (1994). *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları.

Demirdirek, Aynur (1993). *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışlarının Bir Hikâyesi*, Ankara: İmge Yayınları.

Durakbaşa, Ayşe (1988) "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu" *Tarih ve Toplum*, Mart, 9(51): 39-43.

Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Göle, Nilüfer (1991) *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.

Hıfzı Veldet (1935) "Türk Hukukunda Kadının Yeri" *Ülkü*, Cilt 5, sayı 28, s. 268-276.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger (der.) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jayawardena, Kumari (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londra, Yeni Delhi: Zed Books.

Kadıoğlu, Ayşe (1998) "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İstanbul: İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, s. 89-100.

Kandiyoti, Deniz (1996) *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç, ve Ferhunde Özbay. İstanbul: Metis Yayınları.

"Konca'ya Açık Mektup" (2000) *Radikal*, 30 Ocak.

McClintock, Anne (1997) " 'No Longer in a Future Heaven': Gender, Race and Nationalism" *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. der. Anne McClintock, Aamir Mufti, ve Ella Shohat, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 89-112.

Tekeli, Şirin (1998) "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İstanbul: İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, s. 337-346.

Toprak, Zafer (1988) "Cumhuriyet Halk Fırkasından Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası," *Tarih ve Toplum*, Mart, 9(51): 30-31.

Toska, Zehra (1998) "Cumhuriyet'in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İstanbul: İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, s. 71-88.

Tunçay, Mete (1989) "Kadınlar Halk Fırkası" *Tarih ve Toplum*, 11(62): 46.

Verdery, Katherine (1996) "Whither 'Nation' and 'Nationalism'?," *Mapping the Nation*, der. Gopal Balakrishnan, Londra ve New York: Verso, s. 226-233.

Yelda (1998) *Çoğunluk Aydınlarında Irkçılık*. İstanbul: Belge Yayınları.

Zihnioğlu, Yaprak (1999) "Bir Osmanlı Türk Kadın Hakları Savunucusu: Nezihe Muhittin" *Tarih ve Toplum*, Mart, 183: 4-11.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kadınlık ve Erkeklik Üzerinden Milliyetçiliği Anlamak

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kadın ve Ulus*

Sylvia Walby

Giriş

Uluslar ve milliyetçilik yazınında çeşitli toplumsal grupların milliyetçi projelere farklı katılım düzeylerine genel olarak yer verilse bile, toplumsal cinsiyete pek ender olarak değinilir. Bir etnik grubun hangi koşullar altında önce ulus, daha sonra da ulus-devlet statüsünü kazanacağı, ulus analizinde kilit sorun olmuştur.[1] Milliyetçi hareketler, ulusu oluşturan grupları kendilerine çekerler ve oluşturdukları kadroda bu gruplar, zorunlu olarak eşit olmayan bir dağılım gösterir. Bu grupların sınıf yapıları, eğitim düzeyleri, sosyo-ekonomik ve kültürel değişkenleri üzerine pek çok analiz mevcuttur. Buna karşılık, milliyetçilik yazınında kadınların ve erkeklerin ulusal projeye farklı eklemlenme biçimleri çok az yer almaktadır. Milliyetçiliğe ilişkin birçok metin toplumsal cinsiyeti önemli

(*) Çeviri yapmak hem zor ve zahmetli hem de zevkli bir uğraş. Bir metin çevirilirken tek bir çevirmen var gibi görünse de aslında metnin çevirmenleri genellikle birden fazladır. Bu makalenin çevirilmesinde üçüncü ve dördüncü gözlerim olan Aksu Bora ve Ayşe Gül Altınay'a teşekkür etmek istiyorum - M.A.G.

1 Bkz. Anthony Smith, *Theories of Nationalism*, Londra, 1971 ve *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, 1986.

bir konu olarak ele almaz.[2] Bu yokluk içinde nadir ve bir o kadar da önemli yazarlar, Enloe, Jayawardena ve Yuval-Davis ile Anthias'tır.[3]

Tarihsel olarak "ulus" ile "devlet" arasında bir bağ oluşturmuş olan "vatandaşlık" kavramına ilgi son zamanlarda yeniden canlandı. "Vatandaşlık", makro toplumsal karşılaştırmalar bağlamında, farklı demokrasi biçimlerinin hangi toplumsal koşullar altında oluştuğunu incelemek için kullanılmaya başlanmıştır.[4] Burada bu kavrama eğilmemizin nedeni, 'ulus' ile olan bağı ve ulusal projeye eklemlenme derecelerini incelemedeki kolaylaştırıcı etkisidir. Bu potansiyele karşın mevcut vatandaşlık yazını, ne toplumsal cinsiyetle ne de, belki de daha şaşırtıcı bir şekilde, etnisite ve 'ırk' ile ilgilenmektedir.

Toplumsal cinsiyet ile vatandaşlık, etnisite, ulus ve 'ırk' arasındaki ilişkiye bakarken beş ana yaklaşımdan bahsedebiliriz. Birincisi, toplumsal cinsiyetin varlığını kabul eden, ancak etnik/ulusal/'ırksal' ilişkilerin veya vatandaşlığın doğasını etkilemeyeceğini iddia eden yaklaşımdır.[5] Bu görüşü savunanlar bazen, daha incelikli bir değerlendirme için gereken kavramları inşa etmeye ya da kullanmaya pek çalışmadan, ataerkinin var olup olmadığına değinirler.[6] İkincisi, vatandaşlık/etnisite/ulus/'ırk'ın toplumsal cinsiyet ilişkilerinin doğasını pek de

---

2 Bkz. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983; Elie Kedourie, *Nationalism*, Londra, 1966; Smith, *Theories of Nationalism* ve *The Ethnic Origins of Nations*.

3 Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches, Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Londra, 1989; Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra, 1986; Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias (der.), *Woman-Nation-State*, Londra, 1989.

4 Bkz. Michael Mann, "Ruling Class Strategies and Citizenship", *Sociology*, cilt 21, no.3, 1987, s. 339-54; Bryan Turner, *Citizenship and Reformism: The Debate over Reformism*, Londra, 1986 ve "Outline of a Theory of Citizenship", *Sociology*, cilt 24, No. 2, 1990, s. 189-217.

5 Örneğin, Michael Mann, "A Crisis in Stratification Theory? Persons, Households/Families/Lineages, Gender, Classes and Nations", Rosemary Crompton ve Michael Mann'ın derlemesi *Gender and Stratification* içinde, Cambridge, 1986.

6 Karşılaştırınız, Michael Mann, *Gender and Stratification* ve *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Vol. 1, *The Source of Social Power*, Cambridge, 1986; BryanTurner, *The Body and Society*, Cambridge, 1987.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

etkilemediğini öne süren simetrik bir yaklaşımdır.[7] Bu iddianın temelinde toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, her toplumda ve tarihin her döneminde ortak özelliklere sahip olduğu ve kadınların, etnik/ulusal/'ırksal' farklılıklara rağmen aynı şekilde ezildikleri düşüncesi vardır. Bu yaklaşım, etnisitenin toplumsal ilişkilerin analiziyle ilişkisiz olduğu düşüncesiyle karıştırılmamalıdır. Üçüncüsü, tüm toplumsal ilişki sistemlerinin birlikte ve birbirlerine eklenerek ele alınması gerektiği yolundaki iddiadır. Siyah kadınların hem ırkçılıktan hem de cinsiyetçilikten etkilenmeleri buna iyi bir örnektir. Bu iddia aynı zamanda, ırkçılığın kadınların katlanmak zorunda oldukları fazladan bir baskı katmanı olduğunu ve bunun kadınlar arasında farklılıklar ve eşitsizlikler ürettiğini öne sürer. Dördüncü yaklaşıma göre, etnik/ulusal/'ırksal' farklılıkların anlamı, beyaz kadınların ezilmelerinde merkezî bir rol oynayan kurumların diğer etnik gruplara mensup kadınlar açısından merkezî bir rol oynamamasıdır.[8] Örneğin aile, farklı etnik gruplardaki toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından farklı anlamlar taşıyabilir. Bu da, farklı etnik gruplar arasında toplumsal cinsiyet farklılaşmasının ve eşitsizliğin ortak bir biçiminin olmadığı anlamına gelir. Beşinci yaklaşım ise, toplumsal cinsiyet ile etnisite/ulus/'ırk' ilişkilerinin birbirlerini etkilediği görüşüdür. Bu görüşü savunanlar sürekli bir devinim içinde olan cinsiyet, etnisite, ulus ve ırk ilişkilerinin dinamik analizlerini sunmuşlardır.[9] Bunların içinde toplumsal cinsiyet ile etnisite/ulus/'ırk' farklılaşmaları ve eşitsizlikleri arasındaki nedensel iç bağlantıların analizi de mevcuttur. Bu beş yaklaşımın ötesinde bir de sınıfsal ve kapitalist ilişkilerin her bir analizde nasıl ele alındığı gibi bir değişken var. Bu değişken, bahsi geçen beş yaklaşımdan bağımsız olarak her analizde farklı bir biçimde kendini gösterir.

---

7 Örneğin, Mary Daly, *Gyn/Ecology:The Metaethics of Radical Feminism*, Londra, 1978.

8 Örneğin, bell hooks.

9 Örneğin, Enloe, *Bananas, Beaches and Bases*; Jayawardena, *Feminism and Nationalism*; Floya Anthias ve Nira Yuval Davis, "Introduction", *Women-Nation-State*.

Toplumsal Cinsiyet, Ulus ve Milliyetçilik

Ulus üzerine yazılmış birçok metin toplumsal cinsiyet olgusunu görmezden gelmiştir, ancak bu konuya çok önemli katkılar da yapılmıştır: Yuval-Davis ve Anthias, Jayawardena ve Enloe.[10]

Anthias ve Yuval-Davis, kitaplarının giriş bölümünde,[11] kadınların etnik ve ulusal sürece dahil olmalarının beş ana yolu olduğunu öne sürmüşlerdir:

> 1. Etnik toplulukların mensuplarının biyolojik üreticileri olarak,
>
> 2. Etnik ve ulusal grupların sınırlarının yeniden-üreticileri olarak,
>
> 3. Topluluğun ideolojik yeniden-üretiminde merkezî bir rol alarak ve kültürün aktarıcısı olarak,
>
> 4. Etnik ve ulusal farklılıkların gösterenleri olarak - yani, etnik ve ulusal kategorilerin dönüşümü, yeniden üretimi ve inşasında kullanılan ideolojik söylemlerin merkezinde yer alan semboller olarak,
>
> 5. Ulusal, ekonomik, politik ve askerî mücadelelerde katılımcı olarak.[12]

Derlemedeki tüm makaleler bu temaları mükemmel bir şekilde ortaya koymaktadır. Tüm makaleler, kadınların ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin gerçekten de kitabın editörlerinin öne sürdüğü yollarla kullanıldığını kanıtlamaktadır. Makaleler bir taraftan toplumsal cinsiyetin etnik ve ulusal pratikler için, diğer taraftan da etnik ve ulusal pratiklerin toplumsal cinsiyet ilişkileri için önemli olduğunu gösterir.

Çalışma, bazı etnik ve ulusal projeler açısından doğum oranı gibi demografik faktörlerin de önemli olduğunu gösterir ve belirli tarihsel dönemlerde, "ulus/ırk'ın iyiliği için" doğurup doğurmamaları konusunda kadınlar üzerinde kurulan baskıyı göz-

10 Yuval-Davis ve Anthias (der.), *Women-Nation-State*; Jayawardena, *Feminism and Nationalism*; Enloe, *Bananas, Beaches and Bases*.

11 Anthias ve Yuval-Davis, "Introduction", *Women-Nation-State*.

12 *A.g.e.*, s. 7.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ler önüne serer. Klug, İngiltere üzerine yaptığı araştırmada her iki baskıyı inandırıcı bir şekilde gösterirken,[13] de Lepervanche Avustralya üzerine yaptığı çalışmada, beyaz kadınların siyah kadınlardan daha çok çocuk sahibi olmalarının teşvik edildiğini,[14] Yuval-Davis ise hem İsrailli hem de Filistinli milliyetçilerin benzer programları olduğunu ortaya koyar. Gaitskell ve Unterhalter'in gerek Afrikaan milliyetçiliği içinde, gerekse de Afrika Ulusal Kongresi bağlamında annelik fikrinin 20. yüzyıl boyunca geçirdiği değişime ilişkin çalışmasında vurgulanan tema da, anneliğin biyolojik bir sabit değil esnek bir söylem olduğudur.[15]

Anthias, Kıbrıs-Rum milliyetçiliği örneğinde, kadınların birer millî kimlik sembolü olarak kullanıldıklarını öne sürer. Bu tema, kadınların aktif olarak 'kadın meselesi' ile uğraşmak yerine her zaman pasif semboller mi olacakları sorusunu da dile getiren ve Türkiye örneği üzerine yazan Kandiyoti'de de devam eder.[16] Kandiyoti, bu makalesinde bir yandan milliyetçiliğin toplumsal cinsiyeti ne şekilde kullandığını ele alırken, öte yandan da kadın meselesinin tarihin şekillenmesinde rol oynayan dinamiklerine dikkat çeker. Obbo'nun Uganda ile ilgili yazısında, kadınlar milliyetçilik projelerinde birer piyon olarak değil, haklarına saldırılan bir grup olarak değerlendirilirler.[17] Bu da, yine milliyetçiliğin toplumsal cinsiyeti tek taraflı bir ilişki içinde etkilediğini öne sürmenin ne kadar yetersiz olduğunu gösterir. Son olarak, Afshar'ın makalesinde, semboller dünyasından tamamen çıkarak, kadınları İran'da İslâm'ın yeniden canlanışı bağlamında toplumsal cinsiyetlerine ilişkin

13 Francesca Klug, "'Oh to be in the England': The British Case Study" Yuval-Davis ve Anthias'ın *Women-Nation-State* derlemesi içinde.

14 Marie de Lepervanche, "Women, Nation and State in Australia", *Women-Nation-State* içinde.

15 Deborah Gaitskell ve Elaine Unterhalter, "Mothers of the Nation: A Comparative Analysis of Nation, Race and Motherhood in Afrikaner Nationalism and the African National Congress", *Women-Nation-State* içinde.

16 Floya Anthias, "Women and Nationalism in Cyprus", *Women-Nation-State* derlemesi içinde; Deniz Kandiyoti (der.), *Women, Islam and the State*, Londra, 1991.

17 Christine Obbo, "Sexuality and Domination in Uganda", *Women-Nation-State* derlemesi içinde.

hakları için savaşırken görürüz.[18]

Kısacası, Anthias ve Yuval-Davis'in etnik ve ulusal süreçler içinde kadınlara atfettikleri beş ana rol, kitaptaki diğer makalelerde de ampirik olarak desteklenmiştir. Ancak sormamız gereken başka bir soru var: Gerçekten toplumsal cinsiyetin etnik/ulusal ilişkilerle kesiştiği ana yollar bu beş rolden mi ibaret? Bunların hepsi önemli olmakla birlikte, bazı eklemelerin yapılması gerekmektedir.

Öncelikle, bu kategorileştirme, beş pratikten üçünde, ideolojik ve kültürel düzeye ayrıcalık tanır; diğer iki pratikten biri biyolojik, öbürü ise 'ulusal ekonomik, politik ve askerî mücadele'dir. Ne gariptir ki, işbölümü, biyoloji ve kültür kategorisi içinde ele alınmadıkça, bu listede yeralmaz. Farklı etnik ve ulusal gruplardaki cinsiyete dayalı işbölümü, etnik ve ulusal ayrımlar açısından sadece sembolik düzeyde mi kayda değerdir? Ya da 'biyolojik yeniden üretici'ler kategorisinin kadınların emeğinin analizini de içerdiğini mi düşünmeliyiz? Bu ikincisi gerçekten güçtür, zira doğum, önemli olmakla birlikte, kadınların işlerinden sadece bir tanesidir.

Bu özette yeterince vurgulanmamış ve bununla ilişkili ikinci bir nokta da şudur: Etnik ve ulusal gruplar arasındaki çatışmalar ve sınırların korunması, yalnızca kültürler arası çatışmaya dayanmaz, farklı toplumsal hiyerarşiler arasındaki çatışmayı da içerir. En iyi kaynaşmış etnik/ulusal gruplar bile neredeyse her zaman, baskın grubun(ların), 'topluluğun' politik projesi ve 'kültür'ü üzerinde hegemonik bir kontrol kurduğu bir toplumsal eşitsizlik sistemini içinde barındırır. Toplumların çoğu zaman bir toplumsal eşitsizlik sistemine dayandıkları ve egemen grupların toplumda yaygın olan fikirler üzerinde hegemonik kontrol kurdukları görüşü sosyolojik bir ortodoksidir. O halde grup üyelerinin etnik/ulusal çatışmalardan farklı çıkarlarının olması beklenmelidir. 'Kendi' siyasî 'liderleri'nin öncelikleri ile hemfikir oldukları noktalara bağlı olarak, farklı toplumsal cinsiyete (ve sınıfa) ait olanlar görü-

18 Haleh Afshar, "Women and Reproduction in Iran", *Women-Nation-State* derlemesi içinde.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nürdeki 'etnik/ulusal proje'ye yönelik olarak farklı biçimlerde heyecan duyarlar. Her iki cinsin üyeleri ve tüm toplumsal sınıflar etnik/ulusal projede ittifak edebilirler, ama böyle bir olasılık pek azdır, en azından gerçekten böyle olup olmadığı sorgulanmalıdır.

Gerçekten de kitabın kendisi, farklı sınıftan, kentli ya da kırsal kesimden, farklı eğitim düzeylerindeki kadınların, 'kendi' topluluk liderlerinin etnik/ulusal projelerine bağlılıklarının aynı olmadığının kanıtlarını ortaya koymaktadır. Afshar'ın İran örneğinde olduğu gibi, çalışmadaki en güçlü makaleler (hayli farklılaşmış) toplumsal cinsiyet grupları ile etnik/ulusal projeler arasındaki bu gerilimi ortaya koyan makalelerdir. Bazen (Gaitskell ve Unterhalter'in Güney Afrika milliyetçiliğinin değişimi ve Afrika Ulusal Kongresi ile ilgili analizlerinde olduğu gibi) toplumsal cinsiyet söylemi milliyetçilik hareketlerinin zemininin değişmesiyle değişmektedir.

Anthias ve Yuval-Davis, farklı yollarla da olsa, kadınların etnik/ulusal projelere katılımlarını vurgularken, ben, kadınların katılımlarındaki farklılıklar üzerine odaklanmayı öneriyorum. Ulusal projeler kadınları ve erkekleri (ve tabiî ki bunların alt gruplarını) farklı şekillerde etkiler ve bu nedenle de farklı derecelerde ilgi uyandırır.

Jayawardena, milliyetçi taleplerin şekillenmesinde feminist taleplerin önemini inceler.[19] Jayawardena, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında feministlerin Üçüncü Dünya milliyetçilik hareketlerinde kadınların özgürleşmeleri için aktif bir rol üstlendiklerini savunur. Aynı dönemde Üçüncü Dünya ülkelerindeki milliyetçi hareketlerin önemli feminist bileşenleri olduğunu ortaya koyar. Yazar, Mısır, İran, Afganistan, Hindistan, Sri Lanka, Endonezya, Filipinler, Çin, Vietnam, Kore ve Japonya'dan verdiği örneklerde feminizm ile milliyetçiliğin önemli ilişkileri olduğunu gösterir. Tüm bu ülkeler emperyalizmin güdümüne girmişlerdir ve yazara göre bu ülkelerde feminizm, anti-emperyalist milliyetçi hareketlerle iç içe geçmiştir.

19 *Feminism and Nationalism.*

Jayawardena, Üçüncü Dünyalı yazarların, feminizmin sadece Batı'ya özgü, yoz, yabancı, sadece burjuva sınıfı için uygun ve sosyalizmden ve ulusal kurtuluş mücadelesinden bir sapma olduğuna ilişkin iddialarını ele alır. Yazar, bu iddiaya paralel olarak, feminizmin Avrupa ve Kuzey Amerika'nın bir ürünü olduğu ve eğer başka bir yerde bulunuyorsa da bunun sadece bir taklit olduğuna ilişkin Batı'da hâkim olan görüşü de değerlendirir. Jayawardena, her iki görüşe de karşı çıkarak, feminizmin Batı tarafından empoze edilmediğini, Üçüncü Dünya ülkelerinde de önemli köklerinin bulunduğunu belirtir. Yazar, bununla birlikte, Batı'nın bazı toplumsal değişimleri yaratmak suretiyle feminizmi dolaylı olarak etkilediğini de yadsımaz:

> Feminizm Batı tarafından Üçüncü Dünya'ya empoze *edilmemiştir*,... kadınları etkileyen önemli maddî ve ideolojik değişimler tarihsel koşulların bir sonucudur. Tabiî, emperyalizmin ve Batı düşüncesinin bu tarihsel koşulların oluşmasındaki önemli etkisi kabul edilmelidir. 18. yüzyılda Çin'de kadın hakları ve eğitim üzerine tartışmalar yürütülmüş, 19. yüzyılın başlarında Hindistan'da kadınların toplumsal özgürlük hareketleri başlamıştır. Yapılan araştırmalar birçok Asya ülkesinde feminist mücadelenin 60-80 yıl önce başladığını göstermektedir.[20]

Jayawardena, feminizmin Batılılaşmaya indirgenmemesi gerektiğini, ama bunun, Batılılaşma'yla ilgisiz olduğu anlamına gelmediğini savunur ve kadın kurtuluş hareketinin, milliyetçi mücadeleler bağlamında yürütüldüğünü belirtir. Ona göre, kadın hareketleri

> siyasî bağımsızlığı amaçlayan milliyetçi mücadeleler içinde rollerini oynamış, millî bir kimlik ve modern bir toplum inşa etme iddiası gütmüşlerdi.[21]

> kadınların özgürlüğü için mücadele, ulusal direniş hareketlerinin aslî ve ayrılmaz bir parçasıydı.[22]

20 *A.g.e.* s. 2-3.

21 *A.g.e.* s. 3.

22 *A.g.e.* s. 8.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kadınların kendi talepleri etrafında oluşturdukları örgütlerin milliyetçi hareketlerle yakın bir ilişkisi vardı. Çoğunlukla erkek ağırlıklı milliyetçi örgütlerin yan kuruluşları ya da kolları olarak, nadiren ise özerk bir örgüt şeklinde örgülenmişlerdi.[23]

Benzer bir şekilde Jayawardena, kadın hareketinin hem kamusal alana girmesini hem de feminizme ulaşmasını sağlayan maddî koşulların yaratılmasında, kapitalizmin önemli bir payı olmakla birlikte, bunun, feminizmin doğuşundaki tek faktör olmadığını öne sürüyor. Kapitalizmin yayılmasının önemi, feminist taleplerin mümkün olabileceği bir ortam yaratmış olmasındadır.

> Kadınları çeşitli pre-kapitalist toplumsal sınırlamalardan kurtaran, onlara hareket özgürlüğü veren, toplumdan soyutlanmalarını engelleyen ve ev dışında çalışmalarını kolaylaştıran temel reformlar, kapitalist ekonomik üretimin stratejileriyle ve kapitalist ideolojiyle uyum içindeydi. Birçok ülkede reform dönemleri, kapitalizmin geliştirilmeye çalışıldığı, ucuz kadın emeğinin fabrika üretiminde ve ekonominin hizmet sektöründe kullanıldığı dönemlerle aynı zamana denk gelmiştir.[24]

Jayawardena, bu ekonomik ve toplumsal değişikliklerin farklı sınıflardan kadınları farklı şekillerde etkilediği konusunda da nettir. Eğitimin gelişmesinden ve çeşitli mesleklerin kadınlara açılmasından, en çok burjuvazinin ve küçük burjuvazinin kadınları faydalanmıştır.

Bu nedenle Jayawardena feminist ve milliyetçi hareketlerin sadece birbirlerine sıkıca bağlı olduklarını değil, her ikisinin de emperyalizm ve hem yerel hem de ulusal kapitalizm hesaba katılmadan anlaşılamayacağını savunmaktadır.

Her ne kadar Jayawardena buna işaret etmese de, birçok Üçüncü Dünya ülkesinin, ulusal bağımsızlıkla birlikte kadınlara erkeklerle aynı zamanda oy kullanma hakkı tanımış olmasını ilginç bir not olarak düşmek gerekmektedir. Dolayı-

---

23 *A.g.e.* s. 259.

24 *A.g.e.* s. 256.

sıyla Üçüncü Dünya'nın demokrasi tarihi, kadınlarla erkeklerin oy kullanma hakları arasında onlarca yıl farkın bulunduğu Birinci Dünya'dan oldukça farklıdır. Vatandaşlık ile milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet birbirleriyle çok yakından ilişkilidir.

Jayawardena, Yuval-Davis ve Anthias, kadının ulus ile ilişkisi üzerine odaklanırken, Enloe, toplumsal cinsiyetin uluslararası ilişkilerdeki önemi üzerine yoğunlaşır. Yazar, hem uluslararası düzeni hem de ulusötesi kurumları incelemiş ve bunların toplumsal cinsiyet ilişkileri incelenmeden anlaşılamayacağını göstermiştir. Enloe, argümanını, uluslararası düzeni oluşturan kurumların cinsiyetçi niteliğini inceleyerek ortaya koyar.

Enloe, seks turizmine ve uluslararası turizme bakarak, turizmin gelişme alanlarının, 'saygıdeğer kadınlara' sunulan paket turlardan erkekler için düzenlenen seks turizmine kadar çeşitli cinsiyet ve cinsellik kurguları dışında anlaşılamayacağını öne sürer.[25]

Enloe, ulusların birbirleriyle olan hiyerarşik ilişkilerinin ve cinsiyetçi kültürel kurguların karşılıklı olarak birbirlerini nasıl etkilediğini araştırır. Örneğin, emperyal egemenlik 'medeniyet' adı altında meşrulaştırılırken, sömürgeleştirilmiş ülkelerin kadınlarına ilişkin imgeler, onları genellikle hem erotikleştirmiş hem de egzotikleştirmiştir. 'Doğulu' kadın Avrupalı erkeğin 'koruma'sına 'muhtaç'tır.

> Avrupa 'Oryantalizmi' bir yandan Avrupa'nın hâkimiyetini 'medeniyet' adına meşrulaştırırken, bir yandan da bu kültürlere karşı bir hayranlık geliştirdi. Büyüleyici, peçeli Müslüman kadın imgesi bu oryantalist söylemin ve onun desteklediği emperyal yapının temel taşı haline geldi.[26]

Enloe, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin belirli bir türüne verilen desteğin, sömürgeler üzerindeki Avrupa egemenliğini meş-

25 Karşılaştırınız, Swasti Mitter, *Common Fate, Common Bond: Women in the Global Economy*, Londra, 1986; John Urry, *The Tourist Gaze*, Londra, 1990.

26 Enloe, *Bananas, Beaches and Bases*, s. 44.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

rulaştırmak için kullanıldığını öne sürer. Ona göre 'medeniyet' nosyonu doğru cinsiyet ilişkileri ve cinsel ilişki tarzları ile ilgili fikirlerle doludur.

> Emperyalist medeniyetin temelinde hanımefendilere atfedilen davranış biçimi yatar. Kadının saygınlığı, hijyen ve Hıristiyanlık gibi, hem sömürgeci hem de sömürgeleşmiş halkları, yabancı istilanın doğru ve gerekli olduğuna inandırmak için kullanılmıştır.[27]

Yalnızca kadınlık değil, erkeklik de emperyal bir mesele olmuştur. Enloe, İngiltere'yi yönetenlerin krallığı ayakta tutabilmek için uygun erkeklik tarzlarını yerleştirmek gibi bir kaygıları olduğunu öne sürer. Özellikle Kırım ve Boer savaşlarının erkeklik tarzlarını 'geliştirmek' için birer fırsat olduğunu söyler. 1908 yılında Robert Baden-Powell tarafından hayata geçirilen izcilik kurumu, İngiliz İmparatorluğu'nun çöküşüne yol açabilecek olan zührevî hastalıkların yayılmasına, ırklararası evliliklere ve doğum oranının düşmesine karşı oluşturulmuştu:[28] "Baden-Powell ve diğer İngiliz emperyalistleri, İngiliz kraliyetinin başarısının temelinde sportmenliğin ve saygıdeğer bir kadına duyulan saygının yattığını düşünüyorlardı."[29]

Enloe milliyetçi hareketlerin genellikle kadınların değil, erkeklerin deneyimlerine dayandığını gösterir: "Milliyetçilik tipik olarak erkekleştirilmiş hafızadan, erkekleştirilmiş aşağılanmadan ve erkekleştirilmiş umutlardan doğmuştur."[30] Yazar, milliyetçilik kültürü ve projesinin inşasında kadınların deneyimlerinin temel alınması durumunda milliyetçiliğin farklı olacağını öne sürüyor. Daha da ileri giderek, bu gerçekleşmiş olsa, devletler arasındaki ilişkilerin doğasının ve uluslararası düzenin kendisinin de farklı olabileceğini belirtiyor: "Feminist milliyetçi düşünce ve deneyimlere dayanan ulus-devletlerin sayısı daha fazla olsaydı, uluslararası siyasî sistem

27 A.g.e. s. 48.

28 A.g.e. s. 49-50.

29 A.g.e. s. 49.

30 A.g.e. s. 44.

içindeki cemaat kimlikleri ulusları [*cross national*] kimliklerin etkisiyle esneklik kazanabilirdi."[31]

Enloe, Üçüncü Dünya'daki kadınların emeklerinin ucuz işgücü olarak tanımlandığı uluslararası işbölümünü de ele alır. 'Aile' ilişkilerinin korunması ve kadın örgütlerinin bastırılması gibi kadınların emeklerini 'ucuz' hale getiren çeşitli ataerkil pratikleri inceler. Bu işgücünün ulusötesi şirketlerce nasıl kullanıldığını inceleyerek konunun uluslararası önemini ortaya koyar. Ulusal sınırlar, çokuluslu sermaye için ve tabiî ki işçi konumundaki kadınlar için artık daha az önemli hale gelmiştir.

Enloe, toplumsal cinsiyetin ulus ve uluslararası meseleler açısından taşıdığı önemi tartışırken daha çok cinselliğe bakar. Uluslararası turizm sektörünü, Hollywood sinemasını, askerî üslerde fahişe olarak çalışan kadınların rollerini ve diplomat eşleri olan kadınları ele aldığı örneklerde olduğu gibi. Fakat bu, Enloe'nun Asya'daki fabrikalarda çalışan ya da hizmetçilik yapan kadınlarla ilgili çalışmaları için geçerli değildir. Yazar, sonuç olarak kişisel olanın sadece politik olmadığını, aynı zamanda uluslararası olduğunu ortaya koyar. Kişisel olan ve toplumsal cinsiyet -uluslararası düzen de dahil olmak üzere- her yerdedir.

Enloe'nun toplumsal cinsiyetin hem uluslarla hem de uluslararası düzenle ilgili olduğu iddiası, gerek teorik gerekse de ampirik düzeyde inandırıcıdır. Yazar, uluslararası düzenin yapı taşlarının cinsiyetçi niteliğini ve bunun uluslararası ilişkileri nasıl etkilediğini gösterebilmiştir.

Enloe'nun incelemeleri, örtük olarak, hem uluslararası düzene hem de toplumsal cinsiyete dair belirli kuramlara dayanır. Enloe, çalışmalarında cinsiyete dayalı işbölümüne daha az önem vererek, cinsel ve kültürel düzeylere ayrıcalık tanır. Enloe'nun kadınlar ve uluslararası düzen incelemelerinde, ücretli işgücü, evişi, cinsellik, kültür, şiddet ve devleti birarada kullandığı ölçüde, tüm söylediklerine katılıyorum. Ekonomik düzey yerine cinsel ve kültürel düzeylerin önceliği konu-

31 *A.g.e.* s. 64.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sunda ise tereddütlüyüm. Ayrıca, uluslararası kurumların kendilerinin cinsiyetçi yapılanmalarının da ele alındığı daha kapsamlı bir inceleme yapılabilirdi. Enloe'nun çalışmalarında uluslararası yapılar, IMF'e yönelik bazı atıflar dışında, eksik kalmıştır.

Kadınlarla Erkekler Aynı Ulusal Projeyi Ne Ölçüde Paylaşırlar?

Bu makalenin ikinci kısmında kadınların erkeklerle aynı grup kimliğini, özellikle de aynı ulusal projeyi ne derece paylaştıklarını ele alacağım. Ulusal proje derken milliyetçiliği de içeren (ancak başka şeyleri de içerebilecek), bir ulusun bilinen ihtiyaçlarına yönelik bir dizi kolektif stratejiden bahsetmekteyim. Bu konularda kadınlarla erkekler arasında genellikle farklar olduğunu savunurken, bu iddiama ilişkin bazı gerekçeler de öne süreceğim.

Öncelikle, farklı uluslar ile etnik gruplar arasındaki toplumsal cinsiyet ilişkilerini karşılaştırabilmemizi sağlayacak bir kavramsal çerçeve oluşturma yönünde bazı öneriler sunacağım. Bu alandaki tartışmalar, toplumsal düzeydeki cinsiyet ilişkilerinin biçimleri arasındaki önemli farkları anlamamızı sağlayacak basit makro kavramlardan yoksun bırakıldığı için zayıf kalmıştır.

İncelemek istediğim ikinci konu ise, kadınların ve erkeklerin ulusal projelerle farklı şekillerde özdeşleşmeleri ve makro düzeydeki gruplarla kurdukları farklı bağlılık ilişkileridir. Buna üç aşamada yaklaşılacaktır. İlkin, ulusal projelerin ne ölçüde ve hangi koşullar altında, aynı zamanda toplumsal cinsiyet projeleri olduğu sorusu ele alınacak. İkinci olarak, milliyetçilik, militarizm ve toplumsal cinsiyet arasındaki karşılıklı bağlantılar ve farklar ele alınacak. Üçüncü olarak ise, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin sınıf ve etnik ilişkiler ile aynı uzamsal düzeni paylaşıp paylaşmadıklarını ve kadınlarla erkeklerin farklı uzamsal ölçekleri olan toplumsal olgulara bağlılıklarının olup olmadığı incelenecek. Bu sonuncusu iki örnek aracılığıyla in-

celenecektir: Toplumsal cinsiyet, ulus ve AET; feminizm, milliyetçilik ve Batılılaşma.

Toplumsal Cinsiyet İlişkilerinin Farklı Biçimlerinin İncelenmesinde Kullanılabilecek Kavramlar

Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin farklı biçimlerini kuramsallaştırabilmeye ve kavramsallaştırabilmeye ihtiyacımız vardır. Bu noktada, birçok yazar şu üç yaklaşımdan birini savunmaktadır: İlkine göre, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin temel bir biçimi vardır ve farklılıklar önemsizdir;[32] ikincisinde, farklı pratiklerin alanının çok geniş ve her ânın biricik olması dolayısıyla toplumsal cinsiyetin kuramsallaştırılamayacağı görüşü hâkimdir (postmodern yaklaşım); üçüncüsüne göre ise ataerki ya vardır ya da yoktur.[33] Birincisi ampirik olarak yanlıştır; ikincisi teslimiyetçidir ve sosyal bilimler projesini toptan reddeder; üçüncüsü ise basit ve yanlıştır. Ben sosyolojik olarak orta-menzilli kavramların geliştirilmesini önemli buluyor ve kendimi arada bir yerde konumlandırıyorum. Bana göre, toplumsal cinsiyet ilişkileri farklı ortamlarda farklı şekillerde biçimlenir; fakat bu farklılıklar, bazı temel kategorilerde toplanabilir.

Ataerkine ilişkin birçok kuramın ana sorunlarından biri, ataerkil ilişkilerde tek bir temelin olduğu ve bunun da toplumsal cinsiyete ilişkin her şeyi belirlediği iddiasıdır. Bu temel, birçok kuramcı tarafından farklı algılanmakla birlikte altyapı-üstyapı modeli pek çoğunda ortaktır. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin incelenmesini bu kadar durağan hale getiren ve çerçevenin dışına çıkılmadığı sürece değişimleri incelemeyi güçleştiren, işte bu görüştür.[34]

Bu sorunun çözümü analitik olarak birbirlerinden ayrılabi-

32 Örneğin Daly, *Gyn/Ecology*.

33 Karşılaştırınız, Mann, *Gender and Stratification and Sources of Political Power*; ve Turner, *Body and Society*.

34 Sylvia Walby'nin *Theorizing Patriarchy*, Oxford, 1990 künyeli kitabındaki Firestone'nun analizine bakınız.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lir yapılardan oluşmuş toplumsal cinsiyet ilişkilerini kuramlaştırmaktan geçer. Bunlar altı tanedir: Eviçi üretim, istihdam, devlet, şiddet, cinsellik ve kültür. Bu yapılar değişik yollarla birbirlerine eklemlenirler ve ataerkinin farklı biçimlerini yaratırlar. Bu biçimleri, kamusal ve özel olmak üzere iki temel grupta toplayabiliriz. Özel ataerki, ataerkil ilişkilerin eviçindeki egemenliği olarak tanımlanır. Kamusal ataerkide ise istihdam ve devlet egemendir. Özel ataerkil ilişkide kadının sömürülmesi bireyseldir; kadının kocası ya da babası tarafından gerçekleştirilir. Halbuki kamusal alandaki ataerkide sömürü kolektiftir, birçok erkeğin ortak davranışları sonucu oluşur. Özel ataerkil ilişkide baskın strateji, kadını özel alanda kalmaya zorladığından ve kamusal faaliyetlerden uzak tuttuğu için dışlayıcıdır. Kamusal ataerkinin baskın stratejisi ise ayrımcıdır; çünkü tüm alanlara girmelerine izin verilmesine rağmen, kadınlar burada ayrımcılığa uğrar ve ezilirler.[35]

Ataerkinin biçimi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin derecesinden bağımsızdır. Bunu vurgulamak, farklılıkların illa ki eşitsizlikten kaynaklandığını varsaymadan, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin biçimini karşılaştırma olanağı sağlayacağı için önemlidir. Farklılık ile eşitsizlik arasındaki ilişkide, bir diğer önemli konu da budur. Kamusal yaşama girmek, kadına ekonomik bağımsızlık ve mutsuz bir evliliği bozabilme olanağı gibi daha geniş özgürlükler sağlayabileceği gibi, sadece evişlerinin üzerine eklenen bir yük ve kocasının kaprisleri sonucu terk edilme anlamına da gelebilir.

19. yüzyıl İngilteresi ataerkinin daha çok özel alan modelini sergilerken, 1990'lar İngilteresi kamusal alan biçimine doğru evrilmiştir. Bunun yanı sıra İngiltere'de yaşayan etnik gruplar arasında farklılıklar vardır. Afro-Karayiplilerde kamusal biçim ağırlıkta iken, Asyalılarda daha çok özel, beyazlarda ise her ikisinin ortasında bir durum söz konusudur. İran, Şah döneminde geçici olarak özel biçimden kamusala doğru değişmişken, İslâmî köktendinci rejim altında tekrar özele dönmüştür.

35 Daha ayrıntılı bir açıklama için Walby, *Theorizing Patriarchy* adlı kitaba bakınız.

Baskın olan ile diğer yapıların arasındaki ilişkiye bağlı olarak, ataerki biçimlerinin alt türleri de bulunmaktadır. Kamusal ataerkini, "piyasanın belirlediği" ve "devletin belirlediği" biçimiyle iki ayrı kategoride ele alabiliriz. Kamusal ataerki, ABD'de piyasa tarafından belirlenirken, Sovyetler Birliği'nde devlet tarafından belirlenen bir biçim alır, Batı Avrupa'da ise ikisinin arasında bir özellik taşır.

Bu kavramlarla karşılaştırmalı bir analiz yapmak mümkündür. Makalede bundan sonra sunulacak analizler bu kavramlar üzerine kurulmuştur.

Milliyetçilik ve Kadınlar

Kadınlar, ulusal/etnik/'ırksal' projeleri erkekler kadar sahiplenirler mi? Kadınların projeleri erkeklerin projeleriyle aynı mıdır? Kadınların ulusal/etnik/'ırksal' ve diğer geniş ölçekli toplumsal projeleri erkeklerin projeleri ile aynı mı, yoksa daha global, ya da daha yerel sınırlara mı sahiptir?

Anthias ve Yuval-Davis, kadınların ulusal projeyle nasıl ilişkilendirildiği, özellikle de bu projeye nasıl hem eşit hem de farklı şekillerde katıldıklarıyla ilgilenirler: Kadınlar ulusal projeye, bazen gönüllü, bazen mücadeleye istekli bir şekilde (Anthias ile Yuval-Davis'i ele aldığımız kısma bakınız - 5. rol), bazen zorla, bazen 'ırk'ı sürdürenler olarak (1. rol), çoğunlukla çocukların toplumsallaşması aracılığıyla kültürün yeniden üreticileri olarak (2. ve 3. roller), bazen de pasif semboller olarak (4. rol) katılırlar. Anthias ve Yuval-Davis, kadınların da ulusal ve etnik projeleri en az erkekler kadar sahiplendiklerini, ama bunu farklı yollarla gerçekleştirdiklerini öne sürüyorlar.

Benim bu konuda tereddütlerim var. Durum bazen böyleyken bazen de böyle değildir. Bazen kadınlar erkeklerin desteklediklerı ulusal projeden farklı bir projeyi destekleyebilirler. *Ulusal projenin* tanımı ve neyi kapsayacağı konusunda bir mücadele yürür ve genellikle bu mücadelede kadınlara erkeklerden daha az kulak verilir. Dolayısıyla söz konusu ulusal projenin *ne* olduğunun ve neleri kapsayacağının belirlenmesinde

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

toplumsal cinsiyet ilişkilerinin önemli bir rolü vardır. Kadınların, kendi çıkarlarını gözeten ulusal projeleri daha büyük bir istekle desteklemeleri olasıdır. Jayawardena'nın 20. yüzyılın başlarında Üçüncü Dünya'da feminizm ve milliyetçilikle ilgili çalışması, sadece kadınların mücadelesi sonucunda da olsa, feminist ve milliyetçi projelerin ne kadar bütünleşmiş olabildiğini gösterir.

Toplumsal cinsiyet, ulus/etnisite/'ırk' arasında etkileşim var mıdır? Yuval-Davis ve Anthias ulusun toplumsal cinsiyet üzerindeki etkisini açıkça göstermişlerdir. Ben karşılıklı bir etki olduğunu düşünüyorum (aşağıdaki militarizm ve milliyetçilik konusuna bakınız). Dahası, kadınların etnik/ulusal projeye olan farklı bağlılıkları, projenin kendisini ve etnik/ulusal gruplarla ilişkisini de etkiler.

Ulusal projenin *kimin* ulusal projesi olduğuna ilişkin soru Enloe'nun çalışmasıyla ilgili olarak ele alındı. Aşağıda, 'ulus oluşumu'na dair kuramsallaştırmanın, bu noktayı göz önüne alacak şekilde yeniden değerlendirilmesini önereceğim.

Devlet Oluşumunun Kritik Dönemi mi Yoksa Sürekli Yeniden Yapılanma mı?

Mann[36] ve Turner'ın[37] çalışmalarının ardındaki varsayımlardan bir tanesi ulus oluşumunda (devlet ya da ulus-devlet oluşumunda) kritik bir dönem olduğudur. Mann demokrasinin oluşmasında anahtar olarak kabul ettiği siyasî kurumların farklı toplumlardaki gelişmesini karşılaştırırken bu varsayım önemli bir rol oynar. Bu varsayım, Turner'ın farklı vatandaşlık biçimlerinin oluşumunu incelediği çalışmada da anahtar görevi görür.

Ben bir ulusun oluşumunda genellikle tek bir kilit dönem olmadığını öne sürüyorum. Birçok ülkede, vatandaşlık tüm insanlara aynı anda verilmemiştir. Farklı gruplar bazı vatandaşlık haklarını farklı dönemlerde elde etmişlerdir. Ülkeler,

36 Mann, "Ruling Class Strategies".

37 Turner, "Theory of Citizenship".

beyaz erkek veya beyaz kadının ya da etnik bir azınlığa mensup erkek ya da kadınların vatandaşlığı aynı anda ya da farklı dönemlerde elde etmesi açısından farklılık gösterir. Mann ve Turner beyaz erkeğin vatandaşlık deneyimini yanlış bir şekilde genellemişlerdir. Smith'in de gösterdiği gibi, ulusu oluşturan etnik grupların oluşması çok uzun bir zaman alır.[38]

Turner, 1840'lı yıllarda ABD'de beyaz erkeklerin oy hakkını elde etmeleriyle vatandaşlık hakkını kazandıklarını ve demokrasinin kurulduğunu ima ediyor. Oysa, siyah erkekler teknik olarak 1880'lere kadar oy verme hakkına sahip değildi, pratikte ise bu hakkın elde edilmesi, Jim Crow yasaları yüzünden, 1960'ların sonlarında gelişen vatandaşlık hakları mücadelesini bekledi. Beyaz kadınlar oy kullanma hakkını 1920'ye kadar elde edemediler. Siyah kadınlar ise, 1920 yılında resmî olarak oy kullanma hakkını elde etmelerine rağmen, siyah erkeklerle birlikte 1960'ların sonuna kadar süren çeşitli mücadeleler sonunda bu hakkı kazandılar. Amerikalı yerlilerin vatandaşlık hakları tarihi ise, işgalden sonra kaybedilmiş vatandaşlık haklarıdır. Böylece vatandaşlık haklarıyla ilgili olarak -her biri bir toplumsal mücadele dönemine işaret edenbeş önemli tarihten bahsedebiliriz: İşgal dönemi, 1840'lar, 1880'ler, 1920 ve 1960'ların sonu. Acaba ulusun inşasında çeşitli evreler mi vardır? ABD'de demokrasinin araçlarını oluşturan resmî kurumsal yapılar ikinci dalga mücadele döneminde oluşturulmuştur, fakat bu boş kurumlar, demokrasiyi getirmeye yetmemiştir.

Birçok Birinci Dünya ülkesinde kadınların ve erkeklerin siyasî vatandaşlık haklarını kazanmaları arasında uzunca bir tarih farkı bulunmaktadır. Bu, sömürge yönetimlerinden kurtulup ulusal bağımsızlığa geçiş sırasında kadınların ve erkeklerin oy kullanma haklarını aynı anda aldıkları birçok Üçüncü Dünya ülkesinin koşullarından oldukça farklıdır. Birçok Birinci Dünya ülkesinin erkekleri sivil vatandaşlığı siyasî vatandaşlıktan önce elde etmişken, bu hakkın kazanılması kadınlar

38 Smith, *Ethnic Origins of Nations*.

için çok uzun zaman almıştır. Kadınlar, kendi vücutları üzerinde kontrol sahibi olma, boşanma ve her işte çalışabilme gibi hakları ancak çok yakın zamanlarda alabilmişlerdir. Bu, Birinci Dünya kadınlarının, erkeklerin tersine siyasî hakları sivil haklardan önce almış oldukları anlamına gelmektedir. Bu da Marshall'ın tezi ile doğrudan çelişir.

'Ulus oluşumu'nun tek bir kritik dönemde gerçekleştiği fikrindense, ulus-devletin 'sürekli bir yeniden yapılanma' içinde olduğundan söz etmek daha anlamlıdır. Bu kavramı Massey'in ekonomik yeniden yapılanmayla ilgili çalışmasından aldım.[39] Sürekliliği ifade eden temellerin yanında değişim fikrini de barındıran bir kavramsallaştırma yararlıdır. Değişim tabakalar halinde gerçekleşebilir ve her bir tabaka gelecekteki uygulamaları önemli ölçüde etkileyecek tortular bırakır.

Toplumun 'vatandaşlaşması'nın aynı anda tüm yetişkinleri mi yoksa bir kısmını mı kapsadığı önemlidir. Aradaki zaman dilimi, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1840'tan 1960'ların sonuna kadar uzanan yüz yıldan uzun bir dönemi içerir. İngiltere'de ise bu dönem daha kısadır; kadınların 1928 yılında oy kullanma hakkı kazanmaları, erkeklerinkinden sadece 20-30 yıl sonrasına denk düşer. Sömürge olmaktan kurtulmuş birçok Afrika ve Asya toplumunda ise bu hak kadınlara ve erkeklere, bağımsızlığın kazanıldığı 1950'li ve 1960'lı yıllarda aynı anda verilmiştir. Birçok Afrika ve Asya ülkesinde herkese oy kullanma hakkının verilmiş olduğu 1960'ların başlarında, Amerika Birleşik Devletleri'nde oy kullanma hakkının herkesi kapsamadığını unutmamak gerekir. Aslında herkese tam vatandaşlık haklarının verilmesi, eski sömürgelerin ulus olma iddialarını destekleyen sağlam bir zemin oluşturmuştu.

Demokratikleşme açısından baktığımızda ise devletlerin yeniden yapılanmalarında bazı ilginç küresel oluşumlara rastlıyoruz. Birçok Avrupa ve Kuzey Amerika ülkesi, vatandaşlığı, 18. yüzyıldan 20. yüzyılın ortalarına kadar nüfusun farklı katmanlarına kademeli olarak vermiştir. Birçok sömürge-sonrası

39 Doreen Massey, *Spatial Divisions of Labour: Social Structures and the Geography of Production*, Londra, 1984.

devlet ise tam vatandaşlığı, 20. yüzyılın ortalarında bir seferde vermiştir. Bazı ülkeler ise demokrasiyi kaybetmişlerdir. Bu da genellikle bir seferde ve herkes için aynı anda gerçekleşmiştir; halkın tamamının aynı anda oy kullanma hakkını kaybettikleri askerî darbelerde olduğu gibi. Ancak, 1979'dan beri, köktendinciliğin yükselişiyle din adamlarının iktidara geldiği ve sadece kadınların sivil ve siyasî haklarını yitirdiği İran gibi ülkeler, önemli bir istisna oluşturmaktadır.

Kadınlar, Militarizm ve Milliyetçilik

Toplumsal cinsiyet ile milliyetçilik arasındaki ilişkinin yolu kadınların ve erkeklerin militarizmle kurdukları farklı ilişkilerden geçiyor olabilir. Bu iki tema arasındaki ilişkiyi ortaya koyan en meşhur söz, Virginia Woolf'un *Üç Cin* isimli kitabındaki pasifist bir kadının, "Bir kadın olarak benim ülkem yoktur. Bir kadın olarak bir ülke de istemiyorum. Bir kadın olarak tüm dünya benim ülkemdir" sözüdür.[40] Kadınların, her zaman olmasa bile, çoğunlukla erkeklerden daha pasifist ve daha az militarist oldukları düşünülür.[41] Bazı yazarlar kadınların daha pasifist olmalarının mevcut toplumsal cinsiyet ideolojisinin özel bir sonucu olduğunu öne sürerler.[42] Bu, doğru olsun ya da olmasın, kadınların ve erkeklerin, ulusal projeler için silaha sarılmalarından barış hareketlerini desteklemeye ve ordunun güçlendirilmesi siyaseti güden politikacıların yanında olmaya kadar birçok girişimde farklı hareket ettikleri ortadadır.[43] Buradaki soru, daha az militarizm ile milliyetçiliğe

40 Virginia Woolf, *Three Guineas*, Londra, 1938.

41 Bkz. Erika Cudworth, "Feminism and Non-Violence: A Relation in Theory" *Herstory ve Praxis*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, London School of Economics, 1988 içinde; Sybil Oldfield, *Women Against the Iron Fist: Alternatives to Militarism*, 1990-1989, Oxford, 1989.

42 Bkz. Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, Boston, 1989.

43 Beatrix Campbell, *The Iron Ladies: Why do Women Vote Tory?* Londra, 1987; Cudworth, 'Feminism and Non-Violence; Hester Eisenstain, *Contemporary Feminist Tought*, Londra, 1984; Cynthia Enloe, *Does Khaki Become You?The Militarization of Women's Lives*, Londra, 1983.

destek arasında bir bağlantı olup olmadığıdır. Kadınların erkeklere göre daha az şiddet kullanmaları 'ulusal' proje hakkındaki görüşlerini etkiler mi? Mesela kadınlar milliyetçi hedeflerin gerçekleşmesinde güç kullanımını daha mı az desteklerler? Eğer öyleyse kadınların bu hedefe ulaşmada belli araçları kullanmaya daha az hazırlıklı olmaları onları daha az milliyetçiymiş *gibi* mi gösterir, yoksa gerçekten de daha az milliyetçi oldukları anlamına mı gelir? Bir başka deyişle, kadınların daha az militarist olmaları, daha az milliyetçi olmalarına mı sebep olur? Yoksa bu, kadınların başka tür bir milliyetçilik anlayışını desteklediklerini mi gösterir? Yoksa kadınlar ulusötesi projelerin mi daha güçlü destekçileridirler?

Kadınların daha az şiddet kullanmaları ile şiddet karşıtlığı ve daha enternasyonalist olmaları arasında bir bağlantı olduğunu sezdiren başat örnek, 1980'lerde Greenham Common'da oluşturulan kadın barış kampıdır. Bu kamp, nükleer silahlanmaya, savaşa ve militarizmi besleyen toplumsal sistemlere karşı çıkan kadın barış kamplarından oluşan gevşek bir uluslararası grubun bir parçasıydı. Kadınların, buradaki barış girişimleri ulusal projenin doğasını etkiler görünmektedir. Anti-militarizm ile enternasyonalizm arasında bağ kuran başka bir çağdaş grup örneği de Yeşiller hareketidir. Yeşiller, ekoloji konusunda politika üreten, politikalarının ayrılmaz bir parçası olarak feminist bir programa sahip olan, kendini hem parlamentoda hem de politikanın diğer alanlarında ifade eden politik bir gruptur. Gerek Üçüncü[44] gerekse de Birinci Dünya'da yankı bulan bu hareket, bakış açısı olarak ciddi anlamda enternasyonalisttir. Yeşiller Partisi, Avrupa Topluluğu seçimlerinde, diğer siyasî gruplardan çok daha büyük ölçüde bir Avrupa Partisi olarak mücadele etmiştir. Burada, çevreci politika, feminizm ve enternasyonalizm, üniter bir siyasî programda buluşmaktadır. Kadınlar ile pasifizm arasındaki bağı ortaya koyan diğer bir kanıt da, en azından İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde kadınların, ulusun militarizm yoluyla korunmasını daha az

44 Bkz. Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Londra, 1989.

destekliklerini gösteren kamuoyu araştırmalarıdır.[45]

Başka bir olasılık da milliyetçilik ile militarizm arasında tersine bir ilişki olabileceğidir. Kadınların daha fazla barış yanlısı olmaları ve militarizm karşıtlıkları, onların 'kendi' uluslarına daha az bağlılık duyduklarını gösterir, diye de düşünülebilir. Kadınlar acaba toplumdaki yerlerinin erkeklere oranla pek fazla değişmeyeceğini ve 'muzaffer' bir sonucun kendilerine pek de bir şey kazandırmayacağını bildikleri için mi milliyetçi dava uğruna savaşmanın gereksiz olacağını düşünüyorlar? Kimi erkekler yöneten konumundan yönetilen konumuna geçeceklerdir, ama kadınların durumunda pek bir değişiklik olmayacaktır. Buna bağlı olarak, toplumsal eşitsizliğin en alt düzeylerde olduğu, dolayısıyla da kadınların kaybedecek daha çok şeylerinin olduğu toplumlarda kadınların ve erkeklerin militarizmi arasındaki fark daha mı az belirgindir?

Kadınların militarizme daha az destek vermeleri toplumsal cinsiyet ile milliyetçilik arasındaki ilişkiyi çeşitli şekillerde etkiler. Biz burada kadınların militarist bir milliyetçiliktense uluslararası barış ve işbirliğine daha bağlı olduklarını görüyoruz. Yeşillerin 'Küresel düşün, yerel hareket et' sloganı tipik feminist pratiğe ve kadın pratiğine son derece yakındır.

Toplumsal Cinsiyet İlişkilerinde Sınırlar

O halde kadınların siyasî faaliyetleri erkeklerinkinden farklı bir uzamsal boyutta olabilir. Ben kadınların tipik siyasî faaliyetlerinin erkeklere göre daha yerel ve daha az milliyetçi olduğunu öne sürüyorum. Bu konuyu daha ayrıntılı olarak ele almak için, birtakım geniş ölçekli siyasî oluşumları inceleyerek bunların kadınlar ve erkekler açısından ne tür farklı anlamlar taşıdıklarına bakacağım.

Kadınlar, genel siyasette erkeklere oranla daha az faaliyette bulunurlar. Ulusal hükümetlerdense, yerel meclislerde daha çok sayıda kadına rastlanır. İngiltere'de kadınlar 1985 seçimlerinden

45 Bkz. Zilliah Eisenstein, *Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America*, New York, 1984.

sonra yerel encümen üyelerinin %19'unu teşkil ederlerken, 1987 seçimlerinden sonra Avam Kamarası üyelerinin ancak % 6,6'sını oluşturuyorlardı. Gerçekten de yaygın kanıya göre kadınlar geniş ölçekli ulusal örgütlere katılmazlar. Oysa bu tarz kadın örgütleri mevcuttur. Kadın Enstitüleri, Şehir Kadın Birlikleri, Anneler Birliği gibi çok sayıda ulusal kadın örgütü varlıklarını sürdürmektedir. Dolayısıyla kadınların ve erkeklerin siyasî örgütlerinin farklı düzeylerde olduğu iddiasında doğruluk payı olsa da, bu farkı çok da abartmamak gerekir. Ancak, genellikle, kadınların küçük ölçekli örgütlerde daha aktif oldukları düşünülür.

Buraya kadar, farklı toplumsal örüntüleri ve grupları birbirlerinden ayırmak için etnik grup, 'ırk' ve ulus gibi çeşitli kavramlar ve kategoriler kullandım. Bunların yanında, din, imparatorluk, ortak dil gibi başkaları da bulunmaktadır. Bu kategoriler çoğunlukla erkek gruplarını birbirlerinden ayırmak amacıyla kullanılmışlardır. O halde burada, toplumsal cinsiyete ilişkin sorulacak mantıklı soru, erkekler arasındaki farkları ifade eden kavramlar ile kadınlar arasındaki farkları ifade eden kavramların aynı olup olmadığıdır. Kadınlar ile erkekler aynı mı yoksa farklı yollarla mı birbirlerinden ayrılırlar? Kadınlar da 'kendi' etnik (ya da diğer) gruplarına erkekler kadar bağlılık gösterip onlar gibi gruplarını savunurlar mı?

Bu sorulara verilebilecek çeşitli yanıtlar vardır. İlk yanıtta, kadınlar ile erkeklerin aynı çıkarlara sahip olduğu varsayılır, dolayısıyla ayrı gruplar oluşturma olasılıkları da ortadan kalkar. Ancak, bu fikir artık pek kabul görmemektedir. Erkeklerin ve kadınların farklı toplumsal konumları ve bunun sonucu olarak da farklı çıkarları vardır. Peki bu farklılıklar, etnik, ulusal ve ırksal düzeyde bir farklılık yaratır mı? İkinci olarak, eğer kadınlar etnik baskıya maruz kalıyorsa ya da etnik baskıdan erkekler kadar mağdur oluyorsa, erkeklere benzer etnik, ulusal ve 'ırksal' çıkarlarına sahiplerdir denebilir. Üçüncü olarak, farklı etnisite, ulus ve 'ırk'ların, farklı toplumsal cinsiyet ilişkileri vardır ve bunların bir kısmının göreceli olarak daha tercih edilir örüntüler olduğu düşünülebilir. Buna bağlı olarak, çeşitli etnisite, ulus ve 'ırk' projelerinin kadınlar ve erkek-

ler açısından ne ifade ettiği ciddi ölçüde farklılık gösterebilir. Burada söz konusu olan etnisite, ulus ve 'ırk' sınırları erkeklerinkinden farklı değildir, fakat etnisite, ulus ve 'ırk' projelerini kadınların ve erkeklerin (ya da bazı erkeklerle bazı kadınların) farklı şekillerde değerlendirebilecekleri görüşü vardır. Dördüncü olarak, toplumsal gruplar arasındaki etnisite, ulus, 'ırk', din, dil ve diğer sınır belirleyiciler çakıştığı halde her zaman aynı anlama gelmedikleri için, bu sınırların bazılarının kadınlar, bazılarının ise erkekler için daha fazla öneme sahip olduğu söylenebilir. Buna bir örnek olarak şunu verebiliriz; kadınlar için dinî bir gösteren 'ulusal' bir gösterenden daha önemliyken, erkekler için bu durum geçerli olmayabilir. Eğer bu iki sistem çatışırsa, kadınlar ile erkekler bir uzlaşmazlığa düşebilirler. Militarizm ve milliyetçilik meseleleri de bundan etkilenebilir. Beşinci olarak ise, farklı toplumsal cinsiyetin farklı şekilde etkilediği söylemlerin büyük ya da küçük gruplara daha çok ya da daha az bağlılık barındırdıkları söylenebilir. (Gilligan kadınların farklı ahlâk kriterlerine sahip olduklarını öne sürer.)[46]

Kadınlar, Ulus ve Avrupa

Bir ulus-devlet olan İngiltere ile uluslarüstü bir oluşum olan Avrupa Ekonomik Topluluğu arasındaki değişen ilişkiler, farklı sınırlandırılmış birimlerin farklı toplumsal cinsiyet ilişkilerine sahip olduğunu görmemizi sağlar. Aynı zamanda, yukarıda da ileri sürüldüğü üzere, bir devletin oluşumunda tek bir kritik dönem olmadığı görüşünün önemini de ortaya koyar. Toplumsal cinsiyet, etnisite ve sınıfın, 'ulus', devlet ve uluslarüstü devlet tipi kurumlarla farklı ilişkileri vardır. Bunun nedeni, toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnisitenin belirleyicilerinin farklı olmasıdır. Bu nedenle tüm bunların inşasında ulus-devletin konumu farklıdır.

AET'nin gelişimi buna bir örnek olarak verilebilir. AET'nin

46 Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass., 1982.

merkezî kurumları, 'fırsat eşitliği' pratiğini çoktandır desteklemektedirler.[47] Fırsat eşitliği, bu uluslarüstü oluşumun anayasası olarak işlev gören Roma Antlaşması'yla resmen AET'nin bünyesine sokulmuştur. Bu resmî kuralların etkin bir şekilde uygulanması, kısmen AET'nin bazı görevlilerinin faaliyetleri sayesinde olmuştur. Şu da açıktır ki fırsat eşitliğini kurumsallaştırmış ülkelerin, diğer ülkelerde kullanılırsa uluslararası ekonomik rekabette kendi konumlarını sarsacak olan ucuz kadın işgücünün kullanılmasına izin vermeleri çıkarlarına uygun değildir. Buna karşı çıkan ulus-devletler, Avrupa Mahkemesi'nden gelen kurallar ve AET komisyonlarının direktifleri doğrultusunda yola getirilmişlerdir.

İngiltere ulus-devleti bu değişiklikleri kolay kabul etmemiş, uzun ve karmaşık olan bir süreç içinde bir yandan direnmiş, bir yandan da boyun eğmiştir. Örneğin, İngiliz hükümetinin AET'nin çeşitli organlarındaki temsilcileri fırsat eşitliği politikalarının gelişmesine çoğunlukla direnmişlerdir. Veto haklarını kullanarak AET'nin doğum izni ve yarım günlük işçilere yönelik fırsat eşitliği politikalarını engellemeye çalışmışlardır. Dolayısıyla İngiliz hükümetinin tercih ettiği cinsiyet politikaları AET'nin çalışmalarını etkilemiştir. Bununla birlikte birçok politika gönülsüz İngiliz hükümetine zorla kabul ettirilmiştir. En önemlilerinden bir tanesi eşit ücret yasasına getirilen 'eşit değer' düzeltmesi olmuştur. Bu değişiklik, kadınların eşit ücret talep etmesinin yollarını genişletmiştir. Kadınlar artık eşit ücret talep edebilmek için 'aynı ya da benzer' bir işte çalışan bir erkek bulma zorunluluğundan kurtularak (ki bu, erkeklerle kadınların yaptığı işler çoğu zaman kalın çizgilerle ayrıldığı için çok zor oluyordu), kendileriyle aynı değerde bir iş yapan bir erkek kadar ücret talep edebilmeye başladılar (bu da bazı iş değerlendirme teknikleriyle belirlenecekti). Amerika Birleşik Devletleri'nde bu politikaların uygulandığı işyerlerinde kadınların ücretlerinde %20'lik bir artış oldu. Böyle on-

47 Bkz. Jeanne Gregory, *Sex, Race and the Law: Legislating for Equality*, Londra, 1987; Catherine Hoskyns, "Women's Equality and the European Community", *Feminist Review*, 20, Yaz 1985, s. 71-88.

binlerce dava halen İngiliz ticaret mahkemelerinde yol almaktadır.

Burada, uluslarüstü bir kurumun, bir ulus-devletin cinsiyet ilişkilerini nasıl sarstığını ve bu ilişkileri nasıl değiştirdiğini görüyoruz. Bunun açıklanmasında iki anahtar unsur vardır. Birincisi, İngiliz devleti gibi bir ulus-devlete göre uluslarüstü bir kurum olan AET düzeyinde kadınların çıkarlarının farklı şekillerde temsili. İkincisi ise, İngiltere ile AET arasındaki ilişkiler.

Bugün İngiltere'deki toplumsal cinsiyet ilişkileri, AET ile İngiliz devleti arasındaki ilişkilerin analizi yapılmadan tam olarak anlaşılamaz. Yani 'ulus' ve 'devlet' meseleleri çağdaş İngiliz toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki değişimlerin önemli belirleyicileridir. İngiliz devletinin AET karşısındaki bağımsızlık kaybı ne kadar büyük olursa, fırsat eşitliği yasaları ve uygulamaları da o oranda güçlenir. İngiliz hükümetinin AET karşısındaki egemenlik kaybı, kadınların çıkarınadır.

Feminizm, Milliyetçilik ve Batılılaşma

Toplumsal cinsiyet ilişkileriyle ilgili başka bir ulusötesi kategori örneği de 'Batılılaşma'dır. Feminizm ile Batılılaşma arasında bir bağ olup olmadığı sorusu, ulusal, feminist ve anti-feminist projelere siyasî katılımı belirlemesi açısından önemlidir.[48] Acaba feminizm ulusötesi midir, yoksa ulusal veya etnik düzeyle sınırlı bir hareket midir?

Üçüncü Dünya'nın feminizm eleştirmenleri, genellikle, ilk olarak feminizmin Batı kökenli olduğunu, ikinci olarak da ulusal ve yerli olmadığı için bir anlamı olmadığını öne sürerler. Burada gerçekten iki soru daha sorulmalıdır. İlki, feminizm ulusötesi bir siyasî hareket midir? İkincisi, feminizm Batı kaynaklı mıdır?

Feministlerin taleplerinin uluslara göre değişmediği ortadadır. Feministlerin, başka ülke feministlerinin eserlerini oku-

48 Bkz. Jayawardena, *Feminism and Nationalism.*

dukları da aşikârdır. Fakat feminist yazının, ağırlıklı olarak, Batı kaynaklı olduğu da doğrudur.

Ancak, feminizmin yerel koşullardan yararlanmadan geliştiğini de söyleyemeyiz. Gerçekten de Jayawardena, yukarıda değinildiği gibi, Üçüncü Dünya'daki feminist hareketlerin bu dünyanın kadınlarının kendi ilgileri/çıkarları doğrultusunda geliştiğini savunuyor.[49] Evans, birinci dalga feminist hareketin Rusya dahil pek çok Avrupa ülkesinde, Avustralya ve Kuzey Amerika'da yayılmış olmasının yanı sıra, o dönemde birçok uluslararası feminist örgütün de kurulduğunu gösteriyor.[50]

Burada soru, farklı ülkelerde kadınların benzer şekillerde ezilip ezilmedikleridir. Eğer benzer biçimlerde eziliyorlarsa, o halde farklı ülkelerdeki kadınların, taleplerini benzer biçimlerde ifade etmeleri ve bir ülkede bu konuya ilişkin yazılanların ve geliştirilen taktiklerin bir diğerinde de geçerli olması mantıklıdır. Bir başka deyişle, feminizmin uluslararası düzeyde geçerli biçimleri vardır. Jayawardena ve Evans gibi yazarların gösterdiği gibi, dünyanın çeşitli yerlerindeki feministler, kadınların böylesi ortak özellikleri bulunduğuna inanmışlardır. O halde, feminizm ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin biçimlerinin önemli ulusötesi yönleri bulunmaktadır.

Yine de, feminizmin ve kadınları kamusal alana sokan hareketin Batı kökenli olduğu 'suçlaması' göz ardı edilmemelidir. Bu durumda, iddianın doğru olup olmaması ulusal mücadeleler bağlamındaki önemini azaltmayabilir. Erkek seçkinlerin, kadınların kamusal alanda varlıklarını Batı kaynaklı olarak karakterize edip edemedikleri tamamıyla yerel mücadelenin konusudur. Dahası, 'Batılı'nın anlamı değişkendir. Bazı durumlarda (Atatürk Türkiyesi'nde ve Şah İranı'nda olduğu gibi), 'Batılı' ve 'modern' kavramları eşanlamlı olarak kullanılmışlardır. Bu gibi durumlarda, bu söylem kadınların kamusal alandaki varlıklarını artırmaya yönelik politikaların yürütülmesine eşlik eder. Diğer bir durumda ise 'Batılı' kavramı 'nef-

49 *A.g.e.*

50 Richard J. Evans, *The Feminists: Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australia 1840-1920*, Londra, 1977.

ret edilen yabancı ve emperyalist baskıcı' anlamıyla birleşir. Bu durumda, kadınların kamusal alandaki varlıklarına ilişkin politikalar engellenir (Humeyni rejimi altındaki İran'da olduğu gibi). O halde feminizmin ya da kadının kamusal alandaki varlığının 'Batılı' kavramı ile birleştirilmesi, koşullara bağlı olarak bu tür bir değişikliği perçinleyebilir ya da engelleyebilir. Hangi koşulların ne tür sonuçlar doğurduğuna ilişkin bir analiz için sadece toplumsal cinsiyetin değil, aynı zamanda etnisite, ulus, 'ırk' ve uluslararası düzenin de incelenmesi gerekmektedir.

Sonuç

Toplumsal cinsiyet, etnisite, ulusal ve 'ırksal' ilişkiler dışında analiz edilemeyeceği gibi, bu olgular da toplumsal cinsiyet dışında incelenemez. Yapılması gereken, iki inceleme dizgesini basitçe birbirine eklemek değil, dinamik bir ilişki içinde birbirlerini etkilemelerine olanak tanımaktır.

Toplumsal cinsiyet ilişki örüntüleri bazen sınıf, etnisite, ulus ve 'ırk'la aynı mekânsal boyutu paylaşırlar, ama çoğu zaman da paylaşmazlar. Eldeki verilere dayanarak kadınların siyasî faaliyetleri, erkeklerin siyasî faaliyetlerine göre hem daha küresel hem de daha yereldir diyebiliriz. Yine de, bu sonuca eldeki sınırlı verilerle ulaşıldığı unutulmamalıdır. Kadınlar ulusal düzeyde erkeklerden daha az katılım gösterirler. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin doğasındaki ortaklıklar/benzerlikler genellikle ulusal sınırları ve etnik ve 'radikal' özgüllük sınırını aşar. Ayrıca, 'kişisel' olan, her zaman olduğu gibi, politiktir.

Feminizm ile milliyetçilik arasındaki ilişki militarizmin kritik dolayımıyla gerçekleşir, zira erkeklerin ve kadınların savaşla kurdukları ilişki, her zaman olmasa da çoğunlukla farklıdır. Militarizmin genellikle ulusal projelerin ayrılmaz bir parçası olarak kendini gösterdiğini düşünecek olursak bu, kadınların hem daha az militarist hem de daha az milliyetçi oldukları anlamına gelebilir.

Ulusal ya da etnik bir projeye katılan toplumsal güçler, özel-

likle de sınıf ve toplumsal cinsiyet bağlamında, kendi içlerinde çeşitli şekillerde ayrışırlar. O halde uluslar arasındaki ilişkiler kısmen birçok özel, yerel ve cinsiyetçi mücadelenin sonucu olarak ortaya çıkar.

Vatandaşlık için mücadele bugün demokratik bir projedir. Yaygın siyasî söylemde vatandaşlık, 'ırk', etnisite, cinsiyet ve inanç gözetilmeksizin tüm yetişkinlerin katılımına dayanır. Ama aynı zamanda da ulusal bir projedir. 'Ulus'un, hem o ülkenin bireylerinin hem de 'uluslararası topluluğun' gözünde meşruluk kazanmasını sağlayacak bir tasarıdır. Sosyal bilimciler vatandaş kavramının eski Yunan şehir devletlerinde kullanılan ve kadınları, köleleri ve 'yabancıları' dışlayan sınırlı anlamındansa bu yeni anlamına dikkat etmelidirler.

Çeviren MELTEM AĞDUK-GEVREK

Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik*

Joane Nagel

Giriş: *Siyasal Adam*

Siyasal Adam. "İkinci dalga" feminist akademisyenlerin son yirmi beş yıldır yürüttükleri çalışmalar ışığında[1] Seymour Martin Lipset'in bu klasik eseri, maskülinist dışlayıcılığıyla neredeyse bir antika görünümündedir. Aynı şey Ted Gurr'un *Why Men Rebel*'i, T.H.Marshall'ın cinsiyetten arınmış, küstahça bir erkek söylemi içeren *Class, Citizenship and Social Development*'ı, Karl Deutsch'un *Nationalism and Social Communication*'ı, Barrington Moore'un *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*'si, Samuel N. Eisenstadt ve Stein Rokkan'ın *Building States and Nations*'ı ya da Perry Anderson'un *Lineages of the Absolutist State*'i için de geçerlidir.[2] Hatta Theda Skocpol'un *States and Social Revolution* isimli kitabı, tek cinsin, yani erkeğin, modern Fransa, Rusya ve Çin'i inşa etme hikâyesidir.[3]

(*) Çevirideki yardımlarından dolayı Sedef Öztürk'e teşekkür ederim - Aksu Bora.

1 Feminizmin "ilk dalgası", 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başındaki sufrajet hareketiydi; "ikinci dalga" ise 1960'ların sonunda başladı: bkz. Rupp ve Taylor (1987).

2 Lipset 1963; Deutsch 1966; Marshall 1966; Moore 1966; Gurr 1970; Eisenstadt ve Rokkan 1973; Anderson 1974.

3 Skocpol (1979); Skocpol'un en son kitabı *Protecting Soldiers and Mothers*

Siyaset bilimi ve sosyoloji alanında klasikleşmiş bu yapıtların içeriklerinin ve başlıklarının yurttaşlık, devletler, devrimler ve imparatorlukların yapısı ile işleyişi hakkında bize söylemeye çalıştığı neydi? Feminist kuramcılar, bu yazarların çalışmaları ve düşüncelerindeki kadın yokluğunun iyi ihtimalle cinsiyet körlüğünü, ya da daha kötüsü, cinsiyet şovenizmini yansıttığını ileri sürdüler. Kadın cinsiyetinin bu biçimde dışarıda bırakılmasının ulus ve devletlerin inşasında kadınların varlığını görünmez hale getirdiğini söylediler. Feminist yazarların bu dışlayıcı tutuma yanıtları iki boyutta oldu: Birincisi, ulusal ve muhalif politika ve hareketlerde kadın katılımı ve liderliğini kayda geçirerek kadınların politikadaki rolünü göstermek,[4] ikincisi ise, kadınların siyasal örgütlerden, hareketlerden, karar alma kurum ve süreçlerinden dışlanma mekanizmalarını belgelemek ve gözler önüne sermek.[5]

Milliyetçilik ve ulusal politikalar üzerine çalışmalara "kadınları geri getiren" bu çabaların bazılarını gözden geçirirken bu gerekli ve önemli alanda genellikle, "toplumsal cinsiyet" denince yalnızca "kadınlar"ın kastedildiğini hatırlatmalıyım. Yani, ulus ve devlet üzerine klasik literatüre yöneltilen "cinsiyet körlüğü" eleştirisine, neredeyse tümüyle kadınlar üzerine odaklanılarak yanıt verildi -kadın devrimciler, kadın liderler, kadınların görünmeyen emeği, kadınların dışlanması, kadınların tahakküme direnişleri. Toplumsal cinsiyeti inceleyen akademisyenlerin kadınlara ağırlık veren bu çalışmaları, milliyetçilik ve ulusal politika araştırmalarındaki önemli bir boşluğu doldurmaya başlamıştır, ama bu alanda hâlâ araştırılmayı bekleyen pek çok nokta vardır.

Burada öncelikle, önemli ve ilginç bulduğum başka bir soru şu: Modern devletlere ilişkin yukarıda anılan toplumsal ve siyasal çözümlemelerdeki erkek odaklanmasının "gerçek" anla-

(1992) kadınları ve toplumsal cinsiyeti, siyaset sosyolojisinin konuları olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

4 Bkz. Kaplan 1982; Alvarez 1990; Kennedy, Lubelska ve Walsh 1992; Augustin 1993; Salas 1994.

5 Bkz. Hearn 1987, 1992; Brown 1988, 1992; Davis, Leijenaar ve Oldersma 1991; Witt, Paget ve Matthews 1994; Glenn 1995.

mı nedir? Bu kadın ya da erkek yazarların erkeklerle ilgilenme biçimleri, farkında olsalar da olmasalar da bir şeye işaret ediyor olabilir mi? Belki de kitap adlarında geçen projelere -devlet iktidarı, yurttaşlık, milliyetçilik, militarizm, devrim, siyasal şiddet, diktatörlük, demokrasi- erkek kurumları, erkek süreçleri ve erkek eylemlerini içeren cinsiyetçi projeler olarak bakarsak, onları daha iyi anlarız (bkz. Pateman 1989, Connell 1995).

Bu, kadınların yurttaşlar, ulusun mensupları, eylemciler ve liderler olarak devletlerin inşasında ve yıkılmasında rol oynamadıkları anlamına gelmez. Daha çok, bu rolleri belirleyen senaryoların esas olarak erkekler tarafından, erkekler için, erkekler hakkında yazıldıklarını söyleyebiliriz. Kadınların bu senaryolarda oynadıkları roller, tanımı gereği yardımcı rollerdir ve erkeklerin kadınlık ve kadınların toplumdaki "yeri" hakkındaki cinsiyetçi normlarını yansıtırlar. Uluslar ve devletler gerçekten de çağdaş yazarların ileri sürdükleri gibi cinsiyeti olan kurumlarsa,[6] o zaman siyasette cinsiyetin yerini araştırırken yalnızca kadınlar üzerinde odaklanmak, cinsiyetin siyaseti belirleme yollarından birini, belki de en önemlisini gözden kaçırmak anlamına gelir: Erkekler, onların çıkarları, erkeklik nosyonları, mikro ve makro erkeklik kültürleri yoluyla siyasetin belirlenmesini.

McClintock (1995) sömürgecilikte toplumsal cinsiyet, ırk ve cinsellik hakkındaki çalışması *Imperial Leather*'da milliyetçiliğin "cinsiyetlendirilmiş söylemi" üzerine şu yorumu getirir: "Erkek kuramcılar, tipik olarak, ulusların cinsiyetlendirilmeleri olgusuna karşı kayıtsızlar, ama milliyetçilik üzerine feminist analizler de ne yazık ki son derece azdır. Özellikle beyaz feministler, milliyetçiliğin feminist bir konu olduğunu fark etmekte son derece yavaşlar" (356-357). Feminist yazarlar cinsiyeti hesaba kattıklarında bile, Messerschmidt'in (1993) *Masculinities and Crime*'daki çözümlemesinde ileri sürdüğü gibi, çalışmaları yalnızca kadınlarla sınırlı kalıyor. Sonuç olarak akademik çalışmalar toplumsal cinsiyet bakı-

6 Bkz. Eisenstein 1985; MacKinnon 1989; Walby 1989; Enloe 1990, 1993; Davis, Leijenaar ve Oldersma 1991; Brown 1992.

mından bir denge kurmaya başlamış olsalar da hâlâ suç, milliyetçilik, siyaset ya da şiddet gibi açıkça cinsiyeti içeren eylem ve kurumlar hakkında yapısal, kültürel ya da toplumsal anlamda özel olarak erkekliği, erkek olanı irdeleyen sistemli bir çalışma yok.

Benim tezim, milliyetçi siyasetin maskülinist bir alan olduğudur. Burada asıl amacım, erkekleri ulusal ve uluslararası siyaset alanlarındaki egemenlikleri yüzünden suçlamak değil - ki böyle bir egemenlik kesinlikle var. Tarihsel cinsiyet sınırlamalarıyla karşı karşıya olmalarına karşın kadınların bu siyasete katkılarını göz ardı edecek de değilim. Amacım, devlet üzerindeki erkek tahakkümünü araştırarak erkekliğin bu şekilde görünür kılınmasının, çağdaş ulusal ve küresel siyaseti anlamamız için bize ne gibi içgörüler kazandıracağını saptamaktır.

Erkeklerin ve Ulusların İnşası

Cynthia Enloe çarpıcı kitabı *Bananas, Beaches and Bases*'de (1990: 45) "milliyetçilik tipik olarak, erkekleştirilmiş hafızadan, erkekleştirilmiş aşağılanmadan ve erkekleştirilmiş umuttan doğmuştur" gözlemini yapıyor. Enloe'ya göre kadınlar, milliyetçi hareketlerde ve çatışmalarda küçük, çoğunlukla da sembolik rollere indirgeniyorlar: Ya ulusun korunup yüceltilecek ikonları oluyorlar, ya da ele geçirilip aşağılanacak savaş ganimetleri. Her durumda gerçek aktörler, özgürlüklerini, namus ve şereflerini, vatanlarını ve kadınlarını koruyan erkekler oluyor. Enloe'nun erkeklik ve ulusluk arasındaki bağlantıya ilişkin içgörüsü, bunların tanımıyla ilgili soruları beraberinde getiriyor: "Erkeklik" derken neyi kastediyoruz, "milliyetçilik" derken kastettiğimiz nedir?

Erkeklik

ABD üzerine son zamanlarda yapılan tarihsel çalışmalarda, günümüz Amerikan orta sınıf erkekliğinin 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başında canlanan erkeklik anlayışından doğduğu

iddia ediliyor.[7] Çeşitli yazarlara göre, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında, fiziksel görünüşe ve davranışa ilişkin erkeklik idealleri, yeniden gündemi ağırlıklı olarak meşgul etmiştir. Bu idealler, çeşitli kurumlarda ve organizasyonlarda kurumsallaştırılmıştı (MacAloon 1981, 1984). Modern Olimpiyat oyunları, Theodore Roosevelt'in 1898'deki İspanya-Amerika Savaşında çarpışmış *Rough Riders* (Yaman Süvariler) birliği (Morris 1979, Rotundo 1993), *Knights of Columbus** ve *Improved Order of Red Men*** gibi 19. yüzyıl sonunda kurulan ya da genişleyen çocuk ve yetişkin erkek örgütleri (Preuss 1924, Kauffman 1982, Carnes 1989, 1990, Rotundo 1993, Orr 1994, Bederman 1995) ve R.S.S. Baden-Powell'in çok ses getiren *Scouting for Boys* kitabının yayımlanmasından iki yıl sonra, 1910'da kurulan *Boy Scouts of Amerika* (Amerikan Erkek İzcileri) (Warren 1986, 1987; MacKenzie 1987), bunlara örnek olarak gösterilebilir.

Bu organizasyonlar, ABD ve Avrupa'daki erkeklere ait şeref ve namus kodlarını temsil ediyordu (Nue, 1993). Bu kodlarda, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi erkeklik ideallerini yansıtan (Banderman, 1995; Mosse, 1996;) irade, şeref, cesaret, disiplin, rekabet ruhu, dayanıklılık, metanet, soğukkanlılık, sebatkârlık, maceraperestlik, bağımsızlık, dizginlenmiş bir cinsel güç ve vakar gibi Mosse'nin (1996) "normatif erkeklik" olarak tanımladığı bir dizi 'erkek erdemi' vurgulanmaktaydı. Rotundo (1987), çalışmasında Rosenberg'in (1980) *Sexuality, Class and Role*'daki analizlerinden yararlanıyor ve orta sınıf Kuzey Amerikalıların

7 Bu rönesans genellikle hızla değişen sanayi ekonomisinde erkeklerin rolleri ve kadınların ekonomi ve siyasete doğru harekete geçmeleriyle ilgili sorulara yeni yanıtlar verme çabasına atfedilir; bkz. Mosse 1985; 1996; Carnes 1989; Rotunda 1993; Bederman 1995. Leverenz (1989) erkeklik tanımlarındaki kendini sınırlama ve centilmenlikten rekabetçi bireyciliğe doğru bu değişimin başlamasını biraz daha eski bir tarihe, 1800'lerin ortalarına alıyor.

(*) Kolomb'un Şovalyeleri. 1882'de Amerika'da Katolik göçmenler arasında birlik, kardeşlik ve yurtseverlik duygularını geliştirmek ve üyelerine malî destek sağlamak üzere kurulan örgüt. Halen faaliyetini sürdüren örgütün merkezi, New Haven, Connecticut'tadır - e.n.

(**) 19. yüzyılda kurulmuş yarı gizli bir örgüt. Kızılderili ritüellerini kullanan bu örgüte Kızılderililerin alınmaması dikkate değer - e.n.

19. yüzyıl sonundaki erkeklik ideallerine dayanarak bu özellikleri üç başlık altında topluyor: "Başarılı Erkek" (rekabet ruhu, bağımsızlık, sebatkârlık), "Hıristiyan Beyefendi" (irade gücü, kontrol, disiplin) ve "İlkel Erkek" (güç, erkeklik, cesaret).[8]

Tabiî ki bu normatif erkek özelliklerinin değeri ve etkisi zamana ve yere göre değişir. Yukarıda değinilen yazarlar 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı Amerika ve Avrupası'nı tanımlamaya çalışmıştır, oysa erkekliği daha evrensel kavramlarla tanımlamaya çalışan yazarlar da var. Gilmore'un kültürlerarası erkeklik araştırması *Manhood in the Making* (1990) erkekliğin evrensel bir standardı olmadığını gösteriyor. Yine de Gilmore şöyle diyor:

> "Evrensel Erkek" diye bir şey yok; ama erkek olmak, her yerde, şu performans ölçütlerine dayanır:... bir kadını hamile bı-

---

8 Silber (1993), savaştan önce Kuzey ve Güney'in erkeklik nosyonlarında farklılık olduğunu ve bunların çağdaş normatif Amerikan erkekliğini yaratmak üzere 1800'ler boyunca devam eden erkek rönesansında birbirine yaklaştığını ileri sürüyor. İç Savaş arifesinde:

> Güneyli erkekler hem şovalyelik ruhunu hem de şiddeti besleyen bir koda dayanırlardı, hem beyaz kadınlığa karşı hürmetkârdırlar hem de toplumsal iktidarlarını biçimleyen güçlü enerji ve tutkulara sahiptiler. Çevrelerindeki topluluğa sürekli olarak üstün güçlerini göstermek zorundaydılar -düello ederek, içerek ya da kumar oynayarak. Kuzeyli orta sınıf erkek ise kurumların, namus ve cemaat nosyonlarından daha fazla öne çıktığı bir "vakar kültürü" içinde yaşardı. Bu erkekler Güneyli erkeklerin kötü alışkanlıklarından iğrenirler, kendilerini bireysel gelişim, ekonomik sorumluluk ve özdenetime vakfederlerdi (Silber 1993: 8; ayrıca bkz. Adams 1990: 25-6)

Erkeklik nosyonları arasında iç savaş öncesinde ve iç savaş boyunca devam eden bu uçurum, 1898'deki İspanyol-Amerikan Savaşında öne çıkan ve en yüksek noktasına ulaşan daha fazla bütünlük taşıyan erkeklik nosyonuyla farklılık gösterir. Bu savaşa hem Kuzeyliler hem de Güneyliler katılmışlardı ve Güneylilerin bu erkekler kulübüne üyelikleri "Güneyliler dönüp dolaşıp yine yurtseverliğe geldiler" denerek onaylanmıştı (Silber 1993: 195). Bu iki erkek grubu arasında, her ikisinin de yiğitlik ideallerini birleştiren bir "erkeklik" sağduyusu kuruldu:

> İspanyol-Amerikan Savaşındaki yurtsever propaganda, Kuzeyli ve Güneylilerin birleşik, askerî yurtseverliklerine, özellikle de iki bölgedeki beyazların yurtseverliğine dayanıyordu. Üstelik, Birleşik Devletlerin yeni sembolizmi de 19. yüzyıl sonlarında güçlendirilen erkeklik imgelerine dayanıyordu (Silber 1993: 196).

Böylece Amerika 20. yüzyıla hem birleşik bir ulusla hem de birleşik erkeklik nosyonlarıyla donanmış olarak girdi.

rakmak, kendisine bağımlı olanları tehlikeden korumak, hısım ve akrabalarını geçindirebilmek... Bu yarı-evrensel şahsiyeti "Dölleyen-Koruyan-Geçindiren Adam" olarak isimlendirebiliriz (s. 223).

Yukarıda bahsi geçen tarihsel ve kültürlerarası çalışmalarda kullanılan erkek idealleri katalogları, Robert Connell'ın (1995: 68) "özselci" olarak tanımladığı, yani "tek bir özelliği erkekliğin tanımı olarak gösteren" yaklaşımın örnekleridir. Özselci yaklaşımın zayıf yanı, keyfîliği ve kolay yanlışlanabilirliğidir. Connell (1995: 68-71) özselciliğin yanı sıra üç tanım stratejisi daha sayıyor: Pozitivist, normatif, semiyotik. Erkekliğe ilişkin pozitivist yaklaşım, erkekleri belirli bir zamanda ve yerde tanımlar: Buna erkekliğin etnografisi denebilir. Bu tanımların sınırlılığı, genelleştirilemez olmalarından, ister istemez araştırmacının eğilimlerini yansıtmalarından ve totolojik olmalarından kaynaklanır. Erkekler, erkeklerin yaptıklarıdır, bu nedenle de erkekler için kadınsı biçimde davranmak ya da kadınlar için erkeksi biçimde davranmak mümkün değildir (Connell 1995: 69). Erkekliğin normatif tanımları erkek ideallerini, "model"lerini ya da cinsiyet rolleri stereotiplerini vurgular. Bu tanımlar da kültürel, tarihî ve değer içeren varsayımlarla ve pek çok (çoğu) erkeği dışarıda bırakan ideal tiplere vurgu yapmalarıyla sınırlıdır; yani, pek çok (çoğu) erkek, erkekliğin "John Wayne" modeline uygun biçimde davranmaz (Connell 1995: 70). Son olarak, erkekliğin semiyotik tanımları, erkekçe olan ile kadınca olanı karşı karşıya koyar ve bu farklılıktan erkekliğin (ve kadınlığın) anlamını çıkarsar: "Fallus esas gösterendir, kadınlık sembolik olarak yoklukla tanımlanır" (Connell 1995: 70). Semiyotik tanımlamalar da söylem ve simgeler üzerine yaptıkları vurguyla sınırlıdır. Bu vurgu yüzünden toplumsal cinsiyet anlamlarının inşasının maddî ve yapısal yönlerini gözden kaçırırlar.

Kimi araştırmacılar da bu yaklaşımların pek çoğunu biraraya getirerek erkekliğin anlamını olumsuz terimlerle ifade etmeye çalışırlar - erkeklerin *ne olmadıklarıyla*. Bu tanımlamalar kadın-

lıktan ayrılmayı ve kadınlık özelliklerinin reddini içerir: Erkek olmak kadın *olmamaktır* ve hiçbir erkek hiçbir zaman kadın olmayı istemez (Freud 1923, Chodorow 1978, Adams 1990). Bu red, erkekliğin "karşı tipler"inden uzaklıkla kurulur; bu karşı tipler ırkla ya da cinsiyetle ilgili olabilir - (beyaz) erkek olmak, Yahudi (Green 1993: 101-13, Lobbe 1996: 60), Asyalı (Espiritu 1996) ya da "Bengalli" (Sinha 1995), yahut "Kızılderili" ya da "siyah" (Bederman 1995: 181) olmamaktır - erkek olmak "kadınsı" davranmamaktır ve/veya eşcinsel olmamaktır (Mosse 1985,1996, Duroche 1991). Irk ya da cinsiyetle ilgili bu erkek "karşı tipler", Connell'in "ikinci sınıf" erkeklik biçimleri olarak adlandırdığına örnek teşkil ederler (1987: 186).

Bir ölçüde özselci olmakla birlikte olumsuzlamaya dayanan diğer erkeklik tanımları, normatif erkekliğin gereklerine ilişkin bir hoşnutsuzluğu yansıtır. Paul Theroux (1985: 309) *Being a Man* adlı eserinde şöyle yakınıyor: "'Erkek gibi davran!' ifadesi bana bir küfür gibi geliyor. Bu ifade, 'aptal ol, duygusuz ol, itaatkâr ol, asker gibi ol ve düşünme!' anlamına geliyor". Gerzon (1982: 5) da normatif erkekliği imkânsız bir hedef olarak görüyor: "Kızgın güneş altında atını süren ya da varış çizgisine doğru yarışan etkileyici figürlerle kendilerini karşılaştırdıklarında, gündelik hayatın içindeki sıradan erkekler ister istemez kendilerini küçük düşmüş hissederler. Özel hayatlarında bile erkekler artık kendilerini kahraman gibi hissedemezler". Horrocks, ataerkil erkekliğin getirdiği bedelleri şöyle sıralıyor.

> Ataerkil erkeklik, erkekleri sakatlar. Bizim toplumumuzda bildiğimiz biçimiyle erkeklik, kendini tahrip eden bir kimlik gerektirir: Derinden mazoşist bir kendini inkâr, benliğin yoksullaşması, hayatın zenginliklerine sırt çevirmek... Erkekliğin gereklerine uyan bir erkek olsa olsa yarı-insan haline gelir.... Erkek olmak için sanıyorum ki en hassas yanımı tahrip etmem gerekir: Duyarlılığımı, kadınsılığımı, yaratıcılığımı. Hissettiğimden daha güçlü ya da daha güçsüz gibi davranmam beklenir (Horrocks 1994: 25. Ayrıca bkz. Levant 1997, Messner 1997: 5-6).

Erkekliğin bu çeşitli tanım ve tasvirlerinin tarihî ya da karşılaştırmalı sınırları ne olursa olsun, araştırmacılar herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde erkeklerin davranış, düşünüş ve eylem standartlarını kuran tanımlanabilir bir "normatif" ya da "hegemonik" erkeklik olduğunu ileri sürüyorlar (Bederman 1995, Connell 1995, Mosse 1996). Hegemonik erkeklik, "ideal"den çok daha fazlasını temsil eder; örtük varsayımlar içerir, yaygındır ve 'doğal' sayılır (Morgan 1992, Donaldson 1993). Bu, herhangi bir ulusta tüm erkekler ve tüm kadınlar arasında ideal erkek konusunda bir mutabakat olduğu anlamına gelmiyor. Tersine, hegemonik erkeklik, genellikle diğer sınıflardan, ırklardan ve cinsiyetlerden erkekliklerle bir karşıtlık ilişkisi üzerine kurulur. İster saygı duyulsun ister küfredilsin, hegemonik erkeklik, diğer erkekliklerin rekabet ettikleri ya da kendilerini ona göre tanımladıkları bir standarttır.

Çağdaş Amerikan hegemonik erkekliği, ister 19. yüzyıl erkeklik rönesansına ister daha önceki kültürel erkeklik kabullerine dayansın, günümüz Amerikan toplumundaki çeşitli ırk, cinsiyet ve sınıf temelli erkeklikler arasında egemen biçim olarak kendini gösterir (bkz. Kimmel 1995, Kimmel ve Messner 1995, Pfeil 1995, Scwalbe 1995). Aynı şey başka ülkeler için de söylenebilir; Avrupa, Latin Amerika, Afrika, Asya ya da Ortadoğu için. Örneğin, T.E. Lawrence'ın *Seven Pillars of Wisdom* (1926) adlı kitabında tanımladığı Arap erkeklerinin davranışlarının modern Arap dünyasındaki erkeklik standartlarını kurup kurmadığı sorusundan ziyade, belli erkeklik standartlarının olup olmadığı ve hegemonik olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı sorulmalıdır. Bu ikinci soruya verilecek yanıt kuşkusuz olumludur.[9]

Milliyetçilik

Max Weber, ulusu "bir devlet oluşturabilecek ve aynı kandan gelmek zorunda olmasa bile kendini ortak bir kökene

9 Bkz. Mernissi 1987; Kandiyoti 1991; McCleod 1991; Moghadam 1991a; Manastra 1993; Massad 1995; Mehdid 1996.

bağlayan bir cemaat" olarak tanımlıyor (Gerth ve Mills 1948: 172-179). Layoun (1991: 410-11) da Weber'le aynı görüşü paylaşıyor: Milliyetçilik, bir "ulus" ve bu ulusun mevcut ya da kurulması muhtemel bir devletle ilişkilerine ilişkin bir anlatı kurar ve önerir. Bu tanımlamalarla milliyetçilik hem bir hedef -devlet olma hedefi- hem de bir inanç -kolektif ortaklık inancı- içerir. Milliyetçiler hem devlet kurma hem de ulus olma hedeflerini gerçekleştirmek isterler. Egemen bir devlet olma hedefi, devlet kurma, genellikle devrim niteliğinde ya da sömürge karşıtı savaşlara yol açar. Devletin idame ettirilmesi ve devlet iktidarının kullanılması, çoğu kez, diğer ulus-devletlerle savaşılmasını gerektirir. Dolayısıyla, milliyetçilik ile militarizm arasında yakın bir bağ bulunur.

Ulus olma, ulus kurma hedefi, ulusal bir geçmiş ve şimdiki zaman "tahayyülü"nü (Anderson 1991), geleneğin icadını (Hobsbawm ve Ranger 1983) ve cemaatin simgesel inşasını (Cohen 1985) gerektirir. Gellner'in (1983: 49) ileri sürdüğü gibi, "Milliyetçilik uluslardan doğmaz, uluslar milliyetçilikten doğar". Cemaati tanımlamak, sınırlar koymak ve ulusal karakteri, tarihi, gelecek vizyonunu ifade etmek, hem birliği hem de "öteki olan"ı vurgulamak anlamına gelir. Ulusal kimlik ve kültürel sınırlar oluşturma projesi, milliyetçi etnosantrizmi körükler. Bu da, milliyetçilik ile şovenizm arasında yakın bir bağ olduğunu gösterir. Şovenist milliyetçilik genellikle ulusun üstünlüğüne ilişkin tutumlar ve inançlar düzeyinde kalır. Ama milliyetçi çatışma ya da yayılma dönemlerinde bu etnosantirizm hayata geçer. Modern dünya tarihi boyunca milliyetçilik hoşgörüsüz, kimi zaman kanlı yüzünü göstermiştir. Nairn, (1977) milliyetçiliğin iki yüzünü karşı karşıya koyarak ulusu modern bir Janus* olarak tanımlar: Bir yanda gerici, bağnaz, militarist "savaş devleti", öte yanda ilerici, toplum inşa eden "refah devleti"; bir yanda tereyağı, öte yanda top tüfek.[10]

İdeoloji ile eylem arasındaki ayrım, milliyetçiliğin tanımı ve

10 Hernes (1987), *Welfare State and Woman Power* adlı analizinde bu temaların ulusal devlet politikalarının kadınsı ve erkeksi yanlarını temsil ettiğini söyler.

(*) Romalıların, biri arkaya diğeri öne bakan iki başlı tanrısı - e.n.

işleyişi hakkındaki çoğu incelemeyi belirler. Milliyetçi ideoloji, yani ulus hakkındaki inançlar -biz kimiz, bizi ne temsil eder- ulusal eylemler (devletin eylemleri ve ulus inşası, bağımsızlık savaşı, siyasal ve hukukî bir düzenin yaratılması, üyelerin çeşitli kategorilerle içerilmesi ya da dışlanması, diğer uluslarla ilişkiler) için bir temel ve meşrulaştırıcı etken haline gelir. İster eylem ister ideoloji olarak ifade edilsin, yerel ve küresel politikaların düzenlenmesi ve anlaşılmasının bir yolu olarak milliyetçiliğin kökenini pek çok araştırmacı 19. yüzyılda buluyor. Nairn'e göre (1977) milliyetçilik "en genel anlamda Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi'nden günümüze kadar uzanan dönemdeki dünya politik ekonomisinin belirli özellikleri tarafından belirlenmiştir". Bu özellikler arasında, "milliyet, etnik miras, gelenekler ve dile yeni ve büyük bir anlam yüklenmesi","ulusal piyasa ekonomisi ve güçlü bir ulusal burjuva sınıfının yaratılması" yer alır (s. 333). Benzer biçimde, Seton-Watson da (1977) 1700'lerin sonunu Avrupa'daki "eski" ve "yeni" uluslar arasındaki ayrım çizgisi olarak tanımlar -İngilizler, İskoçlar, Danimarkalılar, Fransızlar ve İsveçliler gibi eski uluslar, görece bir özerkliğe sahiptirler, yeni uluslar ise monarklardan ya da sömürgecilikten kurtulup bağımsızlığa ulaşmak için millî mücadeleler yürütmüşler, yurttaşlarına "siyasal eylem arzusu ve bir millî bilinç aşılamaya" yönelik bir milliyetçilik türü yaratmışlardır.

Erkeklik ve Milliyetçilik

Milliyetçilik, tanımı gereği siyasaldır, devletle ve onun kurumlarıyla yakından bağlantılıdır. Ordu gibi çoğu devlet kurumuna gerek geçmişte, gerekse günümüzde erkekler hâkim olmuştur. Bu nedenle hegemonik erkeklik kültürü ve ideolojisinin hegemonik milliyetçilik kültürü ve ideolojisiyle el ele gitmesi şaşırtıcı değildir. Erkeklik ile milliyetçilik birbirine çok iyi eklemlenir. Batılı erkekliğin modern biçimi, modern milliyetçilikle hemen hemen aynı yerde ve zamanda ortaya çıkmıştır. Mosse, milliyetçiliğin Batı'da, aşağı yukarı yüz yıl önce, "modern erkekliğe paralel olarak ortaya çıkıp gelişen bir hareket"

olduğunu söyler ve modern erkekliğin, milliyetçi hareketlerin tüm türleri içinde merkezî bir yere sahip olduğunu ekler:

> Erkek stereotipi, bir önceki yüzyılın herhangi bir güçlü siyasal ideolojisine bağlı değildir. Yalnızca muhafazakâr hareketlere değil,... işçi sınıfı hareketine de destek olmuştur; hatta bir Bolşevik erkeğin bile "meşe kadar sağlam" olduğu söylenir. Modern erkeklik, başından beri 19. yüzyılın yeni milliyetçi hareketlerine eşlik etmiştir (Mosse 1996: 7).

Sömürgecilik ve emperyalizm başta olmak üzere zamanın diğer siyasal ideolojileri de dönemin erkeklik standartlarını yansıtır (bkz. MacKenzie 1987; Walvin 1987; Bologh 1990). Pek çok yazar, Avrupa'da 19. yüzyıldaki erkeklik rönesansını imparatorluk kurumları ve ideolojisine bağlıyor (Hobsbawm 1990; Koven 1991; Sinha 1995). Springhall (1987: 52), orta sınıf İngiliz Hıristiyan yiğitlik idealini, spora verilen önemi kastederek "bedene bürünmüş Hıristiyanlık" olarak tanımlıyor -devlet okullarındaki "oyun kültü"; *Boys' Brigade* (Oğlanlar Tugayı) türü örgütler yoluyla bu orta sınıf değerlerin "ulusun büyük kent merkezlerindeki daha az imtiyazlı, yatılı okullarda okuyan, işçi sınıfından çocuklara" nasıl aktarıldığını anlatıyor. Her iki sınıftan erkek çocuklar, imparatorluğun dört bir yanında İngiliz ordularında hizmet ettiler.

Amerika'da erkeklik iki milliyetçi emperyalist projeyle yakından ilişkiliydi: "Vahşi Batı'nın fethi"nin kaçınılmaz olduğunu ileri süren ideoloji ve bütün Batı yarıkürede Amerika etkisini meşrulaştırıp yaygınlaştıran Monroe Doktrini. Amerikan emperyalizmi ile erkekliğin bu evliliğinin, Theodore Roosevelt'ten daha iyi bir örneği yoktur. Hastalıklı bir çocukluk geçirmiş ve gençliğinde imtiyazlı bir züppe olan Roosevelt, siyasal kariyerinin başlarında erkekliğine yönelik acımasız saldırılara maruz kalmıştı. Theorode Roosevelt, politikaya 1882'de yirmi üç yaşındayken, New York eyalet meclisi üyesi olarak atıldı.

> Günlük gazeteler, Roosevelt'i kadınsılığın tipik örneği sayarak hicvettiler. Ona "Cılız", "Züppe Jane", "Çürük Lilly" ve "Zarif

> Mr. Roosevelt" gibi isimler taktılar. Tiz sesiyle, dar pantolonları ve süslü giyimiyle alay ettiler. Pek çoğu Roosevelt'i ünlü bir eşcinsel olan Oscar Wilde adıyla anmaya başladı. Hatta bir yazar (daha açık bir fallik anıştırmayla) Roosevelt'in "fildişi bir bastonun topuzunu emdiğini" iddia etti (Bederman 1995: 170).

Roosevelt, kendini erkeklerin erkeği olarak yeniden icad etmek üzere bir kampanya başlattı. Bu kendini yeniden inşa çabasının temelinde iki simgesel tema vardı: Roosevelt'in ülkenin batısından geldiği iddiası ve Amerikan İmparatorluğu iddiası. Kampanya inanılmaz bir başarı sağladı ve beş yıl sonra Roosevelt "Dakota Kovboyu" olarak New York Belediye Başkanlığına aday oldu -bu kez basın "erkekçe mücadele azminden" ve "dayanıklılığı"ndan dem vurarak onu göklere çıkardı (Bederman 1995: 171). Bu dikkate değer dönüşüm, Roosevelt'in yazdıklarında ve yapıp ettiklerinde kendini gösterir. 1883'te Roosevelt Güney Dakota'daki Badlands'e gitti ve bir sığır çiftliği aldı (Morris 1979). 1884'te karısının ölümünden sonra zaman zaman politikadan çekilip çiftliğinde dinlendi, ama bundan önce *New York Tribune*'e verdiği bir röportajla "süslü genç"ten "erkek kovboy"a doğru bir kamusal dönüşüm yaşamaya başlamıştı:

> Beni politika için fazla kibar bulan bazı arkadaşlarım, her gün güderi bir gömlek ve deri pantolonlar, başımda büyük bir *sambrero*yla ovalarda dört nala at sürdüğümü görseler çok şaşırırlardı. Modaya düşkün gençlerimize, sağlıklı egzersiz için Batı'ya gitmelerini ve kısa bir süre ata binmeyi denemelerini, Teksas sürülerinin damgalanmasına yardım etmelerini şiddetle tavsiye ederim (aktaran Bederman 1995: 175).

Roosevelt'in kovboyluk kariyeri sadece altı ay sürdü. Ertesi yıl yayımlanan *Hunting Trips of a Ranchman* kitabını *Ranch Life and the Hunting Trail* (1888) ve dört ciltlik *The Winning of the West* izledi (1889-1896). Bu kitaplar, Roosevelt'e kamuoyunda gerçek bir erkek kimliği kazandırdı. Roosevelt, erkekliğini ispatlamaya başka kitaplarla devam etti [*The Strenuous Life*

(1902) ve *African Game Trails: An Account of the African Wanderings of an American Hunter Naturalist* (1910)]. "Vahşi Batı'nın fethi"nin ve Amerikan emperyalizminin gerçek temsilcileri saydığı *Rough Riders*'ın büyük rol oynadığı İspanya-Amerika Savaşına verdiği ateşli destek de bu çabanın bir devamıydı.

Hoganson (1995; 1996), Amerika-İspanya Savaşı sırasında, 1898'de Amerikalıların Manila Körfezi'ndeki İspanyol donanmasını batırması sonucu başlayıp 1902'de sona eren Amerika-Filipin Savaşı'nda kullanılan söylemdeki erkek imgeleminin rolünü tasvir eder. İspanyol donanmasının batırılmasından sonra, Filipinliler ulusal bağımsızlıkları için savaşmaya başladılar. Bu durum, Amerika'da, eski bir İspanyol sömürgesine karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiğine ilişkin bir tartışma başlattı: Bu ülke bağımsız mı olmalıydı, yoksa bir Amerikan sömürgesi mi? Theodore Roosevelt, bu tartışmada merkezî bir aktördü ve açıkça emperyal kampta yer alıyordu: "Biz Amerikalılar,... daha gençliğinin baharındaki bir ulusun evlatları... biliyoruz ki gelecek bizimdir; yeter ki ona sahip çıkacak kadar yiğit olalım ve yeni yüzyıla, bizi bekleyen zorlu yarışa, bütün gücümüzle hazırlanalım" (Hoganson, 1996: 3). Tartışmayı cinsiyet ve yaş ayrımcılığı söylemine döken sadece Roosevelt değildi. Roosevelt'in bir yandaşı, meşhur bir anti-emperyalist olan Senatör George F. Hoar'u bir "fosil" olarak anıyor ve onun, Senato'daki yerini "küflü geçmiş yerine bugünü yaşayan ilerici genç bir erkeğe" bırakmasını istiyordu. "Filipinler sorunu", genç erkeklerin "yaşlı kadınlarla" mücadelesine dönüştü (üstelik o sırada kadınların seçme hakları yoktu) ve bu söylem (tümüyle erkek olan) seçmenler arasında yayıldı:

> Bu ülkenin yurtsever Amerikalılara ihtiyacı var; bir sürü yaşlı kadına ve devlet adamı havasındaki bunak politikacılara değil... ulus sizi çoktan aştı. Kendinize bir huzurevinde yer bulun ve ulusa büyüme fırsatı verin (aktaran Hoganson 1996: 3).

Theodore Roosevelt'in ve pek çok çağdaşının konuşmaları ve yazıları, maceracı ama aynı zamanda medenî beyaz adamın Kızılderili, Afrikalı, İspanyol ya da Filipinli gibi aşağı ırktan

yabanî adamı yendiği ya da ehlîleştirdiği emperyal, ırkçı erkekliği yansıtır. Söz konusu olan ister Vahşi Batı'nın fethi olsun, ister Batı yarıkürenin Avrupa sömürgeciliğinden "korunması" olsun, Roosevelt'in erkeklik söylemi, şovenist, militarist bir milliyetçiliğe dayanır. 19. ve 20. yüzyılın erkeklik, sömürgecilik, emperyalizm, militarizm ve milliyetçilik ideolojileri arasında yakın bir bağ olduğu, bu ideolojileri destekleyip hayata geçirenlerin esas olarak erkekler olduğu, modern dünyanın oluşumunda bu hareket ve kurumların önemi ve gücü dikkate alındığında, erkeklik ile milliyetçiliğin aynı kalıptan çıkmış olması şaşırtıcı değildir. Bu kalıp, modern devlet sisteminde ulusların ve devletlerin yapısının ve kültürünün önemli boyutlarını biçimlendirmiştir.

Ulus İçinde Kadınların ve Erkeklerin Yeri

Erkekliğin "hayata geçirilmesinde", milliyetçi politikaların pek çok bakımdan merkezî bir yeri vardır (Connell 1987). Her şeyden önce, yukarıda da belirtildiği gibi, ulus-devlet esas olarak erkek bir kurumdur. Feminist yazarlar bu devletin hiyerarşik otorite yapısına, karar alma konumlarındaki erkek egemenliğine, iç işleyişindeki erkek üstünlüğüne ve kadın itaatine, erkeklerin kadın haklarını, emeğini ve cinselliğini düzenlemesine işaret etmişlerdir (Franzway, Court ve Connell 1989; Grant ve Tancred 1992; Connell 1995).

İkincisi, milliyetçilik kültürü, kültürel erkek temalarını vurgulamak ve bunlarla uyum sağlamak üzere yapılanmıştır. Şeref, vatanseverlik, korkaklık, cesaret ve görev gibi terimleri, hem ulus hem de erkeklikle doğrudan ilişkili oldukları için, sadece milliyetçiliğe ya da sadece maskülinizme indirgeyemeyiz. Burada benim işaret etmek istediğim nokta, gündelik hayattaki erkeklik "mikrokültürü"nün, milliyetçiliğin, özellikle de milliyetçiliğin militarist yanının talepleriyle pekâlâ uyuştuğudur. Yıllar boyunca lisans öğrencilerimden "size takılabilecek en korkunç isim nedir?" sorusunun yanıtını bir kâğıda yazmalarını istediğimde verdikleri yanıtlardaki cinsiyet farklı-

lığı çarpıcıydı. Kadınların ezici çoğunluğu, "orospu" (ya da buna yakın oranda "fahişe") yanıtı verdiler. Erkeklerin çok büyük çoğunluğu ise, "korkak", "kız kılıklı" ya da "amcık" diye yanıtladılar. Yalnızca korkaklar görevden kaçar; gerçek erkek korkak değildir.

Vatana hizmet çağrısı, özellikle siyasal 'kriz' dönemlerinde, çok az erkeğin karşı koyabildiği bir cazibe taşır. Erkekler için bu çağrıya uymamak, cemaatleri, aileleri, hatta kimi zaman anneleri tarafından hor görülmeyi ya da daha kötüsünü göze almak demektir. Oğullarını savaşa giderken engellemeye çalışan anne stereotipine karşın, Boulding (1977: 167) İkinci Dünya Savaşı boyunca askere gitmeyi reddeden oğullarının pasifizmine karşı çıkan pek çok anne olduğunu bildiriyor.[11] Karlen'in (1971) *Sexuality and Homosexuality*'de söylediği gibi, pasifistler erkekler tarafından daha fazla horgörülür: "1968'de pasifistler askerî üslere yakın yerlerde kahvehaneler açmış, kendi görüşlerini yaymaya çalışmışlardı. Özel Kuvvetlerden bir asker, *Newsweek* muhabirine 'Biz bu ibneler etrafta oturup kahve içebilsin diye dövüşüp ölmüyoruz' demişti"(s. 508).

Erkekleri yurtseverliğe, milliyetçiliğe ya da militarizme iten tek şey, korkaklıkla suçlanma endişesi değildir. Bunun yanında erkeksi bir macera düşkünlüğü de vardır. Erkekler savaşa neden katıldıklarını anlatırken, beklentilerinden, heyecanlarından, büyük bir maceraya atılmış olma duygusundan, savaşın temsil ettiği büyük serüvenin "gerisinde" ya da "dışında" bırakılmama arzusundan söz ederler.

> Ödüm kopmuştu - benim, yani bu tecrübeli askerin, sinirlerinde en ufak bir zayıflık olmadığı düşünülen adamın bile. Boğazımın sıkıştığını hissettim, uygun adım yürüyen askerler acayip daireler halinde uçuşmaya başladı. Tanrım, ağlıyordum (Adams 1990:vii; ayrıca bkz. Green 1993).[12]

11 Boulding, kadınların "gerek iş hayatında, gerek yurttaşlık alanında, gerekse de savaş meydanlarında, erkekleri ve çocukları yaşam boyu bir mücadeleye hazırlama" rolü oynadıklarını söyler (1977: 167); ayrıca bkz. Adams 1990: 131-2 ve Vickers 1993: 43-5.

12 Kadınların savaş dışında kalan erkeklerle ilgili gözlemleri, erkek anlatılarıyla

Son olarak, kadınlar milliyetçi kültürde, söylemde ve kolektif eylemde simgesel, kendilerine özgü bir rol oynarlar. Bu rol, erkeklerin kadınlık tanımlarını ve onlara ulus içinde nasıl bir yeri uygun bulduklarını yansıtır. Yuval-Davis ve Anthias (1989) kadınların etnik, ulusal projelere ve devletleşme süreçlerine katılmalarıyla ilgili beş yol tanımlamışlardı: a) etnik toplulukların mensuplarının biyolojik üreticileri olarak, b) etnik ve ulusal grupların [normatif] sınırlarının yeniden üreticileri olarak [uygun kadınsı davranışlar sergileyerek] c) Topluluğun ideolojik yeniden üretiminde merkezî bir rol alarak ve kültürün aktarıcısı olarak d) etnik/ulusal farklılıkların gösterenleri olarak e) ulusal, ekonomik, siyasal ve askerî mücadelelere katılarak (s. 7-8).

Bu rollerin bazıları eylemi de içerir -kadınlar milliyetçi mücadelelere katılmışlar, hatta kimi durumlarda bu mücadelelere önderlik etmişlerdir. Ama bu liste çok kısadır ve aynı isimler tekrar tekrar anılır. Horrocks'un (1992: 25) kamusal hayatta erkek egemenliğini ele alırken belirttiği gibi: "İstisna -Margaret Thatcher- kuralı kanıtlar". Gerçekten de başka yazarların yanı sıra Jayawardena (1986), Walby (1989), Yuval-Davis ve Anthias (1989), Tohidi (1991) ile Yuval-Davis ve Anthias (1992), kadın milliyetçilerin destekleyici, sembolik, genellikle de bastırılmış ve geleneksel rollerde kalmaları yönünde bir baskı hissettiklerini belirtirler.

Bu kısıtlamalarla yüz yüze olan kadınlar, kimi kez milliyetçiliklerini, kendilerine milliyetçiler tarafından yüklenen geleneksel roller yoluyla gerçekleştirmeye yeltenirler -kocalarına destek vererek, çocuklarını (ulusun çocuklarını) yetiştirerek ve ulusun namusunun simgeleri olarak hizmet ederek. Bu gibi durumlarda kadınlar, milliyetçi mücadeleye destek olmak için

---

tutarlı; *Testament of Youth*'da, oğlu Edward'ın Birinci Dünya Savaşı'na gidişini anlatırken Vera Brittain'in söylediği gibi:

> Evi gülerek, modern dönemin en büyük savaşında yer almadıkları için hayatı boyunca damgalanacak o adamlardan biri olmamanın verdiği sevinçle terk etti (Adams 1990: 131).

Paramiliter örgütlerdeki maceralara ilişkin bir değerlendirme için bkz. Gibson 1994.

hem milliyetçilerin hem de düşmanın, kadınların rollerine ilişkin ataerkil görüşlerini kullanabilirler. Örneğin, askerî işgal durumlarında, sokakta yalnız ya da gruplar halinde görülen erkek milliyetçiler, genellikle tutuklanır ya da sorgulanır. Kadınlar ise genellikle pek tehlikeli ya da "bir şey yapacak gibi" görülmezler ve böylece evlerde tecrit olmuş erkeklere haber taşıyabilir ya da erkeklerin yanında bulunabilirler. Benzer biçimde, kadınlar milliyetçi çabaları desteklemek için insanları seferber etmede daha başarılıdırlar, çünkü daha az tehditkâr ve daha az militan olarak görülürler (Edgerton 1987, Sayigh ve Petert 1987, Mukarker 1993). Edgerton (1987), Kuzey İrlandalı Katolik kadınların İngiliz birliklerine karşı, teneke kapakları kaldırımlara vurarak geleneksel ev kadınlığı rolünü nasıl bir uyarı sistemi olarak kullandıklarını anlatır:

> Askerler bir yöreye girdiklerinde, kadınlar teneke kapakları kaldırımlara vurmaya başlıyorlardı; gürültü bütün alana yayılıyor ve diğerlerini uyarıyordu... Tenekelerin sesini işiten kadınlar, hummalı bir bahar temizliğine girişmişçesine, ellerinde toz bezleri ve fırçalarla meydana dökülüyorlardı (s. 65).

Bu çeşit "zayıfların silahlarına" (Scott 1985; Hart 1991) ek olarak, kadınların çeşitli milliyetçi hareket ve çatışmalara doğrudan katıldıklarını, askerî birliklerde ve kadrolarda yer aldıklarını da biliyoruz (Jayawardena 1986, Nategh 1987, Sayigh ve Petert 1987; Helic-Lucas 1988; Urdang 1989). Cesaretlerine, kimi kez geleneksel erkek askerî rollerini üstlenmelerine ve pek çok milliyetçi mücadeledeki merkezî katkılarına rağmen, ulusal bağımsızlık bir kez kazanıldıktan sonra, feminist milliyetçilerin kendilerini yeniden kurumlaşmış ataerkinin etkisi altında bulmaları sık görülen bir durumdur. Ulusal bağımsızlık adına kadınların katılımını talep eden milliyetçi hareketler, cinsiyet eşitliği konusundaki feminist talepler karşısında genellikle reddedici bir tutum sergilerler.

Kendi kadın destekçilerine karşı "dönen" milliyetçi hareketlerin belki de en iyi bilinen örneği, Cezayir'dekidir. 1962 yılında Cezayir, nihayet, Fransız sömürge idaresinden kurtuldu.

Bunun için çok uzun ve acılı bir mücadele verilmişti ve Cezayir'in bağımsızlık savaşında Cezayirli kadınlar dikkate değer bir rol oynamışlardı. *Des Femmes dans la Guerre d'Algerie* adlı kitabında Cezayir bağımsızlık savaşında görev yapan kadınlarla görüşen Daniele Djamila Amrane-Minne, ulusal direniş hareketinde on bir bin kadının aktif olarak yer aldığını ve iki bin kadının da hareketin silahlı kanadında savaştığını bildiriyor (Kutschera 1996: 40-41). Müslüman bir ülkedeki askerî harekete bu çok yoğun kadın katılımına rağmen, bağımsızlık bir kez kazanılınca, Cezayirli kadınlar "mutfağa geri dönmek" (Boulding 1977: 179) ve üniformalarını çıkarıp tesettüre girmek zorunda kaldılar.[13]

Bu söylenenler okuru erkeklik ile milliyetçiliğin sadece İslâmî toplumlarda geçerli örgütlenmiş ve hegemonik bir ilişki olduğunu düşünmeye yöneltmesin, bütün milliyetçilikler gibi, dinsel milliyetçilik de muhafazakârdır ve "muhafazakâr", genellikle "ataerkil" anlamına gelir (Yuval Davis 1981, Lievesley 1996, Waylen 1996). Bu, kısmen, milliyetçilerin "toplumu yeniden gelenekselleştirme" eğilimlerinden (Nagel 1996: 193) kısmen de geleneği ulusun inşasının ve kültürel yenilenmenin meşruiyet temeli olarak görmelerindendir. Gerçek ya da icat edilmiş bu gelenekler, genellikle ataerkildir ve erkek imtiyazının güçlü doğasına ve erkeklikle milliyetçilik arasındaki sıkı bağa işaret ederler.

---

13 Cezayirli kadınlar, son yıllarda direnmenin bedelini çok ağır ödüyorlar. İslâm yanlısı bir hükümetin atanmasını gerektiren 1992 seçim sonuçlarının iptalinden sonra, İslâmcı militanlar silahlı muhalefeti yükselttiler ve kadınlar, özellikle de tesettüre uygun giyinmeyen kadınlar, bu militanların şiddetinin hedefi haline geldi:

> Kaçırma, işkence, tecavüz, toplu tecavüz ve öldürme gibi suçlar, 1995 ortasından sonra yaygınlaştı... Feministler, militanlar, kadın gazeteciler ve öğretmenler özellikle hedeflendi, bunlardan bazıları yeraltında yaşamaya zorlandı; katillerin kurşunlarından ve bıçaklarından sürekli adres değiştirerek ve izlerini örterek saklandılar (Mehdid 1996: 93-94).

Bu saldırılara ilişkin yeni anlatılar için bkz. Youssef (1994) ve Steinfels (1995). Bu tehlikelere karşın, Hasan (1994: xv) kadın konusunun milliyetçi tartışmalarda yer almayı sürdürdüğünü belirtiyor.

Ulusal Ailede Kadın İffeti ve Erkek Namusu

Milliyetçilik üzerine çalışan kuramcıların birçoğu, milliyetçilerin ulusu bir aileye benzetme eğilimlerinden söz eder (McClintock 1991; Skurski 1994); ulus, kadınların ve erkeklerin "doğal" rollerini oynadıkları, başında erkek bir reis bulunan bir ailedir. Kadınlar, yukarıda belirttiğimiz gibi, milliyetçi hareketlerde ve siyasetlerde tahakküme uğrarken ulusun anneleri olarak merkezî bir sembolik yer işgal ederler. "Baba yurdunun anaları" olarak yüceltildikleri için (Koonz 1987), namusları lekesiz olmalıdır; bu nedenle, milliyetçiler genellikle kadınlarının cinselliğine ve cinsel davranışlarına özel bir önem verirler. Gelenekçi erkekler, kendilerini ailenin ve ulusun koruyucuları olarak görürlerken, kadınların da ailenin ve ulusun namusunu temsil ettiğini düşünürler: Kadınların utancı ailenin utancıdır, ulusun utancıdır ve erkeğin utancıdır.[14]

Giysi ve davranış politikaları için İslâmî milliyetçilikte örtünme politikaları kadar açık bir örnek yoktur. Çoğu Arap ve Müslüman kadın, ev dışında geleneksel giysiler giyerler; bunlar kolları ve bacakları örten, Batı tarzında gösterişsiz giysilerden ve bir eşarptan, İran'daki çarşafa, Suudi kadınlarının giydiği, yüzü ve bütün bedeni örten giysilere kadar değişiklik gösterebilir. Bu kadınların çoğu, giysilerinin kendi tercihleri olduğunu söylerler. Örtünmenin onları erkeklerin arzu dolu bakışlarından koruduğu (Makhlouf 1979: 86) ve onları Batılı kadının ulaşamadığı bir konuma, cinsel nesne değil, kişi konumuna soktuğu için özgürleştirici olduğunu öne sürerler (bkz. Tohidi 1991, s. 255-258). Bazı kadınlar da tesettürü yasaklayan Batı yanlısı rejimlere karşı yürütülen Batı karşıtı, sömürge karşıtı ve anti-emperyalist mücadelelerde, tesettürü, milliyetçiliğin bir simgesi olarak kullanmışlardır (örneğin İran'da; bkz. Nageth, 1987). Bazıları için de örtünmek, kentleşme ve sanayileşme yüzünden ekonomik ve toplumsal ko-

14 Kadınların erkeklerin utancı olma potansiyelinin ciddiyeti, Brezilya'da sözde zina durumlarında kocanın karısını öldürmesini "namus cinayeti" olarak meşrulaştıran yasal düzenlemelerde görülür (Thomas 1992).

numlarını yitirmeleri karşısındaki hoşnutsuzluklarını ve tepkilerini ifade etmenin aracıdır (MacLeod 1991). Bazı kadınlar içinse, (bunlar genellikle göçmenlerdir), örtünme, asimilasyona karşı bir direnmeyi temsil eder (Pfeil 1994: 214-217). Ancak örtünen kadınların pek çoğu, ikinci kategoridekiler de dahil olmak üzere, örtünme konusunda bir seçeneklerinin olmayışına içerler ve bir zamanlar çürümüş bir yönetime ya da işgalciye meydan okuma eylemi olan şeyin, şimdi kendi erkekleri tarafından kendilerini denetlemek ve baskı altına almak için kullanıldığından acı acı yakınırlar. Augustin'in *Palestinian Women* (1993) adlı kitabında zorunlu örtünme konusunda rahatsızlık ve öfke ifadeleri vardır:

> Burada, Gazze'de, kadınların çoğunun başlarını örtme nedeni, buna zorlanmaları. Kadınlar için evin dışına başı açık çıkmak, tehlikeli hale geldi. Kimi fanatik Müslümanlar, başını örtmeyen kadınları üzerlerine kezzap dökmekle bile tehdit ediyorlar. Tabiî ki kendi isteğiyle başını örten dindar kadınlar da var. Bazı kadınlarsa başörtüsünü köktenci Islâm'ın değil, bağımsızlık mücadelesinin, intifadanın sembolik işareti olarak görüyorlar ve rasyonalize ediyorlar. Çok sayıda kadın, kocası tarafından başlarını örtmeye zorlanıyor (Berberi 1993: 53).

Bu kadınlar, zorla örtünmeye direnme konusunda güç bir seçimle karşı karşıyalar. Kadın olarak hakları konusunda diretirlerse toplumlarına sadık olmamakla, ulusal davaya ihanet etmekle suçlanabilirler. Etnik ve ulusal toplulukların kuşatma altında olduğu durumlarda, aşağıdaki Filistinli eylemci kadınlar gibi pek çok kadın, örtünme gibi ataerkil zorlamalara direnme konusunda çok istekli olmuyorlar:

> Şu anda ikinci bir cephe açamayız. Kavgamız erkeklerle değil. İşgale karşı mücadele bağlamında... kurtuluşa kadar kadınların kurtuluşu sorununu ertelemek zorundayız... Kendi devletimizi kurduğumuzda kadın konularında çalışacağız (Augustin 1993: 37-38).[15]

15 Enloe (1990: 60) beklemenin tehlikeli bir strateji olduğunu ileri sürer:

Kadınların giysileri ve davranışları sorunu, aslında saflığa ve garip bir biçimde erkeklerin namusuna ilişkin bir sorundur. Kadın cinselliği en azından iki nedenle birinci dereceden bir ulusal mesele haline gelir: Birincisi, kadınların milliyetçilikteki rolleri hemen hemen her zaman anneliktir, yani kadınlar ulusun yuvasını temsil ederler. Yuval Davis (1993: 627) bize "Fransa'da devrimi şahsında simgeleyen kişi[nin] doğum yapan bir kadın olan La Patrie" olduğunu hatırlatıyor. Gaitskell ve Unterhalter (1989) de Güney Afrika'daki Afrikaan milliyetçiliğini ele alırken Afrikaan kadınlarının Afrikaan "folk" imgelemi ve söyleminde "her zaman anneler olarak" görüldüğünü ileri sürüyorlar (s. 60).

İkincisi, kadınlar, eşler ve kızlar olarak erkeklerin namusunun taşıyıcıları oldukları için kadın cinselliği milliyetçilerin ilgi alanına girer. Örneğin etnograflar Afgan Müslüman milliyetçilerin kaynakları üzerindeki, özellikle de işgücü, arazi ve kadınlar üzerindeki kontrolü bir namus meselesi olarak tanımladıklarını bildiriyorlar; "ailenin şeref ve namusunun korunmasında peçe anahtar öğedir" (Moghadam 1991b: 433). El Solh ve Mabro (1994: 8) ailenin ve erkeklerin namusuyla kadınların iffeti arasındaki bağlantıyı, namusun erkeklerin kaza-

---

Kadınların milliyetçi örgütlerdeki erkeklerle sorunlarını ifade etmeyi sürdürme yolundaki baskılarının başarısızlığa uğradığı her sefer, milliyetçilik biraz daha erkekleşiyor... Milliyetçi hareketlerde ve evde cinsiyetler arasında daha gerçek bir eşitlik isteyen kadınlara şimdi zamanının olmadığı, ulusun tehlikede olduğu, düşmanın çok yakın olduğu söyleniyor. Kadınlar sabırlı olmak ve milliyetçi hedeflere ulaşılmasını beklemek zorundalar. Ancak ondan sonra kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiler ele alınabilir. "Şimdi değil, sonra", pek çok milliyetçi kadının kulağına küpe olan bir öğüt (Enloe 1990: 62).

Kendi davalarında ısrarlı olan kadınlar, sadakatlerinin, cinselliklerinin ya da etnik veya ulusal otantikliklerinin sorgulanmasını göğüslemek zorunda kalırlar: Ya sömürgecilerin değirmenine su taşıyorlardır ya da lezbiyendirler; belki de Batı feminizminden çok etkilenmişlerdir. Üçüncü Dünyalı feministler bu bedellerin epeyce farkındadırlar, yerli bir feminist çözümleme ve gündem ihtiyacıyla ilgilerini paylaşırlar: Filipinli bir milliyetçi feminist olan Delia Aguilar'ın dediği gibi: "bugün feminist dayanışma ağları, katı bir kimlik duygusu (ulusal, ırksal ya da sınıfsal) olmaksızın gelişip yaygınlaştıkça, Batılı sanayi ülkelerindeki beyaz ve orta sınıftan kadınlar için ve onlar tarafından geliştirilmiş feminist modellere daha az itibar ediyor ve bunları eleştirel bir biçimde kendi ihtiyaçlarımıza uyarlıyoruz" (Enloe 1990: 64). Ayrıca Üçüncü Dünyalı yerli feminizmle ilgili tartışma için bkz. Jayawardena (1986: "Introduction").

nacağı, kadınlarınsa kaybedeceği bir şey olduğunu söyleyerek açıklıyorlar: "Namus erkeklerin sorumluluğundadır, iffet kadınların... namusun etkin bir biçimde elde edilmesi gerekir, iffet ise pasifçe savunulur."

Kadınların cinselliğine, saygınlığına ve iffetine bağlı olan yalnızca Üçüncü Dünyalı erkeklerin namusu değildir. Ulusun anneleri olarak kadınların doğurganlığına değer verilir, ama zaptedilmesi güç kadın cinselliği, ulusun itibarına yönelik bir tehdittir. Mosse (1985), Avrupa milliyetçiliği tarihi bağlamında kadınlarla ilgili bu ikiliği şöyle tanımlıyor: "Ulusun kadınları, ölümsüz değerleri temsil eder... Masumiyeti, saflığı ve her şeyden çok saygınlığı çağrıştırır." (s. 98) Ama öte yandan bir kadın, kendisini namuslu bir eşe sunmaktan çekinmemelidir. Bekâret zırhını kuşanıp savaşçı erkeğini beklemelidir.

Kabul edilebilir kadın cinselliğine ilişkin bu imgeler, vatansever olmayan, ulusu zayıflatan ve ulusun erkeklerinin namusunu lekeleyen düşük kadınların (fahişelerin ya da lezbiyenlerin) karşısına konur (Mosse 1985: 109). Ulusun kadınları ile "yabancı" erkekler arasındaki iradî ya da zorlamaya dayanan cinsel ilişkiler bir namus sorunu yaratabilir ve erkeği, namusunu temizlemeye yöneltebilir. Saunders (1995), İkinci Dünya Savaşı sırasında siyah Amerikalı askerlerle Avustralyalı kadınlar arasında gönül rızasıyla gerçekleşen cinsel ilişkilerin (beyaz ve yerli) Avustralyalı erkekleri deliye döndürdüğünü ve altı siyah askerin Yeni Gineli iki beyaz hemşireye sözde tecavüz yüzünden öldürülmesiyle sonuçlanan "ırksal ve cinsel bir isteri"nin yaşandığını anlatıyor (s. 186).[16]

Cinselleştirilmiş ve Askerîleştirilmiş Milliyetçilik

Erkeklik ve milliyetçilikte cinsellik meselesi, yalnızca kadınların iffetine ve cinsel hayatına gösterilen hassasiyetle sınırlı değildir. Enloe (1990: 56) "milliyetçi bir hareket askerî hale gel-

16 Luszki (1991) General Douglas MacArthur'un idamdaki rolünü belgeliyor: Beyaz Amerikalılar da "siyah erkeklerin Anglo-Avustralyalı kadınlarla ilişkiden men edilmesi gerektiğini" onayladılar (Saunders 1995: 187).

diğinde... toplumdaki erkek ayrıcalıkları genellikle pekişir" diyor. Enloe, askerliğe ait her şeyin son derece erkeksi bir nitelik taşıdığına işaret ediyor. Askerî olan, aynı zamanda cinsellikle de yüklüdür. Burada askerî kurumların ve eylemlerin (erkek-hetero) cinselleştirilmiş pek çok boyutunu kastediyorum.

En başta, savaşın kendisi cinsel bir nitelik taşımaktadır. Hartsock (1983, 1984) siyasal iktidarın, askerî iktidar da dahil olmak üzere, tüm biçimlerinin erotik bir bileşeni olduğunu söyler; askerî güç ve yiğitlik nosyonlarında içkin olan erkek erotizmine dikkat çeker. Takatten düşmesinler diye adamlarına bir çarpışmadan önce cinsel ilişkiyi yasaklayan Jül Sezar'dan bu yana klasik tarih, savaş alanındaki kuvvet ve yiğitlikle erkeksi cinsel üretkenliği ilişkilendirme örnekleriyle doludur. (Günümüzde de toplumsal açıdan savaşın dengi sayılabilecek spor karşılaşmalarından önce, cinsel ilişkiye girilmesi tavsiye edilmez.) Mosse (1985: 34), Almanya'da mastürbasyon ve eşcinselliğin cinsel birer pratik olarak ulusal askerî gücü tehlikeye soktukları yolundaki tartışmaları inceler ve savaşı bir çeşit "erkekliğe davet" olarak niteler.

Askerî kurumlar ve eylemlerin cinselleştirilmesinin ikinci yolu, "düşman"ın tanımlanmasıdır. Savaşlara ve milliyetçi çatışmalara ilişkin pek çok anlatı, düşman erkekleri, ya ulusun kadınlarına tecavüz etmek isteyen şeytanlar, ya da erkeklik gücünden yoksun hadımlar olarak tarif eden ifadeler içerir. Bederman'ın (1995) Theodore Roosevelt'in milliyetçi söylemine ilişkin analizi, her ikisinden de örnekler sunar. *African Game Trails*'de Roosevelt, Afrikalı erkeklere karşı üstün sömürgecinin hoşgörülü tutumunu takınır -onları güçlü, sabırlı ve neşeli olarak nitelendirir; "... insanı kendilerine bağlayan çocuksu bir yanları var. Tabiî ki tüm yabanîler ve çoğu çocuk gibi, onların da sınırları var" (Bederman 1995: 210). Roosevelt'in Amerikan yerlilerine ilişkin değerlendirmesi, Kızılderililer beyaz adama karşı askerî bir tehdit oldukları için o kadar hoşgörülü değildir:

> (Beyaz adam) medenî bir hasma karşı savaşmıyor; kadınları ve çocukları da güçlü erkeklerle aynı kefeye koyan bir düş-

manla çarpışıyordu... Sevgilisi ya da karısı kaçırılmış, tecavüze uğramış, belki de pis ve kaba bir Kızılderili savaşçının kölesi ve cariyesi haline gelmiş olabilirdi (Bederman 1995: 181).

Mosse (1985), yukarıda anlatılanlara bağlı olarak, kadınların savaşlarda cinsel saldırıların ya da istismarın kurbanları olarak çizildiklerini belirtir. Ancak, "kadınların" başka rollerde de "askerlerin rüyalarını ve fantezilerini kapladığını" (s. 127) ekler: Ya "cinsel arzu nesnesi ya da saf, fedakâr Madonnalar, yani ya fahişeler ya da hemşireler olarak" (s. 128). Düşman kadınlar cinsel açıdan aşırı serbest ve kolay elde edilebilir olarak, daha tek tip nitelendirilirler: Sürtükler, fahişeler ya da meşru tecavüz hedefleri. Hemen hemen tüm savaş anlatıları yalnızca tek tek ya da küçük erkek gruplarının gerçekleştirdiği eylemler olarak değil, devletin ulusal politikasının bir parçası olarak ve ordu komutasının emriyle gerçekleşen tecavüz ya da cinsel istismar tartışmalarına göndermeler içerir (bkz. Brownmiller 1975; Enloe 1990; 1993; Sturdevant ve Stoltzfus 1992). Theweleit'ın (1987) özetlediği gibi: "kadınlar, tarihsel sahasızlaştırmanın (*deterritorialization*) her basamağında, erkeklerin kendi arzularına bulanmış ütopyaları için malzeme aradıkları, ayak basılmamış uçsuz bucaksız bir arzu sahasıdırlar" (294).

Askerî çatışmanın üçüncü cinselleştirilme boyutu, saldırı ve silah tasvirlerinde tecavüz, sızma ve içeri girme gibi erkeksi imgeler kullanılmasını içerir. Bunun en bilinen örneği, 1991 Körfez Savaşında Irak'ı hedefleyen Amerikan füzelerinin üzerinde "Domal Saddam" (Cohn 1993: 236) yazmasıdır. Ulusal savunma söyleminde devletlerin ve orduların eylemlerini kişileştirme ve cinsel olarak nitelendirme eğilimi vardır. Cohn'un yazdığına göre (1993: 236) "meşhur bir akademik güvenlik danışmanı", Jimmy Carter yönetiminde, "Birleşik Devletler bacaklarını Sovyetlerin omzuna attı" demiştir. Benzer bir cinsel tanımlama, 1980'lerde Avrupa'daki nükleer füzelerin azaltılmasına karşı yürütülen kampanyalardan çekinen Batı Alman politikacılarla ilgili olarak Amerikalı bir savunma uzmanı tarafından yapılmış: "Bunlar şeylerini kaldıramayan bir avuç hanım evlâdı"

(Cohn 1993: 236). Bu şekilde cinselleştirilmiş bir askerî söylem, tamamen heteroseksüel bir noktadan kurulur. 1991'deki Körfez Savaşı boyunca kullanılan tecavüz imgelerini hatırlarsak, bu durum daha açık görülür: Saldırıya uğramak, erkeğin kadına tecavüzü olarak tanımlanıyor (Kuveyt'e tecavüz); saldırmak ise, erkeğin erkeğe, Iraklı erkeklere tecavüzü olarak nitelendiriliyordu (*Domal Saddam*) (Bkz. Cohn 1987: 1990).

Sonuç: Erkekliği Savunmak

Erkeklik ile milliyetçiliğin bu şekilde incelenmesi bize ne gösterdi? Bir kere, milliyetçilik, yurtseverlik, militarizm, emperyalizm ve erkeklik arasındaki çeşitli bağlantıları görmek, haber bültenlerindeki kimi kafa karıştırıcı konulara ilişkin bir fikir veriyor. Ordu ve paramiliter kurumlarda erkeklerin neden erkekçe yiğitlik ve güçlü karakter meselesine bu kadar takıldıkları bana her zaman gizemli bir konu gibi görünmüştür -ilkin siyahların, sonra (hâlâ) kadınların ve şimdi eşcinsellerin askerî kurum ve örgütlere girmesinden öylesine rahatsız olmaları ve korkmaları da. Askerî sınırların dışındaki varlığı açık olan çeşitliliğe karşı bu yakışıksız, kimi zaman da isterik direniş, bu erkeklerin sadece geleneği değil, belirli bir ırka, toplumsal cinsiyete ve cinselliğe dayanan benlik kavramını savunduklarını anlayınca anlam kazanıyor: Tüm sorumluluk ve ayrıcalıklarıyla, hegemonik erkeklikle el ele giden beyaz, erkek, heteroseksüel maskülen kimliği nosyonunu. Tepkilerinin yalnızca erkek ayrıcalıklarını değil, aynı zamanda erkek kültürü ve kimliğini de savunmayı yansıttığını kavramak, bu maskülinist ve milliyetçi kurum ve yaşam tarzlarına bağlanmış erkekler için ne tür hayatî meselelerin söz konusu olduğunu açıklığa kavuşturur.

Erkeklik ile milliyetçiliği birarada ele alan bu çalışmanın benim için aydınlattığı diğer bir konu da, erkeklerin neden savaşa gittikleri. 1990'ların başlarında Amerikan kamu televizyon istasyonları, Amerikan İç Savaşı hakkında bir dizi yayınladılar. Her gece Kuzeyli ve Güneyli kadınlarla erkeklerin, Amerikan tarihinin bu en kanlı çatışmasında yaşanan tehlikeleri, korku-

ları, özlemleri, keder, öfke ve ümitsizlikleri anlattıkları hikâyeler dinledim. Her gece kendime aynı soruyu sordum - bu adamlar çarpışmaya neden devam ediyorlar?

Güneyli erkeklerin motivasyonlarını anlayabiliyordum - onlar açısından kendi topraklarını ve yaşam tarzlarını savunmak söz konusuydu. Tarafların "ilkeler"ini anlayabiliyordum: Devlet olma hakkı, birlik, köleliğin kaldırılması... Zorunlu askerlik kurumunun gücünü de anlayabiliyordum.[17] Bütün bunları bilsem de, anlamadığım şey, Kuzeylilerin neden savaştıkları, üstelik de gönüllü olarak savaştıklarıydı. Örneğin o zamanlar, 1800'lerin ortalarında, tıpkı şimdiki gibi, Kuzeyli beyaz kadın ve erkeklerin siyah Amerikalıları pek de umursamadıklarına ilişkin açık kanıtlar var. Kuzeyde köleliğe karşı örgütlü bir hareket vardı, ama bu konunun Kuzeylilerin böylesine yüksek oranda katıldıkları bir savaşın nedeni olduğuna inanmak için hiçbir sebep yoktur.

Bu bilmecenin çözümüne ilişkin ilk ipucunu akademik bir araştırmada değil, kendi ailemde buldum -kocamın benim merak ettiğim şeylere gösterdiği ilgisizlikte. Gettysburg ve Antietam gibi korkunç savaşlarda ölmek üzere yığınla Kuzeyli erkeğin sıraya girmesi onda bir soru işareti uyandırmıyordu. Benim bu konuyu böylesine açıklanamaz, onun da sıradan bulması, çözümün, yaygın varsayımların ve toplumsal cinsiyetin damgasını taşıyan bir alanın incelenmesinde yattığını gösteriyordu. Şimdi ikimiz de yanıtı biliyoruz: Erkeklik ve milliyetçilik.

Tabiî ki erkeklerin direndikleri savaşlar ve tüm savaşlara direnen erkekler de vardır. Ancak, bir kez savaş bir "görev", "namus", "yurtseverlik", "özgürlük"ün ve "Amerikan hayat tarzı"nın savunulması vb. olarak tanımlanınca, savaşa karşı çıkmak çoğu erkek (ve kadın) açısından korkaklık ve namussuzluk haline geliyor. Bu başa çıkılması zor kamusal aşağılanmayla karşılaşan ("Neden bu adam cephede değil?") erkekler için bazı çekici ödüller de var: Maceranın çekiciliği, erkek yoldaşlığı vaadi, insanın kendini denemesi ve kanıtlaması fırsatı, insanın

17 1990'lar boyunca eski Yugoslavya'da savaş karşıtı erkeklerin karşılaştıkları baskılarla ilgili bir inceleme için bkz. Jones (1994: 122 vd.).

kendi hayatının ötesinde, tarihsel bir olayın parçası olması gibi. Bir yandan baskı altında kalıp öte yandan vaatlere boğulan pek çok erkek için savaş öldürücü olduğu kadar, dayanılmaz bir çekiciliğe de sahip. Kocam, bu gerçeği hemen sezmişti; bense bu gerçeği "anlamak" için bu yazıyı yazmayı beklemeliydim.

"Savaş çağrısı"na tüm erkek ve kadınların aynı biçimde karşılık verdiği söylenemez. Daha önce de belirtildiği gibi, ırk, sınıf ve cinsiyet farkları, kadınların ve erkeklerin hegemonik erkekliğe ve bu temeldeki çağrılara bakışlarını da farklılaştırır. Aslında, yurtsever, namusuna düşkün, savaşa hazır pek çok kadın; hegemonik erkekliğe ve milliyetçiliğe eleştirel bakan, seferberlik çağrılarına uymayan pek çok erkek var. Hegemoninin sarsıldığı tarihsel anlar da var: Vietnam Savaşına karşı yaygın bir direnişin olması, buna bir örnektir. Kaldı ki, maskülinist ve milliyetçi ideoloji, erkekler gibi kadınları da etkileyebilir. "Hanım evlâdı" lakabını düşünün. Yukarıda bu lakabın erkekler arasında son derece tahkir edici bir anlamı olduğunu söylemiştim, ama kadınlar için değil listenin başında olmak, listede bile değildi. Carol Cohn (1993) RAND şirketinin bir savaş simülasyonuna katıldığında, 'hanım evlâdı' olarak anılmıştı. Cohn, "bir kadın ve feminist olmasına, insanları 'hanım evlâtlığı' derecesine göre değerlendiren zihniyeti küçük görmesine ve zaten 'hanım evlâdı' sözünün kişisel anlamda derin bir yankı bulmadığı insanlardan biri olmasına" karşın bu isimden son derece rahatsızlık duyduğunu belirtir (s. 237). Cohn'un kendi tepkisine ilişkin açıklaması, grup üyeliğinin ve gerçekliği tanımlayan toplumsal bağlamın gücünü gösteriyor. Simülasyona katıldığında, "bir söyleme, paylaşılan bir sözcükler, kavramlar, semboller dizisine ortak" olur; "bu dizi, yalnızca bizim için mümkün olan dilsel olanakları değil, aynı zamanda, o durum içindeki 'ben'i de inşa eder" (s. 237-8). Yani, Cohn "erkekleştirilmiştir".

Peki erkek örgütlerindeki ya da konumlarındaki kadınlar neden bu kurum ve konumları kadınlaştıracak yerde anlık da olsa kendileri erkekleşirler? Orduya katılan kadınlar "erkekler" haline mi gelirler? Yoksa yeterince kadın orduya katılırsa

orduyu "kadınsılaştırırlar" mı? Kadınların erkek kurumlarında erkeksileşmekle suçlanmaktan çıkıp bunları kadın çıkarları ve kültürüne uygun biçimde dönüştürmeye başlayacakları kritik bir sayı var mıdır? Milliyetçiliğin okullar, müzeler, sağlık ve sosyal hizmet sistemleri kurmak, kamu taşımacılığı, sanat ve eğlence merkezleri, parklar yerine savaşla ve savaş hazırlığıyla özdeşleştirilmesinin nedeni, yöneticilerinin büyük bir çoğunluğunun erkek olması mıdır? Devletler böyle şeylerle de ilgileniyorlar, ama bunlar hiçbir zaman "savaşın manevî ağırlığı"yla boy ölçüşemiyor.

Kadınların mı erkekleştiği yoksa erkek kurumlarının mı kadınlaştığı sorusunun yanıtı, ulusal ve uluslararası politikaları anlamlandırmaya çalışırken önem kazanıyor. Bütün dünyada siyasete atılan kadınların sayıları arttıkça, devletlerin gündemlerinin değiştiğini ve milliyetçiliğin erkeklikten ayrıldığını görecek miyiz? Enloe (1990) bu konuda karamsar. Ona göre bağımsızlık mücadeleleri pek de bir değişiklik getirmemiş, İkinci Dünya Savaşı sonrasında kurulan devletlerde, sömürgeci erkekliğin yerini yerli erkeklik almıştır:

> İmparatorluklar devirip yenilerini kurmayı başaran milliyetçi hareketlerin kazanımlarına bakınca, uluslararası siyasal sistemin pek radikal bir değişime uğramadığını görmek, şaşırtıcı. Ama yeni ulus-devletle ilgili ataerkil bir vizyon benimseyen ve erkeksi bir gururun yönlendirdiği milliyetçi bir hareket, uluslararası arenada yeni bir aktör olmaktan öteye gitmiyor. Bir düzine yeni ataerkil ulus-devlet, uluslararası müzakere masasını birazcık daha kalabalıklaştırabilir, ama o masada oynanan uluslararası oyunu değiştiremez (Enloe 1990: 64).

Erkeklik ve milliyetçiliğe ilişkin bu incelemenin benim için çözmeye başladığı son bir bilmece daha var; bu da benim bir kadın olarak yaşayabileceğim yurttaşlık deneyimi ile bir erkeğin deneyimi arasındaki farklar. Güney Afrika'da, "kadının kabilesi yoktur" diye bir söz vardır (Young 1993: 26). Kadınların ulusla ilişkisi için de benzer şeyler söyleyebilir miyiz? Kadının ulusu yoktur, ya da ulus kadınlar için, erkekler için taşıdığı

anlamı taşımaz, diyebilir miyiz? Bizden ülkemizi savunmamız, yönetmemiz ya da temsil etmemiz beklenmez. Tabiî ki kadınlar bunları yaparlar, ama devletin erkek kurumlarındaki -hükümet ve ordu- varlığımız, bildik yardımcı rollerde (sekreter, eş, sevgili) değilsek, hoş karşılanmaz. Ulus için "önemli" ve kamusal işlerden çok, bizim katkılarımız "kadın konuları"yla bağlantılı "özel", dolayısıyla daha az değer verilen işlerle sınırlı görülür.

Kadınlar ile erkeklerin ulus ve devlet kavrayışlarındaki ve bunlarla bağlantılarındaki farklar ele alınınca, bunca siyasal konuda kadınlarla erkekleri ayıran bir "cinsiyet uçurumu" olmasına şaşmamak gerek. Erkeklik ile milliyetçilik arasındaki yakın bağ, tüm hegemonik yapılarda olduğu gibi, yalnızca erkeklerin duygu ve düşüncelerini biçimlendirmekle kalmaz, kadınların da zihinlerine ve yüreklerine damgasını vurur.

Çeviren AKSU BORA

KAYNAKÇA

Adams, Michail C.C. 1990 *The Great Adventure: Male Desire and the Coming of World War I*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

Alvarez, Sonia E. 1990 *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movements in Transition Politics*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Anderson, Benedict 1991 *Imagined Communities*, Londra: Verso.

Anderson, Perry 1974 *Lineages of the Absolutist State*, Londra: NLB.

Anthias, Floya ve Yuval-Davis, Nira 1992 *Racial Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*, Londra: Routledge.

Augustin, Ebba 1993 *Palestinian Women: Identity and Experience*, Londra: Zed Books.

Bederman, Gail 1995 *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Berberi, Yusra 1993 'Active in politics and women's affairs in Gazze', E. Augustin (der.) *Palestinian Women: Identity and Experience*, Londra: Zed Books, s. 43-54.

Bologh, Roslyn Wallach 1990 *Love or Greatness: Max Weber and Masculine Thinking - A Feminist Inquiry*, Londra: Unwin Hyman.

Bouilding, Elise 1977 *Women in the Twentieth Century World*, Beverly Hills, CA: Sage Publications.

Brown, Wendy 1988 *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.

— 1992 'Finding the man in the state', *Feminist Studies*, sayı 18, s. 7-34.

Brownmiller, Susan 1975 *Against Our Will: Men, Women and Rape*, New York: Bantam Books.

Caesar, Julius 1951 *The Conquest of Gaul*, Baltimore, MD: Penguin.

Carnes, Mark C. 1989 *Secret Ritual and Manhood in Victorian America*, New Haven, CT: Yale University Press.

– 1990 'Middle-class men and the solace of fraternal ritual', M. Carnes ve C. Griffen (der.), *Meanings for Manhood: Constructions of Masculinity in Victorian America*, Chicago, IL: University of Chicago Press, s. 37-66.

Chodorow, Nancy 1978 *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, CA: University of California Press.

Cohen, Anthony 1985 *The Symbolic Construction of Community*, New York: Tavistock.

Cohn, Carol 1987 'Sex and death in the rational world of defense intellectuals', *Signs*, 12.cilt, s. 687-718.

— 1990 ' "Clean bombs" and clean language', J. B. Elshtain ve S. Tobias (der.), *Women, Militarism, and War: Essays in History, Politics and Social Theory*, Savage, MD: Rowman and Littlefield, s. 33-55.

— 1993 'Wars, wimps, and women: talking gender and thinking war', M. Cooke ve A. Woollacott (der.), *Gendering War Talk*, Princeton, NJ: Princeton University Press, s. 227-246.

Connel, Robert W. 1987 *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford, CA: Stanford University Press.

— 1995 *Masculinities*, Berkeley, CA: University of California Press.

Davis, Kathy, Liejenaar, Monique ve Oldersma, Jantine 1991 *The Gender of Power*, Newbury Park, CA: Sage Publications.

Deutsch, Karl 1966 *Nationalism and Social Communication*, Cambridge, MA: MIT Press.

Donaldson, Mike 1993 'What is hegemonic masculinity?' *Theory and Society*, 22. cilt, s. 643-657.

Duroche, Leonard L. 1991 'Men fearing men: on the nineteenth-century origins of modern homophobia', *Men's Studies Review*, 8. cilt, s. 3-7.

Edgerton, Lynda 1987 'Public protest, domestic acquiescence: women in Northern Ireland', R. Ridd and H. Callaway (der.), *Women and Political Conflict*, New York: New York University Press, s. 61-83.

Eisenstadt, Samuel N. ve Rokkan, Stein 1973 *Building States and Nations*, Beverly Hills, CA: Sage.

Eisenstein, Hester 1985 'The gender of bureaucracy: reflections on feminism and the state', J. Goodnow ve C. Patenam (der.), *Women: Social Science and Public Policy*, Sydney, Avustralya: Allen and Unwin, s. 104-115.

El-Sohl, Camilla Fawzi ve Mabro; Judy 1994 'Introduction: Islam and Muslim women', C.F. El-Sohl ve J. Mabro (der.), *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality*, Providence, RI: Berg Publishers, s. 1-32.

Enloe, Cynthia 1990 *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Berkeley, CA: University of California Press.

— 1993 *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War*, Berkeley, CA: University of California Press.

Espiritu, Yen 1996 *Asian American Women and Men: Labors, Laws, and Love*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Franzway, Suzanne, Court, Dianne ve Connel, R.W. 1989 *Staking a Claim: Feminism, Bureaucracy, and the State*, Cambridge: Polity Press.

Freud, Sigmund 1923 'The Ego and the Id', *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cilt 21, Londra: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.

Gaitskell, Deborah ve Unterhalter, Elaine 1989 'Mothers of the nation: a comparative analysis of nation, race, and motherhood in Afrikaner Nationalism and the African National Congress', N. Yuval-Davis ve F. Anthias (der.), *Woman, Nation-State*, New York: St. Martin's Press, s. 58-78.

Gellner, Ernest 1983 *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.

Gerth, H.H. ve Mills, C. Wright 1948 *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londra: Routlegde and Kegan Paul.

Gerzon, Mark 1982 *A Choice of Heroes: The Changing Faces of American Manhood*, Boston, MA: Houghton Mifflin Company.

Gibson, James W. 1994 *Warrior Dreams: Violence and Manhood in Post-Vietnam America*, New York: Hill and Wang.

Gilmore, David D. 1980 *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven, CT: Yale University Press.

Glenn, Evelyn Nakano 1995 'The Race and Gender Construction of Citizenship: From Categorical Exclusion to Stratified Citizenship', American Sociological Association'ın yıllık toplantısında sunulan bildiri, Washington, DC, Ağustos.

Grant, Judith ve Tancred, Peta 1992 'A feminist perspective on state bureaucracy', A. J. Mills ve P. Tancred (der.), *Gendering Organizational Analysis*, Newbury Park, CA: Sage Publicatioans, s. 112-128.

Green, Martin 1993 *The Adventurous Male: Chapters in the History of White Male Mind*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Gurr, Ted 1970 *Why Men Rebel*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hart, Gillian 1991 'Engendering everyday resistance: gender, patronage, and production in politics in rural Malaysia', *Journal of Peasant Studies*, cilt 19, s. 93-121.

Hartstock, Nancy 1983 *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, New York: Longman.

— 1984 'Prologue to a feminist critique of war and politics', Judith H. Stiehm (der.), *Women's Views of the Political World of Men*, Dobbs Ferry, NY: Transnational Publishers, s. 123-150.

Hasan, Zoya 1994 'Introduction: contextualising gender and identity in contemporary India', Z. Hasan (der.), *Forging Identities: Gender, Communities and State in India*, Boulder, CO: Westview Press, s. viii-xxiv.

Hearn, Jeff 1987 *The Gender of Oppression*, Brighton: Wheatsheaf.

— 1992 *Men in the Public Eye: The Construction and Deconstruction of Public Men and Public Patriarchies*, Londra: Routledge.

Helie-Lucas, Marie-Aimee 1988 'The role of women during the Algerian liberation struggle and after: nationalism as a concept and as a practice toward both the

power of the army and the militarization of the people', T.E. Isaksson (der.), *Women and the Military System*, New York: St. Martin's Press, s. 171-189.

Hernes, Helga M. 1987 *Welfare State and Woman Power: Essays in State Feminism*, New York: Oxford University Press.

Hobsbawm, Eric 1990 *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric ve Ranger Terence 1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hoganson, Kristin 1995 'The manly ideals of politics and the imperialist impulse: gender, U.S. political culture and the Spanish-American Wars', doktora tezi, Yale Üniversitesi.

— 1996 'Fighting over the Fathers: The Gendered and Generational Bases of Political Legitimacy in the Philippine Debate, 1898-1902' Men's Studies Association'ın yıllık toplantısında sunulan bildiri, Washington, DC, Mart.

Horrocks, Roger 1994 *Masculinity in Crisis: Myths, Fantasies, and Realities*, New York, St. Martin's Press.

Jayawardena, Kumari 1986 *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra: Zed Books.

Jones, Adam 1994 'Gender and ethnic conflict in ex-Yugoslavia', *Ethnic and Racial Studies*, cilt 17, sayı 1, s. 114-134.

Kandiyoti, Deniz 1991 *Women, Islam and the State*, Philadelphia, PA: Temple University Press.

Kaplan, Temma 1982 'Female consciousness and collective action: the case of Barcelona, 1910-1918', *Signs*, cilt 7, s. 545-566.

Karlen, Arno 1971 *Sexuality and Homosexuality: A New View*, New York: WW Norton.

Kauffman, Christopher J. 1982 *Faith and Fraternalism: The History of the Knights of Columbus*, 1882-1982, New York: Harper and Row.

Kennedy, M., Lubelska, C. ve Walsh, V. 1992 *Making Connections: Women's Studies, Women's Movements, Women's Lives*, Londra: Taylor and Francis.

Kimmel, Michael S. 1995 *Manhood in America: A Cultural History*, New York: Basic Books.

Kimmel, Michael S. ve Messner, Michael A. 1995 *Men's Lives*, New York: Allyn and Bacon.

Koonz, Claudia 1987 *Mothers in the Fatherland: Women, the Family, and Nazi Politics*, New York: St. Martin's Press.

Koven, Seth 1991 'From rough lads to hooligans: boy life, national culture, and social reform', A. Parker, M. Russo, D. Sommer ve P. Yaeger (der.), *Nationalisms and Sexualities*, New York: Routledge, s. 365-391.

Kutschera, Chris 1996 'Algeria's fighting women', *The Middle East*, Nisan, s. 40-41

Lawrence, T. E. 1926 *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*, New York: Doubleday.

Layoun, Mary 1991 'Telling spaces: Palestinian women and the engendering of national narratives', A. Parker, M. Russo, D. Sommer ve P. Yaeger (der.), *Nationalisms and Sexualities*, New York: Routledge, s. 407-423.

Levant, Ronald F. 1997 'The masculinity crisis', *The Journal of Men's Studies*, cilt 5, s. 221-231.

Leverenz, David 1989 *Manhood and the American Renaissance*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Lievesley, Geraldine 1996 'Stages of growth? -women dealing with the state and each other in Peru' S. M. Rai ve G. Lievesley (der.), *Woman and the State: International Perspectives*, Londra: Taylor and Francis, s. 45-60.

Lipset, Seymour M. 1963 *Political Man*, Londra: Heinemann.

Luszki, Walter 1991 *A Rape of Justice: MacArthur and the New Guinea Hangings*, Lanhan, NC: Madison Books.

MacAloon, John J. 1981 *This Great Symbol: Pierre de Coubertin and the Origins of the Modern Olympic Games*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

— 1984 'Olympic Games and the theory of spectacle in modern societies', J. J. MacAloon (der.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cuhura Performances*, Philadelphia, PA: Institute for the Study of Human Issues, s. 241-280.

MacKenzie, John M. 1987 'The imperial pioneer and hunter and the British masculine stereotype in late Victorian and Edwardian times', J. A. Mangan ve J. Walvin (der.), *Manliness and Morality: Middle-Class Masculinity in Britain and America, 1800-1940*, Manchester: Manchester University Press, s. 176-198.

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

Makhlouf, Carla 1979 *Changing Veils: Women and Modernisation in North Yemen*, Austin, TX: University of Texas Press.

Manastra, Najah 1993 'Palestinian women: between tradition and revolution', E. Augustin (der.), *Palestinian Women: Identity and Experience*, Londra: Zed Books, s. 7-21.

Marshall, T. H. 1963 *Class, Citizenship, and Social Development*, Westport, CT: Greenwood.

Massad, Joseph 1995 'Conceiving the masculine: gender and Palestinian nationalism', *Middle East Journal*, cilt 49, s. 467-483.

McClintock, Anne 1991 ' "No longer in a future Heaven": woman and nationalism in South Africa', *Transition*, cilt 51, s. 104-123.

— 1995 *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Londra: Routledge.

McCleod, Arlene E. 1991 *Accomodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, New York: Columbia University Press.

Mehdid, Malika 1996 'En-gendering the nation-state: woman, patriarchy and politics in Algeria', S. M. Rai ve G. Lievesley (der.), *Woman and the State: International Perspectives*, Londra: Taylor and Francis, s. 78-102.

Mernissi, Fatima 1987 *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Islamic Societies*, Bloomington, IN: University of Indiana Press.

Messerschmidt, James 1993 *Masculinities and Crime*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Messner, Michael A. 1997 *Politics of Masculinities: Men In Movements*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Moghadam, Valentine M. 1991a 'Neo-patriarchy in the Middle East', H. Bresheet ve N. Yuval (der.), *The Gulf War and the New World Order*, Londra: Zed Books, s. 199-210.

1991b 'Revolution, Islam, and women: sexual politics in Iran and Afghanistan', A. Parker, M. Russo, D. Sommer ve P. Yaeger (der.), *Nationalisms and Sexualities*, New York: Routledge, s. 424-446.

Moore, Barrington JR 1966 The Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World, Boston, MA: Beacon Press.

Morgan, David 1992 *Discovering Men*, Londra: Routledge.

Morris, Edmund 1979 *The Rise of Theodore Roosevelt*, New York: Ballantine.

Mosse, George L. 1985 *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.

— 1990 *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*, New York: Oxford University Press.

— 1996 *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, New York: Oxford University Press.

Mukarker, Faten 1993 'Life between Palestine and Germany: two cultures, two lives', E. Augustin (der.) *Palestinian Women: Identity and Experience*, Londra: Zed Books, s. 93-107.

Nagel, Joane 1996 *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*, New York: Oxford University Press.

Nairn, Tom 1977 *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, Londra: New Left Boooks.

Nategh, Homa 1987 'Women: damned of the Iranian Revolution', R. Ridd ve H. Callaway (der.), *Women and Political Conflict*, New York: New York University Press, s. 45-60.

Nye, Robert A. 1993 *Masculinity and Male Codes of Honour in Modern France*, New York: Oxford University Press.

Orr, James 1994 'Masculinity in Trouble: A Comparison of the Primitive Masculinity Movement of the Late 19th Century and the Modern Mythopoetic Men's Movement', Midwest Sociological Association'ın yıllık toplantısında sunulan bildiri, Mart, St. Louis.

Pateman, Carole 1989 *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Pfeil, Fred 1994 'No Basta Teorizar: in-difference to solidarity in contemporary fiction, theory, and practice', *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, s. 197-230.

— 1995 White Guys: Studies in Postmodern Domination and Difference, Londra: Verso.

Preuss, Arthur 1924 *A Dictionary of Secret and Other Societies*, St. Louis, MO: B. Herder Book Company.

Ridd, Rosemary 1987 'Powers of the Powerless', R. Ridd ve H. Callaway, *Women and Political Conflict*, New York: New York University Press, s. 1-24.

Rosenberg, Charles 1980 'Sexuality, class and role in 19th century America', E. Pleck ve J. H. Pleck (der.), *The American Man*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, s. 219-254.

Rotundo, Anthony 1987 'Learning about manhood: gender ideals and the middle-class family in nineteenth-century America', J. A. Mangan ve J. Walvin (der.), *Manliness and Morality: Middle-Class Masculinity in Britain and America, 1800-1940*, Manchester, Manchester University Press, s. 35-51.

— 1993 *American Manhood: Transformations in Masculinity from the Revolution to the Modern Era*, New York: Basic Books.

Rupp, Leile J. ve Taylor, Verta 1987 *Survival in the Doldrums: The American Women's Rights Movement, 1945 to the 1960s*, New York: Oxford University Press.

Salas, Elizabeth 1994 'The Soldadera in the Mexican Revolution: war and men's illusions', H. Fowler-Salamini ve M. K. Vaughan (der.), *Women of the Mexican Countryside, 1850-1990*, Tucson, AZ: University of Arizona Press, s. 93-105.

Saunders, Kay 1995 'In a cloud of lust: black GIs and sex in World War II', J. Damousi ve M. Lake (der.), *Gender and War: Australians at War in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 178-190.

Sayigh, Rosemary ve Peteet, Julie 1987 'Between two fires: Palestinian women in Lebanon', R. Ridd ve H. Callaway, *Women and Political Conflict*, New York, New York University Press, s. 106-137.

Schwalbe, Michael 1995 *Unlocking the Iron Cage: A Critical Appreciation of Mythopoetic Men's Work*, New York, Oxford University Press.

Scott, James 1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, CT: Yale University Press.

Seton-Watson, Hugh 1977 *From Nations to States*, Boulder, CO: Westview Press.

Silber, Nina 1993 *The Romance of Reunion: Northeners and the South, 1886-1900*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Sinha, Mrinalini 1995 *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, Manchester: Manchester University Press.

Skockpol, Theda 1979 *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, New York: Cambridge University Press.

— 1992, *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the US*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Skurski, Julie 1994 'The ambiguities of authenticity: *Dona Barbara* and the construction of national identity', *Poetics Today*, cilt 15, s. 605-642.

Springhall, John 1987 'Building character in the British boy the attempt to extend Christian manliness to working-class adolescents, 1880-1940', J. A. Mangan ve J. Walvin (der.), *Manliness and Morality: Middle-Class Masculinity in Britain and America, 1800-1940*, Manchester: Manchester University Press, s. 52-74.

Steinfels, Peter 1995 'In Algeria, Women are Caught in the Cross-Fire of Men's Religious and Ideological Wars', *New York Times*, 1 Temmuz, s. 8-10.

Sturdevant, Saundra P. ve Stoltzfus, Brenda 1992 *Let the Good Times Roll: Prostitu-*

tion and the US Military in Asia, New York: The New Press.

Theroux, Paul 1985 *Sunrise with Seamonsters*, Boston, MA: Houghton-Mifflin.

Theweleit, Klaus 1987 *Male Fantasies*, cilt 1, Çev. Stephen Conway, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Thomas, Dorothy Q. 1992 *Criminal Injustice: Violence Against Women in Brazil - An Americas Watch Report*, New York: Human Rights Watch.

Tohidi, Neyereh 1991 'Gender and Islamic fundemantalism: feminist politics in Iran', C. T. Mohanty, A. Russo ve L. Torres (der.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, IN: Indiana University Press, s. 251-265.

Urdang, Stephanie 1989 *And Still They Dance: Women, War and the Struggle for Change in Mozambique*, New York: Monthly Review Press.

Vickers, Jeanne 1993 *Women and War*, Londra: Zed Books.

Walby, Silvia 1989 'Woman and Nation', A. D. Smith (der.), *Ethnicity and Nationalism*, New York: E. J. Brill, s. 81-99.

Walvin, James 1987 'Symbols of moral superiority: slavery, sport and the changing world order, 1900-1940', J. A. Mangan ve J. Walvin (der.), *Manliness and Morality: Middle-Class Masculinity in Britain and America, 1800-1940*, Manchester: Manchester University Press, s. 242-260.

Warren, Allen 1986 'Citizens of the Empire, Baden-Powell, Scouts, Guides, and an imperial ideal', J. M. MacKenzie (der.), Imperialism and Popular Culture, Manchester: Manchester University Press, s. 232-256.

— 1987 'Popular Manliness: Baden-Powell, scouting, and the development of manly character', J. A. Mangan ve J. Walvin (der.), *Manliness and Morality: Middle-Class Masculinity in Britain and America, 1800-1940*, Manchester: Manchester University Press, s. 199-219.

Waylen, Georgina 1996 'Democratization, feminism, and the state in Chile: the establishment of SERNAM', S. M. Rai ve G. Lievesley (der.), *Woman and the State: International Perspectives*, Londra: Taylor and Francis, s. 103-117.

Witt, Linda, Paget, Karen M. ve Matthews, Glenda 1994 *Running as a Woman: Gender and Power in American Politics*, New York: Free Press.

Young, Crawford 1993 *The Rising Tide of Cultural Pluralism: The Nation-State at Bay*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Youssef, Ibrahim M. 1994 'Bareheaded women slain in Algiers: killings following Islamic threats', *New York Times*, 31 Mart, s. A3.

Yuval-Davis, Nira 1981 *Israeli Women and Men: Devisions Behind the Unity*, Londra: Change International Reports.

— 1993 'Gender and nation', *Ethnic and Racial Studies*, cilt 16, sayı 4, s. 621-632.

Yuval-Davis, Nira ve Anthias, Floya 1989 *Woman-Nation-State*, Londra: Macmillan.

Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm

Partha Chatterjee

I

"Kadın sorunu", 19. yüzyılın ilk yarısı ve ortalarında, 'rönesans' denilen dönemde Bengal'de yürütülen sosyal reform tartışmalarında temel meselelerden biriydi. Ram Mohan Roy'un tarihsel önemi, büyük oranda, *satidaha*'ya* karşı yürüttüğü kampanyaya, Vidyasagar'ınki ise dulların tekrar evlenmesini kanunlaştırma ve Kulin poligamisini yıkma çabalarına dayanıyordu. Brahmo Samaj mezhebinde** 1870'lerde, evlilik kanunları ve reşit olma yaşı konusunda bölünmeler olmuştu. 19. yüzyılın sonlarına doğru bu tip meselelerin, tartışma gündeminden ani bir biçimde düşmesini açıklamakta tarihçiler öteden beri güçlük çekmektedir. Bu tarihlerden sonra, kadının toplumdaki yerine ilişkin tartışmalar, daha birkaç yıl önce uyandırdığı heyecanı kaybetmişti. Artık gündemi meşgul eden meseleler doğrudan politik olanlar, yani milliyetçilik politikasıyla ilintili olanlardır.

(*) Brahmacılıkta, kadınların, kocaları öldükten sonra kendilerini cesedin yakıldığı ateşe atmaları - e.n.

(**) "Tanrı'nın Evi". 1830'da Ram Mohan Roy tarafından kurulan mezhep, 20. yüzyılın başındaki milliyetçi ayaklanmalarda önemli rol oynamıştır - e.n.

Bunun sebebi, Bengal'de kadın sorununun, farklı görüşleri temsil eden çoğu grup açısından tatmin edici bir şekilde çözülmüş olması mıydı? Bugünün eleştirel tarihçileri bunu kabul etmekte zorlanıyor. Aslında, bugünün eleştirel sosyal tarihinin öne sürdüğü hipotez, milliyetçiliğin bu meseleleri çözmüş olamayacağı, milliyetçilik ile kadın sorunu arasında sorunlu bir ilişki olduğu yolundadır.

Sorunu en açık ve net biçimiyle Ghulam Murshid ortaya koymuştur.[1] Şayet 19. yüzyılda Bengal'de görülen, kadınların konumunu "modernleştirme" çabalarına, liberal ussalcı ve eşitlikçi içeriklerini de ciddiye alarak bakacak olursak, milliyetçi dönemi tam bir gerileme olarak nitelendirmek gerekecektir. "Modernizasyon" 19. yüzyılın ilk yarısında, Batı fikirlerinin Doğu'ya "nüfuz" etmesiyle başladı. Sınırlı bir başarıdan sonra, "halkın tepkisinin sertleşmesi"yle birlikte reform hareketlerinde gözle görülür bir düşüş oldu. Yeni milliyetçilik politikası, "Hindistan'ın geçmişini yüceltti ve geleneksel olan her şeyi savunmaya çalıştı"; gelenekleri ve yaşam tarzlarını değiştirmeye yönelik tüm çabalar, Batı taklitçiliği olarak görüldü ve dolayısıyla şüpheyle karşılandı. Sonuçta milliyetçilik, sosyal inançlar ve pratikler karşısında katı bir muhafazakâr tavrı pekiştirdi. Milliyetçi politika, modernleşme hareketini kesintiye uğrattı.

Murshid'in, milliyetçiliğin sosyal etkilerine yönelik bu eleştirisi, basit ve düz çizgisel tarihsel varsayımlara dayanır. Birincisi, ilk sosyal reform denemelerinin Avrupa'dan ithal edilen yeni ilerici ve milliyetçi fikirlerle hayata geçirildiği, ikincisi de Hindistan'da bu tip reformların istenen sonuca ulaşması için, Batı'daki gibi, liberal değerlerin, sosyal kurum ve uygulamalarda tam anlamıyla yerleşmiş olması gerektiği varsayımıdır. Bu varsayımlardan yola çıkıldığında milliyetçi ideoloji ve pratiğinin eleştirisi kaçınılmaz olur. Bu tip bir eleştiri, Hint milliyetçiliğini, politik gücü sömürgecilerle paylaşma yönünde mücadelelerden ibaret sayan 'neo-emperyalist' tarihçilerin eleştirisinden farksız olurdu. Bu tarihçilere göre Hint milliyetçiliği, kitlesel

1 Bkz. Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante: Response of Bengali Women to Modernization, 1849-1905* (Rajshahi: Rajshahi University Press, 1983).

desteğini sadece geleneksel patronaj ilişkilerini başarılı bir şekilde kullanarak elde etmiş, iç tartışmalarının dar fikirli hiziplerin arasında geçtiği, ideolojisi yabancı düşmanlığı ve ırkçı dışlamadan ibaret bir harekettir. Burada vurgulanması gereken nokta, sorunun, varsayımların yapısında yattığıdır. Şurası açık ki, Murshid'in çalışması, biraz daha derinine inildiğinde milliyetçiliğin pek çok fikir ve pratiğinin ussalcı ve liberal değerlerle savunulmasının çok zor olduğu gerçeğini vurgulamaktadır.

Kuşkusuz günümüzün tarih çalışmalarında bu varsayımların yapısına yönelik bazı eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştirilerin başında, Bengal rönesansına yönelik olanlar gelir.[2] Bu eleştirilerde sadece Bengal'in "rönesans" önderlerinin propagandasını yaptığı liberal fikirlerin sağlamlığı ve tutarlılığı değil, sömürge yönetimi altında liberal reformların gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığı da sorgulanmıştır. Diğer bir deyişle, liberal reformun eksiksiz bir biçimde gerçekleştirilmesini imkânsızlaştıran sömürge koşulları altında, 'rönesans' ideolojisi de güdük ve çelişkili kalmaya mahkûmdu.

Bu çerçeveden bakıldığında, milliyetçi dönemde neden kadın sorununun önemini yitirdiği sorusuna, Murshid'inkinden farklı bir yanıt vermek gerekir. Sumit Sarkar son makalelerinden birinde bu soruyu ele almıştır.[3] Sarkar'a göre, milliyetçi ideolojinin, liberal ve eşitlikçi bir sosyal değişim getirme yönündeki sınırlılığı, daha önceki radikal reformcu döneme göre bir gerileme olarak görülemez. Bu sınırlılık, daha önceki dönem için de söz konusudur. Sarkar, 'Rönesans' reformcularının, Avrupa'dan aldıkları liberal fikirleri benimserken seçici davran-

2 Örneğin, bkz. Sumit Sarkar, "The Complexities of Young Bengal", *Nineteenth Century Studies*, 4 (1973), s. 504-534, ve "Rammohun Roy and The Break with The Past", *Rammohun Roy and The Process of Modernization in India*, der. V. C. Joshi (Delhi:Vikas, 1975); Ashok Sen, "The Bengal Economy and Rammohun Roy", *Rammohun Roy*, der. Joshi, ve *Ishwar Chandra Vidyasagar and His Elusive Milestones* (Kalküta: Riddhi India, 1977); ve Ranajit Guha, "Neel Darpan: The Image of the Peasant Revolt in a Liberal Mirror," *Journal of Peasant Studies*, 2, no.1 (1974), s. 1-46.

3 Sumit Sarkar, "The Women's Question in Nineteenth Century Bengal", *Women and Culture*, der. Kumkum Sangari ve Sudesh Vaid (Bombay: SNDT Women's University, 1985), s. 157-172.

dıklarını gösterir. 19. yüzyılın başı ile ortalarında yürütülen reform hareketlerine baktığımızda, kast ayrımlarının ve aile içi ataerkil otorite biçimlerinin korunması, *shastra*'nın (eski kanun kitapları) kutsallığının kabulü, sosyal pratiklerde köklü değişikliklerden çok sembolik değişiklikler yapma tercihi gibi sosyal muhafazakâr öğelere rastlarız. Sarkar, özellikle kadınların sosyal konumu konusunda, aile içi veya aile dışı ilişkileri değiştirmeye yönelik çabalarda, kadınların bizzat yürüttükleri özerk mücadelelerin eksikliğine dikkat çeker. Aslında Sarkar, ilk reform girişimlerinin temelinde Batı'dan alınıp benimsenmiş liberal ve ussal değerlerin yattığı varsayımına da şüpheyle bakar. Kadınların sosyal konumu konusunda gösterilen hassasiyetin, ideolojik bir tercih olarak liberalizmi seçmenin bir göstergesi olmaktan çok, Batı tarzı bir eğitim almış erkeklerin ilk kuşağının "aile içindeki ilişkilere ayak uydurmakta uzun süre çekmiş oldukları sıkıntıların" bir yansıması olduğunu öne sürer. Sarkar'a göre "toplumdan dışlanma ve tecrit edilme"yle karşı karşıya kalan erkeklerin "eşlerini sınırlı ve kontrollü bir biçimde özgürleştirme" çabaları, "toplumun düşmanca tavrı karşısında hayatta kalabilmek için kişisel bir zorunluluktu." O zamandan beri, kadınların sosyal ve hukukî konumlarında meydana gelen tüm değişiklikler "net bir ideoloji veya gerçekten özerk bir mücadeleden ziyade, nesnel sosyo-ekonomik baskılar ve bağımsızlık sonrasında yapılan bazı yasal düzenlemeler sonucunda gerçekleşti. Sonuç olarak bu değişim, zihniyet ve değerler düzeyinde neredeyse hiçbir değişiklik yaratmadı." Bu nedenle, Murshid'in öne sürdüğü gibi, radikal liberalizmle başlayıp, milliyetçi dönemde muhafazakâr bir gerilemeye dönüşen bir süreç söz konusu değildir; Sarkar'a göre sorunun kaynağı, modernleşmemizin başlangıcında yatıyordu.

Ancak işin garibi, son bir buçuk yüzyılın sosyal reform hareketlerini Sarkar da bir başarısızlık olarak görür -liberalizmin eşitlik ve ussalık ideallerini yakalamaktaki başarısızlık. Sarkar bu perspektiften yola çıktığı için, milliyetçi bir ideolojinin susturduğu hayalperest bir radikalizm tablosunun yanlışlığını haklı olarak gösterebilmektedir. Fakat bu defa yeni bir sorun

ortaya çıkıyor. Eğer 19. yüzyıl reform hareketlerinin Batı liberalizminin ideolojik kabulünden doğmadığını söyleyeceksek, o zaman haklı olarak şu soruyu sorabiliriz: Öyleyse nereden doğdu? Aile içi ilişkilerde yaşanan uyum sorunlarının bu reformları doğurduğu biçimindeki bir yanıt, çok yetersiz olacaktır. 19. yüzyılda, genelde sosyal reform, özelde kadın sorunu üzerinde dönen tartışmalar, son derece ideolojikti. Bu tartışmalardaki paradigma Batı liberalizmi değilse neydi? Dahası, bu paradigmayı kendi terimleriyle tanımlayamıyorsak, milliyetçilik öncesi dönemde olsun, milliyetçilik döneminde olsun, reform hareketlerinin başarıya ulaşmadığını öne sürerken Batı'nın liberalizm standartlarını kullanmak doğru olur mu? 19. yüzyıl ideolojisini kendisiyle ilişkisinde, yani öz kimliğiyle temsil etmeyi başaramazsak, yeni eleştirel tarih yazımı elbette çok tek taraflı olacaktır.

Bana öyle geliyor ki Sumit Sarkar'ın argümanı çok daha ileriye götürülebilir. Milliyetçi ideolojinin 19. yüzyılda kadın sorunuyla gerçekten ilgilendiğini kabul etmemek için bir neden yok. Tersini beklemek şaşırtıcı olurdu. Hem "geleneksel" sosyal düzenin hem de Batılı yaşam tarzının karşısında bütünsel bir alternatif olma iddiasında olan bir ideolojinin kadınların konumu gibi sosyal kurum ve pratiklerin böylesine aslî bir yanı hakkında belirleyici bir şey söylememiş olması düşünülemez. Kadın sorunu bağlamında milliyetçi ideolojinin daha derinlemesine incelenmesi gerekir.

Başlangıç olarak, Sarkar'ın, 19. yüzyıl ideologlarının liberal sloganları benimserken çok seçici oldukları yönündeki doğru saptamasından yola çıkabiliriz. İsteklerini belirlerken ne tür seçimler yaptılar? Diğer bir deyişle, Avrupa'dan aldıkları yeni fikirleri geçirdikleri ideolojik süzgeç neydi? Milliyetçi ideolojinin çerçevesini bu şekilde yeniden düşünürsek, kadın sorununun milliyetçi söylemde tam olarak nereye oturacağını saptayabilme yolunda çok daha iyi bir noktaya gelmiş oluruz. Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, milliyetçilik aslında kadınların "modern" toplumdaki konumlarına dair yeni sosyal ve kültürel sorunlarla yüzleşmiş ve kendi ideolojik paradigması açısından

bu sorulara cevap bulmuştur. Bu yüzden, 19. yüzyılın son yıllarında kadın sorununun önemini nispeten yitirmesinin, reform gündeminden çıkarılmış olmasıyla ya da politik mücadelenin daha acil meselelerinin gölgesinde kalmasıyla açıklanmaması gerektiğini iddia edeceğim. Asıl neden, milliyetçiliğin kadın sorununu, hedeflerine uygun bir biçimde çözmüş olmasıydı.

II

Başka bir çalışmamda,[4] milliyetçi ideolojinin sömürgeci baskıya karşı mücadelesinin çelişkili yanları ve bu çelişkilere önerdiği çözümleri incelemek üzere detaylı bir analiz çerçevesi oluşturmuştum. Bu analiz, temelde, kültür alanının iki dünyaya ayrılması etrafında yapılandırılmıştı: Maddî ile manevî. Batı uygarlığının en güçlü olduğu alan maddî dünyaydı. Bilim, teknoloji, rasyonel iktisadî örgütlenme biçimleri, devlet yönetiminde modern yöntemler, bütün bunlar Avrupa ülkelerine, Avrupalı olmayan halklar üzerinde tahakküm kurma ve bütün dünya üzerinde hâkimiyet kurma gücünü veriyordu. Bu hâkimiyetten kurtulmak için, sömürge altındaki halkların maddî hayata yönelik bu ileri teknikleri öğrenmeleri ve kendi kültürlerine yerleştirmeleri gerekiyordu. Bu, milliyetçiliğin kendi halkının 'geleneksel' kültürünü ussallaştırma ve yenileme projesinin bir yönüydü. Ancak, bu, hayatın her alanında Batı'nın taklit edilmesi anlamına da gelmiyordu. Çünkü o zaman Batı ile Doğu arasındaki ayrım ortadan kalkar, ulusal kültür yok olma tehlikesiyle karşılaşırdı. Aslında, 19. yüzyılın ikinci yarısının Hint milliyetçilerine göre, hayatın maddî olmayan yönlerinde Batı'yı taklit ne doğru, ne de gerekli bir tavırdı. Çünkü manevî dünyada Doğu, Batı'dan üstündü. Yapılması gereken, bir yandan ileri Batı uygarlığının maddî tekniklerinden yararlanmak, bir yandan da ulusal kültürün kendine has manevî özünü koruyup güçlendirmeye çalışmaktı. Böylece, milliyetçi proje eksiksiz bir

4 Bkz. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World* (Delhi: Oxford University Press, 1986 [Türkçesi: *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, İletişim Yayınları, 1996]).

biçimde tanımlanmış oldu ve Batı modernitesinin seçici bir şekilde benimsenmesine ideolojik bir meşruluk kazandırarak bugüne dek geçerliliğini korudu. (Rajiv Gandhi'nin uzay çağı teknolojisine duyduğu hayranlık buna bir örnektir.)

Burada, bu ideolojik çerçevenin, Hindistan'daki milliyetçi politikanın gelişimini nasıl şekillendirdiğinin detaylarına girmemize gerek yok. Vurgulanması gereken nokta, milliyetçiliğin politik bir iktidar mücadelesinden ibaret olmadığıdır; milliyetçilik, ulusal siyasal bağımsızlık sorununu, maddî ve manevî hayatın her alanıyla ilişkilendirmiştir. Batı'dan neyin alınıp neyin alınmayacağı sorunu hep gündemde olmuştur. Şu sorular her zaman sorulmuştur: Bu yenilik iyi mi? Gerekli mi? Bu sorulara verilecek cevaplar 19. yüzyıl sosyal reform tartışmalarında önemli bir yer tutuyordu. Milliyetçi ideolojinin kendini nasıl tanımladığını somut bir biçimde görebilmek için, bu soruların nasıl cevaplandığına daha yakından bakmalıyız.

Milliyetçilik söylemi, maddî/manevî ayrımının benzer, ancak ideolojik olarak çok daha güçlü bir dikotomi içinde eritildiğini gösteriyor: Dış ile iç dikotomisi içinde. Maddî dünya bizim dışımızda yer alır -bizi etkileyen, koşullayan ve ayak uydurmaya zorlandığımız, bizim tamamen dışımızda bir dünya: Ancak, bu dünya son kertede önemsizdir. İçimizde olan, gerçek benliğimizi oluşturan, manevî dünyadır; gerçekten önemli olan odur. Kültürümüzün manevî kimliğini koruyabildiğimiz sürece, kendi gerçek benliğimizi kaybetmeksizin modern maddî dünyanın gereklerine ayak uydurmamızı sağlayacak tüm uzlaşma ve uyarlamaları yapabiliriz. 19. yüzyılda milliyetçiliğin, sosyal reformun getirdiği çetrefilli sorunları çözmek üzere önerdiği anahtar buydu.

Bu çerçevede, günlük yaşam bağlamında iç/dış ayrımı, sosyal mekândaki *ghar* ile *bahir*, ev ile dünya ayrımına tekabül eder. Dünya, dışsal, maddî alandır; ev, manevî benliğimizi, gerçek kimliğimizi temsil eder. Dünya, maddî çıkarlar peşinde koşulan, pratik kaygıların belirleyici olduğu, tuzaklarla dolu bir alandır. Aynı zamanda tipik olarak erkeklerin alanıdır. Ev, özünde, maddî dünyanın etkisiyle kirlenmemelidir; evi kadın

temsil eder. Böylece, toplumsal cinsiyete dayalı sosyal rollerin belirlenmesinin, sosyal mekânın *ghar* ile *bahir* olarak ayrılmasına tekabül ettiğini görüyoruz.

Buraya kadar söylenenler, herhangi bir 'geleneksel' ataerkide toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin yaklaşımlardan farklı bir tablo çizmiyor. 19. yüzyılın sosyal reform evresindeki bu toplumsal tutumlarda gördüğümüz devamlılıkları "muhafazakârlık" olarak nitelendirebilir, "geleneksel" normların savunulması sayabiliriz. Ancak, bu bir hata olur. Sömürge dönemi ve milliyetçiliğin ideolojik tepkisi, bu terimlere bütünüyle yeni bir içerik kazandırmış, bunları dönüştürmüştür. "Dünya" ile "ev" terimlerinin tekabül ettiği maddî/manevî dikotomisi, daha önce de belirttiğimiz gibi milliyetçi düşüncede çok özel bir önem kazanmıştı. Dünya, Avrupa'nın Avrupalı olmayan halklara meydan okuduğu ve ileri maddî kültürü sayesinde egemenlik kurduğu bir yer olmuştu. Ne var ki, Doğu'nun kendine has, üstün manevî kültürünü barındıran iç dünyasını, esas kimliğini sömürgeleştirmeyi başaramamıştı. Bu alanda Doğu, özgür, egemen, kendi kaderini tayin eden bir konumdaydı. Sömürge altındaki halk için, dünya, maddî güçsüzlüğünden ötürü yaşamak zorunda bırakıldığı, katlanılması güç bir yerdi; her gün baskıya ve aşağılanmaya maruz kaldığı, sömürgecinin kurallarını kabul etmekten başka çarenin olmadığı bir yer. Ayrıca, milliyetçilerin öne süreceği gibi, ulusal bağımsızlık mücadelesinin verileceği yerdi. Bunun için sömürge altındaki halkın, Batı'dan maddî dünyanın modern bilim ve sanatını öğrenmesi gerekliydi. Böylece güçleri eşitlenecek ve sonunda sömürgeci kovulacaktı. Ancak ulusal mücadele boyunca, en önemli iş, ulusal kültürün çekirdeğinin, manevî özünün korunması ve güçlendirilmesiydi. Bu iç mabede hiçbir yabancının dokunmasına izin verilmemeliydi. Batı normlarını taklit edip bunlara ayak uydurmak, dış dünyada bir gereklilikti; ama evde, kişinin kimliğini yitirmesi anlamına geliyordu.

Ev/dünya dikotomisinin bu yeni anlamıyla, toplumsal rollerin toplumsal cinsiyetle belirlenişi arasındaki bağı anladığımızda, milliyetçiliğin kadın sorununa cevap verdiği ideolojik

çerçeveyi anlayabiliriz. Milliyetçi pratikte toplumsal muhafazakârlığın izlerini görmeye o kadar alışkınız ki, burada da Batı'nın toptan reddini görmek gibi vahim bir hataya düşebiliriz. Oysa durum tam tersidir. Aslında milliyetçi paradigma, *seçme* esasına dayalı bir ideoloji getirdi. Bu, modernitenin dışlanması değildi; yapılmaya çalışılan daha ziyade moderniteyi milliyetçi projeyle tutarlı bir hale getirmekti.

III

19. yüzyılda kadın literatüründe Bengal kadınlarının Batılılaştırılması tehlikesi üzerine yazılanların sayıca fazlalığı çarpıcıdır. Bu konu, 19. yüzyıl ahlâkçılarının ağır, sıkıcı metinleri, roman, fars, fıkra, ve tekerlemelerden *patua* (parşömen ressamı) resimlerine kadar her türlü yazılı, sözlü ve görsel iletişim biçimlerinde yer alıyordu. Bu ideolojik propagandanın en popüler ve etkili aracı sosyal parodiydi. Iswarchandra Gupta ve 19. yüzyılın *kabiyal*'lerinden (halk ozanları) Michael Madhusudan Dutt, Dinabandhu Mitra, Jytirindranath Tagore, Upendranath Das, Amritalal Bose gibi modern Bengal tiyatrosunun önde gelen isimlerine kadar herkes bu temayı işledi. Avrupalı bir kadını, *memsahib*'i taklit etmeye çalışan bir Bengal kadını fikriyle dalga geçmek (bu bir fikir olmaktan pek de ileri gidemezdi, zira 19. yüzyılda Kalküta'nın en Batılı ailelerinde bile bu kaba tiplemelere biraz olsun benzeyen kadınlar olduğuna dair tarihsel kanıt bulmak zordur), gerek kadın gerekse de erkek seyircileri kahkaya boğacak, bu Avrupa özentisinin ahlâksızlık timsali olduğunu düşündürtecek bir yöntemdi. Bu elbette bir hayat tarzının eleştirisiydi: Bluz, jüpon ve ayakkabı gibi yeni giyim eşyalarının (hepsi de vücudu, 19. yüzyılın ortalarına kadar zenginliği ve sosyal statüsü ne olursa olsun, Bengal kadınlarının geleneksel kıyafeti olan *sari*'den çok daha iyi örtmesine rağmen, ilginç bir şekilde bayağı kabul ediliyordu), Batı kozmetik ve mücevher kullanımının, roman okumanın (Jyotirindranath'un *Alikbabu*'sundaki eğitimli Haimabati, tarihî romansların kadın kahramanları gibi konuşur, düşünür ve hareket eder), nakış işleme-

nin (gereksiz ve pahalı bir hobi olarak görülüyordu), üstü açık faytonlara binmenin eleştirisi. Güldürü öğesini artıran da, Batılı kadının gereksiz lüksten hoşlandığının ve evine çok az önem verdiğinin sürekli vurgulanmasıydı. Bütün bunlarda, sömürgeci yönetim ve ticaret kurumları etrafında ortaya çıkan yeni bir sosyal elitin zenginliğine ve lüksüne yönelik, gıptayla karışık açık bir eleştiriyi görmemek imkânsız.

19. yüzyılın ilk yarısında çıkmış bu parodi ve yergi edebiyatında kesin bir tavırla 'geleneksel'in savunulduğu, yeninin reddedildiği açıkça görülebilir. Ancak, milliyetçi paradigma henüz net bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Tarih, Ram Mohan'dan Vidyasagar'a kadar olan dönemin, aydınlar arasında sosyal çalkantıların ve ideolojik kafa karışıklığının en yoğun olarak yaşandığı dönemlerden biri olduğunu gösteriyor. Bu dönemin ardından, yüzyılın ikinci yarısında, türlü kaynaklardan devşirilen yeni bir söylem oluşturulmaya başlar: Milliyetçilik söylemi. Artık, amaç, 'modern' ulusta kadınların yerini belirleyecek sosyal ve ahlâkî ilkelerin saptanması olmuştur.

Konunun en açık biçimde formüle edildiği bir çalışmayı ele alalım: Bhudev Mukhopadhyay'ın 1882'de basılan *Paribarik Prapandha*'sı (aile üzerine yazılar). Bhudev sorunu kendine has gerçekçiliğiyle şöyle ortaya koyar:

> İngiliz yaşam tarzının parıltısına ve gösterişine kapıldığımız için... evlerimizde büyük sorunlar yaşanıyor. Erkekler İngilizce öğrenip birer *sahib* oluyorlar. Kadınlar İngilizce öğrenmiyor, ama yine de *bibi* olmaya çalışıyorlar. 100 rupilik bir gelir kaynağı olan evlerde, kadınlar artık yemek pişirmekle, evi temizlemekle ya da yatakları toplamakla uğraşmıyorlar - her şey hizmetkârlar tarafından yapılıyor; [kadınlar] sadece kitap okuyor, kilim dokuyor veya kağıt oynuyor. Sonuç nedir? Evler dağınık, yemekler kötü, aile fertleri sağlıksız, zayıf ve raşitik doğan çocuklar erken yaşta hastalanıp ölmekteler.
>
> Bugün pek çok reform hareketi yürütülüyor. Özellikle kadınların eğitimi sürekli gündemde. Ama kimse, eski yetiştirme tarzının kadınlara kazandırdığı becerilerin sözünü etmi-

yor. Oysa bu yetiştirme tarzı bugün de itibar görüyor olsa, bu yersiz taklitçiliğin yol açtığı krizden sağ salim çıkabilirdik. Sanırım artık o tarzdan bir daha söz edilmeyecek.[5]

Burada sorun, pozitif sosyolojinin ampirik terimleriyle ortaya konuyor. Bu, Bhudev'in çağdaşı kalburüstü yazarların çok rağbet ettiği bir yaklaşımdı. Ancak, bir kriz yaşandığı yolundaki bu fikir hayli yaygındı. Bhudev, hane ve aile kurumlarının, sömürge koşullarında tehlike altına girdiğini söylerken, Bengal'deki yeni orta sınıfın büyük bir kesiminin duygularına tercüman olmuştu. Daha önce hiç yaşamadığımız dışsal koşullar altında yaşamaya zorlanmıştık; bu koşullara ayak uydurmaya zorlanıyorduk ve bunun için belirli bir dereceye kadar yabancı taklitçiliği kaçınılmazdı. Ama bu taklitçilik salgınının evlerimize girmesine göz yumulabilir miydi? Bu bizim kendi içsel kimliğimizi yok etmez miydi? Zira, sadece aile yaşamına dair eski normları yeniden ortaya koymak yeterli olmayacaktı, çünkü bunlar da şartların amansız zorlamasıyla birer birer yıkılıyorlardı. Katıksız bir Batı taklitçiliğine yönelmeden, modern dünyanın dışsal koşullarına daha uygun yeni normlara ihtiyaç vardı. Bu normlar hangi ilkelere göre oluşturulacaktı?

Bhudev, bir milliyetçinin vereceği tipik yanıtı verir. Alçakgönüllülük üzerine yazdığı "Lajjasilata" başlıklı bir yazıda, kadın erdemleri için bir temel oluşturan doğal ve sosyal ilkelerden söz eder.[6] Alçakgönüllülüğün veya davranış ve tavırlarda edepliliğin, insana has olduğunu, hayvan doğasında olmadığını söyler. Alçakgönüllülük gibi erdemlerin ortaya çıkışının nedeni, insanın, hayvanî özelliklere duyduğu nefrettir. Bu bakımdan, insanlar, gerek kendi içlerinde gerekse de içinde yaşadıkları medeniyette, hayvan doğasına has davranış biçimlerine bütünüyle zıt manevî ve tanrısal özellikleri geliştirmeye çalışırlar. Dahası, kadınlar, bu tanrısal vasıfları erkeklerden çok daha fazla geliştirip benimseyebilirler. Ev geçindirmek gibi,

5 Bhudev Mukhopadhyay, "Grhakaryer vyavastha", *Bhudevracanasambhar*, der. Pramathanath Bisi (Kalküta: Mitra and Ghosh, 1969), s. 480.

6 "Lajjasilata", *a.g.e.*, s. 445-448.

dış dünyanın bütünüyle maddî işlerinden bir ölçüde uzak kalabilen kadınlar, görünüşleri ve tavırlarıyla, uygar bir topluma özgü manevî özellikleri temsil ederler.

Konuyla ilgili tüm dikotomiler ve benzerlikler burada var. Maddî/manevî dikotomisi, hayvanî/tanrısal vasıflara, onlar da erkek/kadın erdemlerine tekabül ediyor. Daha sonra Bhudev, bu ideolojik biçimi, özellikle milliyetçi içeriğiyle irdeliyor:

> Kadınların ve erkeklerin hep birlikte oturduğu, konuştuğu, birlikte yiyip içtiği, birlikte yolculuk ettiği bir toplumda, kadınlar kaba davranışlar sergileyip manevî erdemlerini yitirerek hayvanlara özgü davranışlar içine girerler. Bu sebeple, böyle bir toplumdaki geleneklerin kusursuz olacağını sanmıyorum. Bazıları, kadınlarla böylesi bir paylaşım içinde olmanın erkeklere incelik ve manevî zenginlik kazandıracağını savunuyor. Bunu kabul ederim. Ancak, erkeğin kazandığı bu incelik, kadının kabalaşıp yozlaşarak yitirdiklerini telafi edebilir mi?[7]

Sonra da eve ilişkin vurucu noktayı dile getirir:

> Dinî kodları oluşturanlar, insanın en hayvansı davranışlarında bile gizli bir manevî yan olduğunu keşfedip, bu davranışları hayvansı özelliklerinden arındırdılar. Avrupa'da böyle olmadı. Orada din, [maddî] hayattan bütünüyle ayrılmıştır. Avrupalılar hayatlarının tüm alanlarını dinî normlara göre düzenleme ihtiyacı duymazlar, dini kiliseyle sınırlarlar.... Arya sisteminde maneviyata, Avrupa sistemindeyse maddî dünyaya önem verilir. Arya sisteminde zevce bir tanrıçadır, Avrupa sistemindeyse bir eş ve arkadaştır.[8]

'Modern' dünyanın koşullarında aile yaşamını düzenleyecek ve kadınlar için doğru davranış tarzını belirleyecek yeni norm artık rahatça saptanabilirdi. Yeni düzenlemeler, maddiyatın belirleyici olduğu dış dünyada yapılmak zorunda kalacak, bu-

7 A.g.e., s. 446.

8 A.g.e., s. 447.

nun kefaretini de erkekler ödeyecekti. Aile, geniş sosyal ilişkiler ağı içerisine girdiği ölçüde, dış dünyadaki değişimlerin etkisinden korunamayacaktı. Sonuçta, ev hayatının düzeni ister istemez değişecekti. Ancak, yerli toplumsal hayatın maneviyatının korunması, kritik bir önem taşıyordu. Ev, ulusal kültürün manevî niteliğini yansıtan temel mekândı ve bunu koruyup zenginleştirme görevi kadınlara düşüyordu. Kadınlar, dışardaki hayat koşulları ne şekilde değişirse değişsin, özlerindeki manevî (yani kadınlık) erdemlerini kaybetmemeliydiler; bir başka deyişle *özlerinde* Batılılaşmamalıydılar. Reformun ne dereceye kadar istenir olduğunun basit bir ölçütü vardı: Maddî ve manevî erdemleri açısından erkeklerin ve kadınların sosyal rolleri arasındaki temel ayrım daima korunmalıydı. Ulusun modern dünyasında, Batılılaşmanın derecesi ve tarzı bakımından erkeklerle kadınlar arasında belirgin bir fark olmalıydı.

IV

Milliyetçiliğin, kendi tarihsel projesi içinde kadın sorununa getirdiği çözümün temel ilkesi buydu. Elbette bu çözümün netlik kazanması zaman alacaktı. Gerçekten de, 19. yüzyılın ortalarından bugüne dek, ev/dünya, manevî/maddî, kadın/erkek dikotomilerinin, "modern" kadının gündelik yaşamının farklı yönlerini (giyimi, yeme alışkanlıkları, davranışları, eğitimi, ev içi düzeni sağlamadaki rolü, ev dışındaki rolü) tam olarak nasıl belirleyeceği konusunda pek çok tartışma yürütülmüştür. Yeni orta sınıfın -gerek içsel gerekse de dışsal bakımdan- kendisini içinde bulduğu hızlı değişim süreci, somut birtakım sorunlar doğurdu; bunların her birine, türlü kaynaklardan devşirilen çözümler getirildi: Yeniden inşa edilmiş bir "klasik" gelenek, modernleştirilmiş folklorik formlar, bürokratik ve endüstriyel uygulamalardaki faydacı mantık, liberal demokratik bir devlette yasa önünde eşitlik fikri gibi. Bu çözümler, önceden belirlenmiş ya da sabit bir içerik taşımıyorlardı;

9 M.K. Gandhi, *Collected Works*, 64 (Delhi: Publications Divisions, 1970), s. 85.

ancak, ulusal projeyi taşıyan ve şekillendiren dikotomi sistemleriyle biçimsel açıdan tutarlı olmak zorundaydılar.

Bu şekilde tanımlanmış 'yeni' kadın, *yeni* bir ataerkiye maruz bırakılmıştı. Aslında milliyetçi söylem yeni kadını içine yerleştirdiği, ev ile dünyayı birbirine bağlayan sosyal düzeni, sadece modern Batı toplumuyla bir karşıtlık içinde oluşturmakla kalmıyor; yerli geleneğin ataerkinden de net bir şekilde ayırıyordu. Kuşkusuz, milliyetçilik, 'gelenek'ten yerli kültürel kimliğin damgasını taşıyan pek çok özelliği devraldı; ancak, bu, bilinçli olarak 'klasikleştirilmiş' bir gelenekti -yenilenmiş, yeniden inşa edilmiş bir gelenek. Kutsal metinlerdeki ataerkil kurallar hakkında Gandhi bile şöyle diyordu:

> ...*Smritis*'te, kadının özgürlüğünü kendininki kadar kutsal sayan ve onu, soyunun anası olarak gören erkeklerin kabul edemeyeceği metinler olduğunu bilmek çok üzücü... Sorun, ahlâk anlayışımıza çok ters düşen... metinlerin olduğu *Smritis* konusunda ne yapılacağıdır. Kutsal addedilen tüm metinlerin, Tanrı sözü olarak kabul edilmesi gerekmediğini daha önce de söylemiştim.

Yeni ataerki, aynı zamanda, çoğunluğun içinde yaşadığı sosyal ve kültürel ortamdan da kesin çizgilerle ayrılmıştı. Çünkü 'yeni' kadın, kaba, bayağı, gürültücü, yaygaracı, manevî erdemlerden yoksun, cinsel açıdan 'serbest', erkeklerin fiziksel baskısına maruz kalmış 'avam' kadınının tam tersi özellikler taşıyordu. 19. yüzyıl edebiyatında, Batılılaşmış kadın parodilerinin yanı sıra, bu kurgu da sürekli olarak vurgulanmıştır. Yeni orta sınıf çevresinde görülmeye başlamış alt sınıf kadın karakterler -hizmetçiler, çamaşırcılar, berberler, sokak satıcıları ve fahişeler- kullanılarak yapılandırılmış bir kurgudur bu. Milliyetçiliğin reformlarla düzeltme iddiasında bulunduğu şey, kadınların bu yozlaşmış durumuydu. Milliyetçi ideoloji, bu karşıtlıklar yoluyla yeni kadını, hem alt sınıfın "avam" kadınından, hem de sömürgecilerle ilişki içindeki sonradan görme zengin ailelerin Batılılaşmış kadınından kültürel olarak üstün bir statüye koydu. Kadının kendi çabalarıyla daha üstün olan

ulusal kültüre erişebilmesi, yeni kazandığı özgürlüğün göstergesiydi. Milliyetçiliğin kadın sorununa getirdiği çözüm, ideolojik gücünü bundan alıyordu.

Bu çözümün aldığı biçimleri, orta sınıf kadınların hayatlarının ve koşullarının, son bir yüzyıllık süre içinde geçirdiği çeşitli değişimlerde görebiliriz. "Kadınların eğitimi" konusunu ele alalım, 19. yüzyılda sosyal reformcuların çok üzerinde durduğu tartışmalı bir konudur bu.[10] Kadınlar için okul açma fikrine ilk karşı çıkanların bazıları, bu tepkilerini, kadınların okumasının yasaklanmış olduğunu öne sürdükleri bir 'gelenek'e dayandırmışlardı. Ama, bu tez pek destek görmedi. Esas tehdit, ilk okulları açanların ve kadınların evde eğitim almasını sağlayacak düzenlemeleri yapanların Hıristiyan misyonerler olmasıydı; yani hem Hıristiyanlık propagandasından, hem de kadınların zararlı Batı etkilerine maruz kalmasından korkuluyordu. 1850'lerden sonra Hintliler'in kendi kız okullarını açmaya başlamalarıyla birlikte, bu tehdit ortadan kalktı. 19. yüzyılın ikinci yarısında Bengal'de orta sınıf kadınlar arasında örgün eğitim alanların sayısında kayda değer bir artış oldu. 1863'te 2500 öğrencili 95 kız okulu varken, 1890'da bu sayı, 80.000'i aşkın öğrencisiyle 2238'e yükselmişti.[11]

Kuşkusuz orta sınıf kadınları arasında örgün eğitimin genel kabul görmesi, Bengal dilinde eğitim malzemelerinin üretilmesiyle mümkün olmuştu. 19. yüzyılda uygun bir "kadın müfredatı" konusunda yapılan uzun tartışmalar bugün bize garip gelebilir, ancak, bu tartışmalara neden olan kaygıyı anla-

---

10 Bu tartışmalar için bkz. Murshid, *Reluctant Debutante*, s. 19-62, ve Meredith Borthwick, *The Changing Role of Women in Bengal, 1849-1905* (Princeton N.J.: Princeton Univesity Press, 1984).

11 Murshid, *Reluctant Debutante*, s. 43. Yüksek eğitim alanında Chandramukhi Bose ve Kadambini Ganguli örgün eğitimle kadınların neler başarabileceğinin örneği olarak önemli bir yere sahiptiler: 1883'te, İngiltere'de henüz hiçbir üniversite sınavlarda kadınların aday listelerine yazılmalarını bile kabul etmezken, Kalküta Üniversite'sinden mezun oldular. Chandramukhi ile Kadambini'nin başvurularıyla Kalküta Üniversitesi, 1878'te *First of Arts* sınavına başvuran tüm kadınların adaylıklarını tanıdı. Aynı yıl Londra Üniversitesi de kadınları kabul etmeye başladı (Borthwick, *The Changing Role of Women*, s. 94). Daha sonra Kadambini tıp okuluna gitti ve ilk tahsilli kadın doktor oldu.

mak zor değil. Modern okul eğitimi müfredatında yer alan konuların çoğunun 'yeni' kadın için önemli olduğu düşünülüyordu; ancak, bu müfredatı İngilizce olarak uygulamak hem pratik açıdan zordu, hem de eğitimli kadının asıl yerinin hâlâ evi olacağı olgusuyla bağdaşmıyordu. Üstelik tehlikeliydi de, çünkü kadının sosyal konumunu belirleyen merkezî alanı değersizleştirebilir, bu alanın önemini ortadan kaldırabilirdi. Bu sorun, modern bir dil ve edebiyat yaratılmasını milliyetçi projenin temel hedefi olarak belirleyen entelijansiyanın girişimleriyle çözüldü. Böylelikle okur kitlesi, eğitimli kadınları da kapsayacak şekilde genişletilecekti. Yeni Bengal edebiyatına yön veren temel kaygı, ders kitapları, dergiler ve sanat eserleri aracılığıyla edebiyatı, anadillerinden başka bir dilde okuyup yazamayan kadınlara ulaştırmaktı.

Bir kadının, modern eğitimin getireceği kültürel zenginliklerden yararlanmasının, evdeki konumunun tehlikeye düşeceği anlamına gelmediği kanıtlandığında, örgün eğitim sadece kabul edilir olmakla kalmayıp, yeni *bhadramahila* (saygın kadın) için bir gereklilik haline geldi. Aslında, milliyetçiliğin inşa ettiği yeni kadın, ideolojik gücünü, modern eğitim yoluyla kendini kültürel olarak geliştirme amacını, her kadın için kişisel bir hedef haline getirebilmesine borçluydu; böylece kadının özerk bir özne olabileceği bir saha açılıyordu. Bu, orta sınıf kadınların örgün eğitimin nimetlerinden yararlanmak konusunda gösterdikleri azmi büyük oranda açıklıyor. Okumak, kendi yaşamlarında kendi önlerine koydukları bir hedefti; öğrenim görmek, özgürlüğünü elde etmek demekti. Aslında, bu kazanıma damgasını vuran, pek çok farklı açıdan kültürel üstünlük iddiasında bulunma şansıydı. Öncelikle, Batılı kadın karşısında üstünlük: Batılı kadın için eğitim, dış dünyada erkeklerle rekabet etmelerini sağlayacak maddî beceriler kazanmaktan başka bir anlam ifade etmiyordu ve bu yüzden onlar, kadınlık (manevî) erdemlerini kaybedeceklerdi. İkincisi, önceki kuşaklar karşısında üstünlük: Onlar evlerinden çıkamamış, baskıcı ve yoz bir gelenek yüzünden özgürlük şanslarını kaybetmişlerdi. Son olarak da alt sınıf kadınları karşısında üstün-

lük: Onlar da zaten özgürlüğün değerini takdir edebilecek kültür düzeyine erişmemişlerdi.

Milliyetçiliğin bu reform kurgusu, reformun hem kadınların özgürleştirilmesi hem de kadınların kendilerini özgürleştirme projesi (dolayısıyla da hem kadınları hem de erkekleri içine alan bir proje) olarak kurgulanması, eğitimli ilk kadın kuşağının, milliyetçiliğin 'yeni kadın' fikrini neden bu kadar ateşli bir biçimde benimsediğini de açıklıyor. Günümüzün liberal tarihçileri, 19. yüzyılda bu fikri savunan kadın yazarlardan adeta utanmaktadırlar. Bu yazarlar arasında, orta sınıf ailelerdeki reform hareketlerinin ön saflarında yer alarak "kadın erdemleri"nin önemini gösteren kadınlar da vardır. Radharani Lahiri 1875'te şöyle yazmıştı: "Kadınların öğrenebileceği en önemli şey ev işidir... hangi konuda bilgisi olursa olsun, ev işlerinde usta olmadığı sürece bir üstünlüğü olamaz."[12] Başkaları da, iffet, fedakârlık, uysallık, vefakârlık, nezaket, anlayış, müşfiklik gibi erdemlerin gelişmesi için eğitimli kadına ihtiyaç olduğunu söylüyorlardı.[13] Bu 'kadınlık' anlayışının (dolayısıyla da yeni bir ataerkinin kabulünün) kaçınılmaz kılındığı ideolojik bakış açısı, soruna getirilen milliyetçi çözümün ürünüydü. Kundamala Debi, 1870'te kadınlara öğüt verirken bunu çok güzel ifade etmişti:

> Eğer gerçek bilgiye eriştiyseniz, *mem-sahib*'e özgü davranışlara teslim olmayın. Bengalli bir ev kadınına yakışır davranış biçimi bu değildir. Eğitimli bir kadın, ev işlerini öyle planlı ve düzenli bir biçimde yapar ki, cahil, eğitimsiz bir kadının yaptığı işle aynı olması mümkün değildir. Tanrı bizi evlerimizde görevlendirmiş olmasaydı, dünya ne kadar da mutsuz bir yer olurdu!

Öyleyse eğitimin amacı, kadınlara şu erdemleri kazandırmaktı: Düzenlilik, tutumluluk, temizlik, sorumluluk duygusu, okuma-yazma, hesap-kitap ve sağlıkla ilgili pratik beceriler, dış dünyanın yeni fiziksel ve ekonomik koşullarına uygun bir

12 Murshid, *Reluctant Debutante*'de alıntı yapılmış, s. 60.

13 Örneğin, bkz. Kulabala Debi, *Hindu Mahilar Hinabastha*, Murshid, *Reluctant Debutante*'de alıntı yapılmış, s. 60.

biçimde evi idare etme becerisi. Bütün bunlar, yeni toplumsal "disiplin" biçimlerine özgü tipik burjuva erdemleriydi. Bu erdemleri kazanmak için, kadın, evi dışındaki dünya hakkında da fikir sahibi olmalıydı. 'Kadınlık'ını tehdit etmediği sürece dış dünyaya adım atmasında bile bir sakınca yoktu. "Ev"in, daha önceleri *purdah* (mahremiyet) kurallarıyla belirlenmiş fiziksel sınırlarından çıkıp daha esnek bir alana yerleştirilmesi, milliyetçi içerikle beslenmiş bu son ölçütle mümkün olmuştu. Ama bu esnek alan, kültürel olarak, sosyal hayatta kabul görmüş erkek ve kadın işlerinin *farklılığına* dayalı sınırları belirli bir alandı. "Kadınlık"ın özü, kültürel açıdan açık bazı 'manevî' özelliklerle değişmez bir biçimde belirlendiğinde, artık kadınların okula gitmelerinde, kamu araçlarıyla yolculuk etmelerinde, kamuya açık eğlencelere katılmalarında, hatta ev dışında bir işe girmelerinde bir sakınca kalmıyordu. Artık, kadınlığının 'manevî' göstergeleri net bir şekilde belirlenmişti: Giyiminde, yeme içme alışkanlıklarında, toplum içindeki davranışlarında ve dindarlığında. Bu göstergeler farklı kaynaklardan devşirilmişti ve hepsinin kendine özgü kökenleri ve tarihleri vardı. Örneğin *bhadramahila* giysisi, *brahmika sari* (Brahman evlerinde moda olmuş *sari*nin gömlek, eteklik ve ayakkabılarla birlikte giyilmesi) olarak bilinen şekliyle orta sınıf kadını için kabul edilen standart giysi olmadan önce pek çok farklı biçime girmişti.[15] Burada da ayırt edici farklılıklar, ulusal kimlik, toplumsal özgürleşme ve kültürel gelişmişlik düzeyi bağlamında kendini göstermekteydi; başka bir deyişle *memsahib*'le, daha önceki neslin kadınlarıyla ve alt sınıftan kadınlarla olan farklılıklardı bunlar. Dahası, bu farklılıkların yanı sıra, maddî dünyanın dayattıklarına boyun eğmek zorunda kalan erkeklerle karşıtlık oluşturacak biçimde, kadınların 'manevî' özellikleri öne çıkartılmalıydı. Ev dışındaki yeni yaşam koşullarına ayak uydurma zorunluluğu, erkeklerin giyimlerinde, yeme alışkanlıklarında, ibadetlerinde ve sosyal ilişkilerinde büyük

14 Borthwick, *The Changing Role of Women*'de alıntı, s. 105.

15 *A.g.e.*, s. 245-256.

değişikliklere neden olmuştu. Bu tavizler, kadınların her şeye rağmen korudukları manevî değerlerle telafi edilmeliydi. Kadınlar erkekler gibi yemek yememeli, içki ve sigara içmemeliydi; erkeklerin yerine getirmekte zorlandığı ibadetleri, onlar yerine getirmeliydi; aile hayatını koruma, akrabalar arasında dayanışma sağlama işini kadınlar üstlenmeliydi, çünkü erkeklerin bu görevleri yerine getirecek vakti yoktu. Milliyetçiliğin savunduğu yeni ataerki, kadınlara, yeni bir toplumsal sorumluluk üstlenme şerefi verdi ve "kadının özgürleşmesi"ni ulusal egemenlik tarihsel hedefinin içinde eriterek, kadınları yeni, bir o kadar da meşru bir ikincillik konumuna soktu.

Tahakkümün bütün hegemonik biçimlerinde olduğu gibi, bu ataerki de, zora dayalı otoriteyi ustalıklı bir ikna gücüyle birleştirmişti. Bu, genellikle, cinsiyetler arası iktidar ilişkilerinin ters yüz edilmiş ideolojik biçiminde kendini göstermekteydi: Kadınların tanrıça veya anne olarak yüceltilmesi. Klasik ya da ortaçağ Hindu dinlerindeki kökleri ne olursa olsun, bugün Hindistan'ın modern edebiyat ve sanatında Sati-Savitri-Sita üçlemesi biçiminde kendini gösteren ideolojik kalıbın, milliyetçi dönemde gelişmiş hâkim bir orta sınıf kültürünün ürünü olduğu su götürmez bir gerçektir. Bu, mitolojik çağrışımların gücüyle, yeni kadınlığın baskın özelliklerini, yani fedakârlık, yardımseverlik, vefakârlık, dindarlık vs. gibi 'manevî' değerlerin vurgulanmasını sağlamıştır. Gördüğümüz gibi bu maneviyat, kadının, ev dışına çıkmasını engellemiş değildir, tersine, kadınlığını tehdit altına sokmama koşuluyla dünyaya açılmasını mümkün kılarak bunu kolaylaştırmıştır. Aslında, kadına yüklenen tanrıça ya da anne imgesi de, evin dışındaki dünyada, kadının cinselliğinin silinmesini sağlamıştır.

V

Bu yazıya son verirken, milliyetçiliğin, kadın sorununa, tarihsel projesine uygun bir şekilde ürettiği çözümün önemli özelliklerinden birine daha değineceğim. Bu, sorunun devletle ilişkili, doğrudan siyasal olan yönüdür. Daha önce de söylediğim

gibi milliyetçilik, kendi öznelliğini, kültürün manevî dünyasına, Batı karşısında üstün olduğu dolayısıyla da Batı'nın tahakkümü altında olmadığı, egemen olduğu alana yerleştirdi. Sömürgecilerin bu alana tecavüzüne fırsat vermeyecekti. Sömürge yönetiminin, sosyal reformu kanunlar aracılığıyla kesinleştirme girişimleri karşısındaki karakteristik milliyetçi tepkiye damgasını vuran, bu olmuştur. Ram Mohan'dan Vidyasagar'a kadar olan ilk reformcuların aksine, 19. yüzyıl milliyetçileri genel olarak bu tür girişimlere karşıydılar; zira böyle bir reform yöntemi, 'ulus'u egemen olduğu bir alanda bile kendi adına hareket etme yeteneğinden yoksun bırakıyordu. Buna bağlı olarak, kadınlarla ilgili reformlarda da milliyetçi tavır, bu alanın, sömürgeci devletin güdümünün ve müdahalesinin dışında kalan, ulusun kendi adına hareket edebileceği bir yer olduğu kabulünde ısrarlıydı.

Artık, yazımın başında ortaya koyduğum tarihsel soruna eksiksiz bir yanıt vermiş oluyoruz. 'Kadının özgürleşmesi'nin, 19. yüzyıl milliyetçi ajitasyonunun gündeminden çıkmış olmasının nedeni, siyasal egemenlik gibi daha acil meselelerin ağırlık kazanması değildi. Asıl neden, milliyetçiliğin, kadın sorununu, sömürgeci devletle bir politik müzakere konusu haline getirmek istememesiydi. Sömürge altındaki Hindistan'ın son dönemlerinde 'ulus'u oluşturan nüfus kesiminden, orta sınıftan kadınların yaşamları, milliyetçi hareket döneminde hızlı bir biçimde değişmiştir; öyle ki, son bir yüzyılda yaşayan her kadın, hayatının bir önceki kuşağa göre çarpıcı bir farklılık gösterdiğini rahatlıkla söyleyebilir. Bu değişimler, sömürge döneminde çoğunlukla politik ajitasyon sahasının dışında, ulusun özgür olduğunu düşündüğü bir alanda gerçekleşmiştir. Reformun, evlilik, mülkiyet hakları, seçme-seçilme, eşit ücret, fırsat eşitliği vs. gibi konularda yapılacak yasal düzenlemelerle hayata geçirilmesi fikri, ancak bağımsızlığın, ulusal egemenliğin elde edilmesinden sonra meşruiyet kazanmıştır.

Artık daha net bir bakış açısıyla değerlendirebileceğimiz bir başka sorun da, eşitlik ve özgürlük yönünde özerk bir kadın mücadelesinin yürütülmemiş olmasıdır. Böylesi bir mücadele-

yi, siyasal olaylara ilişkin kamu arşivlerinde aramak yanlış olur, zira 19. ve 20. yüzyıldaki Avrupa kadın hareketinin tersine, milliyetçilik döneminde mücadelenin verildiği alan burası değildi. Yeni kadınlık fikrinin hayata geçirileceği yer, evdi ve bu değişimin gerçek tarihi, ancak otobiyografilerden, aile tarihçelerinden, dinsel eserlerden, edebiyat, tiyatro, müzik ve resim gibi orta sınıf aile yaşamını yansıtan sanat ürünlerinden çıkartılabilir. Son yüzyıl içinde Hindistan'da orta sınıf ailelerin geçirdiği önemli dönüşümde kadının tamamen pasif bir rol üstlendiği söylenemez, çünkü en ağır tahakküm sistemlerinde bile ezilenin, özerk bir varlık olarak rızasına ihtiyaç vardır.

Sömürge döneminde kadın sorununa getirilen milliyetçi çözümde devlete verilen yer de anlamlıydı. 'Ulus'un yaratılma sürecinde kendilerini kültürel olarak dışarıda bırakılmış hisseden, dolayısıyla da politik olarak ayrı gruplarda örgütlenen bazı orta sınıf kesimleri için, yeni ulus-devletten nispeten dışlanma, reformun meşru eyleyicisini yerinden etmek için bir fırsat olmuştu. Örneğin, Bengal'deki Müslüman orta sınıfının oluşumu, bu yazıda üzerinde duramayacağımız nedenlerle, daha sonra gerçekleşmişti. Sömürge koşullarında yapılacak sosyal reform karşısındaki milliyetçi tepkiye özgü ideolojik kaygılar, Müslümanlar için de geçerlidir, yalnızca kronolojik bir farkla.[16] Ancak, milliyetçi reform, Hindistan'da bağımsızlık sonrasında Müslümanlar arasında siyasal hedefine ulaşamamıştır; Müslümanlar arasındaki hâkim kültürel formasyonda, cemaat devletten dışlanmış olarak görüldüğünden, yeni bir sömürge ilişkisi ortaya çıkmıştır. İç/dış, ev/dünya, kadın/erkek dikotomileri bir kez daha kendini gösterir. Cemaatin kimliğinin 'özü'ne ilişkin reformlar, ancak cemaatin kendisi tarafından yapılabilir, devlet tarafından değil. Bağımsızlığın kazanılmasından bugüne, Hint Müslümanlarının yaşamlarında kurumsal olarak ne denli az değişime izin verdiklerini belirtmek ve bu durumu, ulusal kültür reformunu, ulusal egemenlik projesinin parçası olarak gören Müslüman ülkelerdeki durumla kı-

16 Bkz. Murshid, *Reluctant Debutante*.

yaslamak yerinde olur. Bugün Batı Bengal'deki orta sınıf Müslüman kadınlar ile komşu Bangladeş'tekiler karşılaştırıldığında görülecek farklılık çok çarpıcıdır.

Başlı başına bir kültürel 'sorun' olarak varlığını sürdüren azınlıklar sorunu, Hint ulusunun, temsil etme iddiasında bulunduğu kitlenin tamamını bünyesinde toplamaktaki başarısızlığının bir göstergesidir. Bütün yazı boyunca dile getirmeye çalıştığım gibi, hegemonik bir 'ulusal kültürün', *zorunlu olarak* bir dışlamalar sistemi üzerine kurulacağını göz önüne aldığımızda, bu başarısızlığın çok büyük boyutlarda olduğu görülür. Özgürlük, eşitlik ve medenîleşme gibi fikirlere, geniş kitleleri sistematik bir biçimde yeni ulusal hayattan dışlayan dikotomiler eşlik eder. Bu kitleler, hâkim elit sınıf tarafından temsil edilip yönetilecek, fakat kültürel olarak asla yönetenleriyle entegre olamayacaktır. Gerek sömürge yöneticileri, gerekse de sömürge karşıtı milliyetçiler, sömürge dünyasında, Batı burjuvazisinin hak, özgürlük ve eşitlik kavramlarına yüklediği özgün anlamları değiştirmek konusunda bir mutabakat içindeydiler. Hindistan'da bir ulus-devletin kurulması, burjuva 'insan' (*man*) anlayışının evrenselleşmesi anlamına gelemezdi.

Milliyetçi söylemin hegemonik bir ürünü olan yeni ataerki, kültürel anlamda kendisini sadece Batı'dan değil, kendi halkından da ayırıyordu. Bu ataerki biçimi, büyümekte olan ve kendini yeniden üretecek kadar çok sayıda üyesi olan yeni orta sınıfta genelleşmiş olsa da, ezilen büyük halk yığınlarına nüfuz etmedi. Bu, günümüzde kadın hakları bağlamında önemli sorunlar gündeme getiriyor. Batı'daki kadın hareketinin biçiminin ve taleplerinin, genel olarak Hindistan'a uyarlanamayacağı aşikâr. Bu yüzden, böylesi sorunlara çözüm ararken, ister istemez yeniden milliyetçi bir çerçeveye yöneliyoruz. Eleştirel bir tarih anlayışıyla bakıldığında, bu yolun bizi çıkmaza sürükleyeceği görülecektir, nitekim kadın sorununa getirilen milliyetçi çözümün vardığı nokta da budur. Bu yoldaki tarihsel olasılıklar çoktan tüketildi. Kadınlar için yeni bir eşitlik ve özgürlük mücadelesi, Hindistan gibi ülkelerdeki her türlü demokratik meselede olduğu gibi, hem Avrupa'da Ay-

dınlanma sonrasında oluşturulan 'insan hakları' kurgusuna karşı, hem de milliyetçi ideolojinin ev/dünya, manevî/maddî, kadın/erkek biçimindeki özselciliğine karşı bir mücadele olmalıdır.

Çeviren EVREM TİLKİ

Vatan, Aile, Cinsellik

Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak

Afsaneh Najmabadi

Modern uluslar çoğunlukla aile metaforlarıyla tahayyül edilir. Özellikle, ulusal cemaatin, bir erkek kardeşler birliği [*fraternity*] olarak inşa edilmesi, milliyetçilik ruhunun yaratılmasında erkek bağlarının merkezîliğine ve kadınların toplumsal sözleşmeden dışlanmasına işaret etmektedir. Bu sözleşme, hem kadınları "erkeklerin iktidarına tâbi kılıyor, hem de erkekler arasında birleştirici bağlar oluşturuyordu;...kadınlar yeni siyasal ve toplumsal düzende, erkekler arasındaki toplumsal ilişkilerin gösterenleri olmaktan öte bir yere sahip değildiler."[1]

Hunt'ın saptaması, Sedgwick'in, erkekler arası bağların kadın figürü aracılığıyla oluşturulmasına ilişkin çözümlemesini anımsatmaktadır.[2] Milliyetçi söylem, çoğunlukla, vatanın bir kadın bedeni olarak temsil edilmesini, erkek kardeşlerden kurulu bir ulusta, erkeklerin birliğine dayanan bir ulus kimliği inşa etmek üzere kullanmıştır.[3] Thongchai Winichahul'un par-

1 Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1992), s. 7. Ayrıca bkz. Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Standford University Press, 1988).

2 Eve Kosofksy Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (New York: Columbia University Press, 1985).

3 Bir kadın bedeni olarak vatan üzerine bkz. Andrew Parker, Mary Russo, Doris Summer ve Patricia Yaeger, "Introduction," *Nationalisms and Sexualities* (New

lak ifadesini kullanacak olursak, ulusun "coğrafî bedeni" [*geo-body*], cinsiyetsiz, nötral bir kendilik değildir.[4] Bu coğrafya yalnızca haritacılık teknikleriyle değil, aşk ve ayrılık poetikasıyla da çizilir. *Nationalisms and Sexualities*'in editörlerinin dikkat çektiği gibi: "Ulusun gücünden söz edildiği yerde... çoğunlukla bir *vatan aşkından* söz ediliyordur. Erotikleştirilmiş bir milliyetçiliktir bu."[5]

Benedict Anderson'ın işaret ettiği, milliyetçiliğin üçüncü paradoksu, belki toplumsal cinsiyet ile ulusun bu karşılıklı inşası sayesinde biraz çözülebilir. Bu paradoks şudur: Felsefî açıdan bu kadar yanlış bir fikir, nasıl olur da erkekleri (nadiren de kadınları) uğruna ölmek ve öldürmek için böylesine istekli kılan siyasal (ve duygusal) bir güç doğurur?[6] Toplumsal cinsiyet ile ulusun kurucu işlevleri, kuşkusuz, ancak bağlamsal ve tarihsel olarak çözümlenebilir.[7] McClintock'un dediği gibi, "Tarih tek bir ayrıcalıklı toplumsal kategori çerçevesinde biçimlenmez".[8] Hangi kategorilerin "kesiştiği, birbiri içine geçtiği ve birbirini belirlediği"[9] -ve buna ek olarak, birbirlerinin işleyişini nasıl sağladıkları- tarihsel bağlama göre farklılık göste-

---

York: Routledge, 1992), özellikle s. 5-12. Ayrıca bkz. Peter Stallybrass, "Patriarchal Territories: The Body Enclosed," M. W. Ferguson, M. Quilligan ve N. J. Vickers, der., *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe* içinde (Chicago: The University of Chicago Press, 1986); Samita Sen, "Motherhood and Mothercraft: Gender and Nationalism in Bengal," *Gender and History*, 5: 2 (Yaz 1993), s. 231-243 ve Suruchi Thaper. "Women as Activists; Women as Symbols: A Study of the Indian Nationalist Movement," *Feminist Review*, 44 (Yaz 1993), s. 81-96.

4 Bkz. Thongchai Winichaul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

5 Parker vd., *Nationalisms and Sexualities*, s. 1 (vurgu özgün metinde).

6 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (genişletilmiş 2. baskı, Londra: Versa, 1991), s. 5.

7 "Kurucu işlevleri" kavramını Mary Poovey'den alıyorum (ve bir ölçüde değiştirerek kullanıyorum): *Uneven Developments: The Ideological Work of Gender in Mid-Victorian England* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988); özellikle birinci bölüm, "The Ideological Work of Gender." Bu kitaba, söz konusu kavramın dışında da pek çok şey borçluyum.

8 Anne Mc Clintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest* (New York: Routledge, 1995), s. 61.

9 Mc Clintock, *Imperial Leather*, s. 61-61.

rir. McClintock ve Chatterjee gibi ben de modernite kategorilerinin eklemlenimiyle ilgileniyorum, bir emperyal ya da sömürge modernitesinin değil.[10] Tayland (Siam) gibi İran da, sömürge olmamıştı. Bu durum, biçimsel bir farklılık olarak görülüp üzerinde durulmamış olmakla birlikte, ulus, toplumsal cinsiyet ve sınıf kategorilerinin eklemlenimi, bu biçimsel farklılıktan önemli ölçüde etkilenmişti. Biçimsel de olsa bu bağımsızlığın getirdiği açıklık, Avrupa'nın kültürel ve siyasal kategorilerinin yerel kültür ile siyasete farklı bir yolla "aşılanması"na fırsat vermişti. Örneğin, İran milliyetçiliği, sömürge karşıtı bir söylem üzerine kurulmamıştı.[11]

18. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar, İran modernitesi söylemsel olarak, millet, siyaset, vatan ve ilim gibi kilit kavramların yeniden eklemlendirilmesiyle oluşturulmuştu.[12] Bu süreçteki toplumsal cinsiyet boyutu, hemen hemen hiç ilgi çekmedi. Her ne kadar bu yazı vatanın toplumsal cinsiyetiyle ilgili olsa da, İran modernitesinde cinsiyetlendirilmiş tek kavram vatan değildir. *Millet*, büyük ölçüde bir erkek kardeşler birliğiydi. Ulusun erkek oluşu ile vatanın kadın oluşuna sıkı sıkıya bağlı olan bir kavram da *nâmûs*'tu. Kökleri İslâm düşüncesinde bulunan namus kavramı, *millet*in dinsel bir cemaatten ulusal bir cemaate dönüşmesiyle birlikte dinsel anlamından (*nâmûs-i İslâm*) koparılarak ulusal bir anlam kazanmıştır (*nâmûs-i İrân*).[13] Kadının iffeti (*ismet*) fikri ile İran'ın bütünlüğü arasında gidip gelen namus, gerek kadının iffetini, gerekse

10 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

11 Benzer bir değerlendirmeyle Çin modernliğini ele alan bir makale için bkz. Lydia Liu, "The Female Body and Nationalist Discourse: *The Field of Life and Death* Revisited," Inderpal Grewal ve Caren Kaplan, der., *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

12 Bkz. Mohamad Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran: Language and Culture During the Constitutional Revolution," Iranian Studies, 23: 1-4 (1990), s. 77-101 ve aynı yazar, *The Formation of Two Revolutionary Discourses in Modern Iran: The Constitutional Revolution of 1905-1906 and the Islamic Revolution of 1978-1979* (doktora tezi, The University of Chicago, 1988).

13 Bkz. Tawakoli-Targhi, "Refashioning Iran."

de İran'ı, erkeğin sahiplenmesine ve korumasına tâbi kıldı: Cinsel namus ile ulusal namus, karşılıklı olarak birbirlerinin oluşturucusu olmuştu.[14] 1834 yılında kabul edilen İran bayrağında, önceleri erkek bir aslan ve dişi bir güneş vardı, daha sonra güneşin çıkarılmasıyla bayrak tamamen erkekleştirildi.[15]

Vatanın modernite öncesinde taşıdığı Fars-İslâmî anlamdan, modern bir coğrafî bedene dönüştürülmesi, kısmen, vatanın, sevilen kadın olarak tahayyül edilmesiyle gerçekleştirilmişti. Bir kimsenin doğduğu yer biçimindeki eski anlamından ayrılan bu yeni vatan kavramı, ulusal [erkek] kardeşler topluluğunun [*birâderân-i vatanî*] yaşadığı sınırlı bir alanı imliyordu[16]. Yeni gelişen coğrafya biliminin çalışmalarıyla, harita ve arazi araştırmalarıyla bu coğrafî bedenin sınırları oluşturulmuş[17]; 19. yüzyılda Çarlık Rusyası'yla, Osmanlı İmparatorluğu'yla ve İngiliz sömürgesi altındaki Hindistan'la yapılan savaşlarda çizilen sınırlar, bir kadının vücut hatları olarak tahayyül edilmişti: Sevilip adanılacak, sahiplenilip korunacak, uğruna ölünüp öldürülecek bir kadının bedeni.

Vatanı bir kadın bedeni olarak kuran söylem, klasik aşk ede-

14 Bkz. Beth Baron, "The Construction of National Honour in Egypt," *Gender and History*, 5: 2 (Yaz 1993), s. 244-255; Afsaneh Najmabadi, "*Zanhâ-yi millat*: Women or Wives of the Nation," *Iranian Studies*, 26: 1-2 (kış-yaz 1993), s. 51-71.

15 Bkz. Afsaneh Najmabadi, "The Eclipse of the Female Sun: Masculine State, Fantasmatic Females, and National Erasures" (Columbia Üniversitesi, the Middle East Institute'ta, 26 Ekim 1995'te sunulan bildiri).

16 Arapça ve Türkçe'de benzer değişiklikler için bkz. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), s. 40-41; aynı yazar, *The Middle East and the West* (New York: Harper and Row, 1964), s. 75-78 ve Ami Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Political Discourse* (Oxford: Oxford University Press, 1987), s. 52-53. Ayalon, dildeki değişimler üzerine eserinde, ne yazık ki, kelimelerin cinsiyetle ilgili anlamları konusunda çok dikkatsizdir, belki de bu konuyu göz ardı etmektedir. *İbnü'l-vatan* ("vatanın oğlu") "vatan evlâdı" olarak çevrilmiştir (s. 52). Kadınlar vatan evlatları saflarına katılmaya başlayınca, kendilerini hiçbir zaman *ibn* veya *ebnâ* olarak tanımlamamışlar; *bintü'l-vatan* (vatan kızı) ve *hâherân-i vatanî* (vatansever kızkardeşler) terimlerini üretmişlerdir.

17 19. yüzyıl İran milliyetçi söyleminin doğuşunda "toprak"ın merkezî yeri için bkz. Firoozeh Kashani-Sabet, "Fragile Frontiers: The Diminishing Domains of Qajar Iran," *International Journal of Middle East Studies*, 29: 2 (1997), s. 205-234 ve aynı yazar, "The Frontier Phenomenon: Perceptions the Land in Iranian Nationalism," *Critique*, (Bahar 1997), s. 19-38.

biyatının, yurtsever şiire eklemlenmesiyle oluşturulmuştu. Bu, *vatanperestî* (vatanperest) ve *vatandustî* (vatan aşkı) gibi kavramların üretilmesini sağladı. Ayrıca, kadının korunmasına dair başlı başına bir söylem yarattı -yabancıların emellerine, tacize, tecavüze karşı korunmaya muhtaç bir vücut- ve namus bekçiliğini milliyetçiliğe yükledi. Yurtsever İran erkekleri, İran'ın coğrafî bedeninin sınırlarının üzerine titriyor, kendi kadınlarının bedenlerini de yabancı ellerden korumaya çalışıyorlardı.[18] Bu hamiyetperverlikleri (*gayret*), ulusal seferberlik çağrısı için kullanıldı. Vatanın bedenini korumaktan aciz erkekler, "şerefsizlik"le suçlanabiliyordu. Toprak kayıpları, sevdiği kadının namusunu koruyamayan bir erkeğin utancına benzer bir duygu yaratıyordu. Bu modernist girişim sonucunda, eski aşk türküleri (*tasnîf-i âşıkâne*) milliyetçi sözlerle yeniden yazıldı (*tasnîf-i millî*). Bu da, İran popüler müziğine yeni buluşların hâkim olmasına yol açtı.[19] Dahası, bu girişimler aşka yeni anlamlar kazandırdı. Vatan ile cinselliği, ulus ile toplumsal cinsiyeti birbirine bağlayan bir kategori olan aşk, ilahî, çoğunlukla da homoerotik sufî aşkından, cinsel, heteroerotik aşka dönüştü.[20]

Sevilen kadın olarak vatanın yanı sıra, yurtsever söylemde başka bir kadın bedeni daha vardı: Anne olarak vatan. Vatan, hem sevilen kadın hem de anneydi. Bu anlam yoğunluğunun ruhsal dinamiği, modernitenin kadınları ile erkekleri açısından aynı değildi. Vatan, erkeklerin yurtsever edebiyatında (heteroseksüelleştirilmiş) sevgili ve anne olarak ikili anlamını ko-

---

18 Bu ifadeyi Ana María Alonso'dan alıyorum, gerçi Alonso'nun kullanımı biraz farklıdır. Bkz. *Thread of Blood: Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier* (Tucson: The University of Arizona Press, 1995), s. 86.

19 Bkz. Seyyid Alirıza Ali Nakî, "Vataniyehâ", 1. kısım, *Goftigû*, 8 (Yaz 1995), s. 163-172 ve 2. kısım, *Goftigû* 9 (Güz 1995), s. 90-99.

20 Klasik Fars-Islâm edebiyatındaki aşkın genellikle erkekler arası homoerotik nitelik taşıdığı, yalnızca Mahmûd ile Ayâz gibi erkek çiftlerin ünlü aşk öykülerinden değil, pendnâmelerdeki (öğüt kitaplarındaki) "Aşk" ve "Evlilik" bölümlerinde verilen öğütlerden de anlaşılmaktadır. Söz konusu kitaplarda, aşk ve evlilik, daha sonraki modernist söylemin tersine, birbirinden farklı alanlara ait olgular olarak inşa edilir. Örneğin bkz. Unsuru'l-Meâlî, *Kabûsnâme*, Gulâmhuseyn-i Yûsufî, der., (Tahran: Cîbî, 1974), 14. bölüm, s. 100-106, "Aşk Üzerine" ve 26. bölüm, s. 144-146, "Bir Zevce Arama Üzerine".

rudu; ama kadınların yazdıklarında vatan, genellikle bir anneydi. Kadınların, yurtsever erkeklerinkine benzer bir aşk söylemi kullandıkları örnekler de vardır ve bu kullanım, erkek ile vatan arasındaki heteroseksüel aşkı, kadın ile vatan arasındaki homososyal-seksüel aşka dönüştürmüştür.

Vatanın, hem erkek arzusunun yöneldiği, hem de erkeğin koruyup sahiplendiği bir kadın figürü olarak yazılması, kadınların yurttaşlığını çelişkili hale getiren bir söylemsel alan yarattı: Kadınlar, bir yandan eşitlik iddiasında bulunurken, diğer yandan da erkeğin korumasına tâbiydiler.[21] Üstelik, anne-oğul ilişkisi ile anne-kız ilişkisi arasındaki fark, farklı yurttaşlık anlayışları doğurdu. Âşık ve oğul olarak erkek yurttaş, sevgilisinin ve annesinin namusunu koruyup, onun uğruna savaşacaktı; kadın yurttaş ve kız ise, anneye bakacak, onun sağlığını gözetecekti.

Buna bağlı olarak, kadın bedenine sahip vatan, kadınlar için farklı bir beden üretti ve annelik kavramlarının yeniden oluşturulmasında rol oynadı.[22] Sevgili ve anne olarak vatan, kadın kavramlarını değiştirerek yeni kadınlıklar, yeni erkeklikler doğurdu. Yazımın sonunda, bu meselelerin, İran modern devletinin erkekliğini nasıl beslediği üzerinde duracağım.

Vatan: Adı Olan Bir Toprak

19. yüzyılın siyasal literatüründeki yeni dilsel yapılarda, artan bir sıklıkla kullanıldığı biçimiyle modern vatan kavramı, modern öncesi dönemde taşıdığı bir dizi anlamdan farklı bir anlam kazanmıştı.[23] En basit anlamıyla vatan, bir kimsenin doğduğu yeri, şehri ya da "memleketini" temsil etmekteydi. Sürgüne gön-

21 Bkz. Najmabadi, "*Zanhâ-yi millat.*"

22 Aynı dönemde karı ve anne kavramları, doğal olarak paradigmatik değişimler geçirmiştir. Bu değişimleri şu makalemde incelemiştim: "Crafting An Educated Housewife in Iran," Lila Abu - Lughod, der., *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* içinde (Princeton: Princeton University Press, yayınlanacak).

23 Modern öncesi Fars edebiyatındaki *vatan* anlayışı için bkz. Muhammed Rıza Şefi'i-yi Kedkenî, "Telâkkî-yi Kudemâ ez Vatan", *Elifbâ*, 1: 1 (tarih yok), s. 1-26.

derilmiş şairlerin ve yazarların, sözünü ettiğimiz anlamıyla vatana duydukları hasreti anlattıkları zengin bir edebiyat söz konusudur; ama Darü'l-İslâm'ın parçası olan ülkelerde gezen bu sürgünlerin dile getirdikleri duygu, siyasal bir bağlılıktan çok, nostaljik bir sevgidir.[24] Hasretleri, annenin yitirilmesinin verdiği acıya, annenin sıcak koynundan koparılmışlığın ıstırabına benzer. Vatan çoğunlukla kokularıyla, manzaralarıyla anılmaktadır. Koklamaya, görmeye dayalı bu duyusallık, daha sonra vatanın erotikleştirilmesinde önemli bir rol oynamış, hem anneliği hem de sevgililiği taşıyan figürün müphemiyetine işaret etmiştir.

Modern Ortadoğu tarihçileri sık sık, vatanın modern anlamının, Fransızların *la patrie* kavramından geldiğine dikkat çekmişlerdir.[25] Ama bu, yabancı, egzotik bir bitkinin, boş topraklara ekilmesine benzer bir işlem değildi, daha çok bir aşılama işlemiydi. Sözgelimi İran'da, *la patrie* sözcüğü *vatan* olarak çevrilirken bir dizi Fars-İslamî kültürel kaynaktan yararlanılmıştır. Burada yapmak istediğim, İran modernist söyleminin Avrupa modernist söylemiyle arasındaki metinlerarasılığı yadsımak değil, kültürel aşılamanın yaratıcılığını, "kopyanın özgünlüğü"nü gözler önüne sermektir. Mîrzâ Fethali-yi Âhundzâde (1812-1878) gibi din karşıtı bir düşünür bile, böylesi bir anlam inşası sürecinde büyük bir rol oynamıştır.[26] *Patriut* (vatansever) kavramının yanı sıra, *disput* (despot), *sivilizasiun* (medeniyet), *rivulusiun* (devrim), *prukra* (ilerleme), *pulitik* (siyaset) ve *libiral* (liberal) gibi Avrupa kavramlarını tanımlayan Âhundzâde, İranlı okurları için şunları yazar:

---

24 Bkz. Lewis, *The Political Language of Islam*, s. 40 Bu edebiyatın Farsça örnekler için bkz. Şefî'i-yi Kedkenî, "Telakkî", s. 12-17, 19-22. Kedkanî, vatanda acı çekmek yerine, gurbete katlanmayı tercih eden şairlere de örnekler verir. Bkz. *ibid.*, s. 17-19.

25 Lewis, *The Political Language of Islam*, s. 40-41; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (genişletilmiş baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

26 Ferîdûn Âdemiyât, İran modernliğinde *vatan*'ın yeni anlamının inşasında, 19. yüzyıl siyasal düşünürleri içinde en büyük rolü Ahûndzâde ile Mîrzâ Aka Han-ı Kirmânî'nin (1853-1896) oynadığını belirtir. Bu iki düşünürün eserlerindeki *vatan* nosyonları için bkz. Ferîdûn Âdemiyât, *Endîşehâ-yi Mîrzâ Aka Han-ı Kirmânî* (Tahran: Peyâm, 1978), s. 267-287.

Patriut, vatanı yüceltmek (*vatanperestî*) ve millet aşkı (*hubb-i millet*) uğruna, malını ve canını feda etmeye hazır olan kişidir. Vatanın ve milletin çıkarları, özgürlüğü için her türlü acıya katlanır. Bu, hamiyetperver erkeklerin (*merdân-i gayretmend*) tarih boyunca sergilediği karakteristik bir tavırdır. Vatanı Arabistan'ın, özellikle de kabilesi Kureyş'in yaşadığı Mekke'nin refahı uğruna, büyük işlere girişmiş, zorlu görevler üstlenmiş olan peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) de onlar arasındadır.[27]

Hz. Muhammed'in, hem toprağı hem de ait olduğu kabileyi merkeze alan bir vatan anlayışına sahip modern bir yurtsever olarak gösterilmesi, Hz. Muhammed'i başka bir çehreye büründürerek yurtseverliği âşinâ kılan bir harekettir. Avrupa kavramlarına Fars ve İslâmî kökenler bulma çabası, 19. yüzyıl yazarlarının kullandığı önemli bir retorik tekniğiydi.[28] Fakat bu, yalnızca yabancı bir kavramı yerli bir kılıfa sokmak, yerli kültürün giysilerine bürümek değildi. Modernist vatan kavramı, vatanın modern dönem öncesinde taşıdığı başka bir anlamının aynı anda hem benimsenmesi hem de yadsınmasıydı: Vatanın tasavvuftaki anlamının. Tasavvuf düşüncesinde vatan, maddî ve dünyevî olanın ötesindeki âlemi temsil eden alegorik bir kavramdı: Manevî âlemi, yani Hak'la bütünleşilen yeri temsil ediyordu.[29] Bazı yerlerde bu Ahret olarak tanımlanıyor, bazı yerlerde de, insanın toprağa, özüne dönüşünü, Tanrı'ya dönüşün başladığı yeri imlemesi bakımından mezardan, insanın vatanı olarak söz ediliyordu. Bu noktada tasavvufun vatan kavramı, anne olarak vatana yaklaşıyordu. Toprağa dönüş, ay-

27 Mîrzâ Fethalî Ahûndzâde, *Mektûbât*, M. Subhdem, der., (basım yeri yok: Merd-i imrûz, 1985). Bu ve başka terimlerin tanımları s. 9-14'tedir; alıntı ise s. 11'dendir.

28 Tavakoli-Targhi, bu süreci, "yansıtma ve sahiplenip benimsemeden oluşan ikili bir süreç" diye niteler. Bu süreçte, "İranlı modernistler, olumsuz saydıkları âdet ve koşulları Araplara ve İslâm'a bağlamış, olumlu saydıkları Avrupa tarzların ve kültürlerini ise, İran kökenli diye göstererek benimsemiştir" (Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran", s. 83). *Vatan* kavramının İranlılaştırılıp benimsenmesinde ise, tasavvufun aşk anlayışından yararlanılmış, tasavvufî *vatan* kavramından kopuş gerçekleştirilirken de bu yola başvurulmuştur.

nı zamanda insanın doğduğu rahme dönmesi demekti. Mezar ile toprak, insanın döndüğü anneydi. Rahimde, anneyle bütünleşmiş bir haldeki cenin, dünyanın kiriyle lekelenmekten uzaktı. Sufînin ölüme kavuşup Tanrı'yla bir olma arzusu, ana rahmine, başlangıçtaki o saf, temiz hale dönme arzusunu yansıtmaktaydı.[30] Demek ki mezar, insanın ikinci annesi olan vatandı (*ummu'l-sânîe*). Sufîler, "*hubbu'l-vatan min el-îmân*" (vatan sevgisi imandandır) hadisinde, aşk yoluyla Tanrı'yla bir olmaya çalışan sufînin çabasının kastedildiğini düşünmüşlerdir.[31] Şeyh Bahâeddin Muhammed el-Âmilî (1547-1621), ünlü bir şiirinde, bu hadisi şöyle yorumlar:

> Hz Muhammed vatan sevgisi imandandır demiştir.
> Bu vatan ne Mısır ne Irak ne de Suriye'dir
> Bu vatan adsız bir topraktır
> Bütün o vatanlar bu dünyaya aittir.
> Kâmil insan bu dünyaya övgüler düzer mi?
>
> Bu dünya vatanında o kadar uzun zamandır esirsin ki
> Öteki vatan seni terk etti, bir tek gönlünün derinliklerinde izi kaldı
> Cismine yüz çevir, ruhunu ihya et!
> Asıl vatanını unutma.[32]

Bu söylemdeki aşk kavramını almakla birlikte, modernist anlayış, vatanın maddîliğini ısrarla vurgulamıştı. "Adsız top-

---

29 Şefî'i-yi Kedkenî, "Telakkî", s. 8-12.

30 Bu kavramlar da, anne figürünün sufî tezkirelerinde nasıl yazıldığıyla ilintilidir. Pek çok sufînin, annelerine çok bağlı olduğu, yaşlılıklarında onlara hizmette kusur etmedikleri belirtilir. Sufînin ilahî aşkının bir tezahürü veya engeli sayılmayan tek dünyevî sevgi anne sevgisidir. Tasavvufî eserlerde kadını, genel olarak değerlendiren bir çalışma için bkz. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), Ek 2, "The Feminine Element in Sufism," s. 426-435.

31 Tasavvufun bu yaklaşımı, bu hadisin şeriata daha bağlı çevrelerce yapılan yorumlarını da etkilemiştir. Örneğin bkz. Seyyid Mahmûd İmâmî-yi İsfahânî, *Semerâtu'l-Hayât* (Tahran: Dârü'l-Kutub el-İslâmiyye, 1953), cilt 1, s. 34-35.

32 Şeyh Bahâeddin Muhammed el-Âmilî, *Külliyât-i Eşâr-i Farisî ve Mûş-u Gurbe-i Şeyh Bahâyî*, Mehdî-yi Tevhîdîpûr, der. (Tahran: Mahmûdî, 1958), s. 23.

raklar"ın tersine, modern vatan, İran topraklarıydı.[33] Yukardaki dizelere atıfta bulunan Abdürrahîm-i Talibof (1834-1910), açıkça, vatanın ahretle özdeşleştirilmekten vazgeçilmesi gerektiğini söyler:

> Biz İranlılar, binlerce başka sorunun arasında, kutsal vatan aşkından uzak düştük. "Bu vatan ne Mısır, ne Irak, ne de Suriye'dir/Bu vatan, adsız bir topraktır" sözü, artık geçerli olmaktan çıkmıştır. Koruyup geliştirmek uğruna gereken her türlü fedakârlıkta bulunmak zorunda olduğumuz bu vatan, "İran"dır; Şiraz, İsfahan, Yezid, Kerman, Kaşan, Tahran, Horasan, Kazvin, Reşt, Tebriz, Hoy ve daha birçokları da, bu vatanın şehirleridir.[34]

Burada, İran'ın yanı sıra, Mısır, Irak ve Suriye'nin tersine, İslâm yurduna dahil olmayıp Kaçar hanedanının askerî ve siyasal yetkesi dahilinde yer alan şehir ve eyaletlerin de adının geçmesi, toprak anadan sevilen İran'a, tasavvufun alegorik kavramından, sınırları belirlenmiş vatan kavramına geçişi sağlamaktaydı. Bu şehir ve eyaletlerin vatan toprakları arasında sayılması, vatana, bir kimsenin doğduğu yerle sınırlı eski anlamından farklı bir anlam verildiğini göstermekteydi. Talibof'un, Âhundzâde'nin, Mîrzâ Aka Han-ı Kirmanî'nin vatanı, Sa'di ile Hâfız'ın şiirlerindeki Şiraz'dan, Hakanî'nin şiirindeki Şirvan'dan farklıdır. Bu vatanın topraklarında İran ulusu yaşamaktadır -akrabalardan, hemşehrilerden daha geniş olarak tahayyül edilen bir cemaat.

Anderson'ın incelikli bir biçimde gösterdiği gibi, ulus, bir kimsenin yakın çevresindeki insanlardan oluşan, mensuplarının birbirini tanıdığı bir cemaat değil, kişinin çoğunu hiç görmediği, hiçbir zaman da görmeyeceği insanlardan oluşan bir cemaattir. Kişi, bu büyük ulusal cemaati, kurulan yeni tarihler,

33 Firoozeh Kashani-Sabet'in çok net olarak gösterdiği üzere, bu dönemde İran sınırları hiç de kesin olarak çizilmemişti. Vatan topraklarına kesin biçiminin verilmesi yönündeki milliyetçi arzuyu bu belirsizlik de beslemiştir. Bkz. Kashani-Sabet, "Fragile Frontiers."

34 Abdurrahîm-i Tâlibof, *Kitâb-i Ahmed*, Bâkir-i Mü'minî, der., (Tahran: Şebgîr, 1977 [ilk baskı, 1893, 1895 ve 1906 yıllarında üç cilt halinde yapılmıştır]), s. 93.

çizilen yeni haritalar, yeni sanat ve mimarlık eserleri, yeni simgeler aracılığıyla tanır; her ne kadar ulusal cemaat bu yeni kavramları, çok eski bir ortak geçmiş anlatısının parçaları olarak öne sürse de...[35] 19. yüzyılda *hâk-i İran/İran'zemin*'in (İran topraklarının) vatan olarak inşa edilmesi, dinsel olarak tanımlanan bir cemaat olan milletin, ulusal olarak tahayyül edilen bir cemaat anlamı kazanmasıyla aynı zamanda gerçekleşmişti. Tavakoli-Targhi'nin ısrarla öne sürdüğü gibi, "Yeni toplumsal bellekte İslâm öncesi yaşamın ön plana çıkarılması, İran'ın İslâm'la tanımlanmasına son vermiş, yeni bir ulusal kimliğin ve siyasal söylemin oluşmasına fırsat vermiştir. Bu, *milleti*, dinsel bir topluluktan (*millet-i Şiî*) ulusal bir topluluğa (*millet-i İran*) dönüştürmüştür."[36] Firdevsî'nin mitolojik-tarihsel yapıtı *Şehnâme*'nin, İslâm öncesi İran'ın tarihi olarak yeniden yorumlanması, destandaki İran-İranşehr'in modern İran'la örtüşecek biçimde yeniden kurgulanması, bu süreçte önemli bir rol oynamıştır. Vatanın, eski anlamıyla "memleketten" ulusal bir yurda dönüştürülmesinde, Firdevsî'nin İran'ı coğrafî bir soykütük, köklerin barındığı bir toprak işlevi görmüştü.[37]

Tasavvuftaki alegorik vatanın tersine, modern İran, her şeyden önce, fiziksel olarak tanımlanmış bir coğrafî bedendi. Sınırları, 19. yüzyıl boyunca yapılan birçok savaşın ve sınır anlaşmazlıklarının sonucunda çizilmişti.[38] Bu savaşlar ve toprak kayıpları, vatanın başına gelenler yüzünden çekilen acıyı, duyulan ıstırabı konu alan bir edebiyatın malzemesini oluşturdu. Her ne kadar İran'ın sınırları, kısmen, yenilgilerin ardından yapılan anlaşmaların sonucunda belirlenmiş olsa da, bu coğrafî beden üzerinde başka haritalama işlemleri de yapıldı. Özellikle, uzun süre tahtta kalan Nâsırüddin Şah (1848-1896) dö-

35 Bkz. Anderson, *Imagined Communities*, özellikle 2., 10. ve 11. bölümler.

36 Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran", s. 77-78.

37 Bkz. Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran", s. 80-82. Bu sürecin başarısı, günümüz İranlılarının, Firdevsî'nin İran'ını bugünkü vatanları olarak görmelerinden de anlaşılabilir. Bu tutum Şefî'i-yi Kedkenî'nin yazısında da görülebilir. Bkz. "Telâkkî, s. 3-4.

38 Bkz. Firuz Kazemzadeh, *Russia and Britain in Persia, 1864-1914: A Study in Imperialism* (New Haven: Yale University Press, 1968).

neminde, hükümdarlık sınırlarını tespit edip haritalamak üzere sınır vilayetlerine mühendisler yollanmıştı. Bu raporlar, resmî gazetede yayımlanmış, bazıları da İtimâdu's-saltana'nın *Mirâtu'l-Buldân*'ına eklenmişti.[39] Bu ikinci kitap, modern öncesi dönemin tarihsel coğrafyalarıyla aynı türde görülmekle birlikte, aslında farklıydı. Tavakoli-Targhi'nin dikkat çektiği gibi, İtimâdu's-saltana, ilk cildin giriş kısmında çalışmasını "vatanım ve yaşadığım ülke olan İran'ın tarihsel ve coğrafî biyografisi" olarak tanımlar[40] ve girişi şu sözlerle sona erdirir: "Aslında çoktan ölmüş, yıkılmış, zamanın, belleklerdeki izlerini sildiği şehirlere yeniden hayat verdim. Bu nedenle, İran ulusuna ve devletine büyük bir hizmette bulunduğuma inanıyorum."[41] İran'ın sınırları oluşturulurken, 19. yüzyıl seyahatnamelerin-

39 Muhammed Hasan Han İtimâdü's-saltana, *Mir'âtu'l-Buldân*, Abdu'l-Huseyn Nevâî ve Mir Hâşim-i Muhaddis, der., (Tahran: Tehran University Press, 1989). Örneğin bkz. cilt 1, s. 438-457. Burada, İtimâdu's-saltana, ölçümler yapıp harita çıkarmak resmî göreviyle Belucistan'a gönderilen Mîrzâ Mehdî Han'ın yazdığı raporu aktarır. İtimâdu's-saltana'ya göre, rapor, ilk olarak, resmî gazetenin 258 sayılı nüshasında yayımlanmıştır. Resmî gazetenin düzenlenişi de, İran topraklarının zihinlerde kesin şeklini almasında belli bir rol oynamıştır. Gazete önce başkent haberleriyle başlıyor, ardından İran'ın öteki bölgelerindeki haberlere yer veriyor, sonra da yabancı ülkelerdeki gelişmeleri aktarıyordu. İtimâdu's-saltana, İran'ın yalnız tarihinin yazılmasında değil, haritasının çıkarılmasında da katkılarda bulunmuştur. Eşkanîlerin tarihine ilişkin, *Dureru't-ticân fî-Tarih-i beni'l-Eşkan* adlı eserine yazdığı bir ekte, "İran'ın eski ve yeni coğrafî terimlerinin karşılıklarını göstermek üzere" bir coğrafya sözlükçesine yer vermiştir. Sözlükçede, "eski coğrafyalar"da yer alan isimlerle onların modern karşılıkları sunulmuş, böylelikle modern dönem okurlarının, Yunan tarih ve coğrafya kitaplarında karşılaştıkları yer isimlerine, haritalarda kolayca karşılık bulabilmesi amaçlanmıştır. İtimâdu's-saltana, bu eserinin, "yalnız bu vatanın oğullarına değil, Türkistan, Hindistan ve Asya'nın başka bölgelerinde Farsça konuşan kişilere de yararlı" olacağını belirtmiştir. Sözlükçe üç bölüme ayrılmıştır: "Eski Coğrafya" (burada harita ve haritacılık üzerine bir kesim de bulunmaktadır); "Etnografya" ve "Eski Çağların Dilleri". Bkz. Muhammed Hasan Han İtimâdu's-saltana, *Tatbik-i Lûgât-i Coğrafyâ-yı Kadîm ve Cedîd-i İran*, Mîr Hâşim-i Muhaddis, der., (Tahran: Emîr-i Kebîr, 1984). Yukarıdaki alıntı ve açıklamalar s. 15-16'ya dayanmaktadır. (*Durreru't-tîcân*'ın bir değerlendirmesi için bkz. Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran", s. 83-85. *Dureru't-tîcân*'ın eleştirel bir basımını ise Nimet Ahmedî yayına hazırlamıştır (Tahran: Atlas, 1992).

40 Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran", s. 78-79. İtimâdu's-saltana, *Mir'âtu'l-Buldân*, cilt 1, s. 3.

41 İtimâdu's-saltana, *Mir'âtu'l-Buldân*, cilt 1, s. 5.

den de yararlanılmıştı. Bunların bazıları İran sınırları içindeki yolculukları anlatmaktaydı, ama Mekke ya da Avrupa seyahatnamelerinde bile İran toprakları anlatılmış, vatanın içi ile dışı arasındaki ayrım vurgulanmıştı. Nâsırüddin Şah da çok yer gezmiş, gezdiği topraklar üzerine eserler vermişti.[42]

İran'ın modern bir devlet olma serüveninde, bu haritalar kadar önemli yer tutan erotik haritayı incelemezsek, hikâyemiz eksik kalacaktır: İran'ın, klasik aşk ve ayrılık edebiyatında, sevilip sahiplenilecek, korunup savunulacak, uğruna ölünüp öldürülecek bir kadın bedeni olarak tasvir edilmesiyle çizilen erotik haritası.[43] İran milliyetçiliğinin etkisi, bu boyut hesaba katılmaksızın anlaşılamaz.

"Vatan Benim Sevdiğimdir (Ma'şûk), Vatan Benim Taptığımdır (Ma'bûd)"[44]

Bir kimsenin memleketine -doğduğu yer, ailesinin, akrabalarının bulunduğu yer anlamındaki vatana- beslediği sevgi, eskiden, evin âşinâlığına, değişmezliğine, güvenliliğine beslenen sevgiydi. Tasavvuftaki alegorik anlamıyla vatan aşkı, "Vatan sevgisi, imandandır" hadisine dayanıyordu. Ancak, 20. yüzyı-

42 Nâsîruddîn Şâh'ın seyahat eserleri için bkz. İrec-i Efşar, "Nigâhî be-Sefernâmenevîsî-yi Nâsîruddîn Şâh", *Âyende*, 9: 10-11 (Kış 1984), s. 757-769.

43 Toplumsal cinsiyetin, bir kültürün cinsiyeti anlattığı öykü, cinsiyetin toplumsal düzlemde işlenmesi [*elaboration*] olduğunu savunan Val Plumwood, "Avustralya yerli kültüründe toprak ve 'ülke'nin düşünülme şekli" üzerinde durur. Bu kütürde, "toprak hakkında, toprağın kökenleri ve uygun kullanımı hakkında bir öyküde (teoride) 'ülke' toplumsal önem ve anlam yüklenmiş bir topraktır." Yazar, ayrıca, "bunun insanları toprağa bağlayan bir *pratikle* nasıl hayata geçirildiğini" de ele alır. Bkz. Val Plumwood, "Do We Need a Sex/Gender Distinction?" *Radical Philosophy*, 51 (Bahar 1989), s. 2-11. Alıntı s. 5'ten yapılmıştır. Benzer şekilde, Eve Kosofsky Sedgwick, "yerleşim/ulus sistemi" [toprak/ülke?] yapısının, Gayle Rubin'in "cinsiyet/toplumsal cinsiyet" ayrımına paralel bir kuruluş olduğunu ileri sürer. Bu kuruluşun, bir kişinin yaşadığı belirli bir coğrafî mekân ile "17. yüzyıl sonlarından bu yana, sözgelimi yurttaşlıkla ifade edilen ulusal kimliğin çok daha soyut, kimi zaman görünür bağlantıları bile olmayan organizasyonu" arasında bir pazarlık ortamı sağladığını belirtir. Yazarın, Parker vd., *Nationalisms and Sexualities*, s. 235-245'te yer alan "Nationalism and Sexualities in the Age of Wilde" adlı makalesine bkz. Alıntı s. 239'dan yapılmıştır.

44 Tâlibof, *Kitâb-i Ahmed*, s. 147.

lın başlarında *hubbu'l-vatan*, kesin bir biçimde İran aşkını temsil etmeye başladı. Örneğin, Aralık 1906'da yayımlanmaya başlayan Meşrutiyetçi gazete *Nidâ-yi Vatan* (Vatanın Çağrısı), bu hadisi her sayıda adının yanında kullanıyor; Vatanın Çağrısı'nı, hem kavramsal hem de biçimsel olarak, okurda yurtsever duygular uyandırmak üzere meşrutiyetçi basının sık sık kullandığı bu hadisle çerçevelendiriyordu.

Vatanın geçirdiği yurtsever dönüşüm, klasik Fars tasavvufî erotik aşk edebiyatının yeniden eklemlendirilmesiyle sağlanmıştı.[45] Yurtsever yazarlar İran'ı tıpkı bir sevgiliyi tasvir eder gibi anlatıyorlar, kendi duygularını ve acılarını da, bu edebiyattaki âşığın diliyle ifade ediyorladı. Bu duyguların başka bir boyutu da, yurtsever âşığın vatan aşkı ile sevgili aşkı arasında bölünmüş olmasıydı. Aslında, sözünü ettiğim bu edebiyatla, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra İran'da kadınlar ile erkekler arasında yeni bir tür aşk ve heteroerotik bir bağ tahayyül eden ve toplumsal cinsiyeti yeniden tanımlayan yeni aşk edebiyatı örneklerini ararken karşılaştım. İki erkek arasında, aşk acısı üzerine geçen bir konuşma biçiminde yazılmış bir yazı dizisini okurken, sevgiliye ilişkin betimlemelerin fizikselliği karşısında çok şaşırmıştım. Sözü edilen sevgilinin İran olduğunu, ancak dizinin üçüncü kısmında anladım. Kadın sevgiliyi ararken, bir kadın olarak vatanı bulmuştum.[46]

Konuşma erkeklerden birinin düşünü anlatmasıyla başlar. Gördüğü düş, sevgilinin öleceğine işaret etmektedir.[47] Düşü

45 Tasavvuf edebiyatında aşkın (ve şarabın) eksiksiz bir tarihsel incelemesi için bkz. Nasrullâh-i Pûrcevâdî, "Bâde-i Işk". Bu makale *Neşr-i Dânış*'in şu sayılarında çıkmıştır: 11: 6 (Ekim-Kasım 1991), s. 4-13; 12: 1 (Aralık 1991-Ocak 1992), s. 4-18; 12: 2 (Şubat-Mart 1992), s. 6-15; 12: 3 (Nisan-Mayıs 1992), s. 26-32; 12-4 (Haziran-Temmuz 1992), s. 22-30.

46 Kahire'de yayımlanan *Sureyyâ*'nın, daha sonra *Perveriş*'in editörü olan Mîrzâ Alî Muhammed Kaşanî'nin yazısı "Ruyâ'yi Garîb ve Mükaşefe-i Acîb" adını taşıyordu. Bu yazı dizisi *Perveriş*'in şu sayılarında çıkmıştı: 1: 1 (8 Haziran 1990), s. 10-13; 2 (15 Haziran 1900), s. 10-13; 3 (23 Haziran 1900), s. 9-12; 5 (9 Temmuz 1900), s. 8-11; 8 (30 Temmuz, 1900), s. 11-13; 10 (13 Ağustos 1900), s. 12-14; 22 (23 Kasım 1900), s. 14-16.

47 *Perveriş* 1: 1 (8 Haziran 1900). Bundan sonra referanslar, metin içinde, önce yazı dizisinin kaçıncı olduğu, ardından sayfa sayısı belirtilerek verilecektir. "Rüya edebiyatı" hakkında bkz. Juan R. I. Cole, "'Reform' in Dream Time: Li-

gören kişi, arkadaşının soğuk tavrı, genç birinin hayatının tehlikede olmasını ciddiye almaması ve âşıkların acılarına kulak vermemesi karşısında hayalkırıklığına uğrayarak arkadaşına kendisini acısıyla baş başa bırakmasını söyler (2. kısım, s. 10). Adeta kendinden geçmişçesine, konuşmaya başlar:

> Sevgilimiz bir servi gibi salına salına yürür, bahar çimenleri gibi tazedir, yüzü kuytu köşelerde açmış bir sümbülü andırır: Öyle bir dilberdir ki o, iffet eteği tertemizdir. Biz dostlarına güleryüz gösterir, yanımızda vecd içindedir, ancak rakiplerimize kaşını çatar, yüzünü ekşitir.[48] Bu yârla visale ermek, âb-ı hayattır, insanın başına devlet kuşunun konmasıdır, rakibin mahrum kaldığı bir zevktir. Yüzünün parlaklığı âşıklara yol gösterir,[49] siyah gözleri zorda olanın gönlüne ferahlık getirir, saçının kokusu bitkin insana can verir, onun bulunduğu diyardan esen sâbâ rüzgârı, ölüyü bile diriltir (2. kısım, s. 12).

Anlatıcı, arkadaşının sevgilisi hakkında söylediklerini dinler; arkadaşı kâh neşeli ve coşkulu, kâh sevdiğine kavuşmaktan ümidi kesmiş bir âşık gibi umutsuz bir halde ağlayarak konuşmaktadır. Rakipleri sevdiğini elinden almıştır, o da bu yüzden canına kıymak üzeredir (2. kısım, s 13). Birdenbire "Ah Vatan!

---

terary Aspects of Qajar Social Thought" (Eastern Studies Association of North America'nın 22-25 Kasım 1991 tarihleri arasında, Washington, D. C.'de düzenlediği yıllık konferansına sunulan bildiri).

48 Bu pasajlardaki metaforların bir çoğu, doğrudan doğruya klasik aşk şiirinden alınmıştır ve o edebiyata âşinâ olan okurda güçlü duygular uyandıracaktır. Örneğin, sevgilinin *heykerde* (terli, arzu dolu) olması, Hâfız'ın ünlü bir gazelini hatırlatmaktadır. Bkz. Şemseddin Muhammed [Hâfız], *Dîvân*, Pervîz Natil-i Hânlerî, der., (Tahran: Hârezmî, 1980), s. 60. Ayrıca, sevgiliden "bizim yârimiz" diye bahsediliyor; belli ki, sevgili, bir erkek cemaatinin arzu nesnesidir, cemaat mensupları arasındaki bağı, belki de kısmen bu sevgiliye duydukları ortak aşk yaratmıştır.

49 Metnin bu noktasında, hâlâ sevgilinin erkek mi, kadın mı olduğu belli değildir, çünkü Farsça'da kişi zamirleri cinsiyet bildirmez. Dahası, klasik Fars edebiyatında erkek ve kadın sevgililerin bedenleri aynı terimlerle tasvir edilir. Servi boylu bir sevgili, erkek de, kadın da olabilir. Bu tür belirsizlikleri silmeye yönelik modernist girişimlere uygun olarak, İngilizce çeviride dişil zamiri kullanmayı yeğledim, çünkü metnin daha ilerki bölümlerinde sevgilinin kadın kimliğiyle ortaya çıkacağını biliyordum. Bu, tabiî ki, o 'çözüm' noktasına kadar metne hâkim olan güçlü belirsizlik ve gerilimi ortadan kaldırıyor.

Ah Vatan" diye inlemeye başlar ve vatanının eski ihtişamından, şahlarından, bilgelerinden, şairlerinden, insanlarından dem vurur (3. kısım, s. 9). Düşü gören kişinin söz ettiği sevgilinin vatan olduğu ortaya çıkınca iki arkadaş vatan hakkında daha dolaysız bir dille konuşmaya başlarlar. Anlatıcı, arkadaşının vatan hakkındaki gerçek duygularını, vatanın haline ne kadar üzüldüğünü öğrenince rahatlar. Arkadaşı, sayıklamalarında vatanın yazgısı karşısında kayıtsız ve alaycı bir tavır göstermiş, anlatıcının vatan aşkını, periler padişahının kızına duyulan ümitsiz bir aşka benzetmiştir ("*dohter-i şâh-i periyân*'a âşıksın sen") (5. kısım, s. 9) Artık, vatan aşkını savunma sırası anlatıcıya gelmiştir:

> Vatana âşık olan kişiyle alay etme... onu, mecnun gibi, periler padişahının kızına âşık sanma... Ah, beni kınayanlar, senin yüzünü bir görselerdi, elma yerine ellerini keserlerdi. O değerli hazinede... cihanın sultanı, evrenin gelininde... benim gördüğüm güzelliği, mükemmelliği, aklı, ihtişamı senin de görmeni ne kadar isterdim (5. kısım, s. 10).

Yusuf ile Züleyha kıssasına yapılan gönderme, dikkate değer. Züleyha (Potifar'ın karısı), şehrin kadınlarını Yusuf'un güzelliğini görsünler, ona tutulduğu için kendisini kınamasınlar diye, evine davet eder. Yusuf'un olağanüstü güzelliği karşısında gözleri kamaşan kadınlar, soydukları elmalar yerine, ellerini keserler. Klasik Fars edebiyatının en ünlü aşk hikâyelerinden biri olan Yusuf ile Züleyha'daki metaforlar, daha sonraki edebiyat yapıtlarında da yaygın biçimde kullanılmış ve yurtseverlik söylemine de taşınmıştır.[50] Özellikle, "elma yerine elini

50 Yusuf kıssası, hem İncil'de hem de Kuran'da anlatılır, hatta muhtemelen kökleri İncil öncesi dönemi Mısır'a dayanmaktadır. Ünlü 15. yüzyıl şairi Câmî'nin manzum eseriyle kıssa, bir aşk hikâyesi olarak popürleşmiştir ve günümüzde yoğun bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Örneğin bkz. Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, çev. Alan Sheridan (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1985); Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (Princeton: Princeton University Press, 1991); Shalom Goldman, *The Wiles of Women/The Wiles of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore* (Albany: State University of New York Press, 1995) ve Celâl-i Settârî, *Derd-i Aşk-ı Zuleyhâ* (Tahran: Tûs, 1994). Ayrıca bkz. Karen Merguerian ve Afsaneh Naj-

kesme", bir güzel karşısında kendinden geçmeyi temsil etmektedir. Yusuf imgesi aracılığıyla vatan, en tatlı, en güzel sevgiliye dönüştürülür. Kadın sevgili ile erkek sevgili arasındaki farkın etkisine dikkat çekmek gerekir. Bu öyküde, Yusuf, kadın arzusunun yöneldiği erkek nesne olarak yansıtılır -gerçi bazı versiyonlarda Potifar'ın ona olan aşkı da anlatılmıştır-; ama iki erkeğin yurtseverlik üzerine konuşmasında metaforik bir biçimde yer alması, onu erkek arzusunun nesnesi yapar, ulus aşkını bütünüyle erkek homoerotik mekânda inşa eder.[51] Ancak, anlatıcı bir sonraki satırda modern öncesi aşkın homoerotizminden uzaklaşarak bir kadın sevgiliye, cihanın sultanına, kâinatın gelinine yönelir.

Anlatıcının vatan aşkını itiraf etmesi üzerine, arkadaşı vefasız sevgiliye sitem etmeye başlar:

> Daldan dala konan, sözünde durmayan, bu vefasız, fettan yaşlı kadına hayran olmaktan vazgeç artık. Bir bakarsın bir Arap'ın yatağında uyur fütursuzca, bir bakarsın bir Tatar'ın kollarındadır... bir bakarsın bir Moğol'un yanında. Elden ele dolaşan bir demet çiçek gibi... Akıllı ve kâmil bir insan, her dakika başka bir bülbülle beraber olan bir çiçeği nasıl sever?.. Güzelliği beş para etmez onun. Herkes gibi, o da bu güzeli kollarına alır, dudaklarını ısırır, boynunu emer, şeker dudaklarının tadına bakar, nefsini tatmin eder, sonra da onu terk edip gider. Eğer sevgili bir nur ummanı, bir huri kızıysa, kâfurdan bir mumsa, ama durmadan âşık değiştiriyor, saat başı başka birinin kollarına atılıyorsa, ilgimize, sevgimize lâyık değil demektir. Yanımızda olduğu sürece haz almaya bakarız, yarın bir başkasıyla uyuyacaktır... Bu fettan, sadakat nedir bilmez... Zerre kadar değeri yok bu kadının. (5. kısım, s. 10)

---

mabadi, "Zulaykhâ and Yûsuf: Whose 'Best Story'?" *International Journal of Middle East Studies*, 29: 4. Câmî'nin eserinin çevirmenin derinlikli bir önsözünün bulunduğu bir İngilizce çevirisi için bkz. çev. David Pendlebury, *Yusuf and Zulaika* (Londra: The Octogan Press, 1980).

51 Bu değişkenlik, belki de, erkek ve kadın sevgililer arasında bizim modernist katı ayrımlarımızın, söz konusu erken dönem modernist eserlerde o denli keskin olmadığını gösteriyor.

Anlatıcı, serinkanlılığını kaybeder, lahavle çekerek şöyle der:

> Hiç utanman yok mu senin? Ettiğin namertlik yetmedi mi? O nazenin sevgiliyi bir rakibin ellerine bıraktın... nâmı kötü düşmanlara bıraktın onu ve sevgilinin altı bin yıllık adını mahvettin. Bu kadarı yetmedi, şimdi de ona sitem ediyorsun, cihanın sultanına, devrimizin melikesine, bu iffetli hanıma, bu masumiyet anıtına, aşifte, hafif kadın demeye kalkıyorsun....Heyhat! Heyhat! Mertlik kalmamış dünyada! (5. kısım, s. 10-11)

Arkadaşı, anlatıcının, vatanın ilerlemesi uğruna her türlü acıya katlanılabileceği konusundaki ısrarına katılır, ama bu, bir yanağını birine, diğerini başkasına öptüren, bir üçüncüsünün de boynunu ısırdığı fahişeye benzeyen bir vatan için geçerli değildir (8. kısım, s. 12). Anlatıcı, yine ısrarla, bu hanımefendiye saygı göstermenin, boyunlarının borcu olduğunu söyler: Arkadaşına, kadın haklarına saygı gösterilmesi, bu hakların savunulması gerektiğini daha önce uzun uzun anlatmamış mıdır? (5. kısım, s. 13) Arkadaşı, kadınlara saygı duymaktadır, ama fahişeler dışında. Namusu korumak için elden gelen her şeyin yapılması gerektiğini, namusu kirlenmiş olanlar içinse can vermeye değmeyeceğini tekrar eder.

Bu konuşmanın daha sonraki bölümlerinde, anlatıcının arkadaşının konumu, vatansever dilde *vatanfurûş* diye anılan bir konumun taklididir. "Vatanı satan" anlamına gelen bu kelime, vatandan çıkar sağlayan, kadın ticareti gibi vatan ticareti yapan, bütün yaptıklarına mazeret olarak da vatanın tabiatını, mizacını gösteren bir kişiyi imler. Arkadaşı bu rolü oynarken, anlatıcının kendisi şerefli bir vatansever rolündedir: Gerçi, sevgilinin ahlâkının bozulmuşluğu konusunda arkadaşıyla aynı görüştedir, ama sevgilinin ahlâkî durumundan, onun namusunu ve iffetini koruyamayan -kendisi de dahil- erkekleri sorumlu tutar. Ne de olsa, bir kadının namusunu korumak erkeğin işidir. Bu 'vatan satan' tipine yönelik ahlâkî eleştiri, söz konusu kişinin, vatansever retorikte diğer kadın figürüyle -"anne"yle- ilişkisinde sergilediği çirkin tavır görülünce daha da sertleşir.

Devrim sonrası yıllardaki çıkarcı döneklere ilişkin şu yergi şiiri buna bir örnek sayılabilir:

> Kime sorsan vatan anamızdır diyor
> Bak, kendi analarını nasıl düzüyorlar.
> Analarını düzen şu güruha lanet!
> İşleri bitince düzsünler diye onu başkalarına veriyorlar.[52]

Tasavvufî-erotik aşk ile *hubb-i vatan*'ın birbirine denkliği, ikisi arasındaki açık kıyaslamayla retorik olarak da üretilmiştir. Zeynülâbidîn-i Merâgeî, *Seyâhatnâme-i İbrâhîm Beyg*'in üçüncü cildinin giriş bölümünde, şairler ile yazarları aşk üzerine eserler vermeye çağırır, ama bu eserler eski aşk figürlerine ilişkin olmamalıdır:

> Bugüne kadar güzel vatanımızda... kimse vatan aşkından (*hubb-i vatan*) bahsetmedi... Yazılanların hepsi, bülbül ile gül, pervane ile mum gibi hayalî aşklar hakkındadır... Vatandaşlarımız, İran'ın şairlerinin, okumuş kesiminin o kadar rağbet gösterdiği Leylâ ile Mecnun, Ferhat ile Şirin, Mahmud ile Ayaz[53] aşklarından başka bir aşk olduğunu da öğrenmelidir... İbrahim Beyg'in sevgili vatanı için aşkı, hayalî, uydurma bir hikâye sanılmamalıdır. Peygamber efendimizin (SAV) hayran olduğu, imandan saydığı aşktır bu. Yolunda can vermek, asıl saadete erişmek demektir, aşkı iki cihanda makbûldür... İran'ın okumuşları, bundan böyle, avam ve havas (*âmm ve hâss*) için vatan aşkını anlatan nesirler ve şiirler yazmalıdır.[54]

Bu duygu, gitgide, müphem tasavvufî aşk yerine daha dünyevî erotik aşk şeklinde yazılmıştır. Aşkın modernist heteroerotizasyonuyla ilintili olarak, bu tasavvufî aşka, edebiyatta özel

52 Muhammed Mehdî Şerîf-i Kaşânî, *Vâki'ât-i İttifâkiye der Rûzigâr*, Mansûre İttihâdiye (Nizâm-i Mâfî) ve Sîrûs-i Sadvendiyân, der., (Tahran: Neşr-i Tarîh-i İran, 1983), cilt 3, s. 631. Burada 1911'deki olaylar aktarılır. Meşrutiyet devrimi 1906-1909 yılları arasında gerçekleşmişti.

53 Bunlar, klasik Fars edebiyatının tanınmış hetero ve homoerotik sevgili çiftleridir.

54 Zeynelâbidîn Merâgeî, *Seyâhatnâme-i İbrahim Beyg*. M. A. Sipânlû, der., (Tahran: Asfâr, 1985), s. 431-432.

bir yer ayrılır; artık edebiyat alanında, erkek kahramanın sevgisinin, sadakatinin İran aşkına mı, yoksa kadın aşkına mı dönüşeceği, hangi aşkın ağır basacağı önemli bir mesele haline gelmiştir. *Arûsî-yi Mihrengîz* adlı anlatıda böyle bir olay örgüsüne rastlıyoruz.[55] Kadın kahramanın adı -Mihrengîz- "sevgi ve aşk uyandıran" anlamına gelir. Bu adın seçilmesi bir tesadüf değildir. 1908'de yazılan romandaki olaylar, 1888 yılında, Nâsırüddin Şah döneminde geçer. Romanın başında, Mihrengîz, kendisinden yaşça büyük hizmetçisi ve arkadaşı Süveydâ ile babasının konağının geniş bahçesinde geceleyin yürüyüşe çıkar. Bu şehirli, zengin ailenin modernist eğilimleri olduğu, onyedi yaşlarındaki kızlarının daha evlenmemiş, hatta nişanlanmamış olmasından anlaşılmaktadır. Süveydâ, hanımefendisinin, sıkıntılı olduğunu görerek, derdinin ne olduğunu sorar. Mihrengîz, önce derdini açmak istemez, sonra âşık olduğunu itiraf eder.[56] Bilge bir kadın olan Süveydâ, bunu öğrenince rahatlar: Mihrengîz'in gönlünü kaptırdığı kişi, ağabeyinin sınıf arkadaşı, dostu Huşeng'dir. Mihrengîz, onu küçüklüğünden beri tanımaktadır. Fakat, oniki yaşına basınca, tesettüre girmesi istenir ve yabancı bir erkek varken ağabeyinin odasına girmesi yasaklanır. Mih-

55 Yahyâ Mîrzâ-yi İskenderî, *Arûsî-yi Mihrengîz*, meşrutiyetçi gazete *İran-i Nov*'da 24 Ekim 1910-18 Şubat 1911 tarihleri arasında tefrika edilmişti. Yahyâ Mîrzâ, ünlü çevirmen Muhammed Tâhir Mîrzâ'nın torunudur. Bu çevirmen, 19. yüzyılda, pek çok Fransızca eseri Farsça'ya aktarmıştı. Söz konusu eserler arasında Alexandre Dumas'nın şu kitapları da yer alıyordu: *Trois Mousquetaires* [1316; 1899], *La Reine Margot* [1323; 1905], *Comte de Monte Cristo* [1312; 1895]. Bu çeviriler hakkında bkz. Dâvûd-i Nevvâbî, *Târîhçe-yi Terceme-yi Fransa be-Fârsî der Iran ez-Âgâz tâ Kunûn* (basım yeri yok: *Kâviân*, 1984).

56 Genç kadının, güvendiği hizmetçisine bu itirafta bulunması, ayrıca hikâyenin sonraki bölümlerinde Süveydâ'nın iki sevgili arasında aracılık etmesi, hikâyeyi klasik aşk edebiyatına bağlar. Yalnız, arada şu önemli fark bulunmaktadır. Klasik edebiyatta, yaşlı sütnine iki sevgilinin sözlü mesajlarını birbirine taşır, burada okumuş iki sevgilinin mektuplarını getirip götürmektedir. Sütnine figürü için bkz. İffet-i Musteşârnıyâ, *Dâye der Edebiyyât- i Fârsî* (Tahran Üniversitesi Edebiyat Bölümü'ne sunulmuş doktora tezi, 1978); Farzaneh Milani, "On Nannies, Gypsies, and Ideal Men: Figures of Mediation" (14-16 Mayıs 1993 tarihleri arasında, Arlington, V. A.'da düzenlenen *The First Biennial Conference of the Society for Iranian Studies*'e sunulan bildiri); Leyla Rouhi, "A Comparative Typology of the Medieval Go-Between In Light of Western European, Near Eastern, and Spanish Cases" (Harvard Üniversitesi'ne sunulan doktora tezi, 1995).

rengîz'in sevgilisinden ayrı düşmesi, klasik aşk hikâyelerinde olduğu gibi kaderin bir oyunu değildir, o sırada çağdaşlaşmacıların eleştirdikleri bir toplumsal kurumun, tesettür ile haremlik-selamlık uygulamasının doğurduğu bir sonuçtur. Huşeng'in de Mihrengîz'i sevdiği anlaşılır: Mihrengîz'e aşkını ve hasretini bildiren bir mektup yollamıştır. Mihrengîz'in son günlerdeki huzursuzluğu, Huşeng'in evlerine artık çok seyrek uğramasından kaynaklanmaktadır. Mihrengîz, ondan kaç gündür hiçbir haber almamıştır, "başka heveslere kapılmış" olmasından, yani başka bir aşka tutulmuş olmasından endişe etmektedir. Daha sonra, bu yeni sevgilinin vatan olduğunu öğreniriz. İlk bölümün sonunda, Mihrengîz Huşeng'e bir mektup yazar, Süveydâ da bu mektubu Huşeng'e götürmeyi kabul eder.

İkinci bölüm, şu anlamlı başlığı taşır: "Bir Gönülde İki Gerçek Sevda Olur."[57] Bu kez mekân, Huşeng'in odasıdır. Odada, vitrinli iki kitaplık vardır; güzel, yaldızlı kapakları olan kitaplar alfabe sırasına göre düzgün bir şekilde yerleştirilmiştir.[58] Kitapların çoğu Fransızca'dır ve büyük yazarların eserleridir: *Toplumsal Sözleşme*, *Yasaların Ruhu*, *Sefiller*, *Floriand Sözlüğü*, *Notre Dame de Paris*, *Temel Yasalar*, *Uluslararası Hukuk*, *Doğu Halkları Tarihi*, *Yunanistan Tarihi*, *Paul ile Virgine*, *Gulliver'in Seyahatleri*, *Télémaque*, *Manon Lescault* ve *Kral Lear*...[59] Huşeng, kimi zaman bütün bir geceyi yazarak geçirir. Anlatıcı bize, Huşeng'in o sırada gözlerini büyük bir İran haritasına diktiğini, ülkenin bugünkü sınırlarını düşünerek zaman zaman iç geçirdiğini bildirir. Eski sınıf arkadaşı, Mihrengîz'in kardeşi Ferîdûn odaya girer. İki genç de Dârulfünûn mezunudur,[60] hu-

57 *İran-i Nov* 2: 7 (29 Ekim 1910), s. 3.

58 Bu dönemin edebiyatında, özellikle 'iyi' ev ortamları kurgulanırken, intizam ve düzen, öne çıkarılan ve sık sık vurgulanan modernist temalardır. Vitrinli kitaplık, moderniteyi sergilenmiş bir ikon haline gelmiştir.

59 Bu kitapların bazıları 20. yüzyıl başlarında Farsça'ya çevrilmiş bulunuyordu. Örneğin, Polybius, *History of Greece* [Târîh-i Yûnân], çev. Mîrzâ Alîhân Nasr, (1910); Hugo, *Les Miserables*, çev. Yûsuf-i İtisâmî (1897). Bkz. Nevvâbî, *Târihçe-i Terceme*.

60 Dârulfunûn için bkz. Maryam Ekhtiar, *The Dâr al-Funûn: Educational Reform and Cultural Development in Qajar Iran* (New York Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Edebiyatı Bölümü'ne sunulan doktora tezi 1994).

kuk ve tarih bilimlerinde ortak çalışmalar yürütmekten hoşlanmaktadır. İki arkadaş, "halkı uyandırmaya" yönelik, gizlice basılıp dağıtılmak üzere birlikte kaleme aldıkları bir yazı üzerinde çalışırken, odaya Huşeng'in hizmetçisi Hurmuz girer, Huşeng'in kulağına fısıldayarak Süveydâ'nın geldiğini haber verir.[61] Ferîdûn evden ayrıldıktan sonra, Huşeng Süveydâ'nın yanına gider. Klasik hikâyelerde olduğu gibi, aşk mektuplarını değiş tokuş ettikten sonra, Süveydâ, Huşeng'e Mihrengîz'i görmeye ne zaman gelmesi gerektiğini, kimsenin dikkatini çekmeden nasıl buluşabileceklerini anlatır. Süveydâ gidince, Huşeng Allah'a şöyle seslenir:

> Yarabbi! Bir gönülde iki sevda olmaz denir... Bugün iki sevdama birer mektup yazdım. İki aşkıma, gönlümün sırlarını açtım. İkisini de canımdan çok seviyorum, bir an önce yollarına can vermek için yanıp tutuşuyorum. Bu iki sevda da beni benden aldı - önce vatanım, sonra Mihrengîz. Genel kuralı çiğnedim, şairlerin, sufîlerin dediklerine ters düştüm, bir gönüle iki gerçek sevda koydum.[62]

Yazarın değindiği üzere, tasavvufî aşkta genel kural, insanın gönlünde gerçek sevgiliden başkasına yer vermemesidir. Sufîlerin hayat hikâyelerini anlatan tezkirelerde, bu kurala örnek teşkil eden anlatılar yer alır: Sufî, Hak yoluna gitmek ile kendisini bu dünyaya bağlayan bir sevgi arasında (bir kadına ya da bir çocuğa duyduğu sevgi) seçim yapar, böylelikle imtihandan geçmiş olur. 12. ve 13. yüzyıllarda yaşamış bir mutasavvıf olan Feridüddîn-i Attâr, tezkiresinde Fuzeyl-i Ayaz'ın hikâyesini anlatır. Bir gün, dört yaşındaki oğlu Fuzeyl-i Ayaz'a gelip

61 Dârulfünûn'da okuduğu bildirilen Hurmuz, efendi ile hizmetçi arasında modern eğitimin nasıl bir eşitlik ve erkek kardeşliği yarattığına bir örnektir. Modernist kurmaca edebiyatta pek sık karşılaşılmayan bu eşitlikçi eğilim, üç erkek kahramana seçilen isimlerde de kendini gösterir. Huşeng, Ferîdûn ve Hürmüz Firdevsî'nin Şehnâme'sinde geçen hükümdar isimleridir. Daha sonraki modernist kurmaca eserlerin çoğunda, buna karşıt bir eğilim göze çarpar; hizmetçilere İslâmî köklere dayanan isimler verilerek sınıf farkına kültürel bir renk katılır. Bu dönemde eski efsanevî-tarihsel isimlerin yeniden kullanıma girmesinin önemi için bkz. Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran".

62 *Iran-ı Nov*, 2: 9 (31 Ekim 1910), s. 3.

"Baba! Beni seviyor musun?" diye sormuş. Fuzeyl-i Ayaz da "Sevmez miyim, tabiî seviyorum" demiş. Çocuk "Allah'ı seviyor musun?" diye sormuş, babası da "Seviyorum," diye yanıt vermiş. Çocuk bu sefer "Senin kaç tane gönlün var?" demiş. "Bir tane," yanıtını almış. Bunun üzerine çocuk, "Bir gönülde iki sevda olur mu?" demiş. Baba, çocuğun haklı olduğunu anlamış, Allah aşkı uğruna çocuğuna duyduğu sevgiyi gönlünden silmiş.[63] Ne var ki, sufilerin tersine, modernist erkeğin arzu nesneleri arasında Allah bulunmamaktadır. Gerçi kahraman, Allah'a seslenmektedir, ama gönlünde bu dünyaya ait iki sevgili, iki kadın hüküm sürmektedir. Bu da, anlatının farklı sonları olmasını mümkün kılmaktadır: Vatan aşkının, heteroerotik aşkla bağdaşabildiği öne sürülmektedir; oysa sufî, aşkının gerçek aşk olduğunu kanıtlayabilmek için kendisini bu dünyaya bağlayan her şeyden yüz çevirmek, gönlünde başka hiçbir tutkuya yer vermemek zorundadır. Ne var ki, vatan aşkı ile kadın aşkının bağdaşması, aşağıda göreceğimiz üzere, vatan aşkının öncelik taşıdığı bir hiyerarşiye dayanmaktadır.

İki âşık buluşur; Huşeng Mihrengîz'e evlenme teklifinde bulunur. Yazar, düğün gecesini evlilik törenlerine ilişkin çeşitli "kadınca inanç ve adetleri" değerlendirmek, Avrupa'daki ve İslâm ülkelerindeki evlilik ve cinsellik pratikleri üzerine tartışmaları yorumlamak için bir fırsat sayar. İki âşık özenle hazırlanmış gerdek odalarına girmek üzereyken, polis eve baskın düzenler, Mihrengîz'in gözüpek direnişine rağmen, Huşeng'i tutuklayıp yaka paça götürürler. Romanın sonunda Huşeng yargılanır, idama mahkûm olur, halkın önünde idam edilir. Bu acıya dayanamayan Mihrengîz, biricik kocasının cansız bedenine sarılır ve oracıkta can verir. Bu dünyevî aşkta sevgililer muratlarına eremez, vatan mücadelesinin getirdiği ağır bedel buna engel olur. Huşeng, "öteki sevgilisi" uğruna hayatını feda eder. Mihrengîz de, biricik sevgilisinin yoluna can verir. İki

63 Bkz. Feridüddîn-i Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Muhammed-i Kazvînî'nin giriş yazısıyla (Tahran: Gencîne, 1991), s. 82. Bu hikâyenin önemini belirttiği ve aşk için başka şeylerden feragât etme sınavının önemini gösterdiği için Kouross Esmaeli'ye çok teşekkür ederim.

sevgili, ancak öteki dünyada birbirine kavuşur. Romandaki bu iki ölümden çıkarılacak ders açıktır: Birbirini seven modern erkek ile kadın, aşkları için hiçbir fedakârlıktan kaçınmamalı, gerekirse canlarını bile vermelidir. Vatanın bir sevgili olarak hikâyeye katılmasıyla oluşan aşk üçgeninde çıkacak sorunları ölüm çözer. Bu arada, erkekler ile kadınların vatandaşlıklarına farklı anlamlar yüklenir: Erkek, vatan aşkı için ölürken, kadın bir *vatanî* (vatansever) erkeğin aşkı için can verir.[64]

Erotik aşkın vatan aşkı olarak yeniden tanımlanması, milliyetçilik duygusunun üretiminde aşkı işlevsel hale getiren vatansever şiir (*şi'r-i vatanî*) için bir edebî alan yaratmıştır. Klasik edebiyatta iktidar sahiplerine düzülen övgüler olan kasideler, artık vatan için yazılmaya başlanmıştır. Eskiden, genellikle aşk şiiri niteliği taşıyan gazel türü de benzer şekilde kullanılmaya başlanmıştır. 20. yüzyıl başlarında, *Azerbaycan*, *Hablu'l-Metîn*, *Edeb* gibi meşrutiyetçi yayın organları, daha sonra *Gul-i Zerd* adlı edebiyat dergisi, düzenli olarak *vatanî* şiirler yayımlamıştır. Bu dönemin Edîbu'l-Memâlik gibi vatansever şairleri, bir sonraki dönemin Bahar, Işkî, Lâhûtî ve Ferruhî gibi şairleri, en ünlü vatan şiirlerini kaleme almıştır. Öte yandan Eşrefeddin Huseynî ve Ârif, *tasnîf* adlı başka bir türü dönüştüren ustalar olmuştur. Bu iki şairin kısa kıtalardan oluşan, ritmik şiirleri kolayca sloganlara dönüştürülebildiği için yaygınlık kazanmıştır.[65]

---

64 Bu kısa özet, bu zengin romanı kuşkusuz tam anlamıyla tanıtamaz. Romanın yeniden basılıp başlı başına bir inceleme konusu olacak değeri bulunduğuna inanıyorum.

65 Bu şiir örnekleri için bkz. Mîrzâ Muhammed Sadık Emîrî Edîbu'l-Memâlik-i Ferâhânî, *Eş'âr-i Gozîn*, Muhammed Mîrzâ Muhammed Han-ı Bahadur, der., (Tahran: Armağân, 1934); Huseyn-i Nemînî, der., *Câvidâne Seyyid Eşrefeddîn Huseyn-i Gîlânî - Nesîm-i Şimâl* (Tahran: Ferzân, 1984); Muhammed Takî Bahar, *Dîvân-i Eş'âr* (Tahran: Emîr-i Kebîr, 1965); Ârif-i Kazvînî, *Ârif-i Kazvînî: Şâ'ir-i Millî-yi Îran* Seyyid Hâdî-yi Hâyirî, der., (Tahran: Câvîdan, 1980); Muhammed Rıza Mîrzâde-i Işkî, *Kulîyât*, Bihrûz Muşîrî, der., (Tahran: Tûkâ, 1979); Muhammed Ferruhî, *Dîvân-i Ferruhî Yazdî*, Huseyn Mekkî, der. (Tahran: Emîr-i Kebîr, 1978). Ayrıca bkz. Mîr Ali Nakî "Vatanîyehâ"; Muhammed Ahmed Penâhî, *Terânehâ-yi Millî-yi Îran* (Tahran: Zîbâ, 1990). Bir başka türde, *bahr-i tavîl*'de yurtsever şiirlerin örnekleri için *Hablu'l-Metîn*, cilt 15'te basılan bir dizi "bahr-i tavîl-i vatanî"ye bkz. Sayılar: 21 (16 Aralık 1907), s. 7-8; 26 (20 Ocak 1908), s. 10-11; 30 (24 Şubat 1908), s. 17-18; 34 (23 Mart 1908) ve

Ateşler İçinde Kıvranan, İnleyen Vatan

Sevgili mecazı, toplumsal cinsiyet ile ulus arasında dolayım sağlayan tek kategori değildi. Vatan hakkındaki yeni hikâye, ulusu, İranlılık'a dayalı bir kardeşler topluluğu olarak yazıyordu. Sınırları belirlenmiş bir toprak parçası olarak vatan, coğrafî terimlerle, bu topluluğu, Araplar, Osmanlı Türkleri, Japonlar, Hintliler ve tabiî ki Avrupa ulusları gibi yeni ortaya çıkmış başka ulusal topluluklardan ayırma işlevi görüyordu. Ülkeyi "dışarı"dan ayıran sınırlar çizilirken, ulus kavramı içerdeki farklılıkları eritmek üzere kullanılıyordu. İranlılık, herhangi bir dinsel ya da dilsel cemaate benzemeyen bir ortak payda olarak sunuluyordu. Bu ortaklık, akrabalık söylemiyle kuruluyor, aralarında kan bağı bulunmayan bireylerin akraba oldukları vurgulanarak millet sevgisi yaratılıyordu. "Tek Bir Miletiz Biz" gibi anlamlı bir başlık taşıyan bir makalede bu konu işleniyordu:

> [İstibdat devrinde] birleşik İran bedeninin organları, aynı topraklarda yetişmiş kişiler... düşmanlarının kendi kardeşleri olduğunu sandılar. İstibdat bizi birbirimizden böyle ayırdı... hürriyet ve bugünkü meşrutiyet idaresi... aramızda sevgi [*muhabbet*] ve birlik [*ittihat*] yaratmalıdır... Bugün vatanımız, -ister Müslüman, ister Yahudi, ister Ermeni, ister Zerdüşt, ister Türk, ister Fars olsun- bütün İranlıların o aziz annesi, çocuklarının hepsini birleşmeye çağırıyor... İranlılar tek bir millettir, farklı diller konuşan, Allah'a farklı şekillerde tapan tek bir millet.[66]

Bu anlamda, hürriyet ile meşrutiyet, İran milletini yalnız siyasal yolla ("aramızda birlik" yaratarak) değil, duygusal yolla

38 (27 Nisan 1908), s. 18. Bu dönemde şiirin geçirdiği genel dönüşüm için bkz. Ahmad Karimi-Hakkak, *Re-Casting Persian Poetry: Scenarios of Poetic Modernity in Iranian Culture* (Salt Lake City: Utah University Press, 1996).

66 *İran-i Nov*, 1: 134 (16 Şubat 1910), s. 1. Ayrıca bkz. Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran", s. 98-99. "İranlı" kategorisinin, hem "Müslüman, Zerdüşt, Yahudi, Ermeni", hem de "Şirazlı, Isfahanlı, Kirmanlı, Tahranlı, Belucistanlı, Bahtiyarî, Lorlu, Kürt, Iraklı ve Azerbaycanlı" kategorilerini kapsamasına ilişkin benzer argümanlar için bkz. "İran ve İranîyān", *Hablu'l-Metîn*, 14: 46 (15 Temmuz 1907), s. 1-8 ve 17.

da ("aramızda sevgi" yaratarak) kuracaktı. Farklı kardeşleri, aynı annenin oğullarını birleştiren sevgi duygusu, siyasal dayanışmayı güçlendirmiştir.[67] Bu duygu, bir dizi önemli kavram ve arzuyla ilintiliydi. Bunlar içinde belki de en önemlisi, anneyi, onun bedeninin bütünlüğünü/dokunulmazlığını koruma, ona sahip çıkma arzusu ile zorunluluğuydu. Vatan toprağı ve kadın bedeni için ortak olarak kullanılan kategoriler bu alanda etkiliydi. *Tecavüz*, hem kadının uğradığı cinsel saldırı, hem de ülke topraklarına yönelik saldırı anlamına geliyordu. Bir başka etkili söz de *hâk-i pâk-i vatan* ("vatanın temiz toprağı") idi. *Hâk-i pâk* tamlaması, vatanı kadın cinsiyetine sokar. *Pâk* sıfatı erkekler için de kullanılır, ama böyle bir kullanım yalnızca "temiz, namuslu adam"a işaret eder. Oysa, bu sıfat kadınlar için kullanıldığında, cinsel yananlamlar taşır. İngilizce'de olduğu gibi, *zen-i pâk* (namuslu kadın), cinsel açıdan "ahlâklı", *dâmen-i iffet*'i ("iffet eteği") kirlenmemiş, lekesiz kadın demektir. *Hâk-i pâk-i vatan* ikinci tür kültürel anlamlar taşımaktadır. *Sûr-i İsrâfîl*'de çıkan bir makalede, eski acılar, sıkıntılar hatırlatılıp bunların bir daha yaşanmaması dilendikten sonra, yeni meşrutiyet rejiminin başarılı olacağı umudu dile getirilerek, İran'a şöyle seslenilir:

> Ey İran! Anamız! Bunca yıldır damarlarındaki kanla bizi besleyen, kendi vücudunun dokularını önümüze katık diye sunan sen! Sana lâyık olmayan çocuklarının, iffet eteğini yabancıların ellerine bıraktıklarını bir daha görecek miyiz? Gün gelecek, yabancıların iffet peçeni yırtmalarına gözlerimiz yine şahit olacak mı?[68]

Anne olarak vatan mecazı, bir başka işlev daha görüyordu: Çocukların ana babalarına karşı görevlerinden yola çıkılarak (erkek) vatandaşların anavatana karşı görevleri tanımlanıyordu.

---

67 "Mahrem duygular ile kamusal siyasetin iç içe geçmesi" hakkında bkz. Hunt, *The Family Romance*, s. 4.

68 *Sûr-i İsrâfîl*, 18 (23 Kasım 1907), s. 3. Mansure İttihâdiye'nin bir giriş yazıp yayına hazırladığı eksiksiz *Sûr-i İsrâfîl* yeni baskısından (Tahran: Neşr-i Târîk-i İran, 1982) aktarılmıştır.

> Hamiyetperver çocuklar için, namahrem ellerin annelerinin iffet eteğini kirlettiğini görmek, tabiî ki çok güç ve acıdır. Yardım isteyen annesinin sesini işitip de imdadına koşmayan insan olur mu? Anayı, babayı korumak insanın içgüdülerinde vardır. Bir kişi ne kadar aşağılık olursa olsun, biricik annesinin düşman ayakları altında çiğnendiğini görmeye katlanamaz.[69]

Ana-babaya karşı saygı göstermek, sorumluluklarını yerine getirmek gibi içgüdüsel özellikleri harekete geçiren aile ortamında babaya da yer verilmesine rağmen, yabancı tecavüzü tehlikesiyle karşı karşıya kalacak, yardım isteyecek olan, yani düşman saldırısının kurbanı olma riskini taşıyan yalnızca annedir. Çocukların annelerine karşı yükümlülükleri söyleminin kullanılması, vatanseverliği -daha doğrusu anavatanseverliği- ananın hakları ve beklentileri olarak kurmuştur. *Hukûk-i vatan* (vatanın hakları), bir oğulun annesine karşı ödevlerine paralel olarak kurgulanmıştır. Bu yaklaşım, bir başka ideolojik işlev daha görmüş, (erkek) vatandaşların eşit haklara sahip olmasını oğulların anneye karşı yükümlülüklerine benzer kılmıştır. *Hukûk-i ferzendî* diye anılan bu hak ve yükümlülükler, bu aşamada müphem bir kavram olsa da, toplumsal konumları ne olursa olsun bütün İranlıların eşitliğini getirmiştir:

> *Âb ve hâk*'ın [su ile toprağın, yani vatanın] vatanın oğulları üzerinde hakları olduğu için, her birey bu ödevleri yerine getirmekle yükümlüdür - kimse bu kuralın dışında tutulamaz. Bütün erkekler vatanın eşit haklara sahip evlâtlarıdır. Bu vatan üzerinde sultanın ne hakkı varsa, öteki İranlıların da aynı hakları vardır; ister Kaşanî veziri, ister Mazandaranî çobanı, ister saray emiri, ister sokak dilencisi olsunlar, hepsinin aynı hakları vardır. Eşit olarak mı? Evet! Hepsinin de, [vatana karşı], bir çocuğun yükümlülüklerine [*hukûk-i ferzendî*'ye] benzer yükümlülükleri vardır.[70]

69 Âmûzgâr, 15 (7 Eylül 1911), s. 1.

70 El-Cemâl, 29 (1 Ocak 1908), s. 1-2.

Burada dilin kullanımında bir müphemiyetle karşılaşıyoruz. Modern öncesi etik söylemde, *hukûk-i ferzendî*, çocukların anne-babalarına karşı yükümlülükleri anlamına geliyordu. "Bu yükümlülükleri yerine getirmek" (*edâ-yı hakk-ı ferzendî*) çocuğun anne-babasına karşı göreviydi. Modernist siyasal yorumda, bu yükümlülüklerin yerine getirilmesi belirli siyasal haklar sağlıyordu. Buna göre, söz konusu yükümlülükleri yerine getiren erkekler, "insanlık sahasında belirli haklara ve insanlık imtiyazlarına" lâyık oluyorlardı.[71] Meşrutiyetçi söylemde, *hakk* kelimenin anlamının kaymasıyla, bütün çocuklara eşit olarak yüklenen bu görevin yerine getirilmesi, oğulların vatan üzerindeki haklarının eşitliğini getiriyordu. Bu da, *hakk*'ın anlamını nihaî olarak belirleyecekti - bu kelime, vatan görevi anlamını yitirerek, vatandaşın hakkı anlamını kazandı. Bir başka deyişle, meşrutiyetçi söylemin temel fikirlerinden biri, yani şah ile dilencinin eşitliği, kısmen *hakk* kelimesindeki anlam değişikliği yoluyla oluşturuldu. Bu eşitlik, anne figürü ve onun hakları dolayımından geçerek yaratıldı.[72]

Meşrutiyet edebiyatında, anne mecazı, genellikle "uyarma ve uyandırma" çerçevesinde kullanılmıştır. Bu durum, en açık şekilde, vatan annenin teşhis, tedavi ve bakıma muhtaç hasta bir beden olarak tasvir edilişinde kendini gösterir. Vatan ana, oğullarının tıbbî ve duygusal ilgisine ihtiyaç duyan, ihmal edilmiş, zayıf, güçsüz bir kadındır.[73] Özellikle siyasal açıdan

71 "Lâyihâ-yi Yekî ez Dânâyân-i Cenûb", *Hablu'l-Metîn*, 15: 18 (25 Kasım 1907), s. 13-18; alıntılar s. 15'ten.

72 *Hakk* kelimesinin anlamındaki bu değişiklik, *siyâset* kelimesinin, "hükümdarın (ve anne-babanın) uyruklarını (çocuklarını) *cezalandırma* yetkisi" anlamını yitirerek "yurttaşların politikaya katılma hakları" anlamı kazanmasına benzemektedir. Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran"da bu noktaya işaret eder.

73 Bu tür bir şiirin, Pûr Davûd'un 1913 tarihli bir şiirinin İngilizce çevirisi için bkz. Edward G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia* (Los Angeles: Kalimat, 1983 [1914]), s. 289-291. Bu bölümün başlığını söz konusu şiirden aldım: "Acılar İçinde Kıvranan, İnleyen." İran'ın bilgili bir doktor ve özenli bir hemşire bekleyen bir hasta bedeni olarak tasvir eden ve İran tarihini sağlık ve hastalık dönemlerinin çevrimsel öyküsü olarak anlatan bir siyasal yazı örneği için bkz. *Sureyyâ* 2: 25 (26 Mayıs 1900), s. 17-18. Anavatana yüzyıllar boyunca yabancı istilacılardan pek çok hastalık gediğini (Yunanlılardan melankoli [*mâlihulyâ*], Arap saldırılarından bir kalp krizi ve felç, Cengiz Han'dan ku-

kritik önem taşıyan meşrutiyet devrimi, iç savaş dönemi ve parlamentonun yeniden açıldığı yıllarda (1906-1909), annenin ateşler içinde kıvranan bedeninin çektikleri anlatılarak, annenin kaybedileceği korkusu yaratılmaya çalışılmış, böylelikle çocukları gaflet uykusundan uyandırılmaya çalışılmıştır. Annenin öleceği tehdidi, siyasal eyleme geçilmesi için bir gerekçe olarak kullanılmıştır.

Gaflet içindeki çocuklarının ihmal ettikleri anne mecazı, en kuvvetli şekilde, dönemin rüya edebiyatında kullanılmıştır. "Hakikate Sadık Rüya" adlı bir makalede, şöyle bir rüya anlatılır: Kendisini Kıyamet Günü'nü hatırlatan bir ortamda bulan anlatıcı,[74] mahşerî bir kalabalık içinde, devletlerinin işaretlerini gösteren millî kıyafetler giymiş çeşitli gruplar görür: Korkunç bir cellat, kanlı bir kılıca yaslanmıştır, önünde birkaç tane ceset bulunmaktadır. Cellat İngiltere'dir, önündeki cesetlerden biri de Mısır'dır. Arapça bir feryat duyar, Fas'ın Fransa'nın kılıcıyla tutsak edildiğini görür. Ardından Rusya'yla karşılaşır. Giysilerinden Lehistan, Finlandiya, Kafkaslar, Sibirya ve Rusya'nın diğer bölgelerinden oldukları anlaşılan insanlar, Rusya'nın arkasında dehşet içinde durmaktadır. Derken, Rusya'nın karşısına, İran'ın aslan ile güneş işaretlerini taşıyan resmî kıyafetlerine bürünmüş bir grup adam çıkar. Bu adamlar Rusya'yı, İran'ı işgal etmeye, imparatorluğunun bir parçası haline getirmeye davet etmektedir. Anlatıcı, bu adamların yüz kızartıcı niyetleri karşısında, imdat dileyen acı feryatlara kulaklarını tıkamaları, vatanseverlikten yoksun olmaları karşısında çılgına döner. Sonra, ağır hasta olduğu için boylu boyunca yere serilmiş, güzel yüzlü, hoş endamlı bir kadın görür. Bu kadın, İranlılardan yardım istemektedir.

---

duz) teşhis eden iki vatan evlâdı arasında geçen bir diyalog için bkz. "Teşhîs-i Emrâz-i Vatan yâ Diyâgnûstîk-i İran", *Rehnumâ* cilt 1; bu makale, *Rehnumâ*'nın ilk sayısından (6 Ağustos 1907, s. 5-7) itibaren tefrika halinde (4. ve 21. sayılar hariç) her sayıda yayımlanmıştır. Benim ulaşabildiğim *Rehnumâ* koleksiyonu (Butler Library, Columbia Üniversitesi) 24. sayıyla (12 Mayıs 1908) son bulmaktadır. Makale bu sayıda da 5. ve 6. sayfalarda yer almakta ve devam edeceği bildirilmektedir.

74 "Rûyâ-yi sâdikâne", *Hablu'l-Metîn* (Tahran), 2: 43 (7 Haziran 1908), s. 1-5.

Anlatıcı kadının yanına gider ve şöyle der: "Hanımefendi, ben de İranlı'yım [*İranî'nejâd*], söylediklerinizi işittim, yardıma geldim." Kadın önce, altı bin yıldır İranlıları sevgi ve şefkat kucağında yetiştirdiğini, çocuklarını hiçbir şeyden mahrum bırakmadığını belirterek kendini tanıtır. Anlatıcı, bu noktada kadını tanır, ayaklarına kapanıp ellerini, ayaklarını öper, gözyaşlarına boğulur: "Ey anavatan, benim canım gibi binlerce can sana feda olsun! Şimdi anladım niye feryat ediyorsun: Yardımına koşan kimsecikler yok." Kadın kaşlarını çatarak anlatıcıya ayağa kalkmasını, bu can sıkıcı sahneye bir son vermesini söyler; çünkü "ağlamak çocuklara, ahlayıp vahlamak da dul kadınlara yakışır. İster geçmişi düşün, ister geleceği, anlarsın ki hiçbir ülkenin işleri gözyaşı dökülerek düzeltilmemiştir... Git, gör, şu benim hayırsız, şerefsiz evlâtlarım, eloğlunu nasıl benim evime sokuyor... Git, bir bak bakalım, eşkıyanın hizmetine girmiş çocuklarımdan birini buraya getirebilecek misin... Kimbilir, ona kalbimin sırlarını açarsam, belki insafa gelir, yarama merhem, derdime derman olacak birşeyler yapar."

Rüyanın daha sonraki bölümlerinde, anavatan anlatıcıdan Fransızca bir dergiden bir yazıyı kendisine yüksek sesle okumasını ister. Bu yazıda, bir yanda ölüm döşeğindeki annesine ilaç bulma, diğer yanda Fransız askerlerini ülkenin çok kısa zamanda istila edileceğinden haberdar etme zorunluluğu arasında bölünen genç bir kız anlatılmaktadır. Genç kız, vatan sevgisini anne sevgisinden üstün tutarak hareket eder. Bu seçim, vatan aşkının birincilliğini bir kez daha ortaya koyar. Modernist bir gönülde iki dünyevî sevda olabilmektedir, ama gerçek bir anne bile metaforik anavatanla boy ölçüşememektedir: Bu hikâyede, aşk üçgeninde ortaya çıkan gerilimlerin çözüme kavuşturulması, anavatan için gerçek annenin feda edilmesini gerektirmiştir. Bu, sufînin Allah yolunda, kendisini dünyaya bağlayan her şeyle, Allah dışındaki tüm sevdikleriyle bağını koparmasına benzer bir durumdur.

Anne olarak vatan mecazı İran'a bir dil kazandırmıştır. Bütün bu vatanseverlik edebiyatında, sevgili olarak kurgulanan İran, daima, erkek aşkının ve tutkusunun dilsiz nesnesidir. Âşı-

ğından hiçbir talebi yoktur, hiç sesi çıkmaz. Anne olarak İran ise, hem analık haklarına, hem de oğullarından istediklerini dile getirmesini sağlayan bir dile sahiptir. Sessiz/dilsiz sevgili ile azarlayan/öğüt veren anne arasındaki karşıtlık, metin içinde çarpıcı bir şekilde kendini göstermektedir. Hikâyenin başlarında, yazar, İran'a sevgili olarak seslenmektedir, oysa daha sonra İran öfkeli, azarlayan bir anne olarak anlatıcıya karşılık verir.[75]

Anne olarak vatan mecazı, anadili [*zebân-i mâderî*] de ulusal dile dönüştürmüştü. Anadil, artık, annenin çocuğunu bir "simgesel düzene" sokmak için kullandığı dil değildi yalnızca; İran ulusunu, din ile bilim dilinin Arapça olduğu bir İslâmî geçmişten ayırmak için de kullanılıyordu. Farsça'nın ulusun ayrıcalıklı anadili olarak kullanılması, hem İran'ı Türkçe ya da Arapça konuşan komşu uluslardan farklı kılacak, hem de çok dilli bir nüfus için homojenleştirici bir işlev görecekti.[76]

Vatan Kızları

Anne olarak vatan, yalnızca İran için bir anlatı dili sağlamakla kalmadı, vatanseyer "aile romansı"na kadınların da girebilmesine imkân yarattı. Anne sevgisi ve annenin özenli bakıma muhtaç bir figür olarak kullanılması yoluyla, vatanın kızları bu 'aile' mekânında kendilerine bir yer yaratabildiler. Kadınlar, meşrutiyetçi siyasal faaliyetlere girdikçe, vatansever mektupları, yazıları basında görünmeye başladıkça, ailenin, hem *hâher-i vatanî* (vatansever kız kardeş) hem de *dohter-i vatan* (vatan kızı) olan yeni bir ferdi ortaya çıktı. Gerek erkek gerek kadın

75 Sevgiliye duyulan aşktan, oğulların annelerine duyduğu sevgiye ve annelerinin onlardan isteklerine geçilmesine, bu metinlerde genellikle vatansever bireyden vatandaş erkek kardeşler topluluğuna geçiş eşlik eder. Böylelikle, bir sevgilinin aşkı uğruna rekabetin, erkek vatandaşlar arasında kardeşlik bağlarını tehlikeye sokması engellenmiş olur. Sevgili anne ikili figürünün başka içerimleri için bkz. Afsaneh Najmabadi, "Reading for Gender through Qajar Painting", *Exhibition Catalogue* (New York: Brooklyn Museum, "Exhibition on Qajar Court Art", Güz 1998). Böyle bir değişimin örnekleri için bkz. "İran ve Iraniyân", *Hablu'l-Metîn*, 15: 18 (25 Kasım 1907), s. 1-8 ve 17; "Lâyihâ-yi Yekî ez Dânâyân-i Cenûb", *Hablu'l-Metîn*, 15: 18 (25 Kasım 1907), s. 13-18.

76 Bkz. Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran".

meşrutiyetçilerin yazdıkları eserlerde, kadınlardan sistematik bir şekilde anavatanın kızları, ya da *vatanî* kız kardeşler diye bahsedilir. Bu eserlerin birçoğu, kadınların eğitimi konusundadır. Örneğin bir makalede, yazar, erkeklere selenerek, kadınlara eğitim görme imkânı sağlamaları, "kadınların zararlı uğraşları"nı ortadan kaldırmaları gerektiğini savunur, "İran kadınları aziz vatanın kızları, sizin ve benim cahil kız kardeşlerimizdir" der.[77] Aile ile millet arasındaki analoji kimi zaman açık bir biçimde kurulur; kimi zaman da dolaylı bir biçimde, birbirleriyle akraba olmayan erkekler ile kadınlar arasında, aynı ailenin kız ve erkek kardeşleri arasındaki sevgi bağlarına benzer duygusal bağlar yazılarak kurulur. Kadınlar, mektuplarında, yazılarında meşrutiyetçi erkeklere "Ey aziz biraderlerimiz!" diye seslenir, kendilerinden de *vatanî* kız kardeşler diye bahseder.[78] Bir kız okulu olan *Ummü'l Medâris*'in müdiresi, *İran-i Nov*'de çıkan yazısında *hâherân-i vatanî*'ye seslenir. Yazı şöyle başlar: "Ey asil bacılar! Ey samimî vatandaşlar!"[79] Bu, uyarı amacı taşıyan bir yazıdır: "İran elden gitmek üzere. Bizim harekete geçmemizi bekliyor. Hamiyetiniz nerede?" diye sorar.

> Erdebilli ve Tebrizli kız kardeşlerimizin hâl-i pür-melâli üzerine ne diye düşünüp duruyorsunuz? Erkekleri zalim mutlakiyetçiler tarafından öldürüldü; anavatan uğruna can verdiler. İran bizim vatanımız değil mi?... Anavatanı ve onun namusunu yabancıların çirkin ellerinden korumak hepimizin boynu-

77 *El-Hadîd*, 1: 6 (2 Ağustos 1905), s. 8.

78 Bazı örnekler için bkz. *Temeddun*, 1: 15 (7 Mayıs 1907), s. 2-3, *Temeddun*, 1: 12 (17 Nisan 1907), s. 3-4, *İran-i Nov*, 13 (8 Eylül 1909), s. 2; *İran-i Nov*, 43 (18 Ekim 1909), s. 2; *İran-i Nov*, 148 (4 Mart 1910); *İran-i Nov*, 151 (8 Mart 1910); *İran-i Nov*, 157 (17 Mart 1910); *İran-i Nov*, 165 (12 Haziran 1910); *İran-i Nov*, 3: 83 (3 Temmuz 1911), s. 3. Kadınların anavatanın sevecen [*dilsûz*] kızları olarak formülasyonlarına, daha sonraki kadın dergilerinde de rastlıyoruz. Örneğin bkz. *Şukûfe*, 4: 6 (19 Şubat 1916), s. 1 ve *Şukûfe*, 4: 7 (8 Mart 1916), s. 4.

79 *İran-i Nov*, 124 (3 Şubat 1910), s. 4. Mektubun altındaki imza, o dönem kadınlarının genellikle yaptığı gibi, kadının babasına referans taşır: "İmâmu'l-Hukemâ'nın kızı". Yine o dönem kadınlarının sık sık başvurdukları bir yöntemle, imzanın üzerinde bir başka 'evcil' ifade yer alır: "vatan hizmetkârı" [*hâdime-i vatan*].

nun borcudur.... Yabancıların eli, şu temiz toprağımıza uzanırsa, biz kadınların hâli erkeklerinkinden bin beter olacak, namusumuz, iffetimiz ayaklar altına alınacaktır.

Simgesel kadının namusunun lekelenmesi, bütün gerçek kadınların namusunun lekelenmesi olarak kurulmaktadır. Kadınlar arasında, vatan uğruna erkekçe hamiyet gösterilmesi yerine, kadınca bir korku ve telaş yaratılmaya çalışılmaktadır: Yazar, kadınları millî hareket için ellerinden geleni yapmaya çağırmaktadır. Bu, İran kadınlarına, Japon kadınları gibi dünya çapında nâm kazandıracak, "kadınlardan geri kaldıklarını" düşünen erkeklere de örnek olacaktır.[80]

"Vatanın bacıları" sözü, kadınlar ile erkekler arasında duygusal bir 'akrabalık" yaratmakla kalmıyor, vatandaşlık bağlarını da başka tür kardeşlik bağlarından farklı kılıyordu. Bu dönemde kadınların kendilerinden söz ederken kullandıkları diğer sözler "*hâherân-i dînî*" ile "*hâherân-i nev'î*" idi. Dolayısıyla, vatanî kız kardeşlik, kadınlar arasında, gerek dinsel dayanışmadan gerekse de homososyallikten farklı, yeni bir tür bağ oluşturuyordu.

Vatan bir kez kadın, özellikle de anne olarak tahayyül ve ifade edilince, kadına da farklı bir beden verildi. Vatan için bir kadın bedeni oluşturmak, farklı bir kadın bedeni icat etmek demekti. *Vatanî* bir kadın, bedeninden *vatanîyat* (vatanseverlik) yayacaktı. Bu bedenin doğurduğu İranlılar, farklı olacaktı. "Çocuk yetiştirme bilimi"nin önemi konusunda yazan bir yazar, şu tezi ileri sürüyordu:

> Okumuş ve bilgili kadınları (*zenân-i âlime*) olmadıkça hiçbir ülke ilerleyemez... iyi eğitim görmüş bir kadın, nazırlar, kalem erbabı, filozoflar, müderrisler doğurur, adi hamallar ya da falcılar değil.[81]

---

80 Bu, dönemin siyaset dilinde erkeklere, mücadeleye girişme ve kadınlardan üstün olduklarını gösterme çağrısında bulunmak için kullanılan bir atasözüdür. Meşrutiyetçilerin kadınlar hakkındaki söyleminin içindeki gerilimleri değerlendiren bir yazı için bkz. Najmabadi, "*Zanhâ-yi millat*".

81 *Şukûfe*, 1: 17 (3 Kasım 1913), s. 2.

Kadınların kendileri eğitimli ve *vatanî* olunca, çocuklarını ilimle, irfanla, vatan sevgisiyle besleyebilirlerdi. Kadınların eğitilmesini destekleyen bir kadının yazdığı bir mektupta, Avrupalıların ilerlemesindeki, özellikle bilimsel gelişmesindeki sırrın, eğitimli kadınlarının bulunması olduğu bildiriliyordu:

> Avrupalı kadınlar, aldıkları ilim sayesinde, toplumsal bünyenin anlamını, çocuklarını ne amaçla yetiştirmeleri gerektiğini biliyorlardı... Böylesi kadınların sütünü emen çocuklar, dünyanın hâkimi olurlar.[82]

Şemsu'l-Meâlî'nin kızlarının yazdığı bir mektupta, meşrutiyetçi kadınların düşünceleri dile getiriliyor, kızlar için okul açmak gibi yeni bir sorumlulukla karşı karşıya olunduğu vurgulanıyordu. Yine aynı mektupta şöyle deniyordu:

> İlerde her hanenin başında bilgili bir kadın bulunacak, onun göğsünden vatan sevgisi sütü (*şîr-i hubb-i vatan*) emen çocuklar [gerektiğinde, vatan için] hizmette bulunmaktan, [hatta canlarını] feda etmekten çekinmeyecekler.[83]

Bir başka yazıda ise, "erkek ve kız çocukların, ilim ve irfan eteğinde [*dâmen-i ilm ve mârifet*] büyümesi, ilim ve maarif memesinden [*pistân-i ulûm ve ma'arif*] emmesi" için, kadınların eğitim görmesinin şart olduğu bildirilir.[84] Bir başka yazar, çocukların yetişmesinde annenin rolünü vurgulayarak şu soruyu sorar: "Bilmez misiniz ki, iyi ahlâk da, kötü huylar da, annenin sütünden ve alışkanlıklarından çocukların kanına geçer?"[85] Ayrıca, "okumuş bir annenin çocukları vatanı satmaz [*vatanfurûş olmaz*], çünkü ana sütü onların kanına *hubbu'l-vatan min-el îmân*'ı katmıştır".[86]

Anne olarak vatan mecazı, tersi mecazı -yani vatansever me-

82 *Meclis*, 6 (3 Aralık 1906), s. 3.

83 *İran-i Nov*, 19 (15 Eylül 1909), s. 3.

84 *Şukûfe* 1: 12 (28 Temmuz 1913), s. 2. Bu formülasyonların, bilgiyi, emziren bir anne olarak kişileştirerek kadınlaştırdığını belirtelim.

85 *Şukûfe* 2: 8 (13 Mart 1914), s. 3.

86 *Şukûfe* 3: 19 (8 Ekim 1915), s. 2.

cazın kaynağı olan vatan olarak anne mecazını- kadınların yeni siyasal talepleri için kullanılır hale getirmiştir. Kadınlar, bu taleplerle, erkeklerden annelik hakları bağlamında beklentilerini dile getiriyorlardı. *İran-ı Nov*'da uzun bir yazı dizisi olarak yayımlanan önemli ve tartışmalı bir makalesinde, Tayire adlı bir kadın, kadınların içinde bulundukları olumsuz koşullara, bu koşulları değiştirmek için vatan kızlarının ve oğullarının yapması gerekenlere çeşitli açılardan değinmiştir.[87] O dönemin çok sık dile getirilen tezini -yani, bir milletin ilerlemesinin, kadınlarının eğitim durumuna ve ahlâkî gelişimine bağlı olduğunu- tekrarlayan Tayire'ye göre, kadınların bilimsel bilgiden, ilerlemelerini sağlayacak eğitimden yoksun kalmalarının sorumlusu "aziz erkek kardeşleri"ydi. Yazar, erkeklere şöyle seslenir:

> Biz sizin türünüzden değil miyiz, sizin denginiz değil miyiz? Eğer yaratılış devrinde, kadın türü [*tâyife-i nisvân*] yaratılmasaydı, nasıl dünyaya gelecek, neslinizi nasıl sürdürecektiniz? Bizim vücudumuz içinde yaratılmadınız mı? Bizim kucağımızda büyümediniz mi? Sizi yetiştirene kadar, her türlü zorluğa, baskıya ve zulme katlanmadık mı? Hayatınızın, varlığınızın, rahatınızın kaynağı biz değil miyiz? Bu asıl vatanınızı unuttunuz mu?[88]

İster açık şekilde, ister dolaylı yoldan ifade edilsin, vatanın kadın figürü olarak yazılması, modernist tahayyülde kadınlara ilişkin iki söylemsel yapıdan -eşitlik ve koruma- birini, yani koruma ve sahiplenme söylemini pekiştirmişti.[89] Gerek kadınlar, gerekse de vatan, erkek vatandaşların koruyup sahiplenmesine muhtaç varlıklar olarak üretilmişti. Bu da, kadın ile erkek vatandaşların kurgulanmalarındaki farklılığı güçlendirmişti. Âşık ve oğul olan erkek vatandaş, sevgilisinin ve annesinin namusunu koruyacak, onun uğruna dövüşecekti, buna karşılık

87 *İran-i Nov*, 65 (13 Kasım 1909), s. 3; 69 (18 Kasım 1909), s. 3, 78 (30 Kasım 1909), s. 2-3; 84 (8 Aralık 1909), s. 3; 92 (18 Aralık 1909), s. 3-4.

88 *İran-i Nov*, 78 (30 Kasım 1909), s. 3.

89 Iran modernizmi içinde bu farklı anlayışların bir değerlendirmesi için bkz. Najmabadi, "*Zanhâ-yi millat*".

kadın yurttaş ve kız evlât, anneye bakacak, onun rahatını sağlamaya özen gösterecekti. İlk kurgulama, koruyan, ekmeği kazanan bir erkek vatandaş üretiyor, anne ile oğul arasındaki yaş ve toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin kesiştiği ve çeliştiği, müphem ve çelişkili duygularla yüklü ilişkiyi yeniden oluşturuyordu. Anne-kız ve anne-oğul ilişkisindeki farklar, farklı erkek ve kadın vatandaş kavramlarıyla yeniden üretiliyordu.

Aile söylemi zaman zaman baba hortlağını da ortaya çıkarıyordu. Bu vatanî ailede baba kimdi? Bu söylemde tutarlı ve devamlı bir baba figürü yoktur. Bazen, şah ile uyrukları arasındaki bağ, baba ile çocukları arasındaki bağ olarak yazılır.[90] Ama daha çok, milletin babası olarak din liderleri anılır. "Vatanın manevî babası *ulemâ-yı vatan*'dır."[91] *El-Hadîd*'de çıkan bir yazıda, İranlılar, Çinlilerle, Amerikalılarla, Afrikalılarla ve Avrupalılarla karşılaştırılarak şu soru sorulur: Bu milletlerin hepsi ilerlemişken, "babası İslâm, anası İran -yani, iki taraftan asil- olan bizlerin cehalet çölünde kalmamız hak mıdır?"[92] İki başlı, yani hem din liderlerinin hem de şahın başta bulunduğu bir hane olunması sorununun çözümü, belki de 28 Temmuz 1909'da Şeyh Fazlullâh-i Nûrî'nin idam edilmesinin önemi bağlamında değerlendirilebilir.[93] Fransız ulusunun hükümdar babasının giyotine gönderilmesi gibi, yeni ailenin din liderlerinin idamı da ulusu yeniden tanımlama sürecinin bir parçasıydı: Bu ülkelerin birinde cumhuriyetçi bir ulus yaratılıyordu, diğerindeyse, vatan aşkıyla birbirlerine bağlanmış, laik bir tanımı olan bir İranlılar ulusu ortaya çıkıyordu. İran'a yönelik erotik ve mistik aşkın esin kaynağı dinsel inanç değil, edebiyattı. İkinci Meclis'in kapatılmasını (1911) izleyen kritik yıllarda, Rıza Han'ın (daha sonra Rıza Şah Pehlevî olarak anılacaktır) tahta çıktığı (1921) dönemde, başında genç ve güçsüz bir hükümdarın bulunduğu millet, babasız kalmıştı. Ancak,

90 Tâlibof, *Kitâb-i Ahmed*, s. 194.

91 *Ibid*, s. 92.

92 *El-Hadîd*, 1: 36 (15 Mart 1906), s. 1-2.

93 Şeyh Fazlullâh-ı Nûrî'nin idamının "XVI. Louis'nin idamının kültürel dengi" olarak kültürel önemi için bkz. Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran", s. 101.

daha sonraları, Rıza Şah iktidarını merkezîleştirip güçlendirince, taç sahibi bir babanın [*peder-i tâcdâr*] milletin başında olduğu anlaşılınca, devletin erkekleştirilmesi süreci tamamlandı.

Kadın vatanı korumakla yükümlü bir erkekler topluluğu olarak modern devlet, simgesel düzeyde de giderek daha fazla erkekleştirildi. Vatan, korunan bir kadın kategorisine iyiden iyiye sokuldukça, devlet de o ölçüde koruyucu erkek niteliği kazandı.[94] Rıza Han, bu dönemde pek çok tabloda, halıda ve posta kartında kadın vatanın erkek kurtarıcısı olarak tasvir edildi. O döneme ait ilginç bir kartta, çarpıcı bir rol değişimi yapılmıştır: İhtiyar, kambur bir kadın (İran), Rıza Han'dan geceleyin kendisini koynuna almasını ister, böylelikle sabahleyin genç bir kadın olarak uyanacaktır.[95] Erkek cinsel gücünün bir mucizeyle ihtiyar kadını gençleştirmesi, Yusuf'un bir mucize göstererek Züleyha'ya gençliğini ve güzelliğini kazandırmasını hatırlatmaktadır. Burada yaratıcı güç kadından erkeğe aktarılmış, sevgili ve anne, aynı anda hem asker hem de peygamber benzeri bir şahsiyet olan bir erkeğin koruyucu kanatları altına sokulmuştur.

Çevirenler TANSEL GÜNEY - ELÇİN GEN

94 Bu konunun daha eksiksiz bir değerlendirmesi için bkz. Najmabadi, "The Eclipse of the Female Sun".

95 Muhammed Ali Kerîmzâde-yi Tebrîzî, "Âsârî ve Hunermendân-i İranî Merbût be *Şâhinşâhî-yi Pehlevî*", *Berresîhâ-yi Târîhî*, 11 (özel sayı: Mart 1976), s. 347-382. Bu posta kartının reprodüksiyonu s. 370'de yer alır.

Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950*

Selda Şerifsoy

Giriş

Bu yazının amacı, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında (1928-1950),[1] Kemalist modernizasyon projesi çerçevesinde, devrimlerin ve milliyetçi değerlerin meşrulaştırılması ve yerleştirilmesi aşamasında *aile*nin hem *kurum* hem de *metafor* olarak nasıl kullanıldığını tartışmaktır. Öncelikle *aile*nin, *kurum* ve *metafor* olarak kullanımının, ulusal projelerin etkin kılınmaları aşamasında ne anlama geldiğini açıklamak ve bunu takiben, Kemalist modernizasyon projesi söz konusu olduğunda, *aile*nin çok yönlü kullanımının, dönemin en etkin sos-

(*) Bu makalenin hazırlanışında, fikirlerini ve zamanını benimle cömertçe paylaşan Tansel Güney'e, projenin her aşamasında beni sabırla destekleyen Ayşe Gül Altınay'a, yazıya son şeklini vermemde büyük katkısı olan Yektan Türkyılmaz'a ve bu süreçte hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan Işık Etkin ve Orhan Şerifsoy'a çok teşekkür etmek istiyorum.

1 Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş tarihi 1923'ken, çalışmanın, 1928'den itibaren tek parti dönemine yoğunlaşmasının sebebi bu tarihte başlatılan eğitim seferbirliğine dayanıyor: 1928'de Mustafa Kemal harf devrimini ilan ederek, eğitimde Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin kullanılmasını sağlıyor. Bu sebeple, 1928 harf devrimi ve akabinde gerçekleştirilen eğitim seferberliği, Osmanlı kültüründen kopuşun somut simgesi olarak kabul ediliyor (Helvacıoğlu, 1996: 15).

yalizasyon kurumları olan okul, ordu ve halkevleri (ve halkodaları)[2] aracılığı ile nasıl hayata geçirildiğini incelemek istiyorum. Son aşamada, siyasî sosyalizasyon çerçevesinde *aile*nin yaygın kullanımının, Türk siyasî kültürünün yapısı üzerindeki belirleyiciliğini tartışmaya çalışacağım.

Kemalist devrimlerin halka benimsetilmesinde eğitim[3] önemli bir araç olarak görülmüştür. Cumhuriyet rejiminin dayandırıldığı temeller ve hedefler göz önüne alındığında eğitim seferberliği meşru bir yapının üzerinde yükseliyordu: Kemalistler kurdukları Cumhuriyet rejiminin yapılanmasında, Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasını reddediyor, model olarak Batı medeniyetini alıyorlardı. Geçmişine yabancılaştırılan halkın hedeflenen geleceğe ulaşması için bir rehbere veya "öğretmen"e ihtiyacı vardı; yeni rejimin kurucuları ve "aydın" kesimini oluşturan Kemalistler de bu görev için tek adaydılar. Dolayısıyla, *aile*nin Türk siyasî sosyalizasyonunda nasıl kullanıldığını saptamak için, bu çalışmada, Kemalist aydınların söylemlerini, 1928-1950 döneminde, okul, ordu ve halkevlerine ait birincil kaynaklardan incelemeye çalıştım. Bunlar, ilk ve orta okullarda okutulan *Aile Bilgisi* ve *Yurt* (veya Yurttaşlık) *Bilgisi* ders kitapları; Genel Kurmay Başkanlığı tarafından ordunun eğitiminde kullanılması tavsiye edilen sosyoloji kitabı - *Ordu Sosyolojisi Yolunda Bir Deneme*- ve Halkevlerinin aylık yayınları olan *Ülkü* ve *Yeni Türk Mecmuası*'dır.[4]

---

2 Halkodaları 1941'den itibaren sosyal yaşamda yer alıyor.

3 "...iptidai cemiyetlerde terbiye birinci derecede ailenin işidir. Muhit, ailenin telkinlerini tamamlamakla iktifa eder. Halbuki müterakki cemiyetlerde ailenin ve muhitin telkinlerini mutlaka milletin umumi hayatını organize eden devlet kuvvetinin karşılaması ve devletin, aileye ve muhite de kayıtsız kalmamak şartile, bütün milletin topyekün terbiyesine ehemmiyet vermesi lazımdır. Başka türlü milleti yenileştirmek ve ıslah etmek mümkün değildir... Müterakki milletlerin topyekün terbiyesinden anlaşılan mana, ilk yaştan askerlik çağının sonuna kadar geçen zaman içinde bütün genç neslin terbiye edilmesidir. Mamafih genç nesle fena telkinler yapılması ihtimali karşısında yetişkin neslin hayatını da organize etmek devleti idare edenlerin vazifesidir" (Kanat, 1942: 8).

4 Bu iki dergi Halkevlerinin diğerleri arasında en temel iki yayınını oluşturmaktadır. *Ülkü* tüm halkevlerinin genel yayın birimiyken, *Yeni Türk Mecmuası* İstanbul Halkevi'ne ait bir yayındır.

Aile ve Milliyetçilik

Toplumların oluşumları ve kendilerini yeniden üretimleri sürecinde, milliyetçilik etkin bir ideolojidir (Balibar 1995: 93-4). Çağlar Keyder'in de vurguladığı gibi "insanların bağlılıkları ve saadetleri maddî koşullar tarafından destekleniyorsa devam eder... maddî koşulları ortaya çıkarmak daha zor ve uzun zaman isteyen bir süreç [olduğu için], ulusu inşa etmek milliyetçilik ideolojisini etkin bir şekilde yaymakla başlar" (1993: 54). Bu ideolojide *aile*nin *kurum* ve *metafor* olarak çok yönlü kullanımı, topluluğun beraberliğinin devamı ve yeniden üretimi için gerekli olan "ulusal birlik" öğesine meşruiyet zemini sağlamayı hedeflemektedir.

Ulus-devlet için *aile*nin *kurum* olarak değeri, nüfusun fizyolojik üretimini sağlaması ve temel sosyalizasyonu vermesinde yatar. Doğurganlığın, özellikle *aile* içerisinde gerçekleşmesi için devletin teşvikte bulunmasının ardında, sadece sağlığa dair bir endişe değil, "ahlâkî" açıdan da vatandaşları kontrol altında tutma gayesi vardır. Devlet için *aile* kurumu, *normal* bir yaşantının garantisini oluşturur. George Mosse (1983) bu durumu şöyle açıklıyor:

> Milliyetçilik sadece düzen ve kısıtlama vasıtasıyla "saygınlığa" dair fikirlerin gelişmesini istemez; bunların yanı sıra bazı kurumsal desteklerin de hazır bulunmasından yanadır. Eğitim kurumları, aile ve ordu bu bağlamda ele alınmalıdır... Ulusun iyi durumda olması büyük ölçüde aileninki ile ilintilidir... Aile hayatının bozulduğu noktada maddî ve siyasî yıkım da başlar; normal bir cinsel gelişim sağlayarak, aile devletin yükümlülüğünü basit, ucuz ve iyi bir şekilde yerine getirir. (s. 79-80).

Ailenin çocuklara okul öncesi verdiği sosyalizasyon, devletin "iyi" vatandaşlar yetiştirme idealine hizmet eder. "İyi vatandaş" tanımı kişinin kanuna saygılı olması kadar toplumsal görevlerine de saygılı olmasını, dolayısıyla ailesine karşı sorumlu olmasını gerektirdiği için, "iyi evlat" veya "iyi vatandaş" yetiştirmek, milliyetçi ideoloji bazında birbirinden farklı

iki proje olarak ele alınamaz.[5] Bu iki sosyal rolün üstüste oturtularak pekiştirilmesinde okul ile aile birlikte çalışırlar: Ailede çocuğun "ailesine, vatana, millete faydalı bir evlat" olarak yetişmesi için çaba sarfedilirken okulda iyi bir vatandaşın "aile" içerisindeki görevleri hakkında öğretiler verilir. Kadınlar için iyi bir vatandaş olmak "annelikten" geçerken, erkekler için bu statü "ailesini geçindirebilen, iş sahibi baba"ya denk gelir. Bu temaların aile ile devlet yönetimindeki okullar arasında sürekli pekiştirilmesinin pragmatik sebebi, *aile* aracılığıyla toplumdaki sosyal düzenin hem yerleşikliğini hem de devamlılığını sağlamaya çalışmaktır. Bunun ulus-devlet için en büyük getirisi, düzenli iş gücü ve statüko güvencesidir.

*Aile*nin *metafor* olarak milliyetçilik söylemi tarafından ele alınışı, daha farklı bir üretime hizmet ediyor. Afsaneh Najmabadi'nin belirttiği gibi, "modern uluslar çoğunlukla aile metaforlarıyla tahayyül edilir. Özellikle, ulusal cemaatin, bir erkek kardeşler birliği (*fraternity*) olarak inşa edilmesi, milliyetçilik ruhunun yaratılmasında erkek bağlarının merkezîliğine ve kadınların toplumsal sözleşmeden dışlanmasına işaret etmektedir." (1997: 442). Vurgulanan diğer bir nokta, aile ile ulus arasında kurulan analojinin, birbirleriyle hiçbir ilişkisi olmayan insanları aynı pota içerisinde toplayabilmek için zımnî bir "kardeşlik" zemini sağlamasıdır (Najmabadi, 1997: 463).

Özellikle, Türkiye gibi,[6] modernizasyonun tepeden inme gerçekleştiği ülkelerde,[7] insanların "ulus" çatısı altında birarada bulunmalarının meşru zeminini sağlamak devlete düşer. Bu aşamada devlet, "ulusal bilincin"[8] yerleşmesi için, kurumları

5 "Her aile, çocuğunu ve her rejim, gençliği kendi şekline ve gayesine göre yetiştirmek ister. Atatürk rejiminin Türk çocuklarında görmek istediği vasıflar gençliğin sağlam, dürüst, merd, çalışkan güzel ve güzel sanatları sever olmasıdır. Türk ailesiyle Atatürk rejimi, her meselede olduğu gibi, bu işde de tam bir mutabakat halindedir...Her türlü istihsal sahalarında kemiyet ve keyfiyetin arttırılmasını şiar edinen Cumhuriyet Türkiyesi, tarlada, fabrikada, okulda, kışlada, her nerede olursa olsun Türk gençliğinin moral ve fizik kültürünü ilerletmeği metodlu ve planlı bir çalışma mevzuu yapmıştır." (Kaya, Haziran 1937: 244).

6 Bkz. Çağlar Keyder, 1993.

7 Bkz. Barrington Moore, 1966, s. 438-439.

8 Yöresel, dinsel, ve sınıfsal farklılıkların üzerine çıkan bir kimliğin kabul edilmesi.

aracılığıyla ya sistematik propagandaya ya da siyasî sosyalizasyona başvurmak durumundadır (Eley ve Suny, 1996: 9). Ailenin *metafor* olarak devlet tarafından kullanımında vurgulanan "vatandaşlar arasındaki sembolik akrabalık" da bu amaca hizmet eden öğelerden biridir.[9]

Bütün bunların ötesinde, milliyetçiliğin *metafor* olarak *ailenin* kullanımını seçmesinde, *ailenin* içeriğinde taşıdığı "doğallık", "sınırlılık" ve "ahlâkî yapı" vasıflarının bulunması rol oynar. Bu özellikleri biraz açarsak, "aile"nin ve "ulus-devlet"in dünya genelinde "doğal" olarak kabul edilmeleri, pazar ekonomisinin gelişimiyle aynı döneme denk düşer (Hobsbawm, 1990). Kapitalist zihniyetteki "özel mülk" hakkı, aile (ev) ve ulus (vatan) için gerekli olan bölgesel hâkimiyetin rasyonalizasyonunu sağlamıştır. Milliyetçilerin, ulusu *aileye* benzetme eğilimlerini[10] Joane Nagel şöyle ifade ediyor:

> ...ulus, kadın ve erkeklerin "doğal" rollerini oynadıkları, başında erkek reis bulunan bir ailedir. Kadınlar... milliyetçi hareketlerde ve siyasetlerde tahakküme uğrarken ulusun anneleri olarak merkezî, sembolik bir yer işgal ederler. (Nagel, 1998: 254).

Aile ortamının "sınırlılığı" ise ülke sınırlarına benzetilerek kullanılır: Bir ailenin mensubu olmak için kişinin kan bağı veya evlilik yoluyla edinilmiş yasal bir bağa olan ihtiyacı, milliyetçilik ideolojisi tarafından "bir milletin mensubu olabilmek" için de kullanılır.[11] Bir gruba dahil olmanın getirdiği "biz" duygusunun geliştiği ilk yer olan *aile* Michael Mann'a göre "devlet ile ailenin duygusal alanı arasındaki sıkı bağlardan türeyen ulusal tutkuların temelidir. " (cf. Johnson, 1987: 168).

Ailenin "ahlâkî yapısı"na dair milliyetçiliğin kullanmak iste-

---

9 Bkz. Balibar, 1995: 101-2.

10 Bkz., Anne Mcclintock, " 'No longer in a future Heaven': woman and nationalism in South Africa", *Transition*, 1991, cilt 51, s. 104-123; Julie Skurski, "The ambiguities of authenticity: Dona Barbara and the construction of national identity" *Poetics Today*, 1994, cilt 15, s. 605-642.

11 "Kan bağı" gerekliliği, gerçek anlamda milliyetçiliğin daha uç kanadı tarafından, *ırkçılığa* varan noktada vurgulanıyor olsa da, milliyetçiliğin daha ılımlı söylemlerinde de bu öğeden tamamıyla vazgeçilmemiştir.

diği unsur, grup üyeleri arasındaki "dayanışma"dır. Irk, etnik köken veya dine nazaran bu şekilde tanımlanan ahlâkî bir yapı, diğer öğelerin toplayabileceğinden çok daha fazla sayıda insanı biraraya getirebilme ve birarada tutabilme potansiyeline sahiptir: Karşılıklı yükümlülükler üzerinden kurulan böyle *ahlâkî* bir yapıda, dayanışma ve katılım çok önemlidir. Erkek hegemonyası üzerine kurulan ulus-devletlerde, iş bölümü, ailede de olduğu gibi toplumsal cinsiyet ve hiyerarşi üzerinden belirlenir. Pek çok ulus-devlette, kadının ulusal proje kapsamındaki yeri ve görevi, aile içerisindeki toplumsal cinsiyet rolü üzerinden belirlenir, "ulusun anneleri; biyolojik üreticiler" gibi (Walby, 1996; Anthias and Yuval- Davis, 1989).

Her iki şekliyle, "aile"nin milliyetçilik söylemi aracılığıyla devlet tarafından kullanımı "aile" ile "devlet" arasındaki güç dengesini bir bakıma eşitliyor. Demek istediğim, devlet, bir sosyal kurum olarak "aile"nin tanımını ve toplum içerisindeki görevini belirlerken; *metafor* olarak kullanılan "aile" de devletin ve milletin kurgusunun sınırlarını belirliyor. Dolayısıyla, çalışmanın bütünü değerlendirilirken "milliyetçilik ideolojisinin" aileye yaklaşımı kadar, milliyetçilikten çok daha eski bir kökene sahip olduğunu iddia edebileceğimiz "aile ideolojisinin" ulus-devlet üzerindeki belirleyiciliğine dikkat edilmelidir.

Kemalist Modernizasyon Projesi'nde *Aile*nin Devlet Okulları, Ordu ve Halkevleri Aracılığı ile Kullanımı (1928-1950)[12]

Halkın "aydınlanması" için başlatılan eğitim seferberliğinin en son noktada belirlediği hedef, milletin "duyuş, düşünüş ve isteyiş"te birlik içinde olması, Atatürk'ün 15 Mart 1923'de Adana Türk Ocağı'nda verdiği demeçte de söylediği gibi Türk milletinin "yekpare bir çelik" vücut şeklini almasını sağlamaktı. Bu

12 *Maarif Teşkilatı, Ordu* ve *Halkevleri* aynı hayırlı amacı güden bir işte elbirliği yapmışlardır... Halk eğitimi davası, bir iki teşekkülün değil de, bütün devlet teşkilatının, yarı resmî ve hususi birçok teşekküllerin müşterek işi olarak ele alındığı zaman, yüz yüze halledilmiş olacaktır. (Baymur, İkinciteşrin 1943).

hedefin gerçekleştirilmesi, verilen eğitimin yaygınlaştırılması kadar özümsenmesine de bağlıydı.[13] Bu noktada, sunulan milliyetçi değerlerin, dil, din, mezhep, etnik köken vb. üzerinde, politik vurgudan olabildiğince arındırılmış bir üslupla dile getirilmesi, nesne konumundaki halkın verilen değerleri direnç göstermeden özümsemesini kolaylaştırıyordu. Çalışmanın geri kalan kısmında, devlet okulları, ordu ve halkevleri aracılığı ile gerçekleştirilen siyasî sosyalizasyonda *aile*ye işlev kazandırılmasını bu noktadan değerlendirmeye çalışacağım.

1. İlkokul ve Ortaokul Kitaplarında Aile

1928-1950 yılları arasında, millî eğitim müfredatında "aile" ilkokul seviyesinde, ortaokul ve liseye nazaran daha kapsamlı işleniyordu. İlkokullarda, özellikle, *Aile Bilgisi* ve *Yurt (Yurttaşlık) Bilgisi* derslerinde okutulan kitapların içeriğini ve siyasî sosyalizasyon bakımından sonuçlarını bu bölümde inceleyeceğim.

1936 yılında yayınlanan İlkokul Programı'nda *Aile Bilgisi* dersinin amacı şöyle dile getiriliyor:

> Çocukların ileride kuracakları aile hayatında iyi bir anne ve baba olmaları, dirlik ve düzenlik içinde bir yuva tesis edebilmeleri için, *erkek ve kadının aile ocağındaki vazife ve rolünü iyice kavratmak*[14] ve bunun için lüzumlu bilgi ve meharetleri kazandırmak...Yeni Türk ailesinde tasarruf fikrini iman haline getirmek; Türk ailesindeki yuvaya bağlılık, saadeti yuvada buluş duygusunu ve bunu temin için ev işi zevkini, ev için ve evde çalışma itiyadını kazandırmak." (*İlkokul Programı*, 1936: 125-126).

Gelecekte "aile kurma" fikri çocuklara bir tercih olarak değil zorunluluk olarak sunuluyor. Çocukların toplumsal cinsiyetlerine dayanılarak, ileride yapmaları gerekenler, roller ve görevler somut bir şekilde belirlenmiş. Bu derste öğrenciler-

13 Eğitim, tek taraflı bir işlem değildir. Öğreten ile öğrenen arasında interaktif bir uygulamadır. (Dawson vd., 1977).

14 Vurgu eklenmiştir.

den beklenen, "yeni Türk ailesine" lâyık olabilmek için öğretilen bilgileri iyice ezberlemeleridir. İyi bir aile çocuğu olmak, sadece iyi bir aile yaşamının değil, aynı zamanda "iyi bir vatandaş" olmanın da ön şartı olarak ifade ediliyor. Dönemin etkin Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel[15] bu durumu *İyi Vatandaş, İyi İnsan* isimli kitabında şöyle dile getiriyor:

> Ahlâk kuralları, iyi vatandaş, iyi insan olabilmek için ferdin, iyi evlat, iyi ana ve baba, iyi kardeş olmasını lüzumlu gösterir. Bir insan topluluğu, bir aileler bütünü olduğuna göre bu kuralın ehemmiyeti meydandadır. Kendisini besleyip büyüten insana karşı vicdanında bir bağlılık ve minnet hissi duymamanın daha büyük bir topluluğa kendini borçlu ve hizmete mecbur bilmesi gerçekten çok güçtür. (Yücel, 1956: 137).

"Minnet altında olma", "borçlu olma"[16] millî eğitim müfredatında sıkça vurgulanan konulardır: "Türk evladı"na, bu vatan için canlarını feda eden atalarına; onları dünyaya getirdikleri için ailelerine; Kemalist ilkeler doğrultusunda aydınlattıkları için öğretmenlerine; iç ve dış tehditlere karşı canlarını korudukları için Mehmetçiklere ve düzenli bir yaşamın teminatı olduğu için devlete borçlu olduğu öğretilir. Bu minnet duygusuyla yaşamı ipotek altına alınan Türk evladı için, borçlarını ödeyebilmesinin tek çıkar yolu hayatını ailesine ve vatanına adamaktır. Okul kitaplarında *aile*, her fırsatta, tüm bu yükümlülüklerin idrak edildiği ilk sosyal kurum olarak resmediliyor:

> Anne ve baba çocuklarını büyük bir sevgi ve bin türlü emekle büyütürler. Büyüklerin Küçüklere karşı ödevi işte budur. Kü-

15 Hasan Âli Yücel, 28 Aralık 1938 ile 5 Ağustos 1946 tarihleri arasında Millî Eğitim Bakanı olarak çalışmıştır.

16 Bu "borç" türlerini her vesileyle çeşitlendirmek mümkün: "Anne ve babalar, çocuklarını temiz ve helal kazanç ile tertemiz besleyip büyütecekler; giydirip kuşatacaklar, çocuklarının sağlıklarını koruyacaklar; onlara Allah'ı Peygamberi tanıtacaklar, dinini öğretecekler; okutacaklar; kendilerinin ahlâklı, terbiyeli, yurt ve millet için faydalı olmalarına çalışacaklar, çocuklar arasında severken bile hak geçirmeyecekler, hepsini bir tutacaklar; büyüdükten sonra da denklerini bulup evlendirecekler. Bunlar, ana ve babanın *borcudur*. Analık ve babalık görevlerini gereği gibi yapmayan anne ve babalar da Allah'a karşı sorumlu olurlar" (Köksal, 1949: 50-51).

çüklerin de onlara karşı ödevleri vardır, başlıcaları onları candan sevmek, saymak ve sözlerini dinlemektir. Anasını, babasını sevmeyenlerden kimseye hayır gelmez. *Anaya ve babaya gösterilen itaat tam olmalıdır; yani onların istedikleri bir şeyi niçin ve neden demeksizin yapmalıdır.*[17] Bir ailede küçükler büyüklere karşı ödevlerinde kusur ettikleri zaman aralarındaki sevgi azalır. Anasını, babasını ve kardeşlerini seven ve onlara karşı borçlu olduğu ödevi yapan bir çocuk büyüdüğü vakit küçüklerinden bunun aynını görür. (İçsel ve İçsel, 1946-47: 75).

Böyle bir eğitim anlayışıyla, kişinin "yanlış yapma özgürlüğü" elinden alınıyor. Büyüklerine karşı hatalı davranan küçük, sevgisiz bırakılmakla tehdit ediliyor. Bunun ötesinde, koşullar içerisinde tasvir edilen aile içerisindeki sevgi alış-verişinde kişinin kazanımı "büyüdüğü zaman küçüklerinden aynı iyi muameleyi görmek" olarak belirleniyor. Böylece, çocuk, aile içerisinde "büyük-küçük" güç hiyerarşisini korumasının, şu an bundan hoşnut olmasa bile susmasının, ileride kendi menfaati için iyi bir yatırım olduğunu öğreniyor. Ulusal Türk kültürünün önemli bir parçası olarak kurgulanan bu hiyerarşik yapı, o denli kabul görmüştür ki, bu durum ilkokul törenlerinde okutulan "And" vasıtasıyla her sabah yüksek sesle haykırılarak dile getirilir:

> Türküm, doğruyum, çalışkanım. Yasam, *küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak.* Yurdumu ve milletimi, özümden çok sevmektir. Ülküm, yükselmek, ileri gitmektir... Ey, bugünümüzü sağlayan ulu Atatürk. Açtığın yolda, kurduğun ülkede, gösterdiğin amaçta, hiç durmadan yürüyeceğime and içerim. Varlığım Türk varlığına armağan olsun. Ne mutlu Türküm diyene!"[18]

---

17 Vurgu eklenmiştir.

18 Aynı tema, din kitaplarında Allah'ın buyruğu olarak dile getiriliyor: "Büyüklerimizi saymak, küçüklerimizi sevmek vazifemizdir. Allahımızın, Peygamberimizin bize buyruğudur. Büyüklerini saymayan ve küçüklerini sevmeyenlere Peygamberimiz efendimiz "Bizden değildir!" diyor. Müslüman, hiçbir zaman büyüklere saygısızlık, küçüklere şefkatsizlik göstermez. Biz, saygısız ve şefkatsiz olmaktan çok korkarız. (Köksal, 1949: 51).

Toplumdaki bu hiyerarşik yapının yeniden üretimi, okulda söyletilen "and" kadar, "tepkisiz" bir toplumun garantisine de dayandırılıyor. Çocuk yaşta "itaat"in faziletleri ve gerekliliği "oyun" bağlamında şöyle dile getiriliyor:

> ...oyun vasıtası ile çocukları hakka hürmete, nizama ve adaba uymaya, inzibata da alıştırırsınız. Nefislerini bazı arzulardan men'etme itiyadını verirsiniz... Meselâ sessiz veya dilsiz oyunlar bu hususta mühim rol oynar. Çocuğun sükuta alışması, içini denemeye alışması terbiyede mühim bir iştir; içinden bir şey söylemek geçtiği halde oyunu bozmamak için susan çocuk, yarın içinden herhangi bir haksız veya fena arzu başgösterdiği vakit onun gayri ahlâkî ve haksız olduğunu bilirse bu arzusunu da yenecektir. Keza oyunda hasmın zaferini kabul eden çocuk hakka hürmetkâr olacaktır. Birçok kimseler vardır ki iyi düşünebildikleri halde nefislerini yenmeye alışmamış oldukları için tezahürleri ve hareketleri fenadır. Bu sebeple, ahlâkî ve içtimaî terbiyede nefsin fena arzularını yenmeye alışmış olmak büyük bir kıymettir ki oyun bunun yardımcılarından biridir.[19] (Doğan, 1934: 19).

Aile fertleri arasındaki işbölümünü ve rollerin tanımını belirleyen faktörler arasında "küçük-büyük" hiyerarşisinin yanısıra, toplumsal cinsiyet ayrımı da ders kitaplarında önemli bir yer tutuyordu. Dönemin önde gelen pedagoglarından İsmail Hakkı Baltacıoğlu, bu ayrımı şu sözlerle dile getiriyordu:

> Bütün ferdî ihtiyaçlarımızın tatmini için en uygun muhit ailedir. Her yönü ile inandığımız kadın kavramını erkek ailede bulur. Modern ailede iş bölümü vardır. Anne çocuğu ahlâkî yönden, baba fikrî yönden yetiştirir ve şahsiyetini geliştirirler. (Baltacıoğlu, 1939: 323-324).

---

19 Aynı husus başka bir *Aile Bilgisi* kitabında benzer şekilde şöyle dile getiriliyor: "Bir bahçede yetişen küçük ve zayıf bir fidanı gözetmek için sağlam bir çubuğa bağlarlar. Fidan böyle gözetilerek büyüdükçe kökleri kuvvetlenir, en sonra çubuğa ihtiyacı kalmaz. Küçük çocuk da böyledir. Onu itaat denilen bir bağ altında bulundurmalıdır" (İçsel ve İçsel, 1948-49: 63).

Kadının toplum içerisinde, erkek ile eşit haklara ve imkânlara sahip olabilmesi, Kemalistler tarafından "ilericilik" veya "medenî"liğin önemli bir simgesi olarak kullanılıyordu. Ne var ki, Türkiye'de kadınlara, pek çok Avrupa ülkesindeki hemcinslerinden daha önce seçme ve seçilme hakkı verilmiş olsa da, bu durum onların ataerkil toplumdaki yerlerinde bir değişiklik yapmamıştır. Bu hususu, Mustafa Kemal Atatürk şöyle açıklıyor:

> Her aşamada olduğu gibi toplum yaşamında da iş bölümü vardır. Bu genel iş bölümü arasında kadınlar kendileriyle ilgili görevleri yapacakları gibi, aynı zamanda toplumun refahı, mutluluğu için gerekli olan ortak çalışmaya da katılacaklardır. Ev işleri kadının en ufak ve önemsiz görevidir. *Kadının en büyük görevi analıktır.*[20] (Arı, 1991: 257).

Kızlara yönelik *Aile Bilgisi* dersinde,[21] Atatürk'ün ileri sürdüğü bu görüş aşağıdaki şekilde gerekçelendiriliyor:

> Kızlarımız kendilerini günden güne yükseltmeye çalışmalıdırlar ki ileride ana oldukları vakit çocukları kendilerine benzesin. Şunu da bilmelidir ki, çocuklar şekilce olduğu gibi huyca da annelerini andırırlar. Sizin bugün öğrendiğiniz şey kendinizden çok, sizden sonraki çocuklar için lüzumludur. O vakit kadınlık ve analık ödevlerinizi yaparken hepimiz ayrı ayrı ve birbirimize bağlı sağlam bir temel, insanlık temeli atmış oluruz. (İçsel ve İçsel, 1937-38: 95).

Kadının kendi kendini geliştirmesi ancak "analık" görevini daha iyi icra edebilmesi bağlamında mümkün görülüyor. Bundan öte kadının, bir "insan" olarak kendine emek vermesi söz konusu dahi olmuyor. Kadına, ders kitaplarında, *aile* yaşamında getirilen kısıtlamalar bununla da sınırlı kalmıyor: Analık-

20 Vurgu eklenmiştir.

21 *Aile Bilgisi* ev kızlarını ileride yapacakları işlere hazırlar. Bugünkü ev kızları yarınki ev kadınlarıdır; onlar da anaları gibi kendi kendilerine evlerini çevirmeye başladıkları vakit işlerini bilerek yapmaları lazımdır, yoksa kurdukları bina sağlam olmaz (Hilmi, 1937: 6).

tan sonra gelen "ev kadınlığı" görevinin mahiyeti kitaplarda şu şekilde açıklanıyor:

> Aile küçük ölçüde bir hükümete benzer. Baba onun başkanı, ana, bakanı, çocuklar da tebaasıdır. Aile hükümetinde baba ve ana el birliği ile çalışırlarsa, çocuklar da onlara karşı *uysal*[22] olurlarsa işler yolunda yürür. Ev kadını yaptığı işlerden kendisini mesul gören bir bakan gibi, bir takım haklar ve ödevler taşır ve işlerini bunlar çerçevesinde başarır. (Hilmi, 1937: 8).

"Aile" ile "hükümet" arasında yapılan bu basit ama çarpıcı benzetme, bize Kemalist eğitimcilerin her iki kuruma dair fikirleri hakkında ipucu veriyor: Anne ile baba arasında bir işbirliği öngörülüyor, ama bu kesinlikle eşitler arasında yapılan bir anlaşma olarak sunulmuyor; baba son sözü söyleyen "başkan" konumundayken, anne onun gözetiminde çalışan, göreve "atanmış" bir bakan statüsünde bulunuyor. Ve aile (veya toplum) içerisindeki huzur, "baştakilerin" işbirliği içinde çalışmalarının yanı sıra, çocukların (veya halkın) "uysal" olmalarına bağlanıyor. Ailedeki düzenli yaşamın sürebilmesi için, herkesin tek tek rollerinin tanımlanmasına rağmen, "ev kadını" bunların arasında düzenin devamlılığı için *yetkisiz* ama *en sorumlu* kişi olarak öne sürülüyor:

> Ev kadınının bütün düşünceleri erkeğini ve çocuklarını temiz, rahat ve kutlu yaşatmaktır, bunun için kendisinde bazı sıfatlar bulundurmalıdır. Ev kadını bu sıfatlarla darlığı bolluğa, bolluğu da zenginliğe çevirebilir: 1) göz yumucu olmak: küçüklerin ufak tefek kusurlarına karşı, ama zayıflık göstermeden; 2) ihtiyatlı ve tutumlu olmak: yerli malı kullanmak; evde gelir sıkıntısı varsa kadınların ve genç kızların evleri dışında çalışarak gelir sağlamaları; 3) güler yüzlü olmak: fizyoloji noktasından güler yüzlülük, vücudun sağlam olmasından gelir. Şu halde bir genç kızın ödevlerinden biri de vücudunu idmanla sağlamlaştırmaktır; 4) metin olmak: hizmetçi ve çocuklar karşısında sözünden dönmemek; 5) bilgili olmak: ka-

22 Vurgu eklenmiştir.

dınlar fikir ve ahlâkça yükselmedikçe kurdukları aile yuvasına ve sosyeteye karşı faydalı birer uzuv olamazlar... Kadın erkek gibi düşünmek, bilmek ve başına buyruk olarak yaşamak ister. Bunlar ancak zekasının yükselmesi ile imkânlı olabilir; yoksa saygıdeğer bir ana, sözü geçen bir ev kadını ve hakkını koruyabilen bir insan olamaz; 6) ikramcı olmak: Ev kadını erkeğine ve çocuklarına ruhunun ince duygularını gösterebilmek için onların hoşlarına giden şeyleri bilip yapmalıdır. Bu sıfat kendisinin değerini arttırır; 7) hırçın olmamak: erkeğin hoşgörüsüzlüklerine ve hizmetçiye karşı sinirlenmemek; 8) yumuşak huylu ve alçakgönüllü olmak; 9) doğru düşünceli (tedbirli) ve korkusuz olmak (cesur). (Hilmi, 1937: 8-13).

"Ev kadını"ndan kendi gelişiminin her safhasınında bunun pratikte ailesine ne faydası olacağını hesaplaması bekleniyor, ve bu hesabı yaparken sahip olduğu sosyal roller arasında, önce "ana", sonra "ev kadını" ve nihayet "*hakkını koruyabilen* bir insan" olduğunu hatırlaması öğütleniyor. Bu noktaya gelinceye kadar, ailesi için "saçını süpürge etmesi" gerekli görülen "ev kadını"nın, insanlığına dair koruyacak ne hakkı kaldığı sorgulanması gereken bir husustur.

Buraya kadar, Türk vatandaşlarının aile üyeleri olarak rollerinin nasıl tanımlandığını inceledik. İlk ve ortaokullarda müfredata dahil edilen *Aile Bilgisi* dersi vasıtasıyla, Türkiye Cumhuriyeti'nin gelecekteki ebeveynlerinin -en önce de fedakâr anne ve ev kadınlarının -rejimin gerekleri doğrultusunda yetiştirilmesi sağlanmaya çalışılıyor. Yurt Bilgisi dersinin içeriğinde ise aile, bir *kurum*dan ziyade *metafor* olarak ele alınıyor: Ders kitaplarında, aile ilişkilerindeki samimiyet, adanmışlık ve devamlılık vurgulanarak, ailenin bir sosyal grup olarak kişinin hayatındaki önceliği üzerinde duruluyor. Aileye dair bu övgünün özellikle *Yurt Bilgisi* kitaplarında yer alışı, aile ilişkilerini yüceltmekten öte, aile ile ulus arasındaki benzerliği öne sürerek, milletimize ve devletimize de aile bağıyla bağlanmamız gerekliliği ön plana çıkarılıyor. Ziya Gökalp bunun neden gerekli olduğunu şöyle açıklıyor:

İnsanı mesud eden mefkuredir. Mefkurenin[23] en küçüğü, en kadimi, en samimisi, en yakını aile birliğidir. İnsan beraberlik zevkini, birlik lezzetini ibtidaî aile zümresinde tadar. İnsan aile hayatının lezzetini tattıktan sonradır ki, milletini ve meslekî zümresini de aileye benzeterek çok sever (Tansel, der. 1965: 332-333).

Aynı tema, dönemin ders kitaplarında şu şekilde ifade ediliyor:

Ulus da bir aile demektir.[24] Ailenin bireyleri gibi, ulusun bireyleri de birbirlerine bağlıdırlar. Ailenin sevinçleri, kederleri gibi ulusunki de paylaşılır. (Ermat, 1943: 17).

İnsanların içinde acı tatlı birçok duygular vardır. Bu duyguların bazıları geçicidir; bazısı da ana sevgisi gibi hiç sönmez, hep yüreklerde yanar durur. Millî duygu da böyledir. Hani büyükannelerin masallarında bazı kahramanlar vardır, onlar sevilir, onların yenilmesi, ezilmesi, öldürülmesi istenmez. İşte millet de o kahraman gibidir. Türk milleti on binlerce yıldan beri nice nice kahramanlar yetiştirmiştir. Böyle yeryüzüne ün salmış kahramanlar yetiştiren bir millet elbette sevilir. *Babalar millet-*

23 Bkz. T. Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

24 Aynı söylem sadece *Yurt Bilgisi* kitaplarında değil, *Din Bilgisi* kitaplarında da yer alıyor: "Millet, bir vatan üzerinde yaşayan büyük bir ailedir. Bir aile içinde yaşayanlar nasıl birbirlerini candan severler ve sayarlarsa vatandaşlar da öyledir. Ve öyle olacaktır. Birisinin bir yeri incinse, bundan bütün vatandaşlar bir vücut gibi acı ve sızı duymalıdır... Milletinin dertleriyle dertlenmeyen, sevinçleriyle sevinmeyen kimselerde hayır yoktur... Şerefli milletimize, güzel yurdumuza hizmet etmeyi, milletimizin hizmetinde bulunmayı en büyük şeref saymalıyız. Vatanımızın herhangi bir hizmetine çağrılırsak seve seve koşmalıyız... Millet ve yurt menfaatini, kendi menfaatimizden, millet ve yurt malını, kendi malımızdan üstün ve önde tutmalıyız... Birgün, millet parasiyle Avrupa'ya okumaya gönderilecek olursak dersimize iyi çalışmalı, vaktimizi boşa geçirmemeliyiz. Yurdumuza dönerken faydalı bilgilerle dönmeliyiz... Bunlar bizim din, vatan ve millet vazifelerimizdendir. Birgün, bütün bunlardan dolayı da Allah tarafından sorguya çekileceğimizi, hesap vereceğimiz unutmamalıyız... Dinimiz, başka milletlere, bütün insanlara karşı iyi davranmamızı, şefkatli ve merhametli olmamızı ister. Haksızlığa uğramış fakir milletlere acımak, büyük bir felaket karşısında kaldıkları zaman kendilerine elden gelen yardımı yapmak da böyledir (insanlık vazifesidir)" (Köksal, 1949: 53-54).

tendir, anneler millettendir, kardeşler millettendir, bütün sevilenler millettendir... *Milleti sevmek ve milletin iyiliği için canını verircesine çalışmak bu sevgidendir.*[25] (Yurt Bilgisi, 1937: 4-6).

Bu bahiste, *aile*nin yer alışı sadece "millete karşı duymamız gereken bağlılığı" temellendirmek içindir. Ders kitaplarında, "milletimizi sevmemizin" gerekçesi sağlamlaştırıldığı noktada, Türk vatandaşının millet içerisindeki yeri ve görevi aşağıdaki şekilde detaylandırılıyor:

> Milletimizi çok sevmeliyiz... *Bir ambar buğday içinde tek bir buğday ne ise, biz de millet içinde öyleyiz.* Bizim iyiliğimiz, rahatımız, milletin iyiliğine rahatına bağlıdır. Onun için kendimizden ziyade milleti düşünmeliyiz. Milletimizin zararına olarak kendi menfaatimize çalışmaktan sakınmalıyız. Millî menfaatleri her şeyden üstün tutmalıyız. Benliğimizi Türk benliği içinde hamur etmeliyiz.[26] (Maarif Vekaleti, 1937b: 70).

> Ben Türküm! Türk yalnız yurdu ve milleti için yaşar. Yurdunu ve bayrağını kurtarmak için hiç düşünmeden canını milletine armağan eder. Milllet uğrunda yaşamak kadar, millet yolunda ölmek de benim en şerefli bir dileğimdir. (*Yurtbilgisi Dersleri*, 1939a: 17).

> *Tıpkı bir ana ve baba gibi* bizi bağrına basan; canımızı, istiklâlimizi ve varlığımızı koruyan devletimize karşı da bazı borçlarımız olmalıdır: Kanunlara boyun eğmek ve vergi vermek.[27] (*Yurtbilgisi Dersleri*, 1939b: 30-31).

Yurt Bilgisi ders kitaplarında, *aile*nin metafor olarak ele alınışında, 'millet' *aile* kurumu ile, 'devlet' ebeveynlerle, 'halk' ise çocuklar ile özdeşleştirilip "borçlar" ve "görevler" bu analojiler üzerinden kurgulanıyor ve bireylerin siyasî platformdaki konumları, "hizmet -itaat etmek" dışında "katılım" gerektiren etkin bir pozisyonda tanımlanmıyor:

---

25 Vurgu eklenmiştir.

26 Vurgu eklenmiştir.

27 Vurgu eklenmiştir.

Her Türk vatandaşının başlıca dört vazifesi vardır.

Kendine karşı vazifesi: sağlam vücudlu ve iyi huylu olmak.

Ailesine karşı vazifesi: Ailesine sadık ve yardımcı olmak.

Köyüne, milletine ve bütün insanlara karşı çalışkan ve hayırlı olmak.

Vatan hizmetlerini sevinçle ve istekle yapmaktır. Devletin kanunlarına *boyun eğmek* her vatandaşın vazifesidir.[28] (Sadullah, 1934-35: 96).

2. Türk Ordusunun Eğitiminde Aile Öğretisi

Türk toplumunda ordu özel bir yere sahiptir. Askerler, Türkiye Cumhuriyeti'nin hem kurucusu hem de koruyucusu olarak anılırlar. Rejime karşı başgösterebilecek her tür iç ve dış tehdidin karşısında hazır bulunurlar. Nitekim Cumhuriyet tarihinde askerlerin görevi, Kurtuluş Savaşı'nın zaferle sonuçlanmasıyla bitmemiştir; savaşın sonrasında ilan edilen eğitim seferberliğinde, askerler bu kez, "cehalete karşı verilecek olan savaşta" en ön saflarda görevlendirilmişlerdir:

> Ordu, hiçbir mektep ve müessese-i irfanla mukayese edilemeyecek bir terbiyegâhtır. Kışla, asker ocağı efradı, milletin hayat-ı müstakbelesini temin eden, müsavatı öğreten bir mekteptir, millet hayattaki mevkiini temin edecek olan cesaret ve teşebbüs fikirlerini orada öğrenir... (*Ülkü*, Mayıs 1933: 260).

Ordudaki eğitimin asıl hedef kitlesini, şehirden gelenlerden ziyade okur-yazarlık oranının daha düşük olduğu kırsal kesimden gelen erkekler oluşturuyordu. Çünkü, Kemalist seçkinler, askerlikte verilen eğitimin sadece kişilerle sınırlı kalmamasını, Mehmetçiklerin aldıkları eğitimi, döndüklerinde köylerine aktarmalarını hedefliyor ve bu şekilde *yaygın* bir eğitimin alt yapısını oluşturmaya çalışıyorlardı:

> Her sene askerliğini yapmak üzere kışlaya gelen binlerce köy delikanlısı vardır. Köyün saflığı içinde serpilmiş ve büyümüş

28 Vurgu eklenmiştir.

bu delikanlıların dimağları billur gibi parlak ve temizdir. Bunlar ihmal edilmiş, sert, fakat iyi sürüldüğü ve işlendiği halde verimi yüksek tarlalara, bahçelere ve bağlara benzerler... *Vücutça olgun fakat dimağca ham delikanlıları cehaletin zalim pençesinden, karanlık telkinlerden kurtaracak ve onları amelî bir köy muallimi olarak köylerine, sabanlarına ve tarlalarına gönderecek kışla zabitleridir, kışla amirleridir. Zabit neferin hem ağabeysi, hem kardeşi, hem de her yeniliğin muallimidir.*[29] (Halik, 1933: 237).

Pek çok Türk vatandaşı için askerlik, kendi yaşadıkları muhitin dışında sosyal yaşantıya dahil oldukları ilk yerdir. Kemalistlere göre, askerlik süresince Mehmetçiğe verilecek olan eğitim onların ufuklarını genişletecektir. Ne var ki, en "ideal" formunda dahi, Türk vatandaşları için öngörülen yaşamın sınırları oldukça belirgindir: Bu anlayışa göre, Türk ulusunun birlik ve beraberliğinin temini için, yaşamında yürekten bağlanması gereken üç husus vardır: Bunlar toprak, iş ve yuvadır. Tek-parti döneminin başbakanlarından Recep Peker bu bahsi aşağıdaki sözlerle açıklıyor:

> ...ulusçu vasfımızın mükemmelliyeti yuva bağı, toprak bağı ile aileci hüviyetimiz birden görünür. Türkiye'de yurttaş yuva sahibi olacak, ev sahibi olacak ve çiftçi topraklanacaktır. Nihayet bütün bunların yekûnu olarak Türk ulusu *toprağına, işine, yuvasına* bağlı olarak her türlü zehirli rüzgârlardan ve zararlı dağıtıcı fikirlerden telkinlerden korunmuş olacaktır. (Peker, Haziran 1935: 254).

Yaşamları toprak, iş ve yuva ile çerçevelenen halktan beklenen, vatanı sahiplenmesi ve dolayısıyla ulusa yönelen tüm tehditleri kendi varlıklarına yapılan tehditler olarak algılamalarıdır. Diğer bir deyişle, *yabancı* değerlerin ve eylemlerin tehditkâr nitelikleri vurgulanarak, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarından, sınırlar içerisindeki *tanıdık* olan her şeyin huzurunu keşfetmeleri beklenmiştir. *Aile*, "doğallığıyla" bu huzu-

29 Vurgu eklenmiştir.

run hem *kurum* hem de *metafor* olarak iyi bir temsilcisi olduğu için, *aile öğretisi*, ordudaki eğitim programlarının da önemli bir parçasını oluşturuyor:

> Ordu köylünün ve halkın en mühim, en mesul ve verimi en çok bir mektebi olabilir... kışla çocuk bakımı ve çocuk terbiyesi hakkında baba olacak delikanlı neferlere konferanslar dinletir ve sinemalar gösterebilir... Neden babalık gibi çok büyük ve mukaddes bir vazifeyi üstüne alacak gençlerimiz çocuklarını Türklüğe yakışır bir terbiye ile büyütmelerini mümkün kılacak bilgiye malik olmasın? (Halik, 1933: 237-239).

Askerlik, Türk kültüründe erkekler için bir dönüm noktasıdır. Askerliğini tamamlayan bir erkek artık hayatını kazanabilecek ve daha önemlisi aile kurabilecek, yerleşik bir yaşama geçmek için gerekli erke sahip, "adam" olmuş biri olarak kabul edilir. Atatürk'ün Türk kadınları için söylediği "...kadının en kutsal görevi analıktır" şiarını, İsmail Hakkı Baltacıoğlu "Mehmetçik" için şu sözlerle yineliyor:

> Mehmetçik'in en büyük insanlık özelliklerinden biri de erkekliği, babalığıdır... Çoluksuz çocuksuz Mehmetçik düşünülemez... Mehmetçik doğar, büyür, erginleşir, hemen evlenir ve durmaz çocuk yapar. Dünyaya gelen çocuklarının 10-12 tanesi ebesizlik, hekimsizlik, hastalık ve sıtmadan ölür. Yine de 2-3 çocuk sahibi olur. Mehmetçik onları besler, sağlar, her biri birer Mehmetçik, yahut Ayşecik, Fatmacık oluncaya kadar. Mehmetçik her şeyden önce kocadır, babadır. (Baltacıoğlu, 1944: 2).

Orduda *aileye dair öğreti* yerleşik bir yaşamın gerekliliği ve nüfus artışının teşvikinden çok daha fazlasını içeriyor. Türkiye Cumhuriyeti Harp Okulu müfredatında bu konuda okutulan çeşitli kitapların arasında, Genel Kurmay Başkanlığı tarafından okutulması tavsiye edilen *Ordu Sosyolojisi Yolunda Bir Deneme* isimli yardımcı kitap, aile öğretisini en kapsamlı biçimde işleyen kitap olduğu için bu çalışmada ele alındı. Kitabın amacı şu sözlerle açıklanıyor:

> Doğrusu ordumuz (Atatürk ordusu), asırda ve medeniyette daima ulusun önünde yürümüştür. Bundan sonra dünya ölçüsünde hareketlerle daima ilerleyecektir. Fakat kendine öz bir sosyolojisi olan Atatürk ordusunun kanunları nedir, bu nasıl bir yaşayıştır, ve nasıl tekâmül çığırı güdülüyor?...İşte bu deneme bu sorgulara karşılık olabilecek düşünceleri aydınlatmak için yapıldı. (Erker, 1939: 2).

Kitapta, ordunun, ulusun önderliğini sosyal alanda da üstlendiği belirtilmektedir. "İdeal" bir topluluk olduğu iddia edilen Türk ordusunun sosyolojik yapısına dair tahlilinin, henüz oluşum aşamasındaki Türk toplumuna örnek teşkil etmesi için yapıldığı söyleniyor. Bu noktada, çok tanıdık olan ve kıymet gören "aile" olgusunun kullanılmaya başlandığını görüyoruz:

> *Orduda Ferd, Genel Anlamda bir Aileye Tekabül eder:* Orduda ferd denince aklımıza doğrudan doğruya sosyoloji kitaplarının tarif ettikleri ana, baba ve çocuklardan ibaret bir aile gelmelidir... orduda ferd mürekkep bir varlıktır... modern aile tipinin ahlâkî bağlarla en çok sıkışmış, en fazla daralmış, ve böyle ferd manasına ulaşmış mükemmel örneğidir. Böyle olduğu için ordu hayatı daha medenî bir dünyadır. *Gün gelecek cemiyet hayatında da aile, orduda olduğu gibi ferdleşecektir.*[30] (Erker, 1939: 9-11).

Bu paragraf, Durkheim'ın "organik birlik" kavramı göz önüne alınarak tekrar okunduğunda, "aile"nin ferdîleştirilerek mürekkep bir varlık olarak kullanımı, askerlerin, ordu içerisindeki organik birliğin mükemmelliğini koruyacak potansiyele sahip, işlevsel birer organ vasfını simgelediğini görüyoruz. Durkheim (1964), toplumların "işbölümünün gelişimine doğru orantılı olarak, farklı organları bünyelerinde bağdaştırdıkları ölçüde bütüncül" olduklarını ileri sürer. Aynı "birlik, bütünlük" anlayışı, idealize edilen Türk ailesi için de kullanılmaktadır: Her üyenin aile içerisindeki varlığının ve vazifesinin detaylı bir şekilde tanımlandığı, "organizma içerisindeki or-

30 Vurgu eklenmiştir.

gan"ın konumunu anımsatan bir birlik anlayışıdır bu. Söz konusu metindeki askerin kişiliğinde sıkıştırılan "aile" anlayışı ise, bireyin grup için kendi menfaatlerinden vazgeçmeye hazır oluşunu ifade ediyor. Bir anlamda, "oğulları" kadar diğer tüm aile fertleri de ordunun emrinde yer alıyor:

> *Orduda aile;* kan, mazi ve müstakil birliğin tarih sahibi adı itibariyle değil *ancak ve yalnız vazife fikrinden doğmuştur.* Aileyi vazife kuruyor, böylece de orduda aile çok orijinal özlük alıyor. Ferd ise mensub olduğu aileyi, yeni vazife aldığı diğer bir aileye geçmek biçiminde terk edebilir. Yeni girdiği ailede hiçbir yabancılık çekmez. *Akrabalık vazifededir.* Ferdler, yurd müdafaası gibi kutsal bir vazifede, ölümle karşı karşıya kaldıkları zaman bile akrabadırlar. Birbirlerine olan candan bağlılıkları ödev birliğinden geliyor, akıttıkları kanda bütünleniyor.[31] (Erker,1939: 27).

Bu tutucu ve faydacı bir zihniyetin söylemidir. Kişilerin birlikte yaşamayı *seçmeleri* söz konusu olmadığı gibi, kişiler buna mecbur kılınıyorlar. "Yerel veya sosyal bir işlevi yerine getirdikleri için", hiç kimsenin kendini sahip olduğu yükümlülüklerden azad etmesinin söz konusu olmadığı ima ediliyor (Durkheim, 1964: 227). Ve ordu, en üst düzeyde "görev" bilincine ve "birlik-beraberlik" anlayışına sahip "ideal topluluk" vasfıyla toplum yaşamında varılması gereken hedef olarak tanımlanıyor:

> Orduda aile dediğimiz zaman bir alayın içtimaî hayatını kastediyoruz (s. 11)... *Vazifeci aile olgun ailedir. Cemiyet hayatında her aile vazifeci yapılırsa, milletler ordulaşır.* Bu terakki, her yeniliği, her zoru, her imkânsızı bir anda öğütebilir, bir anda yenebilir bir varlığa ulaşmaktır. Bu sebepledir ki ordu medeniyette insanlığın önünde yürümüştür. *İnkılapları daima hazmetmiştir, tabiîleştirmiştir. Orduda aile, vazifeciliğin modern ve ideal görünüşüdür.*[32] (s. 32).

31 Vurgu eklenmiştir.

32 Vurgu eklenmiştir.

Tüm ulusun gelişimi için ordunun "ideal topluluk" olarak önderlik etmesi de yeterli görülmüyor. Bunun yerine, "milletin ordulaştırılması", diğer bir deyişle, militarist değerlerin toplum içerisinde geçerlilik kazanması, toplumdaki "gelişim"e ve reformların benimsenmesine hız kazandırmak için olası en iyi ve en pratik çözüm olarak sunuluyor. Bu sunuşta *aile*ler, ordunun toplum içerisindeki "sivil birim"leri ve Kemalist reformların uygulayıcıları olarak tahayyül ediliyorlar. Bu fonksiyonlarla tanımlanan "aile", içindeki sosyalizasyon dinamikleriyle de ordunun *aile*ye bakışında çok önemli bir yer teşkil ediyor:

> *Orduda Aile İçtimaî Bir Kuruluştur*: Genel anlamda aile, natürel zorunluluklardan çok, hukukî ve ahlâkî mükellefiyetlerin örneğidir. Ordudaki ailenin vasıfları da aynen böyledir. Genel olarak alay, orduda bir aile modelidir. Alay subaylarının veya askerî memurlarının cüzüleri ile beraber ordu ferdini teşkil ettiklerini görmüştük. Şimdi arada, aile ferdleri arasındaki ahlâkî bağlar eksik kalıyor... bu bağı; bölükler halinde bulunan erat (er kitlesi) temin eder... Vazife ve mesuliyet sevgisinin, emrin ve icrasının, vicdanî hazzın, feragat ve cesaretin, yaşamak fikrinin ve bütün faaliyetlerin doyurmak istedikleri can evi hiç kuşkusuz er kitlesidir... Her er bütün erlerden biri ve hepsi gibi olacaktır. Buna göre ordu sosyolojisinde er kitlesi içtimaî ahlâk olarak kabul edilir. Ahlâk nasıl bütün molekülleri ile mütecanis olacaksa er kitlesi de tıpkı öyle olacaktır. Öyleyse erin subay gibi şahsiyeti yoktur. Er bütün erlerden biri ve hepsi gibidir... Orduda ailenin, er kitlesi demek olan bu ahlâkî mükellefiyeti, yenmek iktidar ve idealine eriştiği zaman mükemmeldir. Ve demek oluyor ki bu anda orduda ailenin moral bağları kuvvetlidir... *Orduda aileyi meydana getiren er kitlesi medenî ahlâkta olduğu gibi bir şekil almıştır.*[33] (Erker, 1939: 23-25).

> Meslek okulundan, kıta hizmetine vazife ile gelen genç subay alay içtimaî ailesinde bir acemi sayılır ve yavaş yavaş bu

33 Vurgu eklenmiştir.

ailenin sosyal bir insanı olmaya alıştırılır. Aileye baba (komutan) tarafından kayıt ve kabul edilir. Bu sosyal hayata kuvvetle intibak edebilmesi için ahlâkî mükellefiyetler (erkitlesi) ile kendi arasında çok kuvvetli bir temas ve uğraşma temin edilir. Bu sosyal anlama, meslekî tabirde subayın acemi erleri yetiştirmesi yani "acemi subayı" oluşuna tekabül etmektedir. Demek oluyor ki orduda ferd olmaya namzed subay, bu teması ve uğraşması ile kendi ahlâkî mükellefiyetlerini de kendi varlığında kurmuş bulunuyor... Bir müddet sonra subayın ahlâkî mükellefiyetleri ne derecede hazmedebildiği teftiş olunuyor. Buna er kitlesinin gelişme ve olgunlaşması miyardır... Ahlâkî mükellefiyetleri "Er kitlesi" yetiştirmekle yüksek dereceyi alan kurmay subay, en doğru kararlarını, en açık emirlerini, sosyal moralin ideali olan ordudaki aile babalığının eşsiz vasıflarını verir. Bu sınavdan sonra subay artık ordu içinde içtimaî bir insandır. Fakat ordu ferdliğine liyakatini en az 4 sene sonra isbat etmiş sayılır... Subay bu devreyi aştıktan sonra sabit bir karakter kazanıyor... sabit karakter çağından sonra subay ferdliğini bütünlemek için evlenmeye izinli ad edilir. Bundan önce evlenmek zararlıdır. (Erker, 1939: 39-42).

Bu paragrafta vurgulanan dört temel öğe var: Bunlar, totaliter ahlâk anlayışına övgü, grup içerisinde işlevselliğin önemi, aile içerisinde ataerkil hiyerarşinin ve üremenin gerekliliğidir. Totaliter ahlâk anlayışı, herkesin birbirine benzediği, homojen bir varlığın parçası olmayı öngörüyor ve böyle bir ahlâk anlayışıyla bireyin ordudaki aileye ve topluma bağlanabileceği varsayılıyor. Bu noktada da Durkheim'ın "birliğin kaynağı olan ahlâk" anlayışı ile bir örtüşme görüyoruz:

> Dayanışmanın kaynağı olan her şey ahlâkîdir, bir kişinin diğerini gözetmesini gerektiren her şey ahlâkîdir, kişinin kendi ego tatmininden öte ilişkilerini düzenlemeye zorlayan her şey ahlâkîdir ve ahlâk bu bağların çokluğu ve gücü doğrultusunda sağlamdır. Çoğunlukla yapıldığı gibi ahlâkı özgürlük vasıtasıyla tanımlamanın bize netlik kazandıramadığını görüyo-

ruz. *Ahlâk daha ziyade bağımlılık durumunda var olur.*"[34] (Durkheim, 1964: 398).

Orduda, subayın *ahlâkî* görevi de erlerin homojen bir grup olarak yetiştirilmesi olarak belirlenmiştir. Eratı yetiştiren bir subay, "birey" olmaya hak kazanıyor; böylelikle hem kendi erkini ve hem de ordu içerisindeki işlevselliğini kanıtlamış oluyor. Bu beklentileri yerine getiremediği takdirde birlik içinde başarısız addedilip atılması gündeme geliyor. Bu dinamik, "organik birlik" prensibine dayanan her topluluk gibi, toplum söz konusu olduğunda da aynı sonuca ulaşıyor: Sağlıksız, ahlâksız ve zayıf insanların, diğerlerine nazaran toplum içerisindeki randımanları düşük olacağından ve diğer "normal" kesimin homojenliğini tehdit eden birer unsur olarak toplum içerisinde var olacaklarından, olabildiğince toplumdan dışlanır, kimi uç durumlarda ölüme bile terk edilirler.

Bir subayın ordu ailesi içinde gelebileceği en üst nokta ise "her şeye kadir baba" figürünü temsil eden, pek çok hakka ve göreve sahip olan "komutanlık" mertebesi olarak belirleniyor. Ordu içerisinde ataerkil aileye övgü daha detaylı olarak şu ifadelerle yer alıyor:

> *Orduda Aile Babacı Aile Gibidir:* Babacı ailede baba, *ailenin hâkimi* ve *dini başkanıdır*. Ordu ailesinde de baba, birliğin ve vazifenin teşkil ettiği dinin başkanıdır... Baba isterse ferdi, aileden (birlikten) kovabilir. Ferdi evlendirmek hakkı da vardır. Ferd evlenebilmek için babanın müsadesine muhtaçtır... Baba aynı zamanda hâkimdir. Bir dereceye kadar adlî hakları ve salahiyetleri vardır. Kendi kadrosundaki bu mahkemenin kararlarını onaylar veya geri çevirebilir. Bu mahkeme babanın resmî ve adil vicdanını teşkil ediyor. (Erker, 1939: 32-33).

Komutanın, otorite figürü olarak "baba" vasfına sahip olması, askerlerinin sadece profesyonel değil, kişisel hayatlarıyla da ilgilenmesine meşruiyet kazandırıyor. Askerlerin kişisel yaşamlarındaki düzen, birlik ve sorumluluk duygusu, ordu

34 Vurgu eklenmiştir.

içerisindeki mükemmel işlevsellikleri için garanti teşkil ediyor. Ve "aile hayatı" bu garantili yaşantının kurumsal oluşumu olarak gösteriliyor:

> Ordu aile hayatını ikiye ayırmıştır: Özel hayat ve resmî hayat. Her ikisinde de vazife özdür, ancak hususî hayatta vazife üstünde bilfiil çalışılmamaktadır. Bir nevi vazifeye hazırlanış ve vazife aramaktır. Resmî hayat ise reel olarak vazifenin üstünde çalışmaktır (s. 34-35)

> Alay komutanı ailenin başkanıdır. Ferdler bütün resmî ve hususî hayatlarından ona sevgi ve arzular ile bağlıdırlar. (Erker, 1939: 11).

Komutan askerlerine evlilik konusunda da örnek teşkil etmekle görevli kişi olarak tanımlanıyor:

> Aileler kurup evlenmemiş bir ordu elbette bekârdır. Ve bekâr bir cemiyet gibi, bekâr bir adam gibi bütün zeka olgunluğuna rağmen yarım varlıktır. Osmanlı ordusu evlenmemiş ordunun örneğidir. Er kitlesi üstünde, annelik şefkat ve ihtimamını kuramayan komutan, ferdleri yani subayları bir aile halinde birleştiremez. Ferdlerin münasabetlerinde aksayışlar inzibatsızlıklar, geçimsizlikler hatta ihanetler görülür. Çünki komutan, bir aile kurarak ordu evine girmemiştir. Evet orduya girmek, orduda muvaffak olmak, fakat ordu evinin dışında kalmamak... (Erker, 1939: 28).

Askerlerin profesyonel yaşamları dışında kalan zamanlarda da ordu ortamında kalabilmeleri ve orada sosyalleşebilmeleri "ordu-*evi*"ne bir an evvel dahil olabilmelerine, yani, aile kurmalarına dayanıyordu:

> *Ordu bir Evdir:* Bu ilmî kıymeti haiz terim ordunun içtimaîliğini pek güzel ifade ediyor. Bunun için komutanlar, aileler kurmak suretiyle babalaşarak bu eve girmek mecburiyetindedirler... Orduevleri, ordu fertlerini zeka ve ruh bakımından terbiye ediyorlar ve bu terbiyede Halkevleri usullerinin benzerini kullanıyorlar. Orduevleri, ya bir ordu ailesini yahut bir takım ordu ai-

lelerini toplarlar. En ön aile başkanı evin babası oluyor. Yurt ve ülkü müdafaası uğrunda harp etmeğe ordu fertleri kadınlı erkekli bütün cüzleri ile yetiştiriliyor (s. 13)

Ordunun hizmet dışı hayatı... orduevlerinde geçer. Bu esnada aile babası eşiyle musaveten ailenin başkanlığını ifa ederler. Fertler bu hayata karışırlar. *Ailenin annesi*, babaya olduğu gibi, sevgi ile sayılır. *İçeri girdiği zaman oturanlar ayağa kalkarlar, yani itaat duyguları ondan esirgenmez. Çünkü o çok nazik, çok müşfik bir annedir... Hizmet esnasında sert, keskin babanın, bu anlarda o derin sevgisini ve yumuşaklığını temin ediyor... Fertliğin cüzülerine çocuk bakımının, evlat sevgisinin ve kocaya karşı munis duyguların okuludur... ailenin resmî hayatı ve ideali uğrunda feragat, fedakârlık ve dayanıklılığın zevk halinde tecelli ettiği çehredir. Ödeve teşvik edişin, istemeden yalnız verişin, istetmeyişin misalidir... ordu sosyal hayatına yeni girmiş cüzüleri o terbiye eder içtimaî kaidelere alıştırır.*[35] (Erker, 1939: 35-36).

Askerlerin eşleri, ordunun üniformasız askerleri olarak şekillendirilmek isteniyor. Evlilik akti, bireysel ailelerinin ötesinde "ordu ailesine" dahil olmaları anlamına geliyor. Eşler arasında komutanın eşi "komutan", iş sahaları "orduevi", misyonları ordudaki düzen ve huzurun "devamlılığı" ve sorumlulukları kocalarının ihtiyaçlarının karşılanması ve çocuklarının askerî değerler doğrultusunda yetiştirilmesi olarak belirleniyor. Bu tasvirle, hem farklı toplumsal cinsiyetler (komutan ile eşi) hem de hemcinsler (komutanın eşi ile diğer askerlerin eşleri) arasındaki ayrıma ve hiyerarşiye tanık oluyoruz.

Ordu hayatında orduevlerinin dışında yapılmış bir nişan değerli ve ahlâklı sayılmıyor (s. 55)... Orduda fertler hislerinin galeyanlı iradesi ile değil, aklın çizdiği bir projenin iradesi ile evleniyorlar... "Rasyonel Proje" başlığı altıda verilen ve "yarımlıkların tamamlanması" diye nitelenen evlenmenin detaylarını, ordu ferdi şöyle tanımlıyor:

Her kız mutlaka refahlı ve gönençli bir hayat içinde, istikbali parlak, zeki bir koca tahayyül eder. Buna göre ben, meslekde

35 Vurgu eklenmiştir.

sabit karakter kazanmadan bir genç kızı hayalî vaadlere bağlayarak layık olmadığı bir hayata sürüklemekde haklı değilim... bütün azmim, eşime içtimaî bir mevki hazırlamaktır. Eşim, adımla mevkiimle iftihar etmeli ve iyi saygı itibar görmeli... Beni tamamlayacak eşim, ordu mesleğine ve Ordu Evi'ne olan sonsuz sevgiyle beni tamamlamalı. Böylece ordu sosyal hayatının hususî terbiyesi ile büyümüş olmalı. Bu hususta çok kuvvetli olması, Ordu Evi'nin kızı olması ile kabildir, yani bir asker kızı olmalıdır. Kurmay subay olacağıma göre, eşim bir üniversite tahsili yapar. Bu asker kızı, feragat, dayanıklılık gibi askerî hisleri, ilmî sebepler ile kıymetlendirerek kuvvetini ve cesaretini arttırmış bulunur.

Evlenmem için finansal selahiyet gereklidir. Hali hazır kazancım buna yetmiyorsa eşim tamamlamak vazifesini temin eder. Ancak hayat alanında çalışarak değil... Belki gelirlerle.

1. Tamamlamak prensibine göre, bu bütünlüğü temin için eşimin zeka, ruh, ve ahlâk kuvveti bakımından da bana uyması gerekir.

2. Eşimde et güzelliğini en son arayacağım. Adelenin üzerinde güzellik fanidir. Güzel ruh, ışıklı zeka, temiz hassasiyet ile çirkinlik ve noksanlık ifade etmeyen bir ten ve şekil kâfidir. (Erker,1939: 43-45).

3. Halkevleri ve Halkodaları'nda Aile

Türkiye Cumhuriyeti'nde, halkevleri zinciri, 1931'de, Türk Ocaklarının kapatılmasının ardından kurulmuştur. Bu iki kuruluş organizasyon bakımından birbirleriyle örtüşen özellikler taşısalar da amaçlarında tamamen farklılaşıyorlardı. Türk Ocakları "Turancılık" veya "Türkçülük" diye nitelenen, Türk milliyetçiliğini Türkiye sınırları dışına taşımak amacını güdüyordu. Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) tarafından kurulan halkevlerinde ise, her yaştan[36] Türk vatandaşının Kemalist

36 "Gerçi tam şuurlu ve kuvvetli vatandaşlar iyi ve ciddi bir programla mektep sıralarında yetişmiş olabilir, fakat bu asırda milletleşmek için, milletçe kıymetleşmek için mektep tahsilinin yanında ve ondan sonra mutlaka bir halk terbi-

prensipler doğrultusunda siyasî sosyalizasyonu hedefleniyordu. Kemalistlerin, halkevlerinden beklentileri, okul, parti ve ordu dışında kalan sivil alanda da siyasî kültürün oluşumunda dizginleri ellerinde tutmak olsa da, halkevlerinin tanıtımında siyasî jargondan itinayla kaçınmışlardır:

> Halkevlerinin malum olan özel bir mahiyetine tekrar bütün memleketin dikkatini çekmek isterim. *Halkevleri siyasî bir müessese değildirler.* Sosyal ve kültürel kurumlardır. Onun için memleketin bütün ışıklı evladları bu toplantılarda bulunarak zevklenmeli ve Halkevine hizmet etmeyi yurda karşı bir ödev telakki eylemelidirler. Memur olsun serbest meslek erbabı olsun, *herkes Halkevinde en temiz bir aile toplantısı gibi bulunmayı kendisi için istenilir bir iş saymalıdır.*[37] (İnönü, Mart 1935: 2).

Halkevlerinin Türk Ocaklarının yerini alması hakkında muhtelif iddialar var.[38] Sebep her ne olursa olsun, Atatürk, halkevlerinin kimliğini Türk Ocakları'nınkinden kesin çizgilerle ayırmak istiyordu. Belirli bir kesimden ziyade mekân[39] ve yaş sınırı gözetmeden tüm halkın katılımını sağlayacak eğitici[40] ve kültürel faaliyetler düzenlenmesi öngörülüyordu. Bu

---

yesi yapmak ve halkı bir arada ve birlikte çalıştırmak esasının kurulması lazımdır. İşte Halkevleri bu müesseselerdir. Halkevleri milletimizin hudutsuz ömrü içinde edebî hayatiyetini daima aydınlatacak ve gaye için çalışacak mefkureci vatandaşları toplayıcı ve birleştirici bir yerdir" (Cevdet Kerim, 1933: 26).

37 Vurgu eklenmiştir.

38 Bir görüşe göre, Atatürk vatandaşları "Türkçülük" yerine "halkçılık" etrafında toplamak istediği için Türk Ocaklarını kapatmıştı (Şapolyo, 1974: 65). Diğer bir görüşe göre ise, halkevlerinin kuruluşu, CHP'nin kendi denetimi dışında, herhangi alternatif bir siyasî görüşün teşkilatlanmasına meydan bırakmak istemeyişinden kaynaklanıyordu. (Sarınay, 1994: 325)

39 1941 yılında köylerde halkodalarının kuruluşu ile mekân sınırının da önüne geçilmişti.

40 "...bu günün Türk gencini muhafazakâr aile, menfaatperest olan zümre elinden alarak inkılapçı olan devlete vermek de, sistem halinde kurulabilecek yeni bir 'Türk terbiye felsefesi' nin prensiplerinden biri olabilir. İş başında olan siyasî fırkaya bağlı Halkevini, ve onların tavanları altında her çeşit faaliyetlerde bulunan gençliği bu prensibin bir nevi tatbikatı sayabiliriz" (Fındıkoğlu, 1937: 766).

yeni kuruluşların, siyasî ortamın bünyesinde taşıdığı "tehlike"den tamamen arınmış olduğunun bir ibaresi olarak "burası temiz bir aile ortamı" vurgusu her fırsatta Kemalistlerce kullanılmıştır. Zaten ilk etapta, kuruluşun isminin de Halk-*evi* (ve Halk-*odası*) olarak tercih edilmesi rastlantı değildir:

> Vatanı ve onun temiz bağrında hürriyet ve huzur ile teneffüs eden vatandaşları siyasî ve içtimaî yolda derin ve sağlam temeller üstünde yükseltmeği başarma işini üzerine alan Cumhuriyet Halk Fırkası, yüksek umdelerinin ahengi içinde Türk kızının, Türk oğlunun, Türk gençliğinin idealine, tefekkürüne, bilgisine istikâmet vermek karar ve azminde olan Gazi Fırkası, çok güzel maksatlar, esaslı ve mukaddes gayelerle kurulan bu *evleri*, çok yorucu siyasî mesaisi yanında *samimî, hayırkâr insanların, kötü menfaatlerden uzak* vatandaşların öz evi *bilmiş ve bu temiz, açık mülahaza ile evlerimizin saadetine rehber olmuştur.*[41] (Hüsnü Bey,1933: 28).

Kemalist aydınlar, "ev"i samimiyetin, sahiplenmenin, güvenliğin, tanıdıklığın ve dayanışmanın garantisi olarak lanse ediyor ve bu güzel oluşumun yeni adresi olarak halk-*evlerini* gösteriyorlardı. Baltacıoğlu'nun sözlerinden takip edilecek olursa,

> Halk evleri münhasıran bir ev olmalıdır. Ev aynı kandan gelen fertlerin toplandığı yerdir. Halk Evi de aynı kültür cevherinden gelen insanların toplandığı ve toplu olarak yaşadığı yerdir. Ev bir mektep değildir. Halk Evi de bir mektep olmamalıdır. Vazifesi dil dershanesinin yahut üniversitesinin vazifesi değildir. Bu ilim ve talim işlerini maarif müesseseleri herhangi Halk Evinden daha iyi yaparlar. Bunların yerine Halk Evlerinin yapacakları şey kültürlü hayatı yaşatmaktır... Halk Evi yeni yaşayışın evi olmalıdır... *Ben Halk Evleri gibi bütün ulus insanlarını toplayıp kaynaştıran evlerin iyiliğine inanırım* (Baltacıoğlu, 1935b: 2).

41 Vurgu eklenmiştir.

Gerek siyasî liderlerin gerekse Kemalist aydınların demeçlerine biraz daha yakından bakıldığında, tüm halkın "ev" ortamında biraraya gelmesinden asıl beklentinin, sosyal ve kültürel gelişimine olanak sağlamaktan ziyade, Türk toplumu içerisinde sınıf ayrımı ve çatışması olmadığı iddiası üzerine inşa edilen Kemalist "halkçılık"[42] prensibinin pratikte uygulanmasını sağlamak olduğunu görüyoruz:

> Arkadaşlar, bu vatanın asırlardan beri muhtaç olduğu şey vatandaşların tek bir *aile* gibi toplanarak orada vatanın ilerlemesine medar olacak esaslı faaliyetleri beraber tanzim etmeleri ve beraber takip etmeleridir. Halkevleri bütün vatandaşların müşterek malıdır. *Halkevlerinin temiz feyizli ve ilerler bir halde olması bütün devlet memurlarının, vatandaki bütün entelektüeller sınıfının, bütün ilerlemek isteyen unsurların müşterek malı, müşterek vasıtasıdır.* Halkevlerinin herhangi bir muvaffakiyetsizliğinden doğacak herhangi bir mesuliyet hepsinin boynundadır.[43] (İsmet Paşa, 1934: 1315).

Kemalistlere göre, sınıf çatışması yerine, farklı meslek grupları arasındaki işbölümü ve dayanışma üzerinde yükselen Türk toplum hayatında vatandaşlar, her ne işle iştigal ederlerse etsinler, çocuklar gibi, "anne-baba"nın (yani devletin) nezdinde "eşit" olduklarını "aile çatısı" altında "halk-*ev*leri"ndeki deneyimleri esnasında görme şansına sahiplerdir:

> Halkevi! Adı üstünde. Bu, bir Padişah sarayı, bir Bey konağı değildir; bu, tamamen halkçı olan bir milletin, sınıf tezatlarına meydan vermeyerek bütün Türk halkını sinesinde toplayan millî bir müessesedir. Orada sen, ben yokuz; biz varız. Orada, siyasî veya içtimaî en yüksek bir mevki tutan vatandaşla bir köylü, bir işçi dirsek dirseğe oturur; karşı karşıya konuşur. Birbirleriyle tanışır, birbirleriyle sevişirler, birbirlerine olan ihtiyaçlarının kendilerini nasıl kırılmaz bir bağ ile bağladığını duyarlar... Halkevinde mesela yüksek bir memur

42 Bkz. Parla (1992), cilt 3.

43 Vurgu eklenmiştir.

ile bir kunduracı çırağının dirsek dirseğe oturmuş, birbirinden tiksinmeksizin konseri derin bir vecd ile dinlemekte olmaları, bir münevver ile münevver olmayan arasında görülen sunî farkları birden yokeden bir muhit vücuda getirir. Halk terbiyesi, bu muhit içinde pek kudretli bir amil bulur: vatandaşlar arasında eşitlik. (Duru, Kasım 1939: 205)

Kemalizm, "biz"/ "onlar" ayrımı, sınırın "içinde" ve "dışında" yer alma gibi kavramları kullanarak, bir bakıma "kültürel kimliği" fiziksel araçlarla tanımlıyor. Sınırları belli olan bu grubun birlikteliğini sağlamlaştırmak ve devamlılığını sağlamak ise "halkçılık" prensibi üzerinden açıklanan toplum içerisindeki "ahlâkî" dayanışma ve işbölümü vurgulanarak yapılıyor:

> Halkevleri bizim için kendi anlayışımıza göre Türk vatanında Türk Cumhuriyeti'nde ahlâk, ilim ve anlayış mefhumlarının tatbik olunduğu, izah olunduğu, genişletildiği, kökleştirildiği yerlerdir. Halkevlerinin ve bilhassa karakter ve ahlâk mefhumlarında oynayacağı büyük role, bugün şu anda bütün halkevlerinde toplanan vatandaşlarımın dikkatlerini celbetmek isterim. Halkevlerinde her toplanış vatandaşın karakterini sağlamlaştırmak, yükseltmek, güzelleştirmek için iyi bir fırsat olmalıdır. *Bütün ahlâkların başında, bütün hassaların üstünde Türk vatandaşı, vatanperverliği düşünmelidir...* Zamanın vesaiti ne kadar ilerlerse ilerlesin, memleketlerin zenginlikleri ne kadar çoğalırsa çoğalsın, *bir memleketin emniyeti için başlıca vasıta ve tek vasıta evlatlarının vatanperverliği ve fedakârlığıdır.* (İsmet Paşa, 1934: 1313-14)

Sonuç

Çalışmanın bütününe bakıldığında, Kemalistlerin çok farklı bağlamlarda, söylemlerine açıklık getirmek üzere metafor olarak *aile*yi tercih etmeleri dikkat çekicidir. Ulusun büyük bir aileye benzetilmesi, devlet-hükümet-halk gibi kavramların bu benzetmeye dayanılarak tanımlanması, halk tarafından sahiplenilmesi istenen bir *anlatı*nın zeminini oluşturuyor: "Bize bu

yaşamı sunanlara karşı borçluyuz. Bu borcu ödemenin tek yolu ise 'vatana hizmet' etmekten geçer. Bu nihaî amaca ulaşmak için gereken her türlü fedakârlık yapılmalıdır."

Bu anlatıda *aile*, kendi başına bir değer veya amaç olarak yer almıyor: Ne yuva kurmak, ne çocuk sahibi olmak, ne de yaşamın birbirini seven iki kişi tarafından paylaşımı, "vatana hizmet" bağlamından bağımsız olarak ele alındığı sürece bir değer taşımıyor. Aile, millî vazifelerin yerine getirilmesi için gerekli olan bir alan olarak sunuluyor. Toplum yaşamı içinde varolabilmenin *tek* yolu, aile mensubu olmaya dayandırılıyor. Sonuç olarak, aile hayatı, kişinin yaşamını idame ettirebilmesinin koşulu olarak tanımlandığı için, bu yolun seçimi ve bünyesindeki tüm özelliklerin kabullenilmesi de "doğal" bir davranış olarak nitelendiriliyor.

Peki bu "doğallık" kisvesi altında neler kabulleniliyor? Öncelikle, toplumsal cinsiyet ve büyük-küçük kriterleri üzerinden belirlenen hiyerarşik yapı benimseniyor: Bu anlayışa göre, aile içerisindeki iktidar ilişkilerinde, ebeveynler "devlet"i çocuklar da "halk"ı temsil ediyorlar. Toplumsal cinsiyete dayandırılan hiyerarşi ise, babanın nihaî kararları vermekle yetkili *başkan*lığı ve annenin alınan kararları yürütmekle görevli *başbakan*lığı ile tanımlanan ebeveynler arasındaki işbölümünde ortaya çıkıyor.

İkinci olarak, *aile*, bir kişinin hayatını vakfetmeye değecek tek meşru zemin olarak tanımlanmasıyla siyasî söylemler için önem kazanıyor: Sosyalizasyonda, kişiye ailesi için ne yapsa üzerindeki haklarını ödeyemeyeceği öğretiliyor. Dolayısıyla kapanmayan bu borç hanesi yüzünden kişiden ömür boyu hizmet beklemek ailenin *meşru* hakkı olarak görülüyor. "Millet bir ailedir" hatta "millet asıl ailemizdir" söylemiyle, bu meşru hak istemi, sosyal platformdan siyasî platforma taşınmış oluyor ve "vatandaşın yaşamını milletine bağışlaması" doğal karşılanıyor.

Yaşam biçimi olarak "aile"nin hiçbir sorgulamaya meydan bırakmaması ise *aile*nin üyeleri için en iyiyi isteyen, samimi ve güvenilir bir grup olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır.

Bu varsayımı "ulus bir ailedir" söylemiyle birlikte dikkate aldığımızda, "ulus" kavramının yer aldığı siyasî platformun, iktidar ilişkileri ve çatışma alanı olarak tahayyül edilmesine olanak tanımadığını görüyoruz: Aileye benzeyen, hatta kişinin "gerçek" ailesi olduğu iddia edilen toplumsal bir yapıda, kimsenin kendisine verilenden öte bir hak iddiasında bulunmasına gerek kalmıyor.

Bu çalışmada, 1928-1950 yılları arasında, okul-ordu ve halkevleri aracılığıyla Kemalist seçkinler tarafından halka sunulan sosyalizasyonun içeriğinde aile metaforunun tüm bu niteliklerinden faydanıldığını gördük. Siyasî kültür sosyalizasyon değerlerinin aile değerleriyle bu derece örtüştürülerek kullanılması, kişileri siyasî platformda süregiden mücadeleye yabancılaştırıyor. Aynı değerlerin çok farklı sosyalizasyon kurumları tarafından hayatın farklı evrelerinde tekrar tekrar işlenmesi ise kişinin farklı çevrelerde bulunarak kendi dünya görüşünü oluşturabilmesini çok zorlaştırıyor.

KAYNAKÇA

Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra; New York: Verso.

Anthias F. ve Y. Davis. der., (1989). *Woman-Nation-State*. Londra.

Arı, İnan (1991). *Düşünceleriyle Atatürk*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Balibar, Etienne 1995. "The Nation Form: History and Ideology", Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein (der.). *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* içinde, Londra: Verso.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1939). *Sosyoloji*.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (28 Eylül 1944). "Mehmetçik Nedir?". *Yeni Adam*. No. 509, s. 2.

Baymur, Fuad (1943). "Halk Eğitimi Davamız". *Ülkü*, Yeni Seri, Sayı 51, s. 18-20.

Dawson, Richard E., Prewitt, Kenneth ve Dawson, Karen S. (1977). *Political Socialization*, Boston ve Toronto: Little, Brown and Company.

Doğan, Şaban (1934). *Ailede Çocuk Terbiyesi Hakkında bir Konferans*. İstanbul: Ülkü Matbaası.

Durkheim, Emile (1964). *The Division of Labor*. New York: Free Press.

Duru, Kazım Nami (İkinciteşrin 1939). "Halkevleri ve Halk Terbiyesi." *Ülkü*, Cilt 14, Sayı 81, s. 204-207.

Eley, G. And R. G. Suny (1996). "Introduction: from the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation", G. Eley ve R. G. Suny (der.) *Becoming National* içinde, New York: Oxford University Press. s. 3-37.

Erker, Ş.G. (1939). *Ordu Sosyolojisi Yolunda Bir Deneme*. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası.Cilt 1.

Ermat, Bedia-Kemal (1943). *Yurt Bilgisi. İlkokul 4*. İstanbul: Maarif Basımevi.

Fındıkoğlu, Ziayeddin Fahri (Şubat 1937). "Devlet ve Gençlik Terbiyesi". *Yeni Türk Mecmuası*. Cilt 5, No.50, s. 765-767.

Halik, Hilmi A. (1933). "Kışla ve Köy Terbiyesi. *Ülkü Halkevleri Mecmuası*. Cilt 1, No. 3, s. 237-240.

Helvacıoğlu, Firdevs (1996). *Ders Kitaplarında Cinsiyetçilik 1928-1995*. Istanbul: Kaynak Yayınları.

Hilmi, İbrahim (1937). *Aile Bilgisi -Ev İdaresi Üzerine Pratik Dersler*. İstanbul: Hilmi Kitabevi.

Hobsbawm, E. J. (1992). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. New York: Cambridge University Press.

"Hüsnü Bey'in Nutku" (Mart 1933). *Yeni Türk Mecmuası*. Cilt 1, No. 6, s. 25-27.

İçsel Pakize ve İçsel Nazım (1946-47). *Aile Bilgisi ve Ev İdaresi. İlkokul IV*. İstanbul: Hilmi Kitabevi.

İçsel Pakize ve İçsel Nazım (1948-49). *Aile Bilgisi ve Ev İdaresi. İlkokul V*. İstanbul: Tan Basımevi.

İçsel Pakize ve İçsel Nazım (1937-38). *Aile Bilgisi ve Ev İdaresi. İlkokul IV*. İstanbul: Mürettibiye Basımevi.

İlkokul Programı (1936). İstanbul:Devlet Basımevi.

İnönü, İsmet (1935). "Yeni Halkevleri Açma Nutku", *Ülkü Halkevleri Mecmuası*. Cilt 5, No. 25, s. 1-3.

İsmet Paşa (Şubat 1934). "İsmet Paşa Hazretlerinin Nutukları". *Yeni Türk Mecmuası*. Cilt 1, No. 18, s. 1313-1316.

Johnson, Gary R. (1987). "In the Name of the Fatherland: An Analysis of Kin Term Usage in Patriotic Speech and Literature". *International Political Science Review*, Cilt 8, s. 165-174.

Kanat, H. Fikret (1942). *Milliyet İdeali ve Topyekün Millî Terbiye*. Ankara: Çankaya Matbaası.

Kaya, Şükrü (Haziran 1937). "19 Mayıs 1919'da Atatürk". *Ülkü*, Cilt 9, Sayı 52, s. 241-246.

Kerim, Cevdet (1933). "Cevdet Kerim Bey'in Nutku". *Yeni Türk Mecmuası*. Cilt 1, No.6, s. 25-27.

Keyder, Çağlar (Kış 1993). "The Dilemma of Cultural Identity on the Margin of Europe". *Review*, Cilt 16, No. 1, s.19-33.

Kökşal, M. Asım (1949). *Din Bilgisi-I. İlkokul 4*. Ankara: Güney Basımevi.

Maarif Vekaleti (1937). *Yurt Bilgisi*. İstanbul: Devlet Basımevi. (İlkokul 5. Sınıf).

Maarif Vekaleti (1937a). *Yurt Bilgisi*. İstanbul: Devlet Basımevi. (İlkokul 4. Sınıf).

Maarif Vekaleti (1939a). *Yurtbilgisi Dersleri. İlkokul 4*. İstanbul: Maarif Basımevi.

Maarif Vekaleti (1939b). *Yurtbilgisi Dersleri. İlkokul 5*.İstanbul: Maarif Basımevi.

McClintock, Anne (1997). "'No Longer in a Future Heaven': Gender, Race and Nationalism", Anne McClintock, Aamir Mufti, ve Ella Shohat (der.), *Dangerous Liasions: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* içinde. Minneapolis: Uni-

versity of Minnesota Press, s. 89-112.

Moore, Barrington Jr. (1966). *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon Press.

Mosse, George (1983). "Nationalism and Sexuality in Nineteenth-Century Europe". *Society*, Temmuz / Ağustos, No. 20, s. 75-85.

Nagel, Joane (1998). Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations" *Ethnic and Racial Studies*. Mart, Cilt 21, No. 2, s. 242-269. [Makalenin çevrisi elinizdeki derlemede yer almaktadır - e.n.]

Najmabadi, Afsaneh (1997). The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To Love, To Possess and To Protect. *Comparative Study of Society and History*. s. 442-467. [Makalenin çevirisi elinizdeki derlemede yer almaktadır - e.n.]

Parla, Taha (1989) *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: İletişimYayınları.

Parla, Taha (1992). *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Peker, Recep (Haziran 1935). "Partinin yeni programı için kurultayda R. Peker'in Söylevi." *Ülkü*, Cilt 5, No. 28, s. 247-259.

Sander, Mithat Sadullah (1934-35). *Yeni Yurt Bilgisi. İlkokul 3*. İstanbul: Resimli Ay Basımevi.

Sarınay, Y. (1994). *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi ve Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Şapolyo, Enver Benhan (1967). *Mustafa Kemal Paşa ve Milli Mücadelenin İç Alemi*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri Koll. Şti.

Tansel, Fevziye Abdullah (1965). *Ziya Gökalp Külliyatı-II*.

Walby, Sylvia (1996). "Woman and Nation", Balakrishnan, G., der. *Mapping the Nation* içinde. Londra ve New York: Verso. s. 235-253. [Makalenin çevirisi elinizdeki derlemede yer almaktadır - e.n.]

Yücel, Hasan Ali (1956). *İyi Vatandaş, İyi İnsan*. Ankara. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Askerlik ve Militarizm

Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm

Cynthia Enloe

Entelektüel ve politik olarak olgunlaşmam (biraz geç de olsa) 1960'larda Berkeley'de okuduğum döneme rastlar. Tabiî tek bir "Berkeley"den bahsedemeyiz. Herkes gibi benim de politik bilinç kazanma sürecimde, içinde bulunduğum ortam son derece belirleyiciydi. Bu ortam, genç bir disiplin olan karşılaştırmalı politika alanının doktora öğrencilerinden oluşan altkültürdü. O dönemde Güneydoğu Asya, Amerikan akademisyenlerinin entelektüel ufkunu yeni yeni zorlamaya başlamıştı. Berkeley ve Oakland'da, çevredeki çiftliklerde veya Körfez'in öte yakasında, yani üniversitenin kapılarının hemen dışında yaşayan çok sayıda Asyalı-Amerikalı, Çikano [Meksikalı-Amerikalı - ç.n.] ve siyahî cemaate rağmen Berkeley'deki California Üniversitesi 1960'ların ortasında hâlâ ağırlıklı olarak "beyaz" bir kurumdu. Üniversitenin ana akademik kadrosunda çok az kadın öğretim üyesi vardı (Siyaset Bilimi'ndeki 50 öğretim üyesi arasında ise hiç yoktu).* İlk defa bir kadın öğrenci,

(*) Amerika'daki üniversitelerde akademik pozisyonlar, tenüre yönelik olanlar ve olmayanlar biçiminde ikiye ayrılıyor. Tenür sistemi, belirli bir başarı kazanan öğretim üyesinin (ki bu konuda her üniversitenin kendi kuralları var) hayat boyu aynı üniversitede çalışabilmesini garanti altına alıyor. Tenüre yönelik olmayan pozisyonlar ise kısa dönemli, güvence ve prestij içermeyen sözleşmeli

baş asistan seçildiği zaman bu büyük haber olmuştu. Feminizm henüz Berkeley'e girmemişti ve siyaset bilimi derslerinde "kadın" sözünün hemen hemen hiç geçmemesi, ne benim ne de arkadaşlarımın dikkatimizi çekmişti.

Bizim kafamızı milliyetçilik meşgul ediyordu. Arkadaşlarla, (Vietnamlı, İsrailli, Amerikalı, Sierra Leonlu) lisansüstü öğrencilerle, derslerde ve kahvelerde biraraya geldiğimizde Çin'deki Komünist Parti'nin başarısının, Japon işgaline karşı gelişen milliyetçi direniş sonucu mu, yoksa toprağa muhtaç köylüleri harekete geçirebilmesinin sonucu mu olduğunu tartışıyorduk. Yeni Afrika devletlerine de onları kuran milliyetçi hareketlerin gözlükleriyle bakıyorduk. Amerika'da sivil haklar mücadelesinin sona erip Black Power hareketinin doğmasıyla siyahî hareket içerisinde yükselen milliyetçi dalgayı yeni yeni keşfediyorduk. Amerikan hükümetinin Laos ve Vietnam'daki varlığı siyasî manipülasyondan askerî müdahaleye doğru evrildiği sırada da Washington'u, bir kukla hükümeti ile millî meşruiyet arasındaki farkı anlamamakla suçluyorduk.

Ancak, Berkeley'nin entelektüel piyasasında milliyetçi analizlere pek rağbet edilmiyordu. 1960'ların ortası, seçim davranışlarının analizinde liberal bireyci anlayışın egemen olduğu bir dönemdi. Ayrıca, Marksist sınıf analizleri bize milliyetçi açıklamaların naif olduğunu düşündürüyordu. Yine de, sömürge imparatorluklarının dağılıp yerlerine bir sürü ulus-devletin kurulmasından doğan karşılaştırmalı siyaset disiplininde, herhangi bir ülkedeki insanların nasıl, ne zaman, neden ve hangi sonuçları doğuracak şekilde ulusal bir bilinç geliştirerek etkin ulusal devlet kurumları oluşturdukları gibi konular büyük merak uyandırıyordu. Birçoğumuza göre, bu tür gelişmelerin olması, yani ulusal bilincin uyanıp kendini devlet kurumlaşması şeklinde ifade etmesi, doğru yönde atılmış bir adımdı.

Bugün bundan çok emin değilim.

Erkeklerin milliyetçiliği kadınları susturmak için nasıl kullandıklarının ve milliyetçi ideolojilerin, stratejilerin ve yapıla-

---

pozisyonlar. Burada yazar "tenüre yönelik posizyonlarda" kadınların olmamasından bahsediyor - ç.n

rın, erkeklik imtiyazlarının, günün koşullarına uyarlanıp yeniden üretilmesinde nasıl işlev gördüğünün artık fazlasıyla farkındayım. Geçtiğimiz yıllarda, milliyetçiliğin -kaçınılmaz olarak olmasa da çarpıcı bir tutarlılıkla- kadınları eninde sonunda marjinalize eden militarizmin çarklarını nasıl yağladığını görmeye başladım.

Ne var ki, geliştirdiğim bu şüpheciliğe de temkinli yaklaşma ihtiyacı duyuyorum.

Soğuk Savaş'tan çıkılmasıyla birlikte yerel milliyetçiliklere karşı alarm çanları çalmaya başlayan birçok kişi, merkezdeki seçkinlerden, kültürel hegemonyadan ve eşitsiz uluslararası işbölümünden hiç rahatsızlık duymuyor, hatta bunları tercih ediyor. Bu kişiler, milliyetçiliği eleştirirken ataerkinin ortadan kaldırılması gibi taleplere ya da milliyetçi hareketlerdeki erkekliği inceleyen feminist analizlere pek ender değiniyorlar. Bunun yanında o kadar çok sayıda kadın, milliyetçi hareketlere katılma yoluyla ev içine tıkılmaktan kurtulup kendisine kamusal yaşamda bir yer edindi ki, bu beni, bu sürecin ataerkini zayıflatan sonuçlarını daha dikkatli bir şekilde ele almaya zorluyor - gerçi tam bir özgürleşme gerçekleşmemiş ve kadınlar, kazanılan hakları ataerkil milliyetçi erkeklerle birlikte değil, onlara rağmen elde etmişlerdir.

* * *

Bu bahsettiğim dönem ve onu izleyen 15 yıllık süre içerisinde ben kendi çalışmalarımda da (Enloe 1973a, 1973b, 1980a, 1980b), toplumsal cinsiyetle hiç ilgilenmedim. Örneğin, Laos ulusal devriminin Hmong'lar ve etnik Laos'lar tarafından ne kadar farklı yaşandığını keşfetmek çok ilgimi çekmişti; ama, her iki grup içerisindeki kadınların, bu devrimi kocalarından, erkek kardeşlerinden veya oğullarından farklı yaşayıp yaşamadıklarını merak dahi etmemiştim. Bundan birkaç yıl sonra yaptığım başka bir çalışmada da devlet yetkililerinin güvenilir bir ordu ve polis gücü kurmak için etnisiteyi nasıl kullandıklarını araştırmıştım. Ama çalışmalarımda ve fikir dünyamda toplumsal cinsiyete yer yoktu. Yalnızca kısa bir dönem,

1970'lerin sonlarına doğru, Gurkha köylerini ele almış ve İngilizlerin o kadar çok sayıda erkeği orduya alıp o kadar çok sayıda kadını köylerde kendi başlarının çaresine bakmak üzere bırakmalarının ne gibi sonuçlar doğurduğu üzerine birşeyler yazmıştım. Ama bu sorunun üzerine daha fazla gitmemiştim. Kocaları ve oğulları Gurkha birliklerine katılan Nepalli kadınların kendilerinin, daha görünür şekilde erkekleşmiş militarizmin kadın boyutunu tamamlayacak ne tür umutları ve gerekçeleri benimsemek zorunda kaldıklarına hiç bakmamıştım (Tamang 1992).

Toplumsal cinsiyete karşı o kadar ilgisizdim ki, erkekliği sorunsallaştırmak gibi bir derdim de yoktu. Sovyet ordusuna baktığım zaman gördüğüm şey Ruslaşmış bir devlet egemenliğinin varlığını garanti altına alan birtakım Rus, Kazak ve Ukraynalı subay ve askerlerdi. Onları erkek olarak görmüyordum. Ordudaki etnisiteye dayalı işbölümünün, Sovyetler Birliği'nin çeşitli etnik grupları arasında erkeklik anlayışlarını ne şekilde değiştirdiğini sorgulamıyordum. Toplumsal cinsiyet karşısındaki körlüğümün bir sonucu olarak, 1980'lerde etnik Rusların içinden çıkan ve anne-olarak-kadınların öncülüğünü ettiği askerlik karşıtı hareketi incelemek istediğimde, analitik olarak son derece hazırlıksız olduğumu gördüm. Bu körlüğün bir başka sonucu da, 1980'lerin sonlarına doğru, Rus olmayan etnik grupların erkekleri arasında militarizmin taşıdığı cazibe karşısındaki şaşkınlığımdı. Bu erkekler yalnızca diğer etnik gruplara karşı değil, Kızıl Ordu'ya karşı da erkekliklerini kanıtlamak istiyorlardı.

1980'lerde Massachusetts otoyolunda bazı arabaların arkasında "Ermeni Hava Kuvvetleri" yazan çıkartmalara rastlanırdı. Espriyi anlayıp gülmek için başka bir açıklama gerekmiyordu. "Ermeni Hava Kuvvetleri" yeterliydi, çünkü bariz bir çelişkiyi ifade ediyordu. Ermeni erkekliği mağduriyete (*victimization*) dayanan bir erkeklikti. Modern bir savaş gücü oluşturacak bir kültüre sahip değildi. Ne var ki, 1990'larda, bu çıkartma da içerdiği espri de anlamını yitirmişti. Bu esprinin arkasında, bir ulusun erkek merkezli milliyetçiliğinin (*masculi-*

nized nationalism) nasıl kısa sürede militarize edilebileceğini tahayyül edememenin getirdiği bir naiflik vardı.

Bunu söylemek beni çok rahatlatmamalı, ama analizlerinde toplumsal cinsiyet körlüğü bulunan tek kişi ben değildim. Örneğin, Benedict Anderson da 1983'te basılan *Imagined Communities (Hayalî Cemaatler)* adlı kitabında kadınlık ile erkekliği ele almamıştır. Anderson, Vietnam'lı, Kımer ve Laos'lu ebeveynlerin "çocuklarına" ileride Fransız sömürge yönetiminde memuriyet alabilsinler diye Fransız eğitimi verdiklerini anlatır (1983: 127). Bu ebeveynler kız çocukları sömürge yönetiminin bürokrasisinde iş bulsunlar diye mi ulusal bilinçlerini bulandırıyorlardı? Bu ümitler, büyük olasılıkla, erkek çocuklar için besleniyordu. Kız çocukların gelecekleri ise, büyük olasılıkla, ileride memur olacak erkek çocukların eşleri olmak üzere şekilleniyordu. Ancak, Fransız sömürgecileri için çalışan bir memurla, onunla evli olan bir kadının -bir "eş"- milliyetçi olmama yönünde aynı tür baskılara maruz kalmış olduklarını düşünemeyiz. Anderson'ın değerli çalışması ve o dönem yazılmış diğer kitaplar her ne kadar milliyetçi fikirlerin gelişimini anlamamız için önümüzde yeni yollar açmış olsalar da, milliyetçileri -ayrıca ön-milliyetçileri ve milliyetçilik karşıtlarını- toplumsal cinsiyetleri yokmuş gibi değerlendirdiler. Bu da milliyetçiliği gerektiği gibi anlamamıza engel oldu.

Ne kadar çok değişken ortaya çıkarmış, ne kadar nüanslı değerlendirmeler yapmış olsak da, toplumsal cinsiyeti ele almadığımız için ulusal cemaatlerin yaratılmasını olduğundan çok daha basit bir olaymış gibi algıladık.

Buna paralel olarak, ulusal bir bilinç ve milliyetçi bir hareket inşa edilirken kullanılan iktidarın boyutlarını ve çeşitliliğini *tam olarak göremedik*. Sonuç olarak, yeni bir ulus-devlet inşa etmenin ne kadar iktidar gerektirdiğini de görmedik. Güya bizim uzmanlık alanımız iktidardı, ama daha onu nerede arayacağımızı bile bilmiyorduk.

Milliyetçi hareketler içerisinde sesi duyulan ve kayıtlara geçenlerin daha çok erkek olduklarını ancak son yıllarda, feminizmin akademik katkıları sayesinde, fark etmeye başladık.

Bunun, bir ideoloji ve sosyal mobilizasyon biçimi olarak milliyetçiliği ne şekilde etkilediğini ancak bugün merak etmeye başladık.

1970'lerin sonuna doğru feminist olduğumda (yani o da biraz geç oldu), ünlü milliyetçi metinleri farklı bir gözle okumaya başladım. Artık bu metinlerde kadınları arıyordum ve onları ya gölgede kalmış olarak buluyordum, ya da hiç bulamıyorsam, metnin yanına onlar hakkında notlar düşüyordum. Sahnenin önündeki erkeklerle, arkadaki koroyu oluşturan kadınlar arasındaki ilişkilere daha dikkatli bakmaya başladım. Örneğin, Quebec'in milliyetçi otobiyografi yazınının klasiklerinden Pierre Vallieres'nin *White Niggers of North America* (1971)[1] adlı kitabını yakınlarda tekrar okurken annesiyle ve oğlunun annesine olan öfkesiyle ilgilenmeye başladığını fark ettim. Genç Pierre'in gözünde, siyasetle ilgilenmiyor gibi görünen annesi, 1960 öncesinde Quebec'lilerde hâkim olan edilgenliği simgeliyordu. Babasının Quebec'li işçi sınıfı ruhunu törpüleyen, kibirli oğlunu okuldaki tutucu rahiplere itaat etmeye zorlayan hep oydu. Pierre Vallieres'ye göre, Fransız Kanadalılarının hem İngiliz tahakkümünden hem de feodal Fransız yerel yönetimlerinin baskısından kurtulabilmeleri için, annesi gibi kadınların ev içindeki günlük kaygılarını, dar bakış açılarını bir kenara bırakmaları gerekiyordu.

Ev, Quebec'in milliyetçi tahayyülünde ve milliyetçi hareketlerinde çok tartışılan bir alan olmuştur. Bu da kadınlarla erkeklerin ev içindeki ilişkilerini siyasî olarak daha da önemli kılmıştır (Michele vd.: 1987). Milliyetçiliğin gelişimini anlamak için siyaset meydanına veya meclis kürsüsüne bakmak yeterli değildir. Mutfağa ve yatak odasına bakmak da bir o kadar önemlidir.

Milliyetçi hareketlerin, feminist olmayan analizlerde ortaya konandan çok daha fazla iktidar içerdikleri ve çok daha düzensiz bir biçimde evrildiklerini feminist çalışmalar göstermiştir. Kadınların deneyimlerini ciddiye alan feminist araştır-

1 Quebec'in feminist bir tarihi için bkz. Clio Collective (1997).

macılar, ulusal cemaatlerin inşa edildikleri dönemlerde, kadınlarla erkeklerin, yeni ulusal cemaati *kimin* -küçük düşme, güvensizlik ve dayanışma gibi- deneyimlerinin tanımlayacağı konusunda birbirlerine karşı mücadele ettiklerini ortaya koymuşlardır. Bu inşa dönemlerinde kadınlarla erkekler arasındaki mücadalelerin birçoğu milliyetçi konferanslarda veya strateji tartışmalarında cereyan eder.[2] Ama çok büyük kısmı kimsenin zabıt tutmadığı ortamlarda gerçekleşir. Bu yüzden de kadınlarla erkeklerin ilişkilerinin milliyetçi hareketleri ve ulusal cemaatlerin inşasını nasıl şekillendirdiğini (ve tekrar tekrar şekillendirdiğini) görebilmek için sözlü tarih çalışmalarına ihtiyaç vardır. Üstelik yalnızca milliyetçi hareketlere katılan kadınların değil, katılmayanların veya katılıp da sonradan hayal kırıklığına uğrayarak çekilen kadınların da sözlü tarihlerine ihtiyaç vardır.

Yeni ortaya çıkan veya yeni siyasîleşen ulusları uğruna, kendilerine özgü sorunların geri plana atılmasına bu kadar çok sayıda kadın nasıl ikna edilmiştir? Aile içi şiddetin sona ermesi, evlilikte eşitlik sağlanması, mirastan kadınların da faydalanması veya kadınların da liderlik mevkilerine gelebilmesi gibi taleplerin neden hep ertelendiği, milliyetçi söylemde bu taleplere neden meşruiyet kazandırılmadığı veya bunların neden tümden reddedildiği konusunda daha çok açıklamaya ihtiyacımız var.

İngiltere'de 1989'da, Salman Rüştü olayının hemen ardından, Musevî, Arap ve Asyalı Müslüman, Hindu, beyaz ve siyah Protestan ve İrlandalı Katolik kadınlar *Köktendinciliğe Karşı Kadınlar* diye bir grup kurdular. Bu grubun üyeleri, milliyetçilikle uğraşanları yakından ilgilendirecek bazı çalışmalar yapıyorlar. *Köktendinciliğe Karşı Kadınlar* düzenledikleri seminerler ve yayımladıkları bültenlerde, kendi dinî cemaatlerinden en muhafazakâr grupların kendi gruplarındaki kadınları kontrol etme ve siyasî olarak marjinalize etme politikalarına destek sağlamak için -İngiliz devletinden destek almak da dahil ol-

2 Başlangıç için en iyi eserlerden biri Kumari Jayawerdana'nın (1986) çalışmasıdır.

mak üzere- milliyetçi öfke ve umutları ne şekilde kullandıklarını tartışıyorlar. Dolayısıyla, bugün İngiltere'nin Asya kökenli bazı ataerkil erkek liderleri, kendi cemaatlerinden olmayan devlet yetkililerini, aile içi şiddete maruz kalan kadınların sığındıkları devlet destekli birtakım sığınakların yönetiminin *kendilerine* verilmesi yolunda ikna etmek için milliyetçi söylemi kullanıyorlar (Yuval-Davis 1992).[3]

Afro-Amerikalı feministler, gerek kendi gruplarına gerekse de diğer gruplara mensup erkeklerden gördükleri şiddeti, Afro-Amerikalı erkeklerin ihanet suçlamalarına maruz kalmadan dile getirebilecekleri siyasî bir alan yaratabilmek için çok uzun süredir çabalıyorlar. 1991'de toplanan Senato Adalet Komisyonu'nda Clarence Thomas-Anita Hill görüşmeleri sırasında cinsel taciz tartışılırken de Afro-Amerikalı feministler, kamusal bir alandan dışlandıklarını gördüler. Ama bu sefer sessiz kalmadılar: Onlarca Afro-Amerikalı kadın yalnızca bu görüşmeleri değil, kendi seslerini duyurabilmek için genelde çektikleri zorlukları da tartışmak üzere biraraya gelmeye başladı. Boston, Detroit, Washington, Atlanta, Chicago, Ann Arbor, San Fransisco, Los Angeles gibi pek çok yerde kendiliğinden başlayan, genellikle hararetli geçen bu tartışmalardan, *The New York Times*'a tam sayfa ilan verme ve bunun için para toplama fikri doğdu.

Bu ilanla, siyah kadınlar, kendi seslerini herhangi bir kurumun ya da iletişim kanalının süzgecinden geçirmeden dolaysız bir şekilde duyuracaklardı.[4] Bu ilanın hem *The New York Times*'da hem de siyah cemaatin altı büyük gazetesinde yayımlanması için, çeşitli etnisite ve ırk gruplarına mensup kadın ve erkeklerin küçük bağışlarıyla tam elli bin dolar toplandı. Ko-

3 *Köktendinciliğe Karşı Kadınlar*, aynı adı taşıyan dergilerinden bugüne dek iki sayı çıkarttılar. İkinci sayı 2 Temmuz 1991'de yayımlandı. Adresleri: BM Box 2706, London WC:, 3XX, İngiltere. Ayrıca bkz Nira Yuval-Davis (1991), "Fundamentalism and Women in Britain", *Marxism Today*. Nira Yuval-Davis ve Flora Anthias'ın (1989) derlediği kitapta yer alan, kadınların milliyetçilikle olan çelişkili ilişkilerini örneklerle ayrıntılı olarak inceleyen makaleler de önemlidir.

4 Clark Üniversitesi'nden Beverly Grier'e, bu toplantıların gelişimi konusunda beni aydınlattığı için şükran borçluyum. Kendisi, bu toplantıların aktif bir katılımcısıydı.

nuşacak bir alan bulmak, kadınlara, hem malî hem de politik açıdan ağır bedeller getirebiliyor. Söz konusu ilandaki bildiriyi 1603 Afro-Amerikalı kadın imzalamıştı. Bu kadınların isimlerinin -Tania Abdulahad'dan (Washington, D.C.) Deborah Zubel'e (Philadephia, Pennsylvania) dek- bulunduğu ilan 17 Kasım 1991 Pazar günü *The New York Times*'da çıktı, aynı hafta Clarence Thomas da yemin ederek Yüksek Mahkeme yargıçlığı görevine başladı.

"Biz Afro-Amerikalı Kadınlar Kendimizi Savunuyoruz"

Grup, ilana bu başlığı koymuştu.[5] "Cinsel istismara uğradığını kamuoyuna bildirmeye cüret ettiği için ağır eleştirilerle karşılaşan Afro-Amerikalı bir kadının, Profesör Anita Hill'in maruz kaldığı ırkçı ve cinsiyetçi muameleyi şiddetle kınıyoruz" deniyordu bu ilanda. Metin şöyle devam ediyordu:

> Buradan sesimizi duyurmaya çalışıyoruz, çünkü görüyoruz ki, bugün medya, siyahî cemaatin, bir siyah adamın Yüksek Mahkeme üyesi olması uğruna pozitif ayrımcılığın kaldırılmasını kabullenmeye ve cinsel taciz suçuna göz yummaya hazır olduğu gibi bir hava yaratıyor. Medyanın, birçok Afro-Amerikalının görüşünü ya yok sayıp hiç yansıtmadığını, ya da çarpıttığını açıkça ortaya koymak istiyoruz. Bizi susturmak, sesimizi boğmak mümkün değildir.

Bildiride imzası bulunan kadınlar, bazı siyah milliyetçilerin, yalnızca beyazlardan oluşan Senato Adalet Komisyonu'nun yaptığı araştırmayı sırf ırkçı bir hareket olarak göstermelerine

5 İlanın tam metni ve imzalayanların eksiksiz listesi şu kaynaktan edinilebilir: Kitchen Table: Women of Color Press, P.O. Box 908, Latham, N.Y. 12110. Metnin kısaltılmış hali, *The Black Scholar* (1992)'da yer almaktadır. *The New York Times*'da çıkan bildiriyi imzalayan pek çok kadının da aralarında bulunduğu siyah yazarların makalelerinden oluşan bir başka kitap da Toni Morrison'ın derlediği kitaptır (1992). Bildiriyi hazırlayan ve yayımlayan grup hakkında daha fazla bilgi için bkz. African American Women in Defence of Ourselves, 317 S. Division Street, Suite 199, Ann Arbor, Michigan, 48104.

karşı çıkıyorlardı. Benzer şekilde, Adalet Komisyonu'nun çalışmalarını sırf cinsiyetçi olarak nitelendiren beyaz feministlere karşı da sert tepki gösteriyorlardı. "Biz, Afrika kökenli kadınlar, cinsel tacizi hem ırkçı hem de cinsiyetçi bir olay olarak görüyoruz." Bildiriyi hazırlayıp imzalayan kadınların, *The New York Times*, *The Chicago Defender* ve *Atlanta Inquirer* okurlarına vermek istediği temel mesaj şuydu: Afro-Amerikalı kadınlar, yaşadıklarını başkalarının yorumlamalarına fırsat vermeyecek, cinsiyetçi, ırkçı bir toplumda her gün yürüttükleri karmaşık iktidar pazarlıklarının siyasal açıdan dar bir çerçeveye sokulmasına imkân tanımayacaklardı. Bildiri şu cümleyle son buluyordu: "Bizim adımıza bizden başka kimse konuşamaz."

Herhangi bir 'ulus' tahayyül edilirken, kadınları ikna etme, susturma veya onların ilgilerini başka yöne çekme sürecinde en etkili yöntemler neler olmuştur? *The New York Times*'da çıkan ilanda imzası olan siyah kadınlar, *Köktendinciliğe Karşı Kadınlar* toplantıları düzenleyen farklı ırklardan Britanyalı kadınlar, Quebec tartışmalarında kendilerine bir yer açmaya çalışan, Fransızca-konuşan kadınlar... Bu kadınların her biri son derece karmaşık hayatlar yaşıyor. Belki de pek çok kadın için, aile bağlarının getirdiği baskıların, cinsel beklentilerin veya yılgınlık ve bıkkınlığın, fikir ve stratejiler üzerine geliştirilen argümanlardan daha az "ikna edici" olduğunu göreceğiz.

Bütün bu olasılıklar, kuşkusuz, herhangi bir milliyetçi mobilizasyon döneminde erkeklerin *kendi* aile dinamikleri, cinsel pratikleri ve ücretsiz emekleri araştırılmadıkça açıklığa kavuşturulamaz. Kadınların milliyetçilik deneyimleri hakkında hâlâ çok az şey bildiğimiz için, milliyetçilik tarihlerindeki erkekleri -erkekler olarak- incelemeyi bir kenara ittik. Eğer "vatansever anne"nin inşasına olduğu kadar (ve verimli bir şekilde), "vatansever baba"nın inşasına önem verirsek, ulusal bilincin mobilizasyonunda erkekliklerin kullanımları hakkında ne öğreniriz?

Kadınlar ile erkekler arasında ulusun hayatlarındaki yeri ve anlamı üzerine yürütülen, bu genellikle zorlu ve 'mahrem' mücadelelerin zaman içindeki değişiminin incelenmesi gereki-

yor. 1970'li yıllarda Türkiyeli Kürtler arasında Kürt kimliğine ilişkin feodal nosyonların yerini neden milliyetçi kavram ve gündemlerin almaya başladığını açıklamaya çalışan yorumcular, iş bulmak için Doğu'daki köylerinden Ankara, Frankfurt ve Berlin'e göçen milyonlarca Kürt'e dikkat çekmiştir. Aşiret reislerine sadakate dayanmayan yeni Kürt kimliği nosyonlarını yaratanlar, kentlileşen göçmenlerdi. Özellikle Almanya'daki Kürtler, Türk polisinden uzak olmalarından da yararlanarak, siyasal teori ve becerilerini geliştirebilecekleri örgütler kurdular. Gelgelelim, bu kentlileşmiş Kürtler, yeni mesajlarını Türkiye'nin doğusundaki köylere götürmeye kalktıkları zaman, genellikle, soğuk hatta düşmanca bir karşılık gördüler. Kürtler, yüzyıllardır aşiretler arasında bölünmüştü; bu süreçte de kentsel ve kırsal Kürtler arasında yeni bir bölünme yaşandı (McDowell, 1989). Peki, Kürtler arasındaki temel bölünme bu muydu? Türkiye'nin şehirlerine ve Avrupa'ya göç eden Kürtlerin çoğunluğu erkekti. Dolayısıyla, yeni politize olmuş bu milliyetçi erkeklerin döndüğü köylerde nüfusun ağırlıklı bölümünü kadınlar oluşturuyordu. Acaba, kırsal-kentsel nüfusun cinsiyete göre farklılaşmasından ötürü, söz konusu Kürt erkeklerin birçoğu, Pierre Vallieres'nin, milliyetçi olmayan annesine ilişkin kafasında oluşturduğu imaja benzer kadın imajları mı oluşturmuşlardı? Eğer böyleyse, bu durum, muhtemelen, Türkiyeli siyasallaşmış Kürt erkekler arasında, ulusallaşmış siyasal bilinç için en uygun zeminin erkekler ve erkeklik olduğu inancı yaratmıştır.

Herhangi bir milliyetçi hareketin (bu hareket devlet kurmak veya yeni siyasal otonomi alanları yaratmak konusunda ister başarılı, ister başarısız olsun) mobilizasyon sonrası dönemi, dersler çıkarma ve efsaneler üretme dönemidir. Gerek kadınlar gerekse erkekler, hayatlarını bu derslere ve efsanelere uydurmak zorundadır. Bu dersler ve efsaneler, kazanımları sürdürmeye ve zararları telafi etmeye yönelik stratejilerin ve ulusal kimliklerin temellerini oluşturur. Bunların çoğu, toplumsal cinsiyetin damgasını taşıyan anılarla doludur.

Mobilizasyon sonrası dönemlerin çok yaygın bir ikonu "ha-

in kadın" veya "potansiyel hain kadın"dır. Günümüz İranı'nda milliyetçi kozmoloji, kadınlara, yabancı materyalizmin cazibelerine kolayca kapılan kişiler olarak önemli bir yer verir. Kadınlar, tam da, kültürün taşıyıcıları sayıldıkları için, pek çok milliyetçinin gözünde kuşku uyandıran bir kesimdir. Eğer İranlı kadınlar, Şah döneminde olduğu gibi, Batı materyalizmine boyun eğerlerse (ya da bu materyalizmin çekiciliğine karşı koyamazlarsa), o zaman bütün millî proje tehlikeye düşer (Sanararian, 1982). Brezilyalı kültürel milliyetçi erkekler ise, daha özeleştirel bir yaklaşım sergileyerek, şarkıcı, dansçı ve film yıldızı Carmen Miranda'ya yönelik eski tutumlarını yeniden değerlendirmeye başlıyorlar. Caetano Veloso, bir süre önce yazdıklarında, kendisinin ve Brezilyalı diğer milliyetçi entelektüellerin, Miranda'yı, Kuzey Amerika dolarlarının cazibesine kapılarak Brezilya'nın otantik şarkı ve danslarını bozmakla suçlarken belki de haksızlık ettiklerini kabul etti. Carmen Miranda, aslında, geleneksel millî formları popülerleştirdiği ve yaratıcı bir tarzda geliştirdiği için pekâlâ milliyetçilerin övünç kaynağı da olabilirdi (Veloso, 1991). Benzer şekilde, "La Malinche" -İsponyol *conquistador** Cortes'e kabilesince verilen ve daha sonra Cortes'in çevirmeni ve metresi olan Kızılderili bir kadın- 19. yüzyılda Meksikalı erkek entelektüeller tarafından, yeni Meksikalılık kimliği denen o görkemli yapının taşlarından biri sayılmıştır. "La Malinche", yalnızca ulusundan kopup düşman saflarına geçen bir hain olarak tanıtılmamış, cinsel açıdan uğradığı muameleye atıf yapılarak yerlileri aşağılamak için de kullanılmıştır (Franco, 1991).

1991'de seçimi kazanıp İrlanda Cumhurbaşkanlığı makamına oturan İrlandalı feminist avukat Mary Robinson, hassas dengeleri gözeten bir kadın örneğidir. Yürütme gücü pek bulunmayan cumhurbaşkanlığı makamında, Mary Robinson, bir yandan İrlanda vatandaşlarının kafalarındaki 'ulus'u simgesel olarak temsil etme yönündeki popüler beklentileri karşılamaya çalışmış, bir yandan da İrlanda ulusunun anlamını yeniden

(*) "Fatih". Amerika'yı "fetheden" Avrupalı - ç.n.

tanımlamaya uğraşmıştır. Bu yüzden, İrlandalı bir "Malinche" olma riskiyle karşı karşıya kalmıştır. AIDS hastalarını hastanede ziyaret etmek, bir eşcinsel erkeğe sevgilisinin cenazesinde taziyelerini sunmak, feministleri makamında bir çaya davet etmek gibi jestler yaparak, yeni bir bakış açısı getirmiştir. Bu bakış açısında, pek çok milliyetçi politikacının ve hukuk sisteminin, ulusun dışında saymakla kalmayıp ulus karşısında gerçek bir tehdit olarak gördüğü kişiler de, ulus sınırlarına dahildir.[6] Robinson, bugüne kadar, içinde bulunduğu simgesel çatışmayı kazanmış görünmektedir. Boşanma ve kürtaj konularındaki görüşlerini İrlanda ulusunun temellerini sarsan görüşler sayan kadın erkek pek çok İrlandalı bile, her şeye rağmen onun, cumhurbaşkanlığını görünür kılıp bu makama modern bir üslup kattığını, bu sayede İrlanda'ya uluslararası düzeyde saygınlık kazandırdığını düşünmektedir. Robinson, İrlanda ulusunun sömürge sonrası döneminin temsilcisidir. Ayrıca, Robinson, Katolik Kilisesi'nin ve büyük partilerin ataerkil politikalarını benimseyen kadınlara seslenmiş, onları da kazanmaya çalışmıştır: "Eğer feministler evde kalan kadınların işine değer vermezlerse, toplumun değer vermesi beklenebilir mi?" (Phillips, 1992). 1990'larda Avrupa'nın bütünleşmesi, İrlandalı kadınların Avrupa'daki hakları, Kuzey İrlanda'daki savaşın sona erdirilmesi, eşcinselliği yasaklayan yasalar, boşanma, doğum kontrolü ve kürtaj üzerine tartışmalarla, her şey bir milliyetçi potada eritilirken, İrlandalı kimliğinin feminist bir cumhurbaşkanınca yeniden yorumlanması, siyasal açıdan giderek güçleşmektedir.

Kadınlar, cinsel *partner* ve ulusal geleneklerin taşıyıcıları olarak temsil edilirken, milliyetçilik açısından ya saygınlık kazanmakta, ya da bu saygınlıklarını yitirmektediler. Milliyetçiliğin yükselişiyle birlikte cinsellik, doğurganlık ve çocuk yetiştirme böylesine stratejik önem kazanırken, pek çok milliyetçi erkek, cemaatlerinin kadınlarını kontrol etme ihtiyacını yeni-

6 Mary Robinson'ın şaşırtıcı seçim zaferi ve cumhurbaşkanlığını kullanma biçimleri üzerine İrlandalı bir feminist yazarın daha ayrıntılı analizi için bkz. Ailbhe Smyth (1992).

den hissetmektedir. Kızları ve kadınları kontrol etmek, bir erkeğin ulusu koruma ve canlandırma yolu haline gelmektedir. Başka kadınların namus bekçiliğini yapan milliyetçi kadınların sayısı da az değildir. Dolayısıyla, kadınlar ile erkekler arasındaki bütün ilişkilerde olduğu gibi ulusal ilişkilerin de anlaşılması, bir ölçüde, kadınlar arasındaki ilişkilerin incelenmesine bağlıdır. Bazı kadınlar da, "hain kadın" ve "yurtsever anne-kadın" efsanelerini yanıltıcı ve baskıcı olarak nitelemiş ve mahkûm etmişlerdir. Bu kadınlar, birçok milliyetçi harekette seslerini duyurmakta büyük güçlük çekmiş, -pek çoğunun önemsediği- milliyetçi kimliklerini kaybetme riskiyle karşı karşıya kalmışlardır.

Tecavüz ve fuhuş, birçok erkeğin milliyetçi dava kurgularında merkezî bir yere sahiptir. Her ikisi de, erkeklere, kadınlaştırılan ulusun kendilerini kurtarıcı olarak çağırdığı kurgusunu yaratma olanağı vermektedir. Dış düşmanın başka erkekler olduğu tahayyül edilir -ulusu iğfal eden, ulusun namusuna halel getiren erkekler... Bu cinsiyetçi ve milliyetçi senaryoda, tecavüze uğrayan veya para kazanmak için fuhuş yapmaya zorlanan kadınların seslerine genellikle yer verilmez. Örneğin, Bangladeş'in bağımsızlık savaşı sırasında, tecavüze uğrayan Bangladeşli kadınlardan yeni ulusun kimliğinin inşasında yer almaları pek istenmez, oysa tecavüz haberleri pek çok Bangladeşli erkekte infial uyandırmıştır. Bugün de, Sri Lanka ve Kaşmir'de tecavüze uğrayan kadınlar, aktif katılımcılar olarak görülmüyor, simge olarak kullanılıyorlar.

1990'larda Bosna'daki iç savaş sırasında gelen haberler, orada da tecavüzün, erkekleşmiş, militarize milliyetçiliğin bir aracı olarak kullanıldığını gösteriyordu. Haziran 1992'de Brezovo Polye köyünden kaçırılan Mirsade adlı genç bir Boşnak kadın, kendisini kaçıran Sırp askerinin "Bize kızlara tecavüz etme emri verildi" dediğini bildirmiştir. İki ay sonra bir Amerikan gazetecisine başından geçenleri aktaran Mirsade'nin -daha sonra başka kaynaklarca da doğrulanan- anlatısına göre, Sırp askerleri köyden 40 kadını kaçırmış ve onlara tecavüz etmiştir. Olaylardan sağ kurtulanları muayene ve tedavi eden bir jinekolog,

tecavüzlerin Müslüman kadınları tahkir etmek amacıyla yapıldığı görüşünde olduğunu söylemiştir: "Onlara tecavüz ettiler, çünkü savaşın hedefi buydu" (*Ms. Magazine*, 1992).

Milliyetçi nitelik taşıyan ya da taşımayan pek çok savaşta tecavüz olayları yaşanmıştır. Savaşların, nedenleri, gelişimi ve sonuçlarıyla tam olarak anlaşılabilmeleri için, erkek askerlerin kadınlara yönelik -her türlü- cinsel istismarının ciddiye alınması, geçmişi ve geleceğiyle aydınlığa kavuşturulup eksiksiz bir biçimde açıklanması gerekir. Dolayısıyla, Bosna üzerine asıl araştırılması gereken konu, tecavüzlerin ve tecavüz haberlerinin, Sırp milliyetçiliğinin, Bosnalı Hırvat milliyetçiliğinin ve Müslüman Boşnak milliyetçiliğinin erkekleştirilmesi ve militarizasyonu açısından neleri gösterdiğidir. Bundan ötürü, olayları daha derinlemesine incelemeli, daha çok şeye dikkat etmeliyiz. Haziran 1991'de Brezovo Polye'ye saldıran Sırp askerler üzerinde tecavüz deneyiminin ne gibi etkiler bıraktığını araştırmamız gerekir. Mirsade ve öteki 39 kadının, kimliklerini tanımlamayı ve yeniden tanımlamayı sürdürürken, hayatlarının geri kalanında bu korkunç tecrübeyle nasıl yaşadıklarını anlamalıyız. Bosnalı Müslüman ve Hırvat erkeklerin kendi uluslarını tahayyül ederken, bu haber karşısındaki tepkileri üzerinde de daha çok durmalıyız. Bir başka Bosnalı (Müslüman olmayan) kadın, Marianna, Sırpların kontrolündeki bir kampta tam 24 saat askerlerin tecavüzüne uğramış ve hamile kalmıştır. "Asla. Asla doğurmayacağım" diye karar vermiş, Hırvatistan sınırını geçip sığınma hakkı aramayı ve kürtaj olmayı istemişti. Henüz bilmediği nokta ise, Hırvatistan'ın erkek egemen yönetiminin, Hırvat milliyetçiliği adına kürtajı yasadışı ilan etmiş olmasıydı (*Ms. Magazine*, 1992).

ABD'nin Filipinler'in Subic Körfezi'ndeki deniz üssü, Kasım 1992'de kapanana kadar, bir Filipin milliyetçiliği dalgası yaratmıştı. Ayrıca, burada da kadınların cinselliği yoğun milliyetçi tartışmalara konu olmuştu. Diskolarda ve masaj salonlarında çalışan, Amerikan denizcilerinin cinsel 'hizmetini gören' binlerce kadın, milliyetçilerin hedefi durumundaydı. Üslere karşı kampanyaları örgütleyen, feminist olmayan milliyetçi Filipin-

liler, feminist milliyetçilerden çok farklı bir yaklaşım sergiliyorlardı. Birinci kesim, fuhuş yapan kadınları bir simge olarak kullanıyor, ama o kadınlara, yoksulluklarını nasıl değerlendirdiklerini, çocuk sahibi olma veya olmama kararlarını, Filipinli erkeklerle genellikle fırtınalı olan ilişkilerini hiç sormuyorlardı. Bu arada, üs karşıtı hareket içinde yer alan Filipinli feministler başka türlü bir milliyetçilik anlayışı getirmeye çalışıyorlardı. Bu anlayışa göre, üslerin anlamını deşifre etmek, böylelikle 1990'lardaki yeni sömürgeciliğin bedellerini ve cazibelerini görmek için, fahişelerle konuşmak, onlarla birlikte örgütlenmek gerekiyordu.[7]

Gitgide daha büyük bir ciddiyetle üzerinde durulan bir konu olan popüler kültür, ulusal bilincin oluşumunda -ve kaybolmasında- henüz tanımlayamadığımız cinsiyetçi bir rol oynar. Raphael Samuels'in, 'İngiliz' yurtseverliğinin inşasında popüler kültürün tarihsel rolünü ortaya çıkaran "arkeolojik" çalışması, o üç ciltlik görkemli eser, efsane kahramanı kadınlar, popüler sağlık söylemi ve çocuk masalları üzerine feminist incelemeleriyle daha bir değer kazanmaktadır (Samuels, 1989). Bugün, Filipinler ve Şili'de Amerikan filmi "Rambo"nun isyancı erkekler tarafından moral yükseltmek için kullanıldığına ilişkin bilgiler bulunuyor, ama filmin gizli video gösterimlerinde isyancıların devşirdikleri maskülinist anlamların, ulusal cemaatlerin içindeki ve dışındaki kadınlarla ilişkileri nasıl şekillendirdiği hakkında çok az şey biliyoruz. Küresel film endüstrisini yakından takip eden (belki de onun çoktan önüne geçmiş olan) pornografik film endüstrisi uluslararasılaşmış, başlı başına bir sektör haline gelmiştir. Buna karşın, pornografinin, ulusların rüyalarına neler kattığı konusunda hiçbir şey bilmiyoruz. Güreşen Asyalı kadınların görüntüleri, Latin Amerikalı veya Ortadoğulu erkeklerin, ulusal kimlikleri çerçevesindeki kadınlık kurguları açısından ne gibi sonuçlar doğurmuştur? Körfez Savaşı'nda savaş için özel olarak üretilen (ve

7 Filipinler, Güney Kore ve Guam'da ABD üsleri civarında fahişe olarak çalışan Filipinli ve Koreli kadınların sözlü tarihlerinden oluşan mükemmel bir yeni derleme yakında yayımlanacak: S.Sturdevant ve B.Stolzfus, der. (1992).

Pentagon'un kendi kitapçısında satılan), üzerlerinde palaskadan başka bir şey bulunmayan beyaz kadınların fotoğraflarıyla süslü takvimleri alıp duvarlarına asan beyaz ve siyah Amerikalı erkekler aynı şekilde mi etkilenmiş, Soğuk Savaş sonrası dünyada yaşayan bu erkeklerin erkekleşmiş benliklerinde aynı tür değişimler mi görülmüştü? Son yıllarda, farklı kolektif kimliklerin evrimlerini tespit ettikçe, sözlü ve yazılı ürün türlerine daha fazla ağırlık vermeyi öğreniyoruz.

Ne var ki, erkeklerin ve kadınların siyasallaşmış aidiyet -veya yabancılaşma- duygularını şekillendirmekte, yalnızca İngiliz Booker Ödülü için yayıncıların aday gösterdikleri kitapların etkili olduğu düşünülmemelidir. Video klipler, reklamlar, spor etkinlikleri, karikatürler, oyuncaklar ve takvimler de aynı süreçte önemli bir rol oynamaktadırlar.

* * *

Fatihlerin metresleri, savaşlardaki tecavüzler, askerlere sunulan fuhuş 'hizmeti', sinemanın asker kahramanları, yurtseverliği besleyen takvimler... Bunlar, milliyetçiliğin genellikle militarize edilmiş mekânlarda inşa edildiğini, ulusal kimlik gibi militarizasyonun da toplumsal cinsiyeti içeren bir süreç olduğunu gösteren örneklerden yalnızca birkaç tanesidir. Basitçe söylersek, kadınlık ve erkekliğin günlük hayattaki biçimleri değiştirilmeden hiç kimse, hiçbir cemaat, hiçbir millî hareket militarize edilemez.

1960'lı ve 1970'li yıllardaki araştırmalarımızın çoğunda, iç savaşlar -bazılarına devrimci hareket, bazılarına da sadece isyan dediğimiz iç savaşlar- büyük bir yer tutuyordu. Araştırmacılara göre bu savaşlar, bilinç değişimlerini, millî/sınıfsal/etnik bağlılıkların birbirleriyle rekabetini, sosyal mobilizasyon ve parti inşası süreçlerini, devletin zayıflığını ve müdahalelerini incelemek için eşsiz fırsatlar sunuyordu. Ama iç savaşların bizi militarizmi düşünmeye -hatta kavramsallaştırmaya- yönelttiğini hatırlamıyorum. Devletlerin orduları vardı. Devlet olduklarının kanıtı buydu. Yabancılaşmış mobilizasyonun belirli aşamalarının, doğal olarak, silahlı isyan biçimini

aldığı düşünülüyordu. Peki, ya militarizm (kendine özgü bir inançlar ve yapılar kümesi) ile militarizasyon (bu inanç ve yapıları yerleştiren belirli bir toplumsal süreç) neydi? Bu iki kavrama da, sorular üretecek, entelektüel yolculuğumuzda durup düşünecek şekilde bakılmıyordu. Böylelikle, bütün süreci olduğundan daha basit bir hale getirmiştik.

Şimdi 1960'ları düşünüyorum da, niye hiç tereddüt etmedim, niye milliyetçi silahlı çatışmaları kaçınılmaz değilse de, şaşırtıcı olmayan gelişmeler sayarken hiç zorlanmadım diye kendi kendime soruyorum. Bir düzeyde milliyetçi savaşları sorunsallaştırmamıştım. Evet, devlet elitleri etnik veya anti-emperyalist mücadelelere karşı ordularını -ve polis kuvvetlerini- kullandıkları zaman biraz kafam karışıyordu. Sivil milliyetçilerin silahlı direnişe geçme kararlarını nasıl verdiklerini, hedeflerine ulaşınca, askerî kuvvetlerini nasıl kontrol ettiklerini merak ediyordum. İki ateş arasında kalan, nispeten siyasallaşmamış kişilerin, tırmanan bir çatışmayla baş etme stratejilerini nasıl oluşturduklarını anlamaya çalışıyordum. Bütün bu zorlu sorgulamalara karşın, hâlâ, herhangi bir milliyetçi çatışmanın militarizasyonunun çok güç bir iş olmadığını düşünüyordum. Naif bir yaklaşımla, iki tarafın silahlı çatışmaya girişmesi için, devletin askerî birlikleri sevketmesinin ve isyancıların, silah ve insan gücü temin edip politika geliştirmelerinin yeterli olduğunu varsayıyordum.

O sırada, millî kimliklerin militarizasyonu için ne tür zihinsel dönüşümlerin gerçekleştirilmesi gerektiği konusunda pek düşünmemiştim. Şimdi ise, herhangi bir milliyetçi hareketin militarizasyonunun, toplumsal cinsiyete dayalı iktidar ilişkileri yoluyla gerçekleştirildiğine giderek daha çok ikna oluyorum. Bu ne doğal, ne de otomatik bir süreçtir. Militarizasyon, kimi kişilerin korkularının öne çıkarılıp gündemi belirlemesine olanak tanınması, kimi kişilerin korkularının ise önemsizleştirilip geçiştirilmesi sayesinde başarılır. Bugün yeniden ortaya çıkan Slovak milliyetçiliği, doğuşundan bu yana aşağı yukarı otuz yıllık bir süre geçmiş olan Quebec milliyetçiliği, devlet kurma hedefine ulaşan Litvanya milliyetçiliği, (henüz) militarize olmuş değildir.

Başka milliyetçi hareketler içinde ise, militarizasyon konusunda çelişkili yaklaşımlar ve açık fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Örneğin, günümüz Rus milliyetçiliği, ABD'deki siyah milliyetçiliği, Kanada Kızılderili milliyetçiliği, Güney Afrika siyah milliyetçiliği, Alman milliyetçiliği, Sırp, Hırvat ve Boşnak milliyetçiliği içinde, belirli militarist eğilimleri meşrulaştıracak toplumsal değişimler üzerine tartışmalar sürüp gitmektedir. Söz konusu ulus oluşumu süreçlerinin hiçbirinde, bu konudaki mücadele henüz kesin bir sonuca ulaşmış değildir. Militarizasyon üzerine bu iç tartışmaları incelemeden, milliyetçi ideoloji ve örgütlerin nasıl doğduğunu, geliştiğini, gerilediğini veya ortadan kalktığını anlamak mümkün değildir. Militarizasyon stratejilerini kimler destekler, kimler alternatifler önerir? Söz konusu stratejileri destekleyenler ve eleştirenler arasında, toplumsal cinsiyet, bölge, kuşak, sınıf veya siyasal tecrübe açısından önemli farklar var mıdır?

Militarizasyon sürecinin getirdiği dönüşümler içinde, erkeklik fikirlerindeki değişiklikler çok önemli bir yer tutar. Erkeklik devletin dayanaklarındandır ve ulusu oluşturan temel nosyonlardan biridir. Devlet, "ulusal güvenlik" adına, yeni, daha otantik bir ulus yaratmak uğruna askerî kuvvetlerini konuşlandırırken, erkek olmaya yüklenen anlamda ne gibi değişiklikler olduğu üzerinde, milliyetçi hareketin kendi kuvvetlerini seferber etme yolu üzerinde daha çok (daha doğrusu, biraz!) düşünseydim, erkeklik hakkındaki düşünceler değişirken, kadın olmanın anlamı konusundaki fikirlerde de tamamlayıcı dönüşümler gerçekleştiğini görebilirdim.

Örneğin, devletin tecavüzle ilgili politikalarına dikkatle bakabilirdim: Askerlere, çatışma bölgelerinde kadınlara yönelik cinsel saldırıda bulunmama emri veriliyor mu? Üst düzey subaylar bildirilen cinsel şiddet olaylarını ciddi olarak inceliyorlar mı, yoksa bu olayların üstü mü örtülüyor? Şu konulardaki verilere de daha fazla analitik ağırlık verebilirdim: İsyan lideri erkeklerin kadınları bilinçli olarak dışlaması veya harekete dahil etmek istemesi, birliklerinde yer alan kişiler arasında cinsel ilişkileri önlemeye çalışması, kadınların çoğunu cemaatin ön-

ceden var olan kadınlık kavramlarına uygun rollerde militarize olmuş davaya hizmet etmeye yöneltmesi... Ayrıca, militarizasyon süreçlerinin çoğunda kendini gösteren çelişkileri yakalamaya çaba gösterebilirdim.

Çünkü militarizasyon, doğal temayüllerle ve kolay seçimlerle pürüzsüz işleyen bir süreç değildir. Bu süreç, genellikle, kafa karışıklıklarına yol açar, çelişkili mesajlar üretir. Bir yandan, kadınların da erkekler gibi katılımını gerektirir. Öte yandan, militarizasyon genellikle erkekliğe imtiyaz tanıyan bir toplumsal yeniden inşa sürecidir. Milliyetçi olmuş pek çok kadını militarizasyonu desteklemeye yönelten ilk zorunluluktur: Kadın olarak katılım değerli hale gelir; kadınlar genellikle siyasal beceriler geliştirebilecekleri yeni alanlar kazanır. *İntifada* sırasında, İsrail ordusu, güvenlik gerekçesiyle Batı Şeria'da eski kurumların çoğunu kapattığı ve yüzlerce Filistinli erkeği hapse attığı için, Filistinli kadınlar cemaatin kurumlarından daha çoğunun yönetimini üstlenmeye başlamışlardı. 8 aylık Irak işgali sırasında, Asyalı hizmetçilerden yoksun kalan Kuveytli kadınlar, yiyecek sağlamaya, bilgi taşımaya ve işkence kurbanlarına bakmaya milliyetçi anlamlar yüklendikçe, siyasal değerlerinin arttığını görmüşlerdi. Baas Partisi'nin Kadın Federasyonu'na katılarak kendilerini milliyetçi kimlikleriyle tanımlayan Iraklı kadınlar da, Irak-İran savaşını, devletin kadınların yeteneklerini ciddiye almak zorunda kaldığı, askere alınan erkeklerden boşalan pek çok göreve kadınların getirildiği bir dönem olarak nitelemişlerdir.

Milliyetçi hareketin militarizasyonu, toplumsal cinsiyete ilişkin çelişkilerle yüklü, mücadelelerle dolu bir süreçtir. Bu süreç, genellikle, kadınlar ile erkekler arasındaki örgütlü ya da örgütsüz mücadelelerin gözlemlenebileceği en iyi ortamdır. Bu militarizasyon tartışmalarında, kadınlar ve erkekler yalnızca siyasal gündemin öncelikleri konusunda değil, "ulus" denen o belirsiz ve değişken yapının kurucu unsurları konusunda da birbirlerinden farklılaşırlar.

Militarize milliyetçi hareketler içinde filizlenen barış hareketlerine karşı gösterilen tipik tavır, bu hareketleri, esamesi

okunmayacak ümitsiz çırpınışlar ve/veya analitik açıdan önemsiz gelişmeler olarak görmektir. Bizim kendi tecessüsümüzün de militarizasyonu sonucu, genellikle, en militarize yapıları -örneğin hemen hemen hepsi erkeklerden oluşan milis kuvvetlerini- analitik açıdan en ilginç olgular olarak değerlendiririz.

Sırp Kadınlar Partisi diye bir parti var. Kısa adı ZEST olan bu parti, Kasım 1990'da, Sırbistan seçimlerinin -milliyetçi retoriğin kuşattığı bir genel seçimin- arifesinde, küçük bir kadın grubu tarafından kurulmuştu. Partiye iki ay içinde 500 üye kaydoldu. Partinin kuruluş bildirgesinde, hareketin liderleri, o sırada hâlâ dağılmamış olan Yugoslavya'da, komünizmin yıkıldığı ve Sırp milliyetçiliğinin doğduğu böyle kritik bir zamanda kendilerini bir Kadınlar Partisi kurmaya yönelten nedenleri şöyle açıklıyorlardı: "Toplumun gerçekten demokratikleşmesini umursamayan ve insanî ihtiyaçları üzerinde iktidar ve diktatörlük kurma hırsıyla belirlenmiş otoriter bilinç ve davranış biçimlerini gözler önüne sermek" (Cockburn, 1991).[8] Yani, sözlerini sakınmıyorlardı.

Kadınlar Partisi, Yugoslavya'nın kültürel çeşitliliğine saygı gösterilmesini talep ediyordu. Bu parti, Sırp olmayan kadınlara da seslenmeye çalıştı. Yugoslavya'nın iş hayatında, kadınların etnik kimliklerinden çok, toplumsal cinsiyet temelinde ayrımcılığa uğradığını gösteren raporlar yayımladı. Sayısı giderek artan hoşgörüsüz milliyetçi örgütlerin yarattığı seferberlik, kadınların, emeklerinin karşılıklarını adil bir şekilde alacaklarının güvencesi sayılamazdı. Partinin eylemcileri, şiddetin tüm ulusun ilerlemesi adına meşru gösterilebileceğine giderek daha çok kuşkuyla bakmaya başladılar. Parti mensupları, antimilitarist başka gruplarla, erkeklerle ve kadınlarla birleşerek Savaş Karşıtı Eylem İçin Belgrad Merkezi'ni kurdular. Sırp Kadınlar Partisi, Sırpları "çoğunun istemediği anlamsız bir savaşa mahkûm eden"[9] politikaları protesto etmek amacıyla düzenlenen barış yürüyüşleriyle üye sayısını artırdı.

8 Kadınlar Partisi bildirgesinin tam metni Cockburn'de (1991) yer almaktadır.

9 Bu alıntıyı aktaran kaynak: "Anti-war Movement in Yugoslavia", Overseas, Vilbeler Str. 36, 600 Frankfurt, Almanya, no. 18, 1992, s. 13.

Dolayısıyla, başka ülkelerde olduğu gibi Sırbistan'da da militarizasyon, tamamlanmış bir süreç değildir. Bu süreç, kimi zaman ilerlemesini yavaşlatacak, hatta durduracak ölçüde toplumsal cinsiyetin damgasını taşır. Bir cemaatin, siyasallaşmış öz algısının, hangi noktada ve nasıl şekillendiğini; erkeklerin hangi noktada ve nasıl silaha sarılmaya, kadınlarınsa, askere alınan kardeşlerini, kocalarını, oğullarını ve sevgililerini sadakatle desteklemeye yöneltildiklerini anlamamız gerekiyor. Bu baskılar nasıl tırmandırılıyor? Bunun, kadın-erkek ilişkileri açısından anlamı ne? Bu baskılara kadınlar direndiği zaman ne oluyor? 1991 yılında Sırbistan ve Hırvatistan'da kadınların öncülük ettiği barış hareketini ciddiye alırsak neler görebiliriz? Sri Lanka'nın Tamil ve (etnik) Sri Lankalı (Sinhalese) cemaatlerindeki "annelerin" barış hareketini entelektüel açıdan önemli sayarsak ne kazanabiliriz? Ya, Rus kadınların zorunlu askerliğe karşı oluşturdukları hareketi daha fazla dikkate alırsak? Yıllarca gerilla eğitimi görmüş pek çok erkeğin sürgünden evlerine dönmelerine ilişkin Güney Afrikalı siyah kadınların kaygılarını analizlerimize dahil edersek? Aralık 1989 "Montreal katliamı" sonrasında kadınlara yönelik (*misogynist*) şiddete karşı seslerini yükselten Quebec'li kadınlara kulak vermek, ulus oluşumunu inceleyen bizlere neler öğretebilir?

Bana öyle geliyor ki, bu soruları ciddiye alırsak, milliyetçiliği yeniden düşünmemiz gerekecek. Ulusların oluşumunu, kadınlar ile erkekler arasındaki bir mücadeleler süreci olarak görmemiz gerekebilir. Bu mücadeleler, bir tarafta bütün kadınların, öte tarafta bütün erkeklerin yer aldığı cinslerarası savaş gibi basit bir çerçeveye indirgenemez. İnsanların -ama herkesin değil- imgeleminde bir millî cemaat yaratmak için toplumsal cinsiyetin ne şekilde kullanıldığına önem vermeliyiz. Cemaat içinde, militarizasyonu önlemeye veya geriletmeye yönelik, kadınların yürüttüğü girişimleri ciddiye alırsak, bir cemaatin ulusal bilincini militarize etmenin gerçekten ne anlama geldiği hakkındaki zorlu soruları da sormamız gerekecektir. O zaman, iktidarı bütün biçimleriyle görme şansına sahip olacağız.

1990'ların Soğuk Savaş sonrası ortamında, milliyetçiliği -ya

da onun ürünü olan ulus-devleti- olumlu gözle değerlendirmek, 1960'ların ortalarındaki Berkeley'e kıyasla daha az rağbet görüyor olabilir. Ama bugün milliyetçiliğin iç işleyişinin ve sonuçlarının feminist bir okumasına girişmeksizin milliyetçiliğe kuşkuyla yaklaşanlar, postmodernleşmiş, militarize bir ataerkiye ister istemez teslim olacaklardır.

Çevirenler AYŞE GÜL ALTINAY - TANSEL GÜNEY

KAYNAKÇA

Anderson, Benedict (1983) Imagined *Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso.

The Black Scholar, der. (1992) *Court of Appeal: The Black Community Speaks Out on the Racial and Sexual Politics of Thomas vs. Hill*. New York: Ballantine.

Clio Collective (1987) *Quebec Women: A History*. Toronto: Women's Press.

Cockburn, Cynthia (1991) "A Women's Political Party for Yugoslavia: Introduction to the Serbian Feminist Manifesto". *Feminist Review* (39) Kış: 155-160.

Enloe, Cynthia (1973a) *Multi Ethnic Politics: the Case of Malaysia*. Berkeley: Center for Southeast Asian Studies, University of California.

— (1973b) *Ethnic Conflict and Political Development*. Boston: Little Brown and Company.

— (1980a) *Ethnic Soldiers*. Londra: Penguin; Atina, GA: University of Georgia Press.

— (1980b) *Police, Military and Ethnicity*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Franco, Jean (1991) *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*. New York: Columbia University Press.

Jayawardena, Kumari (1986) *The Kurds*. Londra: Minority Rights Group.

Michele, J. K., M. L. Lavigne ve J. Stoddart (1987) "Nationalism and Feminism in Quebec: The "Yvettes" Phenomenon". R. Hamilton ve M. Marrett (der.) *The Politics of Diversity: Feminism, Marxism and Nationalism* içinde s. 322-342. Londra Verso.

Morrison, Toni, der. (1992) *Race-ing Justice, En-gendering Power: Essays on Anita Hill, Clarence Thomas, and the Construction of Social Reality*. New York: Pantheon.

Ms. Magazine (1992) "Bosnia and Herzegovina: 'Only Following Orders.'" Kasım, s. 11.

Phillips, Andrew (1992) "A Woman of Substance". *McLean's*. Ekim 19, s. 45-47.

Samuels, Raphael, der. (1989) *Patriotism: The Making and Unmaking of National Identity*. Cilt 1-3. Londra: Routledge.

Sanararian, Eliz (1982) *The Women's Rights Movement in Iran*. New York: Praeger.

Smyth, Ailbhe (1992) Hail Mary - a President of Women. *Trouble and Strife*. 23. Sayı, Bahar s. 4-7.

Sturdevant, Sandra ve Brenda Stolzfus, der. (1992) *Let the Good Times Roll*. New York: The New Press.

Tamang, Seira (1992) *Gurkha Wives*. Honors Thesis, Department of Government, Clark University.

Vallieres, Pierre (1971) *White Niggers of North America*. New York: Monthly Review Press.

Veloso, Caetano (1991) "Caricature and Conqueror, Pride and Shame", *The New York Times*. October 20.

Yuval-Davis, Nira, der. (1992) *Unholy Orders: Women Against Fundamentalism*. Londra: Virago.

Yuval-Davis, Nira ve Flora Anthias, der. (1989) *Woman-Nation-State*. Londra: Macmillan.

Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri

Rubina Saigol

Giriş

Çatışma bütün çağdaş toplumların temel bir unsurudur. Modern toplumlar, sınıf, kast ve iktidar yapılarıyla dikey olarak, kendi iktidar hiyerarşilerini yaratan cemaat, etnisite, din ve toplumsal cinsiyet çatışmalarıyla yatay olarak bölünmüştür.[1] Çatışmasız hiçbir toplum, hiçbir devlet veya ulusal, ulus-altı ya da ulus-üstü kolektivite biçimi yoktur.

Toplumsal çatışmalar, ekonomik kaynakların, toplumsal ve siyasal iktidarın eşitsiz dağılımının bir ürünüdür. Dolayısıyla, çatışmalar tarihin motorudur - toplumsal değişimi, bu değişimin yönünü ve etkisini çatışmalar belirler. Örneğin, Avrupa'da ticaret burjuvazisinin gelişmesi, feodal yapıların yıkılması sonucunu doğurmuş, iktidar ve kaynaklar tüccar sınıfın eline geçmiştir. Burjuva toplumsal düzeni kapitalist ekonomiyi yansıtır ve yeniden üretir. Çeşitli toplumsal, dinsel, ulusal ve siyasal gruplar arasında iktidarın ve kaynakların sürekli el değiş-

1 Bkz. Grewal, I. *Home and Harem: Nation, Gender, Empire and the Cultures of Travel*. Grewal'a göre milliyetçilik bütün vatandaşların birliğini ve eşitliğini varsayar, "ama ulusal kültür nosyonu toplumsal cinsiyet ve sınıf farklarıyla bölünmüştür". s. 8.

tirmesi, tarihsel sürecin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu değişim zorunlu olarak kriz, çelişki, çatışma, mücadele ve huzursuzluk getirir. Toplumun, tamamlayıcı roller, adil bir işbölümü, uyum, entegrasyon ve denge temeline dayandığını kabul eden yapısal-işlevselci paradigma, çatışma ile değişimi açıklayamamaktadır.[2] Bu paradigma, toplumu uyumlu bir bütün olarak temsil eder. Bu uyumlu bütünde işbölümü, toplumun bütün temel işlevlerinin, rollerin ve sorumlulukların tamamlayıcılığı ilkesi uyarınca gerçekleştirilmesini sağlar. Çatışmanın toplumun ve tarihin temeli olduğu nosyonuna dayanan Marksist model, toplumsal dönüşümü ve onun aslî bir unsuru olan krizleri açıklama, yorumlama ve tahlil etme bakımından daha büyük bir kapasiteye sahiptir.[3] Dolayısıyla, Marksist modelde çatışma, olumsuz bir toplumsal fenomen sayılmaz, tersine, toplumları ileriye götüren, mülksüzlerin ve yoksulların toplumsal üretimden hakları olan payı almalarını sağlayan bir süreç olarak kabul edilir. Freud psikolojisi de, bize, çatışmanın birey ve aile düzeylerinde bile insan olmanın aslî bir parçası olduğunu göstermektedir.[4] Toplum düzeyinde çatışma ve mücadele, çoğul, farklı, dolayısıyla birbirine rakip gerçeklikler olduğuna işaret eder.

Dünyadaki kaynaklar hızla azalırken (bu, kısmen nüfus artışından, esas olarak zengin ve yoksul ülkeler, uluslar, bölgeler, sınıflar ve cemaatler arasında kaynak dağılımı eşitsizliğinden kaynaklanmaktadır), etnik, dinsel, bölgesel, ulusal, uluslararası ve cemaatlerarası çatışmalarda çarpıcı bir artış meydana gelmiştir. Dr. Inayatullah'a göre:

---

2 Toplum üzerine yapısal işlevselci bir yaklaşım için bkz. Emile Durkheim'ın ünlü eseri The *Division of Labor in Society* ve Talcott Parsons, *The Social System*.

3 Topluma ilişkin bir çatışma modeli için bkz. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt 1, *The Communist Manifesto* ve *Selected Writings in Sociology and Social Philiosophy*. Marx'ın analizinde toplumdaki temel çatışma, toplumsal üretim süreciyle farklı ilişkileri bulunan toplumsal sınıflar arasındadır.

4 Kişinin arzuları ile dış dünyanın ahlâkî kısıtlamaları arasında yaşadığı çelişkiden doğan ruhsal çatışmaların değerlendirmesi için bkz. Freud, *On Sexuality: Three Essays on the Theory of Sexuality*, no.7.

> Büyüyen savunma harcamaları yüzünden, ulusal gelir pastası muhtemelen küçülecek ve gelirden adil pay alma sorununun keskinleşmesiyle etnik çatışma kızışacaktır. Bu da, etnik kutuplaşmayı artıracaktır.[5]

Sind, Belucistan, Bosna, Kaşmir ve eski Doğu Pakistan'da (bugünkü Bangladeş) yaşanan bu tür çatışmalar büyük can ve mal kaybına yol açmıştır. Çok karmaşık modern silahların geliştirilmesiyle, cemaatlerarası, dinsel, etnik, ulusal ve uluslararası çatışmalarda şiddet dev boyutlara ulaşmıştır. Modern silahlar, özellikle nükleer ve biyolojik silahlar birkaç saniye içinde binlerce insanı öldürecek kapasitededir.[6] Bu nükleer felaketten sağ kurtulanlar, X ışınları, şok dalgaları, ısı, radyoaktif kalıntılar ve nükleer patlamanın getirdiği diğer faktörler dolayısıyla inanılmaz hastalıklar ve acılar yaşayacaktır.[7]

Kitle imha silahlarının kullanımı, esas olarak, bu tür şiddeti tekelinde tutan ulus-devletlerin ellerinde bulundurdukları bir imtiyazdır. Devlet, tanımı gereği, hâkim bir sınıf veya grubun çıkarlarını temsil edip, ezilen grupların çıkarları aleyhine işlev görürken, zora ve şiddete dayanır. Homojenleştirici bir projeyi hayata geçirmeye çalışan ulus-devlet, farklılıkları silmek ve muhalefeti susturmak için şiddet kullanır. Ulus-devlet, resmî milliyetçilik şeklinde tepeden inme bir kurgusal birlik fikrine dayanır.[8] Parker vd.'nin yazdığı gibi:

> ...milliyet ilişkisel bir terimdir. Ulus kimliği, bir farklılıklar sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak belirginlik kazanır... İşte, ulusun, segregasyon, sansür, ekonomik zorlama, fiziksel işkence, polis baskısı gibi şiddet içeren eylemler aracılığıyla

---

5 Bkz. Inayetullah, "The Nuclear Arms Race and Fall of the Soviet Union", Mian, Z. (der.) *Pakistan's Atomic Bomb and the Search for Security* içinde, s. 94.

6 Bkz. Ziya Mian, "The Costs of Nuclear Security", Mian, Z. (der.) *Pakistan's Atomic Bomb and the Search for Security* içinde s. 79-81.

7 *A.g.e.*

8 Pakistan'ın resmî milliyetçiliğinin iki ulus teorisi için bir değerlendirilmesi için bkz. Saigol, R. *Knowledge and Identity: The Articulation of Gender in Educational Discourse in Pakistan*, özellikle s. 209-214 ve 263-267. Bu kitapta Pakistan'da resmî milliyetçiliğin sosyal bilgiler biçiminde nasıl inşa edildiğini incelemiştim.

farklılıkla baş etme ihtiyacının bir türlü bitmek tükenmek bilmemesi bundan kaynaklanır.[9]

Benedict Anderson'ın dediği gibi, "hiçbir ulus kendisini insanlıkla özdeş tahayyül etmediği"[10] için, uluslar, kendilerini, Ötekileri olarak tanımladıkları uluslardan *farklı*, hatta kimi zaman onların *karşıtı* olarak tahayyül ederler. Söz konusu Ötekiler, ulusun, kendisini, karşısında konumlandırarak inşa ettiği 'düşmanlar'dır. Örneğin, Pakistan ulusu fikri, iki-ulus teorisinin parametreleri içinde Hindular/Hindistan'la karşıtlık kurularak üretilmiştir. Popüler ve resmî söylem düzeyinde Pakistan'ın ve İslâm'ın Hindistan'dan ve Hindulardan farklılığını ortaya koymak için sürekli çaba gösterilir; bu iki kategori genellikle birbirinin tam karşıtı olarak temsil edilir.[11]

Öztanımı gerçek veya muhayyel farklılığa tam anlamıyla bağlı olunca, bu farklılığın saldırganlık ve şiddet yoluyla, sürekli olarak vurgulanması gerekir. Çoğu devlet, 'düşman'ın tecavüz, saldırı ve işgaline karşı Kendi sınırlarını korumak için büyük, daimî ordular bulundurmaktadır. En yeni kitle imha silahlarıyla donatılan bu ordulardan, bir yandan tehdit unsuru ve 'kirletici' yabancılara karşı sınırlarda bekçilik etmeleri, bir yandan da ülke içinde birlik ve bütünlüğü kollamaları beklenir. Dolayısıyla, militarizasyon ulus-devletlerin başta gelen özelliği haline gelmiş, hatta çoğu zaman koruduğunu iddia ettiği vatandaşlarının refah ve mutluluğu pahasına bir numaralı önceliği olmuştur.

Militarizasyon ve Milliyetçiliğin Erotikası

Burada militarizasyon, yalnızca, en yeni nükleer ve konvansiyonel silahlarla donatılmış büyük, daimî bir orduyu tasvir etmek

9 Bkz. *Nationalism and Sexualities*, "Introduction", s. 5.

10 Anderson, *Imagined Communities*, s. 16.

11 *Knowledge and Identity* adlı çalışmamda, değişken ve cinsiyetlendirilmiş bir söylemde, Hindularla Müslümanların birbirlerinin karşıtı olarak nasıl inşa edildiğini, Müslümanların esas olarak maskülen terimlerle Hinduların ise feminen terimlerle temsil edildiğini göstermeye çalışmıştım. (s. 217-243).

için kullanılmamaktadır. Daha geniş ve kapsamlı tanımıyla militarizasyon, militarist düşünme tarzının bütün toplumu etkilemesi anlamına gelir. Şiddete dayalı imgeler, düşünceler, duygular, kavrayış ve tahayyûl şekilleri bütün topluma nüfuz edip, herhangi bir çatışmanın silah zoruna başvurmaksızın çözüme kavuşturulması düşünülemez hale gelince, militarizasyon gerçekleşmiş demektir. Toplumun bütün kurumlarına şiddet hâkim olur ve savaş, çarpışma, dövüş, kan, şehitlik, zafer, yenilgi, kahraman ve hain fikirleri sivil konularda bile günlük hayatın parçası haline gelirler. Böylesi durumlarda, sivil kurumlar ordunun dilini bile benimseyip içselleştirirler. Örneğin, "strateji", "harekât planı", "hedef" gibi kelimeler nüfus, eğitim ve sosyal refah alanlarında yaygın bir kullanım kazanır. Şiddet günlük hayata ilişkin bilince o denli nüfuz eder ki, şiddetin insanlara verdiği korkunç zararlar, acı ve trajik sonuçları görünmez olur.

Meşrulaşmış şiddetin bir biçimi olarak ulus-devlet, hem bilinç düzeyinde hem de bilinçdışı düzeyde, zihinlere işler. Bu süreç, muazzam çağrışım gücü olan imgeler yoluyla gerçekleşir. Bu imgeler, arzu uyandıran başka nesneleri çağrıştırır. Arzunun ulus-devlete kaydırılmasıyla, ulus-devlet hayli erotik bir nitelik kazanır; bir arzu nesnesi haline gelir, şarkılara, şiirlere konu olur. Kitle iletişim araçlarında, ders kitaplarında ve anıtlarda ulus-devlete övgüler düzülür.

Askerî değerlerin hâkimiyeti, ulus-devlete yönelik aşk ve arzu ile toplumsal cinsiyet ideolojisi arasında karmaşık ve girift bir ilişki oluşur. Bu ilişki, ulus-devletin anne olarak inşasıyla ifadesini bulur. Saba Khattak şöyle yazar:

> Ulus-devlet dış düşmana karşı korunmaya muhtaç anne olarak tasvir edilir. Savunma ve hayatta kalma için ihtiyaç duyulan bir erkek maço ruha seslenir.[12]

Saba Khattak, "koruyucu" ve "korunan" sıfatlarının nasıl inşa edildiğini anlatırken, eski Dışişleri Bakanı Serdar Asaf Ali'ye

12 Saba Gul Khattak, "Militarization, Masculinity and Identity in Pakistan - Effects on Women", N.S. Khan ve A. S. Zia (der.), *Unveiling the Issues: Pakistani Women's Perspectives on Social, Political and Ideological Issues* içinde, s. 63.

atıfta bulunur. Serdar Asaf Ali şöyle demiştir: "Bizim için, nükleer program analarımızın, bacılarımızın namusuna benzer, onu ne pahasına olursa olsun korumaya kararlıyız."[13]

Başka birçok yazı da, ulusun (*Qaum*) esas itibarıyla kadın/kadınsı olarak inşa edildiğine işaret eder.[14] Nalini Natarajan şöyle der:

> Milliyetçilik, bastırılmamış tutkuların yansıtılabileceği alanlardan biridir. Milliyetçiliğin erotikasında bu yansıtma kadının simgesel kullanımıyla mümkün olur.[15]

Natarajan'a göre, kadın ulusal imgelemi şekillendirir ve cemaatin tahayyül edilişinde bir gösterge olarak işlev görür.[16] Dolayısıyla, ulus anlatısı kadın bedeni üzerine kurulur; kadın ulusun, benliğin, manevî dünyanın ve evin duygu yüklü göstereni ve simgesi haline gelir. Anavatan (*maader-e-watan*), kadınlara, özellikle 'anne'ye yönelik erotik çekimle kuşatılır. Böylelikle vatan, hem romantik ve erotik hem de annelikle ilgili güçlü yan anlamları bulunan kelimelerle temellük ve temsil edilir, kontrol altına alınır. Vatan/kadın/*dharti* için duyulan arzu bir erkek arzusu olarak inşa edilir; ona sahip olmak, onu görmek, ona hayranlık duymak, onu sevmek, korumak ve düşmanlara/rakiplere karşı onun uğruna ölmek arzusudur bu.

Bu tür imgeler milliyetçi şarkılarımızda, şiirlerimizde (teraneler, ulusal nağmeler), televizyon oyunlarımızda ve popüler filmlerimizde açıkça kendini göstermektedir. Örneğin, çok popüler olmuş eski bir film şarkısının sözleri şöyledir:

> Ey Vatan, bir mumsun sen
> Biz âşıkların etrafında pervane olduk
> Gözünü açmak demektir hayat
> İman ateşi sardı içimizi

13 *A.g.e.*, s. 63.

14 Bkz. *Nationalism and Sexualities*, "Introduction", s. 6 ve N. Natarajan, " Women, Nation and Narration in Midnight's Children", I. Grewal ve C. Kaplan (der.) *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transitional Feminist Practices* içinde, s. 76.

15 Bkz. Natarajan *a.g.e.*, s. 79.

16 *A.g.e.*, s. 76.

Bu Urduca şarkıda *şama* (mum) ve *parwana* (pervane/aşık) kelimeleri geçmektedir. Bunlar, Urdu şiirinde, sevilen kadının hasretiyle, aşk acısıyla yanıp tutuşan aşık ile sevgili için çok sık kullanılan işaretlerdir. Bu milliyetçi şarkıda ve *Aag Ka Darya* (Ateş Nehri) adlı filmde bu istiarelerin kullanılması, özel alana ait bireysel tutkunun ulusal kamu alanına kaydırıldığını gösterdiği için anlamlıdır. Vatan, sevgi, dolayısıyla kadın haline gelir, aşık da erkek arzusunu temsil eder. Milliyetçi şarkıların birçoğunda, sahiplenen, arzu dolu erkek bakışına ilişkin bolca örnek bulunmaktadır. En eski şarkılardan biri ulusal şair Allama İkbal'e aittir:

> Hindistan bütün dünyadan yeğdir bize
> Bülbülleriyiz biz onun, vatan da gülistanımızdır.

Daha sonra yazılan ünlü bir şarkıda da benzer duygular yansıtılır:

> Ay parçasıdır benim ülkem
> Vatanım çiçek gibi

Söz konusu şarkılar son derece yaygın ve popülerdir. Okullarda bu şarkılar sık sık söylenir ve ders kitaplarında kahraman, top, tank, avcı uçağı ve denizaltı resimlerinin yanında bu şarkı sözlerine yer verilir. Yukarıdaki üç örnekte de vatan, yerel folklor ve ulusal metaforlarda güzel sayılan bir şeye benzetilmiştir. İlk şarkıda, vatan/sevgili, içi yanan âşıkların etrafında pervane oldukları bir mum/ışıktır. İkincisinde, vatan bir gülistandır ve âşıklar da sevgili için aşk şarkıları şakıyan bülbüllerdir. Üçüncüsünde, ülke (genellikle güzelliği temsil eden) ay parçasına, vatan da güzellik ve romansın bir başka simgesi olan çiçeğe benzetilmiştir. Vatan için bu tür doğal ve romantik istiarelerin kullanımına milliyetçi şiirde çok yaygın olarak rastlanır. Genel olarak kadınlar için kullanılan ve erkekler için pek kullanılmayan imgelerle donatılan vatana muazzam düzeyde bir tutku yükü yüklenmiştir.

Dolayısıyla, arzunun öznesi erkektir, bakış da, bir sevgiliye bakan bir erkeğin bakışıdır. Yukarıdaki şiirlerde etkin/edilgin

ilişkisi kolaylıkla görülmektedir: Mum edilgindir, etrafında erkek pervaneler dönmektedir; bahçe (gülistan) edilgindir, etkin bülbül ona aşk nağmeleri şakımaktadır. Ay, toprak ve mum gibi cansız nesnelerle kadının ilişkilendirilmesi toplumumuzda son derece yaygındır. Örneğin, belaların çoğunun *zen*, *zar* ve *zemin*'den, yani kadın, para ve topraktan geldiğini bildiren bir atasözü vardır. Bu sözde, iki cansız nesne (para ile toprak) canlı bir varlıkla, yani kadınla yan yana konmuştur. Ayrıca, kadının toprakla ilişkisi bir kez daha kendini göstermektedir. Unutulmaması gereken önemli bir nokta da, bu üçünün, erkeklerin arzuladıkları ve kendi aralarında ittifak kurarken, alışveriş yaparken mübadele ettikleri metalar olduğudur. Aşağıda, Veena Das'ın eserini değerlendirirken bu nokta üzerinde daha ayrıntılı olarak durulacaktır.

Millet-ana ve anavatan imgeleri, çok güçlü duygular uyandırarak, düşmanlara karşı ülke topraklarını korumayı bir ölüm kalım meselesine dönüştürür. Nalini Natarajan'a göre, "Kadın, annelik konumuyla, birlik ve bütünlük hayalleri uyandırır." Natarajan şöyle yazar:

> Anne figürü ulusu nasıl birleştirir? 'Anne' ortak efsanevî kökenleri hatırlatır. (Barınacak yer sağlayan, ürünler veren) toprak gibi, anne de ebedîdir, sabırlıdır, vazgeçilmezdir. Ulusal talepler her zaman toprak talepleriyle desteklenir.[17]

Toprak (*dharti*) ile anne arasında adeta ilksel bir bağ vardır. İkisi de korunmaya muhtaç sayılır; ikisi de sevilir, sayılır; ikisine de hayranlık duyulur; ikisinin de namusları için can vermeye hazır olmak gerekir. İronik bir şekilde, millet-ana mecazının milliyetçi düşüncede bu kadar güçlü olmasına karşılık, gerçek anneler ve kadınlar milletin eşitsizliğe uğrayan mensuplarıdır, ulus-devletin iktidar yapısında daha az hakları bulunan ikinci sınıf vatandaşlardır. McClintock şöyle yazar:

17 *A.g.e.*, s. 83.

> Dünyada, bugüne dek, ulus-devletin kaynaklarına kadınların ve erkeklerin aynı şekilde ulaşmalarına imkân tanıyan hiçbir milliyetçilik olmamıştır.[18]

Parker vd. de şu saptamayı yaparlar: "Onların [kadınların] bir millete aidiyetleri genellikle erkek bir vatandaşla evli olmalarına bağlıdır, kadınlar ancak simgesel olarak ulusal siyasal birimin parçası haline gelmişlerdir."[19] Bundan dolayı, kadınların vatandaşlığı tam bir vatandaşlık sayılamaz, Pakistan'daki ayrımcı yasalar bunu gösteren pek çok kanıt sunmaktadır.[20] Yine de, anne olarak kadının ulus-devlete simgesel şekilde mal edilmesi muazzam bir duygusal yatırım anlamına gelir. Kadınların ulus-devlete birincil giriş noktası, anne olmaları, kutsal vatan toprağı uğruna dövüşerek canını vermeye hazır, güçlü, yürekli oğullar doğurup yetiştirmeleridir.[21] Parker vd.'nin belirttiği gibi, "...bu kadın-millet mecazı, tabiî ki, belirli bir kadın imgesine, iffetli, itaatkâr, kızlık ve analık vazifelerine bağlı kadın imgesine dayanır."[22] Yine bu yazarlara göre, "aile, ulusun kamusal tahayyüllerinde öylesine merkezî bir rol oynamıştır ki, annelik bir ulusal hizmet sayılabilir..."[23]

---

18 Bkz. *Nationalism and Sexualities*, "Introduction", s. 6.

19 *A.g.e.*

20 Pakistan'da Ziya-ül-Hak döneminde (1977-1988) milliyetçilik kendisini İslâmileşme şeklinde yeniden ortaya koymuştur. Bu süreçte, cinsler arasında ayrımcılık getiren birtakım yasalar çıkarılmıştır. Örneğin 1984 tarihli şahitlik kanununa göre belirli hallerde mahkemede iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine denk sayılacaktı. Bu, fiilen kadınları "yarı insan" konumuna indirgiyordu. Benzer şekilde, Kısas ve Diyet kanun tasarısı da kadınlar için kısas bedelinin, erkeklerinkinin yarısı kadar olmasını öngörüyordu. Bu yasa, barbarca niteliğinin yanı sıra kadınların hayatının erkeklerin hayatının değerinin yarısı kadar olduğu fikrini pekiştiriyordu. Bu tür yasalar, kadınları, erkeklerle vergi yükümlülüğü açısından eşit görülseler ve suç işledikleri takdirde aynı cezalara çarptırılsalar bile, devletin eşit olmayan yurttaşları haline getirir. Kadınların ulus-devlete tam olarak dahil edilmemesi, toplumsal cinsiyet farklılıklarına dayanan İslâmileşmiş milliyetçiliğin bir parçasıydı.

21 Bkz. Uma Chakravarty, "Whatever Happened to the Vedic Dasi? Orientalism, Nationalism and a Script for the Past", Sangari ve Vaid (der.), *Recasting Women: Essays in Colonial History* içinde. Milliyetçiler tarafından geçmiş yeniden inşa edilirken, Hindu kadınları esas olarak, güçlü bir ulus için güçlü savaşçılar yetiştiren Hindu kadınları olarak yeniden tanımlanmıştı.

22 Bkz. *Nationalism and Sexualities*, "Introduction", s. 6.

23 *A.g.e.*, s. 7.

Pakistan'ın eğitim politikalarında "bir ulusal hizmet olarak annelik" fikri açık bir şekilde ifade edilir. Bu politikalara göre, kadınlara eğitim verilmesindeki amaç, ailenin, ulusun ve devletin menfaatleri için iyi ve ahlâklı annelik yapabilecek kimseler yetiştirmektir.[24] Annelik sembolizminin ne denli yoğun bir duygusallık taşıdığı, ABD'de bir eyalet savcısının, Pakistanlıların kolayca annelerini satabildikleri yolundaki düşüncesizce ve aptalca sözlerine gösterilen tepkiden anlaşılmaktadır. Çok iyi bilindiği üzere, modern denen Amerikan toplumu dahil bütün toplumlarda kadınlar şu ya da bu şekilde değiş tokuş edilmekte, alınıp satılmaktadır. Eyalet savcısının sözleri düşüncesizce ve duyarsızca söylenmiş sözlerdi, ama gösterilen tepkiler, ulusal benliğin derinden yaralandığını ortaya koyuyordu. Bu benlik, yürekli oğullar doğurup yetiştirerek ulusu yeniden üreten iffetli annelik kurumuna dayanır. Said Talat Hüseyin, *The News*'da çıkan "Pakistan'da Anneler Önemlidir" adlı yazısında şöyle demiştir:

> Anneler aile etkinliklerinin çoğunun merkezidir, malî özgürlükten yoksun oldukları, evle sınırlandıkları zaman bile, inanılmaz bir iktidara sahiptirler, bütün aileye sözlerini geçirirler. Toplumun bu temel birimini onlar idare ederler, şeref ve itibar bakımından başka hiçbir ilişkiyle kıyaslanamayacak bir konuma sahiptirler... Pakistanlılar annelerine gerçekten çok büyük bir önem verirler.[25]

Kadınların cinselliğine ulusal hedeflerle (millet için iyi askerler, çalışkan işçiler doğurma yükümlülüğü getirilerek) el konulunca, bedenleri üzerindeki kontrolleri de ellerinden alınmış olur. Yukarıdaki alıntıda, Hüseyin, kadınların hayatlarının evle sınırlandırıldığını, malî özgürlüklerinin bulunmadığını kabul ediyor, ama toplumun temel birimi saydığı ailedeki üstün konumlarından söz ediyor. Aile devletin temel direğidir ve millet kendisini aileyle yeniden üretir, oğullarını ve müstakbel an-

24 Saigol *a.g.e.*, Pakistan'ın eğitim politikalarına ilişkin bölüm, ss. 186-191.

25 *The News*, 3 Ağustos 1997.

nelerini aile içinde yetiştirir. Bundan dolayı, milletin namusu adına kadın cinselliği üzerinde en sıkı kontrolü de aile kurar. Kadınların cinselliği, ancak aile yoluyla ulusa hizmet çerçevesinde meşru ifadesini bulabilir. Aile dışında, kadının cinselliği yadsınır, kontrol edilir, *çadar* ve *çardivari* arkasında saklanır. Kadının etrafını saran kişiselleşmiş sınır-duvarlarla devletin sınırları birbiriyle örtüşür. Her iki sınır da oğulun */mücahid*'in veya (aileden) başka erkeklerin koruması altındadır.

Milliyetçi şiirlerdeki ve savaş şarkılarındaki "anne" yiğit oğullar doğurmuştur, sessiz sedasız nice acılara katlanan fedakâr kadındır veya oğlunun şehit düşmesini metanetle karşılayan mağrur annedir. Savaş şarkılarında, kadınlar, erkeklerin yiğitliğini överler, âşık/ koca/ oğulun subay olmasıyla gururlanırlar. Şarkıda hitap edilen erkeğin (âşık/koca/oğul) savaşta gösterdiği kahramanlıklarını över, yiğitlik yolunda gitmesi için onu yüreklendirir, iki dünyada da gönüllerinin hep ona ait olduğunu söylerler. Aşağıdaki şarkı, 1965'te Hindistan'la yapılan savaşta son derece popülerdi, şarkıyı dinleyenlerin gözleri yaşla doluyordu. Şarkı, oğlu şehit düşmüş bir annenin dilinden söylenmiştir:

Seni dünyaya getiren anandır oğul
Vatan toprağı anandır senin;
Benim kucağımdan aldı da seni
Koydu kendi koynuna.
Bana ana diyen dillere kurban
Canım yoluna feda olsun
Şehit düştüğünün haberi
Bir mektupla geldi
Dediler "Kimdir bu yiğidin anası?"
Allah'ın takdiri dedim
Boynumu eğdim

Bana Ana diyen dillere kurban
Canım yoluna feda olsun

Pakistan senin gibi aslanların vatanı
Benim gibi onların analarının da göğüsleri kabarıyor

Bana Ana diyen dillere kurban
Canım yoluna feda olsun

Burada milliyetçiliğin çeşitli unsurları birarada bulunuyor: Fedakâr ve gururlu anne; ana kucağı ile toprak/mezar arasındaki bağ; anavatanın namusunu korumak için canını veren vatan evladı, asker. 1965 savaşı sırasında çok popüler olan bir başka şarkıda da şu sözler yer alıyordu:

Ey hak yolunda şehit düşenler,
Ey İman tasvirleri...
Vatanın kızları, anaları selamlıyor sizi

Milletin kadınları, savaşan genç erkeklere övgüler düzen, alkış tutan kimseler olarak çiziliyor. Şan şeref, büyüklük ve ebedî hayat erkeklere aittir; kadınlar, yüreklendiren, öven ve destekleyen rolünde arka planda yer alır. Kadınlara, erkeklerin savaşta gösterdikleri kahramanlıklara imgelem düzeyinde, dolaylı olarak katılmalarına olanak tanıyan, esas itibarıyla pasif bir rol biçilmiştir. Yiğit oğullar doğurmak veya sevdiği erkeğin yiğit ve kahraman olması, bir kadının elde edebileceği en büyük şereftir. Kimi zaman da, âşık kadın, üzerine titrediği asker /sevgiliyi, rütbesini anarak över:

Benim canım sevgilim
Albaydır, paşadır

Böylesi şarkılar 1965 savaşı sırasında o kadar popüler olmuştu ki, askerleri eğlendirmek için cephelerde bu şarkıları söyleyen, popüler müziğin kraliçesi Nur Cihan, âdeta, gönülden seven kadın/anne ikonu olmuştu.

Kahramanlığın, yiğitliğin ve şehitliğin yüceltilmesi, yukarıdaki şarkının şen, oyunsu havası... Aslında bütün bunlar savaşın o korkunç gerçekliğini -parçalanan, yanan bedenleri, insanın vahşileşmesini, şiddeti, kanı, dayanılmaz acıları, devletin topraklarının genişlemesi ve ekonomik çıkarları uğruna nice insanın canından olmasını veya aşağılanıp kötü şartlarda yaşamasını- gözlerden ırak tutmaya yöneliktir. Savaşlar genellikle

ekonomik çıkarlar, yayılmacılık ve maceracılık yüzünden çıkar. Gelgelelim, milliyetçi şiir ve şarkılar, bütün o şiddeti annelerin/bacıların namusuna ve mahremiyetin korunmasına bağlayarak savaşın korkunç yüzünü unuttururlar. Devletin ve milletin korunmasına bir de din duyguları ilave edilince, duygusal yatırım ikiye katlanır.

Ders kitaplarında Gazneli Mahmud, Muhammed bin Kasım, Tipu Sultan gibi savaş kahramanları ve tarihsel şahsiyetler yüceltilerek, daha erken yaşlardan itibaren delikanlılara büyüklük ve şan şeref kazanma hayalleri kurdurulur/aşılanır.[26] Ders kitapları savaş imgeleriyle, kahraman, tank, top ve jet resimleriyle doludur. Ayrıca, örneğin Gazneli Mahmud'un Somnath tapınağına on yedi kez saldırıp tapınağı vahşice yıkması yüceltilir. Najma Sadeque şunları yazar:

> Askerlik, askere alınanların öldürmeye ve öldürmeyi meşru saymaya koşullandırılması gerektiği için, şehit ve maço kahramanlık imgeleri askerî değerlerin bir parçası olarak yüceltilir. Dolayısıyla, insanlar genç yaşta, naif ve kolay etkilenir çağlarında askere alınır. Zayıfları savunmak, milletlerinin namusunu korumak zorunda oldukları kendilerine aşılanır. Ayrıca, milletin namusu zayıfların (kadınların ve anavatanın) namusuyla eşdeğer gösterilir. Bütün bu nosyonlar, orduların rolünü belirli toplumsal değerler aracılığıyla meşrulaştırmak için kullanılır. Söz konusu toplumsal değerler, genç erkekleri, hoşgörü ve barış değerleri yerine bu vahşi rolleri içselleştirip onlara göre yaşamaya yönlendirir. Bu yönlendirmenin ardında yatan mantığa göre, bütün erkekler doğaları gereği saldırgandır, saldırganlıklarını kontrol edemezler. Savaşın, saldırganlığın dışavurumu için bir kanal sağladığına inanılır. Savaşmak erkek doğasının ayrılmaz bir parçası olduğuna göre, gerekli ve zorunludur.[27]

---

26 Ders kitaplarında Müslüman kahramanların, özellikle Gazneli Mahmud'un ve Muhammed bin Kasım'ın yüceltilmesi için bkz. Saigol *a.g.e.*, s. 224-233.

27 Bkz. Najma Sadeque, "Global Militarization" N. S. Khan ve A. S. Zia (der.), *Unveiling the Issues: Pakistani Women's Perspectives on Social, Political and Ideological Issues* içinde, s. 18.

Savaş zihniyeti yaratılırken, yalnız genç erkekler dinin, anavatanın ve milletin koruyucuları olmaya yönlendirilmez, kadınlar da güçlü erkek koruyucuların kendilerini korumasına muhtaç olduklarına, güçlü oğullar yetiştirmeleri gerektiğine inandırılır. Kadınlara, çocukluklarından itibaren 'doğaları gereği zayıf' oldukları öğretilir. Erkeklerin 'güçlü' oluşu da, bu 'zayıflık'la karşıtlık kurularak inşa edilir. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet ideolojisi milliyetçi ve militarist düşünce üretiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Saba Khattak, Afganistan savaşının kadınlar üzerindeki etkilerini incelerken şu saptamayı yapar:

> Erkekliğin, mertlik / yiğitlik fikirleriyle girift bağları vardır. Dolayısıyla, gerek Afgan mücahitleri, gerekse Pakistan ordusunun mensupları (*cawaan*) yiğitliklerini kanıtlamaya yönelik belirli arzulara sahip olacak şekilde eğitilmiştir... sıkı kontrol altında tutulmaları, kendilerinde erkeklik duygusu uyandırmıştır. Kadınlar da, bu duygunun dengi kadınlık fikrine, yani korunması gereken, hassas ve güçsüz varlıklar oldukları fikrine pek direnmemişlerdir.[28]

Erkeklik ile kadınlığın birbirini tamamlar şekilde inşası *sayesinde*, savaşçı milliyetçilik yurttaşlara aşılanmakta, yurttaşlar devletin milliyetçi zaferlerine imgelem düzeyinde katılarak kendilerini güçlenmiş hissetmektedirler.

Ölüm İmgeleri

Arzulayan öznenin -erkek koruyucunun- arzulanan nesneyle -ulus-devletle- bağları o kadar tutku yüklüdür ki, savunma ve savaş imgeleri merkezî önem taşır, her yerde ve her zaman görülür. Ulus-devlet yalnız ders kitaplarına, televizyon oyunlarına ve sinemaya işlememiştir, silahları gösteren anıtlarla kamu alanlarına da damgasını vurmuştur. Parklar, yollar ve alanlar

28 Bkz. Saba Gul Khattak, "Militarization, Masculinity and Identity in Pakistan - Effects on Women", N.S. Khan ve A. S. Zia (der.), *Unveiling the Issues: Pakistani Women's Perspectives on Social, Political and Ideological Issues* içinde, s. 55-57.

askerî imgelerle doludur.[29] Lala Rukh'un Ekim 1997'de Lahor'da düzenlenen bir Simorgh* konferansına sunduğu bildiride işaret ettiği gibi, bu anıtlar hem korku, saygı ve hayranlık, hem de orduya arzu ve devlete bağlılık hisleri uyandırmaktadır. Lahor'da, İngilizlerin zamanından kalma askerî bölgede, Fortress Stadyumu'nun çimleri üzerinde hemen kendini gösteren bir denizaltı ve bir avcı uçağı büyük bir gururla sergilenmektedir. Anıt Yolu, fetih, zafer ve askerî üstünlüğün simgesi Zamzama'yla (*Kim'in Topu*)** süslenmiştir. Benzer şekilde China Chowk'ta da bir başka avcı uçağı bulunur, bu anıt da devlete sevgi, orduya hayranlık, korku ve güven duyguları yaratmaktadır. China Chowk'a söz konusu anıt dikilince, bir gazete bu uçağın "Lahor'u güzelleştirdiğini" yazmıştı.

Öyle görünüyor ki, güzellik anlayışımız, estetik duygumuz ordunun her yere nüfuz eden terimleriyle yeniden oluşturulmaktadır. Bu tür bir "güzelleştirme"yle, yurttaşlar, kendilerine sunulanın ölüm, şiddet, yıkım, acı ve nefret imgeleri olduğunu göremez hale gelmektedir. Ortalama, yoksul, sıradan, güçsüz yurttaş, bu imgelerle özdeşleşerek ve kendi küçük benliğini bu imgelere bağlayarak kendisini güçlü hissetmekte, ulus-devletin bir parçası haline gelerek büyüyüp kuvvetlenmektedir. Zayıf(latılmış) bir benlik, kendisinden çok daha büyük, çok daha güçlü ve koruyucu bir kendiliğe [*entity*] katıldığını varsayarak veya tahayyül ederek kuvvetlenmektedir.[30]

---

29 Lala Rukh bir Simorgh konferansındaki "Engendering the Nation State" adlı bildirisinde Lahor'u 'süslemek' için hazırlanan askerî ve milliyetçi büyük anıtların dialarını göstermiştir. Rukh'a göre bu anıtlar, onları görenlerin kafalarına ve yüreklerine ulus-devleti nakşetme amacını taşır.

(*) Simorgh Kadın Kaynak ve Yayın Merkezi, 1985'te bağımsız bir girişim olarak kurulmuştur. 1995 yılında kurumsallaşmış, hükümetdışı, kâr gütmeyen, feminist-aktivist bir kuruluştur - ç.n.

(**) Kim'in Topu, İngilizler tarafından Lahor Kalesi'nin önüne yerleştirilmiş bir askerî toptur. İsminin Kim olması da, Rudyard Kipling'in romanındaki Kim karakterinin bu top üzerine oturup oynamasıdır - ç.n.

30 Frankfurt Okulu teorisyeni Erich Fromm "Escape From Freedom" adlı ünlü kitabında sıradan yurttaşların faşist projeye katılımını incelemiştir. Fromm'a göre, ortalama kişi koskoca yabancılaştırıcı bir dünyada o kadar küçük, önemsiz ve güçsüzdür ki, ancak güçlü bir devletin, yani zayıf ve küçük ben-

Kadınlar, bu tahayyül etme sürecine katılmakta erkeklerden hiç de aşağı kalmamış, bu süreci erkekler kadar benimseyip desteklemişlerdir. Kadınlar, ayrımcı yasalar yüzünden ulus-devletin ikinci sınıf yurttaşları olabilirler, ama ulus-devletin militarist taleplerine eksiksiz biçimde uymaktadırlar. Hâkim imgelerden ve bunların simgesel anlamından eşit derecede etkilenirler. Ulusal davaya anne, kız ve birçok yerde savaşçı olarak katılmaktadırlar. Kadınların, doğal ve biyolojik olarak çocuk yetiştiren anne kimliklerinden ötürü, erkeklerden daha barışçıl, daha barışsever ve daha fazla savaş karşıtı oldukları ileri sürülmüştür. Ne var ki, bu görüşe Saba Khattak gibi çeşitli yazarlar karşı çıkmıştır. Onlara göre, kadınların savaş döneminde farklı hareket etmeleri toplumsal cinsiyet hiyerarşisindeki konumlarının bir sonucudur.[31] Ulus için silahlı mücadeleye katılan Filistinli ve Cezayirli kadınlar (Leyla Halid bunlardan biridir), kadınların doğaları gereği barışçıl oldukları iddiasını çürüten örnekler arasında sayılabilir. Margaret Trawick, Tamil Kaplanları'ndaki toplumsal cinsiyet üzerine bir makalesinde bu konuyu ele almıştır.[32] Ulus-devletleşme sürecinde gerek aktif, gerekse ikincil rollerde kadınları katmadan bir ulusun kendisini inşa edebileceğini düşünmek bile güçtür. Modern ulusal tahayyül şekilleri, toplumsal cinsiyete dayalı bir işbölümü gerektirir: 'Koruyucu' ve 'güçlü' erkek, tam karşıtı bir kategori, yani 'korunmaya muhtaç, zayıf' kadınlar olmadan inşa edilemez. Kadınların bedenleri ulusun gösterenleridir, ulusal anlatının üzerine yazıldığı bedenlerdir. Özselci biyolojik determinizme dayanan savların sahipleri, toplumsal örgütlenme ve tarihsel oluşumlara içkin meselelerle hesaplaşmak zorundadırlar.

---

liğinden çok daha büyük bir varlığın parçası haline gelerek kendini güçlü ve büyük hissedebilir.

31 Bkz. Saba Gul Khattak, "Militarization, Masculinity and Identity in Pakistan - Effects on Women", N.S. Khan ve A. S. Zia (der.), *Unveiling the Issues: Pakistani Women's Perspectives on Social, Political and Ideological Issues* içinde, s. 56.

32 Bkz. Margaret Trawick'in Mart 1996'da Colombo'da düzenlenen "Violence Against Women: Victims and Ideologies" konulu bir konferansta sunduğu bildiri: "Gendered Aspects of International LTTE Image-formation", s. 6.

Kadınlar, şiddet ve savaş imgeleri yaratıp bunları korumakla kalmaz, aynı zamanda, cinsiyetlendirilmiş şiddet anlatısının yazıldığı bedenleri teşkil ederler. Savaş imgeleri feminen ve maskülen kısımlara bölünür; örneğin yenilgiye uğramak feminen olmak anlamına gelir, yenmek ise maskülen olmak demektir. 1965 savaşında çok popüler olan bir şarkının sözleri şöyledir:

> Bugün Hindular savaş açmış
> Şaşkınlığın bile dile tutulmuştur
> Maharaj, bu oyunda kılıçlar konuşur
> Savaş, hanım oyunu değildir

Bu şarkıda, savaştan oyun terimleriyle bahsedilerek savaşın korkunçluğu unutturuluyor, ayrıca savaşın "hanım oyunu" olmadığı açıkça ifade ediliyor. Bir başka deyişle, savaş erkek işidir, kadınlarda bulunmayan bir güç, yiğitlik ve cesaret ister. Şarkıda kadınlaştırılan Hindular, böyle bir erkek kavgasında yer alamayacak denli güçsüz olarak resmediliyor. Popüler kültürde Hinduların kadınlaştırılması, "*Banya** otoburdur, dövüşemez" gibi atasözlerinde de kendini gösterir. Ders kitaplarında Hindular zayıf, korkak, dövüşmesini bilmez, efemine olarak temsil edilirken, Müslümanlar hipermaskülen olarak çizilir.[33] Hinduların kadınlaştırılmasına, genellikle, Müslümanların/Pakistanlıların aşırı erkekleştirilmesi eşlik eder, bu da, savaş ve milliyetçilik retoriğini, toplumsal cinsiyet imgelerinin beslediğini gösterir. Trawick, "savaşçı toplumlarda kadın-erkek farkının kuvvetle vurgulandığını"[34] belirtir. Pakistan'ın, muazzam savunma harcamaları ve savaş imgelerinin yaygınlığı göz önüne alınınca, savaşçı bir toplum olduğu rahatlıkla söylenebilir. Savaş şarkıları yalnız hipermaskülinitey yansıtmaz, kan, ölüm, silah ve acı imgelerinin de altını çizer. 1965 savaşında çok popüler olan bir şarkı şöyleydi:

(*) *Banya*, tüccar anlamına geldiği gibi, aynı zamanda Hindular için kullanılan aşağılayıcı nitelikte bir terimdir - ç.n.

33 Saigol *a.g.e.*, s. 217-243.

34 Trawick *a.g.e.*, s. 5.

Ey din düşmanı,
Kiminle, hangi milletle aşık atmaya kalktığının
Farkında değilsin sen!
Dövüşmeye hazırız biz, çık karşımıza!
Hangi yönden gelirsen gel
Oracıkta canını alacağız senin
Bir yudum su isteyecek vaktin olmayacak
Savaş hevesin kalmayacak artık!

Burada düşman "din düşmanı" diye anılıyor. Böylelikle, Pakistan'a saldırı İslâm'a saldırıyla özdeş kılınıyor. Ardından, düşmana, karşısındaki milletin gücünü anlayamadığı bildirilerek, millet fikri öne çıkarılıyor. Burada millet İslâm'la ilişkilendiriliyor. Daha sonra, düşmanın, hangi yönden gelirse gelsin öldürüleceği söyleniyor, yani İslâm'ın kalesi olan milletin, bir kadın gibi dört bir yandan kuşatıldığı ima ediliyor. Savaşın acımasızlığı ve korkunçluğu, düşmana "bir yudum su isteyecek vaktin olmayacak" diye seslenilen mısrada kendini gösteriyor. Bu mısrada söylem bireyselleşiyor, düşman, muharebede su bile isteyemeyip ölen bir asker haline geliyor. Ölen bir askerin insan yönü silinmiş: O yalnızca 'düşman'; ona insan olarak yaklaşılmıyor. Çektiklerine acı gözüyle bakılmıyor, acı çekmesi onu küçümsemek için bir fırsat sayılıyor. Şarkının tamamında, Pakistan ordusunun muazzam kudreti, Hindistan'ı benzersiz bir yenilgiye uğratacak güçte olduğu anlatılıyor. Bu arada, *cawaan* da, acımasız ve gayri insanî olarak temsil ediliyor. Güç, acımasızlıkla özdeş gösteriliyor.

Başka şarkılarda da, düşmanı en acımasız şekilde yok etme teması vurgulanıyor; bu, belki de *cawaan*'ların moralini yükseltecek bir yol sayılıyor. Yine 1965 savaşından çok popüler bir başka şarkı ise şöyle:

Cesaretini kaybetme, güçlü ol
Kâfirlerin hesabını görmek gerek
Hadlerini bildir onlara
Günlerini göster, günlerini göster

Yine savaş, İslâm ile kâfirler arasında bir çarpışma olarak sunuluyor. Ulusal savaş, insanların duygusal yatırımını artırmak, din duygularını sömürmek amacıyla dinsel bir kisveye sokulmuş. İnsanlardaki kendini korumaya yönelik saldırganlık güdülerine, burada ulusal dava adına sesleniliyor. Erkekliğin, düşmana "gününü göstermek"le kanıtlanabileceği belirtiliyor.

Majma Sadeque'ın öne sürdüğü (bkz. yukarıdaki alıntı) gibi, çocukların küçük yaşlardan başlayarak savaş, kan dökme, dövüşme ve erkeklik söylemine tâbi tutuldukları, ülkenin bölünmesinin ardından yazılan bir şarkı sözünde açıkça görülüyor. Şarkıların çoğunun bölünme dönemi veya 1965 savaşı üzerine olması ilginç. Doğu Pakistan projesinin bütünüyle ahlâkî bir belirsizlik ve tereddüt gölgesi altında kaldığı 1971 savaşına ilişkin hemen hemen hiç şarkı yazılmamıştır. Pakistan'ın kuruluş günlerinden kalan popüler bir milliyetçi şarkının bir bölümü şöyledir:

> Gelin çocuklar, size Pakistan'ı şöyle bir gezdirelim.
> Uğruna milyonların can verdiği toprakları gösterelim.
> İşte Sind, zalim Dahir'in çete kurduğu yer,
> Şurası Muhammed bin Kasım'ın Allah-ü ekber diye haykırdığı yer,
> Kırık kılıçlarında şimşek ve ateş vardı,
> Bir avuç gaziydiler, düşman milyonlarcaydı.

Çocukların, bütün tarih ve sosyal bilgiler kitaplarında yüceltilen Muhammed bin Kasım gibi tarihsel şahsiyetlerle özdeşleşmeleri sağlanarak, onlarda küçük yaşlardan itibaren şehit düşme, savaş, ölüm ve dövüşme arzusu uyandırılıyor. Pakistanlı çocukların hepsi bu şarkıyı dinleyerek büyüyor; kafalarında, zafer, güç, şan ve şeref bir kahramanla, o kahraman da dinle birleşiyor. Dolayısıyla, çocuklara, tarihsel olarak yeniden kurgulanmış kahramanlar haline gelme arzusu aşılanıyor. Saldırganlık güdüleri, içerideki ve dışarıdaki gerçek veya muhayyel düşmana yöneltiliyor, böylece örgütlü devlet şiddeti meşruiyet kazanıyor.

Şarkının daha sonraki dizeleri Pencab'la ilgili. Pencab önce yüceltiliyor ve sonra şu sözler geliyor:

Pencab'ın yiğitleri kendi kanlarından oluşan ırmaklarda yıkandı

Düşman savaş çağrısı yaparken korkudan titriyor
Aslan yürekli yiğitlerin namı dört bir yanı tutmuş

Şarkının Bengal hakkındaki sözlerine gelince... Önce Bengal'in güzelliği göklere çıkarılıyor, sel ve siklona karşı dayanıklılığına ve bölgenin temel ürünü olan jüte övgüler düzülüyor. Son dize ise şöyle:

Bu toprakların bütün evlatları vatana canlarını feda etmeye hazır

1971 yılında pek çok Bengalli, vatan için canını verdi; ama uğruna can verdikleri vatan Pakistan değil, Bangladeş'ti. Pakistan'a *karşı* çarpışırken öldüler. Bu da, ulus-devlet sınırlarının değişkenliğini bir kez daha hatırlatıyor. Ulus-devletin Kendi'si, Öteki'si haline gelebiliyor; kendi sınırları dışsallaşabiliyor.[35] Ulus kurgusal bir yapıdır, her an sınırları değişebilir, ulusa kimlerin ait olup, kimlerin olmadığı yeniden belirlenebilir. 1947'de Doğu Bengal, ülkenin, Eyüb Han gibi Batı Pakistanlı liderlerin küçümseyerek baktıkları bir parçasıydı.[36] 1971'de Bengalliler, yabancılar, ulusun düşmanları haline geldiler. Bu da gösteriyor ki, ulus-devletin homojenleşme süreci şiddetle doludur ve kimliği son derece değişken ve sallantılıdır. Yine de, insanların bu değişken ve sallantılı kendilik için hayatlarını feda etmeleri beklenir.

Şarkının son bölümünde *serhad* bölgesindeki erkeklerin gücü ve yiğitliği vurgulanır:

---

35 Parker vd., milliyetçilik sınırlarının ne denli değişken olduğunu göstermek için Sedgwick'in *Nationalism and Sexualities* adlı eserinden şu alıntıyı yaparlar: "Belirli bir siyasal veya tarihsel ortamda, ulusun 'öteki'si, ulus öncesi dönemin monarşisi, yerel etnik grup *diaspora*, ideolojik, dinsel veya etnik bir birim olabilir; koloni anavatan karşısında ulusal hale gelebilir; anavatan, kolonilerinin milliyetçiliğinden dolayı ulusal nitelik kazanabilir; anavatan milliyetçiliği, emperyalizmi ile uyum içinde olabilir ya da o emperyalizme karşıt olarak tanımlanabilir, vs.", s. 3.

36 Omar Noman, *Pakistan: Political and Economic History Since 1947* adlı kitabında Eyüb Han'ın Bengalliler'e yönelik aşağılayıcı, ırkçı tutumunu inceler (s. 30).

Burası serhad diyarıdır, herkesin benzersiz bir şanı vardır
Çocuklar silahların gölgesinde büyür
Nice deprem, fırtına atlatmıştır bu diyar
Her Pathan başının üzerinde kefen taşır hep
Vatan isterse, canını vermeye hazırdır

Burada, çocukların silahların gölgesinde büyüdükleri ve millet için ölmeye hazır oldukları bildiriliyor. Vurgu, *cawaan*, delikanlı kelimesine yapılıyor. Bu kelime, yalnızca genç anlamına gelmiyor, ayrıca erkeklik, güç, kuvvet ve cesareti de imliyor. Çocukların dinleyerek büyüdükleri başka şarkılar da var. Örneğin:

Her adımını cesaretle at, Pakistanlısın sen
Bu ülkeyi dünyada ebediyete kavuşturacaksın sen

Ulusun inşasında büyük bir yer tutan ebediyet nosyonu[37] burada kendini gösteriyor, böylelikle çocukların düşü, ulusu ebediyete dek yaşatarak ölümsüzlüğe kavuşmak haline geliyor. Aynı ölçüde popüler bir başka şarkıda da şu sözler yer alıyor:

Vatan seni seviyor, ey delikanlı, gülümseyerek yürü
Zamanın askerlerinin yanı sıra yürü

Yine karşımıza zaman fikri çıkıyor; milliyetçilik kadim, muhayyel bir altın çağa dayandığı[38] ve geleceğe yönelik olduğu için zaman fikri önem taşır. Erkek çocuklara asker olma arzusu aşılanır. Medyada her türlü şiddetle karşılaşan çocuklar, güçlerini ifade etme, erkekliklerini ispatlama ihtiyacıyla büyürler. Ne var ki, sıradan, günlük hayatta şiddet yasak olduğu

37 Milliyetçiliğin ölümsüz olma, böylelikle bireyin ölümü yenme arzusundan nasıl beslendiğine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Anderson, *Imagined Communities*, s. 17-20.

38 Uma Chakravarty, Sangari ve Vaid (der.) *Recasting Women: Essays in Colonial History* adlı derlemede yer alan "Whatever Happened to the Vedic Dasi? Orientalism, Nationalism and a Script for the Past" başlığını taşıyan makalesinde, milliyetçiliğin Hindu / Ari ırkının üstünlüğünü göstermek üzere Vedic dönemde bir Hindu altın çağını nasıl yeniden inşa ettiğini anlatır. Anderson da, *Imagined Communities*, s. 28-36'da milliyetçiliğin inşasında zaman boyutunun kullanımını ele alır.

için, şiddetin şan şeref ve ölümsüzlük getirebilecek meşru bir uygulama sayıldığı bir ortam olarak savaşı düşlemeye başlarlar. Bütün erkek çocuklar silahlarla oynar, oyunlarında düşmanı öldüren asker olurlar. Bu çocukluk oyunları, yetişkinlikte savaş tatbikatlarına dönüşür, belki de gerçek bir savaşta ölüm, o çirkin ve korkunç yüzünü bu "en kahraman" askerlere gösterir.

Zengin çağrışımları bulunan savaş, fetih ve zafer imgeleri o denli yaygındır ki, 1966 Wills Dünya Kriket Kupası'nda* bütün söylem savaş terimlerine bürünmüştü. Kriket sahasından "savaş meydanı"[39] kriket oyuncularından "savaşçılar", kola şişelerinden "füze" diye bahsediliyor, kazanmak ya da kaybetmek bir ölüm kalım meselesi sayılıyordu. Bu tür kriket milliyetçiliğinde, toplumsal cinsiyet imgeleri bir kez daha boy gösterir: Yenilen Pakistan takımına bir kutu bilezik gönderilmiş, baş düşman Hindistan'a mağlup olmanın kadınlaşmak anlamına geldiği gösterilmeye çalışılmıştır.[40] Benzer şekilde, Vasim Ekrem'e, küpe taktığı için Hindistan'a yenildiği suçlaması yöneltilmiştir. Avustralyalılar ise, Sri Lanka'ya gitmeyi kabul etmedikleri için efemine sayılarak "hanım evlatları" diye anılmışlardır. Devlet, toplumsal cinsiyet kimliklerini pekiştirme işine ağırlık vermiştir. "Sahival'in delikanlılarına uzun saç yasak" başlığını taşıyan bir habere göre, Sahival valiliği, küpe takan, uzun saçlı genç erkeklere karşı bir kampanya başlatmış, berberler tutarak uzun saçlı delikanlıların görüldükleri yerde saçlarının kesilmesine, küpelerinin çıkarılmasına karar vermiştir.[41] Bu, devletin, erkekliğe halel gelmesi ihtimaline karşı duyduğu milliyetçi tepkinin, "Erkek gibi erkeklerimiz olmazsa, milletimiz zayıf düşer" anlayışının ilginç bir örneğidir.

İktidar, erkeklik, güç, kan, savaş ve ölüm imgelerinin sürekli pekiştirilmesiyle, maskülen ve güçlü bir millet kurgulanır.

(*) Wills, adı geçen Dünya Kriket Şampiyonası'nın sponsorluğunu yapan sigara şirketinin adıdır - ç.n.

39 *The News*, 17 Mart 1996.

40 *The News*, 12 Mart 1996.

41 *The News*, 31 Mayıs 1997.

Bu imgeleri daha da güçlendirmek için, devletin sürekli tehdit altında olduğu fikri yaratılır, Hindistan Pakistan'ın varlığını hiçbir zaman kabul etmediği için, ülkeyi ele geçirmek istediği efsanesi oluşturulur.[42] Güçlü ve cesur erkek imgeleriyle birlikte, korunmaya muhtaç zayıf kadın/anne imgeleri üretilir. Toplumsal cinsiyet imgeleri, savaş ve ölüm imgelerini pekiştirir ve besler. Yukarıda gördüğümüz üzere, savaş ve ölüm imgeleri, hem kamusal hem özel mekânlarda, televizyonda, radyoda, sinemada, savaş şarkılarında ve milliyetçi şiirlerde görülen son derece yaygın imgelerdir. Ülkenin neresine gidilirse gidilsin, vatan topraklarına devletin ve ordunun damgasını bastığı görülür. Kadınlara yönelik arzu ulusa aktarıldığı, kadın bedenleri ulusu imlemeye başladığı için, cemaatlerarası, bölgesel, ulusal ve uluslararası çatışmalar kadınların bedenleri üzerinde yürütülür. Kadın bedenleri şiddet dolu mücadelelerin yürütüldüğü alanlar haline gelir.

Şiddet Dolu Mücadele Alanları Olarak Kadın Bedenleri

Çatışma ortamlarında, kadınların acımasızca tecavüze uğradığı, aşağılandığı ve öldürüldüğü bilinen bir olgudur. Bir hesaplamaya göre, 1970'de Doğu Pakistan'daki harekât sırasında Pakistan ordusunun askerleri 200.000 kadına tecavüz etmiştir.[43] Benzer şekilde, Bosna'da ve Kaşmir'de kadınlara yönelik şiddet kullanımına ilişkin haberler yayınlanmıştır. 1947'de bölünme sırasında yaşanan en korkunç vahşet ve işkence olayları, Saadat Hasan Manto gibi yazarların *Thanda Goşt* (Buz Kesmiş Ten) ve *Siyah Haşiye* (Siyah Çerçeveler) gibi öykülerinde anlatılır. Benzer şekilde, Krişan Çandar *Gaddar* (Hain) adlı öykü-

42 Tariq Rehman'ın, 24 Eylül 1994 tarihli *The News*'da çıkan "Myths as Causes of War" başlıklı makalesine bkz. Rehman'a göre Pakistan'ın yüksek savunma harcamalarını meşrulaştıran en önemli efsane, Hindistan'ın Pakistan'ın varlığını hiçbir zaman kabul etmeyip onu yok etmeye çalıştığıdır.

43 Simorgh Kadın Kaynakları ve Yayınları Merkezi'nin 30-31 Aralık 1993'te Lahor'da düzenlediği "Kadınlara Yönelik Şiddeti İnceleyen Mahkeme" sırasında Bangladeşli bir katılımcının verdiği rakam buydu.

sünde, düşman toplumların kadınlarına yönelik cinsel şiddet kullanımlarını konu edinmiştir. Makalenin bu bölümü, ağırlıklı olarak, Ritu Menon ve Kamla Bhasin'in Hindistan bölünmesi dönemindeki cinsel şiddet olayları üzerine yaptıkları analize dayanmaktadır.

Cemaaatlerarası, etnik ve uluslararası çatışmalarda şiddet herkese yöneltilir, ama kadınlar cinsel bir şiddete maruz kalırlar, yani tecavüze uğrarlar. Yalnızca tecavüze uğramakla kalmazlar, bedenleri de cemaatin/milletin namusunu temsil etiklerinin göstergeleri haline getirilir. Ritu Menon ve Kamla Bhasin'e göre, Surat, Bhagalpur, Bosna ve Amedabad'daki cemaatlerarası ve etnik şiddet olaylarına ilişkin haberler şunu göstermektedir:

> ...cemaatlerarası çatışmalarda kadınlara karşı işlenen suçların üç özgül niteliği vardır: Vahşilik, aşırı cinsel şiddet ve kolektif eylem.[44]

Açık cinsel taciz ve saldırganlık çok geniş bir yelpazeyi kapsar:

> ...soyma, çıplak teşhir edip dolaştırma; sakatlama ve bedene zarar verme; zafer sloganları atarak göğüsleri ve cinsel organları dağlama veya bunlara dövme işleme; göğüsleri kesme, rahmi bıçakla kesme; tabiî ki tecavüz; ceninleri öldürme.[45]

Menon ve Bhasin, K.A. Abbas'a atıf yaparak, "Pakistan Zindabad!" ve "Jai Hind!" gibi sözlerin kadınların göğüslerine ve mahrem organlarına nasıl dövmeyle işlendiğini anlatır.[46] Dahası, başka cemaatlerden kadınlara karşı cinsel suçlar, genellikle pazar yeri gibi kamusal alanlarda, erkek akrabalarının gözleri önünde işlenir. Bir erkeğin kendi kadınları ve onların cinselliği, kültürünün, geleneğinin ve evinin simgesi olduğu

---

44 Bkz. Ritu Menon ve Kamla Bhasin, "They Wanted to Die: Women, Kinsmen and Partition". Mart 1996'da Colombo'da düzenlenen "Violence Against Women: Victims and Ideologies" konferansına sunulan bildiri, s. 8.

45 *A.g.e.*

46 *A.g.e.*

gibi,[47] "Öteki'nin kültür ve erkekliğinin simgesi de kadınlar ve onların cinselliğidir."[48] Kadınların namusuna halel gelmesi, büyük bir ulusal utançtır, kültürel/dinsel açıdan büyük bir yüz karasıdır ve intikamının alınması şarttır. Menon ve Bhasin'e göre, "bölünme döneminde cemaatlerarası şiddet ve misilleme hareketlerine yol açacağı kesin bir haber varsa, o da, bir cemaatin kadınlarının tecavüze uğradığı haberiydi."[49] Dolayısıyla, tıpkı ulusun anlatısının kadın bedenleri üzerinde kurulması gibi, düşman da zaferini kadın bedeni üzerine yazar. Düşmanın uğratılabileceği nihaî yenilgi, savaş ve başka tür çatışma dönemlerinde düşman ırkının kolektif tecavüzlerle kirletilmesidir. Kadınların namusunun lekelenmesi, ırkın, ulusun ve vatanın namusunun lekelenmesidir. Bir insanın annesinin namusuna halel gelmesi, namusuna düşebilecek en büyük gölgedir. Anne imgeleri yoluyla büyük bir duygu birikimi yaratıldığı için, annenin, bacının veya kızının namusunun kirletilmesi Pencablıların cinsel şiddet eylemlerinin merkezini oluşturmaktadır. Bu tür kirletilme, fiziksel şiddet yoluyla intikamının alınması gereken en büyük leke sayılır, namusun temizlenmesi gerekir.

Menon ve Bhasin, Bosna'da etnik temizlik konusunda yazan Stasa Zajovic'den alıntı yaparlar. Zajovic'e göre:

> Savaş da, tecavüz de bir ataerkil kardeşler topluluğunun erkekliğini gösterir. 'Kadınları' tecavüze uğrayınca, bu, kadınla-

47 Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Women's Question" adlı ünlü makalesinde, milliyetçilerin maddî ile manevî, dünya ile ev, dış ile iç arasında ikili karşıtlıklar yaratarak sömürgecilikten nasıl yararlandıklarını anlatır. Milliyetçiler, ahlâkî ve manevî alandaki iyi ve üstün olan her şeyi, kadınların koruyucuları ve simgeleri oldukları iç benliğe, eve bağlılıklarını belirtir. Maddî, dünyevi, aşağılık ve ticari olan her şey, maddî açıdan üstün, manevî ve ahlâkî açıdan çürümüş sayılan sömürgeci güçlere atfedilmiştir. Böylelikle, bilim ve teknoloji cephelerinde yenilgiye uğrayanlar manevî zaferler kazanabiliyorlardı. "Biz" ile "Onlar" arasında yapılan bu ayrımda toplumsal cinsiyet merkezî önem taşır çünkü erkekler modernliği, piyasayı ve dış dünyayı temsil ederken, kadınlar ev içini temsil ederler. Bkz. *Recasting Women*, s. 233-253. [Sözü edilen makale, elinizdeki derlemede "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm" başlığıyla yer almaktadır - e.n.]

48 Bkz. Ritu Menon ve Kamla Bhasin, "They Wanted to Die: Women, Kinsmen and Partition". Mart 1996'da Colombo'da düzenlenen "Violence Against Women: Victims and Ideologies" konferansına sunulan bildiri, s. 8.

49 *A.g.e.*, s. 8.

rın yaşadığı bir acı olarak kadınların yaşadıkları üzerinden algılanmaz, erkeklerin uğradığı bir yenilgi olarak görülür: Erkeklerin, sahip olduklarını koruyamayacak ölçüde zayıf oldukları anlaşılmıştır.[50]

Menon ve Bhasin sonuç olarak şu değerlendirmeyi yaparlar: Sahip olunan mal olarak kadınları koruyamamak bir erkeğin erkekliğine, dolayısıyla cemaatin namusuna gölge düşürür, cemaatlerarası şiddet bütün bir toplumu içine alan bir eylemdir.[51] Bu yazarlara göre, kadınların bedenleri fethedilecek, sahip çıkılacak veya saldırganın damgasını vuracağı alanlar/topraklar gibi görülür. Cemaatlerarası cinsel eylemlerin birçoğunun tapınaklarda veya *gurudavar*'larda gerçekleştirilmesi, bu eylemlerin hem kadınları hem de kutsal mekânları kirletmeye yönelik olduğu anlamına gelir.[52] Menon ve Bhasin şöyle yazarlar:

> Ülkenin bölünmesi bağlamında, Hindistan'ın Hindistan ve Pakistan'a ayrılması, iki dinsel cemaatin kadınları üzerine kazınarak devamlılık kazandı, öyle ki, bu kadınlar, Öteki'nin silinmez damgasını taşıyan ülkeler haline gelmiştir.[53]

Menon ve Bhasin'e göre, göğüslerin ve cinsel organların işaretlenmesi, kadınların cinsel olarak temellükünü [*appropriation*] kalıcı kılıyordu. Böylelikle, düşmanlar, "ailenin biyolojik ulusal kaynağını kirletmiş oluyordu. Kadınların doğurma güçleri temellük edilerek, düşmanın soyunun çoğalması gibi istenmeyen bir gelişme engelleniyordu. Ayrıca, bizzat kadın bedeni de "hain" olarak gösterilmiş oluyordu. Bu tür şiddet, "Öteki açısından kutsallık ve simgesel değer taşıyan her şeyin kirletilmesi, bozulması" anlamına gelir.[54]

1947 bölünmesi üzerine yazan Veena Das, bütün dinsel cemaatlerden kadınlara yönelik şiddet kullanımına, Pencab'ın

50 *A.g.e.*, s. 9.
51 *A.g.e.*, s. 9.
52 *A.g.e.*, s. 9.
53 *A.g.e.*, s. 9.
54 *A.g.e.*, s. 10.

yalnızca iki yöresinde yüz binlerce kadının kaçırılmasının örnek gösterilebileceğini belirtir.[55] Yazara göre, "kadınların bedenleri siyasal göstergeler haline getirilir, isyan eden erkek cemaatlerinin siyasal programlarını yazdıkları alanlara dönüştürülür."[56] Veena Das, ulusun veya cemaatin kolektif kimliğini ortaya koyma arzusunun, "öteki ulusların, cemaatlerinin erkeklerini, 'onların' kadınlarını şiddet kullanıp temellük ederek aşağılama arzusuna"[57] dönüştüğünü savunur. Bugünkü devlet oluşumu ve ulus inşası sürecinde, kadınların kendi kimlikleri de dönüşür ve başka kategorilerin altına sokulur.

Bugünkü cemaat inşaası süreçlerinde de, kadınların bedenleri yine bu tür savaşların yapıldığı mekânlardır. Harbans Mukia, "Communal Violence and Transmutation of Identities" adlı makalesinde, BJP'nin (Baratiya Janata Partisi) bir kadın liderini inceler. Bu lider, erkek Hindu liderlere, 'düşman' cemaatlerin kadınlarına yönelik kolektif şiddet eylemlerine başvurulması çağrısında bulunmuştur.[58] Bu örnekte, saldırgan bir Hindu milliyetçiliğinin inşa sürecinde, kolektif cinsel şiddete katılan erkeklerin yanı sıra, Hindu erkeklerinin erkekliklerine seslenen, erkekliklerini, başka kadınların bedenleri üzerinde göstermelerini isteyen bir kadınla karşılaşıyoruz. Farklı söylemlerde (cemaatle ilgili, dinsel, ulusal, ailevî, kişisel, uluslararası söylemlerde) kadınların çoğul konumları, farklı zamanlarda farklı kimlikler üstlenmelerini sağlar. BJP lideri örneğinde, bir kadının kimliği, Hindu milliyeti kimliği altında ezilmektedir. Bu bağlamda, söz konusu lider, bir başka kadının bedenine zarar vermenin özü itibarıyla kendisine de zarar vermek olduğunu görememektedir. Ona göre, düşman kadınının bedeninin lekelenmesi, Ayadhya'daki camiye zarar verilmesiyle aynı şeydir - her iki eylem de kutsal ve manevî mekâna tecavüzdür.

---

55 Bkz. Veena Das, "Sexual Violence, Discursive Formations and the State", s. 1.

56 *A.g.e.*, s. 1.

57 *A.g.e.*, s. 48.

58 Hindistanlı tarihçi Harbans Mukia, "Communal Violence and Transmutation of Identities" adlı makalesinde Ayodhya'daki Babri Camii'ne yönelik saldırılarla başlayan cemaatlerarası çatışmalarda toplumsal cinsiyetin rolünü inceler.

Kadın bedenlerinin erkekler arası çatışmaların gösterenlerine dönüşmesi, aile ve yerellikten, cemaat, kültür ve ulusa dek çeşitli düzeylerde olur. Veena Das şöyle yazar:

> Tecavüz eden kimse, bir başka erkeğin karısına, kızına veya kız kardeşine cinsel şiddet uygulayarak ondan intikam alan bir erkek olarak kurgulanır. Böylesi durumlarda, kadının bedeni, erkeklerin birbirleriyle ilişki yürütmelerinde rol oynayan bir göstergedir yalnızca.[59]

Das'a göre, erkeklerin arzuları erkekler arası ittifak sistemlerinde rol oynar, kadınlar bu sistemlerde gösterge olarak işlev görür. Dolayısıyla, tecavüz, "cinsellik söylemi ile ittifak söyleminin kesişim noktasında" yer alır.[60] Das, adalet sisteminin, kadın bedeninin dokunulmazlığını değil, erkek ittifaklarını koruduğunu öne sürer. Bundan dolayı, erkek aile fertlerinin gözleri önünde yapılan tecavüze mahkemeler dikkatle eğilir, ama evlilik içi tecavüz suç kategorisine bile girmez. Evlilik içi tecavüzde, başka bir erkeğin namusu veya hakları söz konusu değildir. Pakistan'da 1894 yılında kadınların Navabpur pazarında çırılçıplak dolaştırılması ve Veena Hayat'ın tecavüze uğraması, kadın bedenlerinin erkekler arası çatışmalarda gösterenler haline gelmesine ve kan davasının kadın bedenleri üzerinden güdülmesine birer örnektir.

Bir kimsenin Ötekileri değiştikçe ve zaman içinde farklılaştıkça, bu olgu bütün düzeylerde kendini gösterir. Ötekiler, ulusal savaşta ulusal düşmanlardır; etnik savaşta, düşman etnik cemaattir; cemaatler veya dinler arası savaşta başka dinlerden kişilerdir; kişisel veya siyasal kan davasında karşı siyasal partinin veya grubun erkekleridir. Dolayısıyla, aynı milletin, dinsel cemaatin, etnisitenin veya köyün kadınları bile "Öteki'nin kadınları" haline gelerek düşmanlık, ötekilik çağrıştırabilir, şiddete maruz kalabilirler. Bir ulusal savaşta "bizim kadınlarımız" olan kadınlar, etnik, dinsel veya cemaatlerarası bir

59 Bkz. Veena Das, "Sexual Violence, Discursive Formations and the State", s. 41.
60 *A.g.e.*, s. 47.

çatışmada "onların kadınları" olabilir. Dolayısıyla, kadınlar değişken bir gösterendir, çoğul konumları vardır. Örneğin, Lahor'da bir PML (N) (Pakistan Müslüman Birliği Partisi, Navaz Grubu) toplantısında, Butto'cu kadınlar için kullanılan dil, onları 'düşman' saflarına sokmuştur. Aynı dinden ve milletten kadınlar olmalarına rağmen, politik çelişki onları, bölünme döneminde kadınların göstergelere dönüşmesine benzer şekilde göstergelere dönüştürmüştür. Neelam Hussain bu fenomenleri şöyle açıklar:

> Kadınlar, ataerkil toplumlarda hem korkunun hem de arzunun gösterenleri oldukları için, cinsel ahlâkın sürekli vurgulanması, kadınlara ilişkin bastırılmış korku ve arzuları meydana çıkarmakla kalmamış, bu kültürel fantezileri ve onlara eşlik eden suçluluk duygusunu da kadınlara yönelik şiddetli bir saldırganlığa dönüştürmüştür.[61]

Dolayısıyla, bir Öteki'nin, "düşman" diye tanımlanmış bir yabancının kimlik ve benliği tehdit ettiği her yerde, kadın bedenleri en şiddetli türde çatışmaların yapıldığı alanlar haline gelir. Köktendincilik de, hiç değilse kısmen, aynı süreçle açıklanabilir. Bütün ülkelerin 'serbest piyasa' ekonomisine dahil olmasıyla giderek küreselleşen bir dünyada, homojenleşme süreci ivme kazanmıştır. İletişim teknolojisindeki gelişmeler, uydu yoluyla yapılan televizyon yayınları, kültür ve medeniyet farklarını silmeye başlamıştır. Batı değerleri denen değerlerin muazzam kültürel saldırısına karşı tehlikeye düşen kimliklerini korumaya çalışan İran gibi ülkelerin çanak antenleri yasaklamasının nedeni budur. İran'da ve Taliban'ın kontrolündeki Afganistan'da kadın bedenleri üzerinden saldırgan bir Müslüman kimlik yeniden kurulmaktadır: Örtünme zorunluluğu, kadınların çalışmasının engellenmesi, kadınların eğitim görmesine izin verilmemesi bu sürecin parçasıdır. Bunlar, kuşatılmış bir Benlik'in Batı devletleri gibi güçlü bir yabancıya karşı

61 Bkz. Neelam Hussain, "Military Rule, Fundamentalism and the Women's Movement in Pakistan," *Alternatives*, s. 219. 2-4 Eylül 1988 tarihleri arasında Dakka'da düzenlenen birinci DAWN Güney Asya Toplantısı'nda sunulan bildiri.

koyma çabasının örnekleridir. Maddî, ahlâksız, manevî açıdan boş ve dehri Batı'ya karşı, evin ve benliğin iç, manevî değerlerinin korunması gerekmektedir; kadınlar, kuşatılmış benliğin - kültürün, medeniyetin, geleneğin ve kimliğin- bekçileri haline gelir.[62]

Mütecaviz Batı'ya karşı, dine dayalı yerli kimliği yeniden ortaya koymaya yönelik çağrılar yapılmaktadır. Camiat-ı ulemayı İslâm'dan Mevlana Fazlurrahman, 13 Ekim 1997'de *The News*'da çıkan büyük bir haberde şunları söylüyordu: "Ya Şeriat, ya cihat".[63] Bir gün önce, 12 Ekim 1997'de Genelkurmay Başkanı Cihangir Karamat da, ordunun savaş için modern silahlara ihtiyacı olduğunu bildirmiş, harp okulu öğrencilerine cihat ruhunu korumalarını emretmişti.[64] Yine aynı tarihli *The News*'da çıkan bir başka haberde de, Emir Cemaat-i İslâmî Kadı Hüseyin Ahmed'in şu sözleri aktarılıyordu: "Hindistan'a mango göndermeyin, onun yerine füzeleri o tarafa çevirin."[65] Kadı Hüseyin Ahmed, Lahor'da düzenlenen büyük bir toplantıda, "Kaşmirli kardeşlerinin hayatlarını ve şereflerini korumak için kendi hayatlarını hiçe sayan Cemaat mücahitlerinin verdiği mücadeleyi" anlatan bir konuşma yapmıştır.[66] "Mücahitlerin liderliğinde bütün milleti mücahitlere dönüştüreceğiz ve onları *cihad-ı Kaşmir'e* hazırlayacağız."[67] Cihat retoriği ve bütün milletin mücahitlere dönüştürülmesi fikri, milleti "din savaşçıları"yla birleştiren bir dinsel söylemde askerî ideolojinin hâkimiyetini göstermektedir. Genelkurmay Başkanı'nın cihada hazırlanmaya ve modern silahlara ihtiyaç duyulduğuna ilişkin sözleri ile iki İslâmcı partinin cihat ihtiyacı retoriğinin aynı zamanda kamuoyunun karşısına çıkması muhtemelen bir raslantı değildir. IMF ve Dünya Bankası Pakistan'ı kıskaca alır-

62 Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Women's Question" *Recasting Women*, s. 233-253.

63 *The News*, 13 Ekim 1997.

64 *The News*, 12 Ekim 1997.

65 *The News*, 12 Ekim 1997.

66 *The News*, 12 Ekim 1997.

67 *The News*, 12 Ekim 1997.

ken ve Amerikan popüler kültürü çanak antenlerle topluma nüfuz ederken, kuşatılmışlık duygusu yoğunlaşmakta ve kuşatmaya karşı direniş köktendinci gündemlere dönüş biçimini almaktadır. Neloufer de Mel, Sri Lankalı kadın militanlar üzerine şunları yazar:

> ... egemenlik başka yerlere geçince, kadınlar, bunu telafi etmek üzere, iç, bağımsız alanın simgeleri haline getirilir. Böylelikle, ataerki, kadınları, kamu alanını işgal eden ahlâkî yozlaşma ve materyalizme karşı inşa etmiş olur. Kadının, biyolojik ve cinsiyetlendirilmiş annelik rolü, yeni kuşağı yetiştirmek, onlara özgül kültürel değerleri aşılamak olduğu için, doğmakta olan bir milletin iç ve egemen kültürel mekânını simgelemek üzere kadınlar kullanılırken, en çok anne mecazına başvurulur: Doğurgan, besleyip büyüten, iffetli, vazifeşinas ev kadını olarak anne.[68]

Küreselleşme ve uluslararasılaşma süreçlerinin baskısı altında ulusal egemenlik enikonu aşınır, kimlikler dağılır ve farklılıklar silinirken, mahrem, iç dünyaya ait bir egemenlik alanı yaratılıyor, kadınlar da bu alanın bekçileri ve simgeleri haline getiriliyor. Bu, en berrak biçimde, Taliban'ın iktidarı ele geçirdikten sonra kadınlar aleyhine kararlar aldığı Afganistan'da ve kadınların "hakiki İslâmî kimliğin" göstergeleri sayıldığı İran'da görüldü. Bu küresel çatışmalar yoğunlaştıkça, zayıf ve bağımlı ülkelerin erkekleri küresel güçlerin tehdidini hissettikçe, milletin, evin, vatanın, namusun gösterenleri olarak kadın bedenleri nosyonu muhtemelen etkisini artıracaktır. Bu artış da, milliyetçi korkular şeklinde tezahür edecek ve büyük bir ihtimalle, kadınların peçe ve *çardivari* arkasında gizlenmesine, ev içi görevlere ve anneliğe hapsedilmesine daha çok vurgu yapılacaktır. Muhtemelen, annelik daha bir yüceltilecek, iffetsizliğe karşı anneliğin korunması ihtiyacı daha çok öne çıkarılacaktır. Dolayısıyla, bir yandan 'aile değerleri' de-

68 Bkz. Neloufer de Mel, "Agent or Victim: The Sri Lankan Woomen Militant in the Interregnum" Mart 1996'da Colombo'da düzenlenen "Violence Against Women: Victims and Ideologies" konferansına sunulan bildiri, s. 8.

nen değerlerin güçlenmesi, bir yandan da ekonomik baskılarla kadınların piyasaya katılımlarının artması beklenebilir. Yani, kadın bedenleri üzerindeki kontrolün yanı sıra, kadınların çifte yükü de artabilir. Kadın bedenleri, siyasal, ulusal ve silahlı mücadelelerin alanı olmakla kalmayacak, ekonomik mücadelelerde ve piyasa çatışmalarında da önemli gösterenler haline gelecektir.

Çeviren TANSEL GÜNEY

KAYNAKÇA

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso.

Chatterjee, P. (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World*. New Delhi: Oxford University Press.

Das, V. (1995) *Sexual Violence, Discursive Formations and the State*.

De Mel, N. *Agent or Victim: The Sri Lankan Woman Militant in the Interregnum*.

Durkheim, E. (1964) *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.

Freud, S. *On Sexuality: Three Essays on the Theory of Sexuality*. Cilt 7. (1953). Çev. James Strachey. New York: Pengiun.

Fromm, E. (1941) *Escape from Freedom*. New York: Avon.

Grewal, I. (1996) *Home and Harem: Nation, Gender, Empire and the Cultures of Travel*. Londra: Duke University Press.

Grewal, I. ve Kaplan, C. (der.) (1994) *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hussain, N. (1998) "Military Rule, Fundemantalism and the Women's Movement in Pakistan". *Alternatives*.

Khan, N.S. ve Zia, A.S. (1995) *Unveiling the Issues: Pakistani Women's Perspectives on Social, Political and Ideological Issues*. ASR Publications.

Marx, K. (1965) *Capital: A Critique of Political Economy*. Cilt 1. Çev. Samuel Moore ve Edward Aveling. Londra: Lawrence and Wishart.

— (1967) *The Communist Manifesto*. Çev. Samuel Moor. Londra: Penguin.

— (1956) *The Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*. Bottomore. T. B. ve Maximilien Rubel (der.). Londra: Penguin.

Menon, R. ve Bhasin, K. *"They Wanted to Die": Women, Kinsmen and Partition*.

Mian, Z. (1995) *Pakistan's Atomic Bomb and the Search for Security*. Lahore: Gautam Publishers.

Noman, O. (1988) *Pakistan: Political and Economic History Since 1947*. Londra: Routledge.

Parker, A., Russo, M., Sommer, D. ve Yaeger, P. (der.) (1992) *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge.

Parsons, T. (1951) *The Social System*. Londra: Routledge.

Saigol, R. (1995) *Knowledge and Identity: Articulation of Gender in Educational Discourse in Pakistan*. Lahore: ASR Publications.

Sangari, K. ve Vaid, s. (der.) (1989) *Recasting Women. Essays in Colonial History*. New Delhi: Kali for Women.

Trawick, M. (1996). *Gendered Aspects of International LITE Image-formation*. Toplumbilimleri Araştırma Konseyi'nce Uluslararası Etnik Çalışmalar Merkezi'nde düzenlenen konferansta sunulan bildiri. Colombo, Sri Lanka.

Ordu-Millet-Kadınlar: Dünyanın İlk Kadın Savaş Pilotu Sabiha Gökçen*

Ayşe Gül Altınay

Sabiha Gökçen'i Türkiye'nin ilk kadın pilotu olarak tanıyoruz. Yeşim Arat'ın deyişiyle, "Yüzündeki gurur ifadesiyle manevî babası Atatürk'ün de aralarında bulunduğu erkek izleyicilerin saygıyla baktığı, havacı üniforması içindeki Sabiha Gökçen, en azından Türkiye'deki okumuş kentlilerin ortak bilincine kazınmış bir görüntüdür" (Arat 1998: 84-85).

Okumuş kentli bir kadın olarak bu benim için de geçerliydi, ancak Sabiha Gökçen hakkında bildiklerimin ne kadar sınırlı olduğunu 1998 yılında dağıtılan bir kitap sayesinde öğrenecektim. Türk Hava Yolları, Cumhuriyet'in 75. yılını kutlamak amacıyla Yapı Kredi Yayınları'na bir kitap hazırlatmıştı: *Bulutlarla Yarışan Kadın: Halit Kıvanç, Sabiha Gökçen'le Söyleşiyor.* 1956'da gerçekleşmiş ve gazetelerde yayımlanmış olan bu söyleşi, Türkçe ve İngilizce olarak kitaplaştırılmış ve piyasaya verilmeden 29 Ekim 1998 günü THY ile uçan yolculara dağıtılmıştı.

Sabiha Gökçen genç bir Cumhuriyet'in liderinin manevî kızı olarak yetişmiş, kendisine o yıllarda (1930'lar) dünyanın

(*) Bu yazıya katkılarından dolayı, Yeşim Arat, Leyla Neyzi, Esra Özyürek, Meltem Ağduk - Gevrek, Nadire Mater, Tansel Güney, Yektan Türkyılmaz, Deniz Altınay ve Hakan Altınay'a çok teşekkür ediyorum.

başka yerlerinde de (özellikle kadınlar arasında) çok yaygın olmayan bir meslek seçmişti: Pilotluk. Ancak, ben bu kitap aracılığıyla öğreniyordum ki Sabiha Gökçen yalnızca bir kadın pilot veya bir askerî pilot değil, "savaşmış" bir askerî kadın pilottu. Hatta dünyanın ilk kadın savaş pilotuydu. Yani dünyada bir pilot olarak savaşmış, bomba atmış ilk kadındı. Bu "unvanı" 1937 yılında Dersim hava harekâtında keşif ve bombalama uçuşlarına katılarak kazanmıştı. Dahası Kore Savaşı'nda da savaşmayı istemiş ve Birleşmiş Milletler'in kadınları cephe gerisinde tutma kararı nedeniyle bu arzusu "içinde kalmıştı" (Kıvanç 1998: 81). Okumuş kentli bir kadın olarak beynime kazınmış görüntüler bu kitapla başka bir anlam kazanmaya başlıyordu.

Bu yazıyla, Sabiha Gökçen'in askerî kimliğine, yaşadığı askerlik ve savaş deneyimlerini aktarışına ve 1930'larda bir askerî kadın pilot olarak kendisine başkaları tarafından atfedilen anlamlara toplumsal cinsiyet, millliyetçilik ve militarizm çerçevesinde bakmaya çalışacağım. Bunu yaparken iki ana kaynaktan faydalanacağım. Birincisi, yukarıda bahsi geçen kitap. İkinci ve daha önemli kaynak ise Sabiha Gökçen'in Oktay Verel tarafından kaleme alınan ve 1982 yılında Türk Hava Kurumu tarafından basılan anıları.[1]

Genç Cumhuriyet'in Genç Kadın Pilotu

1913 Bursa doğumlu olan Sabiha, anne ve babasını küçük yaşta kaybetmiştir ve ağabeyiyle yaşamaktadır. 1925'te Mustafa Kemal'in Bursa'yı ziyareti sırasında onunla tanışmayı başarır ve ona yatılı okula gitmek istediğini söyler. Gökçen, anılarında o anı "erişilmeze erişmiştim" diye anlatacaktır (Gökçen 1996: 21). Küçük Sabiha'nın okuma aşkından çok etkilenen Mustafa Kemal onu evlat edinip yanına almak ister; ağabeyinin izniyle

1 Bkz. Sabiha Gökçen, *Atatürk'ün İzinde bir Ömür Böyle Geçti*, Kaleme Alan Oktay Verel, Türk Hava Kurumu Yayınları, 1982. Bu yazıdaki alıntılar, anıların 1996 yılındaki yeniden basımından olacaktır: Sabiha Gökçen, *Atatürk'le Bir Ömür*, Oktay Verel'in Kaleminden, 2. Basım, İstanbul, Altın Kitaplar, 1996.

bu gerçekleşir. Sabiha "o günden başlayarak 'ATATÜRK KIZI SABİHA'" olmuştur (Gökçen 1996: 25).

Sabiha, köşkte, manevî kızkardeşleri Rukiye ve Zehra ile birlikte ilkokul eğitimi alır, bir süre Arnavutköy Kız Koleji'nde, bir süre de Üsküdar Kız Lisesi'nde okur. Ancak rahatsızlığı nedeniyle okumaya devam edemez, Heybeliada ve Viyana'da tedavi görür. Viyana'dan sonra bir süre de Paris'te bulunur. "Ne memleket hasretine, ne Paşa'nın hasretine, ne de insanları[nın] hasretine, herkeslerin o çok beğendikleri, hayran kaldıkları Paris'te de dayanamayarak" tedavisi biter bitmez Türkiye'ye geri döner (Gökçen 1996: 55). Fransızcasını ilerletmiştir ama henüz kendisini hangi alanda geliştirmek istediğine karar vermemiştir. Bir dönem böyle geçer. Daha sonra Halit Kıvanç'a Paris yolculuğunu da içeren 1930-1935 arasındaki bu dönemi "sıkıntılı, bomboş yıllar..." olarak anlatacaktır (Kıvanç 1998: 29).

Bu arada, 1934 yılında soyadı kanununun çıkmasıyla Mustafa Kemal kendisine Gökçen soyadını verir. Sabiha Gökçen soyadı hakkındaki yanlış anlamayı anılarında şöyle düzeltir: "Çok kimse bu soyadını havacılığa başladıktan sonra aldığımı sanır. Oysa, Ata'nın Gökçen soyadını bana vermesinden aşağı yukarı bir yıl sonra göklerle buluşup havacılığa başladım" (Gökçen 1996: 77). Gökçen havacılıkla hiç ilgilenmezken Mayıs 1935'de yeni kurulan Türk Kuşu'nun açılış töreninde Rus öğretmenlerin planörleriyle yaptıkları gösterilerden çok etkilenir ve kendisinin de denemek istediğini söyler. Atatürk'ün bu isteğe yanıtı şöyledir: "Cesaretini beğendim... Gökçen soyadına havacılık çok yakışır doğrusu" (Gökçen 1996: 81). Paraşütle başlayıp uçaklarla havacılığa devam edecek olan Sabiha Gökçen için artık "istikbal göklerde"dir (Gökçen 1996: 81); "Atatürk kızı göklerin de kızı olacaktır!" (Gökçen 1996: 96).

Birkaç ay içinde Türk Kuşu'ndaki eğitimini tamamlayan Gökçen, 7 erkek öğrenciyle birlikte Rusya'ya planör öğretmenliği eğitimi almaya gider (Gökçen 1996: 98). Odesa'da planör öğretmenliği diploması alan Gökçen, Ankara'ya dönüşünde Eskişehir Askerî Tayyare Okulu'ndan getirilen motorlu bir uçakla eğitimine devam eder. Motorlu uçakla ilk tek başına uçuşun-

dan sonra ise Atatürk yanına gelerek onunla ilgili planlarını açıklar: "Teşekkür ederim Gökçen... Beni çok mutlu ettin. Şimdi artık senin için planladığım şeyi açıklayabilirim... Belki de dünyada ilk askerî kadın pilot olacaksın. Bir Türk kızının dünyadaki ilk askerî kadın pilot olması ne iftihar edici bir olaydır tahmin ediyorsun değil mi? Şimdi derhal harekete geçerek seni Eskişehir Askerî Tayyare Okulu'na göndereceğim. Orada özel bir eğitim göreceksin." (Gökçen 1996: 109). Bu eğitim gerçekten özel bir eğitimdir, çünkü okuldaki tek kadın Sabiha Gökçen'dir. Ona eşlik eden ilkokul öğretmeni Nüveyre (Uyguç) Hanım'la birlikte... Gökçen Eskişehir'de iki yıl eğitim görür. Ve 1937 ilkbaharında Dersim Harekâtı'na katılarak dünyanın yalnızca ilk askerî pilotu değil, ilk savaş pilotu olur. Dersim'deki başarısı nedeniyle aynı zamanda Türk Hava Kurumu Murassa Madalyası'nı kazanan ilk kadın olur (Gökçen 1996: 145).

Sabiha Gökçen daha sonra Türkkuşu'na başöğretmen olarak atanır. Bu arada Balkan Paktı heyetinin davetini kabul ederek 1938 yılında tek başına bir Balkan turuna çıkar. Gökçen, Atina, Selanik, Sofya, Belgrad ve Bükreş'te askerî törenlerle karşılanır, çeşitli bröve ve nişanlarıyla İstanbul'a, hastalığı iyice ilerlemiş olan Atatürk'ün yanına geri döner. Atina'da yaptığı konuşma bu gezinin amacını özetlemektedir: "Balkan turuna çıkan ilk askerî Türk kadın pilotu olduğum için mutluyum... Sanırım bu işi bütün dünyada ilk defa başarabilen ben olacağım... Türk kadınlarının her alanda neler yapabileceğine dost ülkelerin tanık olmasını istedim. Beni bir barış elçisi olarak da kabul edebilirsiniz... Biz Atatürk'ümüzün dediği gibi yurtta ve dünyada barış isteyen bir ulusuz... Temelli barış gerçekleşmedikçe, dünyada huzur bulmaya, rahat yaşamaya olanak yoktur. Savaşı değil, barışı sevmeliyiz. Düşman ülkeler değil, kardeş ülkeler olmalıyız. Bir Türk kadın askerî uçmanı size barışı anımsatmak, dostluğu perçinletmek için geliyor." (Gökçen 1996: 278-279). Gezinin iki amacı vardır: Yeni imzalanan Balkan Paktı uyarınca işbirliği ve barış mesajları vermek ve Balkanlar'a olduğu kadar tüm dünyaya "Türk kadınlarının her alanda neler yapabileceğini" göstermek.

Sabiha Gökçen'in anıları 1938'de Atatürk'ün ölümüyle bitmektedir. Hayatının geri kalan kısmıyla ilgili bazı bilgileri Halit Kıvanç'ın onunla 1956 yılında yaptığı söyleşi başta olmak üzere kendisiyle yapılan röportajlarda buluyoruz (Kıvanç 1998). Sabiha Gökçen 1955 yılına kadar Türkkuşu'nda başöğretmen olarak çalışmaya devam eder. 1940 yılında evlenmiş, kocasına kendi soyadını vermiş, ancak üç yıl sonra kocasını kaybetmiştir. Halit Kıvanç'la söyleşisinden 1950'li yıllara dair edindiğimiz bir başka bilgi de Sabiha Gökçen'in Kore Savaşı'na katılmak istemesi, ancak Birleşmiş Milletler yasalarına göre, kadın olduğu için, bunu yapamamış olmasıdır (Kıvanç 1998: 81). Bugün 87 yaşında olan Sabiha Gökçen, Ankara'da yaşamaktadır. Ancak 1955 sonrası hayatıyla ilgili bilgimiz ara sıra çıkan gazete haberleri ve az sayıda röportajla sınırlıdır.

Sabiha Gökçen ve Atatürk

Sabiha Gökçen'in 1956 yılında Halit Kıvanç'a verdiği röportajın yeniden basımı olan *Bulutlarla Yarışan Kadın*'ı okuyup Sabiha Gökçen hakkında bilgi toplamaya başladıktan sonra Gökçen'in anılarını yazdığı kitabı aramaya koyuldum. Türk Hava Kurumu'nca 1982'de basılan kitap çoktan tükenmişti, ancak Altın Kitaplar Sabiha Gökçen'in anı kitabını yakın zamanda tekrar basmıştı. Nereye sorduysam kitabı bulamadım. Sonunda Ankara'da büyük bir kitabevine girip "Sabiha Gökçen'in otobiyografisini arıyorum" dediğimde şu yanıtı aldım: "O yok elimizde ama Gökçen'in Atatürk üzerine olan kitabı var." Atatürk kitaplarının olduğu raftan aradığım kitap bulundu ve elime verildi. Burada sormak istediğim sorulardan birisi, o kitabın neden anı, biyografi, otobiyografi veya kadın tarihi raflarında Sabiha Gökçen'i anlatan bir kitap olarak değil de Atatürk rafında bir Atatürk kitabı olarak yer aldığı. Bu sorunun cevabı, Sabiha Gökçen'in 1938 sonrası hayatıyla ilgili neden çok az şey bildiğimiz sorusunun cevabıyla da örtüşüyor.

Gökçen, anılarına yazdığı giriş yazısında şöyle diyor:

> Gün ışıdı ışıyacak... Ankara'da sabah oluyor handiyse... Günün ilk ışıkları ilk kez Anıtkabir'e vuruyor. Oradan yansıyıp yayılıyor dalga dalga görkemli şehrin üzerine... işte bu alacaaydınlıkta düşünüyorum yaşamımı... 1925'lerden bugünlere hangi dalgalardan, hangi türkülerden, hangi acılardan ve neşelerden geldiğimi... Bursa'da bir eski zaman avlusundan nasıl kopup, İstanbul'da bir Dolmabahçe Sarayı'nda nasıl noktalandığını düşünüyorum... Kaç yıldır bu dünyadayım? 1913'ten bu yana bir hesap edin... Ama bu sürenin ne kadarını yaşadığımı sorarsanız, kısadır ömrüm... Hem de çok kısadır... Döner derim ki size: '1925'ten 1938'e hesap edin!' Fakat bu kısa ömre çok şeylerin sığmış olduğunu şimdi çok daha iyi anlıyorum... (Gökçen 1996: 6)

Bir başka deyişle, Sabiha Gökçen'in yaşam öyküsünde iki ayrı zaman anlayışı var. Birincisi, dünyaya geldiği günden bugüne kadar geçen zaman (1913-), ikincisi ise Atatürk'le geçirdiği zaman (1925-1938). Bunlardan ikincisi Gökçen'in "ömrüm" diye tanımladığı döneme karşılık geliyor. Atatürk'ün ölümünden bahsederken Gökçen kendisinin de ölümünü anlatıyor: "Benim de kalbim, manen, benim de nabzım manen, benim de düşünen kafam manen işte tam o gün o saat durdu... 1925'lerde Bursa'da başlayan kutsal yolculuk 1938'lerde puslu bir kasım sabahında İstanbul'da bitiverdi..." (Gökçen 1996: 306) Ankara'ya dönüşünden bir süre sonra Atatürk'ün vasiyeti doğrultusunda kendisine bir ev kiralandığını söylüyor ve bu eve "dünyada iğreti yaşayan bir insanın psikolojisi ile" sığındığını anlatıyor (Gökçen 1996: 309).

Sabiha Gökçen'in 316 sayfalık anı kitabının ilk bölümü (14 sayfa), Gökçen'in "erişilmeze eriştiği" büyük karşılaşmaya ayrılmış. İkinci bölümde (5 sayfa) 1913-1925 yılları arasındaki yaşantısı ve ailesi hakkında bilgi ediniyoruz. Son bölümde ise (9 sayfa) Atatürk'ün ölümünden sonraki yaşamıyla ilgili bize anlatmak istedikleri var. Bunlar da 1940 yılında ordudan ayrılıp evlenmesi, 1943 yılında da eşini kaybetmesiyle sınırlı. Son sayfalar Atatürk'e karşı duyulan özleme ve onun yokluğunda yaşanan eksiklik hissine ayrılmış:

> Rüzgârlar o eski rüzgârlar değil... Deniz o eski deniz değil... Bulutlar o eski bulutlara hiç mi hiç benzemiyor... Yediğim balığın, etin, ekmeğin, meyvenin; içtiğim suyun, ayranın tadı o eski tad değil... Yürüyorum her fırsatta onun geçtiği yollardan, caddelerden, bağlardan, bahçelerden; onun nefes aldığı kutsal vatan topraklarından; ağaçlardan oluşan yeşillikler denizinden geçiyorum... Ama o eski büyü yok sanki bu yerlerde... Bir büyük eksiklik var ki, anlatması güç; bir büyük noksan var ki bulup çıkarması kolay, yaşatması olanaksız. Fakat yaşıyorum işte gördüğünüz gibi... (Gökçen 1996: 315)

Kitabın son cümlesi ise şöyle: "Seni düşünüyorsam, seni anlıyorsam, seni seviyorsam, senin yolundaysam, yaşıyorum demektir!.." (Gökçen 1996: 316).[2] Aslında, kitabın ismi her şeyi özetliyor: *Atatürk'le Bir Ömür* (veya THK'nca basılan orijinal adıyla, *Atatürk'ün İzinde Bir Ömür Böyle Geçti*). Sabiha Gökçen'in "ömrüm" dediği dönem 13 yılken, "dünyada iğreti" yaşadığı dönem (yani 1938 sonrası) 61 yıla tekabül ediyor. Ancak Atatürk daha pek çok anlamda Sabiha Gökçen'in yaşam öyküsünde merkezî bir role sahip. Gökçen aynı zamanda bu "kısa" ömründe yaşadığı her şeyi Atatürk'le ilişkilendirerek ve bütün başarılarını ona borçlu olduğunu söyleyerek kendisini başka anlamlarda da yok sayıyor. Bunu yaparken Giriş yazısında açmaya çalıştığım resmî tarih yazımına da katkıda bulunuyor. Gerek kendisini yok sayarak, gerekse anılarında başka kadınlara ve kadınların hak mücadelelerine hiçbir şekilde yer vermeden kadınların tüm kazanımlarını Atatürk'e borçlu olduklarını savunarak: "Türk toplumunda kadın kendine özgü saygın yerini Atatürk ve onun devrimleri sayesinde almıştır" diyor (Gökçen 1996: 77). Durum buyken, Sabiha Gökçen'in anı kitabının anı veya kadın tarihi rafında değil de Atatürk rafında yerini almasına şaşırmamak gerekiyor. Yoksa gerekiyor mu?

2 Sabiha Gökçen ile Atatürk arasındaki ilişkinin duygusal ve psikolojik boyutları bu yazının konusu değil, ancak bu ilişkiyi daha iyi anlamayı amaçlayan çalışmalar açısından Sabiha Gökçen'in anıları önemli bir kaynak olacaktır.

"O Artık Bir Genç Kız Değil Bir Genç Askerdir"

Atatürk, her ne kadar Sabiha Gökçen'i dünyanın ilk askerî kadın pilotu yapmak istemiş olsa da aklından geçen onun ilk savaş pilotu olması değildir. Dersim harekâtına katılmak isteyen ve bunun için en başta Atatürk olmak üzere birçok kişiyi ikna etmesi gereken Sabiha Gökçen olmuştur.

Harekâttan son anda haberi olan Gökçen, uçağıyla hemen Eskişehir'den Ankara'ya gelerek Atatürk'e harekâta neden katılmak istediğini anlatmış ve kendisine izin vermesini istemiştir. İkna süreci işe yaramış, gerekli izin çıkmıştır. Atatürk Gökçen'i harekâta gönderme kararını daha sonra arkadaşlarına şu şekilde anlatır:

> İşte yine Türk kızına görev düştü... Bizim Gökçen uçağı ile Dersim Harekâtına katılacak yarın sabah... O artık bir genç kız değil bir genç askerdir... Arkadaşlarından geri kalmayacağından, görevini bihakkın yerine getireceğinden ben nasıl eminsem, sizler de emin olmalısınız... Bunun ne derece tehlikeli bir şey olduğunu biliyor. Ama göreve gönderilmediği takdirde böyle bir ayrımın onun en çok sevdiği meslek olan havacılık mesleğinden kopmasına neden olabileceği düşüncesindeyim... Yetiştiği ocakta bu gibi hallerde göreve koşması öğretildi kendisine. O halde? O halde şafakla beraber Dersim Harekâtına katılacak. (Gökçen 1996: 118)

Ancak Gökçen'le Atatürk arasında konuşulan ve bu anlatıya yansımayan başka bir konu daha vardır:

> *Atatürk*: "Madem ki bu kadar istiyorsun ben sana izin veriyorum... Ama Sayın Mareşal Çakmak'a da bir kere sormamız lazım... Bu bir askerî harekâttır. Eğer o müsaade ederse gidersin. Yalnız şunu unutma, sen bir kızsın. Alacağın görev oldukça çetin. Aldatılmış bir eşkiya çetesiyle karşı karşıya kalacaksın. Onların da ellerinde birtakım silahlar var. Uçağın arıza yapacak olursa mecburî inişe geçecek ve sonunda onlara teslim olacaksın. Bunun ne demek olduğunu başına gelme-

dikçe bilemezsin... Bu takdirde ne yapacağını düşündün mü?" (Gökçen 1996: 117)

Sabiha Gökçen: Hakkınız var... Nihayet altımızdaki bir uçak. Her an arıza yapabilir. Düşebilir, çakılabilir... Şayet böyle bir şanssızlık olursa, hiç merak etmeyin, ben kendimi onlara canlı olarak teslim etmem. (Gökçen 1996: 117)

Bu sözler Atatürk'ün beklediği sözlerdir. Çok duygulanır ve Gökçen'e kendi silahını verir: "Umarım kötü bir durumla karşılaşmazsın. Fakat herhangi bir zamanda senin şeref ve haysiyetine dokunacak bir olayla, bir durumla karşılaştığında hiç tereddüt ermeden bu silahı ya karşındakine karşı ya da kendi beynine boşaltmaktan asla çekinme!" (Gökçen 1996: 117) Sabiha Gökçen Atatürk'ün bu sözlerini asla unutmayacağını söyleyerek silahı öperek başına koyar. Nitekim anılarında bu olayı ve harekâtı anlattığı bölümün başlığı şöyledir: "Dersim Harekâtı ve Namusumu Koruyacak Silah!" (Gökçen 1996: 111)

Evet Gökçen genç bir askerdir, ancak, aynı zamanda genç bir kızdır da. Her genç kız gibi onun da "namusu" önemlidir. Öyle ki, yukarıda aktarılan görüşmeden de anlaşılacağı gibi, Gökçen'in karşı karşıya kalacağı esas tehlike ölüm değil, "aldatılmış bir eşkiya çetesi"nin eline sağ olarak düşmektir. Zira bu durumda namusu tehlikeye girecektir. Namusunu korumak için öldürmeye ve ölmeye hazırdır. Bu konuda sergilediği tereddütsüz kararlılık ve Atatürk'ün kendisine hediye ettiği silahla birlikte Sabiha Gökçen'in savaşmasının önündeki namus engeli kalkmıştır. Artık Gökçen genç bir asker olarak savaşa katılabilir.

Nitekim katılır. Bir ay boyunca "bir gün rasıt (gözleyici) bir gün pilot olarak" (Gökçen 1996: 122) çok sayıda uçuş yapar. Gökçen, anılarında Dersim harekâtının "nedenleri ve sonuçları üzerinde" (s. 125) durmaz. O, bu harekâta ülkesinin kendisine "verdiği görevi yerine getirmek" üzere katılmıştır. Havanın kötü olduğu bir gün kalktıkları havaalanını bulmama riskiyle karşı karşıya kaldıklarında ise Atatürk'e verdiği sözü hatırlar: Paraşütle atlamak zorunda kalsalar bile ölmeyi göze almak durumundadır. Atatürk'ün verdiği silah hep yanındadır.

Dersim Dönüşü: "Türk Kızı, Gök Kızı, Atatürk Kızı..."

Dersim harekâtı sonrası Sabiha Gökçen bir ulusal kahramandır. İsmet İnönü onu ilk kutlayanlar arasındadır: "Atatürk kadar bizler de senin çalışmalarını, başarılarını, cesaretlerini çok yakından takip ediyoruz... Sen savaş boyunca bize cephane taşıyan Türk kadınlarından birisin. Onlar bu işi yerde yapıyorlardı, sen gökte yapıyorsun ve yapacaksın." (Gökçen 1996: 131). Atatürk için de Gökçen'in başarısı çok önemlidir:

> Seninle iftihar ediyorum Gökçen! Yalnız ben değil, bu olayı çok yakından izleyen bütün bir Türk ulusu iftihar ediyor... Genç kızlarımızın neler yapabileceklerini bir kez daha bütün dünyaya ispat ettiğin için övünsen yeridir... *Biz asker bir ulusuz. Yedisinden yetmişine, kadınından erkeğine asker yaratılmış bir ulusuz*... Ancak bizim askerlik anlayışımız asla emperyalist düşüncenin yarrattığı bir anlayış değildir... Barış amacı ile asker olan bir ulusun dünyadaki yeri barış bayrağının yanıdır (Gökçen 1996: 125-126, vurgu bana ait).

Başka bir deyişle, Sabiha Gökçen Dersim harekâtındaki başarısıyla bir yandan (Kurtuluş Savaşı'nda cephane taşımış olan Türk kadınlarının yanına ismini yazdırarak) kendisini asker-ulusuna ispat etmiş, bir yandan da ulusunu (genç kızlarını da saflarda değerlendirebilen asker bir ulus olarak) dünyaya ispat etmiştir. Ayrıca, uçarak, savaşarak ve görevini yapmış bir şekilde sağ olarak geri dönerek manevî babası Atatürk'e hayatının en "mutlu günlerinden birini" yaşatmıştır (Gökçen 1996: 127).

Harekât sonrası duyulan coşku büyüktür. Sabiha Gökçen'e 28 Mayıs 1937 tarihinde, Cumhurbaşkanı, Başbakan ve Genelkurmay Başkanı dahil olmak üzere üçyüzden fazla davetlinin katıldığı bir törenle Türk Hava Kurumu'nun Murassa Madalyası verilmiştir. *Havacılık ve Spor* dergisi 15 Haziran 1937 tarihli sayısını Sabiha Gökçen'e ayırmış, bir yandan dönemin ileri gelenlerinin yazılarına, bir yandan da Gökçen'e murassa madalyanın verildiği törenin detaylarına yer vermiştir. Behçet Kemal Çağlar, "Türk Kızı, Gök Kızı, Atatürk Kızı..." başlıklı

yazısında Sabiha Gökçen'in başarısıyla birlikte Türk olmaktan bir kez daha gurur duyma fırsatı bulduğunu belirtir ve onu şu şekilde tanımlar: "Atının üstünde, erkek kahramanları geride bırakarak, akıncıların önüne düşen 'Tomris'i Türk ırkı bir kere daha yarattı: Tayyaresinin içinde Sabiha Gökçen" (*Havacılık ve Spor*, s. 3116). Sabiha Gökçen, kimileri tarafından yeni tarih yazımıyla önem kazanan eski Türk tarihindeki karakterlere benzetilmiş, kimileri onun Namık Kemal'in "Vatan Yahut Silistre"sindeki kadın asker "kahramanının canlısı" (*Havacılık ve Spor*, s. 3127) olduğunu düşünmüş, kimileri ise onu "Anadolu istiklâl mücadelesinde sessiz sakin, bütün bir feragat içinde yurdun kurtarılması için savaşan 'meçhul kadın'ın torunlarından biri" olarak görmüştür (s. 3122). Yunus Nadi de *Cumhuriyet*'ten alıntılanan yazısında Sabiha Gökçen'i, "yalnız kendi cinsinden vatanperver Türk vatandaşı kadın gençliğine değil" tüm gençliğe örnek göstermiştir (*Havacılık ve Spor*, s. 3125). Bu yazıların ortak noktası, Gökçen'in başarılarından duyulan coşku ile onu ya milliyetçi bir geçmişe ya da milliyetçi bir geleceğe yerleştirme çabasıdır.

Sabiha Gökçen artık ulusal bir kahramandır. Ancak neden kahraman olduğu konusunda çarpıcı bir suskunluk vardır. Dersim harekâtı gazetelere veya demeçlere yansımamıştır. *Havacılık ve Spor*'a göre Sabiha Gökçen bu madalyayı "gerek kurslarda, gerek Türk hava ordusu mektep ve kıt'alarında büyük muvaffakıyetler [gösterdiği] ve son atışlı tatbikatta kahramanca hizmet" ettiği için almıştır (*Havacılık ve Spor*, s. 3117). Gökçen'i ateşli bir şekilde tebrik eden gazete yazarları ve hatta madalyayı sunan Türk Hava Kurumu başkanı Fuat Bulca tarafında da benzer bir tutum söz konusudur. Fuat Bulca'nın açıklaması şöyledir:

> Türk Hava Kurumunun madalya nizamnamesi (*hayatını istihkâr edecek derecede fedakârlık gösteren uçmanlara*) madalya verilmesini kaydeder. Bunun için hava ordusu kıtalarından parlak notlar alan ve Genelkurmay Başkanı sayın Mareşalın takdirlerini kazanan yiğit Gökçen'i, Türk Hava kurumu mu-

rassa madalya ile taltife karar vermiştir (*Havacılık ve Spor*, s. 3118).

Gökçen'in nerede ve kime karşı savaştığı ve hayatını tehlikeye atacak fedakârlıklar gösterdiği belli değildir. Ya da herkes biliyordur, ama kimse söylemiyordur. Gökçen'in yaptığı teşekkür konuşmasında da Dersim'in adı geçmez, ancak Mareşal Çakmak'a özel bir teşekkür vardır. Gökçen, "Son günlerde bazı askerî vazifelerin ifasına benim de gönüllü asker olarak iştirakimi kabul etmek suretile bana değerli tecrübeler edinmek fırsatını bağışlayan Genelkurmay başkanı sayın Mareşale olan şükranım pek büyüktür" der ve konuşmasını şöyle bitirir: "vatanın müdafaası yolunda bir an ölüm nedir hatırlamaksızın asker tayyareci olarak hizmete koşacağımı bildirmekle mutluyum" (*Havacılık ve Spor*, s. 3118).

Dersim'den Tunceli'ye

Dersim harekâtı ve Gökçen'in buradaki başarıları üzerine suskunluk İsmet İnönü'nün TBMM'nde bu konuda yaptığı konuşmanın ardından bozulur. 15 Haziran 1937 gününden başlayarak gazeteler Dersim üzerine haberler yayınlamaya başlarlar. Aynı gün *Tan* gazetesinde çıkan bir yazı gazetelerde o güne kadar uygulanan (oto)sansürü açıklamaya çalışır:

> Birkaç gün evvel ilk kadın tayyarecimiz Sabiha Gökçen'e murassa bir madalya verildiği yazıldığı zaman uçuş tatbikatındaki hizmetlerinden bahsedilmişti. Bu hizmetlerin mahiyeti sarahatle ortaya konulmamıştı. Buna da sebep şu idi: Feodalizmin son dökünlülerinin tasfiyesi için alınan esaslı tedbirlerin tarihî bir ehemmiyeti vardır. Bunların millete ve dünyaya etraflı bir suretle bildirilmesi, İsmet İnönü'nün büyük nutkuna bırakılmıştı. (*Tan*, 15 Haziran 1937)

Aynı yazı, ayaklanmayı bitiren son bombanın Sabiha Gökçen tarafından atıldığını bildirir. Bu haber 17 Haziran 1937'de *The New York Times* gazetesinde de yayınlanır. Üç gün sonra

yayımlanan bir yorum yazısında ise, Türkiye'de kadınların peçe ve haremden pilot üniformalarına geçişlerinin on yıldan biraz fazla zamanda gerçekleşmiş olmasının Batı tahayyülünü bile zorladığı ifade edilir (*The New York Times*, 20 Haziran 1937). Yazar, bu "ilerleme"yi, Türkiye'nin bu harekâtı kendi halkından ve dünyadan saklamış olmasının ardında yatan ve "Karanlık Çağları geri getiren" sansür politikasıyla karşılaştırır ve ikisinin bir arada gerçekleşmesinin ardındaki çelişkiye dikkat çeker. Başka bir deyişle, Oryantalist bakış açısını militarist bir bakış açısıyla tazeleyen bu yazara göre, askerî harekât - özellikle de bu harekâta bir kadının katılmış olması- ilerlemeyi temsil etmektedir, sansür ise geriliği.

Türkiye'de yayımlanan yazılarda da gerilikle savaş ve ilerleme özlemi birarada dile getirilir. Dersim'in geriliği ve gericiliği temsil ettiği, askerî harekâtın ise ilerlemenin bir göstergesi olduğu konusunda soru işareti yok gibidir. "Yüz Senelik Dersim İşi Şifa Yolunda" başlıklı bir yazı yazan Ahmet Emin Yalman'a göre tam bir asırdır "Dersim hastalığı" ile uğraşan memleket sonunda bu harekâtla bir sonuç almaya başlamıştır (Yalman 1937). Bu dönemde çıkan yazıların bir çoğunda Dersim bir "hastalık" veya "feodalizmin son döküntüleri" olarak ele alınmış, harekâta tam destek verilmiştir.

Resmî açıklamalara göre bu harekâtta 5.000 kişi can vermiştir. Resmî olmayan tahminler daha yüksektir (Kalman 1995, Kaya 1999). Ancak Dersim'de yaşananlar bu harekâtla başlamadığı gibi bu harekâtla bitmemiştir de. Dersim'in ismi harekâttan bir yıl kadar önce, 1936 başlarında, Tunceli olarak değiştirilmiş ve 1935 sonunda çıkarılan ve bugünkü Olağanüstü Hal Yasası'nı andıran 2884 sayılı Tunceli İlinin İdaresi Hakkındaki Kanun işleme geçirilmiştir. Harekâtı izleyen yıllarda çok kişinin göçe zorlandığı Dersim'de "basit bir ayaklanma" ve onun kısa sürede bastırılmasından ziyade, merkezî otorite ve modern ulus-devletin iktidar araçlarına Osmanlı İmparatorluğu yıllarından başlayarak direnen bir yöre halkı ve bu yöreyi askerî harekâtlar ve olağanüstü yönetim yasalarıyla ulus-devletin bir parçası yapmaya çalışan bir merkezî otorite arasında

on yıllarca süren bir şiddetli mücadele söz konusudur. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e miras kalan bu mücadelenin sebepleri kadar sonuçları da incelenmeye muhtaçtır. Leyla Neyzi'nin Dersim'li, Alevi ve Zaza bir genç kadın olan Gülümser Kalık (1999a) ve müzisyen Metin Kahraman (1999b: 72-76) ile yaptığı sözlü tarih çalışmaları da göstermektedir ki, Dersim harekâtının yaşandığı 1937-1938 yılları yalnızca bu bölgenin tarihinde değil, aynı zamanda güncel kimliklerin inşasında da önemli bir yer tutmaktadır. Devletin 1920'lerle 1930'larda şekillenen Kürt politikasının "Türk" kimliğinin/kimliklerinin oluşumuna nasıl bir etki yaptığı ise ayrı ve bir o kadar önemli bir araştırma konusudur.[3]

15 Haziran 1937 sonrasında çıkan gazete yazılarında Dersim halkının Kürt (ve Alevi) olmasıyla ilgili yorumlar da yapılmıştır. Bu yorumlardan bir kısmı Kürt kimliğini ve dilini yok sayan yorumlardır (örn. "Kürtçe denilen şey, bozulmuş ve Farsça ile karışmış Türkçedir" başlıklı yazı, *Kurun*, 20 Haziran 1937, aktaran Kalman 1995: 281). Diğer kısmı ise Kürtlerin varlığını kabul eden, ama Dersim halkının Kürt olmadığını savunan yorumlardır:

> En acısı şudur: Dersim halkı esasen Türk iken ve türkçe söylerken bir taraftan sünnilik kızılbaşlık davası, diğer taraftan daimi taarruz korkusu neticesinde Türklüğe yabancı düşmüştür. Kısmen dilini kaybederek kürtçe öğrenmiş ve kendini Kürt zannetmiye başlamıştı. (...) Bir nesil evvel bile Türk dilinden başka dil bilmiyen birçok Türke Kürtlük zorla aşılanmıştır. (Yalman 1937)

Zamanla bu bakış açılarından birincisinin, yani tamamen yoksayma politikasının, ağırlık kazandığını biliyoruz. Çok ya-

3 Kürt sorununun Türkiye'de devlet söyleminin kuruluşundaki yerini ele alan önemli bir çalışma için bkz. Yeğen 1999. Mesut Yeğen'e göre Kürt sorunu bugüne kadar "etno-politik bir sorun olarak değil de 'irtica', 'eşkiyalık', 'aşiret direnci', 'ecnebi kışkırtması' ya da 'bölgesel gerikalmışlık' sorunu olarak" (s. 266) ele alınmıştır, ancak "Türkiye'nin modernleşme serüveni, Kürt sorununu çözebilecek tarihsel-toplumsal olgunluğa çoktan ulaşmıştır. Şimdi yapılması gereken, bu serüven içerisinde kullanılmamış olan patikaları izlemektir." (s. 269)

kın zamana kadar Kürt kimliği (ve dili) dağ Türklüğü olarak algılanmış ve varlığı dahi reddedilmiştir (bkz. Kirişçi ve Winrow 1997). Bu politikaların yol açtığı sorunların silaha başvurularak çözülmeye çalışılması, askerî harekâtlar ve Olağanüstü Hal yasaları ise 1930'ların olduğu kadar 1980'lerin ve 1990'ların da bedelleri ağır tarihlerini oluşturmuştur; oluşturmaktadır.[4] İlerlemenin artan bir militarizmden geçtiği ile birlik ve bütünlüğün askerî yöntemlerle sağlanacağı fikirleri de halen bizimledir. Bu bakış açısından, Sabiha Gökçen, dünyanın ilk kadın savaş pilotu olarak ilerlemenin, modernleşmenin bir sembolü olmaya devam etmektedir.

Öte yandan, Sabiha Gökçen'e bu unvanı kazandıran Dersim askerî harekâtı, resmî politika uyarınca, üzerinde pek konuşulmayan, tarihten neredeyse silinmiş bir olaydır. Öyle ki Dersim isminin anılması bile sakıncalı olagelmiştir. Çok uzun süre üzerine konuşulmayan bu harekâtın niteliğiyle ilgili askerî bilgiler 1972 yılında Genelkurmay Başkanlığı tarafından yayımlanmıştır. "Tunceli (Dersim) Tedip Harekâtı" olarak anılan harekâtta Gökçen'e şu şekilde yer verilmektedir:

> Bu arada Demenanlı aşiret reisleri nezdinde toplantı halinde bulunan diğer aşiret reislerinin, havadan bombardıman edilmek suretiyle toplantıyı dağıtmak ve aşiretler üzerinde moral kırıcı bir etki sağlamak lüzumu üzerine Tayyare Alay Komutanı komutasında 15 uçaklı bir filo, Kırklar Dağı -Darboğaz dere yolu - Zel Dağı - Kırmızı ve Kosur Dağları kuzeyindeki Keçizeken (Yukarı Bor) köyünü havadan bombaladı. Bu hava taarruzunda özellikle Sabiha Gökçen hanımın attığı 50 kiloluk bir

4 Mete Tunçay'ın 1920'ler ve 1930'larla ilgili tesbiti sadece Türkiye Cumhuriyeti ulus-devletinin kuruluşunu değil, bugün yaşananları anlayabilme yolunda da önemli bir ipucu veriyor: "Türkiye yakın tarihinin 1920'li ve 1930'lu yıllarıyla ilgili çok önemli bir konu, sürekli Kürt ayaklanmalarının yarattığı iç savaş benzeri durumdur. Özellikle iç politikaya yansımaları bakımından, bu ayaklanmalar, denebilir ki, Kurtuluş Savaşı kadar etkili olmuşlardır. Büyük askerî harcamalara ve yüksek kayıplara yol açmış, pek çok toplumsal acılar doğurmuşlardır." (Tunçay 1992: 127). Genelkurmay Başkanlığı tarafından yayınlanan *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar (1924-1938)* kitabına göre bu dönemde 18 tane ayaklanma vardır ve bunlardan yalnızca ikisi Kürtlerle ilgili değildir (Tunçay 1992: 127-128).

bomba Keçizeken köyünden kuzeye doğru kaçan asi grubuna oldukça ağır zayiat verdirdiği yapılan gözetlemeden anlaşılıyordu. *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar (1924-1938)*, s. 388.

Sabiha Gökçen'in anılarındaki harekât anlatısında da Tunceli değil de, Dersim isminin kullanılması ilginç ve önemlidir, ancak Gökçen bu harekâttan ağırlıklı olarak kendisini dünyanın ilk savaş pilotu yapan bir olay olarak bahsetmektedir -Atatürk'ün namusunu koruması için kendisine verdiği silaha özel bir önem vererek. Bu anlatıda ne bombalar vardır, ne ölen, yaralanan, göçe zorlanan insanlar, ne de Dersim harekâtının içeriğine dair herhangi bir bilgi.[5] Hatta Gökçen "burada Dersim harekâtının nedenleri ve sonuçları üzerinde duracak değilim" diyerek bu konuya özellikle girmemiştir. Dersim üzerine suskunluk başka bir düzeyde devam etmektedir.

Cumhuriyet Ordusunda Kadınlar

Sabiha Gökçen'in Türk Hava Kurumu'nun Murassa Madalyasıyla taltif edilmesinden yaklaşık beş ay sonra, Cumhuriyet Bayramı sırasında, Gökçen'in askerlikle ilişkisi bir kez daha tartışma konusu olur. Sabiha Gökçen Cumhuriyet Bayramı kutlamalarına akrobasi gösterileri yaparak katılır. Son derece başarılı geçen gösterilerin ardından Atatürk'le birlikte Cumhuriyet Balosu'na giderler. "Atatürk beni her gittiği yere askerî üniformamla götürürdü. O gece baloya da bu kıyafetle gitmiştim" (Gökçen 1996: 227) diye anlatacaktır bu baloyu. Ancak o gece üniformalı olmasının bir anlamı daha vardır. Atatürk, Sabiha Gökçen'den Mareşal Fevzi Çakmak'la kadınların askerlik meselesini konuşmasını ister (s. 227). Aynen Atatürk'ün dediği gibi Fevzi Çakmak'ın elini öpen Gökçen konuyu açar:

5 Sabiha Gökçen, 1980'lerin sonlarında gazeteci Hıdır Göktaş'a verdiği röportajda Dersim olaylarının içeriğini bilmediğini söyler, harekât sırasında halktan ölenler olup olmadığı sorusunu da şöyle yanıtlar: "Yoktu. Keşif yapılıyordu, ordunun da istihbaratı vardı. Biliniyordu bu kötü kişilerin nerede olduğu. Çoluk çocuk olan yerleri doğrudan tahrip etmek insanlık dışı olurdu. Böyle bir şey olmamıştır" (*Nokta*, 28 Haziran 1987)

> Şu kadınların da asker olmaları meselesi... Biliyorsunuz henüz bu konuda yasa olmadığı için benim durumum da ortada. Atatürk konuyu sizinle konuşmamı ve bu meselede bana yardımcı olmanızı istedi. Kadınların resmen asker olmaları ve askere alınmaları sizin vereceğiniz karara ve izne bağlı. Bu yasayı çıkartacak olursanız bütün Türk kadınları size minnettar kalacaklardır. Öyle tanıdığım genç kızlar var ki bu şerefli üniformayı giyebilmek için hayatlarının en güzel yıllarını bile feda etmeye razılar. (Gökçen 1996: 228)

Gerçi Mareşal Fevzi Çakmak, beş ay önceki ödül töreninde: "Türk kadınlığının kudretini ve kahramanlığını dünya havacılık tarihine tanıttıran Bayan Gökçen'i ordu adına bütün kalbimle bir defa daha takdir ederim" (*Havacılık ve Spor*, s. 3115) demiştir, ancak ordunun bütün kadınlara açılmasına da karşıdır:

> Duygularını çok güzel bir şekilde ifade ettin Gökçen. Türk kızlarının asker olmak isteyişlerini, bu şerefli üniformayı taşımaktan büyük bir gurur duyacaklarını ben de biliyorum. Ama hayır, bunu sakın benden isteme yavrum. Çünkü ben kızlarımızın, kadınlarımızın asker olmalarına asla razı değilim! Bir milletin varolması, o milletin kadınlarının yaşaması ile mümkün olur ancak. (Gökçen 1996: 228)

Bu beklemediği tepki karşısında Gökçen ağlamaklı olur ve Fevzi Çakmak'ın elini tekrar öpüp yanından uzaklaşır. Bu olay karşısındaki duygularını daha sonra şöyle aktaracaktır: "Bunca çalışmadan, bunca başarıdan sonra, askerlik alanında da erkeklerle eşit haklara sahip olabileceğimize o kadar inandırmıştım ki kendimi. Ama işte düşle gerçek yine karşı karşıya gelmiş, düş yerini gerçeğe terketmişti" (Gökçen 1996: 229). Onu "Bir gün gelecek mareşal da Türk kadınlarının asker olmalarını isteyecektir... Fakat mareşalı kırmayalım. Biraz sabredelim" (s. 229) diyerek teselli edecek olan yine Atatürk'tür. Sabiha Gökçen'e göre Mareşalın izin vermesiyle "bununla ilgili yasayı Atatürk derhal çıkarırdı" (s. 228-229). Önünde hiçbir engel

tanımayan, başarıdan başarıya koşan, ve her aşamada özellikle kadın olduğu için takdir toplayan Sabiha Gökçen için Fevzi Çakmak'ın bu tepkisi büyük bir hayalkırıklığına yol açmıştır. Türk kadınlarının çok şey yapacağını kanıtlamıştır gerçi, ama bu durum kadınların asker olarak kabul edilmelerini sağlayamamıştır. Sabiha Gökçen daha uzun bir süre bu alandaki "tek kadın" olarak kalacaktır.

O güne kadar kadın olarak kazandığı başarılarla takdir toplayan Gökçen, bu kararla birlikte kadınlığıyla farklı bir biçimde karşı karşıya kalmıştır. Bu durum, anılarındaki diline de yansır. Yukarıda alıntılanan bölüm, Sabiha Gökçen'in kadınlardan "biz" diyerek bahsettiği ender bölümlerden biridir. Daha da önemlisi, kadınların askerliği bu noktada "ulusa karşı bir görev" olarak değil, "askerlik alanında da erkeklerle eşit haklara sahip olmak" olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Sabiha Gökçen'in dilindeki bu kaymalar milliyetçi proje içindeki toplumsal cinsiyete dayalı gerilimlerin ifadelerinden biridir. Erkeklerle "yanyana" bir milliyetçi duruştan, erkeklere karşı kadın haklarını savunmaya yönelik bir duruşa doğru anlık da olsa bir kayma vardır. Ancak, Atatürk burada da kadın haklarının baş savunucusu olarak karşımıza çıkar. Gökçen'e göre Mareşal Fevzi Çakmak ve onun gibi düşünenler, kadınları yalnızca anne olarak görmek istemektedirler. Oysa, Atatürk'ün yaklaşımı çok farklıdır:

> Atatürk kadınların sadece ana olmalarını, sadece evlerinin kadını olmalarını yeterli görmüyordu... Doktor olmalıydılar, yargıç olmalıydılar, mühendis olmalıydılar, mimar olmalıydılar, gazeteci olmalıydılar, polis olmalıydılar... ve tabiî kanatlanan kişilerin de aralarında olmalıydılar. Havacı olmalıydılar... Ya asker? *Türk kadını asker bir ulusun asker kızıydı.* Bunu Atatürk'ün de belirttiği gibi kaç savaşta kanıtlamamış mıydı? Hele hele Ulusal Kurtuluş Savaşında. O halde, elbette Cumhuriyet ordusunda onun da yeri vardı. (Gökçen 1996: 223, vurgu bana ait)

Sabiha Gökçen'in Genelkurmay Başkanı'ndan istediği kadınlara askerlik "hakkı" bu konuşmadan 18 yıl sonra, yine ka-

dınların mücadelesiyle -kısa süreli de olsa- kazanılacaktır.[6] Uzun dönemli bir hak kazanımı için ise daha da uzun bir süre "sabretmek" gerekecektir.[7]

Asker Bir Ulusun Asker Kızları

Türk ulusu nasıl bir "asker ulus" olmuştu ve kadınlar ne zaman "asker ulusun asker kızları" olarak görülmeye başlanmışlardı? Asker-ulus (başka bir kullanımıyla, "ordu-millet") anlayışı Türk millî kimliğinin nasıl bir parçası olmuştur? Ne tür mekanizmalar buna imkân vermiştir? Zaman içerisinde bu anlayış değişmiş midir? Bu soruların cevabını henüz tam olarak bilmiyoruz. Osmanlı'nın son yıllarını ve Cumhuriyet tarihini bu sorular çerçevesinde ele alacak tarih, siyaset bilimi, sosyoloji, antropoloji çalışmalarına ihtiyaç var. Ancak şunu biliyoruz: Asker-ulus söylemi, günümüzde de etkisini korumaktadır. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanı Suat İlhan'a göre "Ordusu ile bu ölçüde bütünleşmiş bir toplumun kültürünün şekillenmesinde, şüphesiz ki askerî özelliklerin

6 1955 yılına kadar kadınlar subay olamamışlardır. 1955 yılında, Kara Harp Okulu giriş şartları arasında geçen "Türk öğrencisi" ifadesine dayanarak kayıt yaptırmak isteyen bir genç kadın (İnci Arca) ilk önce geri çevrilmiş, ancak mahkemeyi kazanınca onunla birlikte bir grup kadın öğrenci Harp Okulu'na girerek subay olarak mezun olmuş, orduda görev almaya başlamışlardır. Ancak 1963 yılında giriş şartlarına "Türk ve erkek" olma şartı getirilerek, kadınların subay olmaları engellenmiştir. (Kurtcephe ve Balcıoğlu 1991: 172-173). Diğer harp okullarında da benzer gelişmeler olmuştur.

7 Kadınların subay olmaları önündeki engel ancak 1990'larda -farklı harp okullarında farklı zamanlarda- ortadan kalkmaya başlamıştır. 1957 yılında Hava Harp Okulu'na girerek Türkiye'nin (ve dünyanın) ilk kadın jet pilotu olan Şenay Günay'ın 1997 yılında yaptığı açıklama ilginçtir: "Avrupa'da kadınlar, örgütlenerek sosyal hayata girdiler. Bizdeyse tepsi içinde sunuldu haklarımız. Bu nedenle gün gün gerilediğimizi hissediyorum. Örneğin bir 1956'da kadın olarak orduya giriyor, harp pilotu oluyoruz. 1961'de bu yasaklanıyor. Ta ki 1990'lara kadar. Yani 50 yıl önce daha ilerideymişiz. Her gün geriliyoruz ve ben geçmişe özlem duyuyoruz" (*Radikal*, 5 Haziran 1997). Emekli Albay Şenay Günay'ın kendisinin harp okuluna girmesine yol açan olayın bir kadının hukukî mücadelesi sonucu olduğunu (ve bir süre sonra da geriye dönüş olduğunu) unutarak bunu "tepsiyle sunulan bir hak" olarak alması, Cumhuriyet'in kadın projesi ve kadınların bu projeyle kurdukları ilişki üzerine önemli ipuçları vermektedir.

büyük katkısı olacaktır. Ordunun, toplumun kültür özelliklerinin tümüne sahip olması, bu özellikleri yansıtması, kültür değerlerinden birçoğu için eğitim odağı olması ise kaçınılmaz, hatta gerekli bir sonuçtur" (İlhan 1990: 332).

Militarizm çok çeşitli şekillerde tanımlanabilir. En genel tanımlarından birisi, Suat İlhan'ın bahsettiği tarz bir "ordusuyla bütünleşmiş toplum" anlayışıdır. Michael Mann bunu "sivil militarizm" olarak adlandırmıştır -yani sivil alanla askerî alanın bütünleşmesi (Helman 1999).[8] Militarizmin tarihi üzerine en kapsamlı tarihsel çalışmayı yapmış olan Alfred Vagts da benzer bir biçimde militarizmin kültür, iktisadî alan, hafıza ve sanat da dahil olmak üzere toplumun her alanına nüfuz etmesinden bahsetmiş, barış zamanında korunan daimî orduyu, militarizme en büyük katkıyı yapan kurum olarak tanımlamıştır (Vagts 1959: 41). Bu tanımlara, "devlet politikalarında savaşı ve askerî müdahaleleri ön plana çıkarmak" veya "ordunun siyasî alanda etkin olması" gibi politik sisteme yönelik tanımları da ekleyebiliriz. Hangi tanımı ele almak istersek isteyelim, Türkiye Cumhuriyeti'nin yapı taşlarına bakarken militarizmin önemli bir kavram olarak karşımızda durduğunu görürüz9.

Asker-ulus anlayışını birkaç şekilde inceleyebiliriz. Birincisi, merkezîleşme ve uluslaşma sürecinde gelişen "zorunlu askerlik" yoluyla yaşanan militarizasyona bakılabilir.[10] Zorunlu askerlik, ulusun yarısının (yani neredeyse erkeklerin tümünün) ordudan geçmesini, silah kullanmayı ve emirlere uymayı öğ-

8 Benzer bir kullanım ve militarizasyonun Pakistan'da aldığı biçimler üzerine bkz. Rubina Saigol'un bu derlemede yer alan yazısı.

9 Taha Parla'nın Türkiye'de militarizmi tartıştığı değerli çalışmaları için bkz. Parla 1998 ve 1992.

10 Dünya tarihine Fransa'nın -özellikle de Napolyon'un- tanıttığı zorunlu askerliğe dayalı millî ordu/vatandaş ordusu fikri (Woloch 1994) kısa sürede, başta Prusya olmak üzere, başka ülkeler tarafından da geliştirilmiş ve zorunlu askerlik ulus-devlet kavramının ve vatandaşlık anlayışının temel taşlarından birini oluşturmuştur. I. Dünya Savaşı'na doğru giden süreçte, zorunlu askerlik uygulamalarıyla, asker sayısını sürekli artırabilen kalabalık orduların ve "topyekûn savaş" fikrinin ortaya çıkması milyonların ölümüyle sonuçlanacak savaşların da habercisi olmuştur. I. Dünya Savaşı öncesinde bu uygulamalar çeşitli ülkelerde eleştiriler almış, zorunlu askerliğin halkı ve toplumu militarize ettiği tartışılmıştır. Bkz: Vagts 1937, Woloch 1994, Kiernan 1973.

renmesini içeren bir pratik olmuştur. Dahası, bu deneyimden geçmek "erkek" ve "vatandaş" olmanın şartı olagelmiştir. Erkekliğin ve vatandaşlığın ordu disiplininden geçmek olarak görülmesi militarizasyonun gündelik hayata ve kimliklerin oluşumuna eklemlendiğinin bir göstergesidir.[11] Bu pratiğin gelişimine hem dünya tarihi hem de Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti tarihleri çerçevesinde bakmak "asker-ulus" anlayışına olduğu kadar ulusun inşa sürecine de ışık tutacaktır.[12]

İkinci olarak, "asker-ulus" kavramının tarihsel olarak nasıl geliştiğine, ne zaman yaygınlaştığına ve ne çerçevede kullanıldığına bakılabilir. Orhan Koloğlu'na göre bu kavram, Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında kaldırılmasının ardından askerliğin "sadece Müslümanlara ve giderek Türklere" (1999: 344) kalmaya başladığı dönemde belirmeye başlamıştır ve ilk yazılı ifadelerinden biri, *Ceride-yi Askeriye* yayını için *Tasvir-i Efkâr* gazete-

11 1990'lara baktığımızda bu deneyim savaşmayı (ölmeyi, sakat kalmayı, psikolojik olarak yaralanmayı ve öldürmeyi) içermiştir. Son 15 yılda Güneydoğu'da yaşananlara askerliğini bu bölgede yapmış gençlerin ne şekilde baktıklarını, askerliğin bu dönemde nasıl yaşandığını ve aktarıldığını gösteren çok önemli bir çalışma Nadire Mater'in (1999) *Mehmedin Kitabı: Güneydoğu'da Savaşmış Askerler Anlatıyor* kitabıdır. Kitabın bu bağlamda daha detaylı bir değerlendirmesi için bkz. Altınay 1999b.

12 Bu analize profesyonel ve belirli bir sınıfın etrafında kurulu Yeniçeri ordusundan "Anadolu gençlerinden" oluşmaya başlayan milli/vatandaş ordusuna geçişe bakarak başlanabilir. Niyazi Berkes'e göre Osmanlı tarihinde, "millî ordu" fikrine yakın ilk teklif III. Selim'e Koca Yusuf Paşa tarafından sunulan teklifti: "bir çeşit genel askerlik ödevi yöntemi ile vilayetlerde milis kıtaları kurulmalı; bunlar savaş zamanı gelince çağrılarak toplatılmalı; savaş yıllarında kendileri ve aileleri vergilerden muaf tutulmalı idi. Millî bir ordu kurulmasına en yakın fikir buydu. İlk kez olarak devlet halka başvurmuş oluyordu." (Berkes 1978: 89) Bu teklifin hayata geçmesi ise 1799 ve 1800 yıllarında Levent ve Üsküdar'da kurulan alaylarla olmuştu: "Osmanlı tarihinde ilk kez olarak bu alayların erlerinin çoğu Anadolu'dan devşirilmiş Türk ve çoğu köylü erleriydi. Bunlara yüksek ulufe veriliyor, aileleri vergilerden bağışık tutuluyordu. Üsküdar'daki alay, örgütlenme ve yönetmelik açısından Levent'te kurulanın aynıydı. İki alay ile Anadolu'da kurulan alaylar arasında beraberlik sağlamak üzere 'ocak kethüdalığı' adı altında yeni bir daire kuruldu. Yalnız Üsküdar'daki alayı, Levent alayından ayırt etmek üzere erlerine hafif mavi renkli üniforma giydirilmişti." (Berkes 1978: 95). Toplumsal sonuçları açısından olmasa da kanunlar açısından asker alma uygulamalarındaki değişiklikleri ele alan tarihsel çalışmalar için bkz. Bozdemir 1982, Çoker 1985 ve Ayın 1994. Osmanlı ordusundaki kadınların askerlerle ilgili olarak, bkz. Karakışla 1999.

sinin 21 Ocak 1864 tarihli 164. sayısında çıkan tanıtım yazısıdır. Bu yazıda "millet-i Osmaniye" "mücahid" bir millet olarak değerlendirilmiştir (Koloğlu 1999: 344). Goltz'un ünlü eseri *Das Volk in Waffen*'in 1885 yılında *Millet-i Müsellaha* adıyla Osmanlıca'ya çevrilmesi ve dönemin ileri gelenleri tarafından kullanılması (bkz. Bora 1999) başka bir önemli dönüm noktasıdır. Hasan Ünder, bize bu eserdeki belirli bölümlerle Afet İnan'ın kaleme aldığı ancak Atatürk'e atfedilen *Medenî Bilgiler* kitabı arasındaki benzerlikleri göstererek (Ünder 1999), asker-ulus fikrinin ve onun sunduğu bakış açısının Mustafa Kemal'e ve Kemalizm'e bıraktığı mirasa dikkat çekmiştir. Sabiha Gökçen'in anıları ve Atatürk'ten aktardıkları da bu yöndedir. Ünder ve Bora'nın sundukları tarz bir fikriyat/söylem analizi, hem bu kavramın gündeme ne zaman ve kimler tarafından getirildiğini, hem de ne şekilde yaygınlaştığını ve kullanılmaya devam edildiğini içermelidir. Ünder'in de gösterdiği gibi eğitim politikaları ve militarizm arasında yakın bir tarihsel ilişki vardır. Atatürk'ün millî eğitim için sarfettiği şu sözler ve İsmail Kaplan'ın bu konudaki yorumu çok çarpıcıdır:

> Mustafa Kemal'e göre, öğretmenler 'irfan [kültür] ordusu[na] mensup'tur. 'Asker ordusuyla irfan ordusu arasındaki benzeşme ve uyuşma'dan söz eden Mustafa Kemal'e göre, irfan ordusunun görevi 'milletin istikbalini yoğur[maktır]'. Birinci ordu veya asker ordusu kadar hayatî olan irfan ordusu, kutsal görevini 'ölen ve öldüren birinci orduya niçin öldürüp niçin öldüğünü öğret[erek]' yerine getirir. Görüldüğü gibi, eğitime ve eğitimcilere ilişkin askerî bir anlayış söz konusudur. Öğretmenler askerî eğitmenlere, öğretim ise askerî eğitime, öldürmenin ve ölmenin haklı gösterilmesine indirgenmektedir. Öğretmenler, öğrencilere insanlığın tarih boyunca biriktirdiği bilgi hazinelerini aktarırken onlara eleştirel biçimde nasıl düşünüleceğini ve nasıl araştırma yapılacağını öğreten kılavuzlar olarak değil, milliyetçi devletin kültürel cephesinde görev yapan askerler olarak değerlendirilmektedir (Kaplan 1999: 141)

Sivil bir alan olan eğitim ile askerî idealler bu bakış açısında iç içe geçmiştir. Bu iç içe geçmişliğin eğitim alanındaki en güçlü ve sürekli ifadelerinden birisi ise 1926 yılında Askerliğe Hazırlık dersleri olarak başlayıp günümüzde Millî Güvenlik Dersleri olarak devam eden derstir (Altınay 1999a). Eğitimin militarizasyonu bu dersle sınırlı değildir, ancak subayların (veya emekli subayların) verdiği zorunlu bir askerlik dersi, sivil ve askerî alanların ne kadar iç içe geçmiş (ve ne kadar içselleştirilmiş) olduğunun önemli göstergelerinden biridir. Ortaokul ve liselerdeki askerlik dersleri hem kız, hem erkek öğrenciler için zorunlu olmuştur gerçi, ama askerlik bir erkek alanı olarak (ve erkekliği tanımlayan bir alan olarak) gelişmiştir.

Asker-ulus söylemine bakarken, üçüncü olarak, hem askerlik pratiğinin hem de asker-ulus söyleminin çeşitli kesimlerden, sınıflardan, etnik kökenlerden kadınların ve erkeklerin hayatlarında aldıkları şekilleri inceleyen etnografik araştırmalar ve sözlü tarih çalışmaları yapılabilir. Asker-ulus söylemi ve askerlik deneyimi Osmanlı'nın son dönemlerinden başlayarak kime ne ifade etmiştir, etmektedir? Nadire Mater'in cesur çalışması *Mehmedin Kitabı*, 1984'le başlayan 14 yıllık dönemde askerliğini Güneydoğu'da savaşarak yapmış erkeklerin hikâyelerine, onların bu deneyimi nasıl yaşadıklarına ışık tutarak savaş üzerine yapılacak çalışmalar kadar millî kimlik, erkeklik ve zorunlu askerlik çalışmaları için de çok değerli bir kaynak oluşturmuştur. Bu tür çalışmaların akademisyenler tarafından da -ve savaş dışı askerlik deneyimleri, farklı kuşakları, erkekleri olduğu kadar kadınları da içine alacak şekilde- yapılması askerliğin kimliklerin oluşumundaki yerini ve asker-ulus söyleminin bireyler tarafından nasıl algılandığını anlayabilmemiz açısından önem taşıyacaktır.

Zorunlu askerlik tarihini, asker-ulus kavramının tarihsel/söylemsel analizini ve bunların gündelik hayatlar üzerindeki yansımalarını inceleyecek etnografi ve sözlü tarih çalışmalarından oluşacak böylesi bir üç ayaklı analiz, Türkiye Cumhuriyeti'nin gelişimini ve bu gelişimin özgül yanlarını daha iyi değerlendirmemizi sağlayacaktır. Hemen hemen her

ulus-devlet tarihinde zorunlu askerlik uygulamasına rastlarız, ancak her milliyetçi söylem "asker-ulus" anlayışını temel almamıştır.

Sabiha Gökçen, bu tarih içerisinde çok önemli bir yere sahip. Asker-ulusun ilk asker kızı olmasa da ilklerinden biri. İlk pilot, ilk askerî pilot ve ilk savaş pilotu.[13] Yukarıdaki alıntılarda da gördüğümüz gibi Gökçen birçok anlamda "asker-ulus" söylemine katkıda bulunmuştur. Atatürk'ün "Biz asker bir ulusuz. Yedisinden yetmişine, kadınından erkeğine asker yaratılmış bir ulusuz..." sözünü hatırlayacak olursak, Gökçen bu söyleme bir gerçeklik kazandırmış, kadınların da pilotluk gibi yeni ve zor bir alanda dahi başarılı olabileceklerini bütün dünyaya ve Türkiye halkına gösteren kadın olarak tarihe yazılmıştır. Dahası, kadınların da asker olmaları meselesi Gökçen üzerinden (tekrar) konuşulmaya başlanmıştır. Yani hem sembolik olarak kadınların da asker-ulusun parçası olduklarının, hem de orduya bizzat girmek anlamında kadınların da asker olabileceklerinin göstergesi olarak bu söylemin önemli bir parçası haline gelmiştir.

Ancak kadınların askerlikle ilişkilerinin Sabiha Gökçen'le başladığı da düşünülmemelidir. Birçok konuda olduğu gibi, bu alanda da Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk yılları arasında bir kopuştan ziyade, süreklilik mevcuttur. Birinci Dünya Savaşı sürerken, 1917 yılında, kadınların Osmanlı ordusunda yer almaya başladıklarını, kadınlara özel bir tabur (*Kadın Birinci İşçi Taburu*) kurulduğunu biliyoruz (Kandiyoti

13 Öyle ki, günümüzde bile kadınların birçok geleneksel olmayan alandaki -özellikle de askerî alandaki- başarıları çok zaman Sabiha Gökçen'e göndermelerle aktarılır. Örneğin, Eğirdir Komando Okulu'nu bitiren ilk kadın komando, komutanları tarafından Nene Hatun ve Sabiha Gökçen'e benzetilmiştir (*Yeni Yüzyıl*, 9 Ocak 1999). Benzer bir şekilde, Eylül 1998'de brövelerini alan jet kadın pilotları için de Hava Kuvvetleri Komutanı Orgeneral İlhan Kılıç şöyle konuşmuştur: "Bugün burada göğüslerine brövelerini taktığımız bayan pilotlarımızın bu gurur günümüze ayrı bir renk kattığı gerçektir. Karşımızda duran bu genç ve cesur kızlarımızı büyük Atatürk'ün bize emanet ettiği bayan pilot Sabiha Gökçen hanımefendi gibi laik, Cumhuriyet'imizdeki kadın haklarının bir işareti ve çağdaş Türk Hava Kuvvetleri'nin gururu olarak görüyorum ve kendilerini bu başarılarından dolayı kutluyorum." (Anadolu Ajansı, 11 Eylül 1998)

1989, Karakışla 1999). Daha da gerilere gidecek olursak, Balkan Savaşları sırasında çok sayıda kadının Istanbul'da biraraya gelerek savaşmayı, cephede ve cephe gerisinde görev almayı talep ettiklerini ve bu taleplerini ("Osmanlı kadınları" adına) orduya bir telgraf çekerek bildirdiklerini Millî Eğitim Bakanlığı tarafından basılmış ve Şefika Kurnaz tarafından yazılmış bir çalışmada buluyoruz (Kurnaz 1993). Kurtuluş Savaşı'nın isimli-isimsiz kadın "kahramanlarının" yanında Halide Edip Adıvar'ın da cephede bulunduğunu ve kendisine Onbaşı rütbesi verildiğini ise kendimize hatırlatmamız yeterli. Tarihin açılmamış sayfalarında kimbilir daha ne örnekler mevcut...

Cumhuriyet dönemine geldiğimizde ise en çarpıcı tarihsel an, 21 Haziran 1927'de askerlik kanunu mecliste konuşulurken kadınların gündeme gelmiş olması. Neredeyse tartışmasız geçen bir görüşme sonucunda kabul edilen bu kanunun ilk maddesi "Türkiye Cumhuriyeti tebaası olan her erkek, işbu kanun mucibince askerlik yapmağa mecburdur" şeklinde yazılmıştır (*TBMM Zabıt Ceridesi*, s. 384). Bu maddenin okunmasından sonra söz alan Giresun Milletvekili Hakkı Tarık Bey özetle şöyle konuşmuştur:

> Efendim; intihap hareketleri başladığı zaman taraf taraf kadınların da mebus olmak için, mebusluk intihabatına iştirak etmek için hareket aldıklarını görüyoruz. Mebusluk intihabına iştirak etmek hakkını kadınlar için tabiî olarak teslim ederim. Kadınlar benim nokta-i nazarımdan hem intihap edebilirler, hem intihap olunabilirler. Fakat ne zaman intihap etmeye başlayacaklardır, yahut ne zaman intihap edilmeye başlıyacaklardır, bu belki bir zaman meselesi, nihayet küçük bir münakaşa zeminidir. Yalnız mebus olmak, mebusluk intihabına iştirak etmek vatanî bir mesele ise, memleketin müdafaasına iştirak etmek de öyle bir hak, öyle bir vazifedir. Askerlik Mükellefiyeti Kanunu'nun birinci maddesinin yalnız erkeklere ait olarak yazılmış olduğunu görüyorum. Memleket müdafaası bu kanun layihasiyle erkeklere tahmil olunuyor... Binaenaleyh, öğrenmek istiyorum... kadınlara ait olan

mükellefiyet noktası, Encümence nazarı dikkate alınmış mıdır ve ne dereceye kadar nazar-ı dikkate alınmıştır? (*TBMM Zabıt Ceridesi*, s. 385)

Bu çıkışta dikkat çeken birden fazla konu vardır. En önemlisi, bu konuşma, zorunlu askerliğin, kanunlaştığı günden başlayarak, milliyetçilik projesinin olduğu kadar toplumsal cinsiyet projesinin de bir parçası olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle askerlik, yalnızca "yurdun müdafaasına" yönelik bir uygulama değil, aynı zamanda erkeklerin ve kadınların devletle aralarındaki vatandaşlık ilişkisini belirleyecek (ve kadınlar asker olmadığı için farklılaştıracak) bir uygulamadır. Yani, yeni ulus-devlet kadın-erkek eşitliğini hedeflemiş olsa da, zorunlu askerlik uygulamasıyla erkekleri bir çatı altında toplarken ("bir"leştirirken), onları kadınlardan önemli bir biçimde ayırmış, farklılaştırmıştır. Bu farklılaştırma, devlet eliyle yapılmış olması ve devletle ilişkiyi şekillendirecek bir uygulama olması bakımından, toplumda yaşanan kadın-erkek farklılaşmasından ayrılır. Erkek vatandaş ile kadın vatandaşı birbirinden bu derece radikal bir biçimde ayıran bir uygulama daha yoktur. Yukarıdaki alıntıyla görüyoruz ki yasa koyucular bunun farkındadırlar. Hakkı Tarık Bey'in de belirttiği gibi, nasıl seçme ve seçilme hakkı vatandaşlık tanımını ve pratiğini şekillendiren bir husussa, zorunlu askerlik de öyledir. Bunun nedenlerini tartışmak önemlidir, ancak belki de daha önemli olan, sonuçlarını analiz etmektir. Zorunlu askerlik, yürürlüğe girdiği 1927 yılından bugüne, gerek kadınlık ve erkeklik tanımlarını, gerekse kadınlarla erkeklerin devletle ve vatandaşlıkla kurdukları ilişkiyi ne şekilde etkilemiştir?

1937 yılında Sabiha Gökçen'in Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak'la arasında geçen konuşmaya baktığımızda ise, konunun, kadınların zorunlu askerlik yapmaları mı, yoksa bir meslek olarak (yani subay olmak üzere) askerliği seçmelerine izin verilmesi mi olduğu kanımca açık değil. Kadınların subay olabilme "hak"ları ile her kadının hayatının bir döneminde askerlik yapmakla yükümlü olmasını birbirinden ayırmak çok

önemli. Birincisi bir meslek seçme hakkı iken, ikincisi seçme hakkı olmadan orduda görev almaya zorlanmayı içermektedir. Günümüzde pek çok feminist, zorunlu askerlik uygulamasına karşı çıksa bile kadınların subaylığı meslek olarak seçme hakkını savunmaktadır. Ancak bu hak savunumu sorunsuz ve tartışmasız bir hak savunumu da değildir; subaylığın herhangi bir meslek olarak düşünülmesi her halükârda zordur (Enloe 2000:x). Sabiha Gökçen'in Fevzi Çakmak'a yönelttiği talepte zorunlu askerliği mi, yoksa kadınların subay olma haklarını mı kastettiğini bilmiyoruz. Dönemin tartışmalarına bakıldığında her ikisinin de olabileceği görülüyor. Sabiha Gökçen'in madalya töreninden sonra pek çok yazar/gazeteci, kadınların da pilot ve subay olabilmeleri gerektiğini, Sabiha Gökçen'in de bunun mümkün olduğunu kanıtladığını savunmuşlardır. Server Ziya Gürevin, *Havacılık ve Spor*'un Sabiha Gökçen'e ayrılan sayısına yazdığı giriş yazısını "Türkkuşu'ndan bir değil, bin Gökçen istiyoruz" diyerek bitirmiştir (*Havacılık ve Spor*, s. 3115). Diğer yazarlar da Gökçen'lerin sayısının artmasını istemektedirler. Ancak, zorunlu askerlikten bahsedilmemektedir. Bunun yanında, yine 1937 yılında yayımlanan başka bir dergi, "Kadınlarımız Asker Olacaklardır" başlıklı bir yazıyla, dönemin hükümetinin, kadınların belirli istisnalar getirilmek suretiyle zorunlu askerliğe tâbi tutulmaları yönünde bir çalışması olduğunu duyurmaktadır: "Eğer proje, Kamutayın bu devresinde kanunlaşırsa 937 Cumhuriyet kızları için tarihî ve mesut bir yıl olacak..." (Kutay 1937: 9).

Giresun Milletvekili Hakkı Tarık Bey'in yukarıda bahsi geçen konuşmasında dikkati çeken başka bir konu da, kadınlara seçme-seçilme hakkının Atatürk tarafından (yani "yukarıdan") sunulduğunun iddia edildiği 1934 yılından 7 yıl önceki meclis zabıtlarında, bu mücadeleyi kadınların yürüttüklerinin tescil edilmiş olmasıdır. Son zamanlarda artan kadın tarihi çalışmaları da göstermektedir ki, bu hakkın "yukarıdan hediye edildiğini" savunmak, kökleri Osmanlı dönemine dayanan çoksesli bir kadın hareketini yok saymaktır (Çakır 1994, Demirdirek 1993, Çaha 1996, Zihnioğlu 1999).

Sabiha Gökçen'in 1956'da verdiği bir röportajın 1998'de Türk Hava Yolları tarafından 75. Yıl kutlamaları çerçevesinde yeniden basılması, Gökçen'in Cumhuriyet, havacılık ve kadın tarihleri açısından ne kadar merkezî bir yeri olduğunu bir kez daha hatırlatıyor. 1937'lerin "Uçan Amazon"u (*The New York Times*, 19 Eylül 1937), Cumhuriyet'in önemli simgelerinden birisi olmaya devam ediyor. Ulusun inşasında ve vatandaş yaratma sürecinde belirleyici bir role sahip olan millî ordunun kadın temsilcisi, Dersim harekâtının "kahramanı" ve pek çok alanda öncü olmayı başarmış Sabiha Gökçen'in hayatı (ve bunu aktarışı), kadınlar ve milliyetçilik bağlamında sormamız gereken sorulara önemli bir boyut ekliyor: Ordu, savaş ve militarizm.

Cynthia Enloe ve Joane Nagel, bu derlemede yer alan yazılarında, ulus-devletlerin kuruluşunda ve yapılanmasında militarizm ile milliyetçiliğin birçok anlamda elele gittiklerini ve her ikisinin de toplumsal cinsiyet açısından çok önemli olduğunu anlatıyorlar. Nagel'in de üzerinde durduğu gibi ulus-devletler genellikle savaşlar sonucunda kuruluyorlar ve yine savaşlarla korunuyorlar. Hatta sosyolog Charles Tilly, devletlerin savaşlara meydan verdikleri yolundaki genel kanının aksine, savaşların devletleri yarattığını savunuyor. (Tilly 1985). Bununla birlikte, milliyetçiliği anlama yolunda birçok bakımdan çığır açan yeni teorilerin (örn. Anderson 1993, Gellner 1983, Hobsbawm 1990), savaşlara ve modern vatandaş-ordularının oluşumunu sağlayan zorunlu askerlik uygulamasına gerekli ilgiyi göstermediklerini görüyoruz. Oysa ulus-devlet olarak tanımlanmaya başlanan bir coğrafyanın her yanından gelen vatandaş-askerlerin (*citizen-soldier*) aynı üniforma içerisinde yaşadıkları zorunlu birliktelik deneyiminin ulusların tahayyül edilme süreçlerinde (Anderson 1993) oynadığı rol incelenmeye değerdir. Eğer savaşları ve askerliği, milliyetçiliğin ve ulus-devletlerin doğal ve açıklanması gerekmeyen uzantıları olarak görüyorsak, milliyetçi söylem başarılı olmuş demektir -özellikle de kendisini "asker-ulus" olarak kurmuş olan Türk milliyetçi söylemi.

Peki Sabiha Gökçen'in orduyla, askerlikle ve savaşla ilişkisine baktığımızda ne tür sonuçlara varabiliriz? Gökçen, 11 Ocak 1935'te Rusya'da aldığı eğitimi tamamlayarak "planör öğretmeni" unvanını alırken şöyle bir konuşma yapar: "Bugün, yaşam boyu sürecek bir büyük, bir kutsal mesleğin öğretmeni olmak şerefine kavuştum. Bir Türk kızı, Atatürk kızı olarak yemin ederim ki, sağlığım ve gücüm elverdiğince ülkeme (sic) gençleri bu meslekte yetiştirecek, onlara yardımcı olacak, Türk havacılarının dünyaya ismini duyurmaya çalışacağım... Gelecekte, barış içinde bir dünyada, havacılığı savaşın dışında ve insanlığın daha büyük hizmetlerinde görmek umudu ile saygılar sunarım.." (Gökçen 1996: 103). Balkan ülkelerini ziyaretinde de "barış" mesajları vermiştir. Sabiha Gökçen barışın savaşmaktan geçtiğine inanmıştır. Başka ülkelere barış mesajları vermeye giderken askerî üniformasını giymeye özen göstermiş, ordudan ayrıldıktan sonra bile bu üniformayı giymeye devam etmiştir. Amaç barış bile olsa savaş kaçınılmazdır ve vatana hizmet olarak tanımlanmıştır. Artan militarizm ise ilerlemenin göstergesidir.

Feminist çalışmalarda çok zaman kadınların barışçı yanları üzerinde durulur, barış politikalarına katılımları, hatta bu alandaki öncülükleri vurgulanır. Oysa kadınlar çoğu zaman şiddet kullanmış, savaşlara katılmış, hatta bazen savaşların en karanlık yüzlerini temsil etmişlerdir. Bu alandaki en güçlü çalışmalardan birisi, Claudia Koonz'un (1987) *Mothers In the Fatherland: Women, The Family and Nazi Politics* kitabıdır. Feminist bir tarihçi olan Koonz, Nazi toplama kamplarında görev alarak soykırıma bizzat katılan kadınların yanı sıra, eviçi alanında çalışan ve Nazi ideolojisinin yaygınlaşmasına ve kadınlarla çocukların gündelik hayatlarına girmesine önemli katkılarda bulunan kadınları ele alır. Ancak, Sabiha Gökçen örneğinde görüldüğü gibi, kadınlar yalnızca anne olarak değil, savaşçı olarak da milliyetçi projeye "davet" (McClintock 1997) edilmişlerdir. Eşitlikçi feministler, kadınların bütün kurumlar gibi orduda da temsil edilmeleri gerektiğini savunurlar ve *GI Jane* gibi filmlerde olduğu gibi orduya katılım kadınlar

için önemli (tabiî bedelleri de olan) bir kazanım olarak sunulur. Cynthia Enloe'nun (2000) bu konudaki uyarısı çok yerindedir: Orduya katılım, yani meslek olarak subaylığın seçimi, her ne kadar bir "hak" olarak görülmeye devam edilse de, orduların varlığı ve etkinliklerini, özellikle kadınlar üzerindeki etkileri bağlamında, sorgulamayı bir kenara bırakamayız.

Bu sorgulama bazı zor soruları içermektedir.

Türkiye tarihiyle ilgili sorulması gereken sorulardan birisi, savaşların ve zorunlu askerlik uygulamasının kadınlığın ve erkekliğin kurgulanmasında, kadınlara hareket alanları açılması ve devletle ilişkilerinin gelişiminde nasıl bir rol oynadığıdır. Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı sırasında kadınların hem çalışma hayatında daha aktif bir konuma gelmeleri,[14] hem de bağımsız kadın örgütlerinin sayıca artması bir rastlantı değildir. Sabiha Gökçen'in Atatürk tarafından askerî havacılığa yönlendirilmesi de... Ancak, Sabiha Gökçen'in askerî alandaki başarısı ne kadınların subay olabilmesini ne de zorunlu askerliğe tâbi tutulmalarını getirmiştir. Yukarıda göstermeye çalıştığım gibi her iki alternatif üzerine de öneriler geliştirilmiş, ancak, hiçbiri uygulamaya geçmemiştir. Bunun bir sonucu olarak, askerlik erkeklerin işi ve erkekliğe geçiş olarak görülmeye başlanmış ve erkekler ile devlet arasındaki önemli bir ilişki haline gelmiştir. Fevzi Çakmak'ın Sabiha Gökçen'e yanıtını hatırlayacak olursak, kadınlar "anne" olarak tanımlanmış ve onlara, çocuk yaparak Türk milletine evlat kazandırma görevi verilmiştir.

Ancak Sabiha Gökçen'in hayat hikâyesinin de gösterdiği gibi, kadınlara verilen tek görev annelik değildir. Tek bir "kadınlık" yoktur ve bazı kadınlara, yurt savunması da dahil olmak üzere, her türlü kamusal hareket alanı belirli sınırlar çerçevesinde açılabilmektedir. Bu sınırların başında, her türlü kimliğin ve mücadelenin milliyetçi projeye yedirilmesi ve onunla anlamlandırılması gelmektedir. Bu nedenledir ki bağımsız kadın örgütlenmelerine izin verilmemiştir. Kadınların cinsellikli-

14 Burada Osmanlı Ordusu'nun bir parçası olan Kadın Birinci Taburu da unutulmamalıdır, bkz. Karakışla 1999.

ğinin kontrolü önemli bir konudur. Bu kontrol bazen cinselliğin bastırılması yoluyla olmuştur (bkz. Durakbaşa 1988, Gole 1991, Kadıoğlu 1998), bazen de (Sabiha Gökçen'in "namusunu koruyacak olan silah" örneğinde olduğu gibi) cinselliğinin ön plana çıkarılarak merkezî bir yere oturtulması yoluyla olmuştur. Öyle ki, Atatürk için Sabiha Gökçen'in namusuna halel gelmesi, ölmesinden daha ciddi bir tehlikedir. Bu tehlikeyle karşı karşıya kaldığı takdirde, manevî kızına erken davranıp intihar edebilmesi için kendi silahını hediye etmiştir. "Namus" kavramının ve ona eşlik eden bekâretin, toplumsal alanda ve devletle ilişkilerde taşıdığı anlamlar ve bunların, kadınların hayatları ve toplumsal-cinsiyet ilişkileri üzerindeki etkilerinin sorgulanması 1980 sonrası feminist hareketinin önemli mücadele alanlarından birini oluşturmuştur (Altınay 2000). Cinselliğin milliyetçi söylemdeki yeri üzerine sorulması gereken birçok soru vardır. Erkek cinselliğinin kurgulanma biçimleri ve askerliğin bu bağlamdaki anlamı bu alanda eksik kalmış önemli bir çalışma alanıdır (Kandiyoti 1996).

Sonuç

Bu yazıda, Sabiha Gökçen'in savaşla ve askerlikle kurduğu yakın ilişki üzerinden kadınlık-milliyetçilik ilişkisine bakmaya ve Gökçen'in hayatını (ve onu aktarışını) Türkiye'de ulusun inşasında kadınlara açılan alanlar ve konulan sınırlar çerçevesinde incelemeye çalıştım. Aynı zamanda, Sabiha Gökçen'in dünyanın ilk kadın savaş pilotu olmasının ve Dersim harekâtının Türkiye ulus-devletinin kurulma aşamasında modernleşme ve ilerleme sembolleri olarak görülmesini bir yandan militarizm çerçevesinde değerlendirmeye çalışırken, bir yandan da tarih yazımıyla ilgili sorular sormaya çalıştım. Kadın tarihi çalışmalarındaki heyecan verici gelişmeler resmî tarihi sorgulamamıza ve kadınların hak mücadelelerinin de bu tarihte yerini almasını sağlamamıza yardımcı olmaya devam ediyor. Ancak kadınların milliyetçi ideolojiyle kurdukları ilişkiye bakarken kadınlar ve kadınlıklar arası farklılıklar

üzerine daha fazla gitmemiz gerekiyor. Hem tek bir kadınlık durumu ve başka anlamlarda hegemonik (kendi "öteki"lerini yaratmış) bir kadın tarihi yazmamak için hem de kadınların milliyetçi ve militarist projelere *katılımını* da sorgulayabilmek için...

KAYNAKÇA

Altınay, Ayşe Gül (2000) "Talking and Writing Our Sexuality: Feminist Activism on Virginity and Virginity Tests in Turkey" *Women and Sexuality in Moslem Societies*. Pınar İlkkaracan (der.) İstanbul: Women for Women's Human Rights.

— (1999a) "Askerlik ve Eğitim" *Birikim*, Eylül/Ekim, 125/126: 200-208.

— (1999b) "Mehmetler, Askerlik ve Savaş" *Birikim*, Kasım, 127: 89-100.

Anderson, Benedict (1993) [1983] *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları

Arat, Yeşim (1998) "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar" *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 82-98.

Bora, Tanıl (1999) "Millet-i Müselleha" *Radikal İki*, 5 Eylül.

Berkes, Niyazi (1978) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul, Doğu-Batı Yayınları.

Çaha, Ömer (1996) *Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*. Türkçesi, Ertan Özensel. Konya: Vadi Yayınları.

Çakır, Serpil (1994). *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları.

Demirdirek, Aynur (1993) *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışlarının Bir Hikâyesi*, Ankara: İmge Yayınları.

Durakbaşa, Ayşe (1988) "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu" *Tarih ve Toplum*, Mart, 9(51): 167-171.

Enloe, Cynthia (2000) *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. University of California Press.

Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Gökçen, Sabiha (1996) *Atatürk'le Bir Ömür*. Oktay Verel'in Kaleminden. İstanbul: Altın Kitaplar, 2. Basım.

— (1982) *Atatürk'ün İzinde bir Ömür Böyle Geçti*, Kaleme Alan Oktay Verel, Türk Hava Kurumu Yayınları.

Göle, Nilüfer (1991) *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.

Havacılık ve Spor, 15 Haziran 1937, sayı 193.

Helman, Sara (1999) "War and Resistance: Israeli Civil Militarism and Its Emergent Crisis" *Constellations*, 6(3), 391-410.

Hobsbawm, Eric J. (1990) *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge.

İlhan, Suat (1990) *Askerlik*. Ayrıbasım. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, sayı: 46, 321-334.

Kadıoğlu, Ayşe (1998). "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi

Olarak Türk Kadınları", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İstanbul: İşbankası veTarih Vakfı Yayınları.

Kalman, M. (1995) *Belge ve Tanıklarıyla Dersim Direnişleri*. İstanbul: Nujen Yayınları.

Kaya, Ali (1999) *Başlangıcından Günümüze Dersim Tarihi*. İstanbul: Can Yayınları.

Kandiyoti, Deniz (1996) *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç ve Ferhunde Özbay. İstanbul: Metis.

— (1989) "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?" *Women-Nation-State* içinde, der. Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias, Londra: Macmillan Press, s. 126-149.

Kaplan, İsmail (1999) *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Karakışla, Yavuz Selim (1999) "Enver Paşa'nın Kurdurduğu Kadın Birinci Taburu: Osmanlı Ordusunda Kadın Askerler" *Tarih ve Toplum*, Haziran, 11(66): 15-24.

Kıvanç Halit (1998) *Bulutlarla Yarışan Kadın: Halit Kıvanç, Sabiha Gökçen'le Söyleşiyor/She Raced With the Clouds: Halit Kıvanç Interviews Sabiha Gökçen*. çev. Fred Stark. İstanbul: Yapı Kredi.

Kiernan, V. G. (1973) "Conscription and Society in Europe before the War of 1914-18," der. J. R. Western ve M. R. D. Foot, *War and Society: Historical Essays in Honour and Memory of J.R. Western 1928-1971* içinde, Londra: Paul Elek.

Kirişçi, Kemal ve Gareth Winrow (1997) *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Koloğlu, Orhan (1999) "Osmanlı Devleti'nde 'Asker Millet' Anlayışının Oluşması," *Tarih ve Toplum*, Aralık, 32(192): 344-345.

Koonz, Claudia (1987) *Mothers in the Fatherland: Women, the Family and Nazi Politics*. New York: St. Martin's Press.

Kurnaz, Şefika (1993) *Balkan Harbinde Kadınlarımızın Konuşmaları*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Kurtcephe, İsrafil ve Mustafa Balcıoğlu (1991) *Kara Harp Okulu Tarihi*. Ankara: Kara Harp Okulu Matbaası.

Kutay, Cemal (1937) "Kadınlarımız Asker Olacaklardır" *Yedigün*, 240: 7-9.

Mater, Nadire (1999) *Mehmedin Kitabı: Güneydoğu'da Savaşmış Askerler Anlatıyor*. İstanbul: Metis Yayınları.

McClintock, Anne (1997) " 'No Longer in a Future Heaven': Gender, Race and Nationalism" *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* içinde, der. Anne McClintock, Aamir Mufti, ve Ella Shohat, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 89-112.

Neyzi, Leyla (1999a) "Gülümser's Story: Life History Narratives, Memory and Belonging in Turkey". *New Perspectives on Turkey*, Bahar, 20: 1-26.

- (1999b) *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek ve Aidiyet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Nokta, 28 Haziran 1987, "Hedef doğrudan Dersim idi"

Parla, Taha (1998) "Mercantile Militarism in Turkey, 1960-1998," *New Perspectives on Turkey*, Sonbahar, 19: 29-52.

— (1992) *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları-Cilt 3. Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Tan, 15 Haziran 1937, "İlk Kadın Tayyarecimiz Sabiha Gökçenin Dersimde Kahramanca Hizmetleri."

TBMM Zabıt Ceridesi, 21 Haziran 1927, İnikat: 79, C. 1 Devre: II, Cilt 33, İçtima Senesi: IV, s. 385.

The New York Times, 19 Eylül 1937, "The Flying Amazon of Turkey."

The New York Times, 20 Haziran 1937, "Turkish Paradox."

The New York Times, 17 Haziran 1937, "Turkey Combats Uprising of Kurds."

Tilly, Charles (1985) "War Making and State Making as Organized Crime" *Bringing the State Back In* içinde, P. B. Evans, D. Rueschemeyer ve T. Skocpol (der.), Cambridge University Press: 169-191.

Tunçay, Mete (1992) [1981] *T.C.'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Türkiye Cumhuriyetinde Ayaklanmalar (1924-1938), 1972. T.C. Genel Kurmay Harp Tarihi Başkanlığı Resmî Yayınları, Seri no. 8.

Ünder, Hasan (1999) "Milleti Müsellaha ve Medeni Bilgiler" *Tarih ve Toplum*, Aralık, 32 (192): 368-376.

Vagts, Alfred (1959) [1937] *A History of Militarism: Romance and Realities of a Profession*. New York: W. W. Norton & Company Inc.

Woloch, Isser (1994) *The New Regime: Transformations of the French Civic Order, 1789-1820s*. New York: W.W. Norton & Company Inc.

Yalman, Ahmet Emin (1937) "Yüz Senelik Dersim İşi Şifa Yolunda," *Tan*, 15 Haziran.

Yeğen, Mesut (1999) *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*. İstanbul: İletişim.

Zihnioğlu, Yaprak (1999) "Bir Osmanlı Türk Kadın Hakları Savunucusu: Nezihe Muhittin" *Tarih ve Toplum*, 183: 132-139.

1990'lar Türkiye'sinde Kadınlar, Siyaset ve Milliyetçilik

Cumhuriyet'in Asil Kızlarından '90'ların Türk Kızlarına... 1990'larda bir "Türk Kızı": Tansu Çiller*

Meltem Ağduk

I. Giriş

Bu yazının amacı, 1920'lerin Türkiyesi'nin milliyetçilik projesinde ve bu proje ile çevrelenen tüm toplumsal projelerde merkezî öneme sahip "Cumhuriyet Kızları"nın, Avrupa Topluluğu gibi, ulusötesi oluşumlarda yerini almaya çabalayan 1990'ların Türkiyesi'ndeki "Türk Kızları"na dönüşümü ve bu dönüşümde "90'ların Türk Kızı" olmanın ne ifade ettiğinin tartışmaya açılmasıdır. Hayat öyküsüne verdiği *"Atatürk ile Bir Ömür"* adıyla neredeyse kendi varlığını silen, milletin bekası için kendisinden istenen her şeyi harfi harfine yerine getiren Sabiha Gökçen'den,[1] kendi başarıları için siyasal "baba"sının

(*) Aksu Bora olmasaydı bu yazı da olmazdı herhalde. Bu yazıya giden yolda öncelikle Ayşe Gül Altınay ile (önce sanal da olsa) tanışmama neden oldu. Yazı ortaya çıktıktan sonra da yazımı bir eleştirmenin yapabileceği en iyi şekilde eleştirdi, katkıda bulundu ve tüm yoğunluğuna rağmen, yazının son halini almasında önemli bir rol oynadı. Bu yazı ve Aksu'nun eleştirileri sayesinde bundan sonra yazmayı düşündüğüm bazı yazıların soruları ortaya çıktı. Aksu'ya buradan bir kez daha teşekkürlerimi sunmak istiyorum. İkinci bir teşekkür de kitabın editörü Ayşe Gül Altınay'a... Öncelikle yazıyı en iyi hale getirmek için yaptığı eleştiriler için, ikinci olarak da motivasyonumu (arada sırada yerlerde sürünse de) hep yüksek tuttuğu için.

1 Sabiha Gökçen ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için Ayşe Gül Altınay'ın bu derle-

varlığını silen Tansu Çiller'e... Günümüze gelinceye kadar geçen bu seyahat içinde, sınırlarını Kemalist ideolojinin belirlediği milliyetçilik projesinde kadınlara biçilen rol fazlaca değişmemekle birlikte, kadınların kendilerine biçtikleri rolde ciddi bir değişim yaşanmıştır. 1990'lara ulaşıldığında bu değişimin doruk noktasında bir kadın, değişimin neredeyse tüm özelliklerini üzerinde toplamıştır. Bu kadın Türkiye'nin ilk kadın başbakanı Tansu Çiller'dir. Bu makalede 1990'larda "Türk Kızı" olmanın anlamı, Tansu Çiller örneği ile tartışılmaya çalışılacaktır.

Milliyetçilik yazınında cinsiyet olgusu ve buna bağlı olarak kadınların milliyetçilik ve projeleri ile ilişkisi uzun bir süre kurulmamıştır. 1980'li yılların başı milliyetçilik, millet ve millî-devlet olgularına ilişkin çalışmalarda yeni bakış açılarının ortaya koyulduğu bir dönem olmuştur. Bir taraftan, bu olgulara şimdiye değin bakılmadığı kadar eleştirel bakan yazarlar eserlerini yayınlarken,[2] diğer taraftan da feminist yazarlar, özellikle de "Üçüncü Dünya"lı feministler, sömürgecilik sonrası millî kimliklerini elde etmeye başlayan devletlerin milliyetçilik projelerini ve kadınların bu projelerdeki yerlerini ortaya koyan çalışmalarını milliyetçilik yazınına kazandırmaya başlamışlardır.[3-4]

---

medeki "Ordu-Millet-Kadınlar: Dünyanın İlk Kadın Savaş Pilotu Sabiha Gökçen" adlı makalesine bakınız.

2 Burada iki önemli kitabı anmak gerekir. Bunlardan biri Benedict Anderson'ın 1983 yılında yayınlanan *Hayali Cemaatler; Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, diğer kitap ise, Ernest Gellner'in yine aynı yıl yayınlanan *Uluslar ve Ulusçuluk* adlı kitabıdır.

3 Kumari Jayawardena'nın 1986 tarihli *Feminism and Nationalism in the Third World* adlı kitabı (ki bu kitap Zed Yayınları tarafından basılmadan çok önce 1982 yılında Hollanda Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın ve Gelişim Programı tarafından basılmıştır), Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias'ın 1989 tarihli *Women-Nation-State* adlı derlemeleri ve bu derlemedeki giriş makalesi ve Cyntia Enloe'nun yine 1989 tarihli *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics* kadınların milliyetçilik projeleri ile bağlarının kurulduğu ilk kitaplara ve makalelere en iyi örneklerdir.

4 1970'lerden itibaren gelişen akademik feminizmin özellikle tarih, siyaset bilimi ve edebiyat alanlarına yaptığı katkılar sonucu, milliyetçilik yazınında toplumsal cinsiyet olgusunun ve dolayısıyla da kadınların önemli birer analiz birimi olduğu kabul edilmiştir. Yukarıda bir önceki dipnotta anıldığı gibi, kadınların

Türkiye'ye ilişkin milliyetçilik yazınında da kısa bir inceleme yapıldığında, yapılan analizlerde cinsiyete ilişkin sorunların gözardı edildiği rahatlıkla görülebilir.[5] Feminist yazarlar tarafından yakın tarihe ilişkin çalışmaların yapılmaya başlanmasıyla birlikte, milliyetçilikle cinsiyet rolleri arasındaki bağlar da kurulmaya başlanmıştır.[6] 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başı boyunca süren reform hareketlerinde, daha sonraları "Cumhuriyet kızları" olarak adlandırılacak kadınlara Batılılaşma ve modernleşmenin taşıyıcılığı rolleri yüklenerek önemli bir yer verilmiştir. Tanzimat'tan başlamak üzere yüzünü Batı'ya çevirmiş olan Türkiyeli "modern" aydın için "kadın meselesi", ideal toplum tasarımında hep odakta yer almış ve milliyetçi projelerde çarpıcı bir konuma yerleştirilmiştir.[7] Tanzimat

milliyetçilik ve milliyetçi projelerle ilişkilendirildiği çalışmalar 1980'lerin ilk yarısından itibaren başlamıştır.

5 Türkiye'ye ilişkin milliyetçilik yazını, kadınları çok uzun bir süre geleneksel tarih anlayışı çerçevesinde ele aldığı, yani yok saydığı için, milliyetçilik, millî kimlik, millet üzerine yazanlar da kadınları bu alanda yüceltilecek nesneler olarak kabul edip, bu alandaki rollerini sadece anneliğe indirgemişlerdir. Yani kadınlara bir taraftan yokmuşlar gibi davranılırken, diğer taraftan da egemen ideolojiyi yeniden üretir tarzda roller yüklemişlerdir. Nitekim Tanıl Bora'nın *Milliyetçiliğin Kara Baharı* adlı kitabına bakıldığında "Milliyetçilik ve Kadın" adını verdiği bir sayfalık bölüm yukarıda öne sürülen görüşü destekler niteliktedir. T. Bora'nın da belirttiği gibi "Türk milliyetçiliğinin özgül cinsiyetçi söyleminin ve 'kadın politikası'nın sorgulanması üzerine ise ayrıca çalışmayı gerektiriyor- kuramsal açıdan olduğu gibi - feminist- politik açıdan da..."

6 İkinci kuşak feministlerin kadın hareketi tarihini inceledikleri her çalışmada Cumhuriyet'in Kemalist ideolojisinin ve milliyetçi projenin etkilerine yer verildiği görülebilir. Buna en iyi örnek Cumhuriyet'in 75 yılı kutlamaları çerçevesinde yayımlanan Bilanço '98 dizisinin *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* adlı derlemesidir. Derlemede yer alan makalelerin neredeyse hepsi Cumhuriyet kadınının, Kemalist ideolojinin çençevesinde gelişen milliyetçi proje ile nasıl şekillendiğini anlatmaktadır.

7 Jale Parla'nın Tanzimat romanı hakkındaki derinlikli incelemesinde, kadın ve aile meselesinin odakta olmasının nedenleri tartışılırken, Jön Türkler'in başkaldırısının "oğulların babaya başkaldırısı" olarak da okunabileceği söyleniyor. Bkz. Parla, Jale (1990). *Babalar ve Oğullar / Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları. Alan Duben ve Cem Behar'ın İstanbul Haneleri üzerine yaptıkları çalışmada da Batılılaşma hareketinin temel çıkış noktalarından biri olarak ailenin seçilmesinin, hedeflenen zihniyet dünyası dönüşümüyle ilişkili olduğu söyleniyor. Bkz. Duben, Alan ve Cem Behar (1991). *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1820-1940*. Cambridge: Cambridge University Press.

dönemi ile başlayan reformlar döneminde modernleşmeci "erkek" aydınlar, kadınların sadece üreme işlevine yarayan varlıklar olmadıklarını, aynı zamanda, toplumun gelişmesinde de önemli görevleri olduğunu vurgulamışlardır.[8] Dönemin kadınları, *erkeklerin süslü oyuncağı olmak istemezken*, bu görüşü destekleyen erkekler de *kadınları toplumsal projelerini destekleyen yoldaşlar olarak görmek istediklerini* belirtmektedirler (Durakbaşa, 1998: 40). "Kadın meselesi" her ne kadar modernleşmeci erkek aydınlar ve siyasî seçkinler tarafından tartışmaya sunulmuş gibi görünse de, bir sonraki dönemin aksine, bu dönem boyunca, kadınlar özgürlükleri ve hakları için talepkâr olmuşlardır.[9] Özellikle kendi aralarında yaptıkları tartışma

8 Tanzimat ile başlatılabilecek reformlar dizisinde Avrupa'da eğitim görmüş seçkin/aydın "modernleşme" yanlısı erkekler -babalar ve eşler- kızlarının ve eşlerinin, eğitim gördükleri ülkelerdeki "modern" kadınlar "gibi" olmalarını istemekteydiler. Batılı kadınlar gibi giyinmeli, okumalı, tartışmalı, kısacası onlar gibi eğitilmeliydiler. Dolayısıyla bu amaç çerçevesinde Osmanlı kadınlarının özgürleşmesi taraftarıydılar. Bu nedenle de kadınlar lehine birçok yasanın çıkması için çaba harcadılar ve bu yeni değişiklikleri desteklediler. Kadınların hem Batılı bir eğitim almalarını hem de kendi örf ve adetlerini sürdürmelerini istemekteydiler. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kadınlara ev-dışı eğitim olanakları sağlanmaya başlandı. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Jayawardena, Kumari (1986). *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra: Zed Books. s. 25-35; Berktay, Fatmagül (1998). "Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İstanbul: İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, s. 1-12.; Durakbaşa, Ayşe (1998). "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İstanbul: İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları, s. 36-41.

9 Burada Osmanlı Dönemi - Cumhuriyet Dönemi Kadın hareketi ayrımında sanıyorum ki biraz titiz davranılması gerekmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Osmanlı Kadın Hareketinin ivmesi ile kadınların kendi hakları için faal olduklarını belirtmek şarttır. Kadınlar, 1923 yılında Kadınlar Halk Fırkası'nın kurulması için başvurmuşlar ama geri çevrilmişlerdir. Daha sonra Fırka fikri, Türk Kadınlar Birliği'ne dönüşmüş ve Birlik, 1935 yılında İstanbul'da Uluslararası Feminist Kongre'ye evsahipliği yapmıştır. Bu kongreden sonra ise kadınların, devletin çıkarlarına ters düşebilecek faaliyetlerde bulunabileceklerini hisseden modernleşmeci "erkek" devlet elitleri uygun gerekçelerle Birliği kapattırmıştır. Birliğin kapatılma gerekçesi şu olmuştur: *Cumhuriyet kadınlara bütün hakları vermiştir, kadınların artık örgütlenmesine gerek kalmamıştır.* Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Toprak, Zafer (Mart 1988). "Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası", *Tarih ve Toplum*; Toprak, Zafer (Mart 1986). "1935 Istanbul Uluslararası 'Feminizm Kongresi' ve Barış", *Düşün*.

toplantılarıyla ve bu toplantılardan çıkan fikirleri yaymak için yayınladıkları dergilerle özgürlük taleplerini dile getirmişlerdir.[10] Cumhuriyet sonrası Kemalist ideoloji çerçevesinde şekillenen "kadın meselesi", Cumhuriyet öncesi Osmanlı kadın hareketi ile bağlantısı yok sayılarak yeni bir olguymuş gibi sunulmuş ve bu sunum, Kemalist ideoloji çerçevesinde geliştirilen toplumsal projelerin hepsini kapsayan ve 75 yıl boyunca öneminden neredeyse hiçbir şey kaybetmeyen milliyetçilik projesi ile göbekten bağlanmıştır.

Cumhuriyet'in kurucu "baba"larının Tanzimat geleneğinden gelen modernleşmeci aydın erkekler ve siyasî seçkinler olduğu düşünüldüğünde "kadın meselesi"nin aslında kesintiye uğramadan, hatta üzerine daha fazla vurgu yapılarak Cumhuriyet'in kuruluş dönemine taşındığı aşikârdır. Gerçi bu süreçte kadınların kendi özgürlükleri ve hakları ilgili talepkârlıklarında ciddi bir değişim yaşanmış ve kadınların talepleri bir nevi erkeklerin himayesine girmiştir. Kadınlar taleplerini resmî ideoloji çerçevesinde, genellikle "görevlendirilerek", yüksek sesle, ama sesleri boğularak ortaya koymuşlardır (Paker, S.'den akt. Durakbaşa, 1998: 37). Devlet feminizminin (Tekeli, 1993: 30-31; Berktay 1996: 760) ortaya çıkışına ve çerçevelenişine baktığımızda, kız ve erkek evlatların babaya başkaldırarak daha eşitlikçi bir toplumun kurulabilmesi için geliştirdikleri tasarımları görürüz. Kadınların taleplerini de içeren, ancak asıl hedefi kadınların özgürleşmesinden çok, "modern" bir toplumun yaratılması olan devlet feminizmi, çok kısa bir süre içinde kız evlatların aslî görevlerine, yani ulusun ve kendi çocuklarının annesi olmaya dönmeleriyle, esas olarak hükümetler düzeyinde yürütülen bir politikaya dönüşmüştür. Osmanlı dönemi kadın hareketinden gelen ve bağımsız bir bilinç geliştirmeye çalışan kadınların yeni rejim

10 Osmanlı kadın hareketinin fikirlerini ortaya koyan dergiler 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren 2. kuşak feminist araştırmacılar tarafından gün ışığına çıkartılmıştır. Bu çalışmaların en önemlilerinden biri, Aynur Demirdirek'in *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi*, diğeri ise Serpil Çakır'ın *Osmanlı Kadın Hareketi*'dir.

tarafından neredeyse lanetlenmesi sonucu, bu kadınların düşüncelerini tartışabilecekleri boş bir entelektüel alana sahip olamamaları, Cumhuriyet'in kurucu babalarının "kadın meselesi"ni istedikleri şekilde yoğurup şekillendirmelerine olanak vermiştir.[11]

II.

> Bu vatan bize ana kucağı / Başka yerde yok onun sıcağı / Koruyacağız biz bu ocağı
>
> Biz Türk kızıyız, yiğit kızıyız / İstikbal için ümit kızıyız...[12]

Kadınların milliyetçi projelerle, bu arada Kemalizmle de ilişkilerini iki aşamalı olarak ele alabiliriz: Bunlardan birincisi Jayawardena ve ardıllarının vurguladıkları, feminist hareketlerin yükselişinin anti-emperyalist ve milliyetçi mücadelelerle birlikte gerçekleştiği aşamadır. Bu aşamada, milliyetçi/modernleşmeci projelerin kadınlara vaadi, onlara kamusal alanda eşit yurttaşlık haklarının verileceğidir. Bu vaad, kadınları milliyetçilik projelerine daha güçlü bir şekilde bağlar. Geleneksel kurumların (dinsel ve etnik cemaatler) dönüşümüyle ve toplumun modernleşmesiyle birlikte, gerçekten de kadınların önünde bir özgürleşme alanı açılır.

İkinci aşama, "kuruluş" aşamasıdır. Burada kriz anında milliyetçi/modernleşmeci projeye katılan kadınların artık aslî görevlerine dönmeleri beklenir - ne de olsa kadınların ve er-

---

11 Cumhuriyet'in kuruluş dönemi süresince Kemalist ideolojinin içinde kendine yer bulamayan kadınlar bir elin parmakları kadar bile yoktur. Nezihe Muhittin gibi birkaç kadın ise neredeyse lanetlenerek Cumhuriyet Kadın Tarihi içinden silinmiştir. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Zihnioğlu, Yaprak (1998). *Bir Osmanlı Türk Kadın Hakları Savunucusu: Nezihe Muhittin*, İstanbul: Bİ, BBE; Siyaset B.U.İ, Yüksek Lisans Tezi; Çakır, Serpil (Ekim 1997). "Ulviye Mevlan ve Nezihe Muhittin", *Toplumsal Tarih*, c.8, s. 46; Zihnioğlu, Yaprak (Kasım 1999). "Kadınlar Dünyası '99 / Zincirleri kırmak mı, baltayı taşa vurmak mı?", *Pazartesi*, Sayı 56. s. 22-23

12 İlk kıtası yazının bu bölümünde kullanılan *Bu Vatan Bize* adlı marş, İzmir Amerikan Kız Lisesi'nin Türkçe marşıdır. Marşın diğer iki kıtası makalenin ilerleyen kısımlarında kullanılacaktır.

keklerin yurttaşlıkları aynı olmayacaktır! (Kandiyoti, 1997: 149). Türkiye örneği düşünüldüğü zaman, Kemalist ideolojide "kadın meselesi"nin ele alınışı ile Cumhuriyet'in kuruluş döneminde resmî ideolojinin kadınlara biçtiği rollere bakıldığında, bu iki yolun da gerçekleştiğini söylemek sanıyorum anlamlıdır. Nitekim Yuval-Davis ve Anthias'ın izinden gidilecek olursa kadınların kendilerine adeta bir ödül gibi bahşedilen kültürün taşıyıcısı olarak milletin yeniden üretimindeki merkezî rolleri ve milletin biyolojik bekasını sağlama görevleri ile donanmaları her iki yolun da Kemalist ideoloji tarafından kullanıldığını gösterir (Yuval-Davis ve Anthias, 1989: 7). Her iki rol de kadınların cinselliklerinin denetiminin milletin egemenliği altına alındığını gösterir. Kadınlar, erkeklerle aynı milliyetçilik projesini paylaşsalar da bu proje içinde farklı bir yol izleyerek milliyetçiliğe hizmet ederler. Örneğin, aynı milletin vatandaşları olmak aynı/benzer görev ve sorumlulukları yüklenmek veya aynı haklardan faydalanmak anlamına gelmez.

Biz Türk kızıyız, yiğit kızıyız / Cumhuriyet'in asil kızıyız

Tanzimattan itibaren sürdürülen modernleşmeci politikalar, kadınların üzerindeki görev ve sorumluluk yükünü birkaç kat artırmıştır. Modernleşme, "klasik ataerki"nin de dönüşmesine ve yeniden biçimlenmesine neden olmuştur (Pateman, 1988'den akt. Kandiyoti, 1997: 110). Ataerki biçim değiştirirken, ekonomik sömürü sistemi de dahil olmak üzere, cinsiyetçi yapılar yeniden biçimlenmiştir. Örneğin Mann, cinsiyetçi toplumsal sistemde topyekün bir dönüşüm yaşanmamış olsa da, kadınların en azından yasal haklara sahip olmalarının, ataerkiyi modern toplumlarda/millî devletlerde "yeni biçim ataerki"ye dönüştürdüğünü söyler. Böylece ataerkinin modern toplumlardaki biçim değiştirmesine daha olumlu bir biçimde yaklaşır (Mann, 1986). Gerçi olumlu "gibi" görünen bu gelişimin kadınların hayatına ek görev ve sorumluluklar yükleyerek, ulaşmak istedikleri eşitlik idealine yaklaşmalarını zorlaştırdı-

ğını da akılda tutmakta fayda vardır.[13]

Kemalist ideolojinin sınırlarını çizdiği milliyetçi projenin temel dayanağının ev ve aile olduğu düşünülürse, millî devletin inşası sürecine Yuval-Davis ve Anthias'ın kadınların etnik ve millî sürece dahil oluşlarına ilişkin geliştirdikleri kategoriler çerçevesinde bakmak anlamlı olabilir.[14] Yazarlara göre kadının annelik rolü, dahası cinselliği millî ve etnik süreçlerin tam da merkezinde yer alır. Anadolu sınırları içinde inşa edilen yeni millî devletin bekası için yeni kuşakların biyolojik olarak üretilmesi ve bu yetiştirilme sırasında yeni kuşaklara tüm toplumsal kodların iletilmesi, annelik rollerinden ötürü kadınların sırtına yüklenmiştir. Kadınlar, annelik ve dolayısıyla doğurganlık rolleri ile Kemalist milliyetçi projenin taşıyıcıları olmanın yanı sıra, yine aynı projenin bir taraftan ülke sınırları içinde yaygınlık kazanması (milletin öğretmenleri) öte taraftan da diğer millî devletler tarafından kabul görmesi için simgeleri (milletin vekilleri) haline getirilmişlerdir. Bir yandan "modern" toplumun simgeleri, genç Cumhuriyet'in dayanakları olmaları, öte yandan geleneksel terimlerle tanımlanmış olan "milletin namusu"nun da simgeleri olmaları beklenen kadınların, bu dönemde hem kişisel hem de toplumsal düzeyde büyük ikilemler yaşamış oldukları tahmin edilebilir (Durakbaşa, 1993: 7-13)

---

13 Tanzimat'ı başlangıç alarak kadınların hem kamusal hem de özel alanda hayatlarının, her ne kadar ek görev ve sorumluluklar alarak da olsa, değişmesi bugünden bakıldığında ek yükler getirmiş gibi görünmekle birlikte, günümüzde bazı konuların artık sorgulanmadan kabul edilmesi, o dönemdeki değişiklikler sayesinde olmuştur. Örneğin, en azından yasalar önünde kadınlarla erkeklerin eşitliğine ilişkin tartışmalar artık daha kapsamlı düzeylerde yapılmaktadır. Tanzimat ve daha sonra da Cumhuriyet devrimleri aracılığı ile, özellikle orta sınıf, eğitimli ve kentli kadınların hayatında gerçekten ilerlemeler kaydedildiğinin altını çizmek gerekmektedir.

14 Yuval-Davis ve Anthias'a göre kadınların etnik ve millî sürece dahil olmalarının 5 ana yolu; 1. Etnik toplulukların biyolojik yeniden-üretici üyeleri olarak; 2. Etnik ve ulusal grupların sınırlarının yeniden-üreticileri olarak; 3. Topluluğun ideolojik yeniden-üretiminde merkezî bir rol alarak ve kültürün taşıyıcısı olarak; 4. Etnik ve ulusal farklılıkların gösterenleri olarak - yani, etnik ve ulusal kategorilerin dönüşümü, yeniden üretimi ve inşasında kullanılan ideolojik söylemlerin merkezinde yer alan semboller olarak; 5. Ulusal, ekonomik, politik ve askerî mücadelelerde katılımcı olarak.

Kadınlara erkeklerle yasal düzeyde eşitlik sunan Kemalizm, "cahil ve geri kalmış" kadınları becerikli annelere, bilgisi ile eşini toplumsal hayatta en iyi şekilde temsil edecek kadınlara dönüştürmek, dahası kurtarmak ve özgürleştirmek için kadınların yüküne yük katmıştır. Burada asıl amaç yeni millî devleti uygar toplumlarla aynı kulvara sokmaktır. Bu amaçla öncelikle modernliğin ve Batılılığın simgesi olan "Cumhuriyet'in asil kızları" yaratılır ve bu "kızlar" 1930 yılından itibaren de erkeklerle aynı vatandaşlık haklarına sahip olurlar.[15] Cumhuriyet kızı, hem büyük harfli ailesinin (vatanının) hem de küçük harfli ailesinin (kendi ailesi) onurunu/iffetini koruyacak, ocağının sönmesine izin vermeyecek ve sıcağını/devamını sağlayacaktır. Cumhuriyet kızı;

> ... Bilgisizliğin karanlığından kurtulmuş, aklını kullanabilen, yurtsever, sorumlu, ırkçı-dinci bağnazlıktan uzak, yalnızca ev içinde değil dışında da varlığını ve üretkenliğini sürdürebilen, eğitim görme, çalışıp para kazanabilme, mal-mülk edinebilme haklarının bilincinde, erkeklerin üstlendiği toplumsal işlevlerin altından kalkabileceğine inanan, tekeşliliği savunan, Cumhuriyet'e borçluluk duyan ve ona hizmet edebilme arzusu ile güçlenmiş bir... *vatandaştır* (Atasü, 1998: 132).

Cumhuriyet'in "asil" kızları tüm görev ve sorumlulukları arasında özellikle "alaturkalık ile iffetsizlik" (Kadıoğlu, 1998: 97) arasındaki hassas dengeyi koruma kaygısıyla "siyah döpiyesleri içinde aseksüel öğretmenlere" dönüşmüşlerdir. Yeni millî devletin inşasında sembolik gibi görünmekle birlikte bu kadar merkezî bir rol alan kadınlar, diğer taraftan da Mann'ın belirttiği gibi en azından erkeklerle eşit vatandaşlık haklarına sahip olmuşlardı.[16] Bunu Kandiyoti'nin "ataerkil pazarlık"

---

15 Kadınlara seçme ve seçilme hakkı yerel düzeyde 1930 yılında, ulusal düzeyde ise 1934 yılında verilmiştir.

16 Milliyetçi projede kadınlara verilen önemin sembolik bir göstergesi de, yeni millî devletin kurucusu Atatürk'ün manevî çocuklarının hepsinin kız olmasıdır. Atatürk manevî kızlarının hepsinin eğitimine özen göstermiş ve hepsinin kamusal yaşamda genellikle "erkek mesleği" olarak görülen meslekler edinmesini sağlamıştır. Sabiha Gökçen'in dünyanın ilk kadın savaş pilotu olması

kavramıyla düşünmek mümkün: Kamusal alanda eşitlik karşılığında özel alandaki geleneksel rollerin sürdürülmesi (Y. Arat, 1998: 4). Özel ve kamusal alanın sınırlarının muğlaklığı ve kadınlara kamusal alanda biçilen rol, yaşanan pazarlıkta iki eşit taraf olmadığını ortaya koyuyordu. Dolayısıyla yeni rejim tüm yeniliklerine rağmen ataerkiyi devam ettiriyor, hatta yeni bir ataerki yaratıyordu.

Kemalist ideolojinin çerçevesini çizdiği milliyetçi proje, Cumhuriyet'in kurulduğu yıllardan itibaren bazen biraz geri plana çekilerek, kriz dönemlerinde ise alevlenerek, ama öneminden hiçbir şey kaybetmeden günümüze kadar ulaştı. Bu proje kapsamında kadınlara biçilen rol değişmemekle birlikte, kadınların kendilerine biçtikleri rolde değişiklikler oldu. Cumhuriyet'in ilk yarım yüzyılı kadınlar açısından ataerkinin çok az sorgulandığı yıllar oldu. Bu süre içinde -dönemin izin verdiği ölçüde- tüm siyasî akımlar, temel olarak Kemalist ideolojinin kadınlar için biçtiği rolleri, kendi görüşlerinde olan tüm kadınlara yükledi. Böylece kadınların toplum içinde oynamak zorunda oldukları rollerde ciddi bir artış oldu. Kadınlar bir taraftan inandıkları ve içinde yer aldıkları ideolojinin kadınlara yüklediği rolleri oynadılar, milletin öğretmenleri, modern toplumun simgeleri oldular; öte yandan iffetli anneler, yuvanın melekleri olmaya devam ettiler.

III.

> Küçük görmeyin bu yürekleri / Ateş doldurdu hak melekleri / Azametlidir her dilekleri / Biz Türk kızıyız, yiğit kızıyız / İstikbal için ümit kızıyız...

buna iyi bir örnektir. Erkeklere sunulan tüm eğitim olanaklarından yararlanan kadınlar, Batılı ülkelerde "erkek mesleği" olarak görülen birçok alanda uzmanlaşmışlardır. Tıp, çeşitli mühendislikler, eğitim, hukuk alanlarında çalışan kadınların oranı birçok Batılı ülkedeki orandan yüksektir.

Millî devletlerin inşa sürecinde tüm kadınlara örnek olabilecek bir rol modeli sunmak tüm yeni millî devlet kurucuların kullandığı bir yöntemdir. Bu yönteme ilişkin Endonezya'dan bir örnek için bkz. Sunindyo, Saraswati (1998). "When the Earth is Female and the Nation is Mother", *Feminist Review. Bahar* (58). Londra: Routledge, s. 1-21.

1980'li yıllarla başlayan dönemi, kadınların toplumsal rollerinin sorgulanmasında yeni bir dönem olarak görmek mümkündür. Bu dönemi hazırlayan birkaç toplumsal gelişmeden söz etmek yerinde olacaktır: Her şeyden önce, resmî ideolojinin biçtiği "Cumhuriyet kızı", modernleşmenin tam da Cumhuriyet elitinin öngördüğü biçimde gerçekleşmediği, üstelik piyasa kurallarının hızla yaygınlaşmasıyla birlikte resmî ideolojinin etki sahasının daraldığı bir ülkede yaşayan kadınlar açısından içine sığılması çok zor bir roldü. İkincisi, Cumhuriyet kızı rolüne uygun görülen kadınlar, yani eğitimli orta sınıf kadınları dışında kalan geniş toplumsal kesimlerden kadınlar, kendileri için yeni kimlikler, rol modelleri arıyorlardı. Bu arayışın politik alandaki ifadesi sağ ve sol hareketler içindeki "bacı" rolünün ötesine geçememişti, ama kültürel alan diyebileceğimiz daha geniş bir alanda, çok geniş bir "rol modelleri yelpazesi" vardı artık. 1980 sonrası hızla yükselen feminist hareket, işte bu arayışın üstüne geldi ve bu arayışı politik alana taşıma imkânı sundu. 1980'ler kadınların mevcut cinsiyet kalıplarını, kadınlık erkeklik rollerini sorguladıkları ve ataerkil düzeni eleştirdikleri yıllar oldu. Artık kadınlar sadece eşit yasal haklar için değil, kendi kadınlık kimliklerini belirlemek için mücadele veriyorlar, kendi "bağımsız bilinçleri"ni geliştirmeye çalışıyorlardı. 1990'lı yıllara kadar eylemlerini "kızkardeşlik" ruhu ile sokaklarda sürdüren "Cumhuriyet'in asil kızları" arasında, 1990'lı yılların başından itibaren siyasal İslâm'ın ve Kürt hareketinin de etkisiyle kopmalar yaşandı. Zaten feminist hareket de sokaklardan örgütlere, derneklere, üniversite merkezlerine taşınmıştır. Feminist harekette de ciddi kopmaların olduğu bir dönemdir 1990'lar. İslâmcı feministlerin, Kürt feministlerin, Kemalist feministlerin, sosyalist feministlerin, radikal feministlerin, şehirli kadınların, gecekondulu kadınların, köylü kadınların, kısacası tüm kadınların "kızkardeşlik" adı altında ortak bir paydada birleşmeleri artık imkânsız gibi görünmektedir.

Bütün bu farklılıkları kuşatan ortaklık ise hâlâ 1990'larda bir dönüşüm yaşamış olan milliyetçi proje(ler) ve bu projenin kadınlardan beklentileridir. Kadınlar hâlâ baş görevleri olan

"analık" ile milletin bekası için evlatlar doğurmakta ve yetiştirmekteler.[17] Hâlâ toplumun namus simgeleri olarak kabul edilmektedirler. Belki de en önemlisi, politik, etnik ve ulusal farklılıkların gösterenleri olarak kullanılmaya devam ediyorlar. Kürt kadın, İslâmcı kadın vs. stereotipleriyle etnik ve ulusal kategorilerin dönüşümü, yeniden üretimi ve inşasında kullanılan ideolojik söylemlerin merkezinde yer alan semboller olarak karşımıza çıkıyorlar.

Milliyetçi proje çerçevesinde rollerde, aradan geçen 75 yıla ve Türkiye'de gerçekleşen tüm siyasal ve toplumsal dönüşümlere rağmen kadınlara verilen rollerde sanki hiçbir değişiklik olmamış gibi görünse de, aslında ciddi dönüşümler yaşanmıştır. Öncelikle artık "tek tip" bir Cumhuriyet kızından bahsetmek mümkün değildir. Cumhuriyet'in asil kızları Kemalist resmî ideolojinin ve onun çerçevelediği milliyetçiliğin kendilerine yüklediği rolleri sorgulamışlar ve sorgulamaya devam etmektedirler. En önemlisi ise 1990'ların başından itibaren milliyetçilik olgusunun yeniden tanımlanmasıyla birlikte "Cumhuriyet'in asil kızları"nın "Türk kızları"na dönüşümüdür. Cumhuriyet kızları, Misak-ı Millî sınırları içindeki "tüm kadınları", etnik kökenine, dinine, mezhebine vs. bakmadan kapsarken, "Türk kızları" bazı yazarlarımızın işaret ettiği "Beyaz Türk" kadınlarını içine almaktadır. Bu da Kemalist milliyetçi projenin herkesi kapsayan kültürel "mozaiğinin" bozulması anlamına gelmektedir.[18]

---

17 Anneler, Güneydoğu'da süren savaşa, vatan topraklarını korumak için erkek evlatlarını gönderdiler ve savaş süresince her iki taraftan da anneler aynı amaç uğruna çocuklarını kaybetti. Bkz. Koçali, Filiz (Temmuz 1999). "Birinin oğlu askere gitti, birininki dağa çıktı / Dönmediler", *Pazartesi*. Sayı 52. s. 2-4

18 Bu noktada Kemalist Milliyetçi Projenin öne sürdüğü mozaik ne anlama geliyor, bunun tartışılması gerekir. Ben mozaik kavramının anlamını çeşitliliklerin oluşturduğu bir bütünlük olarak okumuyorum. Dolayısıyla da "kültürel mozaik" denildiği zaman aklıma farklı bir şey geliyor. Duvar mozaiği yerine yer mozaiği... Yer mozaiği için öncelikle farklı boyutlarda taşlar bir harç ile karılır, sonra da bu karışımı düzleştirmek için, karışımın üstünden bir ağırlık geçirilir ve tüm karışım ezilir. Kemalist Milliyetçi Proje de aynı bu yöntemi kullanmıştır. Misak-ı Millî sınırları içinde tek bir tip kadın yokken, bu yöntem ile milliyetçiliğe ilişkin ve dolayısıyla da kadınlara ilişkin tüm söylemini sanki tek bir tip Cumhuriyet kadını varmışcasına bu tip üzerine

1990'ların Türk kızları, bir taraftan toplumsal hafızalarında Osmanlı büyükannelerinin mirasını taşırlarken, bir taraftan Kemalist devrimlerin kendilerine sunduğu yasal olanaklardan yararlanan, öte yandan da, kendilerini feminist addetmeseler de, feminist hareketin de izlerini taşıyan "yeni kadın" kimliğini çeşitli ölçülerde benimsemiş kadınlardır. Erkeklere atfedilen birçok özelliği kendi üzerlerinde toplarlar; girişken, hakkını arayan, olayları tahlil edebilen, hırslı, güçlü, başına buyruk ve hükmedici. 90'ların "Türk kızı", bir stereotip olarak, feminist değerleri kullanmakla birlikte feminizme belli bir mesafede durur, güçlü bir kişiliğe sahiptir, başarılı olma güdüsü çok yüksektir. Sosyo-ekonomik açıdan orta-üst sınıfa mensuptur, ya da olmak için çaba sarfeder. Bir taraftan kontrollü bir kadınsı görünüş sunarken, cinselliğini "Cumhuriyet'in asil kızları" gibi baskı altında tutmaz, ama tıpkı Cumhuriyet'in asil kızı gibi, Türk kızı da evlidir ya da evlenecektir ve çocukludur, o da babasından destek alır. Ataerkinin kendisine çok uzak olduğunu, "başka kadınların" sorunu olduğunu düşünür. Oysa o da ataerki ile bir pazarlık yapmıştır: Aile içindeki geleneksel rolünü üstlenme (ki bu genellikle o "başka kadınların" emeği sayesinde mümkün olur) karşılığı kamusal alanda iktidar imkânı.[19]

---

kurmuştur. 1990'ların Türk kızları ise yeni bir kategori değildir. Fakat sözde "mozaik"in gerçekten "sözde" olduğu daha açık bir şekilde telaffuz edilmeye başlandığından bu yana belli bir kesim kadının (Kemalist, orta/orta-üst sınıf, kentli ve eğitimli) Türk'lüğü daha fazla ön plana çıkmaktadır; bu da 1990'ların Türk kızlarını/kadınlarını oluşturuyor, sanki yeni bir kategori imişcesine...

19 Ataerkil pazarlık kavramı için bkz. Kandiyoti, Deniz (1988). "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society*. Vol.2. s. 274-290. Kandiyoti, ataerkil pazarlık kavramı ile kadınların kamusal alanda kaybettikleri iktidarı ve hakların özel alanda geleneksel roller kullanılarak kazanılmasından bahseder. Yazarın ortaya attığı bu kavram, kadınların itaat ve uyumluluk karşısında korunma ve güvence aldıkları bir ataerkil sistemi anlatır. Böyle bir sistem kadınların klasik ataerki ile başetme yollarından birini ortaya koyar.

IV.

> Hiç sönmeyecek bu ayla yıldız / Başlarda irfan, ellerde yıldız / Yeni tarihi biz yazacağız /
>
> Biz Türk kızıyız, yiğit kızıyız / Cumhuriyet'in asil kızıyız...

Yazının bundan sonraki bölümünde, 1990'larda "Türk Kızı" olmanın anlamı, bu değişimin doruk noktasına oturan ve değişimin neredeyse tüm özelliklerini (yukarıdaki şiirdeki gibi iyi eğitim "silahını" kullanan ve bu "silahla" yeni Türkiye'nin tarihini şekillendirecek ve Anadolu topraklarındaki millî devletin sonsuza dek sürmesini sağlayacak Türk kızları...) üzerinde toplamış olan Tansu Çiller örneği tartışılacaktır. Bundan birkaç on yıl sonra 1990'larda kadın hareketi ve Türkiye'de kadının konumu konulu bir çalışma yapıldığında sanıyorum ki üzerinde en çok durulacak figürlerden bir tanesi Tansu Çiller olacaktır. Tansu Çiller'e atfedilen bu önem sadece Türkiye'nin ilk kadın Başbakanı olması sıfatı ile değil, 1990'ların kadınlarına ilişkin rol modelleri yelpazesi içinde piyasa ekonomisi ve dolayısıyla medya tarafından en çok pompalanan rol-modelinin neredeyse tüm özelliklerini üzerinde taşımasındandır.[20]

Boğaziçi Üniversitesi'nde ekonomi profesörü olan Tansu Çiller, 20 Kasım 1990 tarihinde siyasete gireceğini açıkladı. Seçtiği parti ise 24 Kasım 1990 tarihinde kongresini yapacak olan Doğru Yol Partisi idi. Kongre ertesi, siyasete girdiği hız-

---

20 Türkiye'de gelenek olduğu üzere önemli siyasî karakterler hakkında çalışma yapılmaması, Çiller örneğinde de kendisini göstermektedir. Doğrudan Çiller ile ilgili bir tek Yeşim Arat'ın bir makalesi bulunurken, Oya Tokgöz'ün "Doğru Yol Partisi'nin Kadına Yönelik Söylemi (1987-1995)" başlıklı makalesinde Tansu Çiller'in DYP Genel Başkanı ve Başbakan olarak söylemine bakılarak bir Tansu Çiller analizi yapılmıştır. Bu makale Tokgöz tarafından TODAİ'de yapılan 20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek toplantısında sunulmuştur. Her iki makale de bu yazıda önemli iki kaynak olarak kullanılmıştır. Bkz. Tokgöz, Oya (1998). "Doğru Yol Partisi'nin Kadına Yönelik Söylemi (1987-1995)", *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek*. Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü, İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi Yayınları; Arat, Yeşim (1998). "A Women Prime Minister in Turkey: Did It Matter?", *Women & Politics*. Cilt 19(4). NY: Haworth Press.

la da "DYP'nin eski kurtları" bir tarafa itilerek DYP Başkan Yardımcılığına getirildi. Partinin "vitrinini doldurması" amacıyla DYP'ye çağrılan Çiller, 20 Ekim 1991 seçimlerinde parlamentoya girdi. Hemen ardından da ekonomiden sorumlu devlet bakanlığına getirildi. Türkiye'de kadınların siyasal hayata katılımları genellikle en yakınlarındaki erkeklerin, babalarının, kocalarının ya da erkek kardeşlerinin aracılığı ile olmuştur. Tansu Çiller'in, siyasete girmesi ve parti tabanından gelmemesine rağmen yükselmesi, Türk siyasî geleneğinde kadınların siyasete girme tarzının korunduğunun bir göstergesidir. Çiller'in arkasında siyaset ile içiçe yaşamış, ama aktif siyaset yapamamış bir baba, destekçi bir eş ve Türk siyasî yaşamının "yerinden oynatılamaz" taşlarından biri Süleyman Demirel vardır. Millî devletin aynı zamanda büyük bir millî aile olarak tanımlanması, aile ilişkilerinin doğrudan siyaset kurumunun içindeki kadın-erkek (cinsiyet) ilişkilerine de yansımasına neden olur.[21] Bunun sonucu olarak da siyasete giren kadınlarla, siyasete girdikleri partilerin liderleri ya da eski siyasîleri arasında her zaman baba-kız ilişkisi kurulur. Süleyman Demirel ile Tansu Çiller arasındaki ilişkiye de bu çerçevede bakılabilir. Tanzimat'ın aydın babalarının, kızlarını iyi birer eş ve anne olmaları, Cumhuriyet'in aydın babalarının da kızlarını milletin geleceğinin tayin edicileri olarak gördükleri için iyi bir eğitim almaları yolunda destekledikleri gibi, Süleyman Demirel de Çiller siyasete girdikten sonra çeşitli kereler *"Sen benim kızımsın"* diyerek öğüt vermiş, yatıştırmış, azarlamış ve desteklemiştir (16 Şubat 1995, *Cumhuriyet*). Demirel, Çiller'den her babanın verdiği destek karşılığında beklediği, sonsuz sadakati beklemiş, oysa Çiller DYP başkanlığı için aday olarak ortaya çıktığında "babasının" sadakatini zedelemiş ve Demirel'de siyasî kızını "evlatlıktan reddetmiştir". 1990'ların Türk kızlarını, Cumhuri-

21 Cinsiyet ilişkileri, aile ve ulus arasındaki bağlantıların kurulduğu ve milli devlet ile aile arasındaki ilişkinin ortaya koyulduğu bir makale için bkz. Collins, Patricia Hill (1998, Yaz). "It's all in the Family: Intersections of Gender, Race and Nation", *Hypatia*. Cilt 13. No.3. s. 62-82.

yet'in asil kızlarından ayıran özelliklerden biri de işte bu "sadakat" meselesidir.[22]

Çiller'in Önlenemez Yükselişi

Turgut Özal'ın ölümü beklenen bir şey değildi. Özal'ın ölümünün beklenilmezliği gibi, Tansu Çiller'in başbakanlığı da bir o kadar beklenilmez ve ani oldu. Özal'ın boşalttığı Cumhurbaşkanlığı koltuğunu Demirel doldurunca 13 Haziran 1993 tarihi itibarıyla DYP Genel başkanlığına getirilen Çiller, partisinin, dönemin koalisyon ortaklarından büyüğü olması nedeniyle bir anda Türkiye'nin ilk kadın başbakanı ünvanını alıverdi.

Çiller, bir kadının Türk siyasî yaşamına girmesi için gereken tüm özelliklere, hatta fazlasına sahipti. Öncelikle iyi bir eğitim almış, iki yabancı dili neredeyse anadilinden daha iyi biliyordu, yüzü Batı'ya dönüktü, hal ve tavır itibarıyla da Batılıların alıştıkları "Türk" imajına hiç uymuyordu. Şehirli, medenî ve laikti. Bir "Türk kızı"ndan bekleneceği üzere, neredeyse her konuşmasında Cumhuriyet'in ve Atatürk devrimlerinin sonsuza dek bekçilerinden biri olacağını belirtiyordu. Bu bağlılık öyle bir noktaya vardı ki, basında yüzünün yarısı Çiller olan Atatürk fotoğrafları yayımlanmaya başladı (24 Eylül 1993, Sabah).[23]

---

22 Cumhuriyet kızları temel olarak, "babanın" temsiliyetinde yeni Cumhuriyet rejimine ve ideolojisine sadakatle bağlıdırlar. Babalarına yapılacak bir sadakatsizlik, doğrudan yeni rejime ve Kemalist ideolojiye yapılmış olacaktır. Cumhuriyet kızları için, hem yeni rejimin devamı hem de Cumhuriyet'e ve yeni millî devlete minnettarlıklarını tekrar tekrar sunmak için "sadakat" kilit duygudur. 1990'ların Türk kızları ise sahip oldukları birçok hakkı kendi "bileklerinin gücü" ile kazandıkları düşüncesindeydiler. Her ne kadar sürekli bir Kemalizm bombardımanı yapılıyor olsa da, artık millî devletle ve dolayısıyla Cumhuriyet rejimi ile bir minnettarlık ve sadakat ilişkisine girmemektedirler. Daha doğrusu kendilerine yükselmelerinde yardımcı olan "babalarına" (bu herhangi bir erkek olabilir) yapacakları sadakatsizliğin doğrudan rejimi ve millî devleti hedeflediğini düşünmemektedirler. Zaten 1990'ların Türk kızlarının Cumhuriyet rejimine ve bekasına, millî devlet olgusuna bakışları da hiçbir şekilde, Cumhuriyet kızlarınınki gibi olmamıştır. Cumhuriyet'in asil kızları bunu bir varlık nedeni olarak kabul etmişlerdir.

23 Bu fotoğrafların yayımlanması bir taraftan Çiller'in Atatürk ve onun devrimlerinin bekçisi olduğunu sürekli belirtmesi diğer taraftan da, Aksu Bora'nın dikkatimi çektiği üzere "ikinci modernleşme hamlesi"nin heyecanındandı. Tansu

Ekonomiden sorumlu devlet bakanlığı kör topal ilerlerken 1992 yılı Tansu Çiller için tam bir zafer yılı oldu. Çiller yılın kadını, yılın bakanı seçiliyor, fularları, uzun etekleri, hatta parfümleri moda oluyordu. Bazı işadamları onun heykelini dikmekten söz ediyorlardı (Bildirici, 1998: 205). Hem yabancı basın hem de yerli basın onu dikkatle izliyor ve her hareketini haber yapıyorlardı. İsviçre basını onu, "Kadife gözlü, bal tebessümlü, Cenevre'deki diplomatların şimdiye değin görmedikleri güzellikte bir Ekonomi Bakanı" olarak tanımlıyordu (13 Aralık 1991, *Hürriyet*). Libya Lideri Kaddafi bile etkilenmiş ve "İslâm kadınının en iyi örneğisiniz" demişti (20 Şubat 1992, *Sabah*). Bir taraftan Türkiye'nin "en seksî" kadını seçiliyor, diğer taraftan da İslâm Konferansı'nın İstanbul toplantısı sırasında, yanında getirdiği başörtüsünü takıyordu (6 Mayıs 1992, *Sabah*). Tansu Çiller, bir taraftan bir Cumhuriyet kızı olarak laiklikten ödün vermiyor ve neredeyse Osmanlı'dan bu yana Batı karşısındaki eziklik duygusunu yok edici tavırlar sergiliyor, diğer taraftan da 90'ların Türk kızı olarak cinselliğini ön plana çıkartmaktan çekinmiyor, ama gerektiğinde de başörtüsünü takıyor ve olayları kendi istediği şekilde yönlendiriyordu.

Çiller'in siyasete ilişkin her dileği azametliydi. Bu dilekleri de bir bir gerçekleşiyordu. Özal'ın 17 Nisan 1993 tarihinde ölmesiyle boşalan Cumhurbaşkanlığına Demirel seçilince, onun yerine de, Çiller, başından beri siyasete girmesinde destek veren "baba"sının bu sefer desteğini almadan, 13 Haziran 1993 tarihi itibarıyla DYP Genel Başkanlığına getirildi. DYP Genel Başkanı olmak ise, DYP'nin, dönemin koalisyon hükümetinin büyük ortağı olmasından dolayı başbakan olmak anlamına geliyordu. Ve Tansu Çiller, 24 Aralık 1995 Genel seçimlerine kadar koalisyon hükümetine liderlik etti.

DYP'ye başkan olmak için adaylığını duyurduğu andan itiba-

Çiller'e gereğinden fazla önem atfediliyor ve neredeyse Atatürk'ün 1920'li yıllarda başlattığı modernleşme hamlesinin yeni binyıla girerken Tansu Çiller tarafından revize edileceği anlatılıyordu bu fotoğraflarda. Ne de olsa birçok "modern" ülkeden önce bir kadın başbakana sahip olunmuştu ve yine "o modern" ülkelerin liderleri, 1920'lerde Atatürk'e yöneltikleri ilgilerini şimdi de Tansu Çiller'e yöneltiyorlardı.

ren, aslında üstünden hiç eksik olmayan ilgi daha da artarak devam etti. Öncelikle tüm basın ağız birliği etmişcesine Türkiye'nin kadın bir başbakana sahip olmasının, Atatürk'ün kadınlara açtığı yolda ilerlenebilecek en son nokta olduğunu söylüyordu. Gerçekten de modernliğin taşıyıcıları olarak görevlendirilen kadınların üzerinden kurulan modern toplum projesi, ancak bir kadının başbakan olması ile nihayete erebilirdi. Nitekim Türkkaya Ataöv, 28 Mayıs 1993 tarihli *Daily News*'da kadınlara oy verme hakkının birçok "Üçüncü Dünya" ülkesinden önce verildiği Türkiye'nin bir kadın başbakana sahip olmasında geç bile kaldığını belirtiyor, "Üçüncü Dünya" ülkelerinden de örnekler veriyordu: Bandaranaike, Gandhi, Bhutto gibi.

Tevfik Güngör de 10 Haziran 1993 tarihli *Dünya* gazetesinde yazdığı köşede Tansu Çiller'in neden başbakan olması gerektiğini şöyle açıklıyordu:

> Her şeyden önce Tansu Hanım 'Fıstık'... Sempatik, cici, tatlı konuşan, giyimi ile kuşamı ile, insan ilişkileri ile... velhasıl her şeyi ile 'fıstık'. Tansu Hanım varlıklı, doymuş biri... yaş avantajına sahip... Türkiye gibi genç nüfus yapısındaki bir ülkede, sorumluluklara talip kişilerin, ortalama yaş grubunu anlayacak çizgilerden uzak olmaması gerekir... Tansu Hanım'ın iyi bir tahsili var. Yurtdışında eğitim görmüş. Yabancı dil biliyor. Kitap okuyor...Yabancılarla konuşuyor... dış politikada olup bitenden haberi var... Politika vitrinine görünümü ve kişiliği ile yakışır... Sadece içeriye karşı değil, dış dünyaya karşı da Türkiye'nin vitrinini süsler. Türkiye'ye ilgiyi artırır. İşte bunun için ki ben 'Fıstık Tansu Hanım'ı destekliyorum.

DYP'de "Aday olan bakanlıktan ayrılsın ki bakanlık gücü ve imkânlarıyla delegeleri etkilemesin" uyarısına bir tek Çiller uyduğu ve aday olmak için bakanlıktan istifa ettiği için *Sabah* gazetesinin 9 Haziran 1993 tarihli manşeti *"Tansu Hanım Erkek Çıktı"* oldu. Bu arada Çiller kadın örgütlerinin ve kuruluşlarının desteği için herhangi bir çalışmada bulunmamıştı. Zaten programında kadın kotası gibi basit bir isteğe bile yer vermeyen bir partinin başbakan adayı değil miydi? Başbakan ol-

duktan kısa bir süre sonra Nilgün Cerrahoğlu ile yaptığı bir söyleşide de Türkiye'nin ilk kadın başbakanı olarak kadınlara özel bir misyon yüklenmeyeceğini söylüyor ve "kadınların mevcut haklarını kullanmayı ve bu haklara talip olmayı öğrenmeleri gerekir" diyordu (14 Temmuz 1993, *Sabah*). *Hürriyet* gazetesinin 6 Haziran 1993 tarihinde yayımladığı araştırma sonuçlarına göre "Leydi'nin topuk sesleri" duyulmaya başlamıştı, kamuoyu Çiller diyordu.

13 Haziran 1993'te Çiller bir taraftan DYP Genel Başkanı, diğer taraftan da Türkiye'nin ilk kadın başbakanı oldu. Türkiye basını kadar dünya basını da bu gelişme ile yakından ilgilendi. Örneğin Reuter, Çiller'in Türkiye'nin başbakanı olduğu haberini, "Erkeklerin hâkimiyetindeki politika sahnesinde bir çiçek gibi açtı" başlığı ile duyururken, Alman *Bild* gazetesi, "Türkiye'de 'kadının sırtından sopayı, karnından sıpayı eksik etmeyeceksin' diye bir söz vardır. Ancak, 20 milyon Türk erkeğinin, 25 milyon Türk kadını üzerindeki hâkimiyeti artık sona erdi..." diye yazdı. Yunan basını ondan, "Çelik tebessümlü kadın" diye bahsederken, İspanya onu, "Sarışın sürpriz" olarak adlandırdı. Müslüman ülkelerden İran "Türkiye'de hükümeti bir kadın kuracak" başlığı ile yorumsuz bir haber verirken, Tunus gibi birkaç ülke de kendilerine örnek bir model olduğunu belirtti. Cengiz Çandar'ın "Çok bilmiş fettan kız"ı, adaylığı sırasında "cenaze namazını bile kıldıramayacak bir kadından başbakan olamaz" diyenleri yanıltmıştı. Çiller, Türkiye'de bir değişim yaşanacağını muştuluyordu. Tüm bu manşetler siyasî yaşamda da olsa kadının biyolojik kaderini ortaya koyuyordu. Kadın bir ülkenin başbakanı da olsa kadındı ve ancak *çiçek gibi* açabilirdi.

Manşetler Türkiye'nin bir değişim sürecine girdiğini müjdeliyorlarsa da aslında girilen yeni bir dönem değildi, hükümet lider değiştirmişti ve bu lidere de gereğinden fazla önem atfedilmişti. Çiller, şimdiye dek tüm liderlerin söylediklerini tekrarlıyordu, kendisini laikliğin bekçisi, Atatürk ilkelerinin bir ürünü olarak tanıtıyordu. 1993 yaz ayları sonuna kadar PKK Terörünün bitirilmesi için TSK'ne "sonuna kadar" destek verdi ve kendisi iktidarda bulunduğu süre içinde Türkiye'de gücü ellerinde

Pazartesi dergisi, Ağustos 1985

tutan iki kurumu yanına almayı ihmal etmedi. Bu kurumlardan biri "sonsuz destek" sözü verdiği ordu, diğeri ise polis güçleriydi (Gökmen, 1999: 79-80). Terörle Mücadele Yasasını değiştirmeye kalkıyor, Kürtlerin özerkliğinden bahsediyor, bu arada belki de Türkiye siyasî tarihinin hiçbir döneminde uygulanmayan en militarist politikaları uyguluyordu.[24] Bir taraftan botlarını giyip Hakkari'ye gidiyor ve sınır karakollarını ve askerî birlikleri denetliyor, diğer taraftan da kendisinin de bir anne olduğunun üstüne vurgu yaparak yöre halkına sesleniyordu.

> Size bir ana olarak geldim. Bir bacınız olarak geldim. Sizlerin acısından derdinden en fazla ben anlarım. Çünkü her şeyin ötesinde ben de bir anneyim. Size çevrilen namlular benim evladıma çevrilmiştir... (23 Temmuz 1993, *Sabah*).

Dönemin Meclis Başkanı Hüsamettin Cindoruk'un *"İyi kız ama saf"* olarak nitelendirdiği Ekonomi Profesörü Çiller'in ekonomi politikaları, Türkiye ekonomisinin tarihinde görülmedik bir çöküş yaşamasına neden oldu. Tarihe "5 Nisan Kararları" olarak geçen bu kararlarla DYP-SHP Hükümeti ekonomik istikrar paketini açtı ve %38.8 oranında devalüasyon yapıldı. 1994 yılının ortalarına doğru manşetler Çiller'den desteğini çekmeye başladı. Ekonomideki kriz, başbakanın mal var-

---

24 Çiller'in militarist politikalarının bazı uzantıları 2000 yılının ilk aylarında hiç beklenmedik bir şekilde ortaya çıktı. Güneydoğu'da terörün önlenmesi amacıyla, Tansu Çiller'in de izni alınarak 1993-1997 yılları arasında Batman'da kurulan özel birliğe, ithal edilen silahların bir bölümünün Hizbullah'ın evlerinden birinden çıkması, bir silah ithali skandalını ortaya çıkarttı. Bu skandalın ortaya çıkması, özellikle bu makale bağlamında Çiller'in başbakanlığı sırasındaki militarist uygulamalarından sadece birini ortaya koymak açısından iyi bir örnek olmuştur. Aşağıdaki haber metni de bu örneği destekler niteliktedir: "Batman Valiliği'nin silah ithali skandalının boyutları giderek büyüyor. Dönemin İçişleri Bakanı Nahit Menteşe'nin 'Silah alımından haberim yok. Vali Salih Şarman daha çok Başbakan ile temas halindeydi' sözleri, dikkatlerin dönemin başbakanı Tansu Çiller'e yönelmesine neden oldu. Çiller döneminde, Batman Valiliği'nin silah ithali için örtülü ödenekten 2.7 milyon dolar ödendiği belirlendi. Menteşe de o dönemde Batman'da korucular ve güvenlik güçlerinden oluşan 'karma birlikler' kurulduğunu açıklayarak, 'korucuların da aralarında bulunduğu karma bir birlik kurulduğunu, Başbakanın da katıldığı bir tören için gittiğim Batman'da öğrendim. Karşımıza özel üniformalı karma bir birlik çıktı. Geçit töreni bile yaptılar' diye konuştu." 10-11 Şubat 2000 / *Hürriyet*.

lığı tartışmaları, Güneydoğu'daki "düşük yoğunluklu" savaşın son hızıyla devamı Çiller'in yıldızını gittikçe söndürdü. Gümrük Birliği konusunda kazanılan başarı bile Çiller'i, parlamentoya girdiği ve sonra başbakan olduğu ilk günlerin parıltısına döndüremeyecek bir duruma getirmişti. Onu destekleyen manşetlerde de değişiklikler olmuştu, özellikle de önceleri bir kadın başbakana sahip olmanın Türkiyeli kadınlar için ne kadar önemli olduğunu tartışan feminist basın da Çiller'den desteğini çekmişti. DYP'li Devlet Bakanı Ayvaz Gökdemir'in Türkiye'yi ziyaret eden Avrupa Parlamentosu Sosyalist Grup Başkanı Pauline Green'e "fahişe" demesi ve Çiller'in yarım ağızla, o da diplomatik bir skandalı önlemek amacıyla özür dilemesi bardağı taşıran son damlalardandı.

Çiller, 1995 yılının sonbaharında DYP'de mutlak iktidara sahip olmak için partinin en tecrübeli üyelerini teker teker tasfiye etti. 90'ların Türk kızı mutlak iktidar istiyordu. Bunların arasında en yankı uyandıranı, Demirel tekrar DYP lideri oluncaya kadar partinin liderliğini yürütmüş olan Hüsamettin Cindoruk'tu. Cindoruk, genel seçimlere kadar bir azınlık hükümeti isteyen Çiller'e karşı oy kullanmıştı. Sürekli kan kaybeden koalisyon hükümeti, SHP ile CHP'nin CHP çatısı altında birleşmesi ve CHP'nin lider değişimi (Deniz Baykal) ile sona erdi. 26 Ekim'de de erken seçim kararı alındı.

Erken seçim kararından önce seçim çalışmalarına başlayan Çiller, bu sefer kadınları hatırlamıştı. "Kırat'ın dişi binicisi" seçim propagandasını iki tema üzerine oturtmuştu, biri laiklik diğeri ise annelik. 11 Aralık 1995'te *Milliyet* gazetesine verilen ilanda, "bizi 20. yüzyıla hazırlayan Mustafa Kemal'in düşüncelerini, biz de geleceğe taşıyacağız, biz onun ürünleriyiz" diyor ve 1980 sonrası Türkiye'yi bölmeye çalışan tüm grupların (İslâmcılar, solcular ve ortanın sağı liberaller -Anavatan Partisi-) karşısında olacaklarını tekrar tekrar söylüyordu. İkinci tema artık gözardı edemeyeceğini anladığı kadınlara yönelikti. Çiller'in siyasal yelpazede ortanın sağında duran muhafazakâr Doğru Yol'u, sol partilerin yıllardır verdiği bir sözü veriyordu: Kadın-erkek eşitliği. Bir taraftan böyle bir söylem izlerken diğer taraf-

tan da geleneksel rol kalıplarını kırmıyor ve ailenin reisinin kocalar olduğunu, kendi evinin reisinin de kocası olduğunu belirtiyordu. En temel malzemesi de özellikle ekonomik problemlerle ve Güneydoğu'daki savaşla ilişkilendirdiği annelikti.

> Hepimiz anneyiz. Dünyayı idare etsek bile ailede anne rolümüz var. Eşimize saygı var.
>
> Demokrasi olur da, nüfusun yarısını oluşturan kadınlar bunun içinde olmaz mı? DYP böyle bir ananın yerinin en tepelere kadar gidebileceğini dünyaya haykırdı. Ne mutlu DYP'liyim diyene.
>
> Cesaretin ve kararlılığın analarda olabileceğini gösterdik. İlk önce anayız. Ekonomik faturası ne olursa olsun önce ülkenin bütünlüğü gelir.
>
> Bütün kadınları DYP çatısı altında toplanmaya çağırıyorum. Kadınların verdiği destekten güç alıyorum.
>
> (5 Ağustos 1995, *Pazartesi* dergisi)

Çiller'in seçimlere üç gün kala gazetelere verdiği ilanlarda yine annelik olgusunun ön planda olduğunu görüyoruz:

> Sonunda en doğru sözü analar söyler...
>
> Mutfakta iki ateş var. Tencerenin altındaki ve evlatlarımızın geleceğindeki... Ben de anneyim, anaların yüreğindeki bu iki ateşi de iyi bilirim. Fırsat verirseniz pahalılığı da, işsizliği de ben düzelteceğim. İşte bu yüzden Gümrük Birliği için çırpındım. *(Annelerin evlatları için, savaşan kadınların vatanları için çırpınmaları gibi)*
>
> Analar, bacılar, gelinler, kızlar, ablalar, nişanlılar...
>
> Hepinizi uyarıyorum, Yılmaz'ın Refah kadroları Türk kadınının kazandığı haklara karşıdır. Yılmaz'a vereceğiniz oyların, Refah kadrolarına yarayacağını unutmayın.
>
> Ben ise Atatürk'ün kazandırdığı hakları kadınlarımızdan geri almaya kalkanlara göğsümü siper etmişim. Biliyorum ki 24 Aralık'ta da doğru sözü yine analar söyleyecektir.
>
> Bütün kadınlarımız, Doğru Yol'da birleşmeye çağırıyorum...
>
> (21 Aralık 1995, *Hürriyet*)

Atatürk'ün kadınlara verdiği hakları onların elinden almaya kalkanlara karşı göğsünü siper edeceğine söz veren Çiller, seçimlerden tam altı ay sonra kurulabilen Refahyol hükümetinde Dışişleri Bakanı olarak yerini aldı. Kendisini laikliğin bekçisi, tüm sağ ideolojileri de laikliğe karşı bir tehlike olarak gören Çiller, kendine oy veren birçok kadını hayal kırıklığına uğratmıştı.

V. Sonsöz

Çiller, iki yıl sonra 18 Nisan 1998 tarihinde yapılan erken genel ve yerel seçimlerde hezimete uğradı. Milletvekili olduğu bölgeden kılpayı seçildi. Partisini 5 yıl içinde birinci parti konumundan beşinci sıraya düşürdü. Parti içinde kan kaybına, dışarıda ise ciddi bir oy ve imaj kaybına uğradı.[25]

Kelimenin tam anlamıyla bir anda ortaya çıkan "sarışın bomba" "kara suratlı, çatık kaşlı adamlardan" oluşan parlamentoyu paralize etti. Bu kadın diğerlerine benzemiyordu. Sanki kendilerindenmişcesine elini kürsüye vurarak konuşuyordu. İstediği bir şeyin sonuçlanmaması olanaksızdı. Konuşurken kullandığı dil, onun iktidarın dilini konuştuğunu gösteriyordu. Onun için siyahlar ve siyahlar vardı, istediği herhangi bir şey "ya olacaktı ya da olacaktı". Şimdiye dek uygulanmamış militarist yöntemleri uygulatmaktan bir an bile çekinmiyordu. Söyleminde ailenin reisinin erkek olması gerektiğinden, evdeki erkeklere saygı duyulmasına kadar tüm geleneksel kadınlık değerlerine yer veriyordu. Politikaları arasında kadınlara özel hiçbir şey yoktu. Zaten iktidara gelirken kadın örgütlerinin desteğini alma gereği bile görmemişti, dolayısıyla kadınların lehine olabilecek hiçbir şeyden bahsetmiyordu; örneğin ne kadın kotasından ne de daha fazla kadının karar alma süreçlerine girmesinden. Onun için kendilerine verilen hakları ve olanakları kullanamayan kadınlar vardı. İlk bakışta onu erkek cinsel organıyla resmet-

25 Çiller'in 18 Nisan 1998 seçimleri sonrasında nasıl bir muhalefet politikası izlediği başka bir yazının konusu olacaktır.

mek çok kolaydı.[26] Erkek egemen bir parlamentoda önceleri kendini kabul ettirmek için daha sonraları da iktidarını sağlamlaştırmak için "erkeklerin oyunu"nu oynuyor gibi göründü. Fakat Çiller hem Cumhuriyet'in asil kızlarından hem de diğer parlamenter kadınlardan farklıydı. Öncelikle Kemalist rejimin siyah döpiyesli, ciddi görünüşlü kadınlarından değildi. Uzun etekler giyiyordu ama, giydikleri kadınlığını ön plana çıkartan kıyafetlerdi. Çoğunlukla, bakireliği ve saflığı temsil eden beyazı tercih ediyor ve kıyafetini hep bir fularla tamamlıyordu. Bu da onun kadınsılığına kadınsılık katıyordu. Makyajında abartı renkler kullanmıyor, genellikle pastel tonları tercih ediyordu. Yürüyüşü, oturuşu hep kadınsı özellikler taşıyordu (Y. Arat, 1998: 14). Ama en önemlisi partilisi olsun ya da olmasın tüm erkeklerle, diğer parlamenter kadınların aksine, göz ve el temasından kaçınmıyordu.[27] Basın onun saçı, fuları, mayosu ve eşi ile ilişkisi hakkında yazıyor ve mayolu fotoğraflarını yayımlamak için yarışıyordu. Kadın ya da erkek olsun hiçbir parlamenterin ve başbakanın politikası cinsiyeti ile yargılanmamıştır. Bedensel özellikleri ve giyim kuşamı bu kadar ön plana çıkartılmamıştır. Cinsellik içeren bu kadar çok karikatüre konu olmamıştır.

Tansu Çiller, siyasette yükselebilmek ve kafasındaki idealleri gerçekleştirebilmek için sistemin dışına çıkmadan, ama diğer kadın siyasetçilerden de farklı bir yol izledi. "Cumhuriyet kızı" kimliğini gerektiğinde kullanılacak bir araç gibi benimse-

26 *Pazartesi* dergisi, Sayı 5, Ağustos 1995

27 Tansu Çiller'in erkek parlamenterleri etkilemek için nasıl ellerini tutuğu ya da konuşurken elini karşısındakinin dizine koyduğu şimdiye kadar çeşitli gazeteci yazarlar tarafından yazıldı. Bunlardan bir örnek vermek gerekirse: "...Nitekim, bu el tutma, göz süzme olaylarına bir de konuşurken ellerinden birini, muhatabının bacağına koymak da vardır. Adını saklamakta yarar gördüğüm eski ve ünlü bir bürokratın anlattıkların nakledeceğim. 'Beni odasına çağırdı. Durgun ve mahzun gözüküyordu. Yanına oturmamı istedi. Birdenbire bir eliyle elimi tuttu. Diğer eliyle bacağımın üstüne koydu. Gözleri yaşlarla dolu ve bana... 'lütfen bana yardımcı ol... Senden başka güvenebileceğim kimse yok' dedi. Bürokrat daha sonra, 'olaydan şiddetle etkilendim ve onun korunması gereken bir küçük kadın olduğunu düşünmeye başladım' diyerek anlatımını sürdürdü. Yukarıda konusu geçen bürokrat daha sonra başka bürokrat ve siyasetçilerle konuştuğunda Çiller'in bunu herkese yaptığını öğrenmiştir" (Gökmen, 1999: 24-25).

di ancak- fedakâr anne, bacı, demir yumruklu siyasetçi, erkek kadın, dişi kadın, hakkı yenmiş mazlum kadın, hanım ağa... pek çok rolü rahatlıkla aynı anda oynayabildi. Onu en iyi tanımlayan deyim belki de Spice Girl'in armağanı olan "girl power/kız gücü" deyimiydi. Bir taraftan anneliğini öne çıkartarak (iki erkek çocuğa sahip olmakla Türkiye'de zaten makbul bir konumdaydı) kadınları en can alıcı noktalarından vurdu. Diğer taraftan *"Aile içinde eşimize saygımız vardır", "Bizim ailenin reisi Özer'dir"* diyerek erkekleri yanına çekmeyi bildi. Siyasete girmesi de sistemin çok dışında bir tarzda olmadı. Parlamentoya kendinden önce giren kadınlar gibi oldu, erkeklerin desteği ile... Farkı, bu desteği göğsünü gere gere ilan etmesi oldu: Babasının kızı. Klasik ataerkil düzenin devamı için tüm ataerkil değerleri sonuna kadar kullandı, cinselliğini de ön plana çıkartmaktan sakınmadı, erkek dünyasına ait sayılan iktidar hırsını hiçbir zaman gizlemedi.

Tansu Çiller, 1990'ların Türk Kızıydı. Kemalist ideolojinin kadınlara sunduğu tüm olanaklardan yararlanmasını biliyordu. Evli ve iki erkek çocuğa sahip olmak onu Cumhuriyet kızlarına ve onlardan beklenenlere yaklaştırıyordu. Onu Cumhuriyet kızlarından ayıran özelliklere gelince, öncelikle erkeklere atfedilen girişkenlik, hırs, güçlülük ve hükmetme özelliklerinin hepsini karakterinde barındırması, "kadın meselesi"ne hep bir mesafeden bakması ve bir taraftan kontrollü bir kadınsı görünüş sunarken, cinselliğini kesinlikle baskı altında tutmamasıydı. Yazının başında zikredilen Cumhuriyet kızı Sabiha Gökçen, Cumhuriyet'in ona ve onun dönemi kadınlarına sunduğu olanakların karşısındaki borçlarını ödeyebilmek için kendi kimliğini silerken, Tansu Çiller ve 1990'ların Türk kızları, Cumhuriyet'in kendilerine sunduğu olanaklar karşısında herhangi bir borç hissetmiyorlar ve dolayısıyla da Cumhuriyet'in kendilerine neredeyse bu "borcu ödetmek" için biçtiği rolü dönüştürüyorlardı. Tansu Çiller de, Cumhuriyet kızlarına biçilen rolü zorlayarak değiştirdi. Ondan sonra artık siyasetin kadınların annelik rollerinin bir devamı gibi kurgulanması çok zor - kadınların sırf kadın oldukları, anne oldukları için farklı bir siyasî

duruşu temsil edebileceklerini söylemek de. Tansu Çiller, iktidarın cinsiyetini tartışabilmemiz için bize çok zengin bir malzeme sundu. Artık bu malzemeyi işlemenin zamanıdır.

KAYNAKÇA

Arat, Yeşim (1998) "A Women Prime Minister in Turkey: Did It Matter?", *Women & Politics*. Vol. 19(4). NY: Haworth Press.

Atasü, Erendiz (1998) "Edebiyattaki Kadın İmgelerine Cumhuriyet'in İzdüşümleri", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*.İstanbul: İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları.

Berktay, Fatmagül (1996) "Türkiye'de 'Kadınlık Durumu'", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.

Berktay, Fatmagül (1998) "Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İstanbul: İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları.

Bildirici, Faruk (1998) *Maskeli Leydi / Tekmili Birden Tansu Çiller*. Ankara: Ümit Yayıncılık.

Bora, Tanıl (1995) "Milliyetçilik ve Kadın", *Milliyetçiliğin Kara Baharı*. İstanbul: Birikim Yayınları

Collins, Patricia Hill (1998, Yaz) "It's all in the Family: Intersections of Gender, Race and Nation", *Hypatia*. Vol. 13. No.3. s. 62-82.

Cumhuriyet, 16 Şubat 1995

Çakır, Serpil (1994) *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları.

Çakır, Serpil (Ekim 1997) "Ulviye Mevlan ve Nezihe Muhittin", *Toplumsal Tarih*.

Daily News, 10 Mayıs 1993.

Demirdirek, Aynur (1993) *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışlarının Bir Hikâyesi*, Ankara: İmge Yayınları.

Duben, Alan ve Cem Behar (1991) *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1820-1940*. Cambridge: Cambridge University Press.

Durakbaşa, Ayşe (1993) "Sunuş: Türkiye'de Kimlik Siyasetleri Üzerine", İlyasoğlu, Aynur, *Örtülü Kimlik* kitabının sunuş yazısı. İstanbul: Metis Yayınları.

Durakbaşa, Ayşe (1998) "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İstanbul: İşbankası ve Tarih Vakfı Yayınları.

Dünya gazetesi, 10 Haziran 1993.

Enloe, Cyntia (1989). *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. USA: University of California Press.

Gökçen, Sabiha (1996) *Atatürk'le Bir Ömür, Oktay Verel'in Kaleminden*. İstanbul: Altın Kitaplar (2. Basım).

Gökmen, Yavuz (1999) *Sarışın Güzel Kadın*. İstanbul: Doğan Kitapçılık.

Hürriyet, 13 Aralık 1991.

Hürriyet, 6 Haziran 1993.

Hürriyet, 21 Aralık 1995.

Hürriyet, 10 Şubat 2000.

Hürriyet, 11 Şubat 2000.

Kadıoğlu, Ayşe (1998) "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler/Bilanço 98*. İstanbul: İş-bankası ve Tarih Vakfı Yayınları.

Kandiyoti, Deniz (1988) "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society*. Cilt s. 274-290

Kandiyoti, Deniz (1997) "Kimlik Kavramı ve Yetersizlikleri: Kadınlar ve Ulus", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar/Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* içinde. İstanbul: Metis Yayınları.

Koçali, Filiz (Temmuz 1999) "Birinin oğlu askere gitti, birininki dağa çıktı / Dönmediler", *Pazartesi*. Sayı 52.

Jayawardena, Kumari (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra: Zed Books.

Mann, M. (1986) "A Crises in Stratification Theory? Persons, Households, Families, Linegeages, Gender, Classes and Nation", *Gender and Stratification* içinde. Londra: Oxford/ Polity Press.

Parla, Jale (1990) *Babalar ve Oğullar / Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Pazartesi, 5 Ağustos 1995.

Sabah, 20 Şubat 1992.

Sabah, 6 Mayıs 1992.

Sabah, 9 Haziran 1993.

Sabah, 14 Temmuz 1993.

Sabah, 23 Temmuz 1993.

Sabah, 24 Eylül 1993.

Sunindyo, Saraswati (1998) "When the Earth is Female and the Nation is Mother", *Feminist Rewiev*. Bahar (58). Londra: Routledge.

Tekeli, Şirin (1993/2. Basım) "1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Tokgöz, Oya (1998) "Doğru Yol Partisi'nin Kadına Yönelik Söylemi (1987-1995)", *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek*. Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü, İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi Yayınları.

Toprak, Zafer (Mart 1986) "1935 İstanbul Uluslararası 'Feminizm Kongresi' ve Barış", *Düşün*.

Toprak, Zafer (Mart 1988) "Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası", *Tarih ve Toplum*

Yuval-Davis, Nira ve Floya Anthias (1989) "Introduction", *Women-Nation-State* içinde. Londra: Macmillan Pub.

Zihnioğlu, Yaprak (1998) *Bir Osmanlı Türk Kadın Hakları Savunucusu: Nezihe Muhittin*, İstanbul: Bİ, BBE; Siyaset B.U.İ, Yüksek Lisans Tezi

Zihnioğlu, Yaprak (Kasım 1999) "Kadınlar Dünyası '99 / Zincirleri kırmak mı, baltayı taşa vurmak mı?", *Pazartesi*, Sayı 56.

'90'larda Türkiye'de Siyasal Söylemin Dönüşümü Çerçevesinde Kürt Kadınlarının İmajı: Bazı Eleştirel Değerlendirmeler*

LALE YALÇIN-HECKMANN ve PAULINE VAN GELDER

1. Giriş

Türkiye'deki Kürt milliyetçi hareketi '80'li yıllarda bir ivme kazandı. 1984'te PKK, Türkiye devletine ve Türkiye'deki önde gelen Kürt elitlerine karşı silahlı bir mücadele başlattı. Bu hareket ve Türkiye devletinin tepkisi neticesinde Kürt toplumu, bölgede bir iktisadî bunalımın ortaya çıkması, zorunlu göç ve artan askerîleşme gibi derinlemesine değişimlere maruz kaldı, kalmaya da devam ediyor. Fakat savaş sadece toplumun iktisadî ve sosyal temellerini boğmuyor; bu süreçte "biz" ile "öteki", "Türk" ve "Kürt" kimlikleri hakkında yeni söylemler ve kamusal tasvirler de ortaya çıkıyor.[1] Bu süreçte ortaya çıkan ve sürekli değişen yeni imajlar, başka sonuçları yanında, Kürt

(*) Bu yazı, C. Borck, S. Hajo ve E. Savelsberg tarafından derlenen *Kürdistan: Gecshlechterverhältnis und Globale Interaktionsprozesse*, (Kurdologie Reihe 3) Münster, Lit Verlag'dan çıkacak kitap için hazırlanmış olup, Tanıl Bora tarafından yapılan çevirisi ilk olarak *Birikim* dergisinin Mart 1999, 119. sayısında yayımlanmıştır.

1 Kürt yanlısı çok sayıda gazete ve MED-TV gibi medyalar, birçok gazetecinin ve yazarın ciddi riskler üstlenmesi pahasına, bu imajların inşâsı, değişimi ve yayılması sürecine 1991'den itibaren katkıda bulundu. Bugüne kadar Kürt hareketi yanlısı birçok gazeteci ve yazar öldürülmüş veya tutuklanmıştır.

kadınının, Kürt köylü kadının imajını ve onun hakkındaki geleneksel tasavvurları, onun toplumdaki ve ailedeki konumunu, bunun yanı sıra cinsiyet, "namus" gibi merkezî kültürel kavramları da sorgulamaya tâbi kılıyor. Bu bağlamda "Türkiyeli" imajına veya daha eski "Iraklı veya İranlı Kürt kadın savaşçı" imajlarına kıyasla yeni olan anlamlar ortaya çıkıyor. Bununla ilgili bir işareti, '90'lı yılların başlarında sembolik bir figür olarak PKK hareketine damgasını vuran ve Kürt taraftar kitlesinde büyük yankı bulan, Kürt gerilla kadın posterinde bulmuştuk. Pauline van Gelder,[2] İstanbul'da gördüğü bu posterin oradaki Kürt politik örgütlenmelerindeki kadınlar ve kızlar arasında ne kadar popüler olduğuna ve her yerde duvarları süslediğine dikkat etmişti. Poster, anonim bir kadın gerilla savaşçısını göstermektedir. *Azadî* gibi bazı Kürt gazetelerinde de çıkmıştır.[3]

Lale Yalçın-Heckmann[4] ise, Kürt kadınlarının başka imajlarından yola çıkmıştı: Kürt kadınların birbirleri hakkındaki imajlarından. Hakkari ilinin kırsal bölgesinde ve esas itibarıyla aşiret olarak örgütlenmiş toplumunda, köylü ve yarı-göçebe kadınlar da, şehirli kadınlar da, akrabalık ilişkilerinin korumacılığı altında yaşıyorlardı. Şehirli ve köylü kadınların birbirlerine ilişkin tasavvurları değişikti. Şehirli kadınlar ve kızlar, köylü kadınların modern olmadığını, hatta "feodal koşulların baskısı altında yaşadıklarını" ("ilerici", "solcu" kadınların ağzından) veya "vahşi" ve "uygarlaşmamış" olduklarını düşünüyorlardı. Köylü kadınlar ise daha çok, şehrin mutfak sanatı ve ince dikiş gibi gelişmiş faaliyetleriyle ilgili hayranlıklarını dile

2 Pauline van Gelder 1995'ten beri Kürt hareketiyle ve Türkiye'deki Kürt kadın örgütlenmesiyle ilgilenmektedir. Pauline van Gelder bu vesileyle 1996-1999 yılları arasında araştırma masraflarını üstlenen NWO (Hollanda Bilimsel Araştırma Kurumu) ve WOTRO (Hollanda Tropik Bölgelerde Bilimsel Araştırma Kurumu) kurumlarına bu destekleri için şükranlarını iletir.

3 Bkz. *Azadî*, 24-30 Ekim 1993. Fotoğraf anonimdir. Hatta Kürt politik sahnesinin bazı gözlemcileri, bu kadının gerçekten Kürt olduğuna şüpheyle bakıyorlar; onlara göre fotoğraf Latin Amerikan kurtuluş hareketlerinden birine aittir.

4 Lale Yalçın-Heckmann 1980-1982 döneminde Güneydoğu Türkiye'deki Kürtlerin aşiret yapıları ve akrabalık ilişkileri üstüne sosyal-antropolojik bir araştırma yapmıştır.

getiriyorlar, fakat bir yandan da mesafeli duruyorlardı: Birçoğu, şehirli kadınların burnu büyük olduğu kanısındaydı. Hepsinin "gerçek Kürt kadını" olduğundan kimse şüphe etmiyordu - şehirli kadınlar ve kızlar, köylü kadınların ağır kofi'sini ve çokkatlı elbiselerini (fistan kiras) küçümseseler bile, böyleydi bu. Konuşmalarımızda, "Kürt kadın" imajlarının, sadece "Türk kadın" imajına nispetle değil, İran ve Irak'taki eski Kürt hareketindeki savaşçı kadın imajına nispetle de önemli bir değişime uğradığını saptadık. '90'lı yıllarda köylü ve şehirli kadınlarla ilgili imajlar ve karşı-imajların -kadının konumu hakkında önemli ve genelde geçerli bir söylemi içeren- modernleşme modelinin çerçevesi içinde anlaşılabileceğinden, "modern" ve "gayrı-modern" vasıflandırmaları sadece Türk kadınları ile Kürt kadınları arasında değil, "Kürt kadınları"nın kendi arasında da yapılabiliyordu. Köylü ve şehirli Kürt kadınların kendi aralarında koydukları ayrım, "Türkler" ile "Kürtler" arasında konan ayrıma göre ikincil düzeydeydi. Bunun ötesinde, daha önceki söylemlerde ve bağlamlarda salt baskının nesnesi ve kurbanı olarak görülen köylü kadın, artık daha yüksek bir değer verilmek suretiyle "anne" olarak ve -bu yaklaşıma göre "Türk" modernliği kendisine dokunmamış olduğu farzedilerek- Kürt kültürünün, dilinin ve Kürt yaşamının koruyucusu olarak görülüyordu. İstanbul'daki politik örgütlenmelerden tanıdığımız Kürt kadınlar, "gerçek Kürt kadınların" Türkiye'nin güneydoğusunda, "Kürdistan"da,[5] Diyarbakır ve Hakkari gibi yerlerde bulunduğunu vurguluyorlardı artık... İstanbul'daki bu kadınlar, devletin eğitim politikasından ötürü aslında "asimile olmuş Kürt kadınları" olduklarından, değerlerini ve özellikle anadillerini kaybettiklerinden muzdariptiler.[6] Yine de, otantik değerler ve kültüre ilişkin söylemler, politik örgütlenmelerdeki

5 Sadece "Kürt olmak" ve Kürt kimliği değil, "Kürdistan" kavramı da bu etnikleşme sürecinin ürünüydü. "Kürdistan", "sahici" Kürtlerin mekânı olarak sunuldu ve yaratıldı. Kadınların konumuyla ilgili, kısmen bizzat Kürt kadınlarınca sürdürülen tartışma, bu gibi başka süreçlerle karşılıklı etkileşim içerisindeydi.

6 Ne var ki "Kürdistan'ın köylerinde yaşayan sahici Kürt kadınları" tanımı sadece Kürt kadınlarına ait değildir, politik örgütlenmelerde ve Kürt hareketi yanlısı *Özgür Ülke* gibi gazetelerde erkeklerce de dillendirilmektedir.

kadınları Kürdistan'daki cinsiyet ilişkilerine karşı eleştirel tutum almaktan alıkoymuyordu. PKK çevrelerinde ve yazılarında sık sık "özgür ve kurtulmuş" kadın kimliğinin "örneği" olarak takdim edilen kadın gerilla imajının bu eleştiride bir rolü vardı. Özellikle son yıllarda, Kürt kadın sorununa bakış açısından hareketle PKK söylemine kısmî de olsa eleştirel bir mesafe alan, hızlı gelişen, heterojen bir Kürt kadın hareketi vardır. Örneğin halen (1999) İstanbul'da üç Kürt kadın dergisi çıkmakta, bunlar gerek kadınların Kürt millî hareketine katkısını gerekse Kürt toplumunun ataerkil bünyesini tartışmakta ve ailede şiddet ve cinsellik gibi konuları ele almaktadır.

Etnik ve millî hareketler ve süreçlerin cinsiyet sorunuyla hesaplaşmak zorunda oldukları, toplumsal cinsiyeti bir kategori ve sembol olarak ele aldıkları ve böylelikle belirli imajlar ve tasavvurlar üretip başka imaj ve tasavvurlara meydan okudukları, ilkin feminist sosyal bilim çalışmalarında vurgulanmıştır. Feminist bilim kadınları milliyetçilik ve etnisite araştırmaları literatürünün geleneksel varsayımlarına meydan okuyarak, cinsiyet kavramlarının ve pratiğinin millî ve etnik süreçlerdeki ağırlığına ve menziline dikkat çekmişlerdir. Cinsiyet farklarına ilişkin söylemin politik grupların kendini tanımlayışında merkezî bir yer tuttuğu ve toplumsal hareketlerin kültürel ve politik projelerine şekil verdiği, gittikçe daha aşikâr hale gelmektedir.[7] Bu nedenle milliyetçiliğin söylemleri ve politikası çoğu zaman hem cinsiyet ilişkilerinin ve kimliklerinin yeniden kodlanmasına ve tebarüz ettirilmesine, hem de etnisite ve millet kavramlarıyla ilgili anlamların ve anlayışın kadınlara belirli roller ve görevler yükleyecek şekilde değişmesine götürmektedir. Kadınlar etnik veya millî grupların kültürel ve ideolojik geleneklerini öğretip aktarmakla kalmazlar, çok defa bu grupların güncel sembolik tasvirini inşa ederler.

> Tehlikeye düşmüş sevgili veya oğullarını savaşta kaybetmiş anne olarak millet imgesi, erkeklerin 'kadınların ve çocukların esenliği için' ya da onların 'namuslarını' korumak için sa-

7 Karş. Yuval-Davis ve Anthias 1989, McClintock 1993, Moghadam 1994.

vaşmaya çağrıldığı millî kurtuluş hareketlerinde veya millî çatışmaların başka biçimleri altında, milliyetçi söylemin sık sık peydah olan bir unsurudur.[8]

Ancak kadınların milliyetçiliğin eylemcileri olarak devreye girmesi/sokulması karmaşık ve çelişkilerle dolu bir süreçtir. Bir yandan milliyetçi hareketler kadınları anne, eğitimci ve öğretimci, işçi veya savaşçı olarak daha yüksek bir katılıma ve millî eyleme davet ederler. Diğer yandan kültürel açıdan tasvip edilebilir dişil davranışın sınırlarını bir defa daha belirleyerek, kadınları, cinsiyetlerinden kaynaklanan çıkarlarını verili milliyetçi söylem çerçevesi içinde ifade etmeye zorlarlar. Kadın hareketinin ve kadın kurtuluşunun izlekleri, tarihte birçok milliyetçi hareketin esaslı bileşenleri arasında yer almıştır, hâlâ da yer almaktadır; ne var ki kadınların tecrübeleri, kurtuluştan sonra, bu hareketlerin ilk dönemlerinde güçlükle kazanılan hakların bir başka aşamadaki "kimlik politikalarına kurban edilebildiklerini" göstermektedir.[9]

Cinsiyet ve milliyetçi söylemle ilgili değişen ve çok defa çelişkili kavramları açıklamak için, Kandiyoti cinsiyet ilişkilerinin sonuçlarını milliyetçiliğin iki ters yöne bakma niteliğine bağlar;[10] burada milliyetçilik bir yandan eski ve geleneksel yatkınlıklara yeni açılımlar getiren modern bir projedir, diğer yandan "otantik" kültürel değerleri tekrardan tasvip eder. Bu durum, Kandiyoti'den aktarırsak, "yeniden canlandırılabilecek, yorumlanabilecek ve genellikle yeniden keşfedilecek, son derecede akışkan ve belirsiz bir anlamlar alanı açar. Bu anlamlar sabit değildir; siyasî aktörlerin çekişmeleri ve mücadeleleri sonucunda ortaya çıkarlar; bunlar ulusu *kimin* ve *neyin* oluşturduğu konusundaki tanımları ve ulusal birlik ve alternatif egemenlik iddiaları kadar toplumsal cinsiyet ilişkileriyle ilgili düşünceleri de derinden etkiler."[11] Kandiyoti çelişkili milliyet-

8 Yuval-Davis ve Anthias 1994: 21. Alıntılar, Yuval-Davis ve Anthias 1989'un Giriş bölümündendir.

9 Karş. Kandiyoti 1997: 158.

10 Karş. Kandiyoti 1997: 151.

11 *A.g.e.* 151-152.

çi söylemde, kadın tasvirlerinin, toplumsal geriliğin kurbanı olarak, modernliğin ikonları olarak ya da kültürel otantikliğin imtiyazlı taşıyıcısı suretinde sürekli değiştiğini görür.[12] Şimdi biz, "Kürt kadını" imajındaki dönüşümü, bir yandan Kürtlerin otantikliğinin dinamik yeniden-inşasına, diğer yandan milliyetçi söylemde cinsiyet kavramlarının ve kadın sorununun formülasyonunun yeniden tasarımlanmasına yaslanan iki katlı bir süreç olarak kavrayarak, bu fikri daha ileri götürmek istiyoruz. Kürt hareketi için ve Türkiye'deki politik söylemde değişik evrelerde veya genelde önem kazanan, Kürt ve Türk politik güçlerince revaç gören ve bu güçlerin hesaplaşmak zorunda kaldığı kadın tasvirlerini inceleyeceğiz. Bu tasvirler, toplumu ve onun normlarını değiştirme misyonunu temsil eden öncü savaşçı rolünü oynamaktadır. Bu tasvirler ve Kürt hareketine kadın katılımı örneğinde şu soruları kendimize sormak istiyoruz: Bu kadınlar ne zamandan beri ve niçin "gerçek Kürt kadınları" olarak ve başka bir kategoride, kurtuluşun temsilcisi olarak tanımlanmaktadır? Bu tanımlamalar Kürt hareketinin gelişmesiyle ne ölçüde bağıntılıdır? Bu süreçte hangi Kürt kadını tasvirleri bilhassa öne çıkarılmakta, hangileri geriye itilmektedir - neden? Kürtlerin ve Kürt kadınlarının "otantikliği"ni veya "yeni Kürt kimliği ve yeni Kürt kadını"nı kim belirlemekte ve kim tasvir etmektedir? Kadınların imajları ve tasvirleri, Kürt hareketinin politik ve toplumsal pratiğiyle nasıl bir karşılıklı etkileşim içindedir?

Bu makalede,[13] ağırlıkla söylem analizi düzleminde kalarak, kadınların, Kürt hareketi içindeki ve bu harekete ilişkin eylemleri, saikleri ve hedefleri hakkındaki sözlerini tahlil edeceğiz. Bunun ötesinde, gazetelerde ve dergilerde bahsedildiği veya grup konuşmalarında ve bireysel mülakatlarda ifade edildiği kadarıyla kadınların tecrübelerine de nüfuz etmeyi

12 *A.g.e.* Kandiyoti bu makalede milliyetçi söylemin tuhaf buluşlarını incelemekte ve nasıl olup da kadınların böyle bir projeye hem katılıp hem de onun rehinesi olabildikleri sorusunu yöneltmektedir.

13 Burada ağırlıkla, 1990'dan beri Türkiye'de kadınların Kürt hareketiyle ilgili tecrübeleri ve Kürt milliyetçi söyleminde kadınların takdimleri sorununu inceleyen Pauline van Gelder'in araştırma bulgularına dayanıyoruz.

deneyeceğiz. Haftalık *Azadî* gazetesinin kadın sayfasını, ayrıca *Özgür Halk* ve 1996'dan beri Kürt feminizminin temsil edildiği *Roza* dergisi gibi başka bazı Kürt ve Türk yayınlarını inceledik. Bu bağlamda hem Kürt feministlerinin kendi arasındaki hem de Kürt ve Türk feministleri arasındaki tartışmalara da girip bu diyalogdaki çatışmaları ve yakınlaşmaları göstermek istiyoruz. Nihayetinde Türkiye'deki başka kadın araştırmalarıyla bağlantı kurarak, Türkiye Cumhuriyeti'nde Türk kadını imajı ile Kürt hareketindeki Kürt kadını imajı arasındaki paralel ve farklılaşan gelişmeleri ve süreçleri göstermeyi deneyeceğiz.

2. Kürt Kadını Tasvirleri: Gerilla, Politikacı, Ana

Burada öne çıkartıp tahlil ettiğimiz resimler, değişik bağlamlarda yer almıştır, fakat aralarında belirli bir benzerlik vardır, zira hepsi de politik ve genel bir kamuoyu için üretilmiş "resmî" resimlerdir. Tipik kadınları değil, belirli bir hedefi temsil etmektedirler. İnsanlara yön verecek modeller sunmaktadırlar ve bu bağlamda Türkiye'deki kadınların toplumsal ve politik gelişmesi ile sıkı sıkıya bağlantılıdırlar.

İlk olarak Kürt gerilla kadın resmine bakıp, resmin politik ve sembolik dilini deşifre etmeye ve yorumlamaya çalışacağız.

Resimde, görünüşü Türkiye'deki Kürtler'in ve Türkler'in geleneksel güzellik anlayışına tekabül eden bir genç kadın vardır. Geleneksel güzellik anlayışına uygunluğu, bu resmin, ülkenin ilk kadın başbakanının resmiyle zıtlık oluşturan bir özelliğidir. Bu resimle PKK'nın verdiği politik sinyal onaylanmaktadır: Bu örgüte göre yürüttüğü silahlı mücadele sadece Kürt erkeklerle Kürt kadınların değil, Türk erkeklerle Türk kadınların da mücadelesidir, yani daha adil bir devlet sistemi isteyen herkesin mücadelesidir. Bu kadının da Kürt mü Türk mü olduğunu dış görünüşünden ayırt etmek mümkün değildir. Kadının duruşu, tevekkül ve teslimiyet değilse, yorgunluğunu, bitkinliğini ele vermektedir. Neredeyse melankolik bir görüntüdür bu: Bu kederli ruh hali, istenmeden yürütülen, Kürt hareketinin yönetimine bakılırsa kendilerine dayatılmış bir mücadelenin mi alâmetidir? Fakat kadın kederli ve yorgun argın bir izlenim uyandırsa da, yanıbaşındaki silah, kararlılığının belirgin bir sembolüdür. Bu bir soluklanma ve belki de düşüncelere dalma anıdır. Çevre anonimdir, ama aynı zamanda tipik yurt görüntüsüdür: Sevgili yurt Kürdistan'ın dağları ve nehirleri.

Genç kadının kıyafeti ve duruşu, bundan öte sembollerle yüklüdür. Başörtüsü yoktur (FKÖ hareketindeki veya örneğin İran ile Irak'taki Kürt hareketindeki gerilla kadınlardan farklı olarak); elleri ve ayakları çıplaktır, tişörtü göğsüne yapışmıştır. Bu görünüm resme neredeyse erotik bir duygu katar. Bu gayet zımnî ve çekingen bir erotizm de olsa (örneğin PKK'nın lideri, özellikle medyada tüketim nesnesi olarak sunulduğu biçimiyle Batılı erotizme karşı ziyadesiyle eleştireldir), savaşçının "bedeninin serbestliği", şimdiye dek sunulan militan, savaşçı veya lider kadın imajına terstir. Bu imaj, '70'li ve '80'li yıllarda Türk sol hareketindeki devrimci kadın ("devrimci bacı") imajından da farklıdır. Fatmagül Berktay, Füruzan ve Aysel Özakın gibi yazarlar, bilimciler veya döneme tanık olan kadınların etraflıca ve duyarlı biçimde tasvir ettikleri üzere, bu devrimci kadınlar

özellikle görünüşleri itibarıyla cinsiyet açısından yüksüzdüler (nötr).[14] Çoğunlukla ciddi ve erkeksi bir görünümleri vardı. Devrimci erkekler ve kadınlar arasındaki aşk ilişkileri '70'li yıllarda -ve şimdi PKK'da- ya "yasak" ya da sıkı kontrol altındaydı.[15] Bu kadın gerilla resminden, şimdiye kadarki takdimlerden bildiğimizden daha fazla dişilik yansımaktadır. Bu dişilik ve güzellik ise, PKK liderine bakılırsa, ancak kadın savaşçı devrimci ve yurtsever misyonunu tamamladığında fark edilip kabul görecektir. PKK metinlerinde ve Öcalan'ın konuşmalarında daima, hakiki güzelliğin Kürdistan gerçeğini görmekte ve PKK tarafından yaratılan bir yeni kişilikte olduğu vurgulanmaktadır.

Bu bağlamda yurtseverlik, demokratik bir kişiliğin edinilmesi ve bu sevginin en önemli hedefi olarak partinin yönetim kadrosuna itimatla bağlantılandırılmaktadır. PKK çevrelerinde çok bilinen bir slogan, bu yeni güzellik anlayışını ve bunda kadının rolünü dile getirir: "Mücadelede kadın özgürleşir, özgürleşen kadın güzelleşir, güzelleşen kadın sevilir." Ne var ki, burada sevgiyle kastedilenin, erkek gerillayla kadın gerilla arasındaki sevgi olmadığı açıktır. Öcalan, erkek gerillayla kadın gerillanın birbirinden hoşlanmasının ancak hedefe ulaşıldığı zaman hoşgörülebileceğini, ama bu evreye henüz ulaşılmadığını yazar.[16] Bu bakımdan Öcalan, -mevcut sistemin işbirlikçisi sayılan- geleneksel aileden kopmuş, yeni bir erkeklik ve kadınlığın geliştirilmesinin zorunluluğundan bahseder. Burada kadınlara zor bir görev yüklenmektedir: Onlara sadece nesne veya köle statüsü veren ve böylelikle onları özgür irade ve iktidar sahibi olmaktan alıkoyan geleneksel ailenin içselleştirilmiş değerlerinden kopmak zorundadırlar. Öcalan'a bakılırsa, bu şartlara rağmen çok sayıda genç kız ve kadın, hareketlerine katılmaktadır. Bu kadınların (çoğu kez genç ve evlenmemiş kadınlardan, "kızlar"dan söz eder) motivasyonu, *Özgür Halk*

14 Karş. Berktay 1991, Füruzan 1974, Özakın 1982.

15 Bkz. Berktay 1991: 86-89.

16 Karş. özellikle Öcalan 1992: 79-88 ve 162-164. Hatta Öcalan (1992: 162-164), bu gibi ilişkilere giren erkekler ve kadınların ölüm cezasıyla cezalandırıldıklarını yazmaktadır.

veyahut *Kurdistan-Report*'ta[17] defalarca ifade edildiği üzere, saf anavatan aşkı ve anavatanın sömürüden, feodal değerlerden ve ataerkiden kurtulması arzusudur.[18] Sadece kadınların değil, erkeklerin de değişmesi gerekmektedir. Öcalan, adamlarını, ataerkil değer ve normlardan kurtulmaları ve kızları kendileriyle eşit savaşçılar olarak kabul etmeleri için habire uyarmak zorunda kaldığını söyler.[19]

Bu resim ve sunduğu imaj, birçok bakımdan paradoksaldır. Bir kere, gerilla kadının resmi, genç bir kadının "özgürlüğe" erişmek için üstlendiği ağır bir sorumluluğu cisimleştirir. Paradoks, halkı için eyleme geçmesi, ama aynı anda halkının cinsiyet rolleri hakkındaki yerleşik telâkkilerinden uzaklaşmasındadır. Hem kendi toplumunun değerlerine karşı, hem de bu toplumun baskı altına alınmasına karşı bir isyanı cisimleştirir. Diğer yandan, kadın savaşçı tasviri -yahut bununla ilgili "resmî" resim- ile birçok "gerçek" kadın gerilla resmi arasındaki paradoks vardır. Gazetelerdeki ve diğer medya organlarındaki kadın savaşçı resimlerinin çoğunda kadınlar tamamen askerî kıyafet giymiştir ve daha eski dönemlerin kadın peşmergelerinden pek ayırt edilemezler. O halde resmimizdeki erotik hava ve melankoli duygusu bir istisna teşkil ediyor olmalıdır - belki de bir zamanların "idealini" temsil etmektedir. Bu ideal resim, kendini yakan Zilan gibi kadınların resmine dönüşmüş gibi görünmektedir.

Türkiye'nin ilk kadın başbakanının, *Hürriyet* gazetesinde tam sayfa yer alan bu fotoğrafı, gerilla savaşçısı kadının posteriyle aşağı yukarı aynı günlerde yayımlanmıştır. Bu fotoğraf da poster gibidir ve 1993'te Çiller Türkiye Hükümetinin Başbakanı olarak göreve başlarken çıkmıştır. Bu resmin gerek politik

17 Bkz. *Kurdistan Report*, sayı 42, Ocak 1992: 19.

18 Kürtlerin gerilla savaşına kadınların katılımı hakkında, bir kadın savaşçının bakış açısından yürütülen bir tartışma için bkz. Ersöz, 1998. Gurbetelli Ersöz, tahsilli bir kadın ve eski gazeteciydi, 1994'te silahlı mücadeleye katıldı, 1997'de öldürüldü. Güncesi ölümünden sonra gözden geçirilip yayımlanmıştır.

19 Karş. Açık, Doğan, Mutlu 1997; ayrıca Sayın'ın Öcalan üstüne yeni bir yazısı, Sayın 1997 ve kadın sorununu hem kadınlar hem erkeklerle ilgili bir problem olarak tartışan bir yazı için Öcalan 1992.

arka planı ve bağlamı, gerekse onunla yayılmak istenen hava, "dişi gücün öncülüğünde kalkınma" ve "Türkiye'nin modernliğinin ve Batı'ya yönelişinin sembolü olarak ilk kadın başbakan" mülahazalarıyla özetlenebilir. Elbette bu mülahazalar ve duygusal dışavurumlar bugün geride kalmıştır, Tansu Çiller halihazırda siyasal bekasını sağlama mücadelesi veriyor.

Bu tasviri yansıtan hususiyetler ve sembolik özellikler şunlardır: Denetim altına alınmış dişilik, zarafet, modern ve Batılı görünüş. Oturuşu kontrollüdür, eşarbının ve elbisesinin kıvrımları, dizinin ve bacağının ne kadar görüneceği, hep planlanmıştır. Modernlik ve onunla beraber muhafazakârlık ışınları yaymaktadır. Bir yandan bir güzellik kraliçesi gibi oturmakta, diğer yandan özgüvenli ve hâkim bir kadın görüntüsü yansıtmaktadır. Çevresi iyi düzenlenmiştir, zengindir, lâkin mübalağalı değildir. Çiller'in modern ve gücünün bilincindeki görünümüyle ve bu görüntünün 'ışıltısıyla' beraber, Türkiye'de medyada, modern Türk erkek ve kadınlarının yeni yüzüyle ilgili bir söylem devreye girmiştir. Modern Türk insanlarının hem estetiğinde hem fizikî hatlarında bir dönüşümden söz edilmektedir. Bu tasvir eleştirel sol yazarlar, bilim insanları ve politikacılar tarafından "beyaz Türkler"i yaratmaya dönük politik bir inşa olarak tanımlanmıştır.[20] "Beyaz Türk" tanımıyla, Batılı fizik hatlarını vurgulayarak "tipik Türk" veya "Kürt" görünüşüne karşı etkide bulunmaya dönük aşırı gayretkeşlik sorgulanmaktadır.

Bu resimde tasvir edilmesi hedeflenen modern ve Batılı yöneliş, modern Türk kadınlarıyla ilgili iki imaja tekabül eder. Bunların birincisi, birçok kadın yazar ve bilimcinin etraflıca tartışmış olduğu[21] şehirli cumhuriyetçi kadın imajıdır. Cumhuriyetçi kadınlar, bugünkü modern, şehirli Türk kadınlarının annelerinin kuşağıdır. Bu kadın tipi, Cumhuriyet'in millet ve

20 Bu tanımlar, başka toplumlarda, özellikle Batı'da ırkçı bir söylem çerçevesinde "siyahlar" ile "beyazlar" arasına çizilen sınırları eğretilemektedir. Türkiye'nin tarihinde ve bugününde toplumsal ve politik kimlik(ler) ile ilgili eleştirel tartışmalar için, bkz. *Birikim* dergisi sayıları.

21 Karş. Tekeli 1988, Kandiyoti 1991, Sirman 1989 ve Göle 1991.

devlet inşa etme projesiyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Bu projeyle bağlantılı olarak Kandiyoti (1989) şu retorik soruyu sorar: Kadınlar bu süreçte politik eylemciler olarak mı yoksa sembolik stratejik figürler olarak mı yer almışlardır? Kadınlar Türk bağımsızlık savaşına katılmışlardır, fakat Cumhuriyet'in kurulduğu 1923'ten sonra kadın sorunu Türk toplumunun geriliği sorununun bir parçası haline gelmiştir. Bu devlet feminizmi,[22] yasalar önünde eşitliği, eğitimde ve meslek hayatında fırsat eşitliğini hedefleyen hukukî reformlarla kadınları teşvik etmiştir. Ne var ki, bu reformlar köylü kadınların -ve böylelikle Kürt kadınların- hayatını pek az değiştirmiş ve kadınlığın kültürel tanımlarının ve cinsiyetler arasındaki asimetrinin [bakışımsızlığın] sorgulanmasına elvermemiştir. Bu söylemde millî kimlik, cinsler arasında eşitlikçi bir bileşene sahip gibi görünüyordu, zira feminizm "otantik" bir Türk tutumu olarak sunulmaktaydı. Ancak kadının "esas doğası" yine anne ve karı/eş rolüne bağlıydı: Milletin gelecek kuşakların yetiştirebilecek, "modern" eğitimli bir anne.[23]

Öte yandan Tansu Çiller'in bu resmi, ikinci olarak, özellikle dinamik ışıltısıyla, serbest tavrıyla, medya ve kamuoyuyla muaşeretiyle, genç kuşağın eğitimli şehirli kadın hakkındaki ideal imaja da uymaktadır.

Kırsal ve geleneksel kadınlarla eski kadın başbakanın aslında temsil ettiği şehirli, eğitimli, meslek sahibi kadınlar arasındaki uçurumu kapatmak için, Çiller'in "imajı" kuvvetli bir vurguyla -bilhassa iki oğul sahibi oluşuyla- anne rolüne dayandırılmıştır. Özellikle geleneksel ortamlarda kadınlara hep ana ve bacı olarak hitap etmiştir.[24] Bunun ötesinde, kadınların görevinin "gelenek" ile "modernlik" arasındaki yarığı kapata-

22 Karş. Tekeli 1990, Sirman 1989, Arat 1989.

23 Karş. ayrıca Sirman 1989.

24 Bu imaj bugün iki bakımdan kısmen aşılmıştır: Birincisi, bu politikacı politik güvenilirliğini büyük ölçüde tükettiği için inandırıcı değildir; ikincisi, 1997'de kendini "Asena", yani Türk milliyetçisi Ergenekon destanına göre "Türk milleti"nin mitsel annesi olarak sunmakla, milliyetçi bir politikacı profili çizmeye ve sağ-milliyetçi partilerin seçmenlerine hitap etmeye çalışmıştır. Bkz. *Hürriyet*, 22 Mart 1997.

rak uzlaştırmak ve böylece Türk milletini "muazzam geleceğine" taşımak olduğunu vurgulamıştır.

Kapatılan DEP'in Kürt milletvekili Leyla Zana'nın[25] kamusal resmini ve imajını, Tansu Çiller'e rakip bir imaj olarak görüyoruz. Bu rekabet, Çiller Batı'ya yönelmiş modern Türkiye'nin sembolü olarak kendini takdim ederken, Zana'nın uluslararası kamuoyunda Kürt hareketinin sembolü olarak tanınıp -1996 Saharov Ödülü gibi- birçok ödül almasıyla, iyice belirginleşti. Parlamentodaki ilk Kürt kadın milletvekili olan Leyla Zana, politikaya DEP'te, eski Diyarbakır Belediye Başkanı Mehdi Zana'nın karısı statüsüyle başladı. Mehdi Zana uzun zamandır Kürt millî hareketinde ve sol politikada faal ve bilinen biriydi. Mehdi Zana, yasaklanan Kürt politik örgütleriyle bağlantısı gerekçesiyle tutuklandıktan sonra, politika yapma yasağıyla karşılaştı. Okula gitmemiş olan ve o zamanlar Türkçe de bilmeyen karısı, politik toplumsallaşmasını ve gelişmesini, '80'lerden beri birçok kırsal kökenli Kürt kadın gibi, hapishane yönetimleriyle ve ceza davalarıyla ilgili tecrübeleri üzerinden yaşadı.

25 Leyla Zana Mart 1994'ten beri hapistedir ve illegal örgüte üyelik ve bölücülük suçlarından 15 yıl hapse mahkûm edilmiştir.

Leyla Zana'nın politik kariyeri ve imajı birçok yönden Tansu Çiller'inkiyle kıyaslanabilir. Zana da Çiller gibi modern bir politikacı kadın olarak ortaya çıktı. Parlamentodaki ilk günlerinde zevkli ve şık kıyafetleri medyada ayrıntılarıyla gösterilerek yorumlanmıştı. Ama aynı zamanda kırsal kökeni ve Kürt halkıyla ilgili politik hedefleri hakkında da çok şey işitiliyordu. Tıpkı kendisi gibi baskı ve adaletsizlik yüzünden, iradeleri dışında, yani mecburen politikleşen Kürt kadınlar için tipik olan mütevazı kökenini vurguluyordu. Mütevazı kökeninin vurgulanması ve politikleşme ve toplumsallaşmasının nedenleri, tipik "Kürt" özellikleri olarak tasvir edilmiştir. Kürt millî hareketinin söyleminde Zana "sembolik köylü kızı"[26] imajına dönüşmüştür; Kürt hareketi yanlısı bazı yayınların sözleriyle, "Kürt halkının isyanının aynası" olmuştur ve hayatı "bir mikrokozmos gibi tüm Kürt direniş hareketini kapsamaktadır ve kadınların bu hareket sayesinde kaydettikleri ilerlemenin (bir sembolüdür)."[27] Zana'nın imajının Çiller'inkinden farkı, hem kendi yaşamöyküsünün getirdiği zorunlulukları aştığını vurgulaması *hem de* kökenini takdir etmesidir. Çiller'in kendi yaşamöyküsünde o derece muazzam bir değişim yaşaması gerekmedi: Hali vakti yerinde elit bir çevreden geliyordu ve Zana'dan farklı olarak politik kariyerinden -babasının veya kocasının adı değil- kendisi sorumludur. Çiller politik kariyerini sürdürürken Türk halkı içindeki "köklerini" kayda geçirmek zorundaydı, bu nedenle "analar-bacılar" imajları ona çok uygun geldi. Bu imajlar onun, "İstanbul" politikası ile "Anadolu" politikası arasındaki sembolik mesafeyi kapatmasına yardımcı olacak ve Anadolu'daki daha geleneksel ve muhafazakâr çevreler nezdinde daha iyi kabul görmesini sağlayacaktı. Leyla Zana'nın kariyeri ise bu coğrafî politik ve sembolik karşıtlığın öbür ucundan başlar. Kırsal ve eğitilmemiş kadın imajını sembolik olarak Kürdistan'ın ezilmişliğini ve az gelişmişliğinin temsili olarak sunmaya ve kendini -birçok zorluğa rağmen- "Türk parlamentosunda" "Kürt çıkarlarının" başarılı bir poli-

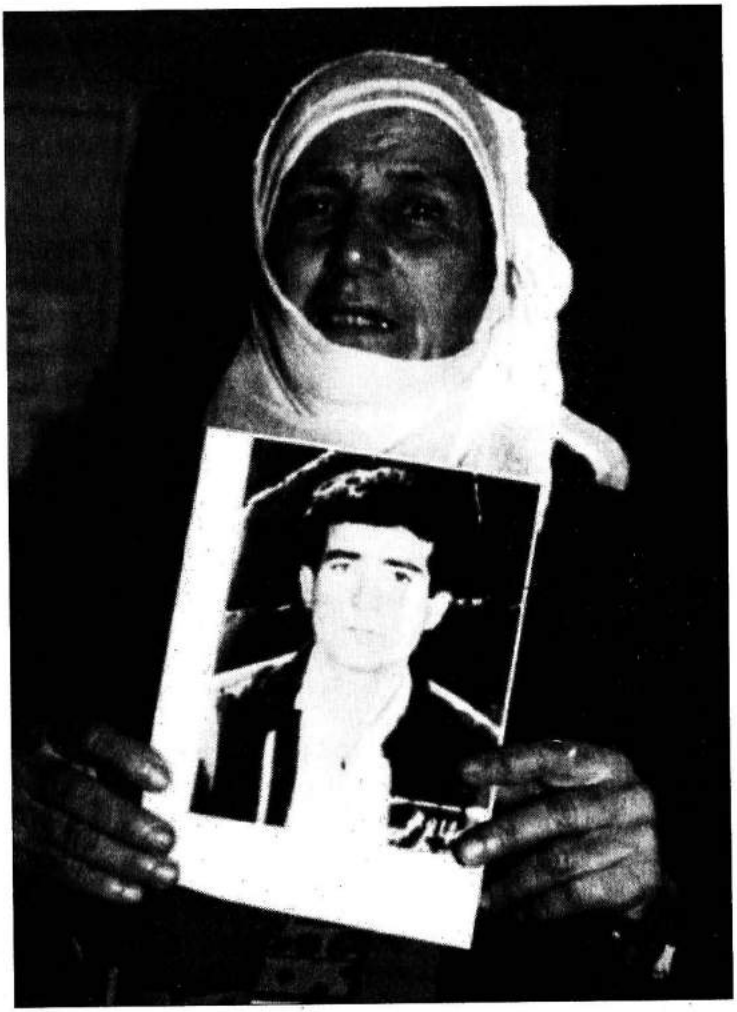
26 Bkz. *Özgür Politika*, 31 Aralık 1995.
27 Leyla Zana: *A Portrait. Kurdistan Committee of Canada*, 17 Temmuz 1995.

tik temsilcisi olarak göstermeye çalışmıştır. Bunu yaparken, kişiliğinin ve toplumsallaşmasının geçirdiği, onu diğer modern "Türk" kadınlarıyla aynı konuma getiren gelişme ve değişim önem kazanmış, özellikle DEP'e yönelik politik ceza davalarından ve tutuklanmasından sonra imajının bu veçheleri ön plana çıkmıştır.

Yukarıda anlatıldığı gibi, "analar-bacılar" imajı sadece Çiller örneğinde olduğu gibi genel muhafazakâr Türk seçmeninin değer ve yönelimlerine hitap etmez, Kürt sol hareketine de hitap eder. Acı duyan, çile çeken, yük taşıyan, ama aynı zamanda mücadele eden ve kendini ifade eden kadınlar olarak anneler imajı, genel Türk ve Kürt kamuoyunda aynı ağırlığa sahip imajlardır. Kadınlarla ilgili bir politik resim olarak analar-bacılar imajı, çoğu solcu olan tutukluların aile yakınlarının '80'li yıllardaki politizasyon döneminden kaynaklanır. Bu politizasyon sürecinde, devlet politikasına karşı protesto hareketinde ve eylemlerin yaygınlaştırılmasına aile yakınlarının katılımı esnasında genç ve yaşlı kadınlar medya önünde "kamusal" bir resim oluşturdular.[28] Tutuklu anneleri ve eşleri olarak tanındılar.

Kürt hareketinde aktif katılımcılar olarak analar-bacılar imajı, 1992-93 yıllarındaki kitlesel protesto eylemleri sırasında gelişmiştir. Kürdistan'ın büyük-küçük hemen bütün şehirlerinde kadınlar, kızlar, çocuklar ve gençler sokak gösterilerine, Newroz şenliklerine ve açlık grevlerine katıldılar. "Kürt İntifada'sı" denen bu protesto eylemlerindeki analar-bacılar imajı, ilerleyen yıllarda, ağırlık noktasını gerilla savaşçısı kadından mağdur annelerine kaydırdı. Anne olarak kadınlar PKK'nın ve/veya Kürt millî protesto hareketinin popüler desteğinin kanıtları oldular. Mamâfih 1992-93 yılındaki analar resmi, hali hazırdaki "kayıp anneleri" veya "Barıştan Yana Anneler"den

28 Bu ancak çok sayıda özel televizyon kanalının yayına geçmesi ve Kürt yanlısı medyayla ilgili yapılan yasa değişikliklerinden sonra ortaya çıkmıştır. 1987-1988 açlık grevleri gibi politik eylemler hakkında o zaman tekel olan devlet televizyonlarında pek az haber verilmişti. Protestocu ve muhalif hareketlerin kamusal imajı '90'lı yıllarda özel kanallar tarafından aktarılmaktan geri kalmamıştır.



daha "Kürt milliyetçisi" bir izlenim uyandırır. 1995'ten beri İstanbul'da bir oturma eylemini yürüten -ve bu nedenle "Cumartesi Anneleri" olarak da bilinen- "Kayıp Anneleri", Kürtlerle ilgili özgül bir yanı olmayan bir protesto eylemini ortaya koymaktadırlar. Bu, barıştan yana anneler gibi, protesto hareketinin daha geniş kesimleri bağlayan bir biçimidir. En azın-

dan protestocu anneler imajı böyle kabul edilerek tanınmıştır, öyle ki artık arı-duru bir protesto biçimi ve sivil toplum muhalefetinin bir kanıtı olarak görülmektedir. Sadece muhalif gruplar bir protesto eylemi olarak "kendi" anneler grubunu oluşturmaya yönelmemektedir, hükümetin desteğiyle, PKK'yla savaşta ölen Türk (ve Kürt ve başka etnik gruplardan) askerlerin anneleri "Cuma Anneleri" adı altında örgütlenebilmiştir.

3. Kadınlar ve Etnik-Millî Süreçler

Bu noktada başta koyduğumuz sorulara dönmek istiyoruz. Kürt hareketi için değişik evrelerde veya süreklilik içinde önem kazanan, Kürt ve Türk politik güçlerince talip olunan ve hesaplaşılması gereken bazı kadın imajlarını tasvir ettik. Şimdi bu imajları yeniden teorik bir çerçeveye oturtarak bu veya benzeri toplumsal hareketlerdeki bazı eğilim ve yapıların altını çizmek istiyoruz.

Burada kadın, devlet ve millet konusu üstüne çalışmış sosyal bilimci kadınların tezlerine[29] eğilerek, kadın imajlarıyla ilgili yukarıdaki örnekleri kadın ve devlet ve millî veya etnik hareketler üzerine değişik söylemlerle bağlantılandıracağız.

Yukarıda değinildiği gibi, cinsiyet farkları etrafındaki söylemin, politik gruplaşmaların kendilerine ilişkin tanımlarda ve toplumsal hareketlerin politik ve kültürel projelerinde önemli bir rol oynadığı, gittikçe daha fazla kabul edilmektedir. Bu sorunsalla ilk ilgilenenlerden Yuval-Davis ve Anthias,[30] "devlet", "millet" ve "etnik grup" kavramları arasında, özellikle kadınların etnik-millî süreç ve hareketlerdeki konumlarının tahlili söz konusu olduğunda ortaya çıkan karşılıklı bağımlılıklara dikkat çekerler. Bunların "tamamen bağımsız ve yalıtılmış" kavramlar olarak ele alınmasına karşı uyarıda bulunarak, "bu kavramların sınıf ve cinsiyet gibi başka ayrıştırma biçimleriyle üstüste binmesini gözardı etmenin" tehlikeli olacağını saptar-

29 Karş. Yuval-Davis ve Anthias 1989; Parker, Russo, Sommer ve Yaeger 1992; Moghadam 1994; Kandiyoti 1989 ve 1991; McClintock 1993; Abdo 1994.

30 Karş. Yuval-Davis ve Anthias 1989. Bkz. ayrıca dipnot 8.

lar.[31] Yuval-Davis ve Anthias kadınlarla devlet arasındaki ilişkileri karmaşık ve çok yönlü bir ilişki olarak koyarlar:

> Kadınlar bir yandan cemaatlerin, kurumların veya gruplaşmaların mensupları ve özel bir toplumsal ve tarihsel bağlamda devletin politik projelerini belirleyen toplumsal güçlere dahil unsurlar olarak ele alınırlar. Diğer yandan özgül bir role sahip (özellikle insanî yeniden üretimle ilgili) bir toplumsal kategori olarak devlet çıkarının özgül bir nesnesidirler.[32]

Bu çıkar, etnik-millî hareketin bakış açısından da saptanabilir: Yani, Yuval-Davis ve Anthias'ın devletle ilgili formülasyonları, millî harekete de uyarlanabilir. Yuval-Davis ve Anthias, "kadınların etnik ve millî süreçlere ve devlet pratiklerine katılımını" sağlayan beş yol olduğunu belirler[33] ve bu süreçlerde kadınlara yüklenen değişik rolleri tasvir ederler. Değişik tarihsel bağlamlar bu rollerin değişik biçimlerde şekillenmesine yol açmakla kalmayacak, bu rollerin taşıdığı değer de değişecektir.

Yuval-Davis ve Anthias'ın kadının bu süreçlerde oynadığı rollerle ilgili önerdiği yollar ve kategoriler şöyledir - bu kategorilerin bazıları birbiriyle örtüşmektedir ve sırası başka türlü düzenlenmiştir:

> - etnik ve ulusal farklılıkların gösterenleri olarak - yani, etnik ve ulusal kategorilerin dönüşümü, yeniden üretimi ve inşasında kullanılan ideolojik söylemlerin merkezinde yer alan semboller olarak,
> - topluluğun ideolojik yeniden-üretiminde merkezî bir rol alarak ve kültürün aktarıcısı olarak,
> - ulusal, ekonomik, politik ve askerî mücadelelerde katılımcı olarak,
> - etnik toplulukların mensuplarının biyolojik yeniden üreticileri olarak,
> - etnik ve ulusal grupların sınırlarının yeniden üreticileri olarak.[34]

---

31 Karş. Yuval-Davis ve Anthias 1994: 11.
32 *A.g.e.*, s. 16.
33 *A.g.e.*, s. 17.
34 *A.g.e.*, s. 17-18.

Bu noktada kadınların etnisite ve "millet" örgütlenmelerindeki rollerini inceleyerek, etnik sınırların tanımına ve etnik farkların toplumsal yeniden üretimine eğilerek bu geniş kategorileri gözden geçirmek istiyoruz. Ancak şu da var ki, yazarlar, "bu rollerin (sadece - Yalçın-Heckmann ve van Gelder) kendi kendini yeniden üreten devletle ilişkili olarak veya devletin (veya millî hareketin - Yalçın-Heckmann ve van Gelder) mutlak bir kontrol kurabileceği bir ilişki kurgusu içinde; diye özellikle kadınların sivil toplum ve ekonomi alanındaki bir dizi başka toplumsal düzleme nasıl bağlandığı göz önünde tutulursa anlaşılamayacağının" altını çizmektedirler.[35] Başka bir deyişle, kadınlar devletsel ve toplumsal sistemlerin eyleminin salt nesneleri olarak anlaşılamazlar, bizzat özneleri olarak da görülmelidirler. Bunun ötesinde: "kadınların sivil toplumda millî ve etnik süreçleri nasıl etkilediklerinin, onlardan nasıl etkilendiklerinin ve bu ilişkinin devletle (bizim durumumuzda millî hareketle - Yalçın-Heckmann ve van Gelder) ilişkisinin (...) tarz ve biçimi söz konusu olduğunda, problemsizce etnik, millî ya da devletsel politika stratejilerinin ve söylemlerinin merkezine konabilecek sadece *bir* (veya tek - Yalçın-Heckmann ve van Gelder) *kadın kategorisinin* olmadığı hatırlanmalıdır.[36] Kadınlar sınıfsal, etnik ve yaşam döngüsüne ilişkin ayrımlar boyunca farklılaşmaktadır. Toplumların çoğunda değişik kadın gruplarına dönük olarak değişik stratejiler uygulanmaktadır. Bu, aynı etnik grubun içerisinde olduğu gibi, sınırları içinde kural olarak birçok etninin bulunduğu devlet için de geçerlidir."[37] Başka bir söyleyişle, kadınların milliyetçilikler içindeki sembolik rollerinin vurgulanması, kadınların basitçe kendilerine etki edilebilen nesneler olarak anlaşılmasına yol açmamalıdır. Yuval-Davis ve Anthias, kadınların kendi rollerinin yeniden üretiminde ve değiştirilmesinde, keza başka kadınların kontrolünde aktif biçimde etkili oldukları savındadırlar. Bu nedenle biz de, Kürt

35 A.g.e., s. 16.

36 Bizim vurgumuz (Yalçın-Heckmann ve van Gelder).

37 A.g.e., s. 17.

kadınların aynı anda hem sembol hem aktör olduklarını ileri sürüyoruz.

3.1. Etnik/Millî Farkların Göstereni Olarak Kadın ya da Milletin İkonları Olarak Kadınlar

Yuval-Davis ve Anthias'a göre, "kadınlar sadece etnik veya millî grupların kültürel ve ideolojik geleneklerini öğretmek ve aktarmakla kalmaz, çok defa bu grupların güncel sembolik biçimlenmesini sağlarlar."[38] Başka araştırmalar, "millet" ve "anne"[39] kavramları arasındaki bağıntının neredeyse evrensel denebilecek kadar yaygın olduğunu göstermektedir.[40] Yazarlar esasen B. Anderson'un, milliyetçiliğin yönünü ortak köken ve kültür gibi kavramsallıklara göre tayin ettiğini ve hayalî akrabalıklara ve akrabalık mecazlarına yaslandığını gösteren ünlü "muhayyel cemaatler"[41] kavramına atıf yapmaktadırlar. Buna bağlı olarak milletler aile ve ev mekânlarının ikonografisini andırmakta, silâhlı millî yatkınlıkların "doğal" hatları ile cinsel temayüllerin birbirine yatkınlığı telkin edilmektedir.[42] Başka bazı yazarlar, sunulan etnik veya millî sınırların "doğallığı" fikriyle (ki böylece "Millet", "Millî Aile" olmaktadır), kadının sembolik olarak sürekli ve sabit "iç" unsur olarak görüldüğü cinsiyetler arası "doğal" ayrımı bağlantılandırıyorlar.[43] Bu "Millet Olarak Kadınlar" mecazının bir sonucu, dişil eylemlerin ve dişil bedenin, kadınların "Öteki"lerle ilişkileriyle bağlantılı olarak, toplumsal yeniden üretimle ve doğurganlıklarıyla politize edilmesidir. Yuval-Davis ve Anthias'ın tahlilinin odak noktası, yeniden üretim sorunu ve kadının denetimine ilişkindir. Kandiyoti'ye göre, şu savı ileri sürmektedirler:

38 *A.g.e.*, s. 20-21.

39 "Anavatan" olarak anılan "Kürdistan", resimlerde veya posterlerde çoğu kez eteğine yapışmış birkaç çocuk olan meşaleli bir kadın/anne olarak tasvir edilir.

40 Karş. Anthias 1989; MacDonald, Holden ve Ardener 1987; Gaitskell ve Unterhalter 1989.

41 Karş. Anderson 1993.

42 Parker, Russo, Sommer ve Yaeger 1982: 4.

43 Karş. McClintock 1993, Kandiyoti 1991.

...kadınların ve kadınların cinselliğinin denetiminin ulusal ve etnik süreçlerin merkezinde yer aldığını inandırıcı bir biçimde öne sürerler. Kadınlar, etnik ulusal gruplar arasındaki farkların yeniden üretiminde önemli bir rol oynarlar, kültürü taşırlar ve ulusal farkların ayrıcalıklı belirleyicidirler; ayrıca 'ulusun anneleri' (resmî önceliklere uygun biçimde ideolojik olarak tanımlanan bir görev) olma yükünü de taşırlar. 'Ulus'un talepleri bu yüzden tıpkı soy, aşiret ya da akrabalarla ilgili temel sadakat bağları kadar zorlayıcı olabilir; fark, bu tür taleplerin tek tek erkekler tarafından değil, devlet tarafından ve devletin yasal yönetim aygıtınca dayatılmasıdır.[44]

Kürtler'in baskı altındaki yurdunda acı çeken analar sembolü, Irak ve İran'daki geleneksel Kürt hareketlerinde hep mevcuttu. '80'li yılların sonlarına doğru, silahlı mücadelenin ilk safhalarında sadece hanenin ve ailenin uğradığı tahribatın pasif kurbanı olan, acı çeken, erkeklerin ve genç kadın savaşçıların korumasına muhtaç bir rol verilen annelerin, sonraları daha fazla ön plana çıktığını gördük. Bu süreçte baskı altındaki yurdun sembolü olan acılı ana imajı bir değişime uğramış, kadınlar kaybolanlar ve tutuklananlarla ilgili eylemleri ve örgütlenmeleriyle hareketin aktif katılımcıları olarak belirmişlerdir.

"Analığın" yeniden değerlendirilerek ön plana çıkışıyla, "annelik" kavramı/kategorisi genişlemekte ve hem cinsiyetle hem de bir millî bileşenle bağlantılı yeni bir anlam kazanmaktadır. Yeniden yazılmış "yurtsever" analık, kadınların kamusal mücadeleye katılma iradesine dayanmaktadır ve böylelikle devlet politikasına meydan okuyor görünmektedir. Bu, onların "millî aileye" katılması olarak tasvir edilmektedir. "Analar" (özellikle gerilla savaşında ölenlerin anneleri), kamusal açıklamalarında sadece kendi çocukları için değil "erkek ve kadın bütün savaşçılar ve tutsaklar için" mücadele ettiklerini sık sık vurgulamaktadırlar: "Onların hepsi benim çocuğum, benim oğlum, kızımdır."

44 Kandiyoti 1991: 149.

3.2. Kolektifliğin İdeolojik Yeniden Üretiminde ve Kültürün Aktarımında Kadınların Oynadığı Merkezî Rol

> Kadınlar küçük çocukların en önemli sosyalleştiricileridir. Lâkin etnik azınlıkların durumunda, toplumsal ve dilsel açıdan çoğu defa toplumun geneline göre daha az asimile olmuşlardır.[45]

Yukarıda gösterildiği gibi, bunun Kürt hareketinde de önemli rolü olmuştur. Kürt protesto hareketinin son yıllardaki gelişmesi içinde Kürt köylü kadını geri konumundan yeni ve imtiyazlı bir role terfi etmiştir: Şimdi o, "etnik grubun 'kültür aktarımcısı' olarak görülebilir. Onlardan, etnik sembollerin ve hayat tarzlarının zengin mirasını etnik grubun diğer mensuplarına, özellikle de gençlere aktarmaları talep edilebilecektir."[46]

Kadını kültür aktarımcısı olarak tanımlamak, özellikle Kürt kadınının yeni Kürt hareketindeki rolü açısından isabetli bir tanım olacaktır. Yukarıda değindiğimiz gibi, Kürt kültürü Kürt politik hareketinin merkezî bir ilgi alanıdır[47] ve kadınlar öncelikle Kürt kültürünü ve dilini koruyup aktarmaya çağrılırlar. Bu hem Türkiye'deki Kürt hareketi için hem de Avrupa'daki Kürtler için önemli bir meseledir. *Azadî* gazetesinin kadın sayfasında, Almanya'da yaşayan bir Kürt kadın eğitimci şöyle yazmıştı: "Tarihe bakarsak, dilimizi ve kültürümüzü muhafaza edenlerin özellikle analarımız ve kadınlarımız olduğunu görürüz." Bu tespitten sonra, yazar, kadınların evde çocuklarıyla

45 Karş. Yuval-Davis ve Anthias 1994: 20.

46 *A.g.e.*, s. 20.

47 Örneğin PKK'nın lideri, hareketini bir "kültür devrimi" olarak tanımlamaktadır. Karş. Öcalan ve Küçük 1993: 165-169, 173-174. Bunun bir nedeni, Kürt yurdunun kolay tanımlanamayacak olması ve Kürt hareketinin hem Türkiye'ye hem Avrupa'ya yayılmış olmasıdır; böylece "kültür" kavramı maddîleştirilmekte ve "anavatan"ın sembolü olma rolü yüklenmektedir. Keza bu kavramın değişkenliği/muğlaklığı ve maddîleştirilmesi, PKK'nın politik taleplerinin muğlaklığıyla açıklanabilir: PKK'nın bağımsız bir Kürdistan için mi yoksa Kürtlerin Türkiye devletinde politik haklara sahip olması için mi mücadele ettiği her zaman o kadar açık değildir.

mutlaka Kürtçe konuşmaya çalışmaları gerektiğini ileri sürmüştü. Avrupa'daki göçmenlerin buna imkânları vardı; örneğin Kürtçe dil kursları mevcuttu. "Kadın çalışıyorsa, çocuğuna Kürtçe bilen bir kadının bakmasını sağlayabilir. (...) (Bakıcı olarak - Yalçın-Heckmann ve van Gelder) özellikle Suriye'den veya Güney Kürdistan'dan kadınlar yeğlenmelidir; zira bunlar Kuzey Kürdistan'dan olanlar kadar asimile edilmiş değildir; daha rahat oluyor diye, kendi aralarında sömürgecilerin dilini o kadar fazla kullanmazlar."[48] Kadının kültür aktarımcılığının bu veçheleri, kimliğin etnik-millî ve cinsiyete özgü belirtileriyle ilgili söylemin değişkenliğini/iki yanlılığını/muğlaklığını gösterirler. Kadına bu yaklaşım biçimi bir yandan etnik grupiçi farkları kavrayamaz.[49] Bunun yanında, kadının kültür aktarımcısı ve dilin koruyucusu rolünün vurgulanmasıyla, belirli bir kadın kategorisi müşkülat içine sokulmuş olur: Türkiye'nin büyük şehirlerinde yetişmiş, Türkçe konuşarak sosyalleşmiş olan, Kürtçe bilmeyen kadınlar ve ebeveyninin değişik nedenlerle Kürtçe öğretmediği kadınlar. Bu kadınlar kısmen Kürtlerin eğitimli ve yüksek tabakasına aittir, ancak Kürtçeyi hiç bilmezler ya da çok az bilirler.[50]

3.3 Etnik Cemaat Mensuplarının Biyolojik Yeniden Üreticileri Olarak Kadınlar

Üçüncüsü, Ana/Millet Olarak Kadınlar mecazı, onların yeniden üretim melekesinin politikleştirilmesine yol açar. Bu noktada Yuval-Davis ve Anthias "nüfus kontrolünün değişik biçimleri"yle ilgili politik önlemlere bakıyorlar. Bu önlemler,

48 Bkz. *Azadî* 12-18 Eylül 1993. Diğer yandan karşıt sesler de duyulmaktadır. Örneğin Hollanda'da Iraklı Kürtler, Türkiye Kürtleri tarafından, artık kurtarılmış bir Kürdistan hayalinden vazgeçtikleri ve derhal Hollanda toplumuna entegre olmak istedikleri için eleştirilmektedirler. Iraklı Kürtler bu durumda "dili muhafaza ederek kültürü aktaranlar" olarak görülemeyeceklerdir.

49 Bkz. Walby'nin (1992) Yuval-Davis ve Anthias'ın (1989) tezlerini eleştirisi.

50 PKK lideri Öcalan bu pratiği, salt Türk çevresine uyum sağlamakla değil, baskının içselleştirilmesi ve korkuyla açıklamaktadır. Buna göre, Öcalan'a bakılırsa, onun hareketi, sadece baskıdan değil korkudan da kurtulmaya dönüktür. Kürtler korkularından ötürü kültürel ve millî kimliklerini dile getirememişlerdir.

"topluluk mensuplarının biyolojik yeniden üreticileri olarak kadınlar"a yöneliktir;[51] kadınlar için kontrol (yeniden üretim melekesinin kontrolü) anlamına gelebileceği gibi "'doğru tür'ün, yani etnik grubun nüfus artışının aktif teşviki"[52] anlamına da gelebilir. Örnekse: "'Beyaz Avustralya'nın çıkarları doğrultusunda kadınlar daha fazla çocuk doğurmaya teşvik edilmişlerdir" ya da Filistin Hareketinden alıntıladıklarına göre: "İsrailliler bizi sınırlarda yeniyor ama biz de onları yatak odalarında yeniyoruz."[53] Benzeri formülasyonları bazen Kürt hareketinden de duymak mümkündür: Kürt kadınlar daha fazla çocuk doğurmaya çağrılmakta ve Türk Devletine, Kürt kadınlarının doğurganlık oranını her şartta ve her yolla düşürmeye çalıştığı şüphesiyle bakılmaktadır.[54]

Türkiye'deki Kürt entelektüellerinin en ünlülerinden olan Musa Anter, Kürt kadınının Kürt toplumundaki konumunu "şerefli" olarak tanımlar ve şunu ekler:

> Kürt kadını kocasının karısı, çocuklarının annesi ve de toplumdaki ekonomik ilişkilerin canlı bir ortakçısıdır (...) Kürt kadınına kaç çocuğun var diye sorulduğunda, sayının 5-6'dan aşağı olması, şerefli bir kadın için aşağılayıcı bir durumdur. (...) Kürt kadını doğurtkandır ve bu doğurtkanlığı şöyle izah eder: Araplar, Acemler, Türkler bizim çocuklarımızı rastgele öldürüyorlar. Eğer biz doğurmazsak sonumuz gelir. Onun için biz tarlada, dağda vs. gibi yerlerde bir millî ödev olarak çocuk doğururuz. (...) Biz Kürt kadınları altı, yedi, on, onbeş doğuruyoruz ve milletimizin, faşistlerin eksilttiği nüfusuna katkı yaparız. Güzellik, estetik istemiyoruz. Biz evlat istiyoruz. Bir kısmı öldürülse bile, bir kısmı namusumuzu, şerefimizi korusun diye.[55]

---

51 *A.g.e.*, s. 19.

52 *A.g.e.*, s. 19.

53 *A.g.e.*

54 Bununla, PKK'nın ya da başka Kürt partilerinin resmen doğumu teşvik eden bir politika izledikleri kastedilmemektedir.

55 Bkz. *Özgür Gündem*, 13-15 Kasım 1992. Bu alıntılar onunla yapılan bir mülakattandır ve öldürülmesinden sonra yayımlanmıştır.

Benzer biçimde, gecekondu bölgelerindeki bazı Kürt kadınlar hastanelerde hekimlerden gördükleri kötü muameleyi, kendilerine dönük ayrımcılığın bir kanıtı olarak yorumlamakta ve hekimlerin, çok fazla çocukları var diye Kürt kadınları horladığına inanmaktadırlar. Mamâfih nüfus yapılarıyla ilgili söylem ile gerçeklik bu vakada da farklar içerir: Mutlu, Kürt etnik nüfusunun doğurganlık oranı geri kalan nüfustan daha yüksek olmakla beraber, Türkiye'deki Doğu'dan Batı'ya göçten ötürü 1990'da Kürtlerin üçte birinin ülkenin Batı'sında yaşadığını gösteriyor (1965'te bu oran beşte birdi).[56]

3.4. Milliyetçiliklerin Katılımcıları/ Modernleştiricileri Olarak Kadınlar ya da Kadınların Kurtuluşu/Kurtuluşları

Yuval-Davis ve Anthias'ın belirttikleri gibi, millî kurtuluş mücadelelerinde, gerilla savaşında veya askeriyede kadınların rolleri değişik olsa da genelde erkeğin destekçisi ve besleyicisi olarak görülürler. Riskin büyüğünü alsalar bile...[57] Millî kurtuluş mücadeleleri içinde cinsiyet ayrımı ve kadınların kurtuluşu konularının ele alınış biçimi de buna bağlıdır. Bu kadın kategorisi de Kürt hareketinde muhakkak baskın bir konudur. PKK'nın metinlerinin bakış açısından, "yeni kadın" kategorisi, bu hareket içinde şimdiye kadar gerçekleşmiş en önemli şey mertebesindedir. Dünya kamuoyu karşısında da kadın gerillalar, medyada en fazla temsil edilen aktörlerdir.

Cinsiyet ayrımının ve kadınların kurtuluşunun, hareketin içinde gerçekte nasıl vuku bulduğuna burada giremeyiz. Ancak kadınların kurtuluşunun, harekette daima önemli bir rol oynadığına ve kadınların değişik örgütlerde savaşçı ve ana rolüyle kısıtlanmak istemediklerine dair birçok işaret vardır. Kadınların geleneksel Kürt toplumunda sadece anne olarak sayılmaları ve -itibar ve saygı görebilmek için- bu role girmeye zorlanmaları, sadece Kürt hareketi yanlısı gazetelerin ilk kez ya-

56 Bkz. Mutlu 1995: 50-51.
57 Yuval-Davis ve Anthias 1994: 21.

yımladıkları kadın sayfalarında dile getirilmemiştir; bu eleştiri, feminist Kürt neşriyatında '90'ların ortalarından itibaren artmıştır. Örneğin *Azadî*'ye okuyucu mektubu gönderen bir kadın, "kadınların bebeklerine herkesin ortasında meme verebilmelerini ve 50-60 yaş üstü kadınların hanede yüksek bir statüye sahip olmalarını, 'Kürt kadınlarının eşit haklara sahip olduğunun' kanıtı saymanın, yaygın bir kanaat olduğunu" yazmıştı. Ona göre ise, ana olarak sayılan Kürt kadını "geleneksel bir role mahkûm edilmiştir ve bu role yüklenen misyonu en iyi şekilde yerine getirmeye çalışmaktadır. Buna mecburdur ve başka bir seçeneği olmadığını da bilmektedir."[58]

Kürt kadınının anne, politikacı veya gerilla savaşçısı olarak "gerçek" konumu, Kürt kadınların kurtuluş hareketindeki politik rolleriyle ilgili daha geniş bir söylemde yer almaktadır. Bir yandan bu roller kategorik olarak birbirlerinden açıkça ayırt edilebilir görünmekte, diğer yandan bu rollerin -gelenekselcilikle modernizm arasında- yeniden tanımlanmasıyla, anneyle gerilla savaşçısı kadın, politikacı kadınla anne veya politikacı kadınla gerilla savaşçısı kadın arasındaki ayrımlar keskinliğini yitirmektedir. Bu rollerin yeniden tanımlanması, aynı zamanda hem ülkenin hem kadının kurtuluşunu ilgilendirmektedir. Direniş teması hepsini bağlamaktadır. Bu nedenle annelerin veya Kürt feministlerinin protesto hareketlerine, örneğin devlet tarafından sık sık, düzene muhalif politik partilerin dümen suyunda oldukları ithamı yöneltilmektedir. Direniş hedefinde birleşmelerine rağmen, *Roza* veya *Jujîn* ya da *Azadî*'nin kadın sayfasındaki feminist kadınların yaptığı eleştiriler, milliyetçi kurtuluş hareketlerinin bilinen bir çelişkisine işaret etmektedir: Feministler, milliyetçi söylemde dişiliğin annelikle özdeşleştirilme biçimini ve tarzını eleştirmektedirler. Böylelikle, kadının millet düzleminde "yüceltildiği", ama yaşanan hayattaki aileye "raptedildiği" görüşündedirler. Örneğin Ece Temelkuran, *Oğlum, Kızım, Devletim* kitabında,[59] annelerin protesto eylemlerinin anneliği yüceltmeye, ama aynı zamanda ataerkil

58 Bkz. *Azadî*, 3-9 Ekim 1993.
59 Bkz. Temelkuran 1997.

devlet altındaki ilişkilerin onaylanmasına yaradığını gösterir. "Kendini feda eden anne" resmi büyütülmektedir. Öte yandan, Temelkuran, bu protesto eylemlerinde cinsiyet ilişkilerinin yeniden tanımlanmasına dönük özgürleştirici bir veçhe görmektedir, zira kadınlar kamusal alanda yeni roller üstlenmekte ve "kocaları onları engelleyemedikten sonra kimin engelleyebileceğini" sormaktadırlar. Bize göre bu gelişme kısmen PKK'nın desteklenmesine dönük bir taktik olarak da görülebilir; bu eylemlerle daha fazla politize edilen Türk kamuoyunu kazanma ihtimali de ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan, basitçe annelerin parti merkezince örgütlendiğinin söylenemeyeceğini, eylemlerini kendi kendilerine de tasarlayıp yürütebilecek durumda olduklarını ve bunun özerk bir gelişme özelliği de taşıdığını düşünüyoruz. 1996'da tutuklu yakınlarının annelerinin dayanışma için yürüttüğü açlık grevine gazeteci olarak katılan Temelkuran, "annelerin" kendi geliştirdikleri eylemlerle politik partiler tarafından müdahale edilen eylemleri arasındaki ilişkiyi tasvir etmektedir.[60] Bazı sol partilerin nasıl annelerin eylemlerini sahiplenmeye, onların eylemlerini ve taleplerini kendi politik söylemlerinin çerçevesine çekmeye çalıştıklarını göstermektedir. Böylece ölen insanlar "şehit", ölüm "zafer" ve annelerin çaresizliği de "katilleri boğacak öfke" oluvermiştir. Annelerin hareketleri ve eylemleri, onları çevreleyen bu söylemsel politik koşullar altında partilerin politik dili tarafından içerilse de, çok defa kendi yoluna gitmiştir.

4. Sonsöz

Bu makalede Kürt kadını imajının dönüşümündeki bazı eğilimleri göstermeye çalıştık. Bu dönüşüme, politik sembolizme ve Kürtlerin "otantikliği", "geleneği" ve "yeni kimliği"ne iliş-

60 1996 ilkbaharında Türkiye'nin birçok hapishanesinde hapishane yönetimine ve infaz sistemini hücre hapsi doğrultusunda değiştirme planlarına karşı açlık grevleri yapıldı. Açlık grevleri 12 tutuklunun ölümüyle sonuçlandı. Hükümet ancak bu ölümlerden sonra bazı tavizler vermeye ve hapishane koşullarını iyileştirmeye yanaştı ve açlık grevleri de bunun üzerine sona erdi.

kin yoğun çekişmeler damgasını vurmaktadır. Etkinleş(tir)me süreçlerinin nasıl değişik milliyetçilikler tarafından etkilenebildiğini ve bizzat bu süreçlerin millî hareketlere nasıl etki ettiğini gösterdik. Bu süreçlerde cinsiyet sorununa özel bir rol atfedilmektedir; bu sorun, bir hareketin ilericiliğini veya geriliğini ölçmek için bir ölçüt işlevi görür. Kadınlarla millî hareket arasındaki ilişkinin değişkenliği/iki yanlılığı/muğlaklığı, kadınların milliyetçi söylem tarafından sahiplenilip "ulusun ikonları" ya da "rehinesi" muamelesi görmeleri tehlikesine yol açabilir. Mamâfih bu süreçler dinamiktir, çok yönlüdür ve bu dinamiğin içinde kadınların politik açıdan kendilerini gerçekleştirmeleri ve eylemde bulunmaları fırsatı mevcuttur. Değişik kadın kategorileri arasında (köylü kadın, politikacı kadın, gerilla savaşçısı ve anne gibi) bir gerilim olsa da ve bu gerilim hangi kadının millî harekette hangi konumu edineceğinin tanımlanmasına dönük güç mücadelesinde tekrar ortaya çıksa da, bu hareketin kadın katılımcıları ve eylemcileri, kendi hareket stratejilerini oluşturacak belirli bir esneklik göstermektedirler. Eğilimsel olarak, dıştan (örneğin devlet tarafından) baskı geldiğinde, değişik kadın hareketleri arasındaki (örneğin tutuklu anneleriyle Kürt feministleri arasında) ayrımların aşılabildiği; baskı gevşediğinde veya evrenselci bir düzleme (örneğin genelde barış için veya kadınlara uygulanan şiddete karşı) çıkıldığında, fark politikasının, özellikle gruplar içi tartışmalarda, daha fazla öne çıkmaya yatkın olduğu gözlenmektedir.

Çeviren TANIL BORA

KAYNAKÇA

Abdo, Nahla (1994): "Nationalism and Feminism: Palestinian Women and the *Intifada* - No Going Back?" Moghadam, Valentine M. (der.): *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies* içinde. Londra: Zed: 148-170.

Açık, Necla: Doğan, Şükriye ve Mutlu, Ayten (1997): "Frauen bei der PKK" Vortrag gehalten in Workshop Kurdish Women's Studies and Activism: A Global Research Network", Freie Universität Berlin, 11-12.7.1997.

Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londra: Verso.

Anthias, Floya (1989): "Women and Nationalism in Cyprus", Yuval-Davis, Nira ve Anthias, Floya (der.): *Woman - Nation - State* içinde. Londra: Zed: 150-167.

Arat, Yeşim (1989): *Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey.* New Jersey: Princeton University.

Azadî 12-18.9.1993, 3-9.10.1993 ve 24-30.10.1993.

Berktay, Fatmagül (1991): *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak.* İstanbul: Pencere.

Ersöz, Gurbetelli (1998): *Gurbet'in Güncesi.* Mezopotamya Yayınları.

Füruzan (1974): *47'liler.* Ankara: Bilgi.

Gaitskell, Deborah ve Unterhalter, Elaine (1989): "Mothers of the Nation: A Comparative Analysis of Nation, Race and Motherhood in Afrikaner Nationalism and the African National Congress", Yuval-Davis, Nira & Anthias, Floya (der.): *Woman - Nation - State* içinde. Londra: Zed: 58-78.

Göle, Nilüfer (1991): *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme.* İstanbul: Metis.

Hürriyet, 22.3.1997.

Kandiyoti, Deniz (1989): "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns" Yuval-Davis, Nira ve Anthias, Floya (der.): *Woman - Nation - State* içinde. Londra: MacMillan: 126-149.

Kandiyoti, Deniz (1991): "Identity and its Discontent: Women and the Nation" *Millenium: Journal of International Studies* 20 (3): 429-443.

Kandiyoti, Deniz (1997): *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar,* çev. Aksu Bora vd., İstanbul: Metis.

Kurdistan Report Sayı 42, Ocak 1992.

McClintock, Anne (1993): "Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family" *Feminist Review* 44, Yaz 1993: 61-80.

MacDonald, Sharon: Holden, Pat ve Ardener, Shirley (der.) (1987): *Images of Women in Peace and War.* Londra: MacMillan.

Moghadam, Valentine M. (1994): "Introduction: Women and Identity Politics in Theoretical and Comparative Perspective" Moghadam, Valentine M. (der.): *Identity Politics and Women Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* içinde, Boulder: Westview: 3-26.

Mutlu, Servet (1993): "Population of Turkey by Ethnic Groups and Provinces" *New Perspectives on Turkey* 12, Bahar 1995: 33-60.

Öcalan, Abdullah (1992): *Kadın ve Aile Sorunu.* İstanbul: Melsa.

Öcalan, Abdullah ve Küçük, Yalçın (1993): *Kürt Bahçesinde Sözleşi.* Ankara: Başak.

Özakın, Aysel (1982): *Die Preisvergabe. Ein Frauenroman.* Hamburg: Buntbuch.

Özgür Gündem, 13-15.11.1992.

Özgür Politika, 31.12.1995.

Parker, Andrew; Russo, Mary; Sommer, Doris ve Yaeger, Patricia (1982): "Introduction" Parker, Andrew; Russo, Mary; Sommer, Doris ve Yaeger, Patricia (der.): *Nationalisms and Sexualities* içinde. Londra: Routledge: 1-18.

Parker, Andrew; Russo, Mary; Sommer, Doris ve Yaeger, Patricia (der.) (1992): *Nationalisms and Sexualities* içinde. Londra: Routledge.

Sayın, Mahir (1997): *Erkeği Öldürmek: Abdullah Öcalan Ne Diyor?* Bassel: Toprak.

Sirman, Nükhet (1989): "Feminism in Turkey: A Short History" *New Perspectives on Turkey* 3 (1): 1-34.

Tekeli, Şirin (1988): *Kadınlar İçin: Yazılar (1977-1987).* İstanbul: Alan.

Tekeli, Şirin (1990): "1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar" Tekeli, Şirin (der.) *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde. İstanbul: İletişim: 15-50.

Temelkuran, Ece (1997): *Oğlum Kızım Devletim. Evlerden Sokaklara Tutuklu Anneleri*. İstanbul: Metis.

Walby, Sylvia (1992): "Women and Nation" Smith, Anthony (der.): *Ethnicity and Nationalism* içinde. Leiden: Brill: 81-101.

Yuval-Davis, Nira ve Anthias, Floya (der.): (1989) *Woman-Nation-State*. Londra: Macmillan: 1-15. (Bu yazının burada kullanılan Almanca kısaltılmış çevirisi: Yuval-Davis, Nira ve Anthias, Floya 1994: Frauen in der Einen Welt 2/ 1994: 10-25.)

Mecliste Başörtüsü Düğümü

Esra Özyürek

18 Nisan 1999 seçimlerinde Cumhuriyet tarihinde ilk defa iki başörtülü kadın aday, milletvekili seçildiler. Nesrin Ünal ve Merve Kavakçı'nın milletvekili yemini etmek için meclise gelirken başörtülerini çıkarıp çıkarmayacakları konusu kamuoyunda o kadar ilgi çekti ki, hükümetin hangi partilerden oluşacağı sorusu bile geri planda kaldı.[1] Seçimlerden iki yıl kadar önce, şeriatla mücadele etmek için 28 Şubat kararları adı verilen uygulamalar çerçevesinde Refah Partisi'nin (RP) kapatılmasını sağlayan ordu bu kararların uygulanmasında hâlâ hassas olduğunu ortaya koydu. And içme töreninden üç gün önce toplanan Millî Güvenlik Kurulu'nda askerler siyasîleri "Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet Meclisi'nde böyle (başörtülü) bir görüntüye izin verilmemeli," diyerek uyardılar ve onlara "Atatürk'ün yolunda yürüyen herkesin bu gelişmeye tepki göstermesi gerekir," diye tavsiyede bulundular.[2] Başörtülü milletvekillerinden biri, seçimde oylarını artırarak ilk defa meclise girmiş Milliyetçi

1 Bu makale yalnızca 1999 Eylül'üne kadar geçen olaylar üzerine yazılmıştır. Son on yıldır hayatımın pek çok alanında olduğu gibi, bu yazıyı yazarken de beni yüreklendirdiği ve bazen de zorladığı için Ayşe Gül (Karayazgan) Altınay'a teşekkür borçluyum.

2 1 Mayıs 1999, *Radikal*, s. 8.

Hareket Partisi'nden (MHP), diğeri ise RP'nin kapatılmasından sonra kurulan Fazilet Partisi'nden (FP) seçilmişlerdi. Koalisyon ortağı olmayı hedefleyen MHP, milletvekili adaylarının başörtüsünü çıkararak yemin törenine geleceği yönünde önceden söz verdi. Gerçekten de, 2 Mayıs günü, Antalya milletvekili Nesrin Ünal, törenden önce parti başkanı Devlet Bahçeli'nin yanına giderek onun önünde başörtüsünü çıkardı; MHP ve Demokratik Sol Parti'li (DSP) milletvekillerinin alkışları arasında yıllardır herkesten gizlediği saçlarını naklen yayınla tüm Türkiyelilere sergilemiş oldu. Bu vakte kadar meclisin seyirci bölmesinde oturup not alan asker üniformalı izleyiciler de, Nesrin Ünal'ın yemin etmesini izledikten sonra, İstanbul milletvekili Merve Kavakçı'yı beklemeden ayrıldılar.

Sırası yaklaşan Merve Kavakçı'nın siyah tayyörü ve siyah üzerine gri geometrik desenli başörtüsüyle, bir grup FP'li milletvekili eşliğinde sessiz ama kararlı adımlarla genel kurul salonuna girip kendi parti grubuna ayrılan bölüme oturmasıyla mecliste daha büyük bir hareketlilik yaşandı. İlk şaşkınlığı kısa sürede üzerlerinden atan DSP'li milletvekilleri, ayakta el çırparak, sıra kapaklarına vurarak ve sürekli "dışarı, dışarı" diye bağırarak 25 dakika süren bir protesto gösterisi yaptılar. Bu arada DSP'li kadın milletvekilleri, elele tutuşarak kürsüyü çember altına alma girişiminde bulundularsa da, bu diğer milletvekilleri tarafından engellendi.

Bu sırada henüz milletvekili yeminini etmemiş bulunan DSP genel başkanı Bülent Ecevit, hükümet başkanı sıfatıyla meclis başkanından söz istedi ve oldukça heyecanlı bir tavırla, cebinden çıkardığı kâğıda bakarak okuduğu, daha sonra çok tartışılacak olan, şu konuşmayı yaptı:

> Türkiye'de hanımların giyim kuşamına, başörtüsüne özel yaşamlarında hiç kimse karışmıyor. Ancak burası hiç kimsenin özel yaşam mekânı değildir. Burası, devletin en yüce kurumudur. Burada görev yapanlar, devletin kurallarına, geleneklerine uymak zorundadırlar. Burası devlete meydan okunacak yer değildir. Lütfen bu hanıma haddini bildiriniz.

Bu konuşmadan sonra doğan karışıklık üzerine meclis başkanı yemek arası verdi ve Merve Kavakçı meclisten ayrıldı. Kendisi daha sonra gece saat iki sularında tekrar meclise geldiyse de, genel kurul salonuna girmeden geri döndü.

Mecliste yemin töreni sürerken konuyla ilgili çok önemli bir diğer konuşmayı da Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel devletin televizyon kanalı TRT 1'den yapıyordu. Demirel bu konuşmasında Merve Kavakçı hakkında "Bu hanım ajan provokatörlük yapıyor. Bu, demokratik Cumhuriyet'e karşı bir cereyandır. Türbanı Cumhuriyet düşmanlığının simgesi haline getirtmeyiz," dedi. Böylece 2 Mayıs'ta başlayan ve iki hafta boyunca gazete manşetlerinden inmeyen türban krizi tartışmaları, 15 Mayıs'ta Merve Kavakçı'nın bakanlar kurulu ve cumhurbaşkanı tarafından Türk vatandaşlığından çıkarılmasıyla sonuçlandı.

Merve Kavakçı'nın başörtüsü Türkiye'de birçok meselenin kesiştiği bir düğüm noktası haline geldi. Bu olaydan ve onun yarattığı tartışmalardan yola çıkarak, kadının siyasî rolü, Cumhuriyet'e yüklenen anlam, laiklik ve dindarlığın ilişkisi, kamusal/özel alan ayrımı, ordunun siyasî kimliği ve işlevi ile pek çok başka konuda çıkarımlarda bulunmak mümkün. Ancak bu makale, bu olay etrafında üretilmiş tartışmalar ışığında Türk milliyetçiliğinin oturduğu bazı kavramları ve bunlar arasındaki ilişkileri irdelemeyi amaçlamaktadır.

Milliyetçi İdeolojinin İşleyişi

Lévi-Strauss 1960'larda "ilkel" olarak adlandırılan topluluklarının mitleri üzerine yaptığı çalışmalar sonucunda kültürlerin temel taşını, aşağısı/yukarısı, içerisi/dışarısı, kadın/erkek vs. gibi zıtlıkların oluşturduğunu iddia ederek antropolojide bir devrim yaratmıştı. Daha sonra yapısalcılık, durağan bir kültürel yapı varsaydığı ve değişimi açıklamada yetersiz kaldığı için çok eleştirildi. Ancak kültürlerin işleyişini anlamaya yarayan bu tür ikili ayrımlar, milliyetçilik ideolojisi üzerine çalışanlar dahil pek çok kişinin araştırmalarına ışık tuttu. Örneğin Hint milliyetçiliğinin tarihini inceleyen Partha Chatterjee, bu kitap-

ta yer alan makalesinde böyle ikili bir ayrımdan söz ediyor. Ona göre dekolonizasyon sırasında şekil bulan Hint milliyetçiliği, maddî ve manevî alanların ayrımına dayanıyor. Maddesel alanda Batı'nın üstünlüğünü kabul ederek onu taklit etmek isteyen milliyetçi Hint aydınları, manevî alanda Batılılaşmayı önleyerek, Hint milletinin özünü korumayı amaçladılar. Chatterjee'ye göre bu ikili ayrımda, erkek maddî ve dışarda kalan, kadın da manevî ve içerde kalan alana tekabül ediyor, bu nedenle de Hint milliyetçileri kadının gerek giysileri, gerek davranışlarında hiç Batılılaşmadan Hint kültürünün özünü koruyacak şekilde hareket etmesini ve dışarıya fazla çıkmadan evin içinde kalmasını öngörüyorlardı. Bu şekilde Hint kadını Batılılaşmazsa, Hint milleti özünü koruyarak modernleşebilecekti.

Chatterjee, Hindistan ve diğer ülkelerdeki milliyetçi söylemlerde kadının neden sembol olarak merkezî bir yer tuttuğunu anlamamıza ışık tutsa da, bir anlamda Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımı gibi, kategorilerin kalın ve kararlı çizgilerle birbirlerinden ayrıldığı bir portre çiziyor. Ben burada, Türkiye'de bir kadın milletvekili olan Merve Kavakçı'nın başörtüsüyle meclise belirmesi etrafında yapılan tartışmalardan yola çıkarak, Türkiye'deki milliyetçi söylemi anlamak için Chatterjee'nin tanımladığı içerisi/dışarısı, kadın/erkek, Doğu/Batı gibi zıtlıkların yol gösterici olmakla birlikte, süreç içinde birbirlerini dışlamaktan çok, sürekli içiçe geçerek siyasî paradokslar ve gerilimler yarattığını göstermeye çalışacağım.

Sembolik Bir Figür Olarak Kadın

Hindistan'da olduğu gibi Türkiye'de de kadının toplumdaki yeri politik ideolojilerin merkezinde yer almaktadır. 19. yüzyıldan bu yana Batıcılık, Osmanlıcılık, Türk milliyetçiliği, Kemalizm, Marksizm, Kürt milliyetçiliği ve İslâmcılık gibi Türkiye'de etkili olmuş tüm ideolojiler, kendilerini, toplumda kadına biçtikleri rolle tanımlamışlardır.[3] Ancak, her ne kadar ka-

3 Bkz Sirman, Nükhet. 1989. "Feminism in Turkey: A Short History." *New Perspectives on Turkey*, cilt 3, no 1; Tekeli, Şirin. 1982. *Kadınlar ve Siyasal-Toplum-*

dınlar siyasî projelerde merkezî bir yere sahip olsalar da, hiçbir zaman kendi başlarına hareket edebilen aktörler olarak da değerlendirilmemişlerdir. Siyasî bir eylemde bulunduklarında kadınların birtakım erkekler tarafından yönlendirildikleri, birer "maşa" oldukları düşünülmektedir.[4] Hem kadın, hem de genç olan Merve Kavakçı'nın da millet meclisine başörtüsüyle girerek yaptığı eylemin, kendisi tarafından tasarlanmış ve uygulanmış olmadığı konusunda çoğu kişi hemfikirdi. Kavakçı'ya bu eylemi yaptırdığı öne sürülen ilk kişi, kapatılan Refah Partisi'nin yasaklı başkanı Necmettin Erbakan idi. Merve Kavakçı'nın "Erbakan'ın talimatıyla" Genel Kurul Salonu'na girdiği iddia edildi. Hatta ertesi günkü *Sabah* gazetesinin manşeti "Çek Elini İblis"ten anlaşıldığı gibi, bu olayı yönlendiren Kavakçı'nın değil, Erbakan'ın eliydi.

Merve Kavakçı'nın, yaptığı siyasî eylemi tasarlamaktan öte, toplantı salonuna gelmesi bile kendi iradesinden bağımsız, erkekler tarafından tasarlanmış ve uygulanmış bir proje olarak değerlendirildi. Nitekim 3 Mayıs tarihli *Radikal* gazetesinde bu olay şöyle anlatıldı:

> Kavakçı TBMM'ye adeta macera filmlerindeki gibi bir operasyonla *getirildi*. Bir otomobille TBMM kampüsüne *getirilen* Kavakçı, buradan halkla ilişkiler binasına geçirilerek bir süre *bekletildi*. FP'lilerin İstanbul iline geçilmesiyle birlikte genel kurul salonuna *sokmayı planladıkları* Kavakçı'nın daha önce salona girmesi yönünde Necmettin Erbakan'dan *talimat geldi*.[5]

Bağımsız iradeye sahip bir kişiden çok bir kukla gibi başkaları tarafından hareket ettirilen Merve Kavakçı imgesi, ertesi gün yaptığı basın toplantısına dair yorumlarda da hâkimdi. Kavak-

---

sal Hayat. İstanbul: Birikim Yayınları; Göle, Nilüfer (1991) *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları. Kandiyoti, Deniz (1996) *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*. İstanbul: Metis Yayınları.

4 Saktanber (1994) de İslâmcı kadınların laik kesimde pasif ve başı eğik olarak görüldüklerinin, aktif olarak İslâmî hareketi yönlendirmediklerinin düşünüldüğünü tespit ediyor.

5 Metindeki vurgulamalar tarafımdan eklendi.

çı'nın, hazırladığı metni okurken teklemesi "metnin bir başkası tarafından hazırlanıp eline verildiği" yorumlarına yol açtı.[6]

Kavakçı'nın, gerçekleştirdiği hiçbir eylemi kendisinin tasarlamadığı görüşünün bir sonucu olarak, en sert muhalifleri bile genç milletvekilini yaptıklarından sorumlu görmedi. O, yalnızca siyasî iradesi bulunan kimi erkekler tarafından kullanılmıştı, bu nedenle de karşısındakilerde acıma duyguları bile uyandırmıştı. Mesela mecliste Merve Kavakçı'yı protesto etmediği için ANAP'tan istifa ettiğini açıklayan eski milletvekili Melike Hasefe "Merve hanımı kınamıyorum. Orada kullanıldığı için ona acıyorum," dedi.[7] Aynı şekilde DSP Amasya milletvekili Gönül Saray Alphan da, "tetikçilik yapan Merve kullanıldı, kendisine yazık etti," dedi.[8] Daha sonraki günlerde Kavakçı'nın yalnızca Erbakan tarafından değil, Ürdünlü eski eşi, ABD'ye yerleşen babası, İran, hatta ABD tarafından da bir maşa olarak kullanıldığı, Türkiye'ye, karışıklık yaratmak üzere ya da İslâmî rejim kurulması yönündeki büyük bir planın parçası olarak yollandığı söylendi.

Bir kadının kendi iradesiyle siyasî bir eylem planlayıp uygulaması olasılığına en açık eleştiri *Milliyet* gazetesi çizeri Bedri Koraman tarafından yapıldı.[9] Koraman, "Bedri Merve'yi fırçalıyor" başlıklı karikatür serisinde, Kavakçı'yı bir köşede erkek gibi ayakta işer ve "beni çiz, beni çiz, n'olur beni çiz, ölümü öp beni çiz" der şekilde resimledi. Karikatürün alt yazısında da Koraman "o medyatik tavrını sürdürdükçe olayımızın Freud'ca yoruma açık yanı daha da belirginleşiyor!" dedi. Burada diğer yorumculardan farklı olarak Koraman, Merve Kavakçı'nın eyleminin sorumluluğunu kendisine veriyor, ancak bu sefer onun artık kadın değil erkek olduğunu söylüyordu. Aslında Koraman'ın fikri yeni değildi, zira daha önce Tansu Çiller, Işılay Saygın gibi iktidar sahibi olmuş kadın politikacıların sık sık erkek gibi ayakta işeyen karikatürleri çizilmişti. Bir başka deyişle penis sahibi olmadan iktidar sahibi olunamıyor,

6 4 Mayıs 1999, *Hürriyet*, s. 23.

7 *Hürriyet* 4 Mayıs 99, s. 22.

8 *Hürriyet* 4 Mayıs 99, s. 22.

9 6 Mayıs 1999, *Milliyet*, s. 1.

bunun sonucu olarak da eğer bir kadın siyasette güç kazanmışsa kendisine karikatüristler tarafından bir penis eklenerek bu kişinin artık kadın olmadığı ima ediliyor.

Türbana Karşı Yemeni

Kamusal alanda ne şekilde göründükleri sembolik bir önem taşıyan kadınların, en meşru siyasî temsil alanı olan Millet Meclisi'ndeki görüntülerinin, en az varlıkları kadar önemli olacağını düşünmek zor değil. Kamusal alanın en güçlü yeri olan Meclis'te yer alan Kavakçı, hem sembolik hem de siyasî anlamda Türk kadınını temsil edeceği için büyük tartışmalara yol açtı. Kavakçı'dan önce de benzer büyüklükte bir politik skandalın merkezinde gene bir kadın milletvekili vardı. 1992 senesinde DEP'li milletvekilleri mecliste Kürtçe yemin etmek istediklerinde, bunu yapan tek milletvekili kendisi olmadığı halde hakkında en çok konuşulan ve bugün o milletvekilleri içinde adı hatırlarda en çok kalan kişi Leyla Zana'dır. Kavakçı'nın da kendi düşünceleri, mecliste erkek milletvekilleri tarafından, hatta İslâmî ideolojilerini görünür kılan belli bir tür sakal kesimiyle mecliste bulunanlar tarafından temsil edilse de, sembol olarak değerlendirilen Kavakçı'nın, Zana gibi milletvekilliği yapabilmesi ve Türkiye vatandaşlarını temsil edebilmesi mümkün olmamıştır.

Kavakçı'nın, aldığı oylara bakılmaksızın, bir kadın olarak Türk milletinin özü kabul edilen Anadolu kadınını temsil edip edemeyeceği, seçimi izleyen ilk günlerde tartışmaların merkezinde yer aldı. Siyasal İslâm'a karşı olanlar, türban adı verdikleri ve ilk başlarda daha çok şehirli ve eğitimli genç kadınlar tarafından iğneyle tutturularak başa takılan geniş başörtüsünün Türkiye topraklarına ait olmadığını öne sürdüler. Onlara göre, Anadolu kadını yemenisini tarlada çalışırken, hiçbir siyasî amaç gütmeden takıyordu[10] ve bu yemeninin türbanla

10 Bu tür bir tartışma daha önce Refah-Yol iktidarı sırasında da yapılmış, RP'nin buraya ait olmayan bir İslâmî anlayışı zorla yerleştirmeye çalıştığı iddia edilmişti.

hiçbir ilişkisi yoktu. Nitekim DSP'li Gönül Saray Alphan, Merve Kavakçı'nın türbanını protesto etmek amacıyla yemin etmek için Millet Meclisi kürsüsüne omzunda yemeniyle çıktı. Yemin töreninin ardından basın açıklaması yapan kadın kuruluşları da yemeni-türban ayrımını vurguladılar. Kadınlar Derneği açıklamasında "Bugün başınızda TBMM'ne taşımak istediğiniz türban, Türk halkının yazması değildir," dedi. Aynı şekilde televizyonda konuyla ilgili görüşlerini bildiren Cumhurbaşkanı da televizyonda yaptığı bir konuşmada "Anadolu kadınımız bizimdir," diyerek, Anadolu kadının başörtüsünü kabul ettiğini, ancak bunun Merve Kavakçı'nın "Anadolulu" olmayan başörtüsünden farklı olduğunu ima etti.

İslâmî kesim ve Merve Kavakçı'nın kendisi ise türban-yemeni ayrımına karşı çıkarak, Türkiye'deki tüm kadınların, geleneğe bağlılıktan değil dinsel inançları nedeniyle başlarını örttüklerini ve nasıl bağlanırsa bağlansın başörtüsünün bu topraklara ait olduğunu savundular. Dahası bu görüşü savunanlar baş örtmenin değil başı açık gezmenin Türk milletine yabancı olduğunu iddia ettiler. Örneğin *Millî Gazete* yazarı Remzi Çetin köşesinde şöyle diyordu:

> Başörtüsü yerleşik değerlerimiz arasındadır. Medeniyetimizin, kültürümüzün, inancımızın... önemli bir parçasıdır. Milletimizin herhangi bir ferdi başörtüsü konusunda bir Alman, bir Fransız gibi davranamaz. Kaldı ki Almanya'da, Fransa'da bile yerleşik bir değer olmamasına rağmen, başörtüsü temel insan hakkı meselesi olarak ele alınmakta ve saygı ile karşılanmaktadır. Kabul etmek gerekir ki; en büyük boyutta kültür değişimi geçirmiş bir toplumuz. Bu yüzden bir kısmımız özümüzden oldukça uzaklaştık.

Bu anlamda Remzi Çetin, tüm başörtüsü türlerinin Türk milletinin özüne uygun olduğunu ve türban takanların değil, takmayanların bu kültüre yabancılaşmış olduklarını iddia ediyordu.

İslâmî görüştekiler başörtüsüne karşı tavır alan Kemalistleri yalnızca bu kültürün öğelerine yabancı olmakla değil, elitist

olmakla da suçladılar. Onlara göre Kemalistler, ancak köylü kadınların ve hizmetçilerin başlarını bağladıklarını söyleyerek başörtüsü takanları küçümsüyorlardı. Merve Kavakçı'ya karşı olmalarının nedeni de Ankara Koleji gibi elit bir liseden mezun olup, Amerika'da okuyarak bilgisayar mühendisi olduğu halde başını örtmesiydi. Örneğin *Millî Gazete* yazarlarından Resul Tosun köşesinde şöyle diyordu: "Bu mantık, başörtülü hanımın tarlada çalışmasına veya hizmetçilik yapmasına alışmış, ama onun doktor olmasını, mühendis olmasını, öğretim üyesi olmasını ve milletvekili seçilmesini hazmedememiş mantıktır."[11] Bu şekilde, İslâmcılar Kemalistleri hassas bir noktalarından vurarak, onların kadının kamusal alanda görünmelerini destekler görünseler de, bazı kadınların belli işlerde çalışmalarına saygı göstermediklerini ortaya koymuş oluyorlardı.

Merve Kavakçı'nın kendisi de, 4 Mayıs gecesi Kanal 7'de katıldığı bir televizyon programında benzer bir şekilde türban ile yemeni arasında yapılan ayrıma karşı çıktı. Kavakçı bu programda, Anadolu'da kadınların başlarını örtmelerinin gelenek olarak değerlendirilmesini eleştirerek, onların da başlarını inançları gereği örttüklerini, bu nedenle de kendisinin bu kadınlardan ayrı tutulmasının yanlış olduğunu iddia etti. Bu şekilde Kavakçı kendisinin ve yabancı olduğu iddia edilen başörtüsünün bu milletin özü olan Anadolu kadınını temsil ettiğini söylemiş oldu.

Yemin töreninde başörtüsünü çıkaran Nesrin Ünal ise türban-yemeni, ya da iğneyle tutturulan-düğüm atılan başörtüsü tartışmasında, başörtüsünü bağlama şeklini değiştirerek yerini aldı. Milletvekili seçilmeden önce geniş ipek bir örtüyü türban şeklinde başına iğneyle tutturan Ünal, bu krizden sonra, gene aynı tür örtüyü boynunun altında düğümlemeye başladı. Bu şekilde Ünal, hem başörtüsünü siyasal bir sembol haline getirdiği iddia edilen Fazilet Partisi ve Merve Kavakçı ile arasına mesafe koymuş, hem de MHP'nin ideolojisine ve Türk milleti-

11 7 Mayıs 1999, *Milli Gazete*, s. 11.

nin geleneklerine uygun olarak başını örtmüş oldu. Ancak Ünal'ın bu siyasal manevrası yeterli görülmedi ve yemin törenine ancak başını tümüyle açarak katılabildi.

Dış İlişkiler

Merve Kavakçı'nın başörtüsünün Türkiye'ye ait olup olmadığı tartışmaları, Cumhurbaşkanı'nın onu "ajan provokatör" ilan etmesi ve "dış bağlantıları" olduğunu açıklamasıyla, Kavakçı'nın kendisinin de dışarlıklı, yani bu topraklara ait olmadığı yönüne kaydı.[12] Bu şekilde, Kavakçı'nın başörtüsü modelinin Türk kültürüne uygun olmadığını iddia ederek onun millet meclisinde Türk halkını savunma meşruiyeti olmadığını iddia edenlerin ellerine çok daha güçlü bir koz geçmiş oldu. Kavakçı sık sık yurt dışında bulunmuş, yabancı bir erkekle evlenmiş, yabancı örgütlerin düzenlediği toplantılara katılmış ve Türkiye'yi yeren konuşmalar yapmıştı. Bütün bu açıklamalarla Kavakçı'nın Türk milletine bağlılığına inanç giderek sarsılırken, en sonunda Kavakçı'nın ikinci vatandaşlık olarak Amerikan vatandaşlığına geçtiğinin açıklanması ve bunu yaparken de Amerika'ya sadakat yemini etmiş olması, Kavakçı'nın önce Türk vatandaşlığını sonra da milletvekilliği hakkını kaybetmesine sebep oldu.

Cumhurbaşkanı dahil devletin en yetkili ağızları Kavakçı'yı "ajan provokatör" ve "dışarıya bağımlı olmak"la suçlayınca, bu iddialar üzerine basında Merve Kavakçı'nın dış bağlantılarını ortaya seren haberler birbiri ardına sıralanmaya başladı. Merve Kavakçı'nın yalnızca kendi değil, eski eşinin, annesinin ve babasının da yurtdışı kaynakları araştırıldı. 5 Mayıs tarihinde *Radikal* gazetesinde, "Babası Humeynici" başlıklı haberde, Yusuf Ziya Kavakçı'nın İran anayasasının Türkçe tercümesine yazdığı önsözde, şeriat anayasasından övgüyle bahsettiği söylendi. 6 Mayıs tarihli *Milliyet* gazetesinin "Bunlar Ne Merve"

12 Yıldırım Türker, 9 Mayıs 1999 tarihinde *Radikal İki*'de Merve Kavakçı'nın dış ilişkileri üzerinde dönen tartışmalara parmak basan çok ilginç bir yazı yayımlamıştır.

manşetiyle verdiği haberde Kavakçı'nın Filistin İslâmî Birliği'nin Chicago'daki toplantısında konuşma yaptığı ve Ürdünlü kocasıyla evliyken Merve Safa Abushanab adıyla bir pasaport aldığı haber edildi. Merve Kavakçı'nın 6 pasaport almış olması, bunların bazılarının üzerinde ayrıldığı Ürdünlü eşinin soyadının, bazılarında Kavakçı soyadının olması, farklı adresler bildirilmiş olması, Amerika'da İslâmî örgütler tarafından düzenlenmiş toplantılarda Türkiye'yi eleştiren konuşmalar yapmış olması, İran'da Kavakçı'yı destekleyen gösteriler yapılması ve tabiî son olarak da Kavakçı'nın ikinci vatandaşlık olarak Amerikan vatandaşlığını alması onun yabancı güçler tarafından görevlendirilmiş bir ajan provokatör olduğunu gösteren deliller olarak kabul edildi.

Daha önce Refah Partisi'nin, şimdi de onun devamı olarak görülen Fazilet Partisi'nin İran rejimini Türkiye'ye getirmek istediği öteden beri zaten vurgulanmaktaydı. Bu şekilde, Refah ya da Fazilet Partisi'nin politikası Türk kültürüne uygun olmamakla suçlanmış, bu ülkedeki insanların gerçek ihtiyaçlarına hitap etmediği öne sürülmüştü. Bu partilerin aslında kimi zaman İran kimi zaman da Arap ülkelerini temsil ettikleri çeşitli yollardan ima edildi. Örneğin 4 Mayıs tarihli *Star* gazetesi "İşte bu dilde konuşuyorlar" manşetli haberinde "Fazilet Partisi milletvekilleri olaylı yemin töreninde Meclis tutanaklarına *Arapça* not tutarak birbirlerine mesaj gönderiyorlar" deniyordu. Merve Kavakçı olayı sırasında Fazilet Partili iki milletvekilinin aralarında eski Türkçe yazıyla birbirlerine notlar yazıyor olmaları, Türkçe değil Arapça haberleştiklerinin belirtisi olarak görüldü ve Merve Kavakçı'nın ABD'deki konuşmasında, Refah Partisi anlamına gelen Arapça "Hizb-i Refah" sözünü kullanması, onların buraya ait olmadıkları, aslında başka ülkelerin amaçları için çalıştıklarının göstergesi sayıldı.

Ancak Merve Kavakçı'nın meclise başörtüsüyle girmesi Arap modelinden çok İran rejimine bir öykünme olarak kabul edildiği için, gazetelerde Türkiye demokrasisinin diğer İslâmcılar ve Merve Kavakçı için bile özendikleri İran rejiminden çok da-

ha iyi olduğu defalarca yazıldı.[13] Örneğin Necati Doğru *Sabah* gazetesinde "Merve Hanım, 'inancımı yaşamak istiyorum, kişisel inanç özgürlüğüme saygı istiyorum' diye yalan söylemesin. Onun istediği İran tipi bir Cumhuriyet," diye yazdı.[14] Laik kadınlar da en başından beri Kavakçı karşıtı gösterilerde en çok "Merve dışarı, mollalar İran'a" sloganını atmışlardı.

Kavakçı'nın İran tarafından görevlendirilmiş bir provokatör olduğu yolunda kanıt arayanlar, Tahran ve Filistin'de bir grup öğrencinin Merve Kavakçı'yı desteklemek için yaptıkları eylemi değerlendirdiler. *Sabah* gazetesinin 9 Mayıs tarihinde "İşte Dostları" sürmanşetli haberin alt başlığında şöyle deniyordu: "Tahran ve Filistin'de dün yapılan eylemler Kavakçı'yı yöneten güçleri ortaya çıkardı." Bu gösteriler, Merve Kavakçı'nın İran ve Hamas tarafından yönetildiğinin belirtisi olarak kabul edildi. Hatta internette bilgilerin ve resimlerin birkaç saniyede dünyanın dört bir yanına dağıldığı günümüzün teknolojik ortamında, Merve Kavakçı'nın resimlerinin birkaç gün içinde İran'da olması da bu yönetilme ilişkisinin kanıtı olarak kabul edildi. Güngör Mengi, köşesinde bu protestonun asıl nedeninin Türkiye'de İslâm devriminin yayılmasının önlenmesi olduğunu iddia etti. Protesto gösterilerinin gazetelerde beliren haberlerinde laiklerin en büyük korkusu olan siyah başörtülü ve yüzü peçeli kadınların resimleri kullanıldı ve Merve Kavakçı'nın son kertede bu tür bir giyimi hedeflediği, ya da Kavakçı ve onun zihniyetinden kurtulunmazsa, Türkiye'nin de böyle bir görüntüye sahip olacağı ima edildi. Güngör Mengi'nin aynı gün köşesinde yazdığı yazıya göre bu eylemlerde bulunanlar

13 İran'ın ve özellikle de İran'da kadınların durumunun Türkiyeli laikler için ne kadar korkutucu olduğunu anlamak için Mine Kırıkkanat'ın konu hakkında 12 Mayıs'ta yazdığı yazı aydınlatıcı olabilir:

"demokrasi, özgürlük ve insan hakları şampiyonu İran'da baştan aşağı karalara bürünmüş ve hamamböcekleri kadar özgür, zavallı ve budala kadınlar (...) özgürlüğün tam tersini yani tutsaklığı (...) bağnazlığı savunan mazoşistler".

İranlılar ve özellikle İranlı kadınlar hakkında bu düşünceler maalesef sadece Kırıkkanat'ın kişisel yorumları olmaktan uzak ve Türkiye'de yaygın görüşler.

14 6 Mayıs 1999, *Sabah*.

"olayın dinî inançlarla ilgili masum bir istek olmadığını, Türkiye'nin millî varlığına ve ulusal bağımsızlığına yönelik bir saldırı olduğunu, öfkeli bir boş bulunma içinde itiraf ettiler."

Merve Kavakçı'nın Amerikan vatandaşlığını aldığı ortaya çıkınca iddialar ironik bir şekilde, Kavakçı'nın hem İran hem de ABD tarafından ajan provokatörlükle görevlendirilerek Türkiye'ye yollandığı noktasında birleşti. Mustafa Balbay bu karışık senaryoyu 13 Mayıs'ta *Cumhuriyet* gazetesine yazdığı yazıda ortaya koydu:

> Kaderin cilvesine bakın ki, Kavakçı konusunda iki ülkeyle muhatabız. ABD ve İran. Biri ötekine düşman ama biri Merve'ye yurttaşlık veriyor öteki destek! Rastlantı mı? Her şeyin altında Amerikan parmağı arama eğiliminde değiliz, ama bu görünüm bir yap-bozun parçalarını anımsatıyor. ABD'den başlayalım... ABD yönetimi, bir ülkede içe hâkim kim varsa, ondan yanadır. Örneğin, darbe yapan ülkeler iç düzeni kurmuşlarsa ABD'nin, yeni yönetimi hemen tanıyacağını iyi bilirler. Bu, madalyonun bir yüzü. Öteki yüzünde ise, ABD'nin bölgesel çıkarları gereği çizdiği hedefler var. ABD'de çeşitli kaynaklardan beslenen strateji kurumlarının Türkiye için diktikleri yeni elbisenin adı şu: Laiklere saygılı İslâmî yönetim. Yani yönetim, bölgedeki Arap ülkelerini rahatsız etmeyecek biçimde İslâmî ilkelere göre olacak. Bir türlü yok edilemeyen (!) laiklere de belli ölçülerde hoşgörülü davranılacak! (...) İran'a gelince... Humeyni rejiminin yerleşmesinden bu yana, ilişkilerimiz iyi gitmiyor. (...) Türkiye, İran için de iyi örnek değil. Tam istediği gibi olmasa bile, ABD uzmanlarının öngördüğü biçimde 'ılımlı İslâm' da şimdikinden iyidir! (...) İki ülkeyi bir kenara koyarsak, Merve Kavakçı'ya kocaman bir teşekkür borçluyuz. Biz ne kadar uğraşsak olayın gerçek boyutlarını anlatmada zorlanırdık.

Balbay, bu analizinin sonunda Merve Kavakçı'nın temsil ettiği anlayışın "Anadolu topraklarına dayanmadığını" söylüyor.

Kavakçı'nın ikinci vatandaşlığı ortaya çıktıktan sonra, daha Türk vatandaşlığından atılmadan önce bazı gazeteciler kendisi-

nin hiçbir zaman Türkiyeli olmayıp, başından beri Amerikalı olduğu ve bu ülkeden özel bir misyonla Türkiye'ye geldiği yolunda yazılar yazmaya başladılar. Artık Merve Kavakçı'dan "Ms. Kavakçı" ya da "Merwe Kawakci" diye söz etmek sıradan bir hitap haline geldi.[15] Bu tür yazıların en çarpıcıları *Hürriyet* gazetesinde yazıldı. Ertuğrul Özkök köşesinde "Görev Tamamlandı, Üssüne Dönebilir" başlıklı yazısında Merve Kavakçı'nın ABD'den Türkiye'yi karıştırmak için ajan provokatör olarak geldiğini, şimdi misyonunu tamamladığı için geri dönebileceğini söyledi.[16] Aynı tarihte Emin Çölaşan'ın yazısının başlığı "Go home Merwe."[17] Bu yazıda Çölaşan, Amerikan vatandaşı olan Merve Kavakçı'nın Erbakan tarafından Türk insanını kandırmak ve ortalığı karıştırmak amacıyla kullanıldığını iddia ediyor. Ona göre Merve Kavakçı, Türkiye'ye dışardan getirilen ithal futbolcular kadar yabancı ve şimdi onlar arasından başarısız olanlar gibi "geldiği yere, vatandaşı olduğu ülkeye dönecek". Çölaşan'a göre Erbakan'ın kendisi de bir maşa, o da dış kuvvetler tarafından Türk insanını bölmesi için yönlendiriliyor.

Merve Kavakçı'nın bünyesinde tüm siyasi İslâm ideolojisinin Türkiye'yle olan sadakat ve aidiyet ilişkisi sorgulanırken, İslâmî basın da aynı karalama metodunu kullanarak laik kesimin dışarıyla olan ilişkilerini ortaya dökmeye başladı. Remzi Çetin *Millî Gazete*'deki köşesinde, daha çok 1970'li yıllarda Ecevit'i eleştirmek için kullanılan onun nasıl Türk milletine yabancı olduğu argümanlarını bir misilleme olarak yeniledi. Çetin bu yazısında aslında Ecevit'in dış bağlantıları olduğunu bu nedenle "Büyük Türk Milletini" yönetmeye layık olmadığını iddia ediyor. Ecevit'in 1980 öncesi Altınyunus'ta yapılan Uluslarası Gizli Bilderberg toplantısına katıldığından ve CHP grubuna bile bu toplantıda konuşulanlar hakkında bilgi vermediğinden söz ediyor ve ayrıca o toplantıya katılan İsmail Cem, Hikmet Çetin, Deniz Baykal gibi isimlerin bugün önemli yerlerde olduğunu belirtiyor. Ona göre "Robert Koleji bitirerek köklü bir

15 Türker Alkan, 15 Haziran 1999, *Radikal*.

16 8 Mayıs 1999, *Hürriyet*.

17 8 Mayıs 1999, *Hürriyet*.

Amerikan kültürü olan Ecevit, başta Sanskritçe öğrenmek olmak üzere çok büyük uğraşlarından (!) vakit bulup Türk kültürünü ve insanını tanıyamadı. Yunan'a bile şiir yazıp ilan-ı aşk etti, ama Türk toplumu ile bir türlü barışık hale gelemedi."

Merve Kavakçı bu dışardan yönetilme ve Türkiye'ye ait olmama suçlamalarına yanıt verirken, aslında ne kadar yurduna bağlı olduğunu göstermeye çalıştı, ve eski kocasından çocuklarıyla Türkçe konuşmasına izin vermediği için ayrıldığını ve onları Türk kültürü almaları için Türkiye'ye getirdiğini söyledi. Ancak çabaları başarısız kaldı ve ABD'ye sadakat yemini etmiş olduğu gerekçesiyle Türk vatandaşlığından atıldı ve milletvekilliği yapma hakkı bu şekilde elinden alındı.[18]

Devletin Meclisi mi, Milletin Meclisi mi?

Kavakçı'nın kriziyle birlikte ortaya çıkan gerilimlerden bir diğeri de millet ve devlet kavramları arasındaki ilişki oldu: Meclis, devleti mi yoksa milleti mi temsil ediyordu? Yazının başında belirttiğim gibi Merve Kavakçı başörtüsüyle meclisten içeri girdikten sonra bunu protesto etmek için hükümet başkanı sıfatıyla söz isteyen Ecevit konuşmasında olayı şu sözlerle değerlendirmişti: "Burası devletin en yüce kurumudur." Fazilet Partisi Genel Başkanı Recai Kutan ise Ecevit'e şu karşılığı verdi: "Yapılan yanlışlığı düzeltelim. Sayın Ecevit, devletin en yüksek kurumu diye tavsif etti TBMM'yi. Hayır, bu meclis devletin en yüksek kurumu değil, milletin en üst kurumudur. Bu en üst kurumda hukuk ne diyorsa öyle hareket edilir. Burada zorbalığa yer yoktur."[19]

Bu tartışmada Kemalistler, Ecevit'in çizgisinde giderek, meclisin devlete ait ve yüce, her şeyin ve herkesin üzerinde bir kurum olduğunu ve Kavakçı'nın başörtüsünün meclisin bütün bu

18 Merve Kavakçı'nın ABD vatandaşlığını aldığı gerekçesiyle vatandaşlıktan çıkarılmasının ardından, ABD vatandaşı olduğu kesin olarak bilinen MHP Eskişehir milletvekili Süleyman Sazak dahil çok sayıda milletvekilinin de ABD vatandaşı olduğu iddiası ortaya atıldı, ancak muhtemelen her partide bu tür milletvekilleri bulunduğu için, hiçbir parti bunun üzerine gitmedi ve konu kapandı.

19 5 Mayıs 1999, *Millî Gazete*, s. 10.

özelliklerine karşı bir tehdit oluşturduğunu savundular. En büyük laik sivil toplum kuruluşlarından Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği'nin genel başkanı Türkan Saylan olayın hemen arkasından yaptığı basın bildirisinde "Mustafa Kemal'in yüce meclisinde böyle bir şey olmamalıydı" diyerek kendisi gibi düşünenlerin sesini yansıttı. Bu görüşü destekleyenler, meclisin Mustafa Kemal tarafından kurulmuş olduğu için 'Batılılaşma' ve 'ilerleme'yi temsil ettiğini, o nedenle Mustafa Kemal'in aşmaya çalıştığı 'geçmişe' ve 'doğu'ya ait bir simge olan başörtüsünün yüce meclise göre aşağıda ve geride kaldığını savunmuş oldular.

Kutan'a yakın bir noktada duran *Millî Gazete* yazarı Ayla Çeliktürk ise olayı şöyle değerlendirdi: "Millet Meclisi'ni 'devlet' diye niteleyenler" yüzünden, (millet) meclisten dışlandı.[20] Ona göre bu gelişmenin açıkça ortaya koyduğu şeylerden biri de, "milletin" oy vererek seçtiği bir milletvekilinin and içmesinin önlenmesiyle, milleti oluşturan "başörtülülerin sadece vergi vermek ve şehit anası olmak rollerine mahkûmiyet(lerinin) Merve Kavakçı'yla tescillen(miş)"[21] olmasıydı.

Bu olay sırasında devlet baskısı altında kalmış ve demokratik hakları elinden alınmış bir pozisyona düşmesi nedeniyle Merve Kavakçı ve Fazilet Partisi İslâmî olmayan pek çok demokratik kuruluştan destek gördü. Kendilerini demokrat olarak tanımlayabileceğimiz bu gruplar, bu gelişmeleri devletin mutlak ve ezici gücünü eleştirmek için bir fırsat olarak değerlendirdiler. Örneğin Sivil Haklar İnisiyatifi yaptığı basın bildirisinde şöyle diyordu:

> Kavakçı'yı Meclis'e kendi kıyafeti ile almamaya kimsenin hakkı olamaz. Eğer istemiyorlarsa ve kıyafetini beğenmiyorlarsa kendi evlerine almayabilirler, ama Meclis eğer milletin meclisi ise hiçbir kişinin veya topluluğun böyle bir hakkı olamaz. Çünkü meclis devletin değil, milletin meclisidir. Meclis topluma aittir. Devlet meclisin üstünde değildir[22]

---

20 *A.g.e.*

21 Ayla Çeliktürk, 6 Mayıs 1999, *Millî Gazete*, s. 13.

22 Etyen Mahçupyan tarafından alıntılanmıştır. 11 Mayıs 1999, *Radikal*, s. 9.

Aynı şekilde Nesrin Ünal ve Merve Kavakçı'ya destek verdiklerini açıklayan Başkent Kadın Platformunun açıklaması da şöyleydi:

> Milleti temsil yetkisi almış bu hanımlara kıyafetini belirleme rüştüne ermemiş muamelesi yapılması 21. yüzyılın eşiğinde hangi mantıkla izah edilebilir? Milletin meclisi nasıl olur da milletin geleneğini dışlayan, yargılayan ve aşağılayan bir teamüle sahip olabilir?[23]

Daha önce Refah ve Fazilet partililerce ortaya atılan ancak Kavakçı krizi çerçevesinde berraklaşan devlet ve millet kavramları arasındaki zıtlık, kısa sürede Türk politik haznesinin önemli bir parçası oldu. Özellikle Fazilet Partisi'nin savunduğu şekliyle "devlete karşı milletin önceliği" söylemi ilk bakışta çok güçlü ve gerçekten dönüştürücü görünüyor. Ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin kısa tarihinde meydana gelmiş Varlık Vergisi, 6-7 Eylül olayları, Vatandaş Türkçe Konuş Kampanyası ve diğer pek çok anti-demokratik, insan haklarına karşı, çoğunluğa uymayan gruplara yaşama şansı tanımayan olayların "millet" söylemi içinde yapıldığını biliyoruz. Bu olayların kiminde devlet doğrudan etkili olmuş, kiminde seyirci kalmış. Tarihî örneklere bakıldığında, Fazilet Partisi'nin demokratikleşme formülü olarak öne sürdüğü "millet" kavramı Merve Kavakçı krizi için olumlu bir çözüm sağlasa da, başka krizlerde daha demokratik, devletin gücünü dengeleyici bir kavram olduğu çok şüpheli. Çünkü, devlet ve millet, Türk siyasi söyleminde Fazilet Partililerin iddia ettiği gibi birbirinden ayrı kavramlar değil, aksine aynı madalyonun iki ayrı yüzünü oluşturuyorlar.

Sonuç

Bu yazıda, 18 Nisan 1999 seçimlerinin ardından 75 yıllık Cumhuriyet tarihinde ilk defa başörtülü bir kadının millet meclisine seçilerek gelmesi üzerine ortaya çıkan tartışmaları

23 3 Mayıs 1999, *Akit*, s. 10.

izleyerek, Türk milliyetçiliğinin üzerinde durduğu birtakım temel eksenlerin birbirleriyle ilişkileri hakkında düşünmeye çalıştım. Bu olay çerçevesinde kadın, Anadolu, Türk milleti, Türk devleti, ve Türkiye'nin sınırları gibi Türk milliyetçiliğinin temel kavramlarının nasıl kurgulandığına bakarken Partha Chaterjee'nin Hint milliyetçiliğinin işleyişini açıklamak için kullandığı içerisi/dışarısı, manevî/maddî, kadın/erkek gibi ikili zıtlıklar yararlı oldu. Ancak Merve Kavakçı krizi çerçevesinde görüldüğü gibi, bu tür zıtlıklar Chatterjee'nin iddia ettiği gibi birbirlerinden kararlı çizgilerle ayrılmış olmaktan uzak. Aksine bu zıtlıklar sık sık birbirlerine karışan ve bunların nasıl birbirlerinden ayrılacakları büyük tartışmalara yol açan kavramlar.

Kavakçı krizinde birbirleriyle çatışan siyasî fikirlerin tümü Türk kadınını milletin özü olarak kabul ediyor. Krizin temelinde yatan, bu görüşlerin birbirinden farklı Türk kadını imgelerine dayanması kadar, Kavakçı gibi gerçek kadınların kategorileri zorlamaları. Modern ve Batı'ya yönelik Türk gencini yetiştirmek için tek parti döneminde kurulan TED Ankara Koleji'nden mezun olan, Amerika'da mühendislik okuyan ve en sonunda da Millet Meclisi'ne seçilen Kavakçı, Kemalist projenin ideali olan Batılılaşmış ve kamusal alanda yerini alan Türk kadını idealine çok yakın. Ancak öte yandan bu kadar "modern" olmasına rağmen başına taktığı örtü nedeniyle şehirli, eğitimli ve başı açık ya da köylü, cahil ve başörtülü kadın arasında yapılan yaygın ayrımda belli bir yere koyulamıyor.

Kavakçı krizi sırasında üzerinde tartışılan diğer bir gerilimli ikilik ise Türk milleti ve Türk devleti kavramları arasındakiydi. Millet/devlet ikiliği, kadın/erkek; içerisi/dışarısı; Türk/yabancı gibi, sınırları üzerinde olmasa da, zıtlıkları üzerinde herkesin hemfikir oldukları kavramlardan farklı olarak aslında birbirlerini bütünledikleri düşünülen kavramlar. Türk siyasetinin tüm aktörleri tarafından en azından ilkesel olarak kabul edilen tanımına göre devlet, milleti temsil eden bir mekanizma. Ancak milleti neyin, özellikle ne tür kadınların oluşturduğu ve dolayısıyla temsil edebileceği hakkında ortada dönen tartışmalar, devlet ve millet arasındaki ilişkinin de sorgulan-

masına yol açtı. Başörtülü olduğu için Merve Kavakçı'nın Anadolulu olduğunu savunan İslâmî kesim, buna izin vermeyerek milletin temsilini engellediklerine inandıkları devletin meşruiyetini sorguladı. Merve Kavakçı'nın başörtüsünü Anadolu kadınından farklı bir şekilde bağladığı gerekçesiyle Türk milletini değil, yabancı devletlerin isteklerini temsil ettiğini iddia eden laik kesim ise, devleti millete ait olmayan kişiler tarafından istila edilmekten koruduğunu iddia etti. Ancak, devlet/millet ayrımı, 1990'larda Türk milliyetçiliğinin kavram haznesinde yerini almış oldu. Diğerlerine benzer olarak bu ayrım da, Chatterjee'nin söz ettiği gibi, kolayca birbirlerinden ayrılmaktan çok, tarihte sürekli içiçe geçmiş ve üzerinde uzun süre hararetli tartışmalara yol açacak bir kavramsal model.