

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/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Cynthia Cockburn • MESAFEYİ AŞMAK BARIŞ MÜCADELESİNDE KADINLAR

Cynthia Cockburn

Mesafeyi Aşmak

Bariş Mücadelesinde
Kadınlar

CYNTHIA COCKBURN • Mesafeyi Aşmak

CYNTHIA COCKBURN City University'de (Londra), sosyoloji bölümünde konuk öğretim üyesidir. Feminist bir araştırmacı ve yazardır. Militarizme ve savaşa karşı uluslararası kadın hareketinde aktif bir rol oynamaktadır, gerek araştırmalarında gerekse aktivizminde fotoğrafa büyük bir yer vermektedir. Özellikle teknolojik değişime ağırlık vererek, "işyerlerinde ve sendikalarda toplumsal cinsiyet" üzerine yaptığı bir dizi araştırmayla tanınmıştır. Son yıllarda çalışmalarını, savaş ve barış süreçlerinde toplumsal cinsiyet konusu üzerinde yoğunlaştırmıştır. *The Space Between Us* adlı kitabı 1998 yılında Zed Books tarafından yayınlandı. Dubravka Zarkov'la birlikte *The Postwar Moment: Militaries, Masculinities and International Peacekeeping* (Lawrence and Wishart, 2002) adlı bir derleme hazırladı. Son kitabı *The Line* (Zed Books, 2004) adını taşımaktadır.

The Space Between Us

© 1998 Cynthia Cockburn

Bu kitabın yayın hakları Zed Book Ltd.'den alınmıştır.

İletişim Yayınları 975 • Araştırma-İnceleme Dizisi 160

ISBN 975-05-0212-4

© 2004 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2004, İstanbul (1000 adet)

EDITÖR Tansel Güney

KAPAK Utku Lomlu

KAPAK FOTOĞRAFI Cynthia Cockburn (8 Mart gösterisi, Nâsıra)

KAPAK FILMI 4 Nokta Grafik

DİZGİ Hasan Deniz

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Elçin Gen

MONTAJ Hasan Deniz

BASKI ve CILT Sena Ofset

İletişim Yayınları

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

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

CYNTHIA COCKBURN

Mesafeyi Aşmak

Bariş Mücadelesinde Kadınlar

The Space Between Us

Negotiating Gender and National Identities in Conflict

ÇEVİREN Ebru Kılıç



i l e t i ş i m

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

Hüseyin Hüsnü Kılıç'a, Selim Amado'ya ve Aida Öztürk'e, sırasıyla Arapça, İbranice ve Boşnakça/Sırpça kelimeler ve özel isimler hakkında yaptıkları açıklamalar ve verdikleri değerli bilgiler için çok teşekkür ederiz.

İletişim Yayınları

İçindekiler

Türkçe baskıya önsöz.....	7
Teşekkür.....	11
Giriş.....	15
1. Kadınlar ve Milliyetçilik.....	31
Kuzey İrlanda: Sömürge Sonrası Araf	37
İsrail/Filistin: Hata Üstüne Hata.....	45
Bosna-Hersek: Bir Kader Olarak Etnik Kimlik	52
Halk, Ulus, Toprak.....	61
Kadınlar, Feminizm ve Milliyetçilik	69
2. Kuzey İrlanda: Bölünmüş Bir Kentin	
Kadın Eylemcileri.....	77
Farklı Kültürler, Farklı Sınıflar	83
Ortak Dezavantajlar.....	86
Taban Aktivizmi.....	94
Kadın Merkezleri.....	98
Cemaat Sınırlarının Ötesine Geçmek	104
Kadınların Hayatlarında Değişiklikler	111
3. Kadın Destek Ağı, Belfast.....	115
Farklılıklar ve Benzerlikler	119
Uzlaşmazlıkların Çözümü	123
Köprüler	130
Bir İttifakı Sürdürmek: Bir Farklılıklar Demokrasisi.....	138

4. İsrail/Filistin: Bir Uçurumun İki yakası	145
Kibutzlardaki Yahudi Kadınlar	146
Tanınmayan Komşu: Filistinli Kadınlar	156
Kadınların Dezavantajı ve Feminizmlerin Yükselişi.....	165
Kadınların Barış Eylemleri.....	172
5. Bat Şalom: Barış İçin Kadınlar Grubu	183
Kimlik Farklılığıyla Başa Çıkmak	187
Barış: Savaşın Bir Başka Türü	195
Siyasî Bölünmenin Farklı Boyutları.....	200
Birliği Korumak: Kaynaklar ve Tehditler.....	211
6. Bosna-Hersek: Parçalanmış Yugoslavya'da Kadınlar	219
Tito'nun Yugoslavyası'nda Kadınlar.....	220
Kadınların Ulusal Projelerde Kullanılması.....	224
Kadın Eylemciliği ve Savaş.....	229
Savaş Karşısı Eylemlerde Kadınlar	235
7. Medica Kadın Terapi Merkezi	245
Travmaya Karşılık Vermek.....	247
Medica'nın Ekip İçin Anlamı	258
Feminizm ve Demokrasi.....	262
Medica'nın Etnik Yapısı	267
Birbirine Tutunmak.....	272
Etnik İlişkiler ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri:	
Koşullara Uygun Bir Yenilenme.....	281
8. Kimlik ve Demokrasi	291
Kimlik Süreci ve Demokrasi	292
Ulusal ve Cinsel Kimlikler, Benlik Algısı:	
Rada'nın Hikâyesi	298
Şiddetin ve Demokrasinin Alanları	307
Kaynakça.....	319

Türkçe baskıya önsöz

Savaşlar çok çeşitli nedenlerle yapılır ve çok çeşitli şekillerde açıklanır. “Etnik gruplar arası nefret”, çatışmaların nedeni olarak gösterilir sık sık, oysa konuya daha yakından bakıldığında, politik oportünizmin, özgürlük ve adalet ya da ekonomik kaynaklar için verilen mücadelenin belirleyici olduğu görülür. Ayrıca bir silahlı çatışmada etnisitenin bir faktör olarak önem taşıdığı durumlarda bile, tarihsel ve değişmez bir husumet gibi basit bir mesele söz konusu değildir. İktidar peşinde koşan politikacılar, çoğu zaman etnik ve ulusal kimlikleri savaşa destek kazanmak için manipüle ederler, ya da milliyetçi liderler etnik bir kimliği canlandırmak, yeniden şekillendirmek veya güçlendirmek için şiddet epizotlarını kullanırlar – çünkü “farklılık”ı en fazla derinleştiren etken savaştır.

Bu kitap, 1990’lı yıllarda etnik boyutun öne çıkarıldığı üç bölgesel çatışmada yer alan kadınlar üzerine. Kuzey İrlanda’da uzun süredir yaşanan çatışmalar, aslında, Britanya’nın sömürge hâkimiyeti tarihinin bir uzantısı. İsrail ve Filistin’deki savaş, bölgenin eski sakinlerinin topraklarından sürüldüğü, asırlık bir “yerleşim” hareketinin sonucu. Bosna-Hersek’te 1992-1995 yıllarında yaşanan savaş, Sovyetler Birliği ile Batı dünyası arasındaki elli yıllık bir dengenin sona er-

mesinin bir sonucuydu. Ama bu üç çatışmada da savaşılan taraflar birbirlerini, düşman dinlerin, kültürlerin ve geleneklerin mensupları olarak tanımladılar, dünya medyası da aynı tanımlamaya başvurdu. Kitapta anlatılan üç projede yer alan kadınların hepsi, çeşitli biçimlerde, çatışmanın “etnikleştirilmesi”ne dikkat çekip karşı koymakta, “biz bir arada yaşayamayız” tezinin bir mitten başka bir şey olmadığını göstermeye çalışmaktaydı.

Ben, 1995-1998 yıllarında, yani üç bölgede de barışçıl bir çözümün mümkün görüldüğü bir dönemde bu kardeş organizasyonlar hakkında araştırma yaptım. 1993'te Oslo'da hazırlanan İlkeler Bildirgesi, İsrail'de Yahudiler ve Filistinliler için hâlâ işbirliğine dayalı bir gelecek vaadi taşıyor görünüyordu. Bosna-Hersek için Dayton'da (Ohio) hazırlanan barış antlaşması, bu ülkeye gittiğim ay Paris'te imzalanmıştı. Kuzey İrlanda'da çalışmalarımız, 1994 ateşkesinin hemen ardından başlamıştı. Silahsızlanma vaadi içeren, Cumhuriyetçi ve Birlikçi politikacıların iktidarı paylaştığı bir yönetim biçimi öngören Hayırlı Cuma Antlaşması (1998) imzalandığı sırada faaliyetlerimize son vermiştik.

Ne var ki barışın hiç de yakınımızda olmadığını gördük. Ortadoğu'da şu anda durum, her zamankinden daha kötü. Oslo Antlaşması'nın hükümleri, artık bütün anlamını yitirdi. Filistinliler ikinci *intifada*'ya başladı; intihar bombacıları, İsrailli sivilere yönelik eylemler düzenliyorlar. Batı Şeria'daki Yahudi yerleşimleri kaldırılmak şöyle dursun, İsrail ordusu Filistin direnişini acımasızca ezerken, bunları korumak için bir dizi savunma duvarı inşa edildi. Kuzey İrlanda'da mezhep çatışmaları sona ermedi, İrlanda Cumhuriyet Ordusu (IRA) silahlarını bırakmaktan vazgeçti ve son seçimlerle ılımlı Birlikçi politikacıların yerine uzlaşmaya daha soğuk bakan politikacılar işbaşına geldi. Bosna'da sıcak çatışmalar tekrar yaşanmadı, Dayton Barış Antlaşması'nda etnik esaslara dayanarak çizilen sınırlar, bazılarının umduğu gibi uzlaşma, eskiye dönüş ve birlikte yaşama sonucu doğurmadı; tersine etnik-ulusal kimlikleri, rekabeti ve bölünmeyi güçlendiriyor. Bu üç bölgede de barış için

Çalışanlar, militarizme ve adaletsizliğe karşı çıkanlar, hâla zorlu bir meydan okumayla karşı karşıya.

Her zaman her yerde olduğu gibi, “barış cephesi”nde çok sayıda kadın var. 2000 yılında Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi’nden 1325 sayılı kararın çıkması, onlar için önemli bir cesaret kaynağı oldu. Savaşların toplumsal cinsiyete dayalı niteliğine dikkat çekilen bu kararda, silahlı çatışma sırasında ve çatışmanın sonucu olarak kadınların ve kızların yaşadıkları istismar ve kötü muamele türlerine işaret ediliyor; ayrıca kadınların savaşlar öncesinde ve sırasında barışın korunması, savaş sonrasındaysa yaraların sarılması ve yeniden inşa süreci açısından oynadıkları ve oynayabilecekleri rol vurgulanıyor. Dünya çapındaki kadın hareketlerinin etkisiyle hazırlanan bu karar, barış şartlarının müzakeresi ve barışı koruma operasyonları dahil barış süreçlerinin her aşamasına ve her düzeyine, kadınların ve toplumsal cinsiyet perspektifinin katılmasını öngörmektedir.

Bu kitaba konu olan üç kadın örgütünün, yani Belfast’taki Kadın Destek Ağı’nın, Zenitsa’daki Medica Kadın Terapi Merkezi’nin ve kuzey İsrail’deki Bat Şalom’un yaptığı türde çalışmalar, çatışma ortamlarında barışı inşa sürecinde bazı kadınların becerisi konusunda BM’nin güveninin temelsiz olmadığını göstermektedir. Söz konusu üç ülkede bu tür çalışmalara hâla şiddetle ihtiyaç duyulmaktadır. Farklı şekillerde tanımlanmış toplumlar arasında gerilimin yaşandığı başka birçok bölgede de bu ihtiyaç hissedilmektedir – Çeçenler ile Ruslar, Keşmir’de Hindular ile Müslümanlar, Türkler ile Yunanlılar ve Türkler ile Kürtler arasında olduğu gibi.

Son kitabım *The Line: Women, Partition and the Gender Order in Cyprus*, 1960’lardan bugüne uzanan bir ihtilafta kadınların etnik bariyeri aşmaya yönelik benzer bir girişimini konu edinmektedir. Söz konusu kitap bir kez daha göstermektedir ki, kadınların uzlaşma çalışmalarına getirdiği en önemli araç, sözde varolan bir “kadın doğası” değil, hayata ile, savaşa dair kendi cinslerine özgü bir tecrübe ile patriyarka, milliyetçilik ve militarizm arasındaki ilişkileri gösteren feminist bir perspektiftir.

Her nerede uzlaşma çalışmaları başarıyla yürüyorsa, orada akıllıca yapılan bir analiz ve cüretkâr bir pratik söz konusudur. Kitapta göreceğimiz üzere bu süreçte üç unsur mevcut olmalıdır. İlkin, “düşman öteki” içindeki potansiyel partnerlerimizi, siyasî ve insanî değerlerimizi paylaşan kadınları tespit etmemiz gerekir. İkinci olarak, geçmişte bizim adımıza yapılan haksızlıkları, bugün bizi hâlâ farklılaştıran iktidar dengesizliklerini dürüst ve cesur bir şekilde ortaya koymamız gerekir. Üçüncü olarak da, etnik farklılığı (ve toplumsal cinsiyet farklılığını) demistifiye edip özsellikten arındırmamız gerekir.

Bu tür çalışmalar zihinsel ve duygusal açıdan son derece yoğun enerji ister. Bunun için bir yandan, adlandırılmış bir kolektif gruba ait olmak gibi birçoğumuzun sahip olduğu gayet sıradan bir isteği kabul etmemiz gerekir –özellikle bu kolektif kimlik yüzünden baskıya uğranıyorsa. Öte yandan ve eşzamanlı olarak, etnik veya ulusal kimliğin içerdiği düşünülen kökensel “hakikat” iddialarının ne denli dayanaksız olduğunu ortaya koymamız şarttır. Günlük hayatımızda kültürel farklılıkla oynarken, etnik bir ismin çoğu zaman bize politik nedenlerle, yalnızca bizi marjinalleştirmeye veya yok etmeye çalışanlar tarafından değil, bizim safımızda olduğunu iddia edenler tarafından da yapııştırılmış bir yafta olduğunu unutmamamız gerekir. Etnisite, bizi bölmek için kullanılan tehlikeli bir kurmaca olabilir, nefrete ve şiddete yol açabilir.

“Çaprazlama siyaset”, zorlu farklılıklar arasında ittifak kurma pratiğini tanımlamak için bazılarımızın kullanmaya başladığı bir terim. Aslında olağanüstü güç ve önemli bir pratik. Anadamar politik sistemlerde bu pratiğe çok ender rastlanıyor. Ama bu karmaşık ve acımasız dünyada küçük bir umut da var: Bazı kadınlar cinslerine özgü hayat deneyimleri ile, şiddete ve iktidara dair dikkatli ve etkili bir feminist analiz arasında ortak bir zemin aramak konusunda çok kararlı.

CYNTHIA COCKBURN
Londra, Ocak 2004

Bu kitabın yoğun ve karmaşık araştırma sürecinde ve yazılmasında o kadar çok insan, büyük zaman ve emek harcayarak öylesine cesaret verdiler, fikir üreterek öylesine önemli katkılarda bulundular ki, hepsinin adını anamamaktan ve gereğince teşekkür edememekten doğrusu korkuyorum. Yine de teşekkürlerimi yazılı olarak ifade etme fırsatını yakalamış olmak, benim için büyük bir mutluluk.

Her şeyden önce, Kuzey İrlanda'daki Kadın Destek Ağı'nda, İsrail'deki Megiddo ve Vadiler Bat Şalom'unda ve Bosna-Hersek'teki Medica Kadın Terapi Merkezi'nde yer alan kadınlara, bu kadar açık davrandıkları ve yardımcı oldukları, gerçek bir işbirliği gösterdikleri ve bana pek çok şey öğrettikleri için teşekkür etmek isterim. Daha önce hiçbir araştırmamda bu kadar sıra dışı ve doyurucu ilişkiler kurmamıştım. Ama onlara asıl, projelerini hayata geçirdikleri, böylesine yürekli ve sevgi dolu çalışmalar yaptıkları için teşekkür etmek isterim.

Bosna'da Dženana Husremović ve İsrail'de Tagreed Yahia-Younis, bana çevirmen olarak yardımcı oldu. Ama yaptıkları iş, görüşmeleri çevirmekle sınırlı kalmadı. Bana dostluk gösterdiler ve araştırma yaptığım ülkelere bakış açımı zenginleştirdiler. Her ikinize de çok teşekkürler.

Jo Coppage ve (İspanya'nın güneyindeki) Mijas'taki villa-oteli The Spanish Experience olmasaydı, biz 21 kadın çok zenginleştirici bir tecrübeden yoksun kalacaktık. Birçoğumuzun ömründeki en etkileyici dönemlerden biri olduğunu söylediği bir haftayı geçirmemizi sağlayan Mijas Atölyesi için, Jo'ya ve bizi orada ağırlayan diğer kadınlara teşekkürler.

York Üniversitesi'nde (Toronto) bulunan Çatışma Bölge-lerinde Kadınlar Ağı'ndaki araştırmacılarla fikir alışverişinde bulunmak ve saha araştırması yürütürken projenin çeşitli veçheleri üzerine tavsiyeler almak, benim için son derece yararlı oldu. Söz konusu kişiler arasında Nabila Espanioly, Monika Hauser ve Hannah Knaz da bulunmaktadır. Kitabın taslağı üzerine derinlikli yorumlar getiren ve yapıcı önerilerde bulunan şu kişilere özellikle şükranlarımı sunuyorum: Nadjie Al-Ali, Cynthia Enloe, Gillian Gibson, Vera Jordan, Maja Korać, Andjelka Milić, Gabi Mischkowski, Hilary Prentice, Nora Râthzel, Carmel Roulston, Rada Stakić-Domuz, Joanne Vance ve Nira Yuval-Davis. Nadjie, Nora ve Hilary bu çalışmaya özel bir ilgi gösterdi ve Mijas Atölyesi'nin düzenlenmesinde büyük rol oynadı. Gabi ayrıca çok önemli bir dost olarak Bosna politikasının girift yapısını anlamam için bana rehberlik etti; Belfast'ta Marie Mulholland ve İsrail'de kibutzunda kaldığım Lili Traubman da benzer bir rol oynadılar. Sizlere teşekkürlerimi sözlerle ifade etmem çok güç. Kitabın ortaya çıkmasında payınız çok büyük. Kitapta her şeye rağmen kalmış olan hatalar, olsa olsa sizin yardımlarınızı gereğince değerlendiremememin sonucudur.

Kitapta atıfta bulunulan yazarlara teşekkür etmek, alışıldık bir şey değil. Ama aslında bilgi, birbiri ardına çalışan kişilerin ördüğü bir dantele benziyor. Eklediğiniz küçük motif, sizden önce yapılanlar olmadan hiçbir anlam taşıyor. Dolayısıyla metinde referans verdiğim bütün yazarlara, bana öğrettikleri için teşekkür etmek istiyorum.

Araştırmanın ürünü olarak ortaya çıkan "Köprüler Kuran Kadınlar" adlı fotoğraf sergisiyle ilgili olarak, Jay's Displays'den John ve Neil Webster'a, gıpta edilecek becerilerini

kullandıkları için teşekkür ederim. Ama Doreen Massey'nin ve *Soundings: a Journal of Politics and Culture*'ın diğer editörlerinin katkısı olmasa sergi gerçekleşmeyecekti: Onlar, son derece deneysel foto-anlatılardan oluşan bir seriyi basma riskini göze aldılar. Kendilerine ve grafik tasarımcıları Tim Davison'a özel bir şükran borcum var. Kitabın yayınlanma sürecinde büyük katkıları olan Zed Yayınevi'nden Louise Murray'ye, Anne Rodford'a ve diğer kişilere, ayrıca metnin ve görsel malzemelerin kitaplaşmasında olağanüstü beceri gösteren Ewan Smith'e çok teşekkür ederim.

Son olarak şu noktayı belirtmem gerekir: City University'de (Londra) destekleyici bir akademik ortam olmasaydı, bu kitap projesinin hayata geçirilmesi mümkün olmayacaktı. Üniversite, ayrıca malî imkânlarını zorlayarak araştırma yaptığım sürede bir yıllık maaşımın ödenmesini sağladı. 50 sterlinden 5000 sterline kadar değişen burslar sağlayarak araştırmanın ve ilgili faaliyetlerin yürütmesini mümkün kılan şu kuruluşlara şükranlarımı ifade ediyorum: E. and H. N. Boyd and J. E. Morland Charitable Trust; William A. Cadbury Charitable Trust; Community Relations Council of Northern Ireland; Global Fund for Women; Lipman-Miliband Trust; Network for Social Change; Niwano Peace Foundation; Scurrah Wainwright Charity; Womankind Worldwide.

Giriş

Bir sessiz gösteri sırasında bir saat ayakta beklerseniz, düşünmeye zamanınız olur. 1993 sonbaharında bir gün, Londra'nın merkezindeki St. Martin Kilisesi'nin merdivenlerinde, eski Yugoslavya'daki şiddeti kınamaya yönelik haftalık gösterilerimizden birinde diğer "Siyahlı Kadınlar"la birlikteydim, kendimi düşünürken yakaladım: Barışın nasıl yapıldığı konusunda daha fazlasını öğrenmemiz gerekiyordu. Gerçekten *yapmaktan* bahsediyorum. Siyasetçilerin nasıl tavır aldığından, neler talep ettiğinden, nasıl ödün verdiğinden değil. İnsanların anlaşmazlıklarını örtbas edip haksızlıklara göz yumarak nasıl birbirlerine katlanabildiklerinden değil. Sıradan insanların millî farklılıkların yarattığı mesafeyi kurşunlar yerine sözcüklerle nasıl doldurduğundan bahsediyorum. Bunun için birbirlerine neler söylerler?

Biz kendi aramızda bile Trafalgar Meydanı'nda pankartlarımıza ve dövizlerimize yazacağımız sözcükler üzerinde anlaşmakta zorluk çekmiştik. Anlaşmazlıklarımız, hem etnik-millî kökenlerimiz hem de siyasi düşüncelerimiz arasındaki farklılıklardan kaynaklanıyordu. Eyleme destek verenler arasında Londra'da yaşayan Sırp, Müslüman ve Hırvat kadınlar vardı ve bu grupların her biri, etnik kimliklerinden koparılması (elbet-

te) imkânsız olan bir siyasî duruşu da beraberinde getiriyordu. Dahası, hepimiz saldırganlığa karşı olsak da, İngiliz, İrlandalı ve başka etnik gruplardan kadınların da suçlunun kim olduğu, ne yapılması gerektiği konusunda farklı düşünceleri vardı. Siyasî hareket noktalarımız farklıydı; bazıları ilkeli bir pasifist hareketten geliyordu, bazıları ırkçılık karşıtı hareketler, bazıları da dayanışma hareketleri içinde yer alıyordu. Ayrıca farklı feminizmleri benimsiyorduk.

İşte orada dikildiğim o çarşamba akşamlarından birinde, akşam yavaşça çöküp sokak lambaları birer birer yanmaya başlarken, güvercinler yuvalarına uçup turistler ve otobüsler önümden geçip giderken, bu kitabı oluşturacak araştırmayı yapmaya karar verdim.

İlk adım, savaş karşıtı feminist eylemciler olarak daha önceden bağlantılar kurduğumuz başka ülkelerden kadınlarla temas geçmekti. 1993'te Londra gösterileriyle dikkat çeken Siyahlı Kadınlar hareketi, adını, yıllar önce Batı Şeria ve Gazze'nin işgaline karşı gösteriler düzenleyen İsrailli Yahudi ve Filistinli kadınların hareketinden almıştı. Bu hareket, İtalyalı kadınlar tarafından Belgrad'a taşınmış, burada her hafta Siyahlı Kadınlar adı altında eski Yugoslavya'daki savaşları kınamak üzere Cumhuriyet Meydanı'nda gösteriler düzenlenmişti.

Bu ve benzer bağlantılarımı kullanarak, verimli birer araştırma alanı için muhtemel üç proje belirleyip söz konusu kadınlardan işbirliği talebinde bulundum. Projelerin her biri savaşın yaşandığı veya yaşanması güçlü bir olasılık olarak görünen bir ülke üzerine olacaktı. Her projede farklı etnik ya da ulusal kimliklerden kadınlar yer alacaktı – söz konusu etnik-ulusal kimlikler değişik sebeplerle ve değişik biçimlerde savaşın bir parçasıydı. (Etnisite ya da milliyetin ne şekilde düşünülebileceği, bunların siyaset ve savaşla ilgileri ve kadınların bütün bunlarla ilişkisi gibi ilginç konuları daha sonraya bırakıyorum.)

Kadın Destek Ağı [Women's Support Network], Belfast'ta işçi sınıfından Katolikler ile Protestanların yaşadığı semtlerdeki kadın toplum merkezlerini temsil eder. Kuzey İrlanda'da, Britanya'nın askeri ve siyasî varlığı, birçok insan açısından tehdit

edici bir güç ya da şiddet unsuru anlamına geliyor. İrlanda Cumhuriyet Ordusu (IRA) Britanya devletine karşı bir savaş sürdürüyor. IRA ile Birlikçi [Unionist] paramiliter gruplar birbirleriyle çatışırken, kendilerinin addettikleri cemaatlerde ihaneti de şiddetle cezalandırıyorlar. Kadın Destek Ağı'na mensup kadınların siyasi kökenleri büyük farklılıklar gösteriyor. Fakat hem Katolik hem de Protestan gruplar arasında yoksulluk ve marjinalleşmeyle mücadele eden bu kadınlar, işçi sınıfından kadınların seslerinin daha iyi duyulması ve barış süreçlerinde, devlet politikasında ve uluslararası malî yardım programlarında çıkarlarının ifade edilmesi için işbirliği yapıyor.

Bat Şalom (Megiddo, Nāsıra ve Vadiler) ise İsrailli Yahudi ve İsrailli Filistinli kadınların kurduğu bir birlik. Bat Şalom, "barış kaynağı" anlamına geliyor. Yahudi kibutzlarından, İsrail'in kuzeyindeki Arap kasabalarından ve köylerinden üyeleri var. Bunlar normalde birbirleriyle pek az ilişkisi olan, militarizasyonun damgasını vurduğu İsrail ve Filistin direnişi gerçeklerinin şiddetiyle birbirinden ayrı düşmüş, birbirine taban tabana karşıt cemaatler. Bu birliğe mensup kadınlar, barış, işgalin sona erdirilmesi, Filistin devletinin kurulması ve Filistinlilerin İsrail'deki haklarının tanınması için mücadele yürütüyor.

Bosna-Hersek'in Zenitsa şehrindeki *Medica Kadın Terapi Merkezi*'yse 1993'te Alman ve Bosnalı kadınlar tarafından, federal Yugoslavya'nın dağılması sırasında yaşanan milliyetçi saldırganlığın beraberinde getirdiği tecavüz, yakınların ölümü ve yağma gibi travmatik olaylara maruz kalmış kadınların ve çocuklarının ihtiyaçlarına cevap vermek üzere kurulmuştu. Çoğunluğunu Bosnalı Müslüman kadınların oluşturduğu Medica ekibinde Bosnalı Sırp ve Bosnalı Hırvat kadınlarla birlikte farklı etnik gruplardan ana babaya sahip olan, eşleri farklı etnik gruplara mensup kadınlar da vardı. Aşırılık yanlısı stratejilerin düşünülemez kılmayı amaçladığı bir çalışmayı hep beraber yürütüyorlardı.

Bu projeleri yürütenler benim katılımlımı memnuniyetle karşıladı, ancak araştırma ilişkisinin ilkelerini belirlerken son derece titiz davrandık. Araştırma konusu olan kişilerin, araş-

tırma süreci ve ürünleri üzerinde makûl ölçüde denetim sahibi olmasını sağlamak her zaman güçtür. Araştırılan kişilerin mahrumiyet, korku ve fiziksel tehlike altında yaşadığı durumlarda bunu yapabilmek özellikle önem taşıyor. Çünkü böyle durumlarda araştırılanlar ile araştıran arasındaki farklılıklar olağandan çok daha yüksek düzeydedir. Araştırma üzerinde anlaşılmaya varılırken, araştırılanların daha büyük bir risk aldığını, araştırmacının sahip olduğu hareket kabiliyetinden, kaynaklardan ve seçeneklerden yoksun olduğunu dikkate almak gerekir. Ben, projelerin geleceğinin, araştırmaya kıyasla öncelik taşıdığını kesin bir dille ortaya koydum.

Bunun bir eylem araştırması olacağı, katılımcı gözlem yönteminin kullanılacağı konusunda anlaşmaya vardık. Projeleri mümkün olduğunca yakından tanıyacak, onlarla birkaç hafta beraber yaşayacak, mümkün olduğunca fazla sayıda etkinlikte yer alıp gözlemlerde bulunacaktım. Kuşkusuz işin bir yönü belgeleri toparlamak, gözlemleri ve sohbetleri titizlikle kaydetmek olacaktı. Her projeden yirmi-yirmi beş kadınla, bu tür niteliksel araştırmalara uygun bir yaklaşımla, yapılanmamış, ama tematik ve derinlemesine görüşmeler yapacaktım. Gerçekten de çalışma bu şekilde yürüdü. Bütün görüşmeler kasetlere kaydedildi ve tamamı çözülüp yazıya geçirildi. Gerek Bosna'da gerekse İsrail'de titiz birer kadın çevirmenin büyük yardımını gördüm. Bu çevirmenler projenin içinde yer almıyordu, ama projeyi biliyorlardı ve hem projenin hedeflerini hem de benim hedeflerimi ve kaygılarımı gayet iyi anlamışlardı.

Araştırma sonuçlarını yazma ve yayınlama sürecinde projelere dönmem kararlaştırıldı. Eleştirilerini, yorumlarını ve tavsiyelerini iletmelerine yetecek bir zaman tanıyarak taslakları gösterecektim. Bu, onlara, yazdıklarını sansür etme hakkı tanıyan bir anlaşma değildi. Ancak, benim onları iyi anladığımdan, öğrendiklerimi onlara da makûl gelebilecek bir biçimde aktardığımdan hepimiz emin olmak istiyorduk. Bu, kendi siyasi görüşlerimi sansürlemeye niyetlendiğim, söz konusu ülkelerde haklılar ile haksızların, ezenler ile ezilenlerin, saldırganlar ile saldırıya uğrayanların varlığını görmezden gelece-

gim anlamına da gelmiyordu. Etik meseleler bu savaşların bir parçasıydı ve araştırmacı, istese bile kendini bu meselelerin üstünde ya da dışında tutamazdı. Hatta projelerde, “büyük P’yle politika” dediğimiz konularda kaçınılmaz olarak bazı kadınların görüşlerine daha yakın hissediyordum. Mesele bu değildi. Araştırma ilişkimizin dayandığı temel, kadınların bu projelerde birbirlerini dinlemeye, farklılıklarını tartışmaya, değişime ve harekete olanak tanımaya gösterdikleri bağlılığa duyduğum sarsılmaz saygıydı.

Sonuçta yazma sürecinde büyük bir etkileşim yaşandı. Taslağın tamamını ya da bazı kısımlarını, görmek isteyen herkese, projelerdeki “hakemlerim” aracılığıyla ulaştırdım. Yazdıklarımda adı geçen herkes bu kitapta ya da başka yerlerde yayınlanmış olan, kendine ait sözleri görebilme şansına sahip oldu. Ayrıca gerçek adının mı yoksa takma ad mı kullanılacağına dair bir seçim de yapabildiler. Birkaç kadın sadece ilk adlarını kullanmamı istedi. Böyle durumlarda soyadları için ‘X’ kullandım. Birkaç kadın adlarının kullanılmasını istemedi. Böyle durumlarda kendi seçtikleri takma adla birlikte soyadları olarak ‘Y’ kullandım. Buna karşılık birçoğu kitapta gerçek adlarının kullanılmasına itiraz etmedi. Proje mensuplarının metinde yapılmasını istediği küçük değişiklikler üzerinde anlaşmak zor olmadı. Sadece bir kere, proje yürütenlerin ricası üzerine, kullanmayı düşündüğüm malzemeyi metinden çıkardım. Bu da, yerel cemaatte şiddete verilen karşılıkla ilgiliydi, bu konuda proje mensuplarının kendi aralarında büyük bir anlaşmazlık vardı. Olayları herkesin kabul edebileceği bir tarzda aktarmak için ısrarcı olmak, grup içindeki ilişkileri tehdit edecekti. Benim analizim için bir kayıptı bu, ama ısrar etmem onların ittifakı açısından daha büyük bir kayıp olacaktı.

Eylem araştırması derken, sadece projelerin günlük işleyişine katılıp gözlemlerde bulunmamdan değil, hedeflerine ulaşmalarını sağlayacak etkin bir katkıda bulunmaya çalışmamdan da bahsediyorduk. Elbette “bilimsel nesnellik” kaygısı taşıyan biri için bu tür bir katkı, bakılan suyu bulandırmak anlamına gelir. Ama titizlik ve dürüstlük vazgeçilmez ni-

telik taşısa da, bütün araştırmalarda araştırmacının etkin varlığının söz konusu olduğunun kabul edilmesinin, araştırmacının hiçbir izi olmamasını dilemekten daha verimli sonuçlar getirdiğine inanıyorum. Bu araştırmada bir eylem bileşeninin bulunmasının ikinci sebebi de, içinde yaşadıkları koşullar dikkate alındığında, kendi zamanımı onlara ayırmadığım sürece onların bana zaman ayırmasını istemenin haksızlık olacağını hissetmemdi.

Peki yararlı bir katkıda nasıl bulunabilirdim? Fotoğraf benim için her zaman yazıya paralel bir ifade biçimi olmuştur. İnsanları, eylemleri ve projelerin içeriklerini fotoğraflarla belgelemem konusunda anlaştık. Bunu yaparken birkaç amacımız vardı. Öncelikle bu fotoğrafları doğrudan projeyi yürütenlere sunacaktım; böylece bir biçimde kendileri üzerinde düşünme fırsatları olacak, kendilerini benim gözümünden, beni de benim onları görme biçimim üzerinden görmelerini sağlayacaktım. Hem projelerine, hem de birbirleriyle ve dış dünyayla mücadelelerinde gösterdikleri zekâya ve cömertliğe büyük değer verdiğimi bildiklerine inandığımdan, bu yeniden sunum ve yeniden algılama olumlu bir süreçti. Sanırım projelerde yer alan kadınlar, bu fotoğrafları kendilerinin ve yaptıkları çalışmaların olumlanması şeklinde algıladılar.

İkincisi, bu fotoğrafları onların kamuoyunda adlarının duyulmasına ve malî kaynak yaratılmasına yardımcı olmak için kullanabilirdim, nitekim kullandım. Medica'yla çalışmam sırasında Britanya'ya dönüşümde burada proje için bir fon başvurusunda bulundum. Üçüncüsü fotoğraflar, benim araştırmalarım yayınlandığında yazılı metne eşlik eden alternatif bir anlatı olarak kullanılabilirdi. Bu nedenle kitapta fotoğrafları kullanırken amacım, aramızdaki mesafe üzerine sözel bir anlatının yanı sıra görsel bir anlatı da sunabilmektir. Aramızdaki mesafeden kastım, bu kadınların kendi aralarında, benimle onlar arasında ve bir arada yaşadığımız ve çalıştığımız fiziksel ve siyasal mekânlar arasındaki mesafe. Fotoğraflar sayfalara benim yazılı gözlemlerini “doğrulayacak” bir tür nesnel gerçeklik oluştursunlar diye yerleştirilmedi. Tam tersine, Susan Sontag'ın dedi-

gi gibi, “gerçek olanı yansıttıkları varsayımı bütün fotoğraflara otorite, ilginçlik, ayartıcılık kazandırır da, bir tür olarak fotoğraf, sanat ile gerçeklik arasındaki o bildik kuşkulu ilişki açısından bir istisna oluşturmaz. Fotoğraflar da tıpkı resimler gibi, dünyanın yorumlanmasıdır” (Sontag 1979: 6). Kolayca kavranan bu gerçek, benim yazılı araştırma “bulgularımın” da öznel ve yorumu dayalı olduğunu gösteriyor.

Araştırmaya ilişkin bazı malzemeler bu kitaptan önce, bir tek yayın organında yer aldı. *Soundings: A Journal of Politics and Culture*’da üç bölümlük bir foto-anlatı dizisi olarak (Cockburn 1996a ve b, 1997). Bunları A-1 boyutunda 13 panonun yer aldığı seyyar bir sergide kullandım daha sonra. Sınırlı sayıda söz ve fotoğraftan oluşan “Köprüler Kuran Kadınlar” adlı bu serginin, dünyanın çeşitli yerlerinde bazı kadınların yapabilecekleri ve yaptıkları yaratıcı işleri daha fazla duyurduğunu umuyorum: Bu kadınlar, derin farklılıkları inkâr etmeden aralarında bağ kurmayı başarmış, şiddete karşı çıkarken şiddeti doğuran koşulları da gözler önüne sermişlerdir. Bu sergi, benim fazla katkım olmaksızın, 18 ay içinde 17 mekânı dolaştı, altı ülkeyi gezdi ve metinleri birkaç dile çevrildi. Sergiye gösterilen ilginin altında, ardı arkası kesilmeyen savaşlar karşısındaki ümitsizliğimiz içinde, insanların projelerin hikâyelerinde ve kazanımlarında olumlu olanı okuduğu gerçeğinin yattığını düşünüyorum.

Araştırmama, Eylül 1995’te başladım. Eylül 1996’da, planladığımız eyleme dayalı araştırma ortaklığının bir sonraki adımı atıldı, üç projeyi birbirine bağlayan uluslararası bir atölye çalışması gerçekleşti. Üç projeyi ve bu projelerdeki etnik/ulusal grupları temsil eden 16 kadın, İspanya’nın güneyindeki Malaga’da bir araya geldi. Burada onlara benimle birlikte Iraklı, İngiliz ve Alman üç moderatör katıldı. Mijas Köyü yakınlarında, kadınların kadınlar için işlettiği, güneşli ve rahat bir villa-otelde yoğun ve unutulmaz beş gün boyunca birlikte yaşayıp çalıştık.

Mijas’taki bu atölye çalışması birkaç boyutluydu. İlk aşamada üç projenin deneyimleri paylaşıldı, projeleri yürütenler bir-

birlerinin durumlarını, mücadelelerini, analizlerini öğrendi. Gruplardan kendi ülkelerinin ve içinde yaşadıkları çatışmanın tarihini anlatmaları, projelerini tanımlamaları, çalışma tarzlarını, başarılarını ve yaşadıkları güçlükleri paylaşmaları istendi. Her proje grubunun ortak çıkarlara sahip bir birlik olduğu, ancak kendi içinde bazıları açığa vurulan, bazıları o güne kadar hiç yansıtılmamış farklılıklar ve anlaşmazlıklar taşıyabileceği gerçeği daha işin başında kabul edilmişti. Tartışmalar çeşitli kişilerin incinmesine ve çatışmaya yol açabilirdi. Çatışmalardan bazıları eski ve köklü acılara dayanabilirdi. Ama hem Mijas deneyiminin alışılmadık karma niteliğinden, hem de her grubun diğerlerinin alışıldık gündemine yabancı olmasından dolayı, bu çatışmaların bazıları da yeniydi. Kadınların büyük bir çoğunluğu İngilizce konuşuyordu. İki kadın çevirmenin ve moderatörlerin de desteğiyle iletişim çabucak kuruldu. Moderatörler rahat, güvenli bir ortamın yaratılması için büyük emek harcadılar; süreci yönlendirerek, katılımcıların nispeten kısa süre içinde birbirlerine yabancı insanlardan birbirleri hakkında çok şey bilen insanlar olmaya doğru güvenle ilerlemelerini sağladılar.

Elbette kadınlar aynı zamanda birer birey olarak oradaydı – kendine özgü deneyimleri olan, bazen kendi proje grubundan başka kadınların da yakından tanımadığı bir birey. Bu nedenle her katılımcıdan proje malzemesinin yanı sıra kişisel fotoğraflarını ve hayatına dair bilmemizi isteyeceklerini anlatacak başka şeyleri getirmesini de istedik. Atölye çalışması ilerledikçe, duvarlar bunlarla doldu. Kadınlar duvarların önüne toplanıp birbirlerine sorular sormaya, ayrıntıları ortaya çıkarmaya, kıyaslamalar yapmaya başladı. Bu süreç de, tıpkı atölye oturumlarımız gibi, kimlikler, farklılık, tercüme ve tanınma üzerineydi.

Atölye çalışmasının ikinci yarısında, üç projeyle de ilgili görünen temalarda küçük gruplar halinde tartışmaya başladık. Kadınların en fazla üzerinde durulmasını istediği sorular şunlardı: “Bizler neden kadın grubuyuz? İnsanların ortak yönleri nelerdir?”, “Milliyetçilik nedir? Kadınların milliyetçilikle ilişkisi nasıldır?”, “Gelenek, kültür ve etnik kimlik derken neyi kast edi-

yoruz?”, “Gerek projelerimizde gerekse bu projelerin dışında, farklılıklardan nasıl demokrasi yaratabiliriz?” Bu oturumların defalarca okuduğum kayıtları, tartışmaların ne kadar net, yoğun ve güçlü olduğunu göstermektedir. Araştırmamın daha başından itibaren açıkça görmeye başlamıştım ki, kadınlar kuramı pratik yoluyla oluşturuyorlardı, Mijas atölyesi de bunun en güzel örneğiydi. Bu kitap sadece Mijas’ta dinlediğim diyalogları ya da kadınların burada birbirleri üzerinde sındıkları kavranıları aktarmıyor. Başından sonuna dek, Villa Maria Annunziata’nın teraslarında, o yumuşak Akdeniz havasında süzülen, ‘nasıl’ ve ‘nasıl işler’e ilişkin fikir ve kuramlardan beslenmiş bir çalışma.

Kendime bu çalışmanın hangi disiplinin sınırları içinde yer aldığı sorusunu defalarca sordum. Bir üniversitenin sosyoloji bölümünde görev yapıyorum, ama bu araştırmaya yönelik okumalarım, beni “sosyal bilimler”in çok daha geniş bir yelpazesinin meselelerine yönlendirdi. Burada kullanılan ve geliştirilen kavramlar temelde üçüncü bir disipline ait olsalar da, iki disiplinden feminist yazarları derinlemesine inceledim.

İlk disiplin, tamamının genelde içine konduğu uluslararası ilişkiler. Kuşkusuz bu kadınlar egemenlik üzerine müzakereleler yürütmüyor, antlaşma taslakları hazırlamıyor ya da diplomasi yapmıyorlardı. Çeşitli ülkeler adına, başka yerlerde pazarlık masasına oturup barış yapmaya çalışan (daha doğrusu barış yapamayan), –çoğu erkek olan– önemli insanlar arasında da değillerdi. Ne var ki, bunların, uluslararası savaş karşıtı feminist hareketle yakından ilişkili, etnik-siyasi çatışmaların üstesinden gelme ve savaş aygıtını işletenlere karşı koyma konusunda zengin bir birikime sahip ulusaşırı proje grupları oldukları inkâr edilemez.

Kısa süre öncesine kadar kadınların ve kadınların kaygılarının, uluslararası ilişkiler disiplini içinde yer alması düşünülemezdi. Uluslararası ilişkiler, kadınların mevcut olmadığı ya da görünmez olduğu bir disiplindir. Bu alanda çalışan Spike Peterson, uluslararası ilişkiler söyleminin kökeninde, “bazı erkeklerin yaptıklarının, sordukları soruların, aralarında yürüttükleri özel fikir alışverişlerinden sonra bunlara verdikleri ya-

nıtların" yattığını söyler (Peterson 1996: 16). Peterson bir avuç feministle birlikte perdeyi aralamaya ve toplumsal cinsiyetin de uluslararası ilişkilerin temel taşlarından biri olduğunu, kadınların da uluslararası sahnede gerçekten yer aldığını göstermeye başladı. Uluslararası olanın turizm, küresel üretim, uluslararası işbölümü, çevre ve sağlık meseleleri gibi geleneksel olmayan yönlerini vurgulamaya başladığınızda, kadınlar da daha görünür hale gelir (Enloe 1989). Böylece kadınlar da devlet liderleri gibi değil, ama "devletler aşırı, devlet dışı ya da devlet karşıtı aktörler olarak" öne çıkar (Peterson ve Runyan 1993: 113).

Evet, Medica, Bat Şalom ve Kadın Destek Ağı'nın yaptıkları, kuşkusuz uluslararası ilişkilere bir katkıydı. Fakat uluslararası ilişkiler kuramına ilişkin okumalarım, bende şu düşünceyi uyandırmıştı: Bu kavramlar kadınların gündelik söz dağarcıklarında yer almıyor ki! Bundan dolayı barış ve çatışmalar üzerine daha yeni literatüre yöneldim. Burada iki düşünce ekolu vardı. Bir grup çatışmaya tepeden bakıp, rasyonel, değerlerden bağımsız çözümler üretmeye çalışıyordu. Bu kurama göre çatışmaların temelinde insanların karşılanmamış ihtiyaçları vardı. Kuramı savunanlar bu ihtiyaçların gerçekçi bir biçimde karşılanabileceğinde ısrar ediyor, çatışmalara çözüm getirme süreçlerinde başvurulabilecek tek değer, çatışmanın çözüme kavuşturulması şeklindeki değer olduğuna inanıyordu (Burton 1987, 1990). Bu tür "tarafsızlık"a karşı çıkıp, zaman zaman insan haklarının da bir değer olarak devreye sokulabileceğine inananlar ayrı bir grup oluşturunuyordu. Çatışmaların çözüme kavuşturulmasında başarılı olmak için, büyük ya da küçük haksızlıkları tespit etmekten korkmamak gerektiğine işaret ediyorlardı (Galtung 1975-1980).

Her üç projede de kadınlar kendilerini ikinci gruba daha yakın hissediyordu. Derinlere kök salmış eşitsizliğin beraberinde getirdiği yapısal şiddetin tam anlamıyla farkındaydılar. Genel olarak pasifist değildiler. Adalete açılan bir kapı arıyorlardı, bu sayede, silahlar konuşmaya başlamadan silahların yerini sözcüklerin alabileceği bir ortam oluşacağını umuyorlardı. Tercü-

me nosyonu, “şiddeti, yaratıcı, militan ve pozitif bir şiddet dışılığına dönüştürmek” onlar için anlamlıydı (Rupesinghe 1995a: 90). Adam Curle’ün, barış ateşkesten öte bir anlam ifade edecekse, kalkınma ve kaynak yaratmanın, barış koşullarını tabana yaymanın zorunlu olduğu düşüncesine de yakındılar (Curle 1971). Hatta bir açıdan onların yaptıkları iş bu şekilde de görülebilir.

Başka disiplinlerde olduğu gibi, çatışmalarla ilgili feminist bir perspektif de, akademik paradigma üzerinde bozucu ve değiştirici bir etki yaratmıştır. Toplumsal cinsiyetin farkında olan gözlerle bakan kadınlar, bir çatışmanın görünür sebebi olan (etnik ya da milliyetçi) baskı ile, bununla kesişen toplumsal cinsiyet rejiminin baskısı arasında bağlantılar kurma eğilimindedir. Feminist çalışmalar, savaşı, yatak odasından savaş meydanına uzanan, bedenlerimizi ve benlik anlayışımızı kapsayan bir “süreklilik olarak şiddet” biçiminde temsil ederler. “Vatan”ı [homeland] esas itibarıyla barış dolu üniter bir mekân olarak görmeyiz, tarihin hiçbir döneminde de böyle olduğunu düşünmeyiz. Biz bu gerçeği daha kolay görürüz, çünkü kadınlar olarak bizler “yuva”nın [home] kendisinin, olması gereken cennet olmadığını tecrübelerimizle biliriz. Ev eğer bir sığınaksa, neden birçok kadın “sığınak”larından kaçmak zorunda kalıyor? Virginia Woolf’la birlikte şunun da farkına vardık: “Kamusal dünya ile özel dünya ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir; birindeki zorbalıklar ve kölelikler, ötekiindeki zorbalıklar ve köleliklerdir” (Woolf 1966: 142).

Bu araştırma hem uluslararası ilişkilerin hem de barış/çatışma çalışmalarının kazandırdığı içgörülerden yararlanmakta, ama kendini daha çok üçüncü bir disiplinin içine yerleştirmektedir: Siyaset sosyolojisi. Araştırma, *demokrasi* ve *kimlik*, özellikle *toplumsal cinsiyet* ve *ulus kimlikleriyle* ilgili tartışmalardan beslenmekte ve bunlara katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Bu üç projede yer alan kadınların dillerinden düşürmediği sözcüklerdi bunlar. Bunların ne anlama geldiği konusunda çeşitli fikirleri vardı ve daha fazlasını öğrenmek konusunda son derece istekliydiler.

Bu çalışma, savaş karşıtı kadın hareketlerinin pratiklerinden de kuramsal olarak yararlandı. İtalyan eylemciler, “çaprazlama siyaset” diye bir strateji geliştirmişlerdi. Evrensel kız kardeşliğe duyulan tehlikeli inanç ile, bizi bölünmeye ve parçalanmaya sürükleyen görececi vurgu arasındaki, elimizi kolumuzu bağlayan çelişkiyi aşmayı amaçlayan kavramsal bir hamleydi bu. Çaprazlama siyaset kavramı, Nira Yuval-Davis tarafından benimsenip geliştirildi. Yuval-Davis bu siyasetin birbirini tamamlayan “kökenleri ortaya koyma” ve “değişme” pratiklerini şöyle açıklıyordu: “Temel düşünce, diyalog içindeki her katılımcının hareketin bir üyesi olarak kendi kimliğinde köklerini de taşıdığı, ama aynı zamanda başka üyeliklere ve kimliklere sahip kadınlarla ilişkiye girebilecek bir konuma gelebilmek için değişmeye çalıştığıdır.” Değişim sürecinin, insanın siyasi ve başka aidiyet kaynaklarını terk edip kendi merkezini yitirmesine yol açmaması gerekiyordu. Fakat bunların hiçbirisi de bizi hareketsiz kılmamalı, değerlerini ve hedeflerini kendimize uygun bulacağımız başkalarıyla bağ kurmaktan kaçınmaya yönelmemelidir:

“Çaprazlama siyasette”, algılanan birliğin ve türdeşliğin yerini, katılımcıların özel konumlanışları kadar bu tür konumlanışların sunabileceği “bitmemiş bilgiyi” tanıyan diyaloglar almıştır. Çaprazlama diyalogun sınırları, mesajı taşıyandan çok mesajla belirlenmiştir. (Yuval-Davis 1997: 130-131)

Bu araştırmanın amacı “çaprazlama siyaset” kavramına içerik kazandırmaktır. Bu içerik kazandırma sürecine tam olarak nelerin dahil olduğunu görmek istedim. “Çaprazlama”nın ifade ettiği çıkış noktalarını, hareketleri ve bağlantıları düşünerek, “mekân” ve “mesafe” imgesini kullanmaya karar verdim. Bu metafor birkaç düzeyde işler. Bazen mekân topraktır, paylaştığımız ülkedir. Bir fotoğraf makinesinin merceğinden bakarsanız, insanlar arasındaki mesafe zaman zaman iki boyutlu bir imgeye dönüşür. 208 ve 209. sayfalardaki fotoğraflar birer örnektir. Mesafeyi uçarak aşan sözcükleri de görebilirsiniz âdeta. Çoğunlukla bu, toplumsal bir mesafedir. Bizim onun kıyısında yer aldığımız, onunla ilişki kurmamızı sağlayacak an-

lamlar peşinde olduğumuz düşünülebilir. Toplumsal mesafe ya da mekân bazen çok geniştir, bazen de çok dardır. Bazen boş ve sorunludur, bazen de yararlı, esnek yapılarla doludur.

Araştırmamın başında, aramızdaki mesafeyi yapılandırmaya (çaprazlama siyaset yapmaya) içkin olan iki kilit ögenin, *demokratik süreç* ve “*kimlik çalışması*” olarak kabul ettiğim şey olduğu yolunda bir fikrim vardı.

Örneğin *demokrasiyle* ilgili olarak, Mijas'taki tartışma, kadınların demokrasi ile farklılığın değişik düzeylerde işlediğini gördüğünü gösterdi: Ailede, evde ve hanehalkında; bir mahallenin, semtin ya da şehrin yerel kolektivitelerinde; kendi projelerinde; devletin alanında. Benim analizim projelerle ilgili, ama bunları bağlı oldukları başka boyutlardan bütünüyle ayırmam da mümkün değil. Projeleri cemaatler olarak görmüyorum, çünkü “*cemaat*” sözcüğünü kullanmak demek, uyum ve bütünleşmeyi varsaymak için farklılıkları ve bölünmeleri göz ardı etmek demek. Bu araştırma tam da bu kapanmayı ertelemek üzerine. Bu nedenle projeler, niteliklerini sorgulayacağımız küçük sosyal ve siyasî oluşumlar olarak sunuluyor. Ne zaman ve nasıl başarılı oluyorlar? Ne zaman ve neden başarısızlığa uğruyorlar?

Kimlik meselesine gelince, bu konuda başlangıçta sahip olduğum fikir kısa sürede doğrulandı. Kadınlar, “*kimlik yarası*” diye adlandırmaya başladığım sıkıntıyı yaşıyorlar. Bir kadının kendini algılayışı ile kendisine atfedilen, kendisinin sorumlu tutulduğu, cazibesine kapılarak içselleştirdiği kimlikler arasında gerilim ve uyumsuzluk olunca, acı ortaya çıkıyordu. Kadınlara, siyasetlerine ters düşen, onları hiç de rahat etmedikleri konumlara yerleştiren kimlikler atfediliyor, buna karşılık kadınlar edinmek istedikleri kimlikten yoksun bırakılıyorlardı. Bu nedenle, aralarındaki mesafeyi örme, açığa çıkarma, dokuma ve sökme çabasının büyük bölümünü *kimlik çalışması* olarak yorumluyorum.

Ancak, araştırmam için bu odak noktasını seçerken, kimlik süreçlerinin, bütün kötülüklerin kaynağı olduğunu söylemek istemiyorum. Eşitsizliklerin esas itibarıyla maddî olarak hissedildiğini vurgulamak önemlidir. Servete çok sınırlı bir kesimin

sahip olması, bu kesimin kaynakları israf etmesi, işgücünün sömürülmesi, bedenlerin istismarı eşitsizliğin somut tezahürleridir. Kimlik süreçlerinin önem taşımasının nedeni tam da budur: Baskıcı ve sömürücü sistemlerde iktidarın kullanıldığı araçlar arasında zor kullanmanın hemen ardından ikinci sırada yer alırlar.

Etnik ve ulusal hareketler ve bunların toprak iddiaları, kolektif kimliklerin yaratılmasıyla mümkün olur. Entelektüeller ve medya gibi etkili toplumsal kaynaklardan yayılan söylemler, bireylere ulusun mensupları olarak hitap ederken (“siz de bizdensiniz”), aynı zamanda “öteki”nin kim olduğunu da açıkça ortaya koyar. Bu söylemler, birlik duygusu, etnik ya da ulusal bir kimlik yaratmak için kültürü, geleneği, dini, tarih ve mekân nosyonlarını seferber eder. Ancak, kimlik süreçleri, salt etnik ya da ulusal hegemonya meselesi bağlamında önem taşımaz. Bir grup, dolaysız zor kullanmaksızın kontrol kurabiliyorsa, bunun nedeni kimlik süreçleriyle rızanın sağlanmasıdır. Sınıf tahakkümünden ve erkek iktidarından yararlananlar, işçi sınıfının ve kadınların “haddini bilmesi” için yoğun çaba harcarlar.

Kitap şu şekilde düzenlenmiştir: Birinci bölümde, bahsettiğimiz üç proje *kadın* projeleri olarak sunuluyor, bu arada “kadınlar” ve “ulus”un uyuşumsuz, özselci temsillerine eleştirel bir yaklaşım getiriliyor. Bu üç ülkede, her zaman siyasi ve çoğu zaman şiddet içeren süreçlerde, bugünkü etnik-ulusal kimliklerin tarihsel oluşumunu ele aldım. Söz konusu kimlikler, kadınların birbirlerine ulaşmak için kapatmak zorunda oldukları mesafeyi tanımlayan farklılıklar anlamına gelmektedir. Araştırmada karışımıza çıkan halk, ulus ve ülke kavrayışlarını yansıtır zenginleştiren kuramlardan yararlandım. Kadınların ve toplumsal cinsiyetin ulusla, feminizmin milliyetçilikle bağlarını, hem genel olarak hem de projeler bağlamında ele aldım.

Kitabın esas gövdesi üç kesimden oluşuyor. İlki Kuzey İrlanda’daki Kadın Destek Ağı; ikincisi İsrail’de Megiddo, Nâsıra ve Vadiler’de faaliyet gösteren Bat Şalom; üçüncüsü Bosna-Hersek’teki Medica Kadın Terapi Merkezi üzerine. Her biri için giriş bölümlerinde, projenin doğduğu toplumsal ve siyasi

bağlam betimleniyor; ikinci bölümlerde projenin kendisi, ilişkileri ve çelişkileri araştırılıyor. Bu bölümlerde “etnisite”, “ulus”, “mekân” ve “toplumsal cinsiyet” gibi soyutlamalar, gerçek kadınlar açısından hayatı meseleler –aslında ölüm-kalım meseleleri– olarak somutluk kazanıyor. Kadınların hikâyelerinde ittifak, demokrasi ve kimlik temaları kendini sürekli gösteriyor.

Son bölümde, konumlandırılmış anlatıların çıkış noktaları olan kimlik ve kimlik süreçleri meselesini ele aldım. Kimliğin sosyal, ilişkisel ve karmaşık nitelik taşıdığını, sürekli inşa halinde olduğunu, söylemlerle, insanların söyledikleri, yazdıkları, resmettikleri, hakkında film yaptıkları, yasalaştırmaya ve kurumsallaştırmaya çalıştıklarıyla şekillendiğini savunan bir anlayışla kimliği kuramsallaştırmanın yollarını araştırdım. Projelerde yer alan kadınlar gibi, ben de geçmişimizde ve bugünümüzde bize seslenen, bizi yücelten ve rehin alan zorlayıcı kimlikler ile benlik duygumuz arasındaki bağın niteliğini merak ediyorum. Kendimizi üretirken ne kadar seçme şansımız oluyor? Üç projede de, etraflarındaki şiddetle keskinleşmiş, zorlu farklılıklar arasında korunabilir bir mesafe yaratmaya yönelik kimlik çalışması türleriyle karşılaşırız. Bu projeler (olabildiğince) bir kadının kendi benliğine ilişkin söylediklerine kulak verme; bir yarayı deşmemek için varsayımlarda bulunmamayı unutmama; verili, katı kimlik formülasyonları karşısında tereddüt etme; “kim” olduğundan çok, “ne” yaptığına ağırlık verme; değişimi ve dönüşümü bekleme çabası üzerine kurulu.

Kitabın sonunda, demokratik, sürdürülebilir siyasî oluşumlar yaratmaya ilişkin olarak bu kadınların projelerinden neler öğrenebileceğimiz üzerine fikir yürütüyorum. İster “vaat edilmiş evlerimiz”, ister bütün duvarları yıkacak bir kıyamet üzerine olsun, bütün o tehlikeli hayaller bir tarafa bırakılabilir. Onların yerini, belki de gerçekten sahip olabileceklerimize ilişkin fikirler alabilir: İyi aydınlatılmış bir mekânda özenli ve şefkatli bir mücadele.

1. Kadınlar ve milliyetçilik

Belfast caddeleri, İsrail'in güneşten kavrulmuş tepeleri ve Orta Bosna'nın köyleri, buraları hiç ziyaret etmemiş olan, uzaklarda yaşayan insanlar için tanıdık yerler haline geldi artık. Buralar şiddetin kol gezdiği yerler olduğu için, şiddet de haber olduğu için, televizyon ekranlarında ya da gazetelerin ilk sayfalarında hep karşımıza çıkıyorlar. Fakat medyanın bize sunduğu bu tablo, daha çok söz konusu yerlere ve buralarda yaşanan olaylara dair çok belirli bir yorumun süzgecinden geçmiş bir temsil anlamına geliyor. Örneğin Kuzey İrlanda'ya dair ilk elden bilgi sahibi olmayan, ama bilgi sahibi olmak için "Katolikler" ve "Protestanlar"ı anlatan haberlere başvuran insanlar, genellikle savaşın mezhepler arası anlaşmazlıklara dayandığını düşünüyor. Birtakım insanların "Hepsi de Hristiyan, neden anlamıyorlar?" dediğini duyuyorsunuz. Medya yorumcuları eski Yugoslavya'daki savaşları "kadim düşmanlıklara" dayanan "kabile savaşları" olarak resmediyor. Okurlar da "Eh, Balkanlar da hep böyleymiş" diye düşünüyor. İsrail'in Filistin Kurtuluş Örgütü'yle ve Arap devletleriyle çatışması, tarihe, yani Araplar ile Yahudiler arasındaki kadim ihtilafa başvurularak açıklanıyor. Bu örneklerin hepsinde, toprak iddiaları ve ülkeye aidiyet, ilkel [primordial] bağlar olarak sunuluyor. Savaşlar bu biçimde

görüldüğünde kaçınılmaz nitelik taşır, asla sona ermez görünür, sadece yoğunluklarının değişeceği düşünülür.

Daha dikkatli bir analiz, geçmişin bazı unsurlarının günümüzde etkisi olmakla birlikte, bu savaşların tam anlamıyla modern olduğunu gösterecektir. (Bazıları bunlara postmodern diyebilir, ama bu ayrı bir mesele.) Modern silahlarla –Semtex patlayıcıları, helikopterler, teleskoplu tüfekler– yürütülüyorlar. Hedefleri modern hedefler: Egemenlik, devlet, yurttaşlık. Fakat daha da önemlisi, çatışmadaki tarafların, çağdaş siyasi projelerin silahlı ifadesi olması. Onlar günümüzde özgürlükçü, savunmacı ya da saldırgan olsun milliyetçiliğin yüceltilmesinin birer tezahürü. Milliyetçilik de modernitenin tanımlayıcı unsurlarından biri. Ayrıca, 1990'ların milliyetçi hareketlerini geçmişin kalıntısı olarak, bir tür eskiye dönüş olarak sunmak da, 20. yüzyılın büyük devletlerinin –özellikle ABD, Britanya ve Almanya'nın– bu çatışmalarda oynadığı rolü küçümsemek olur.

Bosna-Hersek, İsrail/Filistin ve Kuzey İrlanda'dan bildirilen haberlerin bir başka özelliği de, garip bir biçimde toplumsal cinsiyetin “mevcut olduğu halde var olmaması”dır [*present absence*]. Burada bize sunulan tablo, kuşkusuz cinsiyet ayrımına dayanır. Savaş kıyafetleri içinde, silah taşıyan erkekler görürüz. Gördüğümüz kadınlar evlerinden sürülmüş, tecavüze uğramış ya da yakınlarını kaybetmişlerdir. Ancak, bu tabloya belli bir doğallık da atfedilmektedir. İşte kadınlar ve erkekler, tarih-aşırı kadim rollerini oynamaktadırlar. Bu tabloya uymayan gerçekler bir kenara itilir. Askerden kaçan, savaşa gitmek yerine sürgüne giden on binlerce Yugoslav erkek hakkında pek az şey işitiriz örneğin.

Bu savaşlar *bugün* oluyorlar – kendimize sürekli hatırlatmamız gereken bir nokta bu. Kadınların hukukî özgürleşme, ekonomik eşitlik, kendi bedenleri üzerinde kontrol sahibi olma uğrunda bir yüzyılı aşkın bir zamandır verdiği mücadele, belli sonuçlar doğurmuş durumda. 1992'nin o dehşet verici günlerinde, “Müslümanlar”, “kurbanlar” ve “mülteciler” haline gelenler, genelde modern, eğitilmiş, gezip görmüş ve siyasetleşmiş Yugoslav kadınlarıydı. Keza, 1968'de Kuzey İrlanda'da

yurttaşlık hakları hareketleri için sokaklara dökülen, haklı taleplerinin yarattığı değişiklikler savaşı taraflarca şiddete mazet olarak gösterilen kadınlar, çalışan kadınlar, üniversite öğrencileri ve yeni piyasaların tüketicileriydi. Daha sonra aynı kadınlar, kurtaj hakkı, siyasî temsil, cinsel özerklik gibi başka haklı taleplerle feminist harekete katılacaktı. Bu kadın nasıl oldu da haber bültenlerinde gördüğümüz, hapishane parmaklıkları arkasındaki oğluna yardım etmek için sabırla sırada bekleyen anaya dönüştü?

Bu savaşlardaki kadınların ve erkeklerin gelenekselci imlerini sorgulamadan bırakamayız, tıpkı şiddetin kendisine getirilen ilksel açıklamaları kabul edemeyeceğimiz gibi. Şunu sormamız gerek: Nasıl olup da, gerçeklik bu tür imgeleri karşımıza çıkarıyor ve bu tür imgeler geçerlilik kazanıyor? Bu tür sorular sormak önemli bir fikri de ortaya çıkarıyor: Görünüşte etnik nitelik taşıyan bu savaşlar, bir anlamda aynı zamanda toplumsal cinsiyet savaşları. Silahlanmış bu siyasî hareketlerin yerleştirmeye ya da savunmaya çalıştığı cemaat iktidarı, (başka şeylerin yanı sıra) toplumsal cinsiyet iktidarındır; kurmak istedikleri rejimler (başka şeylerin yanı sıra) toplumsal cinsiyet rejimleridir. Bu hareketler, halklar ile toprak arasındaki belli bir ilişkiyi tanımlamanın yanı sıra, kadınlar ile erkekler arasında belirli bir ilişkiyi de şekillendirirler. Bu, erkeklerin ege men olduğu bir ilişkidir, hatta bazı örneklerde düpedüz ataer kil ilişkidir. Söz konusu ilişki, en iyi ihtimalle, erkek şiddetine dayanan toplumsal cinsiyet iktidarının mevcut dengesine karşı çıkılmasının reddi üzerine kurulmuştur. En kötü ihtimaldeyse bu ilişki, varsayılan doğal bir düzeni savunan ve şiddeti meş rulaştıran özselci bir söylem üzerine kurulur.

Özselcilik salt ilginç bir kuramsal kavram değildir. Aynı zamanda tahakkümü sürdürmek için farklılıkların ve eşitsizliklerin üstünü örtmeye yönelik tehlikeli bir siyasî güçtür. Kimliği ebedî düalizmler içine yerleştiren örneklerle işler: Kadın kurban, erkek savaşçı; güvenilir yurttaş, yozlaşmış yabancı.

Burada ele alınan üç örgüt gibi, uylasimsal toplumsal cinsiyet tanımlarını sorgulayan kadın örgütlerine anlam ve potansi-

yel kazandıran da, rakip ulusal projelerde ve bunlara dair medya söylemlerinde özselciliğin yaygınlığıdır. Kadın örgütlerinin bu tür bir sorgulamayla etnik ve ulusal kimlikler de dahil olmak üzere hâkim kimlik süreçlerine daha güçlü bir şekilde meydan okuyabileceklerini düşündüm.

Belfast Kadın Destek Ağı, Bosna-Hersek'teki Medica Kadın Terapi Merkezi ve Kuzey İsrail'deki Bat Şalom barış grubu, bazı açılardan birbirlerinden çok farklı. Her grup başka bir çalışma yürütüyor, kurulmalarının farklı sebepleri var. Ancak, bazı yönlerden de birbirlerine benziyorlar. Bu benzerlikler, hem özselciliklerin deforme ettiği bir ortamda eleştirilerini sürdürme becerileri açısından, hem de 'barış' pratiğiyle ilgilenen bir araştırmacı olarak benim incelemem açısından çok önemli.

Her şeyden önce bunlar, rastgele oluşmuş kadın projeleri değil. Hepsi de sadece kadınlarla çalışmak için siyasi bir karar vermişler. Hepsi de, ülkelerindeki savaşlarda toplumsal cinsiyetin merkezî bir mesele olduğu, savaştaki şiddetin toplumsal cinsiyete dayalı şiddet olduğu fikrini benimsiyor. Projelere mensup olanlar, savaşta ve barış süreçlerinde kadınları *kadın olarak* ilgilendiren bir şeylerin olduğu hissiyle hareket ediyor.

İkincisi, bütün bu projelerde bilinçli bir biçimde seçilmiş etnik, ulusal ve dinsel bir karışım söz konusu. Üstelik projeler, sadece kendi küçük, ama parçalı topluluklarını bir arada tutmaya yönelik değil; aynı zamanda yakın çevrelerindeki, birçok açıdan kendilerinden daha büyük farklılıklar taşıyan geniş kadın çevreleriyle aralarında köprüler inşa etmeyi hedefliyor.

Üçüncüsü, üç projede de, ne düşündüğünüzün, ne söylediğinizin ve ne yaptığınızın, "kim" olduğunuzdan daha büyük bir önem taşımasına dayanan bir etos egemen. Aynı zamanda bazı siyasi değerleri ve hedefleri paylaşmakla birlikte, önemli bazı siyasi meselelerde kendi içlerinde derin görüş ayrılıkları olduğunu da kabul ediyorlar. Bunlar, farklılıkları bir araya getiren ittifaklar – bu farklılıklar üzerine müzakereler asla tamamlanmıyor ve tamamlanması da beklenmiyor.

Nihayet, birer ittifak olarak, üç projenin merkezî kaygılarından biri demokratik sürecin işlemesi: Her üyenin ve ortaya çı-

kan bütün bölünmelerin “taraf ları” için eşit bir sesi, eşit derecede etkililiği sa ılganının yollarını kendilerine dert ediniyorlar. Bunun önemli bir bileşeni de, bireylerin kendilerini nasıl görüyorlarsa öyle gösterecek kadar güvenli hissettikleri ve başkalarının da böyle yapmasına izin verdikleri çalışma ilişkilerinin kurulmasıdır.

Aşağıda göreceğimiz gibi, bütün projelerin kritik meselelerinden biri de, bireysel benlikler ile toplumsal kimlikler arasındaki ilişki. Bu o kadar sorunlu bir konudur ki, çalışmanın başında kitapta kullanacağım terminolojiye ilişkin bazı kararlar verdim. Kişinin kendine bakışını, kendini tanımlayı ını ifade etmek için “kimlik” sözünü kullanmadım. Bunun yerine benlik, benlik duygusu ya da benlik algısı gibi, öznellik ve özne konumuyla ilgili terimleri tercih ettim. Kimlik sözcüğünü başka, daha “dışardan” anlamlar için kullandım. Örneğin birine atfedilebilen kimlikten bahsettim ya da bireyin işittiği, katkıda bulunduğu, karşılık verdiği kimlik söylemleri ve bu tür söylemlerin ürettiği kolektif kimliklerden bahsettim. Bireyi, kimlik süreçlerine maruz kalmış haliyle tanımladım. Terminolojiyi bu şekilde bölmenin yararlı olduğuna inanıyorum, ger i benlik ile toplum arasındaki kırılgan hattını belki de fazla  ne çıkardığı söylenebilir. Kadınların kendilerinin yaptığı gibi, bu terminoloji, özne eyleyici sorununun   z lmeden kalmasını sağlıyor. İnsanın an be an kendini nasıl üreteceğine ( retebilece ine) dair belirsizliğe açık olmak için, kişinin kimliği hakkında konuşmaktan kaçınmak daha iyi. Son bölümde demokrasi ve kimlik sorunlarına ve bunlar arasındaki ilişkiye dönüyorum.

Projelerde yer alan kadınlar, belirli sosyal formasyonlardaki herkes gibi, zorlayıcı ve dar kimlik süreçleri i ine sıkışmış durumda. Projelere gelirken, seferber olmuş etnik grupların damgasını taşıdıklarını, birbirlerini dışlayan ulusal gruplara mensup olduklarını, farklı siyasi bağlılıkları olduğunu “biliyorlar” şimdi bir arada çalışırken soru şuydu: Kendi aralarında tam anlamıyla toplumsal bir me anı nasıl yaratacaklardı? Böylesi farklılıkların saygıyla karşılanacağı, sahte bir birlik içinde eritilmeyece i bir me an olmalıydı bu. Ama aynı za-

manda, farklılıkların beklentileri belirleyecek ve karşılıkları sınırlandıracak kadar şekillendirilmediği, yakınlığa, hatta mahremiyete de olanak verecek bir mekân. Böyle bir mekânı ne tür ilişkiler şekillendirebilirdi?

Bu sorunsal çerçevesinde her kadını uğraştıran, ayrıca kolektif işleyişi de etkileyen birçok somut soru da ortaya çıkar. Kendi benlik duygum ile başkalarının bana atfettiği etnik, ulusal, dinsel, cinsel ve siyasî kimliğim arasındaki uçurumu nasıl kavrayabilir ve bununla nasıl başa çıkabilirim? Kendi benlik duygumda (ve başka kadınların benlik duygularında), içinde bulunduğumuz ortamdaki şiddetli değişikliklerden dolayı hissettiğim büyük çelişkilere ve kaymalara nasıl anlam verebilirim? Bu konudaki çelişik duygularımı, yani hem “ait” olduğumu hissetmeyi isteyip, hem de aidiyeti yaratan kimlik iktidarının beni kısıtlaması ve yoksullaştırması kuşkusu taşımayı nasıl açıklayabilir ve bunu nasıl kabul edebilirim? Bir tercih hakkına sahip olmayı umabilir miyim, talep edebilir miyim, yoksa benim için tercih çoktan yapılmış mıdır? Benim adıma yapılmış şeylerden ne anlamda sorumluyum? Başkalarının damgalamasından ve sınırlamasından nasıl kaçınabilirim?

Bu üç “zor” ittifakın varlığını sürdürmesi, üyelerine göre, bu tür sorulara tutarlı cevaplar vermelerine bağlıydı. Çalışma gündemleri (uğraştıkları ve kenara bıraktıkları meseleler), çalışma süreçleri (karar alma, eyleme geçme ve sorun çözme tarzları), yakın çevrelerindeki ya da daha uzaktaki, birçoğu şiddetin kaynaklarına daha yakın olan farklı kadınlarla bağlantıları hakkında –aşağıda göreceğimiz– tercihlerde bulunurken, kendilerine kılavuzluk edecek cevaplara ihtiyaçları vardı.

Projelerin mücadelesini verdiği etnik, ulusal ve mekânla bağlantılı kimliklerin bugünkü kipliklerini [*modality*], çaprazlama siyaset yürüttükleri siyasî güç alanlarını anlamak için, bu projelerin içinden çıktıkları tarihi de bir parça bilmek gerekiyor. Mijas atölyesinde proje grupları birbirlerine ülkeleri, ulusları ve çatışmalarıyla ilgili sunuşlar yaptı. Bu sunuşlardan ve kendi okumalarından yola çıkarak “Protestan”, “Müslüman”, “Yahudi”, “ülke” ve “gelenek” sözcüklerine, ilerleyen bölüm-

lerde kadınlar tarafından kullanıldığında içerik kazandırmak, için yararlı olacak, aşağıdaki kısa anlatıları oluşturdum.

Yine de, belli bir ihtiyat payı bırakmak gerekiyor. Kadınların Mijas'a getirdikleri tarih versiyonları, oraya gelmeden önce grupların içinde titizlikle müzakere edilmişti. Çünkü (tek bir örnek verelim) bir Yahudi ile bir Filistinli Arap bu yüzyılın olaylarını farklı yaşamış ve yorumlamıştır, herkes tarafından doğru kabul edilebilecek tek bir anlatı tabii ki söz konusu olamaz. Mijas'taki bu sunuşlar sırasında, birbirlerinin anlattıklarına ekler ve düzeltmeler yapmak için araya giriyorlardı. Bu alternatiflerin, orijinal anlatının yanında kendini göstermesine, uyum ile uyumsuzluk arasındaki bir yerde kalmasına izin veriliyordu. Ama yazılı sözler anlamı daha kesin bir şekilde sabitler. Benim kaleme aldığım versiyon, çeşitli okumalarla titiz değerlendirmelerden geçti. Projelerdeki kadınlardan taslağı dikkatle incelemelerini, takıldıkları yerleri bana göstermelerini istedim. Burada yer alanlar onlar tarafından kitapta basılması için onaylandıysa da, bunun tek anlamı, önerilen değişiklikleri yaptıktan sonra, geride çok yaralayıcı bir önyargı kalmamış olmasıdır. Belki onlar da, bu anlatının sorumluluğunu üstlenen onlar değil de ben olduğum için, "idare eder" diye düşünmüştür. Kendi payıma, bunları, kesin birer anlatı olarak değil, mevcut kimliklerin seçici bir biçimde kullandığı bazı hassas konulara işaret eden metinler olarak sunuyorum.

Kuzey İrlanda: Sömürge sonrası araf

"Ada denizin üzerinde bir yaprak gibi durur; ağaçtan yeni düşmüş bir yaprak gibi yeşil bir ada..." Yeşil bir yaprağa benzeyen İrlanda Adası, Avrupa haritasının en ucunda yer alır. Burası batıya doğru göçlerin son bulduğu yerdir. Bugün bizim "İrlandalı" diye düşündüğümüz insanlar, adaya milattan önceki binyılda, Britanya üzerinden Avrupa kıtasından gelmiş, Keltçe konuşan kabilelerdir. Ancak, bu Keltler İrlanda Denizi'ni geçen ilk halk olmadığı gibi son halk da olmamıştır. Sonraki yüzyıllarda, yandaki büyük adadan İngiltere kralları ve maceracı soylular

tarafından buraya sürekli akınlar olmuştur. 16. yüzyıl sonrasında İngiltere dünya çapında bir imparatorluk kurmaya giriştiğinden, İrlanda da onun en yakın denizaşırı sömürgesi olmuştur. Ewan MacColl'un şarkısı *The Island*'in nakaratı, "Sarı bugdaydaki kan" sözlerinden oluşur. Çok geride kalmış çağlarda yaşanmış şiddete dair hikâyeler, bugün bile İrlandalıların "Britanyalılar"a karşı duygularını etkiler.

Kuzey İrlanda'da etnik farklılığın, eşitsizliğin ve düşmanlığın bugünkü örüntüsünün çok özgül bir kaynağı vardır: 17. yüzyılda kurulmuş sömürgeci "Ulster Plantasyonu".¹ İrlandalıların Britanya tahtına karşı yürüttüğü direnişi tamamen bastırmak ve stratejik açıdan önem taşıyan bu adayı Avrupalı rakiplere karşı korumak için, adaya İngiliz ve İskoç yerleşimciler yerleştirilmiştir. Yerleşimler önce Stuart hükümdarlarının askerleriyle, ardından Cromwell'in Protestan ordusuyla, sonra da Orange Prensi William'ın askerî gücüyle korunmuştur.

Plantasyon, o güne dek Britanya'nın etkisine pek az maruz kalmış bölge olan Kuzey İrlanda'da kurulmuştur. Buradaki yerleşimciler yerli İrlandalıları en iyi tarım alanlarından çıkarıp sürmüşler, kendilerini zaman zaman gelen saldırılara karşı korumuşlar ve şehirler inşa etmişlerdir. İrlanda'ya yeni tarım ürünleri getirmekle kalmamış, daha önceki müdahalelerin yapmadığını yapıp yeni ve farklı bir kültür de yerleştirmişlerdir. Bu farklılığın bir yönü, dindi. İrlanda halkı, Roma Katolik Kilisesi'ne bağlıydı. Aslında Kral VIII. Henry'nin Roma'yla bağlarını koparıp Anglikan Kilisesi'ni kurduğu 16. yüzyıla dek İngiltere halkı da Katolik'ti. Henry'nin Reformasyonu'yla birlikte, Britanya adalarının her yerinde Katolikler siyasi açıdan dışlanmış bir kesim haline geldiler.

Fakat bugün Kuzey İrlanda'da yıkıcı düzeylere ulaşmış olan, yerli ile yerleşimci, Katolik ile Protestan arasındaki ayrım hiç-

1 Bu kısa tarihçeyi hazırlarken O'Leary ve McGarry'nin eserinden (1993) yararlandım ve İrlanda bağlamında etnisite terimini kullanırken onların görüşlerini dikkate aldım. Terimin içerimlerine dair geniş bir değerlendirme için bkz. s. 62 vd. Başka kaynakların yanı sıra şu eserler de benim için son derece yararlı olmuştur: Aughey ve Morrow'un derlemesindeki (1996) makaleler, Bell (1978), McCurtain ve O Corrain (1978), Keogh ve Haltzel (1993) ve Ryan (1994).

bir zaman mutlak bir ayırım olmamıştır. Joanne Vance'in Mijas atölyesinde vurguladığı gibi, "yerleşimciler ile yerli İrlandalıları birbirinden ayrı tutma çabalarına karşın, iki topluluk yavaş yavaş birbiriyle kaynaşmaya başlamıştı. İki cemaate mensup bireyler arasında –ender de olsa– evlilikler gerçekleşti; ayrımlar hâlâ gözle görülür olsa da, cemaatler arası karışımın izleri belirgindi." Bu farklılık gerçek olduğu için, siyasî manipülasyona da açıldı:

Bu geçmiş, o dönemden beri –bir yanda İrlandalı diğer yanda Britanyalı şeklinde– etnik açıdan saf iki kimliğin bulunduğu mitini yaratmak için kullanıldı. Bu basit analiz, İrlanda'nın tarihi boyunca halkların siyasî açıdan bölünmüş ve fiziksel açıdan ayrılmış olarak yaşaması yönündeki siyasî argümana dayanak yapıldı.

Koloniciler arasında da, günümüz Kuzey İrlanda siyasetinde etkisini gösteren ayrılıklar vardı. Hepsi "Papacılar"a düşman olsa da, Protestanlar birleşmiş değildi. Çoğu İrlanda'da yüzyıllar boyunca arazi sahibi olmuş İngiliz ailelerden gelen zengin toprak sahipleri ve yönetici sınıflar Anglikan Kilisesi'nin (İrlanda'da İrlanda Kilisesi deniyordu) "sadık" mensupları olarak ayrıcalıklı bir yere sahiptiler. Yeni gelen yerleşimcilerden bazıları, Plantasyon'un küçük çiftçileri ve zanaatkarları da öyleydi, ama yerleşimcilerin çoğu Presbiteryen'di veya başka Evanjelist Anglikan kiliselere mensup İskoçlardı. Protestanlık içindeki bu heterodoks gruplar, Katolikler gibi inançlarından dolayı cezalandırılıyor ve Anglikan Kilisesi'ne vergi ödemek zorunda bırakılıyordu.

Yeni yerleşimci grubu, çok uzun süre Britanya kralının piyonu olarak kalmadı. Belki İrlandalıları küçümsüyorlardı, ancak onlara tepeden bakan İngiltere-İrlanda kökenli eski aristokratlar ve toprak sahipleriyle de mesafelerini korumuşlardı. Daha sonra, Britanya devletine karşı kendi özerkliklerine sahip çıkmaya çalışacaklardı. Britanya'ya karşı bu çelişkili tutum, Ulster Protestan kimliğinin de ana temalarından biri haline geldi.

Bu arada Katolikler adadaki zenginlik ve iktidar kaynaklarının çoğundan toplumsal, ekonomik ve hukuksal olarak mahrum bırakıldılar. Kùltùrleri ve dilleri baskı altında tutuldu. Bu nedenle, genellikle, İrlanda'nın daha fazla bağımsızlık kazanması yönündeki çalışmaların tamamen bir Katolik başkaldırısı olduğu sanılır. Aslında, Britanya egemenliğine karşı ilk isyan edenler yerli İngiliz-İrlandalılardır. Katoliklerin yanı sıra bazı Protestanlar da hem birbirini izleyen reform hareketlerinde, hem de Fenian hareketi gibi daha militan niteliğe sahip milliyetçi ve cumhuriyetçi örgùtlerde etkindi.

Fakat 19. yüzyıl boyunca bir milliyetçi ayaklanma diğeri izlerken ve Britanya parlamentosu, İrlanda'nın "Özerk Yönetimi"ne yönelik peş peşe gelen önerileri değerlendirirken, Protestanların Katolik bir İrlanda devletinde kendi geleceklerinin ne olacağına dair kaygıları iyiden iyiye arttı. 1912'de Britanya'dan ayrılmaya karşı direniş kararlılığını ifade eden bir metin için 250 bin imza toplandı. 1913'te de Ulster Birlikçi hareketinin lider kadrosu paramiliter gruplardan bir ordu kurdu ve donattı: Ulster Gönüllü Gücü bugün de varlığını sürdürmektedir. 1916'da Cumhuriyetçiler liderliğindeki "Paskalya Ayaklanması" ile bunu izleyen gerilla hareketleri, sonunda, Britanya'da isyancı bir adayı yönetmeyi sürdürmenin imkânsız olduğu kanısını güçlendirdi. Ancak 1921'de Britanya parlamentosunun çoğunluğu Bağımsız İrlanda Devleti'ni onaylarken, Ulster'lı Protestanların kaygılarını da dikkate alan bir düzenleme getirmek zorunda kaldılar.

İşte İrlanda böyle parçalandı. Protestan nüfusun Katolik nüfusa göre daha fazla olduğu kuzeydoğudaki altı bölge, "Büyük Britanya ve Kuzey İrlanda Birleşik Krallığı" sınırları içinde kaldı. Kurulan yeni ÷lke bugünün İrlanda Cumhuriyeti'ne dönüşürken, anayasasında, İrlanda'nın sadece kıyılarıyla sınırlanmış bir ada devleti olması yönündeki kadim arzuyu yansıtan maddeler korundu. Kuzeyde ve güneyde çoğu Katolik olan İrlanda milliyetçileri birleşik bir İrlanda için (bazen dar anlamıyla) savaşı sürdürüyordu. Ulster Protestanları için Kuzey İrlanda'da yarı özerklik zorlu bir tarih anlamına gelecekti. Ta-

rımdan başka bir gelir kaynağı olmayan yoksul adada, kendi bölgelerinin nispeten sanayileşmiş olmasından avantaj sağlıyorlardı. İrlanda Cumhuriyeti'nin, 1937 anayasasında da vurgulanan, son derece muhafazakâr Katolik Kilisesi'yle ilişkisine dikkat çekiyorlardı: Britanya'yla bağları koparsa, kendilerini tehdit eden gelecek buydu.

1921'den 1960'ların sonlarına kadar Ulster Birlik Partisi Kuzey İrlanda'yı yönetti. Protestan nüfusun çoğunlukta olması sayesinde, parti, yalnızca kendi mezhep grubunun çıkarlarını gözetken bir iktidar kurdu. Birlik Partisi'ne göre bu çıkarlar, Kuzey İrlanda ile Güney İrlanda arasında aşılabilir bir sınırın oluşturulup korunması ve Britanya'nın birlik garantisinden vazgeçme ihtimaline karşı uyanık olunmasıydı.

Fakat Birlikçiler, Kuzeyli milliyetçiler ile Cumhuriyetçilerin durmak bilmeyen siyasî muhalefetleriyle karşılaştı. Kuzey İrlanda nüfusunun üçte birini oluşturan Katolikler, her alanda, ama en önemlisi Birlikçilerin istihdam ve konut politikalarında ve temsili demokrasi konusunda ayrımcılığa maruz kalıyordu. Westminster'daki Britanya parlamentosu ise, İrlanda meseleleriyle pek ilgilenmiyor ve Stormont'taki yerel Protestan yöneticilerin dilediklerini yapmalarına olanak tanıyordu.

Ancak 1960'larda işler değişmeye başladı. ABD'deki siyahların insan hakları talep ederek başlattığı eylemler, Kuzey İrlanda'da da benzer bir hareket için esin kaynağı oldu. Bu, daha önce yaşananlardan farklı bir protestoydu. Talepleri Kuzey İrlanda ile Güney İrlanda arasındaki sınırın kaldırılması değil, Britanya devleti sınırları içindeki Katoliklere adil muamele edilmesiydi. Sokaklara dökülenler ifade özgürlüğü, adil bir yerel yönetim, istihdamın bilgi ve beceri esasına dayanması, yoksul kesime konut imkânı talebinde bulunuyor, (harekette birçok kadının da yer almasına karşın) "bir adam, bir oy" sloganıyla siyasî katılımı eşitlikten dem vuruyordu. Bu hareket Fenian hareketinin o eski repertuarını tekrarlamıyor, ama dünyanın dört bir yanında olduğu gibi 1968 kuşağıyla bir ağızdan *We Shall Overcome*'ı söylüyordu. Yürüyüşler genelde Protestan topluluktan olan yerel polis gücü tarafından acıma-

sızca bastırılıyordu. Fakat Birlikçiler, bu isyanın nasıl bastırılacağı konusunda kendi aralarında bölünmüşlerdi. İktidardaki Ulster Birlik Partisi (esas olarak eski Protestan yönetici sınıfı temsil ediyordu), yerleşimci geleneği içinde yer alan, kraliyet yanlısı aşırı grupların giderek güçlenen muhalefetiyle karşılaştı. Bu gruplar köktendinci Hür Presbiteryen Rahip Ian Paisley'nin görüşlerinin etkisi altındaydı. Paisley 1971'de Demokratik Birlik Partisi adında yeni bir parti kurdu.

Protestan işçi sınıfı, yerel Katolik azınlık karşısında avantajlı konumunu yavaş yavaş kaybettiğine şahit oluyordu. Ağustos 1969'da Protestan çeteler doğrudan eyleme geçtiler ve Katoliklerin evlerine ve işyerlerine saldırılar düzenlediler. Sindirme eylemleri ve kundaklamalar üzerine birçok Katolik evlerini terk edip, Katolik nüfusun çoğunlukta olduğu nispeten güvenli bölgelere yerleşti. Bu sırada evini terk eden nüfusun sayısına ilişkin tahminler farklıdır. 25 yıl sonra Avrupa'nın bir başka yerinde, aşırı uçlarda yer alan başkalarının icat ettiği "etnik temizlik" türünden bir saldırganlıktı bu. Resmî bir rapora göre 1969-1972 döneminde 30 bin ila 60 bin insan evini terk etmek zorunda kaldı. Bunların yüzde 80'i Katolik, yüzde 20'si Protestan'dı. Bu, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana Batı Avrupa'da yaşanmış en büyük zorunlu göç hareketiydi (McKittrick 1994: 39).

Londonderry/Derry ve Belfast'ta şiddet olayları yaşandı. İrlanda Cumhuriyet Ordusu (IRA) yeniden canlandırıldı ve paramiliter gruplar Katolik semtlerin savunmasında etkin hale geldi. Britanya hükümeti, Kuzey İrlanda'ya birlikler gönderdi. Katolikler önce askerlerin adaya gelmesini kendilerini koruyacaklarını düşünerek memnuniyetle karşıladı, ama çok geçmeden askerlerin sivillere yönelik sert tavırları karşısında derin bir hayal kırıklığına uğradılar, haksız ve adaletsiz gördükleri uygulamalar üzerine büyük tepki gösterdiler. IRA'nın bölünmesiyle Geçici IRA (Provos) ortaya çıktı. Geçici IRA, örgütün eski solcu ve enternasyonalist politikalarını terk edip, İrlanda'nın birleşmesi meselesine yoğunlaşan, Kuzey ile Güney arasındaki sınır haritadan silininceye dek savaşıma kararlılığı taşı-

yan bir örgüttü. Ana hedefleri güvenlik güçleriydi: Britanya'nın İrlanda topraklarından ebediyen çıkarılmasını istiyorlardı. Fakat Ulster Protestanlarına ve örgütlerine yönelik mezhap saldırılarına da sık sık rastlanıyordu.

1971'de Britanya hükümeti, Kuzey İrlanda'daki son adalet kalıntılarını da yok ederek, şüpheli "teröristler" için yargıç karşısına çıkarılmadan tutuklama uygulamasına başladı. Ocak 1972'de ordunun Londonderry/Derry'de barışçıl bir gösteri düzenleyen sivillerin üzerine ateş açarak 13 kişinin ölümüne yol açması, bütün dünyayı dehşete düşürecek ve tarihe Kanlı Pazar olarak geçecekti. Mart ayında Stormont yönetimine son verildi ve Westminster'dan doğrudan yönetim kuruldu. Protestan paramiliter örgütleri, tarihî Ulster Gönüllü Gücü, Ulster Savunma Birliği (1972'de kurulmuştu) ve bunlara benzer gruplar üye sayılarını hızla artırdı. Amaç IRA'nın yıldırma eylemlerine denk bir şiddetle karşılık verip kendi yerleşimlerini korumaktı.

1970'ler ve 1980'ler boyunca, şiddete son verecek bir düzenleme arayışında olan Britanya hükümeti bir dizi girişimde bulundu. Britanya, giderek İrlanda Cumhuriyeti'ni de çözüme dahil etme arayışına girmişti. Bu tehdide Ulster İşçi Konseyi, bütün Kuzey İrlanda'yı felç eden bir grevle karşılık verdi. On yıl sonra, bir başka İngiliz-İrlanda anlaşması Birlikçi siyasetçilerin yerel meclisleri boykot etmesine neden olacaktı. Sıradan Protestanların çoğu kafa karışıklığı ve korku içindeyken, daha militan olanlar Britanya'nın ihanetine karşı kendilerini silahla savunmaya hazırdılar.

Bu arada Kuzey İrlanda'nın Britanyalı vergi mükelleflerine maliyeti giderek artıyordu. IRA'nın Britanya Adası'ndaki bombalı saldırıları da Britanya'da kamuoyunun görüşlerini değiştiriyordu. Hükümet ayrıca Britanya'nın itibarının giderek sarsıldığını görüyordu: IRA mahkûmlarının açlık grevleri ve protestoları dünya kamuoyunu derinden etkiliyordu. Britanya medyasının, IRA'nın siyasî kanadı olarak görülen Cumhuriyetçi Sinn Fein partisine yayın yasağı koyması adaletsiz bir uygulama olarak görülüyor, geniş kesimlerin tepkisini çekiyordu. İrlanda'nın Britanya açısından stratejik önemi, süpersonik ter-

mon  kleer çağda büyük ölçüde azalmıştı. Britanya (bunu açıkça kabul etmese dahi) İrlanda Cumhuriyeti'nin de bu sorunlu bölge için sorumluluk yüklenmesini istiyordu. Fakat artık Cumhuriyet bu Truva Atı'nı içine almak konusunda kararsızdı.

Kuzey İrlanda'daki durum, hiçbir zaman 1990'ların ilk yıllarında olduğu kadar kötü olmamıştı. 1969 ile 1989 arasında geçen yirmi yılda 3 bin kişi siyasî şiddet yüzünden hayatını kaybetmişti, yaralıların sayısı bunun on katıydı ve şiddet olaylarının sonu gelmeyecekmiş gibi görünüyordu (O'Leary ve McGarry 1993: 37). Birlikçi partiler Katolik azınlığı temsil eden partilerle iktidarı paylaşmayı reddettiği sürece, Britanya hükümeti adanın doğrudan yönetimini bırakamazdı. Kuzey İrlanda'da kaldığı sürece de, Cumhuriyetçilerin tepkisiyle karşılaşacak ve güvenliği sağlamak zorunda kalacaktı. Dolayısıyla ordu özellikle Katolik bölgelerde tehdit edici bir güç olarak varlığını sürdürdü.

Sonra, Sosyal Demokrat İşçi Partisi lideri John Hume'un Sinn Fein'le gizli görüşmeler başlatma girişimini takiben yavaş yavaş buzlar erimeye başladı. Britanya hükümeti, bir yandan bütün girişimleri inkâr etse de perde arkasından Cumhuriyet  ilerle temas kuruyordu. Adeta bir anda ateşkesi sağlayacak bir anlaşma yapıldı. IRA, 31 Ağustos 1994'te ateşkes ilan etti ve 13 Ekim'de Birleşik Kraliyet Ordusu onu izledi.

Artık tüm tarafların katıldığı görüşmelerin adaya kalıcı barı   getireceği ümidi belirmişti. Fakat IRA siyasî hedefine ulaşacağı netlik kazanana kadar silah bırakmayı reddetti; Birlikçi partiler de IRA silahsızlanmadan masaya oturmaya yanaşmadı. ABD'den gelen baskılara kar  şın, Britanya hükümeti ayak s  r  d   ve görüşmeleri erteledi. Muhafazakâr Parti, Westminster'daki giderek eriyen çoğunluğunu korumak için desteğine ihtiyaç duyduğu Birlikçi partilerden uzaklaşmayı pek göze alamayacak durumdaydı. Sabırsızlanan IRA, 9 Şubat 1996'da Londra'daki Canary Wharf i   merkezine düzenlediği büyük bombalı saldırıyla ateşkesi bozdu. Kraliyete sadık paramiliter örgütler de ateşkesin geçersiz olduğunu ilan ettiler ve Belfast'ta, Drumcree'de, Ballymena'da ve Kuzey İrlanda'nın başka

bölgelerinde şiddet olayları patlak verdi. Gökyüzünde yine askerî helikopterler uçmaya başladı. 17 Temmuz 1996'da *Independent* "Britanya'da etnik temizlik. On günde Ulster'da 600 ev çeteler tarafından boşaltıldı" manşetini atıyordu. Bu anlatıyı keseceğimiz nokta olan 1996 sonunda Kuzey İrlanda'da acıları dindirecek çözüm her zamanki kadar uzak görünüyordu.

İsrail/Filistin: Hata üstüne hata

Filistin, Doğu Akdeniz kıyılarının güney kısımları ile, 50-60 kilometre içerden sahile paralel akan Şeria nehri arasında kalan toprakların tarihsel adıdır. Bir ucundan öbürüne 300 km. bile tutmayan, güneşte kavrulmuş bu sahil şeridinde, dünyanın tek tanrılı üç büyük dini, Musevilik, Hristiyanlık ve İslâm açısından kutsal mekânlar bulunmaktadır. Filistin'in 20. yüzyıl boyunca ölümcül bir ihtilafa sahne olmasına temel gerekçe olarak bu gösterilir genellikle. Fakat daha önemli bir sebep, buranın, bölgede sürekli nüfuz mücadelesi veren Batılı devletler için taşıdığı jeopolitik önemdir. Süveyş Kanalı yakınındaki Filistin, Avrupa, Afrika ve Asya'nın kavşak noktasındadır. Batı Avrupalı ve Amerikalı stratejistler burayı, Arapların sahip olduğu petrol zengini Ortadoğu topraklarında önemli bir köşe taşı olarak görür.²

Hristiyanlık öncesi dönemde Filistin'de yerleşik Semitik kabileler arasında, bugünkü Yahudilerin ataları olan bir grup vardı. Uzun bir dönem kendi kendilerini yönettiler, fakat askerî ve siyasî baskılar sonucu bu Musevilerin (ya da İbranilerin ya da İsraillilerin) büyük bölümü bölge dışına çıktı ve binlerce yıllık bir süreçte dünya çapında bir Yahudi diasporası oluştu. Bugün, Yahudiler arasında, farklı kültürlere ve dinî yorumlara sahip üç önemli gruptan bahsedilebilir. Sefaradlar, 15. yüzyılda Katolik monarşi tarafından göçe zorlanıncaya dek İs-

2 İsrail tarihinin bu kısa özetini hazırlarken şu kaynaklardan yararlandım: Jiryis (1976), Lustick (1980), Flapan (1987), Halevi (1987), Davis (1987), Ashkenasi (1992), Orr (1994), Abdo ve Yuval-Davis (1995) ve Usher (1995). Özgül veriler aktarırken sayfa numaralarına atıfta bulundum.

panya'da yaşamış olanlardır. Aşkenazlar Doğu ve Orta Avrupa ile Rusya'ya yayılmıştır. Her iki grup da Batı Avrupa ile Amerika kültürüne büyük katkılarda bulunmuştur. Sonradan "Doğu" ya da Mizrahi Yahudileri olarak anılan üçüncü grupsa Filistin'de ve komşu Arap ülkelerinde yaşamayı sürdürmüştür. Arapça konuşurlar, ama dinsel, kültürel ve dilsel farklılıklarını Hristiyanlığın yayıldığı döneme, sonrasında İslâm'ın bölgede başat güç haline geldiği dönemlere taşımışlardır. Yahudiler farklı toplumlarda farklı muamelelerle karşılaşmıştır. Arap toplumlarında, genelde azınlık olarak kabul edilip kendilerine hoşgörü gösterilmiştir. Fakat Hristiyan Avrupa'da genelde baskı ve kısımlara uğramış, ayrımcılığa tâbi tutulmuş, ancak bazı meslekleri yapmalarına ve belirli mahallelerde yaşamalarına izin verilmiştir (Halevi 1987).

18. yüzyılın sonlarından itibaren diasporadaki Yahudiler, Filistin'e göç ederek yerleşmeye başladı. 19. yüzyılda Avrupa'da bazı Yahudi çevrelerde, dört bir yana dağılmış Yahudi halkı için –çoğunun "kendilerine ait" olduğunu düşündüğü– Kutsal Topraklar'da bir "vatan" yaratma projesini ortaya atan bir siyasi hareketin –Siyonizm'in– gelişmesiyle birlikte, göçmen akışı artarken, göçün niteliği de değişti. Siyonistler Filistin'i, nüfus yoğunluğu çok düşük olan bir bölge, "topraksız bir halk için halksız bir toprak" olarak resmetme gayretindeydi. Oysa Filistin, Osmanlıların egemenliği altında, çoğu Sünni Müslüman olan Arapların yaşadığı, Ortadoğu'nun en müreffeh bölgelerinden biriydi. Halkın büyük bölümü tarım ve hayvancılıkla geçimini sağlıyordu, ama ticaretle ve deniz taşımacılığıyla uğraşan, pek çok Hristiyan Arap'ın dahil olduğu burjuvazinin geliştiği önemli kentler de vardı.

Birinci Dünya Savaşı sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüyle birlikte, Milletler Cemiyeti mandası kuruldu ve Filistin, Siyonistlerin bir Yahudi "anayurdu" yaratma planını destekleyen İngiltere'nin kontrolüne geçti. İngiltere bu tutumuyla, Almanlara karşı askerî destek vermeleri karşılığında savaş sonrası bağımsızlık vaat ettiği Arapları hiçe saydığını da göstermiş oluyordu.

1920'lerde ve 1930'ların başlarında ilkin Britanya makamlarının desteklediği Yahudi göçü hızlandı. Yıllar süren getto hayatından, stereotipleştirmeden sonra Yahudi göçmenler normal bir hayata dönmeyi ve kendi kendilerine yeterli olmayı her şeyden çok istiyordu. Kolonileşme stratejilerini "üç fetih" diye adlandırıyorlardı. İlki toprağın fethiydi. Dünya Siyonist Örgütü'ne bağlı kurumlar, Filistinli spekülâtörlerden ve arazilerinden uzakta yaşayan toprak sahiplerinden büyük topraklar aldılar. Bunun için söz konusu arazi sahipleri topraklarında yaşayan ortakçı köylüleri yerlerinden çıkardı. Buralarda dönemin sosyalist Siyonist ideallerini yansıtan Yahudi yerleşimleri ve çiftlikler, tarımsal kolektifler (kibutzlar) ve kooperatif köyleri (moşavlar) kurdular. İkinci "fetih" işgücünün fethiydi. Siyonistler başkalarını çalıştırmaktansa, en fazla vasıf gerektiren kol gücüne en fazla dayanana kadar her tür işi kendileri görmeye kararlıydı. Yerleşimcilerin üçüncü hedefi, yerel nüfusu ne bir mal arzı sağlayan bir kaynak ne de müşteri olarak görerek piyasayı fethetmekti (Abdo ve Yuval-Davis 1995).

Yahudi yerleşimcilerin göçü, başlangıçta yerli Filistinlilerin örgütlü direnişiyle karşılaşmadı. Fakat Birinci Dünya Savaşı sonrası göç tehdit edici boyutlara ulaşmıştı, belli ki güçlü destekçileri olan siyasî bir proje söz konusuydu. Göçle oluşan bu tuhaf yabancı toplumda Filistinlilere yer olmadığı açıktı. 1920'lerde duruma tepki gösteren, eğitilmiş Filistinliler, Yahudi göçünün engellenmesi için kampanya başlattı. Yer yer görülen şiddet olayları yaygınlaştı ve 1930'larda geniş çaplı bir köylü isyanına dönüştü. Britanya güçleri hem Filistinlilerin isyanını hem de Yahudi terörizmini bastırmak için müdahale etti.

Fakat Avrupa'daki felaketler Filistin'deki bu olayları gölgede bıraktı. Almanya'da 1930'lu ve 1940'lı yıllarda Nasyonal Sosyalist rejimle aşırı boyutlara ulaşan anti-Semitizm sonucu, altı milyon Yahudi sistemli bir soykırıma uğradı. Müttefik devletlerin hükümetleri Yahudileri kurtarmak için devreye girmediler, Almanya'yla başka nedenlerle savaşıyorlardı. Savaş bittiğinde Britanya'da ve ABD'de birçok kişi, Yahudiler için Filistin'de bir devlet kurulması projesini vicdan azaplarını dindirmenin bir

yolu olarak gördü. Ayrıca, böylelikle kendi toplumlarına büyük bir Yahudi göçünü de engelleyeceklerdi.

1947'de BM krizi çözmek için devreye girdi ve Britanya mandasının sona erdiğini ilan edip Filistin'i taksim etti. Genel Kurul'un 181 sayılı kararıyla, toprakların yarısından biraz fazlası Yahudi devletine tahsis edildi. Nüfusun üçte ikisini oluşturan Araplara, İsrail devletinin komşusu olacak bir Filistin devleti için toprakların yarısından azı ayrıldı (Davis 1987: 21). 15 Mayıs 1948'de Yahudi makamları İsrail Devleti'nin Kuruluşu Deklarasyonu'nu yayınladı.

Filistinli Arapların çoğu bölünmeye karşı çıktı ve komşu Arap ülkelerinden aldıkları yardımlarla, şehirlerde Yahudilerin işyerlerine ve evlerine saldırılar düzenlemeye, kibutzları ve kırsal kesimdeki diğer yerleşimleri basmaya başladı. Yeni İsrail devleti çok geçmeden, yok edilmemek için çarpışmaya, çeşitli Arap devletlerinin oluşturduğu bir koalisyonla savaşmaya başladı. Devletleşmeden önceki milis gücünü hızla ulusal bir orduya çeviren İsrail, kendini kurtarmakla kalmayıp, ateşkesle belirlenen sınırlarını, BM kararında kendine ayrılan bölgenin çok ötesine uzanacak şekilde genişletti. Filistin'in yüzde 57'sine değil, yüzde 68'ine sahipti artık (ibid.18). Fazladan alınan bu topraklara kuzeydeki Celile ve kutsal Kudüs kentinin bir bölümü de dahildi. BM kararında öngörülen bağımsız Filistin Arap devleti hiçbir zaman kurulmadı. İsrail'in eline geçmeyen Filistin toprakları, komşu Arap devletlerinin kontrolüne geçti.

İsrail'in *de facto* sınırları içindeki Filistinlilerin yüzde 80'i evlerini ve topraklarını kaybetti. Çoğu silah zoruyla sürülürken, geçici olarak göç eden bazıları da İsrail'in baskısı yüzünden dönemez hale geldi (Abdo ve Yuval-Davis 1995: 295). Yüz binlerce insan İsrail sınırlarının hemen dışındaki mülteci kamplarında toplandı. Bugün torunları hâlâ bu kamplarda yaşıyor. Bu dönemde dört-beş yüz Arap köyü haritadan silindi ve yerlerine Yahudi yerleşimleri kuruldu.

İsrail hükümetinin önündeki yeni sorun, yeni ele geçirilen topraklara nüfus yerleştirmek ve devleti güçlendirmektir. 1950'de İsrail parlamentosu Knesset, dünyanın neresinde

olurlarsa olsunlar, Yahudilere İsrail vatandaşlığı hakkı tanıyan Geri Dönüş Yasası'nı kabul etti. 1949'daki ateşkes antlaşmasıyla İsrail'in kontrolüne geçen toprakların üçte ikisi, çatışmalar başlamadan önce Filistinlilere aitti (Davis 1987: 18). Soykırımdan kurtulan 300 bin Yahudi mültecinin çoğu, zorluklara rağmen, ümitle bu topraklarda yeni bir hayat kurmaya başladı. Kısa süre sonra onlara, artık kendilerine düşman haline gelen Arap ülkelerindeki gelecekleri konusunda endişe duyan Mizrahi ve Sefarad Yahudileri de katıldı. Fakat Yahudiler başkalarının kendilerine ettiği haksızlıkları, başkalarına haksızlık ederek telafi etti. Hayatlarını mülksüzleştirilmiş insanların enkazı üzerine kurdular. Yahudiler 'yurtlarına' dönerken, Filistinliler yurtlarından sürülmüş yeni halk haline geldi.

Knesset, BM kararına aykırı bir yasa çıkararak, topraklarından sürülmüş Filistinlilerin dönüş hakkını engelledi ve topraklarını yeni oluşturulan bir kuruma (Sahipsiz Mülkler Kurumu'na) devretti. Yahudi Ajansı, Yahudi Ulusal Fonu, Histadrut ve Yahudi İşçi Sendikaları Genel Federasyonu gibi İkinci Dünya Savaşı öncesinin Siyonist örgütleri, İsrail'in bir Yahudi devleti olarak varlığını sağlamlaştıran, yarı-resmî güçlü örgütler haline geldi.

Fakat gerçeklik ile Siyonistlerin hayalleri arasında çok önemli bir fark vardı: Yahudiler yeni devletlerinde tek başlarına değildi. Ülkede hâlâ 150 bin Filistinli Arap yaşıyordu. Geride kalan bu Filistinliler artık tamamen topraksız ve mülksüzdü. Birçoğu, "ülke içinde" mülteci konumundaydı, kuzeydeki kentlerde ve köylerde toplanmıştı. Kendilerine İsrail vatandaşlığı verilmişti, ama Yahudi olmadıkları için haklardan ve kaynaklardan yoksun bırakılmışlardı. Arap oldukları için devlete sadık olmayacakları düşünülüyordu. Bu yüzden 1966'ya dek kendilerine sınırlı bir seyahat özgürlüğü tanındı ve askerî yasalara tâbi tutuldular (Jiryis 1976; Lustick 1980).

Kısacası İsrail devleti kurulurken, yıkılmasını arzulayan düşmanlarla çevriliydi. Bir dağılma ve ümitsizlik döneminin ardından, sürgündeki Filistinliler 1964'te Filistin Kurtuluş Örgütü'nü (FKÖ) kurdu. Bu örgüt, Filistin'in yeniden Filistinli

Arapların eline geçmesini hedefliyordu. Mülteci kamplarındaki huzursuzluklarla başlayan FKÖ terörizmi kısa sürede uluslararası düzeyde bir harekete dönüştü. İsrail ordusu, baskın ve misillemelerden topyekûn savaşa kadar uzanan bir yelpazede sık sık çatışmalara giriyordu.

Bunlar arasında en kapsamlı etkiyi, 1967'deki Altı Gün Savaşı yarattı. İsrail, Arap devletlerinin birlikte başlattığı bir saldırıyı püskürttü ve (Ürdün'den) Batı Şeria'yı, (Mısır'dan) Gazze Şeridi ile Sina Yarımadası'nı aldı. İşgal İsrail kamuoyunu ikiye böldü. Bazı Yahudilere göre, böylece Vaat Edilen Topraklar'ın bütünü-nü kapsayan bir İsrail devleti hayali gerçekleşmiş oluyordu. Bazılarına göreyse işgal, daha önce Filistinlileri İsrail'den çıkarak elde edilen kazanımların yok olması anlamına geliyordu.

Bir milyon huzursuz Filistinli'yi barındıran bu toprakları elde tutmak, İsrail toplumunu istikrarsızlığa sürükledi. Ordu cephe için eğitilmişti. Yeni rolleri, yani tâbi bir halkı kontrol etmek, zor ve sevimsiz bir görevdi. Liberal İsrailliler giderek İsrail politikalarının âdillğine ve askerlerinin onuruna duydukları inancı yitiriyordu. İsrail ekonomisi de İşgal Altındaki Topraklar'dan günlük izinlerle İsrail'e giren Filistinli işçilerin emeğine dayanmaya başlamıştı. Bu da Yahudilerin kendi kendine yeterliliğini ve sınır güvenliğini tehlikeye sokuyordu. İsrail'deki Filistinli azınlık, başka Filistinlilerle yeniden temasa geçince siyasileşti. Katı Siyonist gruplara mensup olan Yahudi yerleşimciler, yavaş yavaş Batı Şeria'ya sızmaya başladı, böylece Filistinlilerin daha fazla toprağı gasp edildi. Arap devletleriyle barış karşılığında bu toprakları vermek isteyenler ile istemeyenler arasında görüş ayrılıkları baş gösterdi.

1987'de Filistin'deki huzursuzluk işgal altındaki topraklardaki İsrail egemenliğine karşı isyana dönüştü. Filistinliler bu isyana, uyanıp İsrail yönetimini sarsmak anlamında intifada diyorlardı. İsrail mallarını boykot ettiler, İsrailliler tarafından istihdam edilmeye karşı çıktılar ve alternatif bir altyapı kurmaya giriştiler. Gençler ve öğrenciler İsrail askerlerine meydan okuyor, taş atıyorlardı. Ordu bunlara tutuklamalar, gözaltılar, tacizler ve ev yıkımlarıyla misillemeye bulunuyordu.

Bu arada bir barış süreci tökezleye tökezleye ilerliyordu. 1988'de FK  lideri Yaser Arafat, Tunus'taki kararg hından (Ürdün ve Lübnan'dan çıkarılmıştı), Filistin devletinin kurulduğunu ilan etti. Fakat dönem, bir yandan da FK 'y  Israil'i tanımaya doğru itiyordu.    yıl sonra iki tarafın temsilcileri, ilk kez Madrid'de bir barış konferansında bir araya geldi. Sonra bir kez daha Filistin'deki yerel uyuşmazlık, dünya politika sahnesindeki değişimlerle yeniden şekillendi. Sovyet bloğu dağıldı, böylece Arap devletleri ve FK , artık rakipsiz bir güç haline gelen ABD'ye karşı denge unsurundan yoksun kalmış oldu. 1991'in başlarında Irak hiç beklenmedik bir biçimde Amerikan yönetimine meydan okuyarak Kuveyt'i işgal etti, ama bu hareketi derhal cezalandırıldı. FK , Irak yönetimine destek vererek kendini tecrit etti; 400 bin Filistinli işçi Körfez ülkelerinden sürgüne gönderilirken, örgüt de 10 milyar dolarlık gelirini ve malvarlığını kaybetti.

Körfez krizi sonrasında Ortadoğu genelinde bir istikrar arayışına giren ABD, barış sürecini ilerletmek için nüfuzunu kullandı. Işgal altındaki topraklarda FK 'n n hegemonyasına meydan okuyan aşırı Isl mcı direniş hareketi Hamas'la karşı karşıya kalan Israil hükümeti, zayıf düşmüş Yaser Arafat'ı görüşmelerde muhatap kabul etmenin kendisi için yararlı olacağını gördü. Açık barış süreci sürdürülürken, buna paralel olarak Norveçlilerin aracılığıyla Oslo'da gizli görüşmeler yürütüldü. Bu görüşmeler sonunda, 1993'te FK  ve Israil devletinin karşılıklı olarak birbirini tanımasını, bir Filistin  zerk Yönetimi'nin kurulmasını ve Gazze şeridi ile Eriha'dan başlayarak işgal altındaki toprakların aşamalı olarak bu yönetime devrini öngören bir İlkeler Bildirgesi yayınlandı.

Devlet kurma sürecinin zamana bırakılması, Kudüs'  paylaşmadan ve Yahudi yerleşimcilerin Batı şeria'ya akınını  nlemeden Israil'in tanınması, birçok Filistinli için Yaser Arafat ile FK 'n n ihaneti anlamına geliyordu: Oslo Antlaşması "Filistin Versailles'ı"ydı (Said 1995: 34). FK , Işgal Altındaki Topraklar'ın denetimini Israil'le paylaşarak tehlikeli bir taviz vermişti. FK  çok geçmeden yolsuzluk batağına sürüklendi,

sert güvenlik politikalarıyla tepki çekti. Radikal Hamas ve İslâmî Cihat, direniş cephesi bayrağını, FKÖ'nün düşürdüğü yerden kaldırdı ve 1995-1996'da İsrailli sivillerin öldürüldüğü intihar saldırılarıyla ülkenin merkez bölgelerinde dehşet saçmaya başladı.

İsrail kamuoyunun sağ kanadında da, bazı dinî unsurların güçlendirdiği benzer bir aşırı milliyetçilik geliyordu. Bu hareketin savunucuları Doğu Kudüs, El-Halil ve Batı Şeria'nın başka bölgelerinde saldırgan bir yerleşim taktiği izliyordu. Vahşi saldırılarla masum Filistinliler öldürülüyordu. Liberal İsrail kamuoyunu en fazla sarsansa 1996'da İsrail Başbakanı İzak Rabin'in bir Yahudi tarafından öldürülmesi oldu. 1996'da barış sürecini başlatan İşçi Partisi hükümeti, Benyamin Netanyahu liderliğindeki şahin ve muhafazakâr Likud Partisi tarafından iktidardan edildi. 1997 başlarında, iki tarafta da güvenilir bir liderliğin ortaya çıkması ihtimali çok zayıftı ve şiddet devam edecekmiş gibi görünüyordu.

Bosna-Hersek: Bir kader olarak etnik kimlik

Filistin gibi, bugün Bosna-Hersek devletine ait olan Balkan toprakları da, etnik ve siyasî sınırların durmadan değiştiği bir bölgedir. Birbiri ardına çeşitli imparatorluklar bu dağlık bölgede karşı karşıya gelmişler, savaş ve nüfus hareketleri çok sık kendini göstermiştir. Slavların MS 6. ve 7. yüzyıllarda güneye, Balkanlar'a doğru hareketi, genellikle Bosna tarihinin başlangıç noktası olarak kabul edilir. Bugünün Bosnalıları, kendilerine atfettikleri ya da atfedilen köken ne olursa olsun, temelde basitçe Bosna coğrafi bölgesinde yaşayan Slavlardır (Malcolm 1994: 2, 8).³ Fakat bu Slavlar kısa süre sonra mezhepleriyle diğerlerinden farklılaşacaktır. Bosna dağları, Kutsal Roma İmpa-

3 20. yüzyılın ortasına kadarki Bosna tarihi anlatısını oluştururken esas olarak şu kaynağa dayandım: Noel Malcolm, *Bosnia: A Short History* (Malcolm 1994). Modern Bosna-Hersek topraklarının tümünden bahsederken, kolaylık olsun diye, Malcolm gibi zaman zaman "Bosna" terimini kullandım. 1991-1995 savaşı dahil 1980 sonrası Bosna tarihini anlatırken esas olarak şu eserlerden yarar-

ratorluğu ile Bizans İmparatorluğu'nu ayıran sınırın zaman zaman doğusunda, zaman zaman da batısında kalmıştır, bu nedenle bölgede Hristiyanlığın ilk dönemlerinden beri Katolikler de Ortodokslar da bulunmuştur.

Ortaçağ'ın son dönemlerinde Bosna bir devlettir. 13. ve 14. yüzyıllar, Bosnalı Hristiyan kralların yönetimi altında geçen müreffeh dönemlerdir. Fakat tam da o dönemde Hristiyan dünyasının karşısına Osmanlı İmparatorluğu çıkmıştır. 1389'da Osmanlılar Kosova Savaşı'nda Sırları yenilgiye uğrattı. 1463'te de Bosna'yı ele geçirdiler. 17. yüzyılın başına gelindiğinde bugünkü Bosna-Hersek topraklarında yaşayan insanların çoğu Müslüman'dı. Slavların Müslümanlaşma süreci yavaş ve zorlama olmaksızın gerçekleşti, çünkü Osmanlı sisteminde Hristiyanlığa da, başka dinlere de yer tanınmıştı. Fakat cazip bazı kariyerler sadece Müslümanlara açıktı ve ayrıcalıklı bir Müslüman Slav sınıfı oluştu.

Osmanlıların Balkanlar'daki yönetimi 400 yıl sürdü. Hırvat kimliğini benimsemiş olan (kuzeydeki ve batıdaki) Slavlar ve kendilerini Sırp halkı olarak tanımlayan (güneydeki ve doğudaki) Slavlar arasında Hristiyanlık ve milliyetçilik duygularının yükselişiyle birlikte, Osmanlı yönetimi de sarsılmaya başladı. Her iki milliyetçi hareket de sadece Osmanlı yönetimine son vermeyi değil, Bosna-Hersek topraklarını da kendi ülkelere katmayı istiyorlardı. Hırvatlar Müslümanların aslında "Türkleştirilmiş" Hırvatlar olduğunu iddia ederken, Sırlar onların eski Ortodokslar olduğunu söylüyordu. Bu gelişmeler karşısında Müslümanların tutumu sertleşti.

1870'lerde Sırbistan ve Rusya, Osmanlı İmparatorluğu'na savaş açtı ve bu savaşın sonunda Bosna, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun parçası haline geldi. Ekonomi hızla gelişti, madenler işletildi, fabrikalar kuruldu ve demiryolları inşa edildi. Fakat siyasî hayata giderek etnik kimlikler damgasını vuruyordu. Bölgedeki başlıca siyasî partiler birbirinden

landım: Susan L. Woodward, *Balkan Tragedy* (Woodward 1995), Laura Silber ve Allan Little, *The Death of Yugoslavia* (Silber ve Little 1995), Institute for War and Peace Reporting tarafından yayınlanan *War Report* dergisi.

farklı olan Hırvat, Sırp ve Müslüman çıkarlarını temsil ettikleri iddiasındaydı. Birinci Dünya Savaşı'nı başlatan kıvılcım da, Balkanlar'daki bu milliyetçi dalganın eseriydi. Birinci Dünya Savaşı'nda Rusya, Fransa ve Britanya Almanya'yı yenilgiye uğrattı, Avusturya-Macaristan ve Osmanlı imparatorluklarını tarih sahnesinden sildi, bunların yerine Avrupa'da hegemonya kurdu.

20. yüzyılın başlarından itibaren "güney Slavları" arasında bir birlik projesi oluşturulmaya başlandı ve Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde Bosna-Hersek, kendini daha sonra Yugoslavya adını alacak olan "Sloven, Sırp ve Hırvat Krallığı"nın bir parçası olarak buldu. Yayılımacı Katolik Hırvatlar ile Ortodoks Sırpalar arasında rekabet devam ederken, Mehmet Si-paho'nun yönetiminde Bosnalı Müslümanlar siyasî bir ağırlık kazandı.

Böylece Bosna sıra dışı bir etnik karışımı barındıran bir ülke haline geldi. Mijas'taki Bosnalı kadınlar "Bunu bize özgü Bosnalı ruhu olarak görüyorduk" diye anlatmıştı. Yahudiler, Almanlar, Macarlar, Romanlar (Çingeneler) vardı bu topraklarda. Ülkenin Slav nüfusunun çoğu Bosnalı Ortodokslar ve Bosnalı Katoliklerdi, bunlar arasında kendisini "Sırp" ya da "Hırvat" sayanlar ve saymayanlar bulunuyordu. Fakat Bosna nüfusunun en kalabalık kesimini Bosnalı Müslümanlar oluşturuyordu. Toprak sahiplerinden köylülere dek hemen hemen her toplumsal sınıfa yayılmışlardı. Eğitimli, profesyonel ve mülk sahibi Müslümanlar, 19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyıl başlarında yavaş yavaş daha laik ve Avrupalı bir kimlik kazandı.

Bu grupların fiziksel açıdan birbirinden ayırt edilemediğini vurgulamak önemli. Konuşulan lehçeler ve dinî kültürlerdeki küçük bölgesel farklılıklar, onları bir dereceye kadar birbirinden ayırıyordu, ama insanlar arasındaki ekonomik sınıf farklılıkları muhtemelen daha belirleyiciydi (Malcolm 1994). Dışardan kışkırtma olmadıkça, etnik gruplar arasında düşmanlık ortaya çıkmıyordu. İkinci Dünya Savaşı, Bosnalıların kendi aralarındaki farklılıkların etnik bir savaşa dönüştüğü geniş çaplı bir çatışmanın örneğidir. 1941'de Yugoslavya, Almanya

ve müttefikleri tarafından işgal edildi. Almanlar Hırvatistan ve Bosna'da kukla Nazi hükümetleri kurdular. Hırvat Ustaşa faşistleri Yahudi ve Çingenelerin katliamına katıldı ve Sırlara karşı gösterdikleri acımasızlık hafızalara kazındı. Monarşist Sırp direniş çeteleri, yani Çetnikler, Ustaşa'ya karşı mücadele etti. Fakat İkinci Dünya Savaşı sonrasında Yugoslavya'da kontrolü ele geçirenler, Çetnikler değil, rakipleri olan devrimci anti-faşist Partizan direniş hareketi oldu. Yosip Broz 'Tito' (yarı Sloven, yarı Hırvat) liderliğindeki Partizanlar başlangıçta bir Sırp gerilla hareketiydiler. Savaşın sonraki aşamalarında, anti-faşist Hırvatlar ile Müslümanları da saflarına çektiler ve Britanya ile müttefiklerinden destek gördüler. Saraybosna 6 Nisan 1945'te Partizanlar tarafından kurtarıldı.

İkinci Dünya Savaşı'nda iki milyon Yugoslav öldü, bunların çoğunu yine Yugoslavlar öldürmüştü. Savaşta her kesimde Bosnalılar bulunuyordu. Savaşın ardından açılan yaraları sarma ya da uzlaşma dönemi yaşanmadı. Tersine Stalinist misillemeler görüldü ve Tito kontrolü ele geçirirken çok ağır bir bedel ödendi. Tarım kolektifleştirildi, giyim kuşam modernleştirildi ve eğitim standart hale getirildi. Fakat 1948'de Yugoslavya SSCB'yle yollarını ayırdı ve ekonomik "özyönetim" ilkesinde ifadesini bulan kendi sosyalizmini kurmaya çalıştı. Kapitalist dünyayla ticaret yaptı; bireylere komünist blokta yer alan diğer ülkelerden daha fazla seyahat özgürlüğü tanıdı. Yugoslavya Soğuk Savaş sırasında da Batılı devletler açısından taşıdığı jeopolitik önemin avantajlarından yararlandı. Batılı devletler, Yugoslavya'yı hiçbir bloğa bağlı olmayan, Üçüncü Dünya ülkelerini birleştiren Bağlantısızlar Hareketi'nin lideri olarak tanımak zorunda kaldı.

Tito'nun milliyetçiliği dizginleme politikası, en güçlü "uluslar"ın federal bir sistem içinde kendi cumhuriyetlerini kurmasına dayanıyordu. Eski Osmanlı sınırlarına aşağı yukarı tekabül eden sınırlar içinde altı cumhuriyet (Sırbistan, Karadağ, Slovenya, Hırvatistan, Makedonya ve Bosna-Hersek) kuruldu. Bu cumhuriyetlerin her biri, bireysel hakları garanti altına alınmış geniş azınlık grupları barındırıyordu. Sırp ve Hırvat nüfusun

toplamının neredeyse dörtte biri kendi sınırları dışında yaşıyordu. Devlet federal bir yapıya dayanıyordu ve kota sistemi bütün önemli federal kurumlarda eşit temsili sağlıyordu.

Fakat Bosna-Hersek'te hiçbir etnik grup çoğunluğa sahip değildi. Nüfusun üçte biri Ortodoks, altıda biri Katolik'ti. Çoğu Bosna-Hersek'te doğup büyümüştü. Bu nedenle Yugoslav ideolojisinde "anavatanları" Sırbistan ve Hırvatistan olarak gösterildi. Fakat devlet en büyük grubu, nüfusun yarısından biraz daha az olan Bosnalı Müslümanları, ülkenin Bosna dışında "bir yerinden gelmiş" olarak tanımlayamıyordu. İkinci Dünya Savaşı sonrası Yugoslav Anayasası'nda Müslümanların durumu bir anomali olarak görüldü ve Müslümanlardan Sırp, Hırvat ya da "Yugoslav" seçeneklerinden birini kimlik olarak benimsemeleri istendi. Çoğu sonuncusunu seçti. Ancak, 1961 nüfus sayımında yeni bir seçenek sunuldu: "Etnik anlamda Müslüman". 1971 nüfus sayımında bu resmî kimlik bir adım daha ileriye götürüldü: "Ulus anlamında Müslüman" 1953 ile 1971 arasında kendilerini "Yugoslav" olarak tanımlayan Bosnalıların sayısı üçte iki oranında düştü, insanların çoğu "Müslüman" kimliği seçmişti (Bringa 1995: 28).

1963 ve 1974'teki anayasal değişiklikler, federal Yugoslav idealini silme, iktidarı, özellikle ekonomik kalkınma üzerinden cumhuriyet liderlerine dağıtma eğilimiyle ortaya çıkmıştı. 1970'ler boyunca cumhuriyetler arası ticaret yüzde 20-25'i aşmamıştı ve yatırımların yüzde 99'u cumhuriyetlerin kendi içlerinde gerçekleşmişti (Djurić 1995: 125). 1980'de Tito geride zayıf ve etkisiz bir halef, sekiz üyeli bir cumhurbaşkanlığı konseyi bırakarak öldü. 1980'ler boyunca Yugoslav ekonomisinin durumu kötüydü. "Sosyalist piyasa" ve fiyat serbestliği denemeleri, enflasyonun hızla artmasına, dış borcun devasa boyutlara ulaşmasına neden olmuştu. Uluslararası Para Fonu'nun temsil ettiği Batılı güçler, ekonomik sıkıntılar içindeki Yugoslavya'ya yardım için, kamu sektörünün küçültülmesi de dahil, çok katı kemer sıkma tedbirlerinin alınmasını şart koşmuştu. Ekonomik reformlardan dolayı federal hükümet, bankacılık, vergi, bütçe, yatırım ve dış ticaret üzerinde denetimini

artırmış, cumhuriyetleri sıkıştırmaya başlamıştı. Federal hükümetten gelen bu baskı rakip cumhuriyetlerin liderleri arasında ve liderler ile federal makamlar arasında tartışmalara yol açtı. İşsizlik ve kıtlıklar sınıflar arasındaki eşitsizliği keskinleştirdi, ülke içindeki huzursuzluk arttı ve hükümetin otoritesi zayıfladı.

Bu koşullar altında komünist ideoloji giderek Yugoslavların zihnindeki etkisini yitirdi. Sırp ve Hırvat milliyetçilikleri, birbirlerinden beslenerek yeniden canlandı. İktidarın ellerinden kayıp gittiğini düşünen Sırp ve Hırvat cumhuriyetlerinin liderleri, komünist retorikten milliyetçi retoriğe geçti. 28 Haziran 1989'da, Kosova'da, Kosova Meydan Savaşı'nın yapıldığı yerin yakınlarındaki bir gösteride, Sırbistan Cumhuriyeti Devlet Başkanı Slobodan Milošević, Sırpların Osmanlılar karşısındaki yenilgisinin yıldönümünü, Sırpların duygularını kamçılarak, büyük azınlık gruplarıyla (Voyvodina'da Macarlar, Kosova'da Arnavutlar) bir arada yaşayan Sırpların hoşnutsuzluğunu ve korkularını siyasî güce tahvil edebilmek için kullandı. Ortodoks Kilisesi de azizlerin ve kahramanların kutsal yadigarlarını bütün ülkede dolaştırarak bu projeye destek verdi. Belgrad'daki sorumsuz akademisyenler de, ateşli milliyetçi metinler kaleme aldılar.

Medya da insanların korku ve kaygılarını yönlendiriyordu. Yugoslavya'da basın ve televizyon, bir zamanlar sahip oldukları federal kimliklerini ve ideolojilerini hızla yitiriyor, milliyetçi hareketlerin araçları haline geliyordu (Article 19, 1994). Yugoslavya'yı terk edip Batı'ya gitmiş olan anti-komünist göçmenler ülkeye dönerken, eğitilmiş ve çoğu demokrat olan gençler ve kamuoyu da giderek sağa kaymaya başlamıştı. "Sınıf çıkarları" temelindeki o eski, dayatılan ahlak, yerini kolayca "ulusal çıkarlar" ahlakına bırakıyordu (Milić 1993: 110).

Yugoslavya'da 1990'daki ilk çokpartili seçimlerden milliyetçi partiler büyük bir zaferle çıktı. Nispeten gelişmiş olan kuzeydeki Slovenya Cumhuriyeti artık, Yugoslavya'nın güneydeki yoksul cumhuriyetleriyle bağlarını koparmakta yarar görüyor, "Avrupa"nın zengin ülkelere katılmaya can atıyordu. Hırvatistan'da Devlet Başkanı Franjo Tudjman'ın milliyetçi yöneti-

mi, saldırgan Sırbistan'la arasındaki mesafeyi artırmaya çalışıyordu. Fakat Miloşević gevşek bir konfederasyon üzerinde uzlaşmaya yanaşmıyordu. Artık hiçbir türde Yugoslavya Cumhuriyeti tasavvuruna yer vermiyor, Büyük Sırbistan hayali kuruyordu. Slovenya ve Hırvatistan 1991'de bağımsızlıklarını ilan etti ve kısa sürede uluslararası düzeyde tanındılar. Çok küçük bir Sırp nüfusa sahip olan Slovenya, Yugoslav ordusundan (JNA) yalnızca sembolik bir direniş gördü. Hırvatistan içinde durum böyle olmadı. Yugoslav ordusu ve Sırbistan buradaki büyük Sırp azınlığın başlattığı isyanı destekledi.

Bosna-Hersek'te 1990 seçimlerinde etnik temelde örgütlenmiş üç parti yarışmıştı. Seçim sonrası kurulan hükümetin başında Aliya İzzetbegović liderliğindeki Müslüman Demokratik Eylem Partisi (SDA) vardı. Komşu cumhuriyetlerin milliyetçi stratejileri karşısında SDA, birbirine zıt iki kartı masaya sürdü: Müslümanların siyasî temsilini güçlendirmek ve Bosna-Hersek'in çokuluslu, çokdini karakterinin altını çizmek. Miloşević'in Büyük Sırbistan'ına giderek daha fazla benzeyen bir Yugoslavya'nın gölgesinde kalma korkusuyla, Bosna-Hersek de Nisan 1992'de bağımsızlığını ilan etti.

Aşırı grupların liderliğindeki bazı Bosnalı Sırlar, Bosna-Hersek'in bazı bölgelerini Sırlara ait özerk bölgeler ilan etti. Miloşević artık sadece Sırbistan ve Karadağ'dan oluşan bir Yugoslavya'nın lideriydi, ancak önemli bir kısmı Bosna-Hersek'te bulunan Yugoslav ordusunun müthiş silah gücünü devreye soktu. Bosnalı Sırp paramiliter güçler ile Sırbistan'dan giden başıbozuk grupların ardına gizlenerek, Bosna'nın büyük bölümünü ele geçirmeye yönelik bir askerî harekât başlattı. Hedef bölge ülkenin kuzeyi ile doğusu arasındaydı. Burası Sırbistan'dan, Hırvatistan'da Sırp nüfusun yoğun olduğu bölgelere uzanan potansiyel bir kara köprüsüydü. Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nde üç etnik grubun iç içe yaşadığı göz önüne alındığında, bunun kanlı bir deneme olacağı açıkça görülüyordu. Seçilmiş bölgelerde (askerî harekât, cinayet, esir alma, tecavüz, yıldırma ve propagandayla) "etnik temizliğe" gidilmesi, siyasî projenin temel unsurlarından birini oluştuyordu.

Birkaç hafta içinde Yugoslav ordusu Bosna-Hersek'in yüzde 70'inin kontrolünü ele geçirdi. Bosna hükümeti silah, cephanе, eğitimli asker yetersizliğine karşın, hızla bir savunma gücü oluşturdu. Ancak, Bosnalı Hırvatlar ile SDA liderliğindeki Müslümanların ittifakı, 1993'te, bazı Bosnalı Hırvat milliyetçilerin Hırvatistan'daki aşırı grupların desteğini alarak "savaş içinde savaş" başlatmalarıyla son buldu. Bosnalı Hırvatlar, "Hersek-Bosna" diye andıkları mini bir devlet kurma hayaliyle Bosna'nın batısında ve orta kesimlerinde, Hersek'in de güneyinde Müslümanların kontrolündeki bölgeleri ele geçirdiler. Hırvatistan Savunma Konseyi (HVO) partisi ve ona bağlı Hırvat Paramiliter Gücü (HOS), 18 ay boyunca Bosna Sırp Ordusu ile yandaşları gibi, (çoğunlukla) Müslüman sivil nüfusu hedef alan katliam, tecavüz ve sürgünlere girişti.

Bosnalı Sırp ve Bosnalı Hırvatların hepsi, kendi adlarına yapılanları onaylıyor değildi. Birçoğu Bosna-Hersek'in etnik karışımı ve birliği idealine sadık kalıp bunu savunmaya çalıştı. Savaşın diğer iki tarafın aksine Bosna hükümeti, "etnik temizliği" bir strateji olarak kullanmadı. Onları bir savunma savaşıydı. Fakat savaş ilerleyip Saraybosna ve ülkenin orta kesimleri kuşatıldığında, Bosna ordusu (Armıya) da bu toprakları, sivilleri öldürerek, yıldırarak ve sürerek kurtarma mantığına sürüklendi.

Yugoslavya'nın savaşa sürüklenmesinde Avrupa devletlerinin büyük sorumluluğu vardı. Almanya eski müttefiki Hırvatistan'ın federasyondan ayrılmasını sorumsuzca destekledi. Rusya Sırlara kayıtsız şartsız destek verdi. Batılı hükümetler sadece kendi çıkarlarını gözetti. Yaşananları, iç savaş olarak, Bosna nüfusu içindeki "kadim nefret" duygularının yeniden alevlenmesi olarak tanımlamak kolay bir yoldu. Birleşmiş Milletler bölgeye bir barış gücü gönderdi, ama bu gücün, tarafların saldırılarına müdahale etmesine izin vermedi. Uluslararası arabulucular, ülkenin etnik gruplar arasında paylaştırılması gibi, Bosna-Hersek'te ancak büyük göç hareketleriyle mümkün olabilecek, sorunlu ve hayalperest bazı çözüm planlarından başka bir şey üretmedi. Etnik sınırlara göre çizilmiş haritalar

zerinde oynayarak Hırvatların saldırganlığını krklediler. Eylül 1991'de yrrlge giren silah ambargosu Sırbistan'ı pek etkilemedi, ama Bosna devletinin kendini savunmasını engelledi. Bosna-Hersek ordusu, İslâm ülkelerinden gelen askerı yardıma dayanmak, aşırı görüşlere sahip mücahitleri kabul etmek zorunda kaldı.

1995 sonbaharında ABD yönetimi kamuoyunun baskısıyla daha etkin bir rol oynamaya başladı; Sırlara karşı hava saldırılarına girişti ve nihayetinde tarafları Ohio'nun Dayton kentinde düzenlediği barış konferansında bir araya getirdi. Bu arada Hırvat hükümetinin askerı harektları, Bosna-Hersek kuvvetlerinin savaşın seyrini Bosna Sırp ordusunun aleyhine çevirmesine yardımcı oldu. Ekonomik yaptırımlarla köşeye sıkıştırılan ve tüm dünyada yerden yere vurulan Miloşevi, taktik bir hamle yaparak Bosna Sırp liderliğiyle arasına mesafe koydu. Dayton'da tarafların öcünü de tatmin etmeyen bir anlaşma dayatıldı. Bosna-Hersek bağımsızlığını ve sınırlarını koruyacak, fakat etnik temelde iki parçaya ayrılacaktı. Bosnalı Sırların saldırganlığı ülke topraklarının yüzde 49'u üzerinde kurulacak yarı zerk Sırp Cumhuriyeti'yle ödüllendirildi. lke topraklarının geri kalan yüzde 51'lik bölümü bir Müslüman-Hırvat federasyonu tarafından yönetilecekti. Bu federasyonun yürümeyeceği açıktı. Gerçi Bosnalı Sırlar iki tarafın ortak düşmanıydı ve Hırvatistan yüz binlerce Müslüman mülteciyi kabul etmişti, ama Hırvat ayrılıkçılar Federasyon topraklarının bir bölümünü ele geçirme planlarından kesinlikle vazgeçmemişti.

 buçuk yıllık savaşta çok sayıda insan öldü, muhtemelen 200 binden fazla. Daha fazla sayıda insan yaralandı ve en az iki milyon insan evlerini terk edip, ya Bosna-Hersek güçlerini denetimindeki Orta Bosna topraklarında ya da ülke dışında mülteci haline geldi. Bosna Sırp Cumhuriyeti Bosna-Hersek hkmetiyle işbirliğine pek yanaşmadı; aranan savaş suçlularını teslim etmeyip mültecilerin evlerine dönüşünü imknsızlaştırdı. Birçok bölgede (zellikle Mostar'da) Bosnalı Hırvatlar kontrol noktalarını ellerinde tutarak ve yeniden bütünleşmeye

yanaşmayarak sanki Hersek-Bosna devleti bir gerçeklik kazanmış gibi davrandı.

1996'da Bosna ekonomisi harap vaziyetteydi ve ülke büyük ölçüde insanî yardımlarla ayakta duruyordu. Yüz binlerce mültecinin geleceği belirsizdi. Bu arada dünyanın dikkati de başka felaketlere yönelmişti. Bunun bir anlamda bir 'Balkan savaşı' değil, Avrupa'nın savaşı, dünyanın savaşı olduğu gözden kaçırılıyordu. Çatışmayı çıkaran kıvılcım, Yugoslavya'nın iç politikası ve ekonomisindeki sıkıntılar olmuştu. Ancak, bu sıkıntılar, daha büyük güçlerin kilit aktör olduğu Avrupa ve dünya düzenindeki dönüşümlerin yerel bir etkisiydi. Söz konusu dış güçler, etnik mantığı karşı konulmaz saymak gibi ırkçı bir hataya düşerken, yerel güçlerden farklı davranmıyordu (Woodward 1995: 13).

Halk, ulus, toprak

Bunlar zamanımızın çatışmalarında kolektif kimlikleri sahneye çıkaran farklı biçimlerde tecrübe edilmiş, çeşitli biçimlerde yorumlanmış ve farklı saiklere dayanan olayların bazıları. Bazı insanlar işte böylece Katolik, Protestan, Filistinli Arap, İsrailli Yahudi, Bosnalı Müslüman, Sırp ve Hırvat 'oldu'. Farklı konumlardan konuştuklarında ya da işitildiklerinde bu isimlerin nasıl farklı anlamlar ve değerler taşıdığını görebiliriz. Fakat tarih bugünün aktörlerini şekillendiren ve etkileyen malzemeleleri sağlarken, aktörler de malzemeleri yeniden yorumlayıp kendi rollerini oynar. Ama senaryoyu yazan tarih değildir. Bugünün Birlikçileri, hâlâ Boyne Savaşı'nı kutluyor ve kendilerinden nefret edenlerce "yerleşimci" [*planter*] olarak anılıyor olsalar da, dünün Britanyalı yerleşimcileri değillerdir. Brendan O'Leary ve John McGarry'nin dediği gibi:

Bugünkü çatışmaya, Avrupa tarihinin sayfalarından fırlayan bir hortlak olarak bakamayız. Günümüzdeki olaylar, 12. yüzyıldaki feodal fetih savaşlarının 'yeniden sahnelenmesi' ya da 17. yüzyıldaki mezhep savaşlarının modern televizyon izleyi-

cisi için 'tekrarı' değildir. Bugünün Kuzey İrlandası'nda cemaatler arasında kutuplaşma yaratan kilit siyasî doktrinler, yani milliyetçilik ve birlikçilik, 12. ya da 17. yüzyılda yoktu ve hiçbir anlam ifade etmiyordu. (O'Leary ve McGarry 1993: 55)

Günümüzdeki olaylar kolektif kimliği siyasî açıdan önemli kıldığı zaman, tarihe döneriz, bugün ile geçmiş arasındaki uçurumu 'halk', ulus ve vatani vurgulayan hikâyelerle kapatmaya çalışırız. Bunlar kaygan kavramlardır, çünkü hepsi de aynı anda hem "gerçek" maddî olgulara hem de bu olguların yorumlarına işaret eder. Söz konusu yorumlar, gerek insanların sözlerinde, şarkılarında, resimlerinde ve yazılarında, gerekse başkalarının bunların anlamlarını değerlendirmelerinde kendini gösterir. Bat Şalom, Medica ve Kadın Destek Ağı'ndaki kadınlar için bu üç kavramı anlamak, bunları kendi politikalarıyla ilişkilendirerek konumlandırmak hiç de teorik bir uğraş değildi. Acil bir pratik ihtiyaçtı.

"Halk", "halkımız" kelimelerini, kendimizi kültür temelinde farklılaştırmak ve bir aidiyete işaret etmek için kullanırız. Aynı amaçla, aşiret, cemaat, dinsel gelenek veya dil kelimelerini de kullanabiliriz. Akademisyenlerin ve son zamanlarda yöneticilerle medyanın tercih ettiği ifadeyse, Yunanca "kendi" halkımız anlamına gelen *ethnos* ve "başka" halklar anlamına gelen *ethnikos*'tan türeyen "etnik grup" ifadesidir.

"Gerçek" etnisitenin ne olduğu üzerine çok hararetli tartışmalar sürdürülüyor. İnsanlar, kültür temelinde birbirinden ayrı topluluklar olarak meşru bir biçimde birbirinden farklılaştırılabilir ya da kategorize edilebilir mi? Ne de olsa, etnik gruplar hiçbir zaman tümüyle homojen değildir. Örneğin birçok farklı kültür (birkaçını sayarsak, Kuzey Amerika, Rus ve Etiyopya kültürleri) "İsraili Yahudileri" oluşturmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi Filistinli Araplar da kültürel olarak Hristiyan ve Müslüman diye ayrılır; ayrıca bu dinsel gruplar kendi içlerinde de farklılaşır. Bunun yanı sıra bir etnik grupta üst ve alt sosyal sınıflardan insanların da kültürleri genelde çok farklıdır. Bazı örneklerde, örneğin yüzyıllar boyunca İr-

landa'da olduğu gibi hâkim etnik grup yönetici sınıf haline gelir, öyle ki sınıfsal ve etnik ayrım çizgileri örtüşür ve hangisinin baskın olduğu belirsizleşir (O'Leary ve McGarry, 1993). Etnik grupların kültürel açıdan "sınır bölgelerini" oluşturan kesimlerde, başka etnisitelerle benzerlikler, farklılıklardan daha fazla olabilir.

Bütün bu ihtiyat paylarını göz önüne alsak da, etnisite kavramının maddî bir göndergesi olduğunu belirtmek gerekir. Bu açıdan örneğin "ırk" kavramından farklıdır: Varolduğunu kabul ettiği biyolojik temelden yoksun olan bu kavram, sadece ırkçı söylemde kullanılabilir (Miles 1989). Phil Cohen'in ortaya koyduğu gibi (1988: 24), etnisite "tarihsel bir kimlik kazanma yönünde gerçek bir sürece işaret eder: Bu süreç, kolektif kimlik ya da 'kökler' duygusunun yaratıldığı, kuşaktan kuşağa aktarıldığı, zamanla uyarlanıp değiştirildiği dilsel ve kültürel pratiklerden oluşur." İnsanlar, içinde yetiştikleri kolektivite içinde anlam oyunlarındaki incelikleri, bir yabancı olarak girdikleri topluluklara nazaran çok daha iyi görür.

Bunu da söyledikten sonra şunu teslim etmek gerekir ki, etnisite etnisizm olmadan nadiren ortaya çıkar. Etnisizm, grubu diğerlerinden farklılaştıracak ve genellikle onlar üzerinde üstünlüğünü belirtecek kültürel işaretlerin benimsenmesi anlamına gelir. Nira Yuval-Davis, etnik fenomenlerin hiçbir zaman sadece kültürel olmadığını, aynı zamanda daima siyasî olduğunu da vurgular. Ona göre, bu fenomenler kolektivitelyi ve 'onun çıkarlarını' inşa eder (1994b: 193). Kuşkusuz etnik kültürü geliştirenler, genellikle "dışlama için dahil etme" denebilecek bir süreci yürütürler. Masum *farklılıklar* olabilir (bir etnik grubun yemeklerinde, yaşadığı bölgede yetişen baharatlar kullanılabilir), ama aynı zamanda siyasî *farklılaştırıcı* unsurlar da vardır (bizden ve temiz olanları, bizden olmayanları ve temiz olmayanları tanımlayan yiyecek tabuları gibi). Etnik farklılıkların altı çizildiğinde, her zaman siyasî bir projeyi saptamak mümkündür. Bu proje genellikle adaletsizlik iddiasıyla oluşturulur: Başka bir "halkın" tahakkümü ya da marjinalleştirilmesi söz konusu edilir. Her zaman olmasa da genelde, bu

çatışmanın motoru sınıfsal bir elittir. Kültür, sosyal formasyonlarda çeşitli unsurlarla siyasallaştırılabilir. Kimi dünya çapına yayılmış, hepsi erkeklerden oluşan bir din görevlileri sınıfına sahip din teşkilatları, genelde etnik projeleri yayan, bu projeleri kendi yararlarına kullanan güçlü aktörlerdir. Dinsel kimliklerin etnikleştirilmesi, İrlanda'da, İsrail/Filistin'de ve eski Yugoslavya'da görülen ortak özelliktir. Öte yandan bu ülkelerin hiçbirinde etnisite ciddi biçimde ırksallaştırılmamıştır. Dil farklılıkları sadece İsrail'de belirgindir.

Dünyada olduğu gibi projelere katılan kadınlar arasında da öne çıkan ikinci soru şuydu: Etnik aidiyetler, farklılıklar ve hareketler arzu edilir nitelik mi taşır, yoksa yıkıcı ve felaket doğuran olgular olarak mı görülmelidir? Bir azınlık kültürü tehdit altındayken, kültürü temel alan bir hayatta kalma ve kendini koruma hareketi haklı görülmektedir. Bazılarına göre, bir geleneğin kölesi olmadan ve yabancılar karşısında üstünlük taşıdığı hissine kapılmadan, bir kültüre, hatta dinsel bir kültüre mensup olmanın bütün zenginliklerinden yararlanmak mümkündür. Örneğin Mijas'ta, namazında niyazında bir Müslüman olan Bosnalı Nuceyma, dinsel makamların dayattığı baskıcı geleneklerin geçerliliğine karşı koyabileceğini, inanç sistemi içinde yeni yollar benimseyebileceğini düşünüyordu. Bosnalı Sırp Rada, İrlandalı Protestan Joy ve İsrailli Yahudi Yehudit ise etnik-dinsel cemaatinin sınırlarını aşmayı, farklılıkları en aza indirgeyen, daha sosyal, seküler bir aidiyet çerçevesine ulaşmayı istiyordu: "İnsanlık" gibi. Anlaşılan, etnisite ne iyi, ne kötü, ama problematik bir kavram. Bizim benlik duygumuz ile etnik kimlik arasındaki ilişkinin de, sürekli üzerinde düşünülmesi ve yeniden oluşturulması gerekiyor.

Bu üç projede yer alan kadınlar sık sık birbirlerine etnisite ile ulus arasındaki farkın ne olduğunu soruyorlardı. Bu, akademisyenlerin de sorduğu bir soru. Jan Nederveen Pieterse, etnisitenin, ulusa benzer süreçlere işaret ettiğini, ama "daha ince ayrımları dikkate alan bir tarihe" dayandığını savunur. Pieterse'ye göre, etnisite çeşitli biçimler alır: Bir etnik grubun (İsrail'de Yahudiler, Kuzey İrlanda'da Protestanlar gibi) devleti kontrol ede-

bilecek, diğer etnik grupları tâbi, hatta görünmez kılabilecek ölçüde avantaja ve güce sahip olduğu durumlarda “hâkim etnisite”den söz edebiliriz. Öte yandan, böyle etnik grupların tahakkümü altındaki etnisite içinse, “kuşatılmış etnisite” terimini kullanır: Ulus olma iddiasından yoksun, sınırlanmış ve içe dönük bir etnisitedir bu. Fakat değişim, özellikle modernleşme, bir etnik bilinçlenme süreci başlatabilir; ezilen etnisiteler, avantaj sahibi olmak ve tanınmak için hâkim etnik gruba meydan okuyan (Filistin’de ya da Katolik İrlanda’da olduğu gibi) “mücadeleci etnisiteler” haline gelebilir (Pieterse, 1997).

Ulus kavramı da işte bu koşullarda gündeme gelir. Etnik kolektivite içindeki bir unsur, baskı ya da dışlamaya karşı direniş başlatır ve etnik cemaatine daha fazla otonomi kazandırma arzusuyla, hatta egemen devlet kurma potansiyelini düşünerek harekete geçer. Etnik kültürler, tarihlerinin belirli dönemlerinde pek farklılaşmadan, geri planda kalabilir; Pieterse’nin terimiyle “tercihe dayalı etnisite” niteliği taşıyabilir; buna karşılık ulus nosyonu her zaman bir iktidar projesi ima eder. Etnisite etnisizm olmadan da varolabilir, ama uluslar kaçınılmaz olarak milliyetçilikle beraber varlık kazanır. Aslında “ulusları yaratan milliyetçiliktir, tersi söz konusu değildir” (Gellner 1983: 55).

Ulus ile devletin birbirinden ayrıştırılması gerekir. Devlet terimi, belli bir toprak parçasını kontrol ve idare eden aygıtı, yurttaşlık ve hakların kaynağını, zor kullanımı meşru olan tek unsuru ifade eder. Bir ulus, devletten ayrılma, devlet içinde daha fazla saygınlık ve otonomi kazanma, devletin sınırlarının ötesine taşan bir birleşmeyi gerçekleştirme, varolan devletin kontrolünü ele geçirme ya da (günümüzde Filistinliler gibi) yeni bir devlet yaratma hedefi taşıyabilir (Gurr 1995). Ulus-devlet “başarıya ulaşmış” bir ulusal projedir – o ulusa mensup kişilerin birçoğu ulusal devlet sınırları dışında kalsa da, bu durum geçerlidir. Buna karşılık, ulusal devlet kurulduktan sonra ülke içinde genellikle etnik farklılaşma ortadan kalkmaz ve etnik azınlıklar haklardan mahrum bırakılabilir. Burada sunduğumuz üç tarih, kuşkusuz böyle bir ulus anlatısı çerçevesinde anlaşılabilir. Bu tarihler açıkça kesintiye uğramış, ta-

mamlanmamış ya da başarısız olmuş devlet kurma girişimlerinin hikâyesidir.

Bütün ideolojiler gibi milliyetçilik de bulaşıcıdır. Bazen, 1980'lerde Yugoslavya'da olduğu gibi, bir ulusal hareketin yükselişi, başka bir etnik topluluğa tehdit olarak okunabilir, rakip bir milliyetçiliğin doğuşuna yol açabilir. 20. yüzyılın başlarında İrlandalıların Britanya'ya karşı verdiği ulusal mücadeleye, sömürge karşıtı başka bağımsızlık hareketlerinin liderlerine de cesaret vermiştir. İlginç bir şekilde, Mijas atölyesindeki Bosnalı ve Filistinli kadınlar, İrlandalı yurttaşlık hakları savunucusu Bernadette Devlin'in kendileri için esin kaynağı olduğunu söylerken, İrlandalı ve Bosnalı kadınlar da gençken Filistin kurtuluş hareketinin etkisi altında kaldıklarını anlattılar. Ama hâkim halklar da iktidarlarını ulusal sembollerle süsler: Birlik bayrağından yapılmış pardösüsü içinde, gösterişli John Bull'u hatırlayalım. İktidar kaybı tehdidiyle karşı karşıya kalmak, daha tahrik edici olabilir. Arap ittifakının İsrail devletine son verme tehdidi karşısında, İsrailli Yahudilerin devletlerine sadakatine tanık oluruz.

Ulus ve milliyetçilikle ilgili, kuramcıları meşgul eden iki soru daha var: Bu fenomenlerin tarih bağlamında nasıl anlaşılacağı ve nasıl değerlendirileceği. Bazıları ulusal hareketlerin daha önceden varolan etnik kolektiviteler ve onların süregelen kültürleri içinde kök saldıgını vurguluyor (Smith 1995). Fakat genelde ulus kuramcıları, "milliyetçiliğin kendine dair anlatısını, yani ilksel bir varlık olan ulusun milliyetçi prensin öpücüğüyle uyanışı" hikâyesini doğru kabul etmez (Smith 1996: 372). Çoğu kuramcı, milliyetçi hareketlerin başvurdukları tarihlerin en iyi ihtimalle seçici, en kötü ihtimalle uydurma olduğunu vurgular. Onlara göre uluslar, kapitalizm ve sanayileşme, bunların sınıf ilişkileri, geleneksel aristokrasilerin haklarının kısıtlanması, bürokratik idare yapılarının büyümesi ve demokratik yönetim potansiyelinin ortaya çıkması sonucu doğmuş modern fenomenlerdir (Gellner 1983; Hobsbawm 1990). Matbaanın icadının ve gazetelerin yayınlanmaya başlamasının, ulusal kimlik duygusunun yaratılmasında özellikle etkili oldu-

ğu anlaşıyor (Anderson 1983). Bugün, ulusun söylemsel veçhesi sık sık vurgulanıyor: Uluslar inşa edilmiş birimler, muhayyel (ama yanılzamaya dayanmayan) cemaatler olarak görülüyor. Uluslar muhayyel cemaatlerdir, “çünkü en küçük ulusun mensupları bile cemaatin diğer mensuplarının çoğunu asla tanımayacak, onlarla karşılaşmayacak, kendilerinden bahsedildiğini bile duymayacaktır, ama her birinde bir birlik [communion] imgesi yaşar” (ibid. 6). Cemaat de farklı biçimlerde tahayyül edilebilir. Bazı hareketlerde, örneğin Sırpların kan esasına dayalı milliyetçiliğinde, aradaki bağ ortak kökenle ilgilidir. Bazı hareketlerdeyse (tipik örnek olarak, geçmişleri farklı insanları bir araya getiren yerleşimci toplumlarını gösterebiliriz), vurgu ortak kadere kayar (Yuval-Davis 1997).

Milliyetçilik yaratıcı bir güç mü, yoksa yıkıcı bir güç müdür? Mijas'taki kadınlara göre, çağdaş Filistinliler ya da Kuzey İrlandalı Katolikler için ulus olmaya dair kolektif bilincin değerini, bunun yarattığı özsaygıyı, baskıyı sona erdirmeye ve hakları kazanma ümidini inkâr etmek güç. Peki, insanların etkili bir azınlık tarafından bir korku ve nefret sarmalının içine çekildiği, başka etnik grupları “temizleyerek” bir ulus-devlet yaratma yönündeki ölümcül projenin içine sürüklendiği Sırp ve Hırvat milliyetçilikleri söz konusu olduğunda ne olacak? Ya da milliyetçi bir Katolik cemaat ile (kendi gündemine sahip olan) Britanya devleti arasında sıkışıp kalan Kuzey İrlandalı Protestanların muğlak ve şiddete dayanan Britanya milliyetçiliği için ne söylenebilir?

Milliyetçiliğin hem iyi hem de kötü potansiyeller taşıdığı açık. Hatta tek bir hareket, ilerici ve gerici fraksiyonlarıyla iki potansiyeli de barındırabilir. Söz konusu fraksiyonların her biri kendi tarih “okuma”larına dayanır, kendi belirlediği tarzda bir ulusal kimlik yaratmak için mücadele eder. Yapabileceğimiz tek şey, ulus olma duygusu “uyandırma”ya çalışan hareketleri tek tek değerlendirmek, birkaç sınamadan geçirerek haklarında karar vermektir. Söz konusu hareket, “halk”ı tanımlarken ne ölçüde özselci ve dışlayıcıdır? İktidara yaklaşıırken etnik açılım vaadi mi taşıyor, yoksa etnik kapanma tehdidi

di mi yaratıyor? Bir burjuva projesi mi, yoksa ulusal kurtuluş gibi sınıf devrimi de vaat eden bir işçi ve köylü hareketi mi? Otoriter mi, yoksa demokratik mi? Dinsel mi, yoksa seküler mi? Kadınlar dışında kimsenin değerlendirmeye pek almadığı son bir ölçüt daha var: Bu ulusal hareket, erkek tahakkümü rejimini sürdürüyor mu, yoksa toplumsal cinsiyet ilişkilerinde bir dönüşümü öngörüyor mu? Aşağıda bu konuya tekrar döneceğim.

Peki ya “toprak”? Tıpkı zaman (geçmişin ve gelecekte yaşanacakların gündeme getirilmesi) gibi, mekân da etnisizmin ve milliyetçiliğin önemli bir boyutudur. Etnik kültürler grubun yaşadığı toprakları yansıtır, buna karşılık söz konusu toprakları hem kendilerine hem de başkalarına karşı “ülkemiz” diye temsil ederek mekânı inşa eder. Bu gibi süreçlerde mekân ve yer toplumsal inşalar olarak görülebilir (Massey 1994). Mekân ve yer, yaşadığımız toprakları değiştiren ve tanımlayan toplumsal güçler ve ilişkiler üzerinden inşa edilir. Bat Şalom üyelerinin birbirlerini görmek için dolaştığı Yezreel Vadisi, bugün Yahudi kibutzlarının makineleşmiş tarımıyla, 20. yüzyılın daha önceki dönemlerinde Filistinli köylüler tarafından işlenen halinden çok farklı görünüyor. Toprak aynı zamanda zihinlerimizi de yapılandırır ve işgal eder. Toprak karşısında, özellikle de “memleket” dediğimiz toprak parçaları karşısında duygulanırız.

Ulusal projeler genellikle yerlerle mistik bir bağa işaret eder (Jackson ve Penrose 1993). Sınırlar çizerler ve hak iddia ettikleri topraklar üzerinde kontrol kazandıklarında burayı “vatan” ilan ederler. Doreen Massey’nin işaret ettiği gibi, haritalar toplumsal ürünlerdir ve onları çizen insanların iktidarını yansıtır (Massey 1995). Kuzey İrlanda, Bosna-Hersek ve İsrail/Filistin’in tarihleri, ülkelerin haritası üzerindeki karşılıklı hak iddialarından başka bir şey değildir. Bu nedenle ulusal cemaatlerde olduğu gibi, ulusal coğrafyalarda da bir görselleştirme söz konusudur. Michael Billig’in dediği gibi: “Mekânın da –vatanın da– tahayyül edilmesi gerekir.” Gerek harita çizen görevliler gerekse bu iş için nadiren kalem-kâğıt kullanan sıradan vatandaşlar tarafından, vatan, bir birim, evlerimizin toplamı, “sınır-

lara dek hiç kesintisiz bütün topraklarda varlığını gösteren" o özel nitelik olarak resmedilir (Billig 1995: 75). Siyasî sınırlar genelde mekândaki coğrafi kırılmalara, kesintilere dayanır: Nehirler, kıyılar. Böyle değilse bile, zaman içinde bu niteliği kazanırlar. Kuzey İrlanda'yı İrlanda Cumhuriyeti'nden ayıran sınır boyunca patikalar ve çalılar bulunur. Fakat Protestan bir kadın bana, büyüme çağındayken kendi cemaatinin Güney İrlanda'dan yabancılaşmasının ne denli güçlü olduğunu şöyle anlatmıştı: "Sınırı büyük bir nehir olarak görüyordum."

Toprağa ve eve bağlılıkta tehlike görmek, etnisite ve ulusal aidiyete tehlike atfetmekten zordur. Bu "yeşil ve güzel toprakları", "doğduğumuz kasabayı", "evimizi barkımızı, yuvamızı" sevmek bize zararsız görünür. Evini özleyen Bosnalı bir mülteciyi kim suçlayabilir? Fakat genellikle bir yere ait olma duygusu, etnik ve ulusal birlik kaynağı olarak kullanılır.

Almanca *Heimat* sözcüğü hem ev hem de vatan anlamına gelir. Almanya'da 1930'ların toplumsal ve ekonomik kargaşa ortamında doğan *Heimat* hareketi popüler hale gelmişti. Bu hareket, ataerkil aileyi yüceltiyor, doğaya ve kırsal kesime değer veriyordu (Applegate 1992: 67). *Heimat*, her tarafa karmaşa hüküm sürerken, rahatlatıcı bir istikrar, değişmezlik, uyum ve hedef fantezisiydi. Bugünün orta sınıf Almanlarının *Heimat*'ı nasıl gördüğü üzerine Nora Râthzel kısa süre önce bir araştırma yapmıştır. *Heimat*'a bağlılığın, "ev" ve "yurt" arasındaki farklılık, bölünme ve gerilim gibi hoş gitmeyen bir gerçeği reddeden, bastıran bir sadelik ve huzur hayalini içinde barındırdığı sonucuna varmıştır (Râthzel 1994). *Heimat* ideolojisinin Nazizm tarafından kolayca istismar edildiği gerçeği toprak/ülke/ev/yurt söyleminin bile tehlikeli olduğuna işaret ediyor.

Kadınlar, feminizm ve milliyetçilik

Daha önceki bölümde incelediğim üç tarih çerçevesinde kadınlar görünür değildi, ama yok da değillerdi. Söz konusu sosyal hareketleri, hedeflerini ve oluşturdıkları ulusal kimlikleri toplumsal cinsiyet yapılandırmıştı. Ayrıca bütün bu süreçlerde

etkin (ama liderlik konumuna pek ulaşamayan) kadınlara da-
ir, feminist tarihçilerin gün ışığına çıkardığı kanıtlar vardır.

Yalnızca İrlanda'yı ele alacak olursak, Britanya iktidarına
karşı milliyetçi bir isyanın parçası olarak 1914'te kurulmuş ka-
dın örgütü Cumman na mBan'ı görürüz. Örgütün 1916'da 43
şubesi vardı ve bu sayı 1921'de 800'ü buldu. İngiliz-İrlanda sa-
vasında kadınlar, çoğu kez tehlikeli bölgelerde gözcü, ulak, is-
tihbaratçı ve hemşire olarak görev üstlenmişti (MacCurtain
1978: 55). İrlanda Süfrajat Hareketi'ndeysen milliyetçilik taraf-
tarları ile enternasyonalizm taraftarları arasında birçok çatış-
ma ve bölünme yaşandı (Ryan 1997).

Fakat İrlanda mücadelesine bağlılıkları, kadınlara bir cinsi-
yet olarak pek az şey kazandırdı. Sonunda egemenlik kazanıl-
dığında, eşitlikle ödüllendirilmediler ve Serbest İrlanda Cum-
huriyeti'nin, yerine geçtiği devletten daha az ataerkil olmadığı
ortaya çıktı. Kuzey İrlanda'da 75 yıl sonra dahi kadınlar hâlâ
iktidardan uzak. Gazeteci Suzanne Breen, Docklands'daki
bombalama olayının hemen ardından *Independent*'a şu satırları
yazmıştı:

Kuzey İrlanda barış süreci erkekler tarafından yürütüldü.
Cumhuriyetçi ve kraliyetçi paramiliter gruplardaki erkekler
on sekiz ay önce ateşkes ilan etti. Britanya ve İrlanda hükü-
metlerindeki erkekler birlikçi ve milliyetçi partilerdeki erkek-
lerle konuştu. Daha sonra IRA'daki erkekler ateşkese son ver-
meyi kararlaştırdı. (*Independent*, 29 Şubat 1996: 6)

Üç projede yer alan kadınlar, çağdaş milliyetçi hareketlerle
bağlantılı kadınlar olarak kendi deneyimlerine sahipti. Bu ha-
reketlere yakınlıkları ülkeden ülkeye değişiyor, içinde yer al-
dıkları mücadelenin siyasî niteliğine ve geldiği aşamaya göre
farklılık gösteriyordu. Örneğin son savaşların niteliği düşünül-
duğünde, Bosnalı kadınların milliyetçilik hakkında söyleye-
cekleri bir tek iyi söz yok ve kendilerini milliyetçi olarak gör-
müyorlar. Fakat milliyetçilik Filistinli bir kadının gözünde da-
ha farklı bir nitelik taşıyabiliyor. Suad Abdülhâdî zaman za-
man kendi arzusuna rağmen milliyetçiliğin içine çekildiğini

hissettiğini anlatıyor: “Ayrımcılığa maruz kaldığımı hissettiğimde, milliyetçiliği hissediyorum.” Bazı kadınlarsa milliyetçiliği onunla barışabilecekleri bir tarzda, dışlayıcı, militarist ve maskülinist öğelerinden arındırarak yeniden yorumlayabileceklerini umuyordu. Katolik kökenli Marie Mulholland, parti- nin kadınlara yönelik tavrı nedeniyle birkaç yıl önce İrlanda Cumhuriyetçi Partisi Sinn Fein’den istifa etmişti. Şimdi şunla- rı söylüyordu:

Toprakla ve toprağa kimin sahip olduğuyla ilgilenen milliyet- çilik her zaman şiddet yanlısı ve vahşi oldu. Ama ben hâlâ paylaşmaya olanak veren bir milliyetçilik olduğuna inanıyo- rum. Bir ülkede yaşayan farklı insanlar beraberlerinde kendi kültürlerini ve tezlerini getirirler; böylece bütün farklı kültür- lerin karışımını yaratmış olursunuz. Bu henüz görmediğimiz türden bir milliyetçilik olabilir.

Peki o zaman milliyetçilik ile feminizm bağdaştırılabilir mi? Bu elbette *ne tür* bir milliyetçilikten, *ne tür* bir feminizmden bahsettiğinize bağlı. Çünkü her ikisi de çoğul hareketler.

Ulusal hareketler çerçevesindeki özgürleştirici anları ortaya çıkaran feminist tarihçiler, “feminist milliyetçilikler”den bahset- mekte tereddüt etmiyor (West 1992, 1997a). Avrupa’da bu tür özgürleştirici anların sayısı pek az, aralarında da epeyce zaman var. Gisela Kaplan şunları yazıyor: “Avrupa’da feminizm ile mil- liyetçiliğin ittifakı o kadar sıra dışı ve alışılmadıktı ki, sadece iki örnek bulabildim: 19. yüzyıl İtalyası ile 20. yüzyıl Finlandiyası. Bunlar milliyetçiliğin *yükselen* bir yurttaşlığın gücü olarak işle- yebildiği” ender örneklerdi (Kaplan 1997). Alman Nasyonal Sosyalizmi’nin programı da kesinlikle Birinci Dünya Savaşı son- rasında kadınların özgürleşmesi yönündeki ilerlemelerle elde edilen kazanımların geri alınmasını içeriyordu (Koonz 1987). Bu, Cyntia Enloe’nun dediği gibi “erkekleştirilmiş hafızadan, er- kekleştirilmiş aşağılanmadan ve erkekleştirilmiş ümitten kay- naklanan” bir milliyetçilik türüydü (Enloe 1989: 44).

Sömürge karşıtı hareketler arasında olumlu örnekler daha yaygındır. Kumari Jayawardena, Asya’da 19. yüzyıl sonları ile

20. yüzyıl başlarının bağımsızlık hareketlerinin, hem kapitalizm öncesi ataerkil toplumsal yapıları hem de Batı emperyalizmini hedef aldığı dönemleri inceler. O zamanlarda “kapitalizm kadınları toplumsal alana ve ekonomik üretime taşımış, milliyetçilikse kendi cemaatlerinde siyasî katılıma itmişti” (Jaya-wardena 1986: 257). Erkek elitler zaman zaman modernleşmenin bir göstereni olarak “kadın hakları”nı destekledi. Ancak, böylesi tarihler kadınların milliyetçiliğin hem aktörü hem de rehinesi olabildiğini gösterir (Kandiyoti 1993). Özgürleştirici ulusal hareketlerde bile kadınlar çifte militanlık sergilemek zorunda kalmışlardır: Ulusal hareketin egemen toplumsal cinsiyet ilişkilerini değiştirebilmek için hareketin hem içinde hem de karşısında örgütlenmişlerdir. Hareket içindeki kadınlar, kadınların kadın olarak çıkarları için örgütleniyorsa, özellikle farklı etnik grupları barındıran anti-militarist kadın projeleri oluşturuyorlarsa, derhal hain diye damgalanırlar.

Emperyalizm karşıtı hareketler, iktidarı ele geçirince, genellikle mücadelenin başında sahip oldukları sosyalist sınıf ideolojisini ve toplumsal cinsiyete ilerici bakış açısını yitirir. Jaya-wardena, Asya’daki bağımsızlık mücadelelerinin 20. yüzyıldaki ikinci yarısındaki gelişimini incelerken, kadın hareketlerinde bir gerilemeye işaret eder. Kadın hareketleri hiçbir zaman özerk olmamıştır ve iktidar ele geçirildiğinde marjinalleşmiştir (Jayawardena 1986: 259). 20. yüzyılın sonlarında ulusun dinsel bir kendilik olarak tanımlandığı İslâm devrimlerini araştıran Valentine Moghadam da şu sonuca varmıştır: “Feministler ve milliyetçiler birbirine düşmanca değilse de şüpheyile bakmaktadır ve milliyetçilik artık değişim yönünde ilerici bir güç olarak kabul edilmemektedir” (Moghadam 1994a: 3).

Nira Yuval-Davis’in çalışmalarında ulusal kimlik ile toplumsal cinsiyet kimliği arasındaki ilişki daha analitik bir yaklaşımla ele alınır. Yuval-Davis ulus olmaya ilişkin inşaların “hem ‘erkeklik’ hem ‘kadınlık’a dair özgül nosyonlar içerdiğine” işaret eder (Yuval-Davis 1997: 1). Ulusal cemaatin tanımlanması ne kadar gericiyse, ulusun tahayyülünde nüfusun çoğalması ve aile imgeleri (doğum, kan, oğullar) o kadar ön plandadır,

toplumsal cinsiyet farklılıkları da o kadar derin ve özselci bir yaklaşımla öne çıkarılır: Erkek savaşçı, kadın yetiştiricidir.

Yuval-Davis ve başka yazarlar milliyetçi rejimlerin söylemleri ile politikalarının (kelimenin her iki anlamında da) yeniden üretimiyle [*reproduction*] ilgili olarak kadınları nasıl konumlandığını ve istismar ettiğini göstermiştir (Yuval-Davis ve Anthias 1989; Yuval-Davis 1997; Kandiyoti 1993). Liderler (genellikle öjenist vurgularla) milletin bekası ve sayıca rakiplerini aşması için nüfus artışı çağrısında bulunur. Böylece kadınların ilk görevi analık olur. Kuzey İrlanda'daki demografik dengenin cemaat liderlerinde nasıl ümit ve korku yarattığını görecektik, İsrail'de de doğumu ve nüfus artışını savunan politikalara örnekler vereceğiz. İkincisi kadınlar ulusun kültürünü "yeniden üretenler" olarak tanımlanmıştır. Çocukken geleneği "anamızın dizinin dibinde" öğrenmemiz beklenir.

Dolayısıyla kadın, milliyetçi söylemde bir anlamda son derece değerlidir ve genellikle ulusun ruhunu simgeler: Britania, Marianne gibi. Bazen de bir fedakârlık âbidesidir: Kucağında bebeği, elinde silahı bulunan yiğit kadındır. Fakat milliyetçi tahayyülde güçlü görünse de, bu kadın özerk değildir. Erkeklerin, hayatlarını millet yolunda her türlü hizmet için harcamaya hazır olması gibi, kadınların bedenleri de erkeklerin hizmetindedir. Bosnalı kadınlar, aşırı milliyetçi hareketlerin kadınları cemaatin canlı sınır işaretlerine nasıl dönüştürdüğünü gayet iyi bilirler (Anthias ve Yuval-Davis 1989; Mežnarić 1994). Ulusun mikrokozmosu olan ataerkil aile, kadınların davranışlarını yönlendirir, çünkü ancak kadınların cinselliğinin kontrol edilmesi, soyun saflığını ve ailenin namusunu garanti altına alır. Erkekler vatani korumak için savaşa gönderilirken, uğruna ölecekleri hedeflerden birinin, kadınlarının namusunun düşmanlarca kirletilmesini önlemek olduğu söylenir kendilerine. "Onların" kadınlarına tecavüz etmek, düşman bir ülkenin savunmasına nüfuz etmenin, mülküne zarar vermenin ve moral gücünü zayıflatmanın en etkili yoludur.

Milliyetçi hareketler arasında ayrımlara gitmek ne kadar önemliyse, farklı feminizm türleri arasındaki ayrımları titiz bir

biçimde belirlemek de o derecede önemli. Öncelikle bütün kadın hareketlerinin feminist olmadığını belirtelim. Örneğin kendilerini ana olarak tanımlayan kadınların içinde yer aldığı hareketler, ataerkil ailenin ideolojisini sorgulamadan “analık” kimliğini biyolojik olarak kuruyor olabilir. Ya da bu kimliği toplumsal olarak, asıl ilgi, bakım ve şefkat kaynağı olarak kuruyor olabilir. Bunlardan hangisinin seçildiği önemlidir. İlki muhafazakâr, hatta faşist olabilir. Aşağıda göreceğimiz gibi milliyetçi projeler tarafından kolayca benimsenen bir harekettir bu.

Ayrıca toplumsal cinsiyet, demokrasi, sınıf, etnik ve ulusal farklılıklar üzerine söylemleri ve pratikleri açısından feminist hareketleri bile sorgulamamız gerekir. Feminist hareketlerin azınlıkta kalan bir kısmı, kadınların ezildiğini kabul etmekle birlikte, özselci düşünüş tarzı içinde kalmışlardır. Kolektif bir toplumsal aktör olarak “kadın” a atıfta bulunduklarında, ona ilksel bir anlam verirler: Kadın “doğal” olarak erkeklerden farklı (ve onlardan daha iyi) biridir. Bu, ulusun özselci inşaları kadar hareketsizleştirici ve bölücü bir ideolojidir. Feminizmdeki genel eğilimse özselcilik karşıtıdır. Cinsiyet kimliklerinin, toplumsal inşalar olduğu kabul edilir. Bu perspektifle, kolektif bir toplumsal aktör olarak “kadınlar” dan bahsedildiğinde, (ulus gibi) *muhayyel* bir cemaat anlaşılır: Farklı zihinlerde farklı şekiller alabilecek, farklı amaçlar için kullanılabilir bir kavramdır bu. Dolayısıyla kadınların ezilmesinin sorunluluğu da, erkeklerin erkek (doğuştan tecavüzcü ve katil) olmasında değil, toplumsal cinsiyet ve başka iktidar ilişkilerinde aranır.

Genel olarak kadın hareketleri demokratik süreçlere büyük değer vermektedir. Kadın hareketlerinde demokrasinin işlememesi, çoğu zaman demokratik niyet eksikliğinden değil, örgütlenme becerisinin eksikliğinden kaynaklanmıştır. Bu açıdan en önemli sorunlardan biri, beyaz, orta sınıf Batılı feministlerin sınıfsal ve etnik farklılıklardan doğan eşitsizlikler karşısındaki “körlük” leri olmuştur. Oysa, işçi sınıfından kadınların örgütleri ve mücadeleleri son 30 yılda Batı Avrupa’ da ki kadın hareketlerinin önemli bir damarını oluşturmuştur.

Örneğin sendikali kadınlar eşit ücret ve kadınların çalışma koşulları konusunda “yeni dalga feminizm”den çok daha önce harekete geçmiştir. Metropol ülkelerindeki etnik azınlıklara mensup kadınlar ile Afrika, Asya ve Latin Amerika’daki kadınlar kendi taleplerini ve eylemlerini yarattıkları uzun bir tarihe sahiptir ve belki de bugün en fazla şey öğretebilecek konumdadırlar. Otorite iddiasındaki Batılı feminizmlerin eleştirilere cevap vermesi ve evrenselleştirici söylemlerini terk etmesi zaman almıştır. Fakat bunu yapmayı başardıkları ölçüde, feminizm olgunlaşmış ve çoğullaşmıştır.

Dolayısıyla kavramlarımızı son derece dikkatli bir biçimde tanımlamamız gerekiyor: Feminizmin de, milliyetçiliğin de ilerici niteliğini kesin bir durum sayamayız. Bu kitabın geri kalanında “feminizm” kavramını, etnik, sınıfsal ve farklı yapılar içinde farklı konumlanmış kadınları kapsayan, özselci olmayan, demokratik bir feminizmi anlatmak için kullandım. Başka türde kadın hareketleri söz konusu olduğunda, bunu açıkça belirttim.

Kanımcı bu anlamda feminizm, kadınları etnik ve ulusal kimliğin gerici inşalarına karşı koruyan bir işlev görür. Eğer ilksel olmayan bir toplumsal cinsiyet kavramını tercih ederse-
niz, ilksel bir ulus anlayışını benimseniz daha zayıf bir ihtimaldir. Toplumsal cinsiyet eleştirisi, milliyetçi söylemin kullandığı “cemaat”, “ülke” ve “halk” kavramlarını mitlerden arındırır. Bir feminist, muhtemelen, cemaat ile halkı, barındırdıkları toplumsal cinsiyet ve sınıf eşitsizliklerini gizleyen yanıltıcı sözler olarak görür. Masum “yuva” [home] kavramının kısıtlamaları, bölünmeleri, baskı ve şiddeti nasıl gizlediğini gördüğü için, “yurt” [homeland] konusunda da muhtemelen daha şüpheli olacaktır. Evi “altın bir kafes” olarak görürseniz, yurdun da çelişkileri olduğu konusunda içinizde kuşkular uyanabilir. Feminist analiz, şiddetin ev içindeki şiddetten (evin içinde ve yakınında) askerî şiddete (düşmanlara karşı dış sınırları koruma) ve devlet şiddetine (içerideki hainlere karşı güvenliği sağlama) uzanan bir süreklilik olduğuna dair bir perspektif kazanmak için iyi bir çıkış noktasıdır. Bu sayede

kadınlar siyasî hareketlerin şiddet araçlarıyla yürütülmesini sorgularlar.

Kadın Destek Ağı, Bat Şalom ve Medica içinde “feminizm” ve toplumsal cinsiyet ideolojisi üzerine süregiden sessiz mücadeleyi önemli kılan da buydu işte. Kadınlar birbirlerine, *kadın* proje grupları olmamızın önemi nedir diye soruyorlardı. Neden aramıza erkekleri (işçi sınıfından erkekleri, cinsiyetçi olmayan, demokrat erkekleri bile) almıyoruz? Etnik ayrılıkçılığı kınarken cinsiyet ayrılıkçılığını nasıl meşrulaştırırız? Kadınlar barışçı, yetiştiren ve bakan [*nurturer*] “olduğu” için mi kadınlar olarak örgütleniyoruz? Yoksa erkeklerle ilgili olarak tam da bu belirli konumu silmek için mi? Projelerin koşulları değiştikçe bu sorular da sürekli yeni anlamlar kazanıyordu. Aşağıda göreceğimiz gibi, asla kesin birer cevaba kavuşmasalar da, aciliyetlerini hiç yitirmediler.

2. Kuzey İrlanda: Bölünmüş bir kentin kadın eylemcileri

Belfast, ilk görüşünüzde gayet normal bir şehir izlenimi uyandırır. İncelikli dokusunda, şehri kuzeybatı rüzgârlarından koruyan Cave Hill ve Black Mountain'ın yeşil kıvrımlarının karşısına düşen bitişik nizam evlerin kırmızı çatılarında, sosyal konutların gri yüzeylerinde çok hoş, çekici bir yan vardır. Hafızada yer eden birçok görüntü sıralanabilir: Queen's Üniversitesi'nin çevresindeki şirin mahalleler, limandaki vinçler, makas köprüleri. Belfast'ın doğusu İrlanda'yı Britanya'dan ayıran o dar denizin gri sularına bakar. Deniz havası şehre bir ferahlık katar.

Şehrin gerçek yüzünü, ancak kaldırımlarında yürümeye başladığınızda görürsünüz: Batı Avrupa'nın, militarizasyonun etkisini en yoğun taşıyan, savaşla en fazla tahrip olmuş kentindesiniz. Belfast, büyük binaların havan toplarıyla delik deşik olduğu ya da enkaz haline geldiği 1975'in Beyrutu'na benzemiyor, başka tür bir sarsıcılığı var. Tek bir etnik nefret hattıyla ortasından ikiye bölünen, bir tarafın harabeye döndüğü, öbür tarafın ayakta kaldığı 1995'in Mostarı'na da benzemiyor. Belfast'ta insanı çarpan şey, caddelerine, sokaklarına, idarî düzenine işlemiş, günlük hayatın parçası olmuş *apartheid*. Belfast 51 mahalleden oluşuyor. Son nüfus sayımında, bu mahalleler-

den 27'sinde nüfusun yüzde 95'inden fazlasının ya Protestan ya da Katolik olduğu görüldü. Katolik veya Protestanların nüfusun en az yüzde 90'ını oluşturduğu bölgeleri hesaba katarsak, kentin dörtte üçünün etnik açıdan bölünmüş olduğunu söyleyebiliriz (McKittrick 1994: 40). Yerel otoriteler, çatışma riskinin yüksek olduğu bölgelerin sınırlarına, grupları birbirinden ayıran uzun duvarlar dikmişler: Bunlara "barış hattı" deniyor.

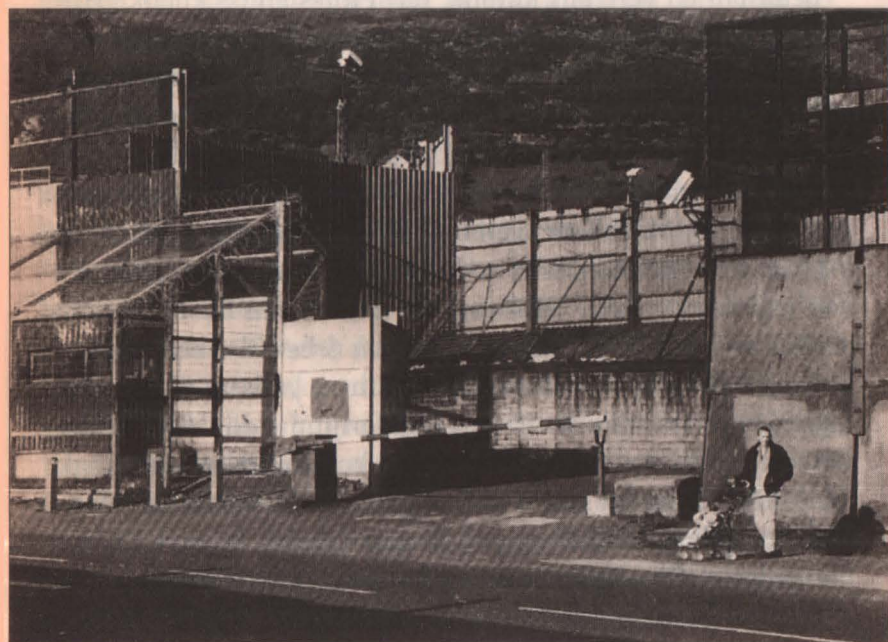
Belfast'taki Britanyalı askerler, tüfeklerinin kabzalarında, Katolik ve Protestan nüfuslarını farklı renklerle gösteren bir kent haritası taşıyordu. Belki de hâlâ taşıyorlardır. Kentin sakinleriye bu haritayı zihinlerinde taşıyor. Yine de farklı renklere boyanmış caddeler, hangi bölgede olduklarını hatırlamalarına yardımcı oluyor, Birlikçilerin kaldırım taşları Britanya bayrağının renkleriyle boyanmış: Mavi, kırmızı ve beyaz. Katolik bölgelerdeyse sokak lambaları İrlanda bayrağının renkleriyle çevrelenmiş: Yeşil, beyaz ve sarı. Komşu cemaatler, sanki savaş bir dart turnuvasıymış gibi, ölü sayılarını duvarlara yazıyor. Bir de Belfast'ın mesajı gayet açık olan o ünlü duvar resimleri var. Birlikçi bölgelerde evlerin duvarları, Britanya ordusunun nişanlarını taşıyan *balaklava* takmış adamlarla süslü. Cumhuriyetçilerin duvarlarına ise Kelt direnişini ve Britanya baskısını temsil eden resimler yapılmış. Resimler ve duvar yazıları ("S.... Fenianlar", "Bobby Sands'i unutma") şöyle haykırıyor: Burası bizim, uzak dur! Önemli bir bilgi bu: Belfast'ta birçok kişi, yanlış bölgede olduğu için canından oldu.

Rahatsız edici olan taraf, Belfast'ın bölünmüşlüğü'nün kabul edilmesi, enikonu yerleşik bir gerçeklik, hayatın ayrılmaz bir parçası olması. Günlük hayat, bölünmeyi bünyesine o kadar katmış ki, buna ayak uydurmak Belfastlılara artık büyük çaba gerektiren bir iş gibi görünmüyor. Etnik sınırların girift ağı içinde kolayca hareket ediyorlar, bunun için ne denli ustalık kazandıklarını pek konu etmiyorlar. Siyah dolmuş-taksilerden oluşan karmaşık sistem, ucuz toplu taşıma hizmetini iki paralel hat üzerinden sağlıyor: Bu hatlardan biri Protestan bölgelerinde, öbürü Katolik bölgelerinde işliyor.

Bölünme, toplumun en üst kesiminden en alt tabakasına dek karşılıklı bir cehalet de yaratıyor. David McKittrick'in görüştüğü Katolik bir devlet memuru, Protestan meslektaşlarının yerel hayatı kavrayıp kavramadıkları sorusuna şöyle yanıt vermiş: "Bazılarının cehaleti su götürmez; hiçbir şeyden haberleri yok. Konut politikasını Shankill Road'da ya da Falls Road'da hiç bulunmamış insanlar belirliyor" (ibid. 42). Bu semtlerde yaşayanlar da birbirlerine yabancı. Tanıştığım bir sosyal çalışma görevlisi [*community worker*], kadınları karışık gruplar halinde savaş hattının farklı taraflarındaki *cafe*'lere götürüyor, "Falls'daki yemeklerin de Shankill'dekiler kadar lezzetli olduğunu öğretiyor"du. Bir bakıma kendilerini ve geçmişlerini de tam olarak bilmiyorlar. Bir gençlik çalışmaları görevlisi [*youth worker*], Protestan gençler hakkında şunları söyledi: "Kendilerini Britanyalı addediyorlar. Ama neden Britanyalı olduklarını sorsanız, o konuda hiçbir fikirleri yok. Britanyalı olmanın nesini sevdiklerini sorsanız, hiçbir fikirleri yok. Nelerden korktuklarını, İrlanda birleşirse ne olacağını sorun: Bilmiyorlar."

Belfast'ın iki yeri, biri Katolik, biri Protestan iki küçük getto hafızama kazındı. Birbirlerinin aynadaki yansıması olan, bir açıdan aralarında dört-beş kilometre, başka bir açıdansa birkaç ışık yılı bulunan iki bölge. Bannside, Shore Road civarında, geniş bir Protestan bölgesinin ortasında yer alan, iki-üç yüz haneli bir Katolik mahallesi. Yerel eylemci Pauline Y, bana çevreyi gezdirdi. Mahallede, yerel yönetimin unuttuğu, âdeta kayıp bir yer havası var. Evlerin durumu perişan. Metruk köşeler çöp yığınlarıyla dolu. Yerel toplum merkezinin bir raporunda şöyle deniyor: "Çevredeki kanalizasyon çalışmalarından iğrenç bir koku yükseliyor... Ticaret hayatının ve yolların plansız gelişimi, semt sakinlerinin yaşam standartının ciddi biçimde gerilemesine yol açtı." Tabii, Bannside konumundan dolayı sık sık şiddet olaylarına sahne oluyor, aslında mezhep çatışmalarının tam göbeğinde bulunuyor. Geçen yıllarda burada 25 kişi öldürülmüş. Ölenlerden ikisi Pauline'in erkek kardeşleri.

Şehrin Katolik kesiminin ortasında düzenli, küçük bir Pro-





Belfast. Askerî ve paramiliter güçlerin kontrolü, kentin yaşam alanını parçalara ayırıyor, tahrip ediyor.

testan mahallesi olan Hawthorne ise daha güzel bir görünüme sahip. Bitişik nizam evleri ve meydanları yapısalı pek uzun zaman geçmemiş. Etrafta çimler, ağaççıklarla kaplı yerler ve geniş bir yeşil alan görülüyor. Çok daha kötü durumda olan Protestan mahalleler var, ama Hawthorne bir getto. Çocuklar her sabah Protestan okuluna gitmek için, çevredeki Katolik bölgelerden geçmek zorunda.

“Barış hatları”yla çevrili Hawthorne’da beş yüz kişi yaşıyor. 13 yaşındaki Karen ve Kim, bana “Hepsini biliyoruz” dedi. Hawthorne onlarda sevgi ve bağlılık uyandırıyor. Büyüdüklerinde de burada yaşamak istiyorlar. İçinde yaşadıkları dünyadan bahsetme biçimleri, ölüm içeren şiddet olaylarının damgasını vurduğu bir futbol kültürünü andırıyor. Biz ve onlar, bizim takım ve onların takımı, ama bahsedilen spor değil, barış hatlarındaki insan avı. Skorsa yaralı ve ölü sayısı. Karen ve Kim’in beraber dolaştığı “küçük oğlanlar” kısa süre sonra sokak çetelerine girecek, UVF [*Ulster Volunteer Force/Ulster Gönüllü Gücü*] ya da Kızıl Elli Komando [*Red Hand Commando*] saflarına katılmaya hazırlanacak. Boşaltılmış, kapısına kilit vurulmuş bir ev. Hikâyesini kızlara soruyorum. Katolik bir aile yaşarmış burada. Bir gece çıkarılmışlar. “Siz ne hissettiniz?” “Haklıydılar onları çıkarmakta.” “Neden?” Düşünceli bir suskunluk. “Küçük kızlar arsızdı.”

Belfast’taki etnik bölünme, son yirmi yılda ikiye katlanmış durumda. Konuştuğum kadınlardan yaşı daha büyük olanlar, çatışma öncesi dönemi hatırlıyordu. Çocukluk hatıraları iki toplumun karışmışlığını yansıtıyor. Katolik Patricia X “Ben çocukken ‘Katoliklerden nefret edin’ gibi laflar dolaşmıyordu ortalıkta. 11 Temmuz’da Papa’yı yaktılar. Bunun için yakılan şenlik ateşlerinin yaydığı kokuyu duyuyorduk. Oysa Protestanlardan nefret etmek üzere yetiştirilmedik.” Birçoğu, ailelerinin o zamandan bu yana başka yerlere taşınmalarını anlattı. Bazılarının, özellikle Katoliklerin hikâyeleri şiddet dolu: Tehditler, kırılan camlar, kundaklamalar. Bazı aileler taşınıp taşınmamayı düşünürken çok zor karar verebilmiş. Aslında bir ikilem söz konusu: “Doğru” bölgede yaşıyorsan, çocuklarının büyüüp

paramiliter gruplara katıldığını görebilirsin, “yanlış” bölgedey- sen hayatlarını riske atıyorsun. Tehdit edici jestlerle destekle- nen binlerce küçük uyarının, güvenliği düşünerek yapılan bin- lerce tercihin toplamı, Belfast’ın bugünkü haritasını çiziyor.

İnsanlar, artık karışık evliliklerin huzur içinde yürümesinin de zor olduğunu anlatıyor. Bir arada içki içilebilecek bar sayısı giderek azalmış. Çocuklarınızın yüzme havuzunda ‘onların’ ço- cuklarıyla karşılaşma olasılığı daha az. Bugün en yakınınızdaki yüzme havuzuna gitmiyorsunuz. Şehir merkezine giden bir otobüse, oradan da güvenli bir bölgedeki yüzme havuzuna git- mek için başka bir otobüse binyorsunuz. Farklı grupların bir- birine çok yakın yaşaması, sınırın ötesine bir anda geçebilme- niz, hareket serbestliğinizi sınırlıyor. Daha geniş ufuklar arıyor- sunuz. Korku çullaniyor üstünüze. Küçük korkular: Protestan çocuklar kilise kapısının önünden, Katolik rahiplerin üstlerine kutsal su serpmelerine fırsat vermeyecek kadar hızla, çığlıklar atarak koşup geçiyorlar. “Gerçekten de pis su o. Bunları biliyo- ruz.” Ve en büyük korku: Yakın çevresinde ölüme tanık olan, yargılarına güvendiğim Pauline Y, “Bazen rüyalarımda hepimi- zin bu sokaklarda katledildiğini görüyorum” diyor.

Farklı kültürler, farklı sınıflar

Bastığınız zeminin etnik rengini bilmek kadar, kiminle konu- tuğunuzu bilmek de önemli. İnsanlar hemen size bir etiket ya- pıştırmak istiyor. Güney İrlanda’dan gelen Tina McCrossan şunları söyledi: “Önce, Katolik mi yoksa Protestan mı olduğu- nuzu anlamaya çalışırlar. *Ancak bundan sonra* sizinle ilişki ku- rarlar.” Kimliğinizi anlamak için doğrudan soru sorulmaz. Adınıza bakarlar, hangi okulda okuduğunuzu sorarlar, alfabe- de g’den sonraki harfi nasıl telaffuz ettiğinize bakarlar. (Kato- lik okullarda “heyç” diye öğretilir, Protestan okullardaysa “eyç” diye.)

Görünüşe bakılarak kişinin hangi gruptan olduğu anlaşıla- maz mı? Protestanlar bir Katolik’i tanıyabileceklerini düşünü- yor. Nedir peki işaretler? Siyah saç olabilir mi? Hem emin ola-

bilir misiniz bu işaretlerden? "Tabii, tanırım *ben!* Gözleri. Gözleri sanki sizi delip geçiyor gibidir" (O Connor 1993: 324). Bazı Katolikler de Protestanları açık renk saçlarından ya da mavi gözlerinden tanıdıklarını anlatıyor: "O bir Hun!" Ya da burunlarının havada olmasından. "Sanki sizden, nasıl derler, bir gömlek üstün olduklarını düşünürler. 'Bakın sizin için neler yaptık. İş verdik, ev verdik. Hepsi de bizim iyiliğimizden değil mi?' Sanki bizden üstünlermiş gibi." (Patricia X, bir görüşmede bunları söyledi.)

Kuzey İrlanda'da birbirine karşıt iki kültürün varolduğu gayet açık. Buna "iki farklı gelenek" diyorlar. İrlandalı Katoliklerin kültürü, güçlü bir Kelt vurgusu taşıyor, gösterişli ve ifadeye ağırlık veriyor. Gördükleri baskıyı şarkılar, şiirler ve dansla hemen dile getirmeye hazır bir halk. Tarihi yaşıyor, bir romans haline getiriyorlar. Fransız Devrimi'nden Montgomery Alabama'ya dek, tarihin kendilerinden yana aktığına inanıyorlar.

Ulster Protestanlarının kültürüyse zamanın akışına direniyor. Bu kültür savunmacı ve güvensiz. Stormont yönetiminin sona ermesiyle güvenleri fena sarsılmış. Siyasal projeleri iki uç arasında gidip geliyor: Britanya'yla birlik hayaline sadık mı kalalım, yoksa bizi satanlara cehenneme dek yolunuz var deyip tek başına mı devam edelim? Britanyalı mı olalım, yoksa kendi tarzımızda İrlandalı mı? Protestanlar da kendi tarihlerinin dönüm noktalarını kutluyorlar, ama nereden geldikleri ve neden orada oldukları gibi siyasal olguları çoğu bilmiyor. Protestan kültürünün, en tipik örneği Orange Order'ın* zafer kutlamalarında görülen yönleri pek hoş değil. Ama Geoffrey Bell'in de işaret ettiği gibi, Katolik ve Protestan militanların farklı zihniyetlere sahip olmasının sebebi, "Katoliklerin 'daha iyi' insanlar olması değil, iki toplumun izlediği farklı politikaların farklı pratikler yaratmış olması. Biri bir ayrıcalıklar sistemini korumaya çalışırken, diğeri onu yıkmaya çalışıyor" (Bell 1978: 128).

İki kültürün ayrılığı, farklı dinî geleneklerle de besleniyor.

(*) 1795'te kurulmuş bir Protestan dinsel örgütü. Adını Orange Prensi III. William'dan almıştır - e.n.

(Mesele her zaman inanç farklılığı değil. Bazen de benzer bir dinî baskıyı, farklı etnik bağlamlarda yaşamak söz konusu olabiliyor.) Sporları, müzikleri, siyasî partileri birbirinden ayrı. Bu alanların her birinde gruplar kendi dünyasını yaratmış. İki taraf da birbirinin etkisiyle belirli sınırlar içinde duruyor, çünkü kimlikleri birbirini tanımlıyor: Protestan Katolik olmayan-dır, Katolik Protestan olmayan. Aradaki bu uçurum Kuzey İrlanda'da egemen güçlerin işine yarıyor, çünkü Protestanlar ile Katolikler arasında birliğin sağlanamaması, bölgedeki kontrollerini güvence altına alıyor. Britanya, Protestanların korkularını öteden beri, ulusal bağımsızlık hareketine karşı bir araç olarak kullanıyor.

Kültür farklılığının ne kadarının “aşağıdan” geldiğini, ne kadarının “yukarıdan” kurumsal olarak dayatıldığını kestirmek güç. İnsanlar bu iki görüş arasında bocalayıp duruyor. Görüşme yaptığım kişilerden bazıları, kültürel farklılığa herhangi bir vurgu yapılmasından rahatsızdı. Kuzey İrlanda'da sendikacılığın ve sol siyasetin başka şekillerinin, bazı dönemlerde bugünkünden daha güçlü bir birleştirici etken olduğuna dikkat çekiyorlardı.

Sınıf da işleri karmaşıklaştıran bir etken. Yurttaş hakları hareketi sayesinde yapılan reformlar, Katolik cemaatinde bazılarının yararına olmuş, sosyal açıdan yükselip daha iyi banliyö-lere taşınmışlar. Ama bu süreçte, ABD'deki siyah orta sınıf gibi, daha muhafazakârlaşmışlar. Genç orta sınıf Protestanların çoğu İngiltere ya da İskoçya'da üniversite eğitimi görmeyi tercih ediyor; çoğu buraya dönmüyor. Bu arada Protestan işçi aristokrasisi, imalat sektöründe çalışan erkek işçiler ve beyaz yakalılar, önce 1920'lerin ve 1930'ların bunalım dönemlerinde, yakın zamanda da ekonomik durgunluk ve Muhafazakâr ekonomi politikalarının etkisiyle hızlı bir gerileme yaşamış. “Genel tabloda, genç ve hızla büyüyen güvenli Katolikleri, karşılarında da öfkeli ve geri çekilen Protestanları görüyoruz. Oluşum sürecindeki bir orta sınıf, başka bir sınıfın dağılıp ülkeyi terk edişine tanık oluyor.” (O Connor 1993: 190)

Her iki toplumun da alt tabakaları, televizyonlarından izle-

dikleri, teknolojik ve sosyal devrimlerden geçen bir dünyanın kendilerinden enikonu uzaklaştığı, bu dünyanın dışında kaldıkları hissi içinde. Savaş en zalim ifadesini burada buluyor işte. Bir taksi şoförünün dediği gibi: “Orta sınıf ortalığı karıştırıyor, işçi sınıfı savaşıyor.”

Ortak dezavantajlar

Ancak, her iki toplumun işçi sınıfı üç sorunu paylaşıyor: *Yoksulluk, şiddet ve siyasi dışlanma*. Her iki toplumun kadınları bu üçünü, toplumsal cinsiyet ayrımının yarattığı bir açıdan da yaşıyor.

Kuzey İrlandalı Katolikler yoksulluğa alışıktır. 1930'lardaki buhranın Kuzey İrlanda'ya etkisi, Birleşik Krallık'ın başka bölgelerine kıyasla daha derin ve uzun süreli oldu. İkinci Dünya Savaşı sonrası ekonomik canlanma ise kısa sürdü. 1970'e gelindiğinde, kişi başına tüketim, Britanya ortalamasının yüzde 75'i kadardı (Rowthorne ve Wayne, 1988). Ülkenin bölünmesinden, Britanya'nın doğrudan yönetimi yeniden almasına dek geçen dönemde, Ulster Protestanları kapitalistler, toprak sahipleri ve kamu idarecileri olarak sahip oldukları gücü, bütün kaynakların ve imkânların Protestanların eline geçmesini sağlamak için kullandı. 1990'ların başında dahi, gelir, istihdam, vasıflılık, konut ve sağlık gibi temel göstergeler bakımından Katolikler Protestanlardan daha kötü durumdaydı (McKittrick 1994: 21).

Zor geçen çocukluk yıllarına dair hikâyelerini anlatanlar çoğunlukla Katoliklerdi. “Basık tavanlı, küçücük evlerde doğduk, eşyamız yoktu, yiyecek yemek bulamazdık” (Pauline Y). Bugün de yakacak kömürü güç bela bulan (Bannside'daki 217 aile gibi), yiyeceklerin hafta sonuna dek tükenmesinden, Belfast'ın merkezinde alışverişe çıkacak kadar paranın olmamasından bahsedenler yine Katolikler. Kuzey ve Batı Belfast'ın bazı Katolik bölgelerinde işsizlik oranı yüzde 80-90'ı buluyor. Ardoyne'da sosyal çalışma görevlisi olan Janis Quinn, “Tanrı biliyor ya, işi olan pek fazla insan tanımıyorum” diyor.

Protestanların çoğu, benzer bir yoksulluk içinde olduklarını dile getirmeyi gururlarına yediremiyor. Ama bazı Protestan

semtlerinin durumu, Belfast'ın Katolik semtlerinden pek farklı değil. Erkeklerin düzenli gelir kazandığı imalat sektörü ve kamu sektöründeki işler, ekonomik buhran ve Muhafazakâr Parti'nin politikaları sonucu iyiden iyiye azalmış. Örneğin Aşağı Shankill'i ele alalım. Burası, inşaat işlerinde ve tersanelerde çalışan işçiler için inşa edilmiş. Bugün görünümü ve sosyo-ekonomik durumu bakımından komşu Katolik Falls Road'la arasında fark yok gibi. İş bulup çalışanlar, banliyölere taşınmış. İş bulma olasılığının bu denli düşük olması, eğitim ve meslekî beceri kazanma hevesini de kırıyor. Bu insanlar "mahrumiyet bölgeleri"nin ne anlama geldiğini biliyor. Doğu Belfast'ta bir Protestan mahallesi olan Ballybeen'de yeni evler inşa edilmiş ve birkaç şanslı erkek imalat sektöründe çalışıyor. Ama Ballybeen halkı, en alttaki tabakanın ancak biraz daha yukarısında olduğunu farkında. Bu, isyancı azınlık karşısında üstün konumunu korumaya çalışan bir etnik grup için dehşet verici bir durum.

Kadınlar her yerde olduğu gibi ücretsiz ev işlerinin büyük bölümünü yapıyor ve yoksul aileyi ayakta tutma sorumluluğunu üstleniyor. İş konusunda da onları en kötü seçenekler bekliyor. Belfast Kadınlar İçin Eğitim ve Beceri Kazandırma Kurumu'nun yöneticisi Claire Keatinge, işçi sınıfından (gerek Katolik gerek Protestan) kadınların işlerinin genelde az ücretli, yarı zamanlı ve "vasıfsız" olduğunu anlatıyor. Genelde evlere yakın gündelik işler. "Tezgâhtarlık, hastane işleri, okul yemeklerini hazırlama, bunun gibi işler işte. Gidip birinin evinde çalışırsınız. Biraz temizlik yaparsınız, çocukları okuldan alırsınız. Kadınların bu işlerde çalıştığına değmesi için, çalışan bir eşlerinin olması gerek. Yoksa 'ikiye katlamak' zorundasınız." "İkiye katlamak", resmen beyan edilmemiş bir işte çalışırken, (pek az olan) devlet yardımına başvurmak anlamına geliyor. İnsafsız işverenler ücretleri çok düşük tutuyor, bu da birçok insanı yasadışı yollara itiyor.

Protestan ve Katolik işçi sınıflarının paylaştığı ikinci hayat gerçekliğiye *şiddet*. Öncelikle devlet şiddeti. Batı ve Kuzey Belfast, 1969'dan bu yana, askerleşmiş bölgeler haline geldi, kışla-





lar ve gözetleme kuleleriyle, barış hatları ve barikatlarla doldu, dikenli tellerle çevrelendi. İnsanlar her yerde silahlı askerler görmeye alıştı – parkta, hastanede, evlerinin bahçelerinde. (Hat-ta çatılarında: Britanya ordusu Divis apartmanlarının çatısını helikopterlerin iniş alanı yapmıştı.) Silahlar sadece gösteriş için kullanılmıyordu. 1971 ile 1981 arasında, devletin plastik kurşunlarıyla altı çocuk öldürüldü, yetişkinleri belirtmeye gerek yok (Edgerton, 1986). Askerin ve polisin baskısı daha çok Kato-lik cemaatlere yönelikti, ama Protestanlar da, Ulster İşçi Konse-yi'nin grevi ve İngiltere-İrlanda anlaşmasına direniş gibi devletle çatıştıkları dönemde bu baskıyla karşılaştılar.

Ayrıca her iki kesim de, mezhep farklılığına dayanan şiddete maruz kalıyor. Belfast'ta tanıştığım kadınların çoğu, şiddet olaylarına tanık olmuş, kan görmüş, parçalanmış cesetler ara-sında yürümüş. Kentin bazı semtlerinde kötü bir hatıranın izi-ni taşımayan bir tek köşe bile yok neredeyse. Hatıralar çocuk-luktan başlıyor. Bugün Falls Road'da sosyal çalışma görevlisi olan Úna ni Mhearáin, ilkokulda "Papa'ya Tekme" korosuna katılmayı reddettiği için bir ağaca asıldığını hatırlıyor.

Büyük çoğunluğu Protestan olan polislerin eşleri ve kızları evlerinde sürekli korku içinde yaşıyor. Her iki toplum da ken-di paramiliter gruplarının baskısı altında. Bu baskı iki biçimde kendini gösteriyor. Biri sindirme. Örneğin Protestan bir top-lum merkezi, dil ve dans dersleri açarak İrlanda kültürünü araştırmaya yönelik masum bir girişim başlatmıştı. UVF gece gelip duvarlarına tehditkâr sloganlar yazdı. Diğer baskı biçimi ise, toplulukların kendi içlerinde disiplini ve düzeni sağlamak için başvurduğu cezalandırmalar. IRA pitoresk işkence biçim-lerine başvurur: Kadınların kafalarının kazınması, katran ve tûye bulamak gibi. "Dizleri kapamak" her iki tarafın da baş-vurduğu bir yöntemdir. Belfast'ta bir hastanede görevli bir cer-rah bu yöntemi şöyle anlatmıştı:

Diz kapama denen yöntem, çeşitli şiddet düzeylerinde kulla-nılan, barbarca bir cezalandırma şeklidir. En yaygın biçimi, si-lahla ateş edilerek kişinin dizlerinden vurulmasıdır, sonra

hem dizlerin hem de bileklerin vurulması gelir. En acımasız biçimiyse hem dizlerin, hem bileklerin hem de dirseklerin vurulmasıdır. Böyle çok vaka yok, büyük olasılıkla ikiyi, üçü geçmez. (Aktaran McKittrick 1994: 145)

Kuzey İrlanda'da adalet, âdil yasalar ve güvenilir bir düzen yoktur. Birçok erkek şu ya da bu yasadışı grubun elemanı olarak silah taşır. Lynda Edgerton buna "silahlanmış ataerkillik" diyor (1986: 76). Bu gibi durumlarda kişisel şiddet de kolayca patlak verir. Dolayısıyla kadınlar, başka yerlere kıyasla daha fazla erkek dayaağıyla karşı karşıyadır. Bir kadın yardımlaşma projesinin toplantısına katılmıştım. Toplantıya katılan beş kadından ikisi yüzleri yara bere içinde geldi. Görüşme yaptığım kadınlar da, kaçmak ya da katlanmak zorunda oldukları şiddet dolu evliliklerini anlattılar.

Manyetik bir alandaymış gibi şiddetin ortasında yaşayan insanlar, bu sorunla başa çıkmalarını sağlayacak uyum yolları geliştiriyor. Örneğin kadınlardan biri, kocası eve sarhoş gelecekse, kız kardeşinin evde olmasını sağlıyor. Paramiliter grupların saldırı olasılığının yüksek olduğu bölgelerde evlere çelik kapılar, parmaklıklar ve kepenkler yaptırılıyor. Siyasî veya sendikal hayatta örgütlenme işlerini yürüten kişiler, sorun ve şiddet işaretlerine duyarlı hale geliyor. UNISON sendikasında çalışan Patricia McKeown, "Programınızı bu tür ihtimallere göre ayarlıyorsunuz" demişti. Toplantıyı ertesi güne erteliyorsunuz, başka bir yol seçiyorsunuz.

İnsanlar kendilerini kollamaya o denli alışmışlar ki, şiddetin hayatlarındaki yıkıcı etkisini ancak 1994'teki ateşkesle fark etmişler. İlkın ateşkesin etkili olacağına kuşkuyla bakılmış, sonra herkes rahatlamış. Pauline, "*Tanrı'ya şükürler olsun*, Kuzey İrlanda'da artık kimse öldürülmeyecek, sakatlanmayacak dedim. Bu korkuyu hissetmemiş olanlar, birini kaybetmenin ne demek olduğunu bilmeyenler, bunları yaşamış insanlar kadar anlayamaz bunu. Bizim yaşadıklarımızı kimsenin yaşamamasını istemem."

Birdenbire güvenlik kontrolleri azaldı. Askerler teçhizatlarının bir kısmını bıraktı. İnsanlar akrabalarını ya da arkadaşlarını

ziyaret etmek için kenti bölen jeopolitik hatları temkinli adımlarla geçmeye başladı. Karışık evlilikler içinde yaşayanlar, “yanlış” bölgede oturanlar biraz daha rahat nefes almaya başladı. Yerel cemaatte etkin olan kadınlar, artık kendilerini biraz daha güvenli bir şekilde ortaya koyabileceklerini gördü. Savaş sürerken iki kesimin erkekleri sadakat adına riyeti savunabiliyordu. Shankill’de sosyal çalışma görevlisi olan Anne McVicker, “Önceleri sadece işimi yapmak zorundaydım, başımı önüme eğiyor, mümkün olduğunca az ses çıkarmaya, işleri karıştırmamaya çalışıyordum. Erkekler sokaklarda ‘Kadınlar, sakın ha, bunu yapmayın şunu yapın’ diye konuşuyordu demiyorum. Ama ateşkes, soluk alınabilecek bir ortam yarattı sanki.” Şiddetin kesilmesi, siyasî tavırları olan erkeklerin “siyaseten doğru”nun ne olup ne olmadığına dair fikirlerini değiştirmeye başladı.

Elbette insanlar ateşkese tam anlamıyla güvenmedi. Pauline şunları söyledi: “Kafamın içinde bir şey ‘Bekle’ dedi.” Londra’da Docklands’de patlayan bomba, özellikle IRA’nın yeniden eylemlere başlayacağını açıklık kazanması, sadece Britanya hükümetini barış sürecine bağlı kalma yükümlülüğü konusunda zorlamakla kalmadı, aynı zamanda son derece büyük bir hayal kırıklığı yarattı.

İki kesimin işçi sınıflarının üçüncü ortak tecrübesi ise, siyasî dışlanma. İnsanlar genelde Kuzey İrlanda’da “demokrasi eksikliği”nden söz ediyor. Doğrudan yönetim bir anomali yarattı, ne Britanya’nın tam anlamıyla içinde olan ne de tamamen ayrılmış bir bölge ortaya çıkardı. Siyasî düzeyde en yetkili ve en yönlendirici güç, Britanya hükümetinde üst düzey bir bakanaya bağlı; ama bölgesel yönetim, aslında kamu idaresinin bir kolu olan Kuzey İrlanda Bürosu’nun, *ad hoc* kurulların ve vakıfların elinde. Londra uzak bir merkez ve Kuzey İrlanda’daki yerel hükümetin yetkileri azaltılmış durumda.

Patricia McKeown şunları söyledi: “Burası, siyasî sorumluluğu olmayan, seçilmemiş insanlar tarafından yönetiliyor. Sağlık, eğitim ve konut gibi, hayatımızı yönlendiren sıradan konularda karar alma süreçlerinin açık ve şeffaf olması için hiçbir şey yapmayan insanlar tarafından.” Tersine, politikalar,

memurlar, yerel siyasetçiler, kilise liderleri ve sivil toplum örgütleri arasındaki birtakım enformel bağlantılar, “ahbaplıklar” üzerinden üretiliyor. (Sivil toplum örgütleri Kuzey İrlanda’da etkili ve zaman zaman kendilerini fazla önemsemekle eleştirilirler.) Karar alma yetkilerinin istismarı ve himaye ilişkileri göze çarpacak düzeyde.

Kuzey İrlanda’daki büyük siyasî partiler mezheplere göre örgütlenmiştir. Sosyal ve ekonomik politikalarına değil, yalnızca bölgenin geleceğine ilişkin konumlarına dayanarak oy isterler. Demokratik Birlik Partisi’nin kontrolündeki Castlereagh bölgesinde Ballybeen’de yaşayan Susan Brown şunları söyledi: “Bu bölgedeki bütün siyasetçiler seçimlerde Orange ya da Yeşil üzerinden mücadele etmiştir ve edecektir. Sıradan sosyal meselelerin bahsi bile açılmaz” diyor. Yerel siyasetçilerin seçmenlerin isteklerini araştırma alışkanlıkları yoktur: “Bizim ihtiyaçlarımıza cevap vermek gibi bir derterli yok.”

Yerel meclislerin büyük çoğunluğu, yalnızca milliyetçi partileri adil yollarla ya da hileyle iktidardan uzak tutmakla ilgilenen Ulster Birlik Partisi’nin ya da Demokratik Birlik Partisi’nin kontrolünde. Milliyetçi partiler Sinn Fein, Sosyal Demokrat Parti ve İşçi Partisi, birkaç yıl seçimleri boykot etti. Bu da Kuzey İrlanda’daki siyasî yapıların demokratik niteliğini daha da azalttı. Sinn Fein’in belediye meclislerine girmesiyle birlikte, Birlikçi meclis üyeleri onların etkisi azaltacak birtakım usul düzenlemeleri yapmaya başladı. Sinn Fein, birkaç yerde bu prosedür değişikliklerinin iptali için açtığı davaları kazandı.

Yerel yönetimden duyulan memnuniyetsizliğin yaygınlığı, pek şaşırtıcı değil. Pauline şöyle diyor: “Sıradan insanların geçen 25 yıl içinde olup bitenleri düşünüp, bunlar hakkında neler hissettiklerini ifade etme, çok acı çekildiğini, çok büyük sıkıntılar yaşandığını dile getirme şansları olduğunu sanmıyorum. Ben bu insanların partilerine gidip ‘Dinleyin, artık bunu istemiyoruz. Bıktık. Sizden bizim için konuşmanızı, bizim isteklerimizi dile getirmenizi istiyoruz. Orada oturup, kendi gündeminize öncelik vermenizi değil’ demelerini arzu ederdim.” Yerel demokrasinin işlememesinden en fazla zarar gö-

renler, Pauline gibi Katolikler. Çünkü Birlikçilerin çoğunlukta olduğu yerel meclisler malî destek politikalarında aşırı taraftar; Katolik bölgelerine ve Katoliklerin projelerine karşı ayrımcılık yapıyor. Yine de kendilerine iyi hizmet sunulmadığının gittikçe daha çok farkına varan tek Protestan seçmen Susan değil.

İşçi sınıfı demokrasiden mahrum kalıyor, ama kadınlar iki kat dışlanıyor. Araştırmamı gerçekleştirdiğim 1996'da, Kuzey İrlanda'nın Britanya ve Avrupa Parlamentosu'ndaki bütün üyeleri erkekti. Yerel meclis koltuklarının yüzde 88'inde erkekler oturuyordu. Hatta bütün iktidar kurumlarını, kiliseyi, devleti erkekler yönetiyor. Eski Birlikçi partilerin kadınların oylarına ya da siyasî enerjilerine hiçbir ilgisi olmadığı aşikâr. Kadınlar sandviç yapsınlar yeter. Milliyetçiler bu konuda sadece biraz daha olumlu bir tavır sergiliyor. Sinn Féin'deki kadın eylemcilerin sayısı diğer partilerdekine göre daha fazla, ama kadınlarla ilgili meselelerde sürekli mücadele etmek, zorlayıcı olmak gerekiyor. Partiler, kadınların normalde başa çıkabileceği düşünülen sosyal meselelerle ilgilenmiyor. Ayrıca Kuzey İrlanda'nın siyasî bağlamında, kadınlar kavga ve kazanmak için gereken sertlikten yoksun görülüyor (Roulston, 1996).

Kadınlar, partilere katılmanın, belediye meclisine aday olmanın artıları ve eksileri üzerine sık sık konuşuyor. Susan gibi bazıları siyasetçileri "çok çocuk" buluyor. "Çok çocuklar! Gerçekten de, vaktimi hiç harcamam." Diğer yandan, yeni seslere yer açan bir değişimin işaretleri var.

Taban aktivizmi

Kadın Destek Ağı, Belfast'ta işçi sınıfından kadınların projelerinin bir ifadesi. Bu projeler, Kuzey İrlanda'nın siyasî hayatında görece yeni iki sürecin ürünü. Bir yandan sosyal kalkınmaya yönelik politikalar, diğer yandan kadın hareketi, pek çok yerde olduğu üzere büyük 'P'li politikaya karşı meydan okuyarak gelişen küçük 'p'li politikaya işaret ediyor.

1969'da şiddet olaylarının patlak vermesinin ardından, bir Cemaat ilişkileri Yasası çıkarıldı. Bu yasayla bir Cemaat ilişki-

leri Komisyonu kuruldu ve cemaatlerin sosyal kalkınmasından sorumlu görevliler atandı. Ardından seçilen bölgelerde yerel toplum merkezlerine malî kaynak aktarımını düzenleyen Sosyal İhtiyaçlar Yasası çıktı. Bu düzenlemelerle nefes alan gruplar kaçınılmaz olarak, çok geçmeden devletle çatışmaya girdi. Bundan sonra cemaat ilişkilerine resmî düzeydeki ilgi, inişli çıkışlı bir seyir izledi. 1970'lerin ortalarında cemaatlerin sosyal işleri, yerel meclislerin sorumluluğuna bırakıldı, bu da başka yetkilerin onlardan alınmasına karşılık bir ölçüde telafi sağlayan küçük bir ödündü. Yerel meclislerdeki yetkililer, tabandaki hoşnutsuzluğu gidermekle pek ilgilenmiyordu, bu göreve hiç de şevkle sarılmadılar. Ama artık cini lambaya geri sokmak için çok geçti. Toplum merkezleri ve projeler varlıklarını sürdürüyordu, 1980'ler boyunca istihdam programları ve Belfast'ın sosyal ihtiyaçlarını karşılamayı hedefleyen özel programlarla kendilerine sağlanan kaynakların tümünü kullandılar.

1991'de cemaat ilişkilerini düzenleyen yeni bir yapı kuruldu. 1993'te de Britanya hükümeti yeni bir resmî stratejiyle cemaatlerin sosyal kalkınması konusunda kararlı olduğunu teyit etti. 'Küçük p' eylemciliğinin yararlarının en çabuk farkına varılan yerler milliyetçi bölgeler oldu, dolayısıyla sosyal çalışma işlerinde ve projelerinde öncelikle Katolikler tecrübe sahibi oldu. Ancak, çok geçmeden Protestan cemaatler de, yerel meclislere, cemaat ilişkileri için ayrılan ödeneklerin Katolik bölgelerin isyanını "ödüllendirmek" için kullanıldığı şikâyetinde bulunarak malî yardım talep etmeye başladı. Protestan cemaatinin sosyal kalkınmasıyla ilgili bir incelemenin dikkat çektiği üzere, Protestanlara göre "sosyal meselelerde devlete karşı çıkmak, onu alaşağı etmek isteyen insanlardan yana olmak" anlamına geliyordu (McCready 1993: 16). Bu nedenle Katolik cemaatler hemen resmî makamlara karşı kampanyalara girişirken, Protestanlar suları bulandırmaktan imtina etti. Ancak, çok geçmeden Protestan eylemciler de, kermes çekilişleriyle ve emeklilerin gezinti yerleriyle ilgilenmenin ötesine geçen adımlar attı.

Yerel cemaatlerin sosyal kalkınması hareketiyle aşağı yukarı aynı zamanda ikinci dalga kadın hareketi başladı. Kadınlar, 1960'ların ortalarındaki yurttaş hakları yürüyüşlerinde etkin rol oynamıştı, 1970'lerin başlarında da gruplar kurarak ve kampanyalar düzenleyerek bir araya gelmeye başlamışlardı. Feminizm, bütün dünyada olduğu gibi Kuzey İrlanda'da da değişim yönünde güçlü bir etkide bulundu. Ancak, her yerde hareketi zorlayan farklılıklar, yani sosyalist feministler ile radikal feministler, lezbiyenler ile heteroseksüel kadınlar, kadın hakları eylemcileri ile toplumsal cinsiyet ilişkilerinde daha kapsamlı dönüşümleri savunanlar arasındaki gerilimler, Belfast'taki küçük toplulukta da kendini göstermişti. Burada ulusal düzeydeki siyasî çatışma hepsinin önüne geçiyor, işleri çok daha karmaşık hale getiriyordu. Finnuola O Connor, "Geniş tabanlı bir kadın hareketi oluşturma yolundaki birçok girişim, siyasî kimliklerin çatışması yüzünden sonuçsuz kaldı" diyor (O Connor 1993: 355; bkz. Evason 1991 ve Roulston 1997).

Aşırı basitleştirme riskini göze alarak, o dönemde Kuzey İrlanda'da Britanya'daki kadın hareketinin tanıdığı bir tek kadın hareketi olduğu söylenebilir. Esas itibarıyla eğitilmiş orta sınıf kadınlarından oluşan bu hareketin merkezî ilgi alanı kadın meseleleriydi, harekette (çeşitli etnik kesimlerden) kadınlar birer birey olarak yer alıyordu. Üniversiteli kadınlar arasında başlayan bu hareketin mensupları arasında, Kuzey İrlanda Kadın Hakları Hareketi'nden kadınlar ve İrlanda Komünist Partisi üyeleri vardı. Farklı bir sol eğilimi temsil eden Sosyalist Kadınlar Grubu, bu hareketin reformist bakış açısına karşı çıksa da, IRA'nın silahlı eylemleri karşısındaki eleştirel tavrını paylaşıyordu. Bu kadınların bazıları 1980'lerde Belfast Kadın Kolektifi'ni kurdu (Roulston 1997).

İrlandalı Katolik milliyetçi ve cumhuriyetçi kadınların oluşturduğu bir başka hareket daha vardı. Britanya emperyalizmiyle mücadeleyi dava olarak benimsemiş bu kadınların birçoğu, milliyetçi/cumhuriyetçi siyasî arenada erkek egemenliğine karşı ikinci bir cephe açmıştı. Bu kadınların birçoğu, 1981-1982'deki cezaevi protestoları ve açlık grevleri sırasında kadın

mahkûmları destekleyen kampanyalarda, Emperyalizme Karşı Kadınlar hareketinde ve Akraba Eylem Komitesi'nde etkin rol oynadı. Bu eylemciler, yerel işçi sınıfı cemaatlerinden kadınlara daha yakındı (Roulston 1997).

Ancak, 1980'lerde yeni dalga feminizmin, özellikle bu hareketin 'lider kadrosunun', işçi sınıfından kadınları büyük ölçüde ihmal ettiği yönünde yaygın bir kanı vardı. Erkekleri silahlı çatışmada yer alan, gençleri hapislerde olan, 'aile'den başka pek destekleri olmayan kadınlar için, bu konularda mesafeli bir tavır alıp siyasî partilerdeki, paramiliter gruplardaki ve evlilikteki erkek iktidarını kınamak hiç de kolay değildi. 1980'lerde işçi sınıfı kadınları kendi başlarına örgütlenmeye başladı. Hareketlerinin aldığı biçim benzersizdi: Protestan ve Katolik bölgelerdeki yerel kadın merkezleri etrafında örgütlenmişti. Bu hareket, işçi sınıfı kadınlarının ihtiyaçlarına cevap veriyor, karşılaştıkları sorunları ve kısıtlamaları dikkate alıyordu. Üna geçmişi şöyle değerlendirdi: "Yerel cemaat temelindeki kadın merkezlerinin ortaya çıkışı, gerçekten de o lider kadroya, o düşünme biçimine meydan okudu."

Belfastlı kadınlar her zaman cemaatlerinin belkemiği olmuştu ve doğal olarak, 1970'lerde gelişen yerel sosyal kalkınma programlarının da temel direkleri haline geldiler. Yerel cemaatlerin sosyal kalkınması hareketi, eşitsizlikle mücadeleyi esas alıyor, sosyal hizmet uzmanlarının "kurbanlara yardım" etiği yerine dezavantajlı kesimleri güçlendirmeye yönelik alternatif bir ideolojiye dayanıyordu. Bu yönüyle kadınların önünde bir ufuk açtı. Yerel düzeyde kadınların sosyal kalkınması için faaliyet yürütmeleri, yoksullaşmış işçi sınıfı ailelerinin ve topluluklarının çıkarlarına hizmet ederken, bir yandan da kadın olarak kendi çıkarlarına eğilmelerini sağladı. 1980'den beri Belfast'ta görülen düzinelerce kadın projesi ve kadın merkezi için Susan şunları söyledi: "Bizim gibi kadınlar bunlar, siyaseti kaâle almayan, hepimiz gibi, ekmeğin fiyatını, kömürün fiyatını, elektrik faturasını düşünen kadınlar."

Kadın merkezleri

Belfast'taki ilk kadın merkezlerinden biri, hiçbir cemaate veya siyasî partiye bağılı olmayan 'kadın hakları' hareketinde yer alan feministler tarafından 1985'te kurulan Downtown Merkeziydi. Kentin bütün bölgelerinden kadınlara hizmet veren bu merkez, kampanyalar ve lobi çalışmaları başlatmıştı. Belfast'ın bölünmüş toplumsal yapısından dolayı, öteki merkezlerden genellikle iki kesim birden değil, ya Katolikler ya da Protestanlar yararlanıyordu.

Katolik bölgelerdeki merkezler, çok farklı kökenlere dayanıyordu. Örneğin Poleglass'taki Footprints Merkezi'nin kuruluşuna bölgenin Katolik rahibi önayak olmuştu. Oysa Kilise Falls Road Kadın Merkezi'ne hiç sıcak bakmamış, destek olmamıştı. Emperyalizme Karşı Kadınlar örgütünde etkin kadınların kurduğu merkez, ordu mensuplarının tacizine karşı düzenlenen bir kadın eyleminden doğmuştu. Milliyetçilerin güçlü olduğu Ardoyne bölgesinde yer alan, çalışanlarının kendilerini "militan kadınlar topluluğu" diye tanıttığı merkez, bir grup eski mahkûm ve mahkûm eşleri tarafından kurulmuştu. Merkez başından beri, dayak yiyen kadınlara yardımcı olduğunu gizlememişti.

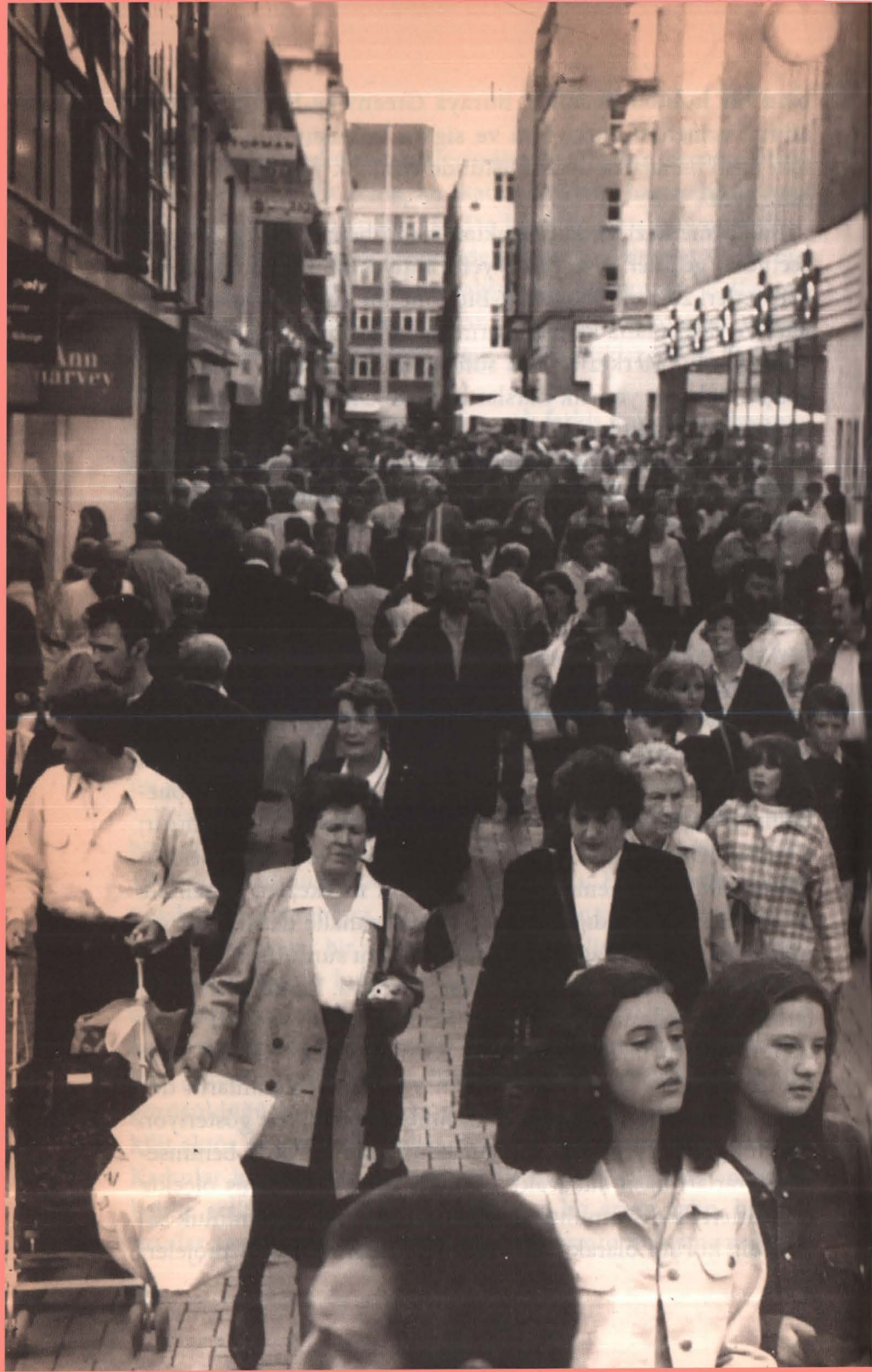
Protestan kadın merkezleri de kuruluşları bakımından birbirinden farklıydı. Ballybeen Kadın Merkezi, hepsinden önce, 1983'te kurulmuştu. Merkezin kurucusu, bu bölgede sosyal tesislere ve kurumlara büyük ihtiyaç olduğunu görerek harekete geçmiş yerel bir sosyal çalışma görevlisiydi. Yerel meclisten bina talebinde bulundu. Shankill Kadın Merkezi ise, kiracılar derneğinde çalışan kadınların yerel ihtiyaçları belirlemek üzere yaptığı bir araştırmadan doğdu. Windsor'daki "Kadınlar Da" [*Women Too*] Merkezi, bölgedeki kötü sağlık koşullarının görüldüğü bir dizi toplantı sonucu kurulmuştu. Buradaki kilit aktör cemaatin dışından gelen bir üniversite öğrencisiydi. Kadınlar hep birlikte, bölgedeki bir evi eylemlerinin merkezi haline getirdi. Cregagh'daki kadınlarsa bir araya gelip, bir zamanlar yerel paramiliter örgüt mensuplarının buluşma noktası

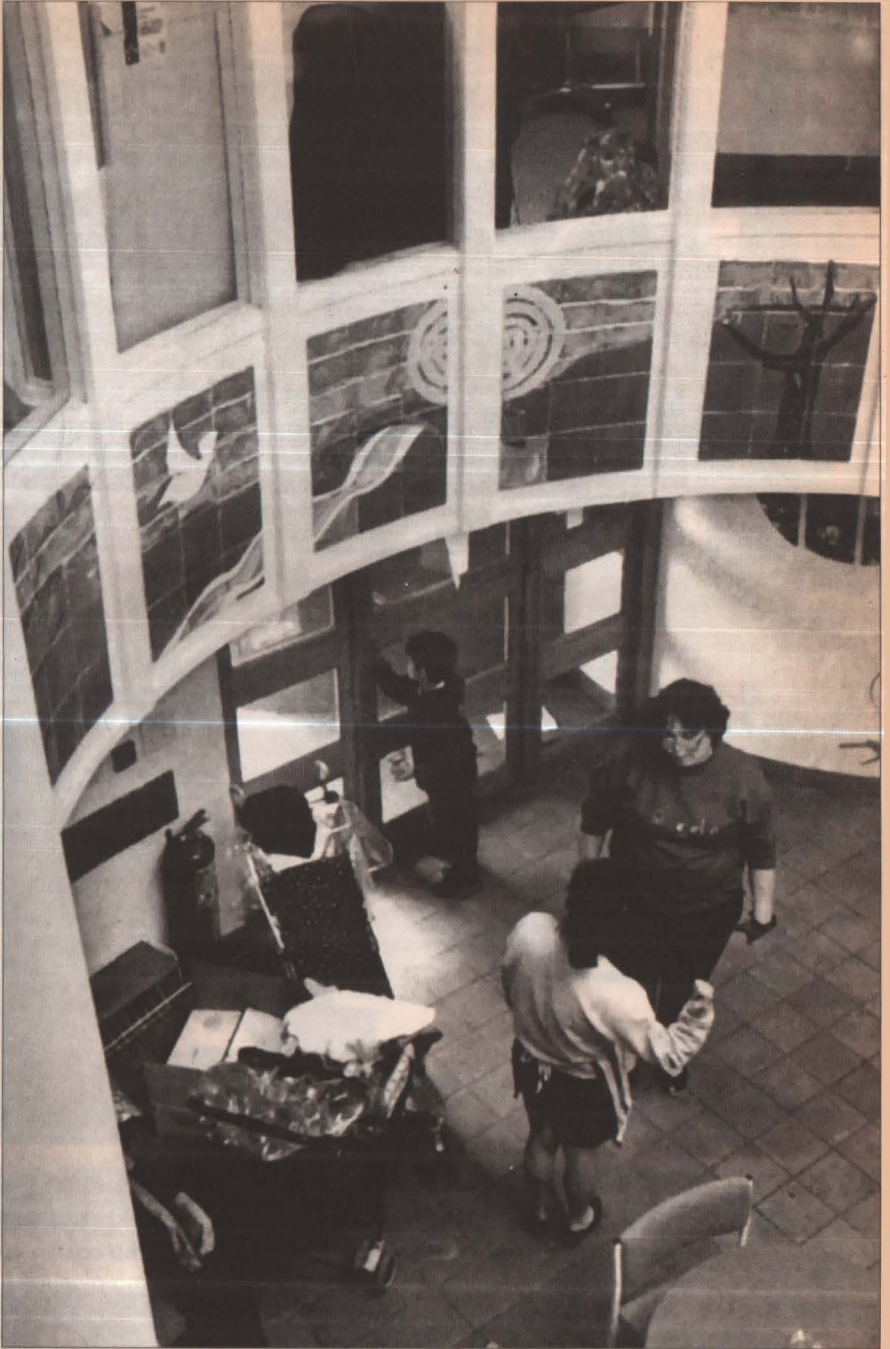
olan bir kulübü devraldı. Buraya Greenway Kadın Merkezi adını vermeden önce, bira ve sigara kokusunu temizlemek için nasıl haftalarca dizleri üstünde temizlik yaptıklarını hepsi hatırlıyor.

Kadın merkezleri, kurulduktan sonra benzer bir gelişim sürecinden geçtiler. Her yerde yerel ihtiyaçların mantığı, belirli faaliyetleri zorunlu kılıyordu. Bir yönetim kurulu, toplantı mekânı ve çalışanlarla katılımcıların çocukları için bir kreş olması gerekiyordu. Merkezler kısa süre sonra kadınların kendilerini geliştirmelerine yönelik kurslar başlattı. Okulların yapamadığını yaparak, kadınların özgüven kazanması, okuma-yazma ve matematik becerilerini geliştirmesi amaçlandı. Sağlık, sosyal haklar ve yerel kurumlarla ilgili bilgiler verildi. Marangozluk, bilgisayar ve başka meslekî beceri kursları açıldı. Kadın merkezleri gençlik çalışmaları, çocuk bakımı ve sosyal çalışma eğitim kursları da açtı. Böylece bu merkezlerde yaratılan işlerin yine yerel kadınların elinde kalması sağlandı. Bugün bu merkezlerde çalışanların çoğu, eskiden hizmetlerden yararlananlardır.

Kadın merkezleri, Belfast ya da Kuzey İrlanda çapında örgütlenmiş sivil toplum kuruluşları kadar geniş ağırları olmayan, orta ölçekli kurumlardır. Ancak, kendi yerel cemaatlerinin sosyal gelişiminde önemli rol oynayan bu merkezler, tek hedefe yönelik daha küçük birçok gruba esin kaynağı olmuş, alan açmıştır: Genç annelere, genç kızlara, yemek pişirme ve dengeli beslenme meraklılarına, emekli kadınlara. Bu merkezler, genellikle iki cinsin de yer aldığı bir semt ya da mahalle derneğinin yanında, ama ondan bağımsız olarak varlığını sürdürür.

Kadın merkezleri üç sorunla karşı karşıya. Kendi içlerindeki farklılıkları uzlaştırmayı sağlayacak demokratik yapıları ve süreçleri oluşturmaları gerekiyor. Örneğin hem Katolik hem Protestan bölgelerinde merkezden yararlanan kadınların doğum kontrolüne ve kûrtaja yaklaşımları farklılıklar gösteriyor. Bu gibi görüş ayrılıkları yaratan konularda bir tavır benimseme kararları nasıl alınacak? İkincisi, hem daha geniş ölçekte cemaatleriyle onların ihtiyaçlarına cevap veren sorumluluk sahibi bir kurum olarak ilişki kurmak, hem de kadın projeleri





Kadın merkezleri Belfast'ta önemli bir rol oynuyor.



Kadın merkezlerinde kreşler var, kurslar verilen sınıflar ve toplantı odaları var, ayrıca merkez personeline başvuranlara çeşitli konularda yardımcı olunup tavsiyeler veriliyor. Bu merkezlerin çoğu, Protestan veya Katolik mahallelerinde hizmet sunuyor. Ama Belfast'ta (bazen unutulsa da) başka etnik gruplar da var.



olarak özerkliklerini korumak gibi hassas bir dengeyi tutturmaları gerekiyor. Her zaman dışarıdan çeşitli güç odakları kadın merkezlerini kontrol etmeye çalışıyor: Merkezî ve yerel yönetim, kilise, devlete yarı bağımlı sivil toplum kuruluşları, partiler. Ayrıca yerel cemaatler düzeyinde çok etkin olan, her iki kesimden paramiliter gruplar da kadınların çalışmalarını yakından izliyor, hatta kimi zaman bu takip tehdit biçimine dönüşebiliyor.

Merkezlerin üçüncü büyük sorunuysa malî kaynak. Kadın merkezlerinin bütçeleri farklı büyüklüklerde. Örneğin bağımsızlığı siyasî açıdan faydalı bulan Ardoyne Kadın Merkezi, ücretsiz çalışanlardan yararlanarak çok az parayla idare etmeye çalışıyor. Windsor'daki "Kadınlar Da" Merkezi'nin finansmanı için verilen mücadele sonunda, 300 bin sterline bir merkez binası inşa edildi, beş-altı kişilik personel ve "istihdam programı" çerçevesinde daha fazla sayıda geçici eleman işe alındı. Bütün bu kadınlar, yardım başvurusunda bulunmakta ustalaşmış ve çok farklı amaçlar için birçok kurumun desteğini sağlamış: Çeşitli bakanlıklar, bölgesel kurullar [*regional boards*] ve vakıflar, yerel meclisler, Avrupa Yapılanma Fonu, hayır dernekleri, piyango idaresi, Kuzey İrlanda Gönüllüler Vakfı gibi. Kadın Kaynakları ve Kalkınma Kurumu'ndan Judy Seymour şunları söyledi: "Ne zaman yeni bir malî kaynak ortaya çıksa, insanlar aşırı talep karşısında hayrete düşüyor. Herkes koltuğunun altında en az yirmi proje teklifiyle kapıyı çalıyor." Ancak, geçici personel için proje parası çıkarmak başka bir şey, kurumun kalıcı ana finans kaynağını bulmak başka. Merkezler hiçbir zaman yarın da ayakta kalacaklarından emin olamadı. 1996'nın sonlarında da birçok merkez kapanma tehlikesiyle karşı karşıyaydı.

Cemaat sınırlarının ötesine geçmek

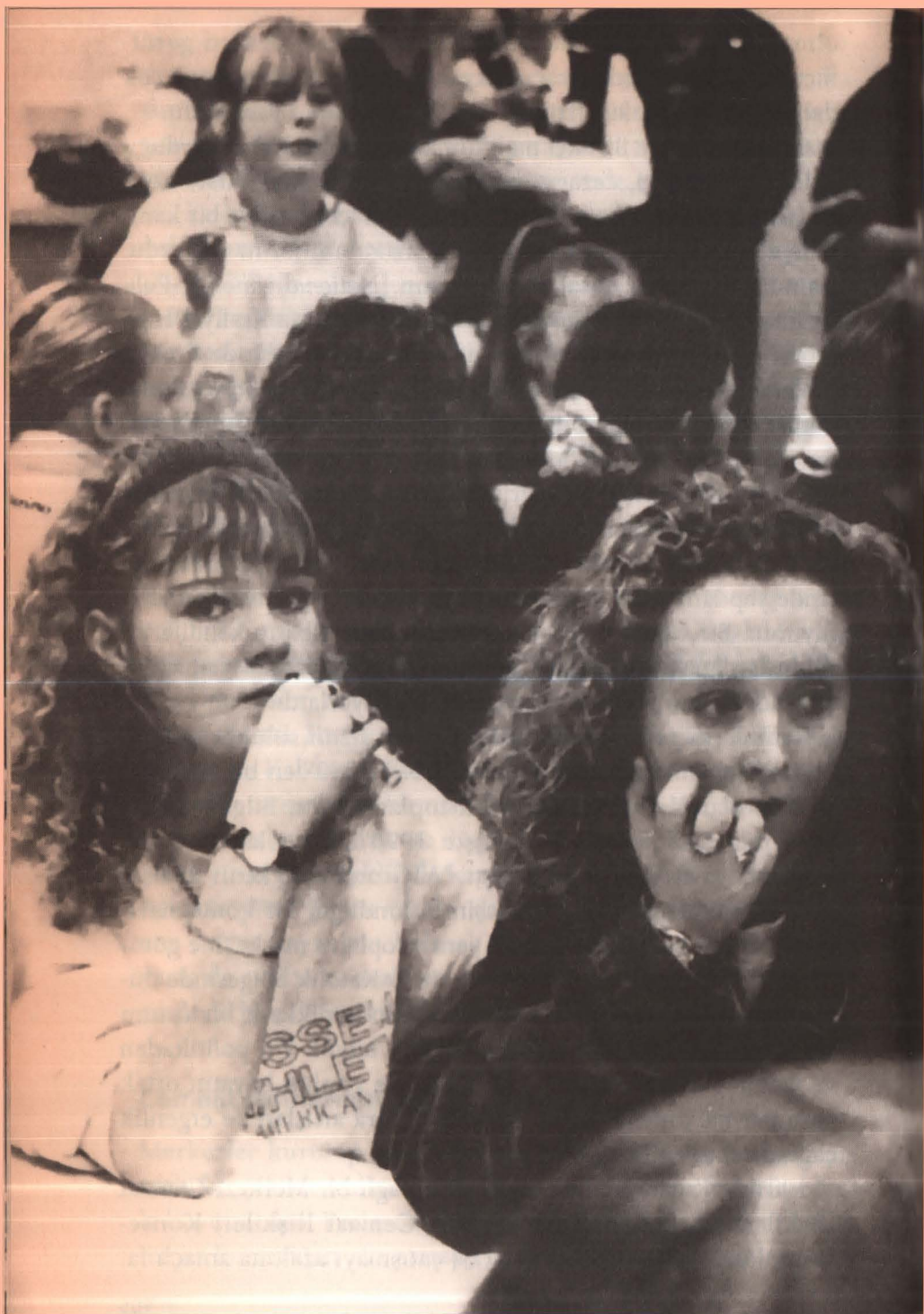
Merkezler kurulup güçlendikten, yöredeki kadınlar buraları rutin bir şekilde kullanır olduktan sonra, bazıları, meseleyi fazla büyütmeden, Protestan kadınlar ile Katolik kadınlar arasında temas kurmaktan söz etmeye başladı. Bunu ilk yapanlar onlar

olmayacaktı. Politikacılar birbirleriyle sohbet ederken görülmenin siyasî riskinden kaçınmaya çalışsalar da, sıradan ve çok daha cesur birçok kişi fiziksel riske girerek bunu yapıyordu.

Örneğin IRA ve Birlikçi mahkûmların akrabalarının kurduğu eylem komiteleri, cezaevi ziyaretlerinde karşılaştıkları kötü muameleye karşı ve mahkûmların hakları için birlikte bir kampanya başlatmıştı. Sendikalar da cemaat sınırlarını aşıyordu. Kamu Çalışanları Ulusal Sendikası'nın [*National Union of Public Employees /NUPE, şimdiyse UNISON*], Victoria Kraliyet Hastanesi gibi büyük işyerlerinde, hem Katolikleri hem de Protestanları içeren şubeleri vardı. Sendikanın işyeri temsilcisi komisyonlarının ve işkolu komisyonlarının çoğunun her iki cemaatten de üyeleri bulunuyordu. Sendika, yerel cemaatlerle temasını güçlendirmek için şubelerinde "cemaat görevlileri" [*community officer*] de atıyordu. Böylece sendika ile yerel grupların birlikte çalışarak, hastanelerin kapatılmasına ve kamu hizmetlerinde yapılan başka kesintilere karşı harekete geçmesi hedefleniyordu. Bir sendika olarak sahip oldukları itibarın kendilerini saldırılardan koruyacağına güvenerek, çoğu zaman cemaatler arasındaki sınırları aşan gösteriler düzenliyorlardı.

Kadınların cemaat sınırlarını aşan en uzun soluklu eylemi, Kadın Bilgilendirme Grubu'nun (WIG) 1980'den bu yana kesintisiz olarak düzenlediği aylık toplantılardır. Bilgilendirme toplantıları 12 kadınla başlamıştı: 1996'daki toplantılardaysa katılımcı sayısı 150'ye ulaşmıştı. WIG otobüsü, kenti dolaşıp kadınları toplar, onları bir kreşin bulunduğu, bir konuşmacının katıldığı ve birlikte yemek yenen toplantı merkezine götürür. (Toplantılar bir ay Protestan, bir ay Katolik bölgesinde düzenlenir.) Tartışma konularının seçiminde dikkatli bir tutum sergileyen Kadın Bilgilendirme Grubu, büyük P'li politikadan ve mezhep meselesinden uzak durur ve günlük hayatın ortak sorunlarına yönelir: Sağlık sorunları, kira artışları ve ergenlik çağında suça eğilim gibi.

1987'de Kuzey İrlanda Bürosu'na bağlı bir Merkezî Cemaat İlişkileri Kurumu'nun ve 1990'da Cemaat İlişkileri Konseyi'nin kurulması, mezhepler arası çatışmayı azaltma amaçlı fa-





Çaprazlama siyaset: Belfast'ın Protestan ve Katolik bölgelerinden genç kadınlar, cemaatler arası bir ağla ilk kez bir araya geliyor.

aliyetlere fon sağlama yönünde resmî tavrın ve girişimlerin canlanması anlamına geliyordu. “Uzlaştırma”ya yönelik, çoğu ekûmenik dini ve barışçılığı vurgulayan projeler uzun süredir yürürlüğe konmaktaydı. Artık cemaat örgütlenmeleri, cemaat sınırlarını aşan işler için malî kaynak talebinde bulunabilecekti. Ancak “resmî Cemaat İlişkileri” çalışmalarına “kozmetik” sıfatını yakıştırıp kuşkuyla yaklaşan sosyal çalışma görevlileri ve eylemciler, bu girişimi “Hadi 25 Katolik 25 de Protestan bulup Icebowl’a götürelim, buz pateni yapıp hoşça vakit geçirsinler” ruhunun bir yansıması olarak görüyordu. Onlara göre, yönetim bu girişimle sorunu depolitize etmeye çalışıyor, Kuzey İrlanda’daki savaşın yapısal nedenleri üzerinde durmaktan kaçınıyordu. Hatta Falls Kadın Merkezi’nin koordinatörü Úna’ya göre, bu girişim “sorunun sorumluluğunu yine mağdurların omuzlarına yıkıyordu: ‘Keşke bir parça daha iyi olsanız!’ anlamında bir tavır söz konusuydu.”

Daha da kötüsü, bu tür cemaat ilişkileri çalışmalarının manipülatif nitelikte olması. Roslyn Y şu hikâyeyi anlatmıştı: Dublin’deki bir İrlanda kültür derneği, cemaat ilişkileri için kendilerine düşeni yapma çabası içinde Shankill’li kadınlardan bir grubu kültürel bir ziyaret için davet eder. Ama grupta bir Katolik kadının da yer alacağı anlaşıncı, ev sahipleri Katolik misafirin gruptan çıkarılmasını ister. “Asıl amaç, bir grup Protestan’ı ağırlamak” diye de yakınırırlar. Misafirlerden bir de Birlikçilerin (Kelt dilindeki) şarkısı *The Sash*’ı Dublin’de balık pazarında söylemeleri istenir. Roslyn, “Akvaryum balığı gibi hissettik kendimizi” diyor. Shankill Kadın Merkezi daveti geri çevirir. O dönemde Belfast’taki kadın dernekleriyle ilgili bir araştırmada da şöyle denmektedir: “Yerel gruplarda bazı kadınlar Cemaat İlişkileri faaliyetlerini İngiltere-İrlanda gündeminin, bazılarıyla Britanya gündeminin bir parçası olarak görüyor” (Rooney ve Woods 1995: 7). Kuşkusuz hiç kimse Cemaat İlişkileri çalışmalarını sahiplenmiyordu.

Kadın merkezlerinin, yönetimin ve bölgenin “Ulu ve İyi”lerinin idare ettiği bir Cemaat İlişkileri vagonuna atlamaya temkinli yaklaşımlarının sağlam gerekçeleri vardı. Her şeyden ön-

ce, cemaatler arası faaliyetlere gözü kapalı girişmek, insanların hayatını tehlikeye atabilirdi. Kadınlar erkeklere göre daha az risk altında olsa da, mezhep saldırılarının ve cezalandırma toplantılarının kurbanı olan kadınların sayısı yıllar içinde artmıştı. İkincisi bu yaklaşım, büyük olasılıkla kalıcı sonuçlar doğurmayacaktı. Yerel cemaatin sosyal kalkınması ilkesinin sosyal çalışma görevlilerine öğrettiklerinden biri, adım adım ilerlenmesi zorunluluğuydu. İlk adımın da “ötekiler” hakkındaki yanlış anlamaları ve mitleri yok etmek amacıyla, merkezler bünyesinde yürütülecek eğitim çalışması olması gerekiyordu. İkinci adımsa, cemaatlerin kendi içlerinde de birçok *başka* farklılık olduğunun kabul edilmesinin sağlamaya çalışmak, böylece dışarıdaki farklılıklara yaklaşmaya hazır bir zihniyet yaratmaktı. Üçüncü adım, kadınların birey olarak kendine güvenlerini, kadın grubuna güvenlerini kazanmasını, etkilerinin bilincine varmasını sağlamaktı. Shankill Kadın Merkezi'nden Anne McVicker kadınlar hakkında şöyle dedi: “Shankill'de ız bırakmaya başladılar. İzledikleri yol, onları Shankill'in dışına götürecektir.”

Özellikle Protestan kadınların “tek kimlik çalışması”na [*single identity work*] zaman ve kaynak harcamaya ihtiyacı olduğu anlaşıldı. Yapılan araştırmalar Kuzey İrlanda'daki Protestanların yabancılaştığını, bir kimlik krizi yaşadığını ortaya koyuyordu (Dunn ve Morgan 1994). Kadınlar kendilerini “yanlış anlaşılan ve çok fazla kötülünen” bir grup olarak görüyordu. Cemaatler arasında yaratıcı ilişkiler kurmadan önce “bir halk olarak kendilerini tanımaya ve ‘sevmeye’ ihtiyaç duyuyorlardı” (McCready 1993: 85). Katolik kadınlarsa, Protestan kadınların, yerel merkezlerde örgütlendikleri süre içinde kendileriyle ortak bir dava bulacaklarından, siyasetçilerinin kendilerini gözettiğine inanırken nasıl kandırıldıklarını görevlilerinden emindi.

Merkezlerin cemaatler arası çalışmalarında inişler ve çıkışlar da yaşanmaktadır. “Eğer bu kadın Crumlin Road'dan/Turf Lodge'dan geliyorsa, beni öldürmeyi isteyecek bazı UVF/IRA militanlarını tanıyor olabilir” gibi gerçek bir korku vardı. Şiddet olayları sonrasında temaslarda aksamalar oldu. İnsanlar

“Özür dilerim, şimdi oraya gidebilecek durumda değilim” diye düşünebiliyorlardı. Ancak, kadınlar uzun vadede, daha yaşlılarının bir zamanlar yaşadığı, gençlerinse yaşamayı istediği kaynaşmışlığa ulaşabilme, o kaynaşmaya ve karışıma dayalı hayatı bir ölçüde de olsa yeniden yaratma yönündeki bastırılmaz arzularını daima korudu. Ateşkesler de tabii ki bir süre buna katkıda bulundu.

Bu tür etkinliklerin iyi bir örneği, genç kadınlar arasında kurulan ağdır. Tina McCrossan, Shankill Kadın Merkezi’nde genç kadınlarla birlikte çalışıyor. Bir grup genç arkadaşıyla birlikte beni, Belfast’ın kuzeyi ile batısındaki toplum merkezleri için çalışan kadınların girişimiyle kurulan kadın ağının ilk gecesine götürdü. Yaş ortalaması 14-15 olan yaklaşık 90 genç kadın vardı. Uğultudan birbirinizi duymanız imkânsızdı, sigara dumanından göz gözü görmüyordu. Yetişkinler, gençler arasında iletişimi teşvik için çok temkinli bir yaklaşım benimsemişti: Kaynaşmayı sağlamaya yönelik yapay tedbirler yoktu, “önyargılar” hakkında konuşmaya zorlamak yoktu, sekter dil üzerine nutuklar yoktu. (Hatta duvardaki karalama tahtası, gençlerde içlerinden geldiği gibi yorumlar yazma isteği uyanırmıştı. Akşam olduğunda, tahtada kolektif gruplara yönelik bir-iki hakaret de vardı.) Sosyal çalışma görevlileri, sosyal ilişkilerin kurulmasını kolaylaştırmak için “üçüncü” bir cemaati de davet etmişlerdi. Belfast’taki Çinliler gelip genç kadınlara, karides kızartmayı ve kâğıt oymayı öğretti. Akşam toplantısının başarılı geçtiği hemen hemen herkes tarafından kabul edildi. Kavga gürültü olmadı. Gençler öteki kesimin insanlarının da bir başı, iki gözü, iki eli olduğunu gördü. Ayrıca görünüşe bakılırsa toplantının tekrarlanması istiyorlardı. Tina’nın Protestan kızları “Küçük oğlanlarla ne zaman tanışabiliriz?” diye soruyordu.

O akşam toplantısında, “insanları bir odaya toplamanın bedeli”yle (Patricia McKeown) de karşılaşıldı: Yeri geldiğinde susmak. Bu, konuştuğum kadınların tekrar tekrar döndüğü bir tema. İnce düşünmek, nazik ve dirayetli olmak, ne zaman ağzını açmamak gerektiğini bilmek, “insanların karmaşık bir

kimlik taşımayı öğrenmiş olmasının” değerli bir işareti (Joanna McMin). İşçi sınıfı kadınlarının bizzat örgütlediği cemaatler arası faaliyetlerin etkili olmasının nedenini şurada aramak gerekiyor: Günlük hayatları ve ihtiyaçları, ortak ilgilere dayalı sağlam bir zemin yaratıyor. “Çocuklarımızdan, işsizlikten, eğitimden, sağlıktan, bütün bunlardan konuştuk. Ve her birimizin sabah aynı sorunlarla uyandığımızı fark ettik” (Mary X).

Kadın merkezlerini örgütleyen kadınlar arasındaki bağlar, bu merkezlerden yararlanan çeşitli grupların birbiriyle ilişki kurmasının da önünü açmış zamanla. Her yeni merkez kurulduğunda, daha önce kurulanlardan yardım istenmiş: İdarî yapıyla ilgili konularda, malî yardım başvurularında, ücretlerin ödenmesinde. Windsor Kadın Merkezi’nin kurucularından Joy Poots, “Shankill’den Ann’in desteği olmasaydı hiçbir şey yapamazdım” diyor merkezin ilk günlerini anlatırken. Eski merkezler ile yenileri arasında bir tür “ana-evlat” ilişkisinin bulunduğu da söylenebilir.

Cemaatler arası etkinlikleri daha olanaklı kılan bir başka etken, (bu beni hâlâ şaşırtıyor ve hiçbir açıklama getiremiyorum) birkaç merkezin, koordinatörlüğe “öteki” cemaatlerden kadınlar ataması. Üçüncü bölümde, bireysel olarak cemaatler arası çalışmalar yürüten bu kadınları daha yakından tanıyacağız, onların ve merkezlerinin yaptığı tercihlerin önemine biraz daha yakından bakacağız. Kuşkusuz bunlar riskli tercihlerdi. Bu sıra dışı örnekler ne merkezin içinde ne de dışında fazla duyurulmadı. Zor zamanlarda, paramiliter grupların liderlerinden bu sıra dışı cemaat çalışanlarının suikaste hedef olmaları garantisi alındı. Onları gerektiğinde “arka kapıdan çıkarmak” için planlar yapıldı. Ancak, çatışmaların en yoğun olduğu yıllarda dahi bu kişiler işlerini sürdürdüler.

Kadınların hayatlarında değişiklikler

Belfast Kadınlara Eğitim ve Meslekt Beceri Kazandırma Kurumu, Kadın Kaynakları ve Kalkınma Kurumu ve Kadınlar Politikaya Projesi (bu projeden üçüncü bölümde daha ayrıntılı

olarak bahsedeceğimiz) tarafından desteklenen kadın merkezleri, buralarda çalışan ve buralardan yararlanan kadınlara çok şey kazandırdı. Windsor'dan Joy Poots "Merkezin, kadınların kendi toplumlarında ve kendi yerel cemaatlerinde neleri korumayı ve neleri değiştirmeyi istedikleri üzerine düşünebildikleri bir tür alan açtığını, bir forum olduğunu umuyorum" diyor.

Kadın merkezleri, bireylerin hayatlarını da etkiledi. Kate X, Footprints'in açıldığı günleri hatırlıyor. "Civarda gidip bir şeyler yapabileceğimiz bir yer açıldığı için, evde kapalı kalmayacağımız için heyecanlanmıştık. Aynı zamanda sinirli ve gergindik. Buraya gelmek beni o kadar değiştirdi ki." Görüştüğüm birçok kadın merkeze gelip gitmenin hayatlarını kökten değiştirdiğini anlattı. Bazıları, baskıcı aile rollerinden kurtulabilmiş. Mary şunları söyledi: "İlk açıldığımızda sadece bir ev kadınıydım. Evet 'Sadece bir ev kadınıydım' ve 'buradaki küçük toplum merkezine yardıma geliyorum' demeye devam ediyorsunuz. *Büyüdüm!*" Sınıf sınırlarını da aştığını düşünüyor Mary. "Yıllarca önce kendimi Malone Road'da oturan birinden farklı görürdüm. Belki de kendimden, kimliğimden utandığım için onlarla konuşmaktan çekinirdim. Ama artık öyle değil. Bambaşka biri oldum, değiştim. Artık kendimi Malone Road'dan biriyle eşit hissediyorum." Bazı kadınlar kendilerini açıkça ifade etmeyi, tavır göstermeyi öğrenirken, şiddeti kınamayı da başarabilmiş. Eskiden, eşlerinin veya sevgililerinin şiddetine maruz kaldıkça şiddetle karşılık vermekten başka bir çare bulamayan kadınlar, artık erkekleri yarı yolda durdurabilecek sözler söylemesini biliyorlar.

Kadınlar açısından "gerçek" istihdam kaybı, fabrika ve dükkanlarda iş bulamamak, genç kuşağın tamamının dar arkadaş çevrelerinde yetişmesini de beraberinde getirmiş. Merkezin etkinlikleri bu kadınları sosyalleştirmiş. Bu etkinliklere katılmak, kendileri hakkında daha olumlu düşüncelerini sağlamış ve onlara cesaret kazandırmış. Footprints Merkezi'nden kadınların ormandaki "ekip kurma" çalışmalarını görünce, bu konuda kuşku kalmadı. Genç sayılamayacak, hiç de atletik görünümü olmayan, muhtemelen çoluk çocuk sahibi ev ka-

dınları birbirlerine destek olup, cesaret verip yerden yaklaşık on metre yüksekte iki ağaç arasına gerilmiş dar bir branda üzerinde (yanlarda tutunacak yerler vardı) sırayla yürüdü. Benim seyrederken başım döndü. Başarma sevinçleri ve birbirlerine bağlılıkları unutulmazdı.

Yine de kadınlar yerel merkezin kapısını çalmadan önce düşünüyor ve çoğu ilk adımı atmıyor. (Herhangi bir bölgedeki kadınların büyük çoğunluğu için geçerli bu.) Bazıları buralara sadece “sorunlu kadınların” gittiği korkusunu taşıyor. Yaşlı kadınlar için daha kolay. Joy şunları söylüyor: “Siz gençseniz, kadın merkezleri çok feminist, neredeyse radikal görünür gözünüze. O yaşlarda erkek arkadaşınızla iyi geçinmek zorundasınız.” Birçok erkeğin, kadınların merkezlere gitmesinden hoşlanmadığı bir gerçek. Eylemcileri “lezbiyenler” ya da “kadın özgürlükçüler” [*women libber*] diye niteliyorlar. Bu terimlere yalnızca olumsuz anlamlar yüklüyorlar elbette. Her yerde olduğu gibi kadınların, erkekleri dışlayan bir şey yaptıkları için gerekçe göstermeleri isteniyor. Bazı erkekler de kadınlarının evden dışarı çıkmasını istemiyor: “Ben gelmek istiyorum, ama o, haftanın birçok gecesi dışarıda olduğumdan yakınıyor.”

Belfast'ta işçi sınıfının konvansiyonel toplumsal cinsiyet ilişkileri, kadınları ağır bir tahakküme maruz bırakıyor. Katolik Kilisesi, cinsellikten korkmayı aşılayarak, kadınların geleneği sorgulamasını engelleyerek, etkisini korumak için siyasî durumu kullanıyor. Protestan kiliseleri, Orange Order ve benzer kraliyetçi kurumların da baskıcı ataerkil bir çizgisi var. Shirley Black, Ballybeen'deki tipik bir evliliği şöyle anlatıyor: “Evlilik konusunda o kadar muhafazakâr bir tavır var ki, kadınlar aşağılanır, temelde ikinci sınıf vatandaş muamelesiyle karşılaşır. Erkek evin reisi olarak görülür. Parayla ilgili bütün kararlar ona aittir. Siyasî konularda da, kendisi hangi partiye oy verecekse, kadının da o yönde oy kullanmasını ister.” Asıl kriz çocuklar doğduğunda yaşanır. Greenway Kadın Merkezi'nden Donna Davis şunları söyledi: “Çalışırken hiç kötü muameleye maruz kalmadım. Ama çocuklarım olduğunda bir kişi olarak gücüm kalmadı, ezildim.” Janis Quinn ise Ardoyne'u şöyle anlattı: “Burada ayakları üze-

rinde durabilen çok fazla kadın yok, ne demek istediğimi anlıyor musunuz? Çok sayıda güçlü kadın yok.”

Kuzey İrlanda’da siyasî şiddet doğrudan aileye aktarılıyor. Mary erkekleri şu tuhaf benzetmeyle anlatıyor: “Dışarı çıkar ve şiddetle *beslenebilirler*, sonra da eve gelip karılarını dövebilirler.” İşçi sınıfı ailelerinden kadınların yakın olduğu, birbirlerini desteklediği sanılır. Bu bazı açılardan doğru. Ancak, görüştüğüm kadınlar, utanç, korku ve dinî baskıların onları, erkeklerin şiddeti, cinsellik, doğum ve kürtaj gibi konularda konuşmaktan alıkoyduğunu açıkça dile getirdiler. Burada, kadın merkezlerinde bu konular hemen ortaya konuyor ve kadınlar artık yalnız olmadıklarını, sessizlik içinde boğulmayacaklarını anlıyor.

Bu kadınlar, artık eşleri ve oğulları karşısında eskisine göre daha keskin ve sert bir tavır sergiliyor. Kolları sıvayıp yemek pişirmezlerse aç kalacak erkeklerin sayısı daha fazla. Ama bu da zor bir iş. Mary şunları söylüyor: “Bence erkekler programlanmış. Onlarla hareket etmek mümkün değil. Durağanlar Kadınlar gibi değişmeye hazır değiller.” Cemaatlerinin değişmesine de izin vermiyorlar. “Protestan cemaatini, Birlikçi cemaatini olduğu gibi korumak isteyen onlar,” diyor Joy. (Katolik cemaati ya da milliyetçi cemaat de diyebilirdi pekâlâ.) Şunları da ekliyor: “Kontrol, iktidar ve otorite kimde? Paramiliter örgüt mensuplarında, onlar da erkek.” İrlandalı şair Ailbhe Smyth bu kadınların çoğunun anlayabileceği biçimde şöyle ifade ediyor bunu:

Mazinin kolonicileri şimdi boyunduruk altında. (Yüzyılların alışkanlığı bu.) Dinlemiyorlar. Cumhuriyet de onların, İktidar da, Söylem de onların. (Smyth 1995)

3. Kadın Destek Ağı, Belfast

Kadın Destek Ağı işte bu ortamda gelişti. Büyük Belfast'ın yerel yönetim meclisleri, merkezlerin kuruluş döneminde gelişmelerini desteklemeye yönelik küçük malî yardımlarda bulundu. Ancak, merkezler belediye meclislerinin politikalarına karşı çıkacak özgüveni kazandıkça, meclis üyeleri kadın merkezlerine kuşkuyla ve düşmanca yaklaşımaya başladı. Bunlar tavır sahibi kadınlardı. Bu arada Britanya hükümeti Kuzey İrlanda'da paramiliter örgütlerle ilişkili olan bütün yerel örgütlenmelerin devletin malî desteğinden yoksun bırakılmasını öngören bir politikayı benimsemişti. Downtown, Shankill ve Falls Kadın Merkezlerinin Belfast Belediye Meclisi'nden aldıkları yardımın 1990'da yenilenmesi gerekiyordu. Kadınlar bu desteğin devamı için, hep birlikte belediye meclisinde lobi çalışması yürütmeye karar verdiler.

Belediye Meclisi, üç merkezden ikisinin başvurusunu kabul etti. Falls Road Kadın Merkezi'nin başvurusu yönetim kurulu-nun, çalışanların ve katılımcıların tanınmış cumhuriyetçiler olduğu gerekçesiyle geri çevrildi. Bu siyasi karardaki aşikâr hak-sızlık karşısında, meclisin Falls'lu kadınları böyle açıkça hedef göstermesi karşısında bütün kadınlar öfkeyle tepki gösterdi. Karara karşı çıktılar ve meclisin mezhep ayrımcılığı güden yak-

laşımını kamuoyu önünde kınadılar. Shankill Kadın Merkezi, cemaat sınırlarını aşan bir girişimle, medyayı hayrete düşürerek Falls Kadın Merkezi'nde bir basın toplantısı düzenledi.

Kadın Destek Ağı'nın oluşturulmasına yönelik ilk kıvılcım, gazetecilerin "Bundan sonra ne yapmayı düşünüyorsunuz?" sorusu oldu. Kadın Destek Ağı'nın ilk eylemi her iki cemaatten temsilcilerin yer aldığı alt gruplar kurmaktı. Bu gruplar, Belediye Meclisi'nde yer alan tüm siyasî parti üyeleriyle tek tek görüşüp bu kararın gerekçesini sordu. Kadınlar, meclisin Falls'lu kadınları cumhuriyetçi olarak nitelemesine karşı çıkmıyordu. Sadece "Öylelerse ne olmuş? Feminist bir çizgileri var, kadınlara verilmiş sözleri var. Siyasî tercihlerine göre insanları mahkûm edecek yargıçlar mısınız siz?" diyorlardı.

Kadın Destek Ağı şu sonuca vardı: Siyasî partiler (Falls'lu kadınları açıkça destekleyen Sinn Fein dışında) kadınların etkinliklerini yönlendirecek konumda olmaya çalışıyordu, ayrıca kadınların ihtiyaçlarını değerlendirecek bakış açısından yoksundu. Siyasî partiler gerçekten de kadın konularında şaşırtıcı derecede bilgisizdi. Bazı olguların bilinmesi belki yardımcı olabilirdi. Kadın Ağı, Kuzey İrlanda çapında kadınların taban örgütlenmelerine dair ayrıntılı bir inceleme yürütülmesi için Fırsat Eşitliği Komisyonu'ndan yüklüce bir malî destek aldı. Kırsal ve kentsel kesimde 200 kadın grubu tespitinin yapıldığı araştırma raporu, Kadın Destek Ağı'nın, devleti ve gönüllü sektörleri kadınların ihtiyaçlarına cevap verecek politikalar üretmeye zorlayacak bir kampanya başlatmasına esin kaynağı oldu (Kadın Destek Ağı, 1992).

Kadınlar daha sonra, İrlanda Cumhuriyeti'nin Cumhurbaşkanı Mary Robinson'ı Kadın Destek Ağı'nın misafiri olarak Belfast'a davet etme fikrini ortaya attı. (Bu fikrin cüretkârlığı kendilerini bile şaşırtmıştı.) O sırada Marie Mulholland Kadın Destek Ağı için gönüllü çalışıyordu. "Bu kadın hepimizi heyecanlandırmıştı. Özel biriydi" diyor. Mary Robinson'ın kadınları desteklediği biliniyordu, şüphesiz kadın örgütlenmelerinin cemaat sınırlarını aşan yapısını da takdir ederdi, ama 30 yıldır Güney İrlanda'dan cumhurbaşkanı ve başbakan düzeyinde Ku-

zey İrlanda'ya bir ziyaret yapılmamıştı. Robinson daveti kabul edince (Bu davet Kuzey İrlanda Avrupa Kadınlar Platformu'yla birlikte yapılmıştı), Kadın Destek Ağı, bir protokol ve güvenlik kâbusuyla karşılaştı, ağa mensup kadınlar “Bu daha önce gördüklerimizden çok daha ağır bir top” diye düşündüler.

Ancak, davetin başarısı, cumhurbaşkanının içten sıcaklığı ve onları kamuoyu önünde açıkça desteklemesi, bunun oynamaya değer bir kumar olduğunu gösterdi. Bu davetin ardından Güney İrlanda'yla çok değerli temaslar kuruldu. Mary Robinson kendi resmî konutunda bir toplantıya ev sahipliği etti. Kadın Destek Ağı burada Kuzey ve Güney İrlanda'dan yetmiş aşkın kadın grubuyla bir araya geldi. Kadın Destek Ağı'nda etkin rol oynayan Patricia McKeown, daha sonra, Robinson'ın yaptıkları içinde kendisini en çok etkileyen noktanın, ilk gezisinde sadece kadınları değil, “en zorlu koşullardaki bölgelerde yaşayan işçi sınıfından kadınları, kimsenin tanımadığı, iktidardakiler tarafından şeytanlaştırılmanın etkisini hayatlarının neredeyse bütününde hisseden kadınları” seçmesi olduğunu söylemişti.

Böylece Kadın Destek Ağı daha çok tanındı, Kuzey İrlanda Gönüllüler Vakfı'nın ve birçok hayır kuruluşunun malî desteğiyle genişledi. Amacını da netleştirdi: Kadın grupları arasında bir bağlantı mekanizması olacak, kadın merkezlerinin ve Belfast çapında birçok projenin koordinatörleri için bir destek ağı oluşturacak, kentteki örgütlü işçi sınıfı kadınlarının “kolektif feminist sesi” haline gelecekti. İrtibat kurmak, lobi yapmak, danışmanlık hizmeti sağlamak, araştırma ve kampanyalar yürütmek gibi faaliyetlerde bulunacaktı. Kadınların sosyal kalkınması konusunda en güçlü ve etkili yapıların dikkatini çekmeye yönelmişti: Kuzey İrlanda'daki resmî kurumların, İrlanda hükümetinin ve Avrupa Topluluğu'nun.

İki gelişme üzerinde özellikle durmaya değer, çünkü bu gelişmeler, bölümün ana konusuna, bir ittifak olarak Kadın Destek Ağı'nın niteliğine ışık tutuyor. Biri, Kadın Destek Ağı'nın üyelerinden Joanne Vance'in koordinatörlüğündeki Kadınlar Politikaya projesi. Bu proje, genel ideolojisi ve hedefleri bakımından olağanüstü önem taşıyor. Yukarıda gördüğümüz gibi

Kuzey İrlanda'da ne gerçek anlamda işleyen bir demokratik yapı ne de sorumluluk sahibi siyasî partiler var. Neredeyse hepsi erkek olan politikacılar birbirlerine karşı erkek kavgacılığının en kötü örneklerinden birini sergilerken, kadınları da hor görüyorlar. Politika değişikliği, yeni tür bir politika üreticisi ortaya çıkmadan mümkün görünmüyor. Yeni politika üreticileri kadınlar olabilir mi? Ama cemaatlerinde etkin olan kadınlar, siyasî angajmanı pek çekici bulmuyor.

Ne olursa olsun, şiddetin doruğa tırmandığı, Belfast'ın her hafta mezhep çatışması nedeniyle cinayetlere sahne olduğu dönemde bile, kadınlar atacakları yeni adımları tartışıyorlardı. Joanne şunu görmüştü: "Bu tartışmalarda, kadınların kendi siyasetlerinden konuşmaktan korktukları çok açık bir şekilde ortaya çıktı. Sahip olmayı istedikleri anlayıştan yoksun olduklarını düşünüyorlardı." 1980'li yıllar, Belfast'ta aktivist olarak gelişkin becerilere sahip, özgüvenleri giderek artan bir kadınlar topluluğu yaratmıştı. Barış süreci ilerleyecek, Kuzey İrlanda'nın gelecekteki düzeni üzerine görüşmeler başlayacaksa, yerel demokrasi de temelinden değişmeliydi. Joanne, "Yeni yöntemlerle orada olmalıydık" diyor. Böylece Kadınlar Politikaya projesi, bir dizi atölye çalışması başlattı. Cemaat içi atölyeler kurarak başlattıkları bu çalışmalar, daha sonra iki cemaatten de kadınların katıldığı atölyeler ortaya çıkardı ve bunlar tüm Belfast'a yayıldı. İşe suskunluğu bozarak, "Siyasetten Konuşalım" konulu atölyelerle başlamışlardı. Sonra siyaset sahnesinde daha etkin bir yere "Sıçrama" hazırlıklarıyla çalışmalar doruk noktasına ulaştı.

Peki kadınlar, işbirliğini öne çıkaran tarzlarını kaybetmeksizin ya da iktidar sisteminden zarar görmeksizin 'büyük P'li politikada yer alabilecek miydi? Joanne, "Bu bir kumar" diyor. Kadınlara özgüvenlerini kazandırmayı, arkalarındaki kadınlardan ses çıkaran kitle yaratmayı ve sonunda bu yeni siyasî gerçekliklerin sonucunda siyasî partilerin tarzını değiştirmeyi umuyorlardı. Görmek istedikleri değişikliklerden biri de, tabii ki kadın meselelerinin siyasî arenaya taşınmasıydı. En azından kadınlar kime oy atacaklarına karar verirken, kendilerini biraz

daha güçlü hissedebilirlerdi. Bir kadın Joanne'e şunları söylemişti: "Kocalarımız çenemizi kapayıp önümüze bakmamızı söylediğinde, 'Ben de az buçuk bir şeyler biliyorum' diyebileceğiz artık."

Kadın Destek Ağı'nın niteliğini gösteren ikinci bir girişimse Değişim İçin Çalışan Kadınlar. (Bu örgüt daha sonra Kadınları Görünür ve Duyulur Kılmak adını aldı.) Başından beri amaç, Kadın Destek Ağı'nın liderlik rolünü üstlenmesi veya itibar kazanması değil, başka projeleri ve girişimleri harekete geçiren bir katalizör olmasıydı. Değişim İçin Çalışan Kadınlar bu açıdan iyi bir örnektir. Ateşkesle birlikte Kuzey İrlanda'nın dört bir yanında bir toplantı furyası başlamıştı. Yeni bir demokrasi, ekonomik kalkınma, barışın getirecekleri tartışılıyordu. Marie, "Bir süreç yaşıyorduk ve biz bu süreçten dışlandığımızı düşünüyorduk" diyor. Ayrıca Avrupa Birliği, Kuzey İrlanda'da Barış ve Uzlaşmaya Yönelik Özel Program'a büyük bir fon ayırmıştı. Peki kadınlar paylarını alacak mıydı? Kadın Destek Ağı ve UNISON sendikası, Avrupa Birliği'nin tahsis ettiği bu çok büyük yardım bütçesinin dağıtımına yönelik karar alma sürecinde, kadınların da dikkate alınması ve eşitlik ölçütlerinin gözetilmesi için etkili bağlantılarını kullanarak güçlü bir lobi çalışması başlattı. Britanya hükümetinden de, Kuzey İrlanda politikasını benzeri bir yükümlülük altına sokacak bir söz almaya kararlıydılar: Kadınların sosyal kalkınması projelerinin ayakta kalması ve geliştirilmesi için gerekli altyapının sağlanmasını istiyorlardı. En fazla ihtiyacı olan bölgelere ve insanlara kamu harcaması yapılmasını öngören tutarlı bir politika izlenmezse, Shankill, Falls, Ballybeen, Windsor'daki "Kadınlar Da" ve Poleglass'taki "Footprints" kadın merkezleri, kapanma tehlikesini bertaraf etmek için, sürekli olarak yardım derneklerine el açmak zorunda kalacaklardı.

Farklılıklar ve benzerlikler

Kadın Destek Ağı'nın, şehir merkezindeki Downtown Kadın Binası'nda büroları var. Telefonları ve faksları sürekli meşgul.

Mutfakta, her zaman iki-üç kadını kahvelerini yudumlayıp dertleşirken görebilirsiniz. İkinci bölümde, yerel cemaat odaklı çeşitli projelerin koordinatörleri olarak bir araya gelip Kadın Destek Ağı'nın temelini atan kadınlardan bahsetmiştik. Bir düzine koordinatör var, sayıları da giderek artıyor. Yaşları genellikle otuz ile kırk beş arasında değişiyor. Çoğu yüksek eğitim görmüş. Kıvrak zekâ sahibi, bilgili, faal, muzip ve yanılısamalara kapılmayan kadınlar. Bazıları da çok fazla sigara içeriyor.

Katolik, Protestan ve karışık ailelerden gelen kadınlardan oluşan bir grup bu. Cemaate ve dine bağlılıkları da farklı düzeylerde. Bazıları, kendileriyle aynı etnik gruptan insanların yaşadıkları bölgelerdeki projeleri temsil ediyor, bazılarıysa cemaatler arası bir çalışma yürütüyor. Marie Mulholland 1995'te, Kadın Destek Ağı'nın tam gün çalışan koordinatörü oldu. Malı kaynakların artışı da, personelin genişlemesini sağladı. Marie bir lezbiyen olarak Kadın Destek Ağı'na farklılık konusunda başka bir boyut da katıyor. Çünkü cinsel kimliği, siyasî kimliğinin önemli, açıkça ifade ettiği bir parçası.

Peki böyle farklı kimliklerin oluşturduğu bir grubu bir arada tutan ne? Bireyler olarak tam da farklı, çizgi dışı olmaları açısından birbirine benzemeleri, etkenlerden biri. Marie: "Hepimiz kendi cemaatlerimizde uyumsuzuz. Yine de bazen onların tipik temsilcileri haline geliyoruz. Ancak, hepimizde toplumsal kalıba uymayan bir yan var." Kadınların büyük bölümü, "yanlış" cemaatten biriyle evli ya da birlikte yaşıyor. Tek başına bu, onları alışılmış çizgi dışında kılmaya yeten bir faktör. Birçoğu, geleneksel aile bağlarına isyan etmiş. Bu bireysel özellikler aralarında uyumun gelişmesini açıklıyor belki, ama çok daha önemli bir etken var. Yürüttükleri cemaatler arası çalışma (kadın merkezlerinde olduğu gibi), *duygusal* değil, *işlevsel* bir tercih. Patricia McKeown, dostluktan dolayı değil, "ortak hedefi, ortak davayı paylaşmak, tanıdık güvenli topraklardan düşman topraklara adım atmakla girilen kişisel riskin doğurduğu korkudan güçlü" olduğu için bir araya geldiklerini anlatıyor. Dolayısıyla Kadın Destek Ağı'ndaki kadınlar ve temsil ettikleri projeler bazı benzerlikler taşıyor: Kadınlara verdik-

leri değer, onların hem bireysel hem de kolektif yoksulluklarını ve siyasi marjinalliklerini dikkate almaları gibi noktalarda birleşiyorlar.

Ne de olsa, Kadın Destek Ağı'ndaki herkes, dışarıdaki dünyanın tersine kadınlara öncelik veren bir kadın projesinin içinden geliyor. Kadın Destek Ağı'nın kendisi kadınların dayanışmasında bir halka. Kadınların Kaynakları ve Kalkınması Kurumu'ndan Judy şöyle diyor: "Bizim temel ilkemiz kuşkusuz şu: 'Birlikte güçlünüz'." Şaḡkill Kadın Merkezi'nden Anne de kadınların söyleminin geniş bir çevrede duyulmasında, normal karşılanmasında sayıların önemine dikkat çekiyor: "Sadece, bilirsiniz işte, deli kadınlar olarak görülmüyorsunuz." Bunun da ötesinde kadınların muhtemelen çoğu, 'kadınlar'ın daha geniş çaplı bir siyaset yürütmek için iyi bir başlangıç noktası olduğu yönündeki görüşüne de katılıyor: "Bütün kadınlar toplumda marjinalleşmeyi yaşıyor. Bu nedenle yeryüzündeki diğer eşitsizlikler hakkında söyleyebileceğimiz bir şeyler var. Bir feminist olarak erkek ile kadın arasındaki temel eşitsizliğin üzerine gidilmesinin, başka eşitsizliklerde de büyük değişim yaratacağına inanıyorum."

Kuşkusuz bunlardan biri "sınıf eşitsizliği." Kadınlar kendi yerel cemaatlerini sürekli olarak işçi sınıfı diye tanımlıyor. Bu, Kadın Destek Ağı'nın sosyalist olduğu anlamına mı geliyor? Üyeleri "Biz soldayız" demiyor. (Ya da ben böyle dediklerini hiç duymadım.) "Yoksulluk", "işçi sınıfı" ve "eşitlik" dilinden konuşmak çok daha alışıldık, kolayca benimsenen bir yol. Ancak, sınıfsal tahakkümün getirdiği adaletsizlik ve haksızlıklar konusunda, Belfast'ta bunun elle tutulur denecek ölçüde somut bir gerçeklik olduğu konusunda hepsi hemfikir. Daha önce de gördüğümüz gibi Kadın Destek Ağı, kadınların işçi sınıfı cemaatlerine katkısının tanınması ve malî açıdan desteklenmesi yönündeki acil ihtiyaca dayalı olarak kurulmuş bir örgüt. Kadınların siyasi sistemdeki görünmezliğine son verme hedefi, onları daha da birleştirmiş.

Kadın Destek Ağı'nın stratejik tercihlerine dayanak oluşturan ortak bir değerlendirme, "barış" ve "uzlaşma" retoriğine

verilecek uygun yanıtı. Ağdaki kadınlar Barış İnsanları değil. Bedeli ne olursa olsun barış istemiyorlar. Barışın, ancak demokrasi ve adaletin olduğu bir ortamda gelişebileceğine inanıyorlar. Patricia McKeown şöyle diyor:

Yıllar boyunca, şiddete yol açan temel nedenleri tespit edip ortadan kaldırmaya çalışmak yerine, şiddeti kınayan nutuklar çekmekle yetinenleri dinledik.. Şiddet sadece, ülkedeki bozuk düzenin bir semptomudur. İhtiyacımız olan biraz demokrasi, halkımıza –bütün vatandaşları kastediyorum– hiç olmazsa bir ölçüde adil muamelede bulunulması, kilit bir mesele olarak eşitliğin biraz olsun gözetilmesi. Her iki taraftan da şiddete bulaşanların, kaybedecek pek fazla şeyi olmayan, geleceğe dair hiçbir umudu bulunmayan insanlar olduğunu görmek için fazla analize gerek yok.

Ağ mensubu kadınlar “uzlaşma”ya ilişkin şu noktada da görüş birliği içinde: Cemaat ilişkileri Konseyi, kiliseler, başka resmî ve gayri resmî kuruluşlar hükümetin gündemini izlemeye fazlasıyla meyilli, bu nedenle şiddetin sorumluluğunu önyargılı ve cahil halkın sırtına yükleyip, bireyleri ve küçük grupları uzlaştırmacı konumlarda bir araya getiren projeleri desteklemeyi tercih ediyorlar. Belfast Kadınlara Eğitim ve Beceri Kazandırma Kurumu’ndan Claire Keatinge bunu “kaçınma politikası” diye niteliyor. “Hadi hepimiz iyi olalım, hepimiz ortada buluşalım” politikası. Keatinge şöyle diyor: “Ölüm herkes için trajik bir tecrübedir. Ancak, devletin yapısıyla ilgili, karşımdakiyle görüş ayrılığına düşebileceğim temel noktalar var. Eğer birbirimizin konumunu anlayacaksak, bu noktaların müzakere masasına getirilmesi gerekir.” Kadın Destek Ağı, 1994’te Cemaat ilişkileri Konseyi’ne yönelik eleştirilerini kamuoyuna açıkladı. Açıklamada, cemaat ilişkilerine değil, cemaatlerin sosyal kalkınmasına malî yardım önceliği verilmesi gerektiği savunuluyordu. “Cemaat ilişkileri” teriminin istismarına o denli duyarlılar ki, cemaatler arası herhangi bir çalışma için kendilerini takdir etmeye bile kalkışmıyorlar.

Uzlaşmazlıkların çözümü

Kadın Destek Ağı bu konularda tek bir ses halinde konuşabiliyor. Ancak, üyelerin etnik-ulusal farklılıkları, yaşadıkları cemaatlerde her an alevlendirilebilecek bir mesele. Bu, gayet hassas bir nokta. Bazen bu farklılık pek hissedilmiyor, fakat bazen kendi cemaatlerinde aşırıların kamuoyuna yaptığı açıklamalarla, hükümetlerin izlediği tahrik edici politikalarla ve şiddet olaylarıyla gündemin ilk sırasına yerleşiyor. Kuşkusuz etnik aidiyet, yaşam deneyiminize (gördüğünüz eğitime, nerede çalıştığınıza, kiminle evli olduğunuza) bağlı olarak değişiyor. Az ya da çok vurgulanması da kişinin tercihiyle bağlı. Ne olursa olsun, siyasi görüş hiçbir zaman etnik aidiyetten dışlanamaz. Yine de kadınların politik konumlarında da büyük farklılıklar var – tabii politika derken, parti politikasını, ‘büyük P’li politikayı kast ediyorsak.

Üzerinde durulabilecek birçok örnek var, ama ben iki örnekle yetineceğim. Marie Mulholland, bir İrlanda milliyetçisi. Birleşik İrlanda’sız bir gelecek tasavvur edemiyor. Grupta böyle hisseden tek kişi o değil, ancak koordinatör ve sözcü olarak kimliği dikkate alındığında, anti-emperyalist, milliyetçi ve cumhuriyetçi bakış açısı ayrı bir önem kazanıyor. Gillian Gibson ise, kendini Britanyalı hisseden üyelere bir örnek. Yetişme çağlarında, İrlanda’nın güneyinde, sınırın ötesinde yaşayan insanlardansa, İskoçya’da yaşayan insanlarla daha fazla ortak noktasının olduğunu hissetmiş. Birinci bölümde aktardığımız “Kuzeyi güneyden ayıran, büyük bir nehir de olabilirdi” sözünü o söylemişti. Birlikçilerin merkezi olarak görülen Portadown’da Protestan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş. Yakın zamana dek, Birlikçi politikalara tereddütsüz bağlılık taşıyormuş. Tecrübe, Marie ve diğer kadınlar gibi onun da siyasi görüşlerini olgunlaştırmış, bu görüşlere yeni boyutlar katmış. Gillian, “Bende bir değişim oldu. Ama Britanyalı olma hissini kaybetmek istemem. İrlanda’da da olsam da, kimliğime sahip çıkmak istiyorum.”

Etnik-siyasi grupların kendi aralarında olduğu kadar içle-

rinde de farklılıklar gözleniyor. Milliyetçi kesimde, Sinn Fein'e ya da IRA'ya daha yakın ve daha mesafeli duran kadınlar var. Birlikçiler arasında da, Birlik ve Protestan kültürüne hâlâ gönülden bağlı kalan kadınlar olduğu gibi, her ikisinden de uzaklaşmış, kendisini artık daha bir rahatlıkla sosyalist olarak tanımlayan kadınlar da var.

Dolayısıyla siyasî farklılıklar gayet belirgin. Ama aşırı değil. Bu bakımdan Kadın Destek Ağı'nın kıyısında duran kadınlara, burada etkin rol almak için bir gerekçesi olabilecek, ama bir sebepten bu rolü üstlenmeyen kadınlara daha yakından bakınca ilginç noktalar görüyorsunuz. Birlikçi ve milliyetçi cemaatlerde yer alan kadınların siyasî konumlarını, Kadın Destek Ağı'nda yer alan kadınlara göre daha keskin tanımladığını gördüm. Kendilerini Kadın Destek Ağı'ndan açıkça ayırmıyorlar: Projeleri kâğıt üzerinde bu ağın bir parçası; birer birey olarak da, ağın amaçlarını paylaşıyor, kadınlar için yararını teslim ediyorlar. Fakat belki de, ağın merkezinde yer alan bazı kadınlara kıyasla, kendilerini işbirliği süreçlerinin günlük gerekleri için çalışmaya daha az yatkın buluyorlar. Ağın merkezinde yer alan kadınlarsa, bu mesafeliliği hoşgörüyüyle karşılamaya hazır; kendini ağa bütünüyle vakfetmeyi üyeliğin koşulu olarak görmüyorlar. Ağın kıyısında duran kadınlar, belki de, bir ittifak olasılığının nihaî sınırlarını çiziyor. Sınırların varlığını kabul eden Kadın Destek Ağı da, kendini kadınların 'tek' kolektif sesi olarak değil, kadınlar için 'bir' kolektif ses olarak tanımlamaya özen gösteriyor.

Etkin grup içindeki önemli farklılıklar, husumeti ve bölünmeyi önleyecek biçimde nasıl ele alınıyor? Bu noktada iki sürecin işlediği görülüyor, söz konusu süreçler arasında belli bir gerilim var. İlki, üyelerin görüş farklılıklarını ve Kadın Destek Ağı'nda yer alan projelerin çeşitliliğini teslim etmenin bir adım ötesine geçip, kamuoyu önünde açık olup, kamuoyunu bu çeşitliliğe saygıya davet etmek: *Farklılıkları etkin bir biçimde kabul ediyor ve bunlara değer veriyorlar*. Kuzey İrlanda'da milliyetçiler ile Birlikçiler arasında görüldüğü gibi farklılıkların çok derin olmasını, asıl odak noktası haline getirmiyorlar.

Ancak, farklılıkların, Kadın Destek Ağı içinde yer alabileceği ve aldığı, Kuzey İrlanda'yı istikrarsızlığa sürükleyen bu durumun Kadın Destek Ağı'nın iç dengelerini bozmadığını görmek, onlara mutluluk veriyor.

Kuzey İrlanda'da kurulan bir Kadın Koalisyonu ateşkes sonrası yapılacak seçimlerde adaylar göstermeye başladığında, farklılıkları teslim etmek ile bastırmak arasındaki ayrımı da açıkça ortaya koymak gerekti. Kadın Destek Ağı koalisyona açık destek verecek miydi? Uzun tartışmalardan sonra, Koalisyon'un kampanyasının resmen desteklenmemesi kararlaştırıldı. Aslında seçimlerle oluşacak yeni resmî yapı olan Anayasal Forum'un [Constitutional Forum] adil olduğuna inanmıyorlardı. Ancak, daha da ilginç, Kadın Destek Ağı, koalisyonu desteklememe gerekçesi olarak, büyük P'li politika bağlamında birlikte hareket etmek için, kadınları, kadınlar olarak temsil eden bir kadın partisinin ülke düzeniyle tartışmaya açılmış konularda *tarafsızlığı* benimsemesi gerektiği görüşünü ileri sürdü. Onların bakış açısına göre bu, siyasî farklılıkları korurken taktiksel *ortak zemin* arayışından farklı bir tavidir. Yine de zor bir karardı ve birçok kadın sadece kadınların, kadınların çıkarları için ayağa kalkmasından memnun oldukları için Koalisyon adaylarına oy verdi.

İkinci süreçte, ayrılık ve bölünme yaratma potansiyeli taşıyan konularda *seçerek konuşmak ve susmaktır*. Kimi zaman bilerek, kimi zaman da sezgisel olarak böyle bir tutum benimsenir. Yapılan tercihlerin bazen yerinde olduğu anlaşılır, bazen de riskli bir tutum benimsendiği ortaya çıkar. 1996'da Kuzey İrlanda'da barış sürecinin önünü tıkayan büyük mesele şuydu: Cumhuriyetçi paramiliter örgüt (IRA) mensupları silahlarını teslim etmeden önce, Sinn Fein'in cumhuriyetçi hareketin siyasî temsilcisi olarak görüşmelere katılmasına izin verilmeliydi mi, verilmemeliydi mi? Kadın Destek Ağı'nda bu tür hiçbir önkoşul dayatılmamıştı. Kadın Destek Ağı'nda çalışmaya gelenlerden, siyasî kimliklerini giriş kapısında bırakmaları istenmez. Marie, "Kadın Destek Ağı olarak rolümüz, siyasî sadakati sınamak değil, her kadına bunları kendi başına sınayabileceği





Kadın Destek Ağı, Belfast.

desteği sunmak" diyor. Burada farklı olmak ile ayrılık yaratmak arasında bir ayrım yapılıyor.

Kadınlar kuşkusuz "kendileri" olabilmekten (kendileri olduğunu hissettikleri kişinin bir parçasını bastırmamaktan) keyif duyuyor. "Siyasetinizi evde bırakmak" ile –faal bir tartışmaya konu etmek üzere olmasa da– işe beraberinde getirmek arasında ince, ama göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir fark var. Cemaatler arası çalışmalar yürüten, günlük işleri sırasında merkezlerindeki kadınların çoğu karşısında farklılıklarını en aza indirmeyi verimli bir yol sayan bazı kadınlar için, Kadın Destek Ağı'nın özel bir önemi olsa gerek. Sözelimi kime oy attıklarını orada açıklamamayı tercih edebilirler. Gillian, "Yersiz ve zamansız konuşmak gerçekten de ciddi sonuçlar doğuruyor" diyor. Oysa Kadın Destek Ağı'nın merkezi ve etkinlikleri öyle bir ortam yaratıyor ki, tanıdığınız birinin babası Orange Locası'na üye olsa, o da sizin erkeklerinizin IRA üyesi olduğunu bilse de, sorun olmayacağını hissediyorsunuz.

Bu rahatlık sessiz kalmanın nasıl kullanılacağını bilmek üzerine kurulmuş. Kimi kadınlara göre, bazı anlarda bu yöntemeye başvurmak, gayet yararlı ve anlamlı. Örneğin Anne şöyle diyor: "Ülkenin düzeniyle ilgili siyaset üzerine konuşmaya başladığımızda, bir görüş birliğine ya da bir uzlaşma noktasına varamayacağımızı adım gibi biliyorum. Son derece aşırı görüşlerin ortaya konacağı kuşku götürmez. Ama sanırım hepimiz bunu biliyoruz, o konulardan uzak durmamızın nedeni bu." Böylelikle Kadın Destek Ağı, Anne'in deyişiyile, "yalnızca bir grup birey olabileceğiniz" güvenli bir yer haline geliyor. Bu, bir sağduyu, dirayet ve ince düşünme sınavı olarak görülebilir. Anne şöyle diyor: "Konuşmak, aklınıza gelenleri söylemek için doğru zaman olup olmadığını tartıyorsunuz. Bu konuda gayet becerikli hale geldik. Zamanlamayı çok iyi biliyoruz. Bir şeyi görmezden geliyor ya da ondan kaçınıyorsunuz anlamına gelmiyor bu. Sadece uygun bir zaman olup olmadığını biliyorsunuz."

Dostluklar sessizliklerin sağladığı alan içinde geliştikçe, güven de yavaş yavaş oluşuyor ve şakalarda farklılıklara işaret

edilmesine fırsat tanınıyor. Dirayet ve ince düşünme, gerçek bir uzmanlık gerektiriyor: Tam bir hüner gösterisi. Mijas atölyesinde akşam yapılan sosyal etkinlik toplantısında, Belfast grubu, Katolik ve Protestanların birlikte rol aldığı, papayı ve Demokratik Birlikçi Parti'nin köktendinci, kraliyetçi lideri Ian Paisley'yi karikatürize eden bir skeçle herkese hoş dakikalar yaşattı. Herkes kendi cemaatinin skeçteki haline gülebiliyordu. Ama, kimi kadınlara göre bazen sessizlik, kaçınmaya, pasif kalarak söylenen bir yalana dönüşüyor. Bazı kadınlar, Kadın Destek Ağı'nın farklılıkların yeterince ifade edildiği, araştırıldığı, üzerinde durulduğu bir yer olmadığı görüşünü taşıdıklarını bana bildirmişti. Siyasal farklılıklar daha eksiksiz bir biçimde ortaya konmadığı sürece, ittifakın anlamsızlaşabileceğini ya da dayanıklılığını yitirebileceğini düşünüyorlardı.

Gillian Gibson, ateşkesin bir süreliğine de olsa Kadın Destek Ağı'nın gündemini, 'büyük P'li politikaya taşınmasına fırsat tanıdığı görüşündeydi. (Kanımca böyle düşünen tek kadın da o değildi.) Ancak, o fırsat geçip gitmiş ve siyasal farklılıklarını dürüstçe tartışma alışkanlığını yine yitirmişler. Görünen o ki, bunun sebeplerinden biri vakit darlığı. (Mijas atölyesinde, günlük çalışmalardan uzaktayken, farklılıkları üzerine konuşmaktan hiç de geri durmadılar.) Ama Belfast'ta kadınlar şunları söylediler: "Bütün gündemimiz iş. Gerçekten oturup konuşmamızın üzerinden çok zaman geçti. Artık koltuklarda başka insanlar oturuyor. Ama bu farklılığı şimdiye dek hiç tartışmış, konuşmuş değiliz." Joanne de bu görüşe katılıyor. Kadın Destek Ağı, işlerini yapabilmek için birçok şeyi üzerine gitmeden bırakmak zorunda kalmış. Elbette, farklılıkları bir kenara bırakıp eyleme ağırlık vermeleri bir bakıma güçlü yanlarından biri. "Ama bu aynı zamanda büyük bir engel de olabilir" diyor Joanne. Karşılıklı hoşgörünün zaten mevcut olduğu fikrinin iyiden iyiye kanıksanıp yerleştiğini, konunun üzerinde pek durulmadığını düşünüyor. Şimdilik farklılıkların üstü açılmıyor, ama ortama neredeyse tamamen hâkim olan bu sessizlik, istikrarsızlık yaratma potansiyeline de sahip. Marie konuya daha farklı yaklaşıyor. 'Büyük P'li politikanın doğasında barın-

dırdığı antagonizmaları öyle her yerde, istediğiniz zaman rahatça gündeme getiremeyeceğinize işaret ediyor. Kadınlar Politikaya projesi, böyle güvenli, rahat bir alan yaratma amacıyla titizlikle tasarlanmış bir proje. Marie projenin ortaya attığı yeni söylemin, sadece her iki tarafın cemaatlerinde ve toplum merkezlerinde değil, Kadın Destek Ağı'ndaki kadınların da siyasi konulardaki suskunluğunu bozacağı görüşünde.

Köprüler

Kadın Destek Ağı'nı değerlendirirken, buraya kadar, başta etnik tarih, bağlıklar, büyük P'li politika olmak üzere derin farklılıklara ve bölünmelere yol açabilecek konuları ve Ağ'da uzlaşmayı problematik olmaktan çıkaran benzerlikleri basitleştirerek ele aldım. Gerçekte bugün Kadın Destek Ağı'nın içinde uyum mekanizmalarını kimi zaman oluşturup kimi zaman da ortadan kaldıran tartışmalar benim anlattığımdan daha karmaşık.

Bu karmaşıklık, ancak araştırma süreci bir hayli ilerledikten sonra gözüme çarptı. Araştırma projeme "Kadınlar Köprüler Kuruyor" adını vermiştim; kafamdaki kurguya göre, bu köprülerin sadece (sadece!) etnik-siyasi köprüler olduğu gayet açıktı. Kadın Destek Ağı örneğinde, *tek* köprünün, Katolik/Cumhuriyetçi kadınlar ile Protestan/Birlikçi kadınları bir araya getiren köprü olduğunu sanıyordum. Ama artık, kadınların bu farklılıkları görece aşılabilir diye gördüğünü anlamaya başlıyordum. Daha önce de belirttiğim üzere, kadınların çoğu, farklı gruptan kişilerle ilişkiler yaşıyor; yüksek öğrenim görürken mensup oldukları mezhep çevresinin dışına çıkmışlar; kadın merkezlerinde yer almaları da, cemaatler arası yoğun temaslar kurmalarını sağlamış.

Kadın Destek Ağı'nı aslında daha fazla genişleten faktör, daha az bariz olan farklılık boyutlarıyla boşluklar ve uçurumlar oluşmuş bir ortamda bir köprüler sistemi kurması ve bu sistemi korumasıydı. Çoğu zaman cemaat kimlikleri içindeki farklılıklar üzerinde çalışmak, cemaatler arasındaki farklılıklar

üzerinde çalışmaktan zordu: Radikal ve ılımlı milliyetçilik (ya da Birlikçilik) arasındaki farklılık ya da seküler solculuk ile kültürel ortodoksluk arasındaki uçurum, cemaat içi ayrımlara örnek olarak gösterilebilir. Kadın Destek Ağı'nın Belfast'ta ve Kuzey İrlanda'da kendine biçtiği siyasî rolü düşünecek olursak, cemaat içi bir farklılığı aşan bir girişimde bulunmasının asıl hedefi, Kadın Destek Ağı ile dışındaki geniş çevre arasındaki o büyük mesafeyi kapatacak köprü'nün temelini atmaktır. Kadın Destek Ağı'nın özellikle üç konuda köprüler kurmakta etkin olduğunu söyleyebiliriz: *Kürtaj, şiddet ve feminizm*.

Büyük Britanya'nın *kürtajla* ilgili ılımlı liberal yasalarından yoksun olan Kuzey İrlanda, bu konuda Katolik Kilisesi'nin katı tavrıyla tanınan İrlanda Cumhuriyeti'ne daha yakındır. Kadın merkezlerine, hamileliklerine son vermek için tavsiye ve bağlantı isteyen kadınlar sık sık başvurmaktadır. Her merkez bu başvurulara, katılımcılar arasında yaygın olan görüşlerin belirlediği sınırlar çerçevesinde, yürütme kurulunun uygun bulduğu biçimde yanıt verir.

Belfast'ta "kürtaj karşıtı" ya da "tercih hakkından yana" [*pro-choice*] görüşler, beklenebileceğin tersine, Katolik/Protestan ekseninde kutuplaşmamıştır. Anne McVicker bu konuda şunları söyledi: "Bence işçi sınıfından gerek Katolik gerekse Protestan kadınların kürtajla ilgili düşünceleri, boşanmayla ilgili düşünceleri gibi birbirine çok benziyor. Hangi koşulda olursa olsun kürtaja tamamen karşı çıkan Katolik kadınlar gördüğüm gibi, aynı biçimde düşünen birçok Protestan kadın da gördüm." Katolik Kilisesi'ne baskıcı damgası vurmaya çalışan Protestan kiliseleri, aslında kürtaj konusunda aynı ölçüde hoşgörüsüz bir tavır sergiliyor. Elbette Katolik Kilisesi'nin çocuk sahibi olmayla ilgili kurallarını sessizce görmezden gelen birçok Katolik de var (bazı Katolikler ise bu kurallara açıktan açığa karşı çıkıyor). Muhtemelen, kadın merkezlerinin hepsi, kadınların çocuk doğurma/doğurmamayla ilgili sorunlarını rahatça gündeme getirebilecekleri bir ortam yaratmış durumda. Ama aynı zamanda, acil yardıma ihtiyacı olan kadınlar ile cemaatlerindeki koyu muhafazakâr unsurlar arasında köprüler





kurmaya çalışıyorlar. Katolik cemaatlere hizmet veren merkezlerden biri, sadece bilgilendirme ve tavsiyede bulunma yönünde bir politika izlerken, bir diğeri daha ileri gidip kürtağın gerçekleştirilmesi için pratikte yardım edebiliyor. Muhtemelen Protestan bölgelerde de benzer farklılıklar söz konusu.

Kendisini oluşturan parçalar arasında böyle farklılıklar varsa, Kadın Destek Ağı kamuoyuna sunulacak belli bir görüşü nasıl oluşturuyor? Bu noktada, çoğu zaman bağı kalınan oybirliğine dayalı karar alma süreci bir yana bırakılarak, çoğunluğun görüşünün benimsenmesi yolunda bir karar alınmış. Bunun için şöyle bir formül geliştirilmiş: Bütün üyeler Kadın Destek Ağı'na "tercih hakkından yana" tavrını savunma yetkisi verirken, karşıt görüşteki bir merkez, kendi görüşünü koruma ve Kadın Destek Ağı'nın bu konudaki eylemlerinde yer alma kararı almış. Marie, "Azınlık olarak iradelerini Kadın Destek Ağı'nın tamamına dayatmaktansa, böyle yapmanın daha adil olacağını düşündüler" diyor. İdeal bir formül değil, ama şimdiye dek işe yaramış.

Kadın Destek Ağı, *şiddetle* ilgili olarak, barışı ve şiddet karşıtlığını değil, adaleti ve eşitliği savunan bir kamusal söylem benimsiyor. Ancak, şiddet, Kuzey İrlanda'da hiçbir ittifakın görmezden gelemeyeceği bir mesele: Askerî, mezhepsel, düzen ve asayiş adına uygulanan ve kadına yönelik şiddetin kurbanları çok yakınınızda, gözlerinizin önünde. Kadın merkezleri, her türlü şiddete karşı çıkan kadınlar ile, şiddetten rahatsızlık duyan, ama şiddeti anlayan, belirli koşullarda gerekli gören ve hem silahlı mücadelede hem de düzeni sağlama adına uygulanan şiddet eylemlerinde yer alan erkekleri ve örgütlerini destekleyen kadınlar arasında köprüler kurmaya çalışıyor.

Marie'ye Kadın Destek Ağı'na etkin katılım gösteren kadınlar arasında, şiddet konusunda bir görüş birliği olup olmadığını sordum. "Emin değilim. Bu konuda birbirimize büyük bir fikir serbestliği tanıyoruz" dedi. Kadınlarla görüşme yaptığımda, çok farklı tutumları olduğunu gördüm. Elbette herkes şiddetin son bulmasını istiyordu: Şiddet, Kuzey İrlanda'da hayatın her yönünü karartan bir gölgeydi. Ateşkes deneyimleri ve

ateşkesin bozulması, sadece herkesin bu gerçeği bir kez daha acı bir şekilde anlaması sonucunu doğurmuştu. Bazı kadınlar Patricia McKeown'la aynı fikirdeydi: "Sanırım bir ayırım yapıyorum. Neden bu kadar çok olduğunu *anlıyorum*. Ama *affedemiyorum*." Ya da Joy gibi düşünüyorlar: "Şiddetin birçok yan etkisi var. Çevreyi etkiliyor. Nasıl olur da şiddete başvuruabilirsiniz? Sizin yaptıklarınız yüzünden bir başkasının çocuğu ana-sız babasız kalabilir." Üna ve Anne gibi bazı kadınlar ise, gönülsüzce de olsa, ince ayrımlar yapıyor: Savaş ile cinayet, sivil hedefler ile askerî hedefler, sıradan şiddet ile siyasî şiddet arasında. Bazıları düzen ve asayiş adına uygulanan şiddeti kınamakta zorlanıyor. Örneğin resmî makamların harekete geçmediği noktalarda, eşlerini sürekli döven erkekleri nasıl engelleyeceksiniz? Bu erkeklerle uğraşmak, yerel paramiliter güçlerin sorumluluklarından biri olmalı mı? Kadınlardan biri şöyle diyor: "Bence şiddetin büyük bir kısmı zorunlu. Polis hiçbir şey yapmıyor. Laftan anlamayan berbat serserilerle uğraştığınızı bilmeniz gerek."

Joy Poots'un, koordinatörlerinden biri olduğu Windsor Kadın Merkezi, 1996 sonbaharında yerel cemaat içindeki aşırıların saldırılarına hedef oldu. Windsor Kadın Merkezi, sık sık tehditte bulunan paramiliter grupların güçlü olduğu Protestan ve koyu kraliyetçi bir bölgedeydi. Windsorlu kadınlar, ateşkesin verdiği cesaretle, Belfast'ta kadın projelerine desteği artık herkes tarafından bilinen İrlanda Cumhurbaşkanı Mary Robinson'ı merkezlerine davet etme kararı almıştı. Ancak, ziyaret gerçekleşene kadar yaz ayları boyunca, Kuzey İrlanda'da şiddet ve istikrarsızlık havası hâkim olmuştu. Robinson merkeze geldiğinde, dışarıdaki kaldırımlarda, ellerinde Britanya bayrakları, kraliyete ait topraklara ayak basan "düşman devlet başkanını" protesto eden gürültücü bir kalabalıkla karşılaştı. O gece Windsor Kadın Merkezi, yerel paramiliter örgütün emriyle ateşe verildi: Bu, bir tür cezalandırmaydı.

Joy'a göre, o güne dek erkekler Kadın Merkezi'nin cemaatler arası çalışmalarını büyük ölçüde görmezden gelmişlerdi. Ne de olsa burada kadınların kadınlarla konuşmasından başka bir

şey yoktu. “Ama birden bunun süreklilik taşıdığını fark ettiler. Büyük bir şoktu. Şimdi de ‘Durmanız gerek! Durmazsanız, biz durdururuz’ diyorlardı.” Merkezin karşıtları sözlerinde ciddiydi. Windsor, sonraki iki gece de kundaklandı, ayrıca takviye edilmiş pencereler de tuzla buz edildi.

Windsor’daki bu dramatik olaylar, kadınların Belfast çapındaki cemaat örgütlenmeleri, bir ağ oluşturma girişimlerinin gerisindeki bir sorunu da gün ışığına çıkardı. Cemaat hem şiddete karşı çıkan, hem de şiddeti benimseyen kişilerden oluşuyorsa, nasıl olur da bu cemaatin “temsilcisi” olabilirsiniz? Joy ve Gillian, böyle konularda kadınları bir araya getirmenin ne denli güç olduğuna dikkat çekiyor. Joy, “Bu farklı düşünme biçimleri arasında nasıl köprü kurulacak bilmiyorum” diyor. Bu yüzden de şiddet, Kadın Destek Ağı içinde çözüme kavuşturulmamış ve huzursuzluk yaratan bir mesele olarak varlığını koruyor.

Feminizm ise, müzakere ve köprü kurma becerilerinin kullanılması çağrısına dayanan bir güç. Azınlıkta kalan kadınların kürtaj meselesinde takındığı görmezden gelen tutumu ile, tam anlamıyla feminist olmayan bir kolektif girişimin, Kadın Destek Ağı’nın kamuoyu karşısında feminist bir konum almasına izin verme biçimi arasında bir paralellik kurulabilir. Her iki durumda da Kadın Destek Ağı’nın toplantılarına katılan ve karar alma süreçlerinde yer alan kadınlar, sadece kendi tercihlerini oluşturmuyorlar, aynı zamanda kendi içinde düşünce ayrılıkları ve hassas dengeleri bulunan, bağlı oldukları yerel kadın merkeziyle ya da projesiyle de köprü kurmaya çalışıyorlar. Ayrıca hem kürtaj hem feminizm konusunda, “iki zihniyetli” kadınlara rastlanabilir. Kişisel olarak temkinli, hatta muhafazakâr tutumları benimsemiş olsalar da, kamuoyunun karşısına radikal bir meydan okuyuşla çıkan Kadın Destek Ağı’nın bir parçası olmayı siyasî bir avantaj olarak gören kadınlar da bulunabilir.

Kadın Destek Ağı, kendini “Büyük Belfast’ta kadınların kolektif *feminist* bir sesi” olarak adlandırma kararını fazla zorlanmadan aldı. Ama önceki bölümde, yerel kadın merkezlerinde bazı kadınların bir kısmının erkek nefreti ve cazgırlık, bir kısmının orta sınıf küstahlığı olarak gördüğü için “feminizm”

kavramından hoşlanmadığını belirtmiştik. Feminizmi istedikleri gibi yapısöküme tâbi tutup bir şekilde sınırlayan (ya da bakış açınıza bağlı olarak güçlendiren), kendilerinin başka bir yönüyle eklemleyen, içinde rahat edecekleri başka bir aidiyete dönüştürerek tanımlayanlar da var. Örneğin Kadın Bilgilendirme Grubu'ndan Kathleen Feenan, "aile feminizmi"nden bahsederken, Ardoyne Kadın Merkezi'nden Janis Quinn "sokak feminizmi"ni tercih ediyor. "Haklar feminizmi" terimi ise, kadın haklarını insan hakları bağlamında gören, Falls Kadın Merkezi'nden Úna'ya daha uygun görünüyör.

Kadın Destek Ağı'nın ilk üyelerinden, yerel cemaat temelli eğitim işlerinde tecrübeli Joanna McMinn şöyle diyor: "Feminizm bir tepsi içinde soğuk bir şekilde sunulduğunda, cemaat gruplarından birçok kadın üzerinde yabancılaştırıcı etki yaratıyor. Ancak, belli bir konuyla ilgili olarak, diyelim bir konuşmada teke tek ele alındığında, hiç de öyle olmadığını görüyorsunuz." Aslına bakarsanız koordinatörler (kendilerini feminizmle özdeş göstermeden önce tereddüt eden ya da terimi şu ya da bu şekilde sınırlayanlar bile), başkalarının feminizm diyeceği bir çerçevede merkezlerine destek sağlıyor, kadınlarla bire bir, meseleleri tek tek görüşürken böyle bir cesaretlendirici tavır sergiliyor. Ağı'nın iki üyesinin lezbiyen olmasının, salt onların benlik algılarının önemli bir parçası olarak değil, kimliklerinin değerli bir boyutu olarak görülmesi, Kadın Destek Ağı'nın feminizm anlayışının yüzeysel olmadığının da bir göstergesi.

Birinci bölümde belirttiğimiz gibi, çok çeşitli feminizmler var. Kadın merkezleri ve Kadın Destek Ağı kadınlar olarak ayrıca örgütlenseler de, feminizmleri "ayrılıkçı" [*separatist*] değil. Kadınların büyük bir çoğunluğu, erkeklerle aynı evde oturuyor. Kadın Destek Ağı da toplumsal cinsiyet açısından karma bir dünyada etkili olmayı amaçlıyor. Ağ, kadınlara yönelik baskının, yaşadıkları erkek şiddetinin, kadınların güçlü yönlerinin farkında, ama hâkim felsefe "kadınların" özselci bir tarzda yüceltilmesi değil. Kadın Destek Ağı, kadınlarla ilgili söylemlerini hep sınıf iktidarı ve ekonomik eşitsizlik söylemine

bağlıyor. Hayalinde değişmiş bir toplum var; dönüşüm geçirilmiş aileler, cemaatler, partiler ve ulusal yapılar var.

Bir ittifakı sürdürmek: Bir farklılıklar demokrasisi

Kadın Destek Ağı kendini, işçi sınıfı kadınlarına Kuzey İrlanda siyasetinde bir alan açma, ses ve güç kazandırma çalışmalarında daha etkili olmak üzere bir araya gelen, yoksul ve ezilen cemaatlerde yürütülen kadın projelerinin bir organizasyonu olarak görüyor. Ancak, Kadın Destek Ağı'na ilginç temel sebebi, bu amaçlarla kurulmuş bir *ittifak* olması. Tanımı gereği ittifakın özelliği, üyelerinin farklı unsurlar olmasıdır: Farklı unsurlar, ittifak olabilmek için *bir şeye* rağmen ya da *bir şey* etrafında bir araya gelmelidir. Dolayısıyla bir ittifak, birlikteliği korumak ve dışa yönelik etkili eylemlerde bulunmak için, kendini tanımlayan farklılıkları yapıcı bir biçimde ele alabileceği bir pratik geliştirmelidir. Daha önce gördüğümüz gibi, Kadın Destek Ağı bünyesinde önemli farklılıklar bulunuyor: Kültür, din ve ulusal aidiyet duygusu gibi etnisiteden kaynaklanan farklılıklar; ideoloji ve partiye bağlılık gibi 'büyük P'li politikaya ilişkin farklılıklar; şiddet konusundaki farklılıklar; değişik cinsel yönelimlerden, doğum ve çocuk sahibi olmayla ilgili haklara ve feminizme dek toplumsal cinsiyete ilişkin bir dizi konuda farklılıklar söz konusu.

Kadınlar, grubun başarılarından gurur duyuyor. 1989'dan bu yana birlikte uzun ve zorlu bir yolu kat ettiler. Yaptıkları ortadaydı, artık ağ çalışmalarıyla kendini tanıtmıştı, öyle ki 1996'nın sonuna gelindiğinde malî kaynak bulma girişimleri semere vermeye başlamıştı: Artık koordinatör Marie Mulholland ve idarî asistan Rosanna Holmes'un yanı sıra, personelden başka kadınların da bu konuda aktif görev alması gerekiyordu. Kadın Destek Ağı'nı ayakta tutan neydi? İttifakın istikrarının ve kalıcılığının iki etkene dayandığı anlaşılıyor: Ortak bir zemin yaratılması ve ittifak içi demokrasi pratiği. Kadın Destek Ağı'nın nasıl bir ortak zemin yarattığı açıklık kazanmış olmalı. Bunun tarafsız bir zemin anlamına gelmediğini, eylem konu-

sunda uzlaşmaya yönelik müzakereleri mümkün ve değerli kı-lacak ortak çıkarların söz konusu olduğu hususların ortak bir zemin yarattığını gördük. Peki ya *demokrasi*? Bu açıdan temel konuların kapsama [inclusion] ve eşitlik olduğu anlaşılıyor.

Elbette her ittifakın kapsayıcılık açısından sınırları vardır. Kimin dahil edileceği, kimin gitmesine izin verileceğiyle ilgili zor kararlar almak gerekir. Her zaman, temel siyasî amaca ters düşeni kapsamaya yönelik bir çaba, “fazla büyük bir farklılık” söz konusu olur. Ancak, varlığıyla ittifakın hedeflerine ulaş-ma olasılığını güçlendiren herkesin –aynı derecede tatmin edi-ci ve eşit koşullarla– katılımı mümkün olmalıdır. Kadın Des-tek Ağı’nda böyle oluyor muydu? Başarısızlık olasılığının yük-sek olduğu noktaları derinlemesine araştırmaya çalıştım. Çün-kü eğer bu noktayı aydınlığa kavuşturamazsam, Kadın Destek Ağı’yla kurduğum temaslardan, aynı ölçüde zorlu koşullarda kurulmuş başka kadın ittifakları için de yararlı olacak bilgiler edinemeyecektim. Bu nedenle açıkça şu soruları sordum: Her zaman işliyor mu? Kadın Destek Ağı retoriğine uygun stan-dartlar yakalanabiliyor mu? İncindiğiniz, kırıldığınız oluyor mu? Kendinizi her zaman bu ağın tam anlamıyla bir parçası olarak hissediyor musunuz? Hep buraya dönüyor musunuz? Ya da, grubun kıyısında duranlara: Neden daha fazla katılımı bulunmuyorsunuz?

Kadın Destek Ağı içinde ilişkiler çoğu zaman gayet iyiydi. Ama her zaman değil. Bazı üyelerin zaman zaman kenarda kal-dıklarını hissettiği olmuştur. Kadın Destek Ağı’nın dışında bir kadın (adının açıklanmamasını istedi), bu yapının, profesyonel sosyal hizmet görevlileri, yani aslında yönetici olmaları itibarıyla, ortalama cemaat üyelerinden ya da merkez katılımcıların-dan farklı olan kadınlardan oluştuğunu söylüyor. “Bu, bütün kadınları temsil etmeyen belli bir perspektif” diye yorumda bulunuyor. Kadın Kaynakları ve Kalkınma Kurumu’ndan Judy’nin de ağa ilişkin bazı çekinceleri var. “Ağ mensubu ka-dınlar bazen birbirlerini ezelden beri tanıyormuş izlenimi yara-tıyor” diyor. Bu yüzden de “bir kadının gelip ‘Kendimi bura-nın bir parçası gibi hissediyorum, sözüm geçiyor’ diye düşün-

mesi kolay değil.” Judy şöyle düşünüyor: “Ağ örgütlenmeleri, iyi çalıştıklarında, çok güzel bir şekilde anarşik ve yaratıcı olabilir. Ama birçok giriş noktası olmazsa, siz klikleşme tehlikesinin farkında olmazsanız, çalışma pratiğinizde, yaptığınız işlerin en ince ayrıntısında dışlayıcılıktan her zaman uzak olduğunuzu göstermezseniz, pekâlâ klikler oluşabilir.” Kadın Destek Ağı ilk günlerinde, “insanlara telefon edip, toplantı tarihlerini ajandalara not düşülecek şekilde vaktinde bildirmek” gibi iyi âdetlerden yoksunmuş. Ağ, etkili bir yönetim yapısı kurup biraz daha formelleşince, Judy de biraz daha rahatlamış.

Bazıları dışlayıcılığı bir tarz ve dil meselesi olarak görüyor. Örneğin Greenway Kadın Merkezi gönüllüler tarafından çalıştırılıyor. Merkezde kilit görevlerde Protestan ve Birlikçi çevrelerinden işçi sınıfı mensubu iki kadın bulunuyor. Donna Davis ağ toplantısına ilkin Greenway adına katılmış, ama daha yüksek eğitimli olduklarını (“diplomalıydılar”), yabancı bir dilden konuştuklarını düşündüğü kadınlar arasında yeri olmadığı hissine kapılmış. şöyle diyor: “Bazen haddimi aşmışım hissine kapılıyordum. Ben sıradan bir ev kadınıydım. Bütün o konuşmalar, o dil. Bazen sadece kısaltmaları kullanarak konuşuyorlardı, biz de ‘Tanrım neler oluyor?’ diye bakışıyorduk. Bana çok elitist geliyordu, nefret ediyordum.”

Kadın Destek Ağı, merkezinde sosyal hizmet çalışmaları konusunda tecrübeli, bir dili ve çeşitli becerileri paylaşan bir grup kadının yer aldığı, birbiriyle bağlantılı bir kadın örgütleri ve projeleri dizisidir. Bir anlamda ağın kadın merkezleri ve projeleri arasında kurduğu köprü, bir dili diğerine bağlayan, söylemleri birbirine eşitleyen bir köprü olmak zorundadır. Bu noktada tek güçlük çeken, Donna ve Greenway Merkezi değildi. Kadın merkezlerinin koordinatörleri de, zaman zaman üyelerinin tarz ve dil yüzünden yabancılaşacağının, dolayısıyla bir tür tercüme etme ve eşitlik sağlama sorumluluğunu taşıdıklarının farkındaydı.

Kadın Destek Ağı’nda ikinci bir eşitsizlik eğilimi ise, Katolikler ile Protestanlar arasındaki kültürel dengesizlik. Kuzey İrlanda’da yerel cemaat siyaseti ve feminist siyaset söz konusu

olduğunda, hâkimiyetin tuhaf bir biçimde tersine döndüğü, Katoliklerin Protestanlar karşısında hâkim konumda olduğu görülüyor. Bunun nedenlerinden biri, cemaat çalışmalarının önce Katolikler tarafından başlatılması, dolayısıyla Katoliklerin bu konuda daha birikimli olması. Sonuçta Kadın Destek Ağı'nda incelikli bir İrlandalı/Katolik hegemonyası görülüyor. Bu, hegemonik olma arzusundan değil, daha çok bu kültürdeki coşkudan kaynaklanıyor. Örneğin, Kadın Destek Ağı'nın Gelişim Planı'nın açıklanması için hemen bir pankart hazırlanması gerektiğinde, bu iş bu konularda epey tecrübeli olan Falls Kadın Merkezi'ne verildi. Falls Kadın Merkezi'nin, konuşmacıların masasının üstüne asmak üzere hazırladığı pankartta siyah-beyaz güzel bir Kelt düğümü deseni vardı ve Kelt harfleriyle "Kadın Destek Ağı" yazıyordu. Buna bilinçli bir karşı çıkışın olmadığı bir ortamda, ortaya Britanyalı-İrlandalı değil, İrlandalı-İrlandalı bir sonuç çıkmıştı. Başka birinden duyduğum bir sözü hatırladım bu olay üzerine. Protestan bir kadın "İrlanda dili"nden, "İrlanda müziği"nden bahsederek şöyle demişti: "Sanki 'Bizim kültürümüz var. Gelin bize katılın!' diyorlar."

Kadın Destek Ağı'nın Protestan üyeleriye kültürlerini öne çıkarmakla pek ilgilenmiyor. Miras aldıkları kültür, tarih boyunca sadece Katolikler değil, aralarındaki muhalifler üzerinde de hâkim olduğu için, kendi hayatlarında bu kültürü bastırma eğilimindeler. Katolik kadınlar, İrlanda milliyetçiliği tarihindeki birçok güçlü kadına övgüler düzmeye alışık. Protestan kadınlarsa tersine, kendi tarihlerinde feminist örnekler aramaya ancak yakın geçmişte başladı. Kadın haklarını temel alan muhalif çizgi, Katoliklerin hakları için yürüttüğü muhalefetle bağdaşıyor, ama Protestanların savunmacı konumuna ters düşüyor. Bu nedenle Protestan bir feministin, Kadın Destek Ağı içinde dahi, bir harekete ve edebiyata dayanan, büyük bir pratiğe ve ifade kabiliyetine sahip Katolik feminizmi karşısında kendini nasıl güvensiz, zorda ve incinebilir hissettiğini görmek mümkün. Kadın Destek Ağı'na aynı anda hem ihtiyaç duyabilir, hem de ondan korkabilirsiniz. Cemaatinize gerçek

anlamda bağılı olmak adına, Kadın Destek Ağı'yla aranızda bir mesafe koymaktan memnuniyet duyabilirsiniz – kadınlar için yaptığınız işlerin siyasî yönü ile kendinizin bir parçası olarak seçtiğiniz kimlik arasında bir ayrım yapabilirsiniz.

Gillian, İrlandalı/Katolik hegemonyası hakkında diğer ağ üyelerinden daha açık konuştu benimle. Ama bunu hisseden (Katolik ya da Protestan) tek kişinin o olmadığına eminim. Şöyle diyordu: “Birlikçi Protestan kadınların bakış açısının Kadın Destek Ağı toplantılarında nadiren dikkate alındığını gözden kaçırmamak gerekir.” Kadın Destek Ağı'na gönülden bağlı bir kadın olan Gillian, yine de ağın bir krizde olduğu kanısındaydı. Mijas atölyesinin, üyelerin normalde toplantılarda üzerinde durmadığı temel farklılıkların tartışılmasını sağlayacağını düşünüyordu.

Bir ittifakın, kalıcı işbirliği için yararlanacağı bir dizi kaynak ve potansiyel dayanak vardır. *Para, ağ örgütlenmesi ve demokratik süreç* bunlar arasındadır. Kadın Destek Ağı kaçınılmaz olarak malî kaynak ihtiyacı içindeydi. Geçmişte bağış kabul etmişti; Kuzey İrlanda'nın geleceğinde de “barış” görüldüğünden, ufukta daha çok potansiyel kaynak belirliyordu. Ancak, kadınlar enerjilerinin büyük bölümünü nakit akışı sağlamaya harcadıklarını düşünüyordu. Asıl gereksinim duydukları, içinde sivil toplumun yeşerebileceği daha demokratik bir ortamdı. Özerk cemaatlere ve kadın gruplarına değer verecek, onları bağımlı kılıp köleleştirmeden malî kaynak sağlayacak siyasî bir kültür istiyorlardı.

Kadın Destek Ağı, adında taşıdığı “ağ”ı kurmasını sağlayacak gelişmelere özellikle duyarlıydı. Ufuklar genişlediğinde, uluslararası sınırlar aşılabildiğinde, kendini feminist bir evrenin bir parçası olarak görebildiğinde, canlanıyordu. Güney İrlanda'daki, Avrupa'daki kadın örgütleriyle ve (bizim projemize katılarak) başka çatışma bölgelerindeki kadınlarla bağlar kurduklarında duydukları heyecan ve mutluluk da, üyeleri açısından son derece anlamlıydı.

Bir ittifakın üçüncü ve belki de en önemli dayanağı, kuşkusuz katılımcı demokratik süreçtir, etkileşim ve karar alma sü-

reçlerinin dikkatle ve özenle yürütülmesidir. İşlerin iyi gitmesi, kolayca uzlaşmaya varılması, politikaların yelpazesinin ve ölçeğinin genişlemesi, insanların birlikte çalışmaktan zevk alması, bir tesadüfün eseri değil, birinin ya da birilerinin iletişimi, birbirini dinlemeyi, kapsayıcı etkinlikleri ve destekleyici ilişkileri güçlendirmesinin ürünüdür. İşlerin kötüye gitmesinin sebebi, bu süreçlerde olumsuzluklar yaşanmasıdır.

Kadın Destek Ağı, bu süreçlerin iyi işlemesinin öneminin farkında olduğunu resmen ortaya koymuştur. Koordinatör Marie Mulholland, 1995/1996 raporunda “kadınların farklı ilgi alanlarına, becerilere ve tecrübelere sahip olduğu dikkate alınarak, çeşitli düzeylerde katılımı, Kadın Destek Ağı’nın sürekli kendini yenilemesini sağlayacak yönetim ve örgütlenme yapılarının ve süreçlerinin yaratılmasına” duyulan gereksinime dikkat çekmişti. 1996 sonunda Kadın Destek Ağı, gevşek bir topluluktan, genel kurulu, yönetim kurulu ve çalışma grupları olan bir örgüte dönüştü. Ardından *Gelişme Planı*’nda kapsayıcılık ve eşitlik ilkelerine bağlılık dile getirildi: “Nasıl çalıştığımız da, ne yaptığımız kadar önemlidir... Gönüllü ya da ücretli olarak katılan her kadın kendine değer verildiğini, katıldığını ve ağın parçası olduğunu hissetmelidir; bu da sürekli ve titiz bir analiz ve değerlendirmenin temelini oluşturmalıdır” (Women’s Support Network, 1996: 20). Marie, 1996’da Londra’da katıldığı bir toplantıda yaptığı konuşmada, kadınların yer aldıkları örgütlerde ve bu örgütler üzerinden iktidarın doğasını nasıl değiştirebilecekleri konusunda fikir yürüttü: “İktidarı sevgiyle, onurla, adaletle ve eşitlikle kullanabilir miyiz? Benim için ölçüt budur. Süreç gerçekten de önemlidir. Kısmen çözüm, süreçte yattığından. Süreç adilse, hesap verme esasına dayanıyorsa ve demokratikse, ürün de hesabı sorulabilir, demokratik ve adil nitelikte olacaktır.”

Dolayısıyla ilke açık bir biçimde ortaya konmuştu. Kadın Destek Ağı’nın mensupları bu ilkenin neredeyse her zaman hayata geçirilmiş olmasından memnuniyet duyuyordu. Ancak, zaman zaman sıkıntılar da yaşanıyordu. İttifakta bölünme tehdidi yaratan bazı derin anlaşmazlıklara tanık oldum. Örneğin

bir gün ağın üyesi proje gruplarından birinin iç demokratik süreçlerinin niteliği gündeme geldi. Yerel cemaatlerini ne ölçüde temsil edebiliyorlardı, idarî yapıları ve süreçleriyle kapsayıcılığı ve eşitliği ne kadar sağlayabiliyorlardı? *Projenin* demokratik süreçleriyle ilgili anlaşmazlık dostane bir biçimde çözüme kavuşturulamayınca, kadınlar Kadın Destek Ağı'nın kolektif demokratik sürecinde bir tıkanma olup olmadığını düşünmeye koyuldu. Bu olay öncesinde ve sonrasında, bazen kimi kadınların hoşnutsuzluğunun ağ içinde o kadar da "dikkate alınmadığı", zaman zaman bazı meselelerin "kabaca, kötü bir tarzda ele alındığı", Kadın Destek Ağı'nın temel çizgisiyle uyuşmazsanız dışlanabileceğiniz izlenimi yaratıldığı yönünde görüşler dile getirilmişti.

Kadın Destek Ağı da, yaşayan her gerçek ittifak gibi hatalar yaptı, yanlış değerlendirmelerde bulundu. Ancak, bu hatalardan ders alma kapasitesine sahip olduğunu gösterdi. Ağa üye olan merkezlerden ya da projelerden hiçbiri çekilmedi. Hatta Belfast'ta yeni merkezler açılıp yeni girişimler başlatıldığında, ağ da genişledi. Kadın Destek Ağı, olağanüstü derecede çalkantılı dönemleri, savaş günlerini, savaştan pek farkı olmayan barış günlerini atlattı. Kuzey İrlanda'da sesi daha gür çıkan siyasi aktörlerin –erkeklerin liderliğindeki partilerin, erkeklerin liderliğindeki paramiliter güçlerin, erkeklerin liderliğindeki hükümet kurumlarının– tersine, Kadın Destek Ağı değişimden yana, etik, zeki ve akılcı feminist bir ses olarak duyuldu her zaman.

4. İsrail/Filistin: Bir uçurumun iki yakası

Kuzey İsrail'de Megiddo, Nâsıra ve Vadiler bölgesinde faaliyet gösteren Bat Şalom grubu, Belfast'taki Kadın Destek Ağı gibi, birbirine düşman ulusal projelere sahip iki etnik gruptan kadınların oluşturduğu bir ittifaktır. İsrail'de bu iki etnik cemaat, Kuzey İrlanda'daki Protestanlar ve Katolikler gibi büyük ölçüde birbirinden kopuk hayatlar sürer. Fakat Bat Şalom örneğinde, iki kesimin ekonomisi ve hayat tarzları arasındaki farklılıklar çok daha keskindir.

Bir yanda bölgede hâkim olan İsrailli Yahudi kültüründen, kibutzlardan gelen kadınlar vardır. Yaşadıkları ve çalıştıkları kibutzlar, kooperatif tarım yapılan köylerle, yani moşavlarla karışık bir biçimde, bölgenin verimli topraklarına, çevredeki alçak tepelere yayılmıştır. Bu kadınların Bat Şalom'daki partnerleri, Yahudilerin tarım bölgeleri arasına dağılmış, etnik ve fiziksel olarak ayrı köylerde ve kasabalarda yaşayan bazıları Müslüman, bazıları Hristiyan Arap kadınlardır. İsrail vatandaşı olan bu Filistinliler, bölgede daha önce çoğunlukta olan nüfusun kalıntıları, 1948'deki felaketten sonra bölgede kalanlardır.

Bat Şalom'un bir ittifak olarak önemini ve yaşadığı güçlükleri anlamak için, üyelerinin parçası olduğu birbirine zıt toplumlara dair bir şeyler bilmek gerekir. Aslına bakarsanız grup-

taki ilişkiler açısından önemli bir etken, komşu cemaatlerin birbirlerine ilişkin bilgilerinin son derece sınırlı olması, genelde birbirlerine katı kimlikler atfetmeleridir.

Kibutzlardaki Yahudi kadınlar

İsrail nüfusunun sadece küçük bir bölümü, yaklaşık yüzde 3'lük bir kesimi kibutzlarda yaşar. Fakat ülkenin tarım yapılan topraklarının üçte birini kibutzlar, üçte birini de moşavlar kaplar (Davis 1987: 62). Kibutz tarımsal ekonomideki öneminin yanı sıra, İsrail devletinin ideolojisi ve siyasî yapısı bakımından da son derece önemli bir kurumdur. İlk kibutz, 1905'te Rus devrimcilerinin ideallerinden esinlenen Siyonist öncüler tarafından kurulan Degania'ydı. Degania, daha sonra Britanya mandası dönemindeki göç dalgasıyla bu topraklara yerleşen birçok cemaat için bir model oldu. Kibutz sistemi, hem devletleşme öncesindeki Siyonist hareketin sosyalist ilkelerini, hem de o dönemde birçok Yahudi'nin paylaştığı, Yahudi halkının fiziksel işler ve toprağa yakınlıkla "normalleşmesi" arzusunu yansıtıyordu. Kibutzlarda yapılan asıl iş tarımdı; toprak ve ürünler de ortak maldı. Kafa gücü ve kol gücü gerektiren işler paylaşılıyordu. İşgücüne ücret ödenmiyordu, ama kibutzun her üyesinin barınak, yiyecek ve başka gereksinimleri kolektif tarafından karşılanıyordu. Yönetim ve karar alma süreçleri katılımcılık esasına dayalıydı.¹

Bat Şalom'un Yahudi üyelerinin bazıları bugün, devletleşme öncesinde kurulmuş o eski kibutzlarda yaşıyor. Bazıları ise devletin kuruluşu sırasında ve sonrasında ele geçirilen arazilerde kurulmuş kibutzlarda. İsrail devletinin ilk başbakanı David Ben Gurion'un kişiliğinde ve politikalarında örneğini bulan, İsrail siyasetinde bugün de önemini koruyan, derin çelişkilerle dolu bir felsefe olan İşçi Partisi Siyonizmi'nin en sorunlu ifadeleri de, savaş sonrası döneme ait bu kibutzlar. İşçi Par-

1 İsrail'de kibutzun tarihi ve önemi konusunda şu çalışmalardan büyük ölçüde yararlandım: Davis 1987, Flapan 1987 ve Halevi 1987. Yalnızca özgül veriler sunduğum yerlerde bu çalışmalara atıfta bulundum.

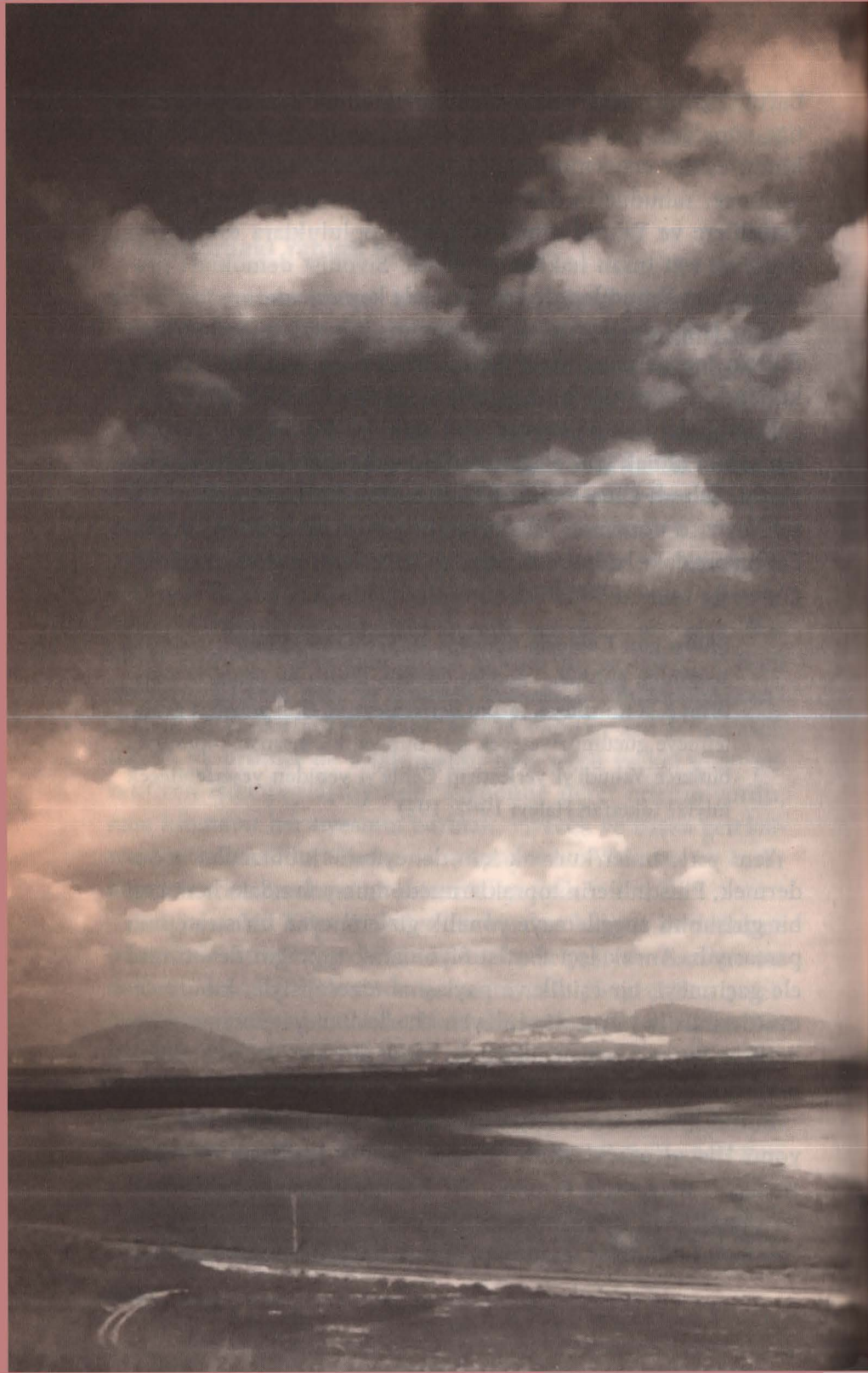
tisi'nin Siyonizmi birçok yönden devrimciydi, gerçekçi ve pratiğe yönelikti, ama idealleri temel bir kusur taşıyordu: Bu da, kimin eşitler cemaatinin üyesi olarak görüleceğiydi. Siyonist düşünce, Yahudilerin dezavantajını düzeltmeye çalışırken, Filistinlilere ve Yahudi olmayan başka topluluklara eşit insanî değer ve eşit insan hakları tanımadı. Siyonist demokrasi pratikte bütün Yahudileri de eşit düzeyde kapsamadı.

Yeni İsrail devletinin ilk hükümeti, kibutzları, terk edilen Filistin topraklarına hızla yerleşmenin pratik bir aracı olarak kullandı. Siyonistler bu toprakların kontrolünü ele geçirmeyi çok istiyorlardı, ama sayıları çok azdı, bu toprakların gerçekten sahibi olmak için olağanüstü bir çaba sarf etmeleri gerekiyordu. Yahudi Ulusal Vakfı Kolonizasyon Bölümü başkanı Yosef Vaytz, o dönemde Filistinlilerin yeni terk ettikleri, bugün Bat Şalom'daki kadınların yaşadığı toprakları gezerken günlüğüne 18 Aralık 1948 tarihli şu notu düşmüştü:

Bütün gün Celile'de dolaştık ve geride bıraktıkları tarımsal zenginliği gördük. Yüregim daraldı. Bütün bu ürünleri yetiştirmeyi sürdürmeye, tarımı ilerletmeye ve ekili arazileri genişletmeye gücümüz yetecek mi? Buraya, bu insansız topraklara binlerce Yahudi'yi yerleştirip Celile'yi yeniden yeşertebilecek miyiz? (aktaran Halevi 1987: 192)

Yeni yerleşimler kurmak için deneyimli "kibutzcular" göndermek, Filistinlilerin topraklarına dönme yolundaki herhangi bir girişimini engellemeye yönelik gizlenmeyen bir stratejinin parçasıydı. Ancak İşçi Partisi Siyonizmi, toprağın denetimini ele geçirmeyi, bir eşitlik ve paylaşma ideolojisiyle, kibutz cemaatlerinin hayatını düzenleyen "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar" ilkesiyle bağdaşan bir biçimde ele almayacaktı.

Bütün kibutzlar ve moşavlar, Yahudi İşgücü Genel Federasyonu Histadrut'un sahibi olduğu, Yahudi işçilerin yerleşimi amacıyla anayasayla kurulan Nir Kooperatifi'ne bağlı işletmeler olarak aynı çatı altında toplanmıştı (Davis 1987: 53). Bu bakımdan kibutzlar tesadüfen Yahudi değildi, özellikle Yahudi





*Birbirlerine komşu, farklı, eşitsizliğin damgasını taşıyan toplumlar.
Yizrael Vadisi, Yahudi tarım arazisi (solda). Arap şehri Nâsıra (yukarıda).*

niteliği taşıyorlardı ve bu niteliklerini korumaktalar. Kibutzlar zaman zaman Arapları ücretli işçi olarak istihdam etseler de, şimdiye dek Filistinli bir Arap'ın bir kibutzta üye kabul edildiği büyük olasılıkla görülmemiştir. Ayrıca kibutz tarımına devlet kaynaklarıyla da sübvansiyon sağlanır. Çünkü Yahudilerin Arap ürünlerini boykotuyla korunan fiyatlara ve yoğun tarım yöntemlerine rağmen, kibutzlar nadiren ekonomik açıdan gerçekten ayakta kalabilecek işletmeler haline gelebilmiştir.

Kibutzların çoğu iki örgütten birine mensuptur. Bu iki örgütten büyük olanı İşçi Partisi'ne, küçük olanıysa Mapam'a (Birleşik İşçi Partisi) bağlıdır. Mapam da İşçi Partisi gibi Siyonist'tir ve dinî temellere dayanmaz, siyasî yelpazede İşçi Partisi'nin solunda yer alır. Bat Şalom'daki Yahudi kadınların çoğu, Mapam grubuna bağlı kibutzlara, Artsi Haşomer Hatzair kibutzuna üyeydi. Mapam ve İsrail Komünist Partisi (Rakah), İşçi Partisi'nin Filistinlileri İsrail'den sürme politikasına hep karşı çıkmış olmalarıyla başka partilerden ayrılırlar. Mapam'ın başkanlarından biri, İşçi Partisi politikalarının tutarsızlıklarını göstererek, İşçi Partisi'nin Filistinlilerin sürülmesine yönelik muhalefeti yatıştırmak için Filistinlilerin topraklarında kolonizasyona başvurma girişimi konusunda hem parti içinden hem de dışından yöneltilen ikiyüzlülük suçlamalarına dikkat çekmişti (Flapan 1987: 115).

İşçi Partisi Siyonizmi'nin bütün kolektivist ve siyasî eşitlikçi ilkelerine karşın, başından beri yoz bir tutum sergilediği ikinci bir mesele daha vardır. Filistinlilerle ilişkiler, cemaat ve üyelikle kastedilen şeye dair soru işaretleri yarattığı gibi, cinsler arası ilişkiler de eşitlikten. kastın ne olduğu sorusunu doğurmuştu. Yahudi kadınlar resmen Yahudi erkeklerle eşit kabul ediliyordu. Ancak, cinsiyetten kaynaklanan doğal farklılıklar vurgulanıyordu; cinsler arası ilişkileri, özellikle erkek egemenliğini değiştirme yönünde bir niyet yoktu.

20. yüzyıl başlarında bu topraklara gelen Yahudi öncüler arasındaki kadınların sayısı, erkeklerden çok daha azdı. Bu zorlu topraklarda ve sıcak havada çalışmak büyük bir fiziksel dayanıklılık gerektiriyordu; Filistinli Arap direnişinin şiddet-

lenmesiyle de, hayat tehlikeli hale gelmişti. Kibutzlara katılan kadınların birçoğu, dayanıklı ve cesur olduklarını gösterdiler. Ancak, en baştan beri, işbölümünde cinsiyet eşitliği ilkesini yerleştirmekte zorlandılar. Acil durumlar normal bir hayat sürmeye bir nebze olsun fırsat tanıdığına, sadece hayatta kalmanın ötesine geçen iç düzenlemelere gidildiğinde, özellikle çocuklar doğmaya başladığında, kadınlardan üretim ve savunma işlerinden çekilip kolektifin yemek, temizlik, dikiş gibi işlerini ve çocuk bakımını üstlenmeleri beklendi (Bowes 1986; Safir 1993b).

Kibutzdaki ev içi düzenlemeleri geleneksel aile hayatından açık bir kopuşu temsil ediyordu. Kolektif birlikte yemek yiyor, yemekler birlikte pişiriliyordu. Giysiler toplu olarak dikiliyor, yıkanıyor, onarılıyordu. Para, alışveriş, harcama yoktu. Taşıtlar ve diğer araçlar ortaktı. Özel mekânlar çok azdı. Kibutzlar özellikle kolektif çocuk yetiştirme pratikleriyle dünya çapında ün kazandı. Çocukların günlük bakımını kolektif üstleniyor. Çocuklar kibutz yuvasından anaokuluna, sonra da kibutz okuluna gidiyorlardı. Geceleri yetişkin işçilerin gözetiminde çocuk evinde uyuyorlardı. Kibutzun günlük işlerini paylaşan ebeveynlerin, işten sonra ve Şabat'ta kendi mekânlarında çocuklarına "özel zaman" ayırmaları teşvik ediliyordu (Palgi 1993). Bu kısmen güvenlik gerekleriyle meşrulaştırılan bir sistemdi; çocuklar saldırılardan bu biçimde daha iyi korunmuş oluyordu. Ama aynı zamanda, insan doğasını yeniden şekillendirmek için çocukların kolektif yetiştirilmesini savunan İşçi Partisi'nin Siyonist ideolojisini de yansıtıyordu.

Ancak, ev içi düzenlemelerin bu biçimde değiştirilmesi, hangi cinsin hangi işi yapacağı konusunda yeni bir düzenlemeyi beraberinde getirmedi. Kibutz yuvalarında çalışanlar ve öğretmenler neredeyse her zaman kadınlar oldu. Çocuk bakım konusunda iş ve sevgi diye bir ayrım daha yapacak olursak, işçi olarak söz konusu işi yapan kadındı, anne olarak sevgiyi veren de oydu. Cinsiyete dayalı işbölümü taş tabletlere kazınmamıştı, ama kibutz sisteminde erkeklerin işleri ile kadınların işlerinin ayrı olduğu enformel olarak hep kabul edilmişti. Er-

kekler inşaatta, tarımda ya da fabrikada çalışıyordu; daha vasıflı, ağır olan veya sorumluluk isteyen bu işlere, kendileri isteseler de kadınların pek azı kabul ediliyordu. Kibutz yönetiminin istatistiklerine ve günlük dile bakılırsa, erkeklerin yaptığı işler “üretken” işler olarak sınıflandırılıyor ve büyük değer görüyordu. Kadınların doğaları gereği uygun addedildiği ev ve hizmet işleriyse, “üretken olmayan” işler olarak sınıflandırılıyor ve ikincil derecede önemli bulunuyordu (Bowes 1986: 140; Safir 1993b: 256).

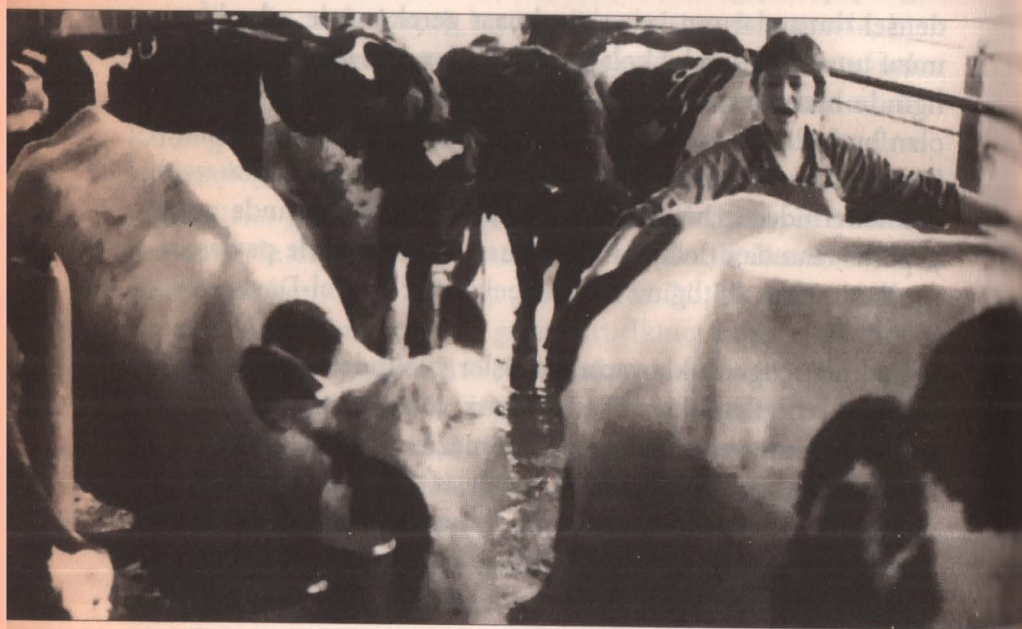
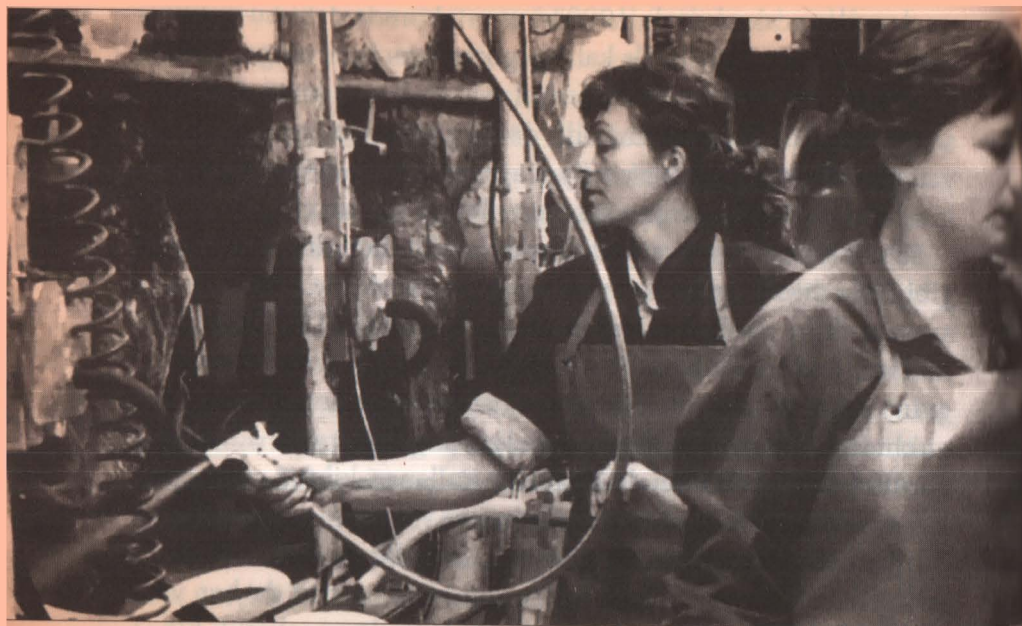
Yıllar içinde birçok kibutz geleneksel aile ilişkilerine döndü; kadınların çalışma düzeni yeni doğmuş bebekleriyle daha çok vakit geçirmelerini sağlayacak şekilde değiştirildi; bugün çocuklar genellikle ebeveynleriyle birlikte uyur. Bu yöndeki değişiklikler ilk olarak, 1966'da Takam (Birleşik Kibutz Hareketi) tarafından başlatıldı (Palgi 1993: 262). Şu noktayı da belirtmek gerekir ki, çocuk bakımı sosyal açıdan her zaman çok değerli sayılmıştır: Çocuklar toplumun hayat damarı olarak görülür. Ancak, sistem bu işi yapmanın değerini sadece kadınlara atfeder. Bu nedenle kibutzlarda geleneksel aile ilişkilerine dönüş, kadınların çalışma hayatlarını pek az değiştirdi. Yemeği bir kantinde ya da küçük bir mutfakta pişirmek arasında, bir çocuğu yatakhane ya da yatak odasında yatağına yatırmak arasında hemen hemen fark yoktur. İnsanların emeklerinin karşılığını nakitle değil, aynı olarak aldığı bir sistemde, özel ve kamusal işler arasındaki fark da önemli görünmez.

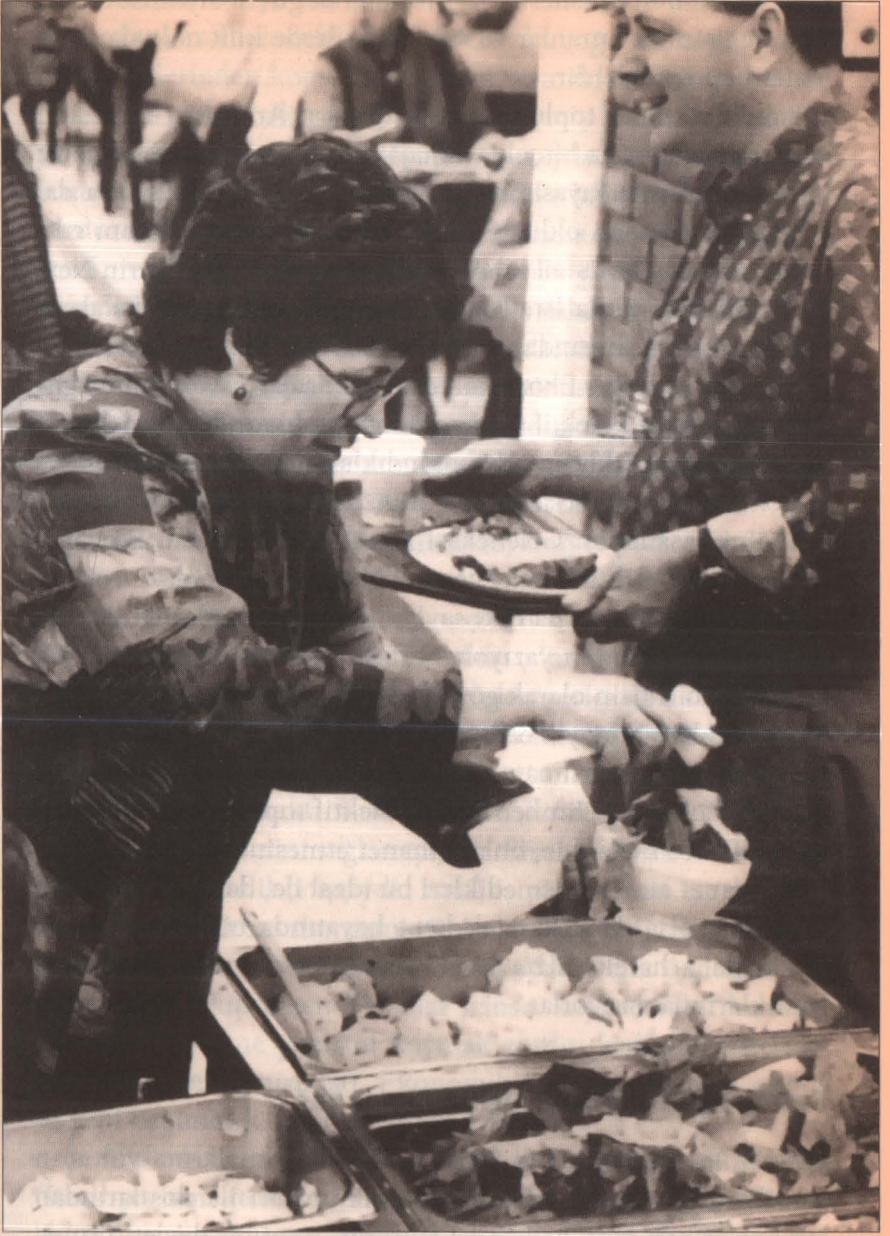
Kibutzlar ya da ulusal kibutz örgütlenmelerinin yönetimleri de sistemde cinsiyet temelindeki bu köklü işbölümünün değişmemesi konusuna pek ilgi göstermedi. Bu, ilk yerleşimcilerin sonrakilere bıraktığı bir gelenektir. İkinci kuşaktan kibutz üyeleri arasında yapılan, 1975'teki rakamlara dayanan bir araştırmaya göre, kibutzlarda doğan erkeklerin yüzde 91'i, kadınlarınsa sadece yüzde 15,5'i 'üretken' işlerde çalışıyordu (Ben-David 1975; aktaran Silver 1993: 271). 1980'de Artsi kibutzu, bu rakamları göz önüne alarak, eğitim ve hizmet kollarında çalışanların yüzde 20'sinin erkek olması yolunda bir karar verdi. Ancak, Bat Şalom'daki kadınların yorumlarından genel so-

nuçlar çıkaracak olursak, 1990'ların ortalarında dahi bu politikanın etkisinin çok sınırlı kaldığı gözleniyordu. Fotoğraflarda görünen, mandırada çalışan kadınlar bu geleneği kıran sıra dışı örneklerdi. Kibutzlar dışında da aşına olunan, mesleklerde yatay ve dikey olarak bir cinsiyet ayrımcılığı, kadınların yaptığı işlerin değersizleştirilmesi sorun olmaya devam etti.

Kibutz üyesinin hayatı da, başka İsrailli Yahudilerin hayatı gibi, askerlik hizmetiyle kesintiye uğrar. Ordu ile kibutz arasındaki ilişki meslekî olmanın ötesinde, simgesel bir ilişki olmuştur. Ordu ve kibutz, İsrail toplumunun iki temel dayanağıdır: Kılıç ve saban demiri. Her ikisi de maskülen anlamlarla yüklüdür. Kibutzların çevresinde sık sık üniformalı adamlar görülür. Bunlar, askere alınmış, izin kullanan kibutz mensupları ve evlerinden uzakta orduda görev yapan başka askerlerdir. Üniformalı kadınlar da görülür. Kadınlar da askere alınırlar; gençken ilk askerî eğitimlerini görürler, sonra da her yıl yedek olarak askerlik yaparlar. Ancak, kadınların askerlik hizmeti koşulları erkeklerinkinden farklıdır. Daha kısa dönem için askere alınırlar. Evli, hamile ya da çocuk sahibiyse, askerlik yapma yükümlülükleri yoktur. Eğitimlerinin ya da bedensel durumlarının yetersiz olması gerekçesiyle askerlikten muaf tutulmaları daha kolaydır. Kadınlar özel bir kadınlar birliğinde hizmet verir ve kısaltması "cazibe" anlamında ÇEN olan bu birliğin adından genelde rahatsızlık duyarlar. Muharip birliklerde rolleri ise öğretmenlikle sınırlıdır. Genelde karargâh hizmetlerinde, iç hizmetlerde ya da eğitim alanlarında görev yaparlar. Bundan dolayı, militarizasyonu erkeklerle paylaşmanın kadınların eşitliğine katkısı pek azdır (Yuval-Davis 1985; Bloom 1993).

Kadınlar çoğunlukla yaptıkları işler yüzünden ve çocuklarla daha fazla ilgilendiklerinden, kibutz yönetim sisteminde sorumlu rollerde yeterince temsil edilmezler; karar alma süreçlerine de erkeklere göre daha az katılırlar. Kibutz, ordu ve Siyonist örgütler üçlüsünün etkisiyle, kibutz hareketinin önde gelen şahsiyetleri, İsrail devletinde her zaman sayısal oranlarına kıyasla daha büyük rol oynamıştır (Bowes 1986). Ancak, ki-





Kibutz: Kolektif üretim, kolektif tüketim.

butz ulusal bürokrasilerinde görev alarak güçlü Siyonist örgütlerle bağlantılar kuranlar ve siyasi partilerde kilit noktalara gelenler hep erkeklerdir.

İsrail'de kibutz toplumunun kadınları, Arap kız kardeşleri karşısında şüphesiz birçok avantaja sahip olsalar, annelerine ve büyükannelerine kıyasla hayat standartları yükselmiş olsa da, erkeklerin egemen olduğu bir sistemde yaşamaya devam ediyorlar. Tabii ki bir İsrail kibutzundaki hayatla, Yahudilerin New York, Tel Aviv ya da İsrail'de bir kasabada sürdürdükleri alışıldık hayat tarzı arasında köklü farklar var. Kadınlar evlerinde tecrit edilmiş değil. Ekonomik olarak kocalarına bağımlı değil-ler ve çocukları kolektif tarafından büyütülüyor. Kibutzdaki kadınlar, evlenmedikleri ya da boşandıkları için toplumsal tepkiyle pek karşılaşmıyorlar. Ama kibutzdaki kadınlar da cinsiyet eşitliğini yaşamıyor. Geleneksel ataerkil aile düzeni yok, ama onun yerini kolektif erkek egemenliği almış durumda.

Kibutz hayat tarzı da eski saygınlığını ve popülerliğini yitirdi. Akiva Orr şunları yazıyor: "1964'te kibutzu –ya da ülkeyi– terk eden biri hain olarak görülürdü. Bugünlerde geride kalanlar ayrılanlara gıptayla bakıyor" (Orr 1994: 54). Ayrıca kadınların kibutzdan ayrılmayı düşünmeleri için erkeklerden daha fazla sebepleri var. Bu benzersiz kolektif toplum biçiminin inkâr edilemez değeriyle, onlara ihanet etmesine karşın kendilerinin ihanet etmek istemedikleri bu ideal ile, daha rekabetçi ve tüketimci olsa da daha açık kent hayatında bir kadın olarak farklı, daha hareketli bir kimlik edinmenin cazibesi arasında kaldıklarını anlatıyorlar.

Tanınmayan komşu: Filistinli kadınlar

Filistinliler 1949'da, çok farklı yerlere dağılmalarına yol açan son iki yıllık savaşların ardından, akrabaları ile dostlarından ayrılmalarında artık belirleyici faktörün, yeni bir devletin sınırları olduğunu gördü. Filistinlilerin en az beşte dördü (kesin sayılar hiçbir zaman bilinemeyecek) ateşkes müzakereleri yapanlar tarafından haritaya çizilen Yeşil Hat'ın dışında kalmıştı. İsrail

il devleti sınırları içinde sadece yaklaşık 150 bin Filistinli bulunuyordu. İsrail içindeki Filistinlilerin birçoğu da, topraklarından ve evlerinden koparılmış, geçici barınaklara sığınmış ya da dostlarının, akrabalarının yanına yerleşmiş haldeydi. İsrail'de yerleşik Arapların büyük bölümü, kuzeyde Celile'de ve Celi-le'nin biraz güneyinde, Küçük Üçgen diye bilinen bölgede yaşıyordu. Birleşmiş Milletler'in taksim planına göre bu bölgelerin İsrail'e verilmesi öngörülmemişti. Siyonist güçler çatışmalar sırasında bu bölgeleri ele geçirdiler ve bir daha terk etmediler.²

Filistinli Araplar sadece İsrail dışındakilerden değil, birbirlerinden de ayrılmışlardı. Askerî yönetim altında, ikamet yerleri olarak kayıtlı oldukları bölgelerin dışına çıkmaları, büyük sınırlamalara tâbiydi. Bu sınırların dışında çalışmaya gidecek erkeklerin, özel izin çıkarması gerekiyordu. Hayatları o kadar değişmişti ki, kendilerini artık tanıyamıyorlardı. Arap şehir kültürü büyük ölçüde yıkılmıştı. Çatışmalar sırasında ve sonrasında topraklarından koparılan çiftçiler, kendilerini de şaşır-tan bir biçimde kasaba insanları olup çıkmıştı. Ummu'l-Fehm, Ârâ, Nasırâ, Iksal gibi eskiden köy olan yerler, hızla kasabalaşmış, eski kasabalar da sınırlarının ötesine genişlemişti. Artık bu yerleşim birimleri Yahudi devletinin tarım arazileri okyanusunda birer adacıktı. Erkekler artık ticaret, tarım ya da hayvancılıkla geçimlerini sağlamıyordu. Bir iş bulacak kadar şanslı olanlar, gündelikçi işçiydi. İsrail iş piyasasının en dibinde, birçok güvenlik kısıtlamasına tâbi olarak iş bulmak için dolaşan erkeklerden oluşan bir proletaryaydı. Daha önceden aile topraklarını ekip biçen kadınlar içinse, kaybettikleri bu gelir kaynağının yerine yenisini koymak zordu; kadınlar aile içindeki statülerini yitirmişti. Ekonomik yapı paramparça olmuş ve yeni bağımlılık ilişkileri ortaya çıkmıştı.

İsrail devletinin kuruluş bildirgesiyle ve daha sonra Knesset (İsrail parlamentosu) tarafından çıkarılan yasalarla, İsrailli Filistinlilere İsrail vatandaşlığı tanınmıştı. İsrail devletinin va-

2 İsrail'deki Filistinlilere ilişkin bu değerlendirmede temelde şu eserlerden yararlandım: Jiryis 1976; Lustick 1980; Davis 1987; Kretzmer 1990 ve Ashkenasi 1992. Yalnızca özgül veriler sunduğum yerlerde bu çalışmalara atıfta bulundum.

tandaşları olarak eşit haklara sahip olmaları resmen güvence altına alınmıştı. Ancak, devlet, Siyonist kurucuların belirlediği yapılarla bir Yahudi devletiydi; Yahudi olmayanların Yahudilerle eşit haklara sahip olması pratikte hiçbir zaman mümkün değildi. Filistinlilere de özellikle temkinli yaklaşıyordu. Çünkü onlar İsrail yerine Arap davasına sadık olmaları muhtemel bir beşinci kol olarak görülüyordu.

İsrail'e sert eleştiriler yönelten Yahudilerden biri, bu devletin 1994 öncesindeki Güney Afrika'ya benzer bir *apartheid* devleti olduğunu söylemişti (Davis 1997). İsrail devletini yapılandıran ayrılıkçılık ve eşitsizlik, iki anayasal düzenlemeden kaynaklanır. İlki daha sonraki yasal düzenlemelerle birlikte, dünyanın dört bir köşesindeki Yahudilere İsrail vatandaşlığı talep etme hakkı tanıyan, ama bir zamanlar o topraklarda yaşayan sürgündeki Filistinlilerden bu hakkı esirgeyen Geri Dönüş Yasası'dır. İkincisi, (vatandaşlarına eşit muameleyle yükümlü) devletin, toplumsal ve ekonomik işlerin önemli bir bölümünü devlete yakın (Yahudi olmayanlara karşı ayrımcılık gütmekte serbest olmakla kalmayıp, birçok durumda böyle yapması zorunlu olan) Siyonist örgütlere bırakmış olmasıdır. Kaldı ki, birçok hak, İsrail silahlı kuvvetlerinde hizmet vermeye bağlı kılınmıştır. Oysa Filistinli Arapların çoğu askerlik yapma hakkından yoksun bırakılmıştır. Hakların, hareket serbestisinin, iş imkânının sınırlı olduğu böyle bir sistemde, Filistinlilerin dezavantajlı bir sınıf-altı grup [*underclass*] olması kaçınılmazdı.

Celile'de bile, Yahudilerin çoğunluğu, bir hayli kalabalık olan Filistinli azınlığı çok az gördü ve büyük ölçüde unuttu. Hayfa'nın alışveriş merkezi, Afûle gibi kasabaların siteleri, kibutz ya da moşavların bahçeleri Arapların nadiren ayak bastığı yerlerdi. Hatta bazı Araplar diğerlerine nazaran daha görünmez kılınmıştı. Bunlar, yasadışı biçimde topraklarında kalanlar ya da izinsiz yerleşmek üzere dönenlerdi. Elli yıl önce mülkiyet haklarını kaybetmiş olan bu cemaatler, toplumdan dışlanmış bir biçimde varlıklarını sürdürüyor. Devlet onları tanımıyor; yol, elektrik ve başka hizmetler götürmüyor.

Filistinlilerin siyasi ve profesyonel lider kadrosunun büyük

bölümü de ülkeyi terk etti. Geriye kalanlar içinse, bu yabancı devlette ayakta kalabilmek için, fazla ses çıkarmayıp kendilerine ilişkin kurallara uymaktan başka çıkar yol görünmüyordu. İsrailli yetkililer cemaatin yaşlılarını, *muhtar*'ları ve dinî liderleri bir işbirliği ağı içine sokmuştu. Araplara karşı Dürzileri, Müslümanlara karşı Hristiyanları, Sünnilere karşı Bedevileri destekleyerek yarattıkları rekabet, dayanışmanın altını oymuştu. Nispeten ilerici Yahudi siyasî partileri Arapların temsil edilmesine sınırlı bir destek verseler de, özerk siyasî örgütlenmeler bastırılmıştı. Topraklar üzerindeki hak iddialarını destekleyen bir hareket kısa zamanda devlet tarafından ezilmişti.

Bütün bunları, İsrail'in o zamana dek kontrolü dışındaki Filistin topraklarını işgal ettiği 1967'deki Altı Gün Savaşı izledi. Altı Gün Savaşı, Arapların Filistin'deki çıkarlarına vurulan ağır bir darbeydi, ancak, İsrail içine kısılıp kalmışlar için bir canlanma fırsatı yarattı. Sınırların genişlemesiyle birlikte, birdenbire aralarına bir milyonu aşkın bir Filistinli nüfusu daha katılmıştı. İşgal, İsrailli Filistinlilerde yeni bir kolektif bilinç yarattı, eski kimlikleri sorunsallaştırdı. Nabila Espanioly o günleri şöyle anlatıyor:

1967 savaşının sonucu olarak, İsrail'de yaşayan Filistinliler, "Sen kimsin?", "Bizimle işgal edilmiş topraklardaki Filistinliler arasındaki ilişki nedir?", "Bizimle İsrail devleti arasındaki bağ nedir?" gibi ulusal kimliğe ilişkin sorular sormaya başladı. (Espanioly 1994: 112)

Filistinli nüfusa yönelik askerî kontrollerin kaldırılmasından kısa bir süre sonra gelen işgal, yeni bir siyasî eylemciliğe de kaynaklık etti. İsrail Komünist Partisi Rakah, orta sınıf Filistinlilerin, özellikle Hristiyanların desteklediği ılımlı bir partiydi. Rakah'a katılan Filistinlilerin sayısı arttı, ihtiyatlı bir siyasî program ortaya konmaya başlandı. Köyün Oğulları [*Ebnâu'l-Bilâd*] ve yüksek eğitilmiş yeni kuşağı çatısı altında toplayan İlerici Ulusal Öğrenci Hareketi gibi, İsrail devletinin meşruiyetini tanımayan daha radikal gruplar oluştu. Filistinli belediyelerin yerel meclisleri ile Knesset'in Arap üyeleri arasında



Nüfus önemli değişken. Filistinliler daha fazla sayıda çocuk sahibi oluyor. Kızlarının ise kendi fikirleri var.



bağlantı kuran örgütlenmeler ve başka girişimler, İsrail içindeki Filistinli nüfus için bir altyapı oluşturmaya başlamıştı. Yirmi yıl sonra Batı Şeria ve Gazze’de başlayan intifada, özgüven yaratacak ve eylemciliği ikinci kez ateşleyecekti (bkz. s. 50). Intifada, İsraili Filistinlilerin çifte kimliğinin gelişim sürecini bir adım öteye taşıdı: Bir yanda baskıcı bir devletin sınırları içinde vatandaşlık haklarını isteyen etnik azınlık kimliğini, diğer yanda yurtsuz bırakılmış, bir devlet hayaliyle yaşayan bir ulusun kimliğini taşıyorlardı.

Bugün Nasırâ ve İksal’daki hayat, bir kibutzda yaşananadan o kadar farklıdır ki, bu kültürlerin bırakın aynı bölgeyi, aynı ülkede yaşandığını bile kabul etmek zordur. Kibutzların gölgeli, sulak yeşil alanlarının tersine, beyaz ve krem rengi badanalı evlerin, tozlu, ağaçsız yollar boyunca peş peşe dizildiği Arap kasabaları belirgin bir sınır içinde yer alır. Devletin yollar ile kanalizasyon sistemlerinin bakımı, çöplerin toplanması için yaptığı harcama o kadar yetersizdir ki, bu kasabalar mahrumiyet ve “azgelişmişlik” manzarası arz eder. Evler genelde aile mülküdür; yeni kuşakları barındırmak için sürekli kat çıkıldığından, evler daha yükselecekmiş ya da mümkün olan her santimetrekaresi yakında kaplayacakmış gibi görünür. Evlerin arasına dükkânlar, camiler, kiliseler, garajlar, okullar ve imalathaneler karışmıştır. Kasaba merkezinde, siyasî hayatın odak noktası olan belediye binaları bulunur.

Kibutzlarda nakit para pek bulunmaz, insanları kıyafetlerine ya da tükettiklerine bakarak ayırmak da güçtür. Oysa Arap kasabalarında, ekonomik ve sosyal sınıf ayrımları vardır: Yeni para girişi çok azdır ve öteden beri süregelen, (daha gözle görülür) katmerli bir yoksulluk vardır. Kibutzda “aile” kavramı komünün ideolojisi doğrultusunda yeniden yorumlanırken, Arap kasabalarında geleneksel biçimini korur. Aile her şeydir. Kendine bakar, ayakta kalmak için eğitim sağlar ve bir tür sosyal sigorta olarak kaynakları paylaşır. Ekonomide bir yer edindiğinde, güvenlik için yatırım yapar, kendine saygısı için harcar (mücevherler, giysiler, mobilyalar alır), acımasızca rekabet eder ve cömertçe verir.

Geleneksel Arap *hamûle*'si (klan), kısmen ulusal cemaatin kendini koruma ihtiyacının etkisiyle modern döneme de taşınmıştır. Müslüman bir Filistinli ailede bir genç kız olarak yetişen Manar Hassan, *hamûle* değerlerinin, İsrail'de kalan Filistinliler arasında, "İsrail rejiminin kültürel baskısına çarpık bir cevap olarak" daha da kutsallık kazandığını belirtir (Hassan 1993: 70). Bu değerler İsraili yöneticiler tarafından istismar edildi. İki otoritenin birleşmesi ise, Filistinli kadınlar için feci sonuçlar doğurdu. Hassan, özellikle İsrail devletinin –Arap cemaatin değerlerine saygı adına– kadınların "aile namusunu korumak" için öldürülmesi karşısında takındığı yumuşak tavrı şiddetle eleştirir (Hassan 1993: 71).

Yahudi çoğunluk ile Filistinli Arap azınlık arasındaki demografik rekabet de kadınları olumsuz etkiledi. İsrail devleti, Arap nüfusunun büyümesi tehdidini önlemek için, Filistinli kadınlara bedava doğum kontrol imkânları sağlarken, Yahudi kadınlara yönelik olarak da doğurganlığı teşvik eden idarî yöntemlere başvurdu (Yuval-Davis 1987: 80). Ancak, bütün bunlara rağmen Filistinli kadınların sahip olduğu ortalama çocuk sayısı, Yahudi hemcinslerinin iki katıdır, yani çocuk doğurmak ve büyütme, Filistinli kadınların hayatlarının ve enerjilerinin büyük bir kısmını almaktadır (Abdo ve Yuval-Davis 1995: 307).

Kadınlar üzerindeki geleneksel ataerkil kontrollere karşın, ekonomik ihtiyaçlar ve kadınların kendi kararlılıkları sayesinde, daha çok sayıda kadın evin dışına çıkıp eğitim gördü ve iş hayatına atıldı. Manda döneminin sonunda, okul çağındaki Filistinli çocukların sadece üçte biri okula gidiyordu. Bunların sadece beşte birini kız çocuklar oluşturuyordu (Espanioly 1994: 109). İsrail yasalarının her iki cins için de eğitimi zorunlu kılmasının etkisiyle, okula giden Filistinli kız çocukların sayısı arttı, hızla yaygınlaşan eğitimdeki oranları yükseldi (Abu Rakba 1993). Yeni kuşakta çoğunluk Arapça ve İbrani'ce'yi öğrenerek, iki dilli yetişti; bunlar arasında birçok genç kadın, özellikle Hristiyan kadınlar da vardı.

1970'lerde Filistinli kadınlar, Filistinli erkeklerin on ya da

yirmi yıl önce izledikleri yolda ilerleyerek formel ekonomiye katılmaya başladı; çeşitli sanayi kollarında, özellikle Yahudi gıda ve giyim fabrikalarında iş aramaya başladılar. İsrail sanayisinde çalışan kadınların sayısı, 1965'te sadece 400'ken, 1984'te 63 bini buldu (ibid. 189). İşgücü piyasasında doğrudan Yahudi kadınlarla rekabet halinde değildiler, çünkü kol emeğine dayalı işler dahi cinsiyet temelinde olduğu gibi etnik temelde bölünmüştü. Orta sınıf Arap ailelerden gelen kadınların giderek daha büyük bir bölümü yüksek eğitim görmeye başladı. 1989'a gelindiğinde yüksek eğitim kurumlarındaki Filistinli öğrencilerin beşte birini kadınlar oluşturunuyordu (resmî istatistikler; aktaran Espanioly 1994: 115). Ailelerin evlenmemiş kızları için en uygun gördüğü işler, Filistin cemaatinin hizmet sektörü ve sosyal işleriydi. Bu nedenle çok sayıda genç kız, öğretmen ve sağlık görevlisi oldu (Abu Rakba 1993; Espanioly 1994).

Dolayısıyla modernleşme, İsrail'in Filistinli kadınlarını Müslüman ve Hristiyan ailelerdeki geleneksel rollerinden uzaklaştırmaktadır. Nispeten genç kadınlar, kendilerini ve kızlarını bastıran bir kültürün yeniden üretene ve güçlendireni rolünü oynamaya pek istekli değildir. Babalarının ve kocalarının otoritesinden kaçarken, bazı erkekleri de yanlarına almışlardır. İsrail'in Filistinli toplumunda değişimin temel taşıyıcısı olarak tanımlanırlar (Mar'i ve Mar'i 1993). Ancak, buna koşut olarak kadınların kazanımlarını tehdit eden, Müslümanlık bilincinin uyanışı olarak tanımlayabileceğimiz siyasî karakterde bir dinî hareket güçlenmektedir. İşgal altındaki topraklarda Hamas ve İslâmî Cihat'a destek artarken, İsrail'de özellikle Üçgen'deki kasaba ve köylerde Müslüman siyasî örgütler ortaya çıkmıştır. Uzun zamandır özledikleri bir gelişmenin, İsrail devletine ve onun Batılı destekçilerine yönelik direnişin canlanmasının, kadınları örtünmeye ve erkeklerin kontrolünde evlere kapanmaya çağırarak, son derece katı dinî kuralları da beraberinde getirmesi kadınlar için acı vericidir.

Bu arada İsrailli Filistinli kadınların kurtuluş ümitleri, kaçınılmaz olarak, aile ve cemaat aidiyetlerini şekillendiren erkek-

lerinkine sıkı sıkıya bağlıdır. David Grossman'ın İsrailli Filistinlilere ilişkin son derece etkileyici çalışması *Sleeping on a Wire* için görüşme yaptığı kişilerden biri olan Anton Şammâs şunları söylemiştir:

Benim gerçek ideolojik savaşım, Filistin devletinin kurulduğu sabah başlayacak. Ancak ondan sonra sosyal ve siyasî eşitliğe ilişkin bütün hakları talep etmeye ahlakî açıdan mutlak hakkım olacak... O zamana dek sabırla büyük çatışmanın bitmesini bekleyeceğim, sonra benim kavgam başlayacak. Ancak o zaman ağzımı açacağım. Bir yıl, iki yıl bağıracağım, eğer çözüm sağlanmazsa, intifada başlatacağım. (Grossman 1994: 264)

Bu düşünme tarzına göre, İsrail devleti sınırları içinde yaşayan Filistinli kadınlar, kendilerini almayan bir değil, iki otobüsün geçip gitmesini beklemek zorundadır. Ancak işgal altındaki topraklarda bir Filistin devletinin kurulması için verilen mücadele başarıya ulaştıktan, bundan sonra İsrail'deki Filistinli erkeklerin sesleri yükseldikten ve talepleri karşılık gördükten sonra, kadınlar için de eşitlik düşünülebilir hale gelecektir. Ama göreceğimiz gibi, bütün bunlar kadınları bu üç otobüse de aynı anda el kaldırmaktan geri çevirmemektedir.

Kadınların dezavantajı ve feminizmlerin yükselişi

Her iki kesimden kadınların, İsrail toplumundaki konumlarına karşı çıkmak için haklı gerekçeleri vardır. Her ne kadar 1948'de İsrail devletinin kuruluş bildirgesi, cinsiyet eşitliğini de devletin kurucu ilkeleri arasında saymış, bunu izleyen devlet inşası sürecinde Kadınların Eşit Hakları Yasası ile eşit ücret ve annelik haklarına ilişkin yasal düzenlemeler kabul edilmişse de, kadınların özgürlüğü pratikte, dinî otoriteler tarafından şekillendirilen ve korunan, yasalarla desteklenen güçlü bir aile ideolojisi tarafından sınırlandırılmıştır (Raday 1993: 18).

Filistin'de kolonizasyonu gerçekleştiren Siyonist hareket, seküler sosyalist bir hareketti. Ne var ki İsrail devletinin kuruluş yıllarında, İşçi Partisi Siyonizmi, siyasî ve sosyal hegemon-

yasını, ancak Yahudi dinî otoriteleriyle bir ittifaka gidip, muhafazakâr Ortodoks Yahudiliği devletin dini olarak benimseyerek kurabildi. Bu, seçmenlerin çoğunun iktidardaki bloğa desteğini güvence altına almaya yönelik bir taktikten öteye geçen bir girişimdi. Siyonist proje, tüm dünyadaki Yahudiler adına konuşurken ve Filistin'i anavatan ilan ederken, meşruiyetini hem halkın hem de ülkenin dinî tanımına dayandırıyor. İsrail'in, kendini "Yahudilerin" devleti olarak temellendirmesi de, benzer bir biçimde bir ulusal kültürün dinî ritüel etrafında şekillendirilmesine dayanıyordu. Kibutzların sosyalist ortamlarında yaşayanlar tarafından bile kutlanan Yahudi bayramları, dinî bir eğilimden çok, kültürel bir unsur niteliği kazanmıştır.

Dolayısıyla İsrailli Yahudi kadınlar, seküler eşitlik söylemi ile Yahudiliğin (her zaman Öteki'ni, Yahudi olmayanı da beraberinde getiren) dinî söylemi arasına sıkışıp kalmışlardı.

İsrail hukuk sistemi, en temel düzeyde, anayasal ilke düzeyinde, devletin dinî niteliğinin bizim kadınlık anlayışımızı şekillendirmesi gerektiği inancı ile eşitlik ilkesine bağlılık arasında bir çelişkiyi yansıtır. (ibid. 28)

Birinci bölümde, etnik ve ulusal kimliğin altını çizen hareketlerde kadınların cemaatin bütünlüğünü güvence altına almak üzere aileyle ilişkili olarak konumlandırıldıklarını görmüştük. Nira Yuval-Davis'in belirttiği gibi, İsrail'deki Yahudi kadınlar da, "sadece ulusal cemaate insan gücü sağlayarak değil, sınırları çizenler olarak hukukî ve simgesel açıdan da Siyonist girişime etkin biçimde katılmaktadır" (Yuval-Davis 1987: 67). Yahudilerin ulusal ve dinî kimlikleri arasındaki örtüşmeden dolayı, Yahudi ulusal projesi, çoğu milliyetçilikten daha fazla, kadınlar üzerinde ataerkil kontrolün yanı sıra dinî kontrole dayanmaktadır. Herhangi bir açıdan dinî yasalara aykırı olan cinsel ilişkilerden doğan çocuklar "piç" diye tanımlanır ve Yahudi cemaatinin parçası sayılmaz.

Devletin Siyonist mimarları kuşkusuz bu işlevi akıllarında tutarak, kişisel statüye ilişkin davalara bakan mahkemelerin kontrolünü dinî makamlara vermiştir (Yuval-Davis 1987). İs-

rail'de kendinizi bir ateist olarak tanımlasanız da, ancak resmen tanınmış bir dinin mensubu olarak evlenebilir, boşanabilir ya da gömülebilirsiniz. Bir dine mensup kişinin, başka bir dine mensup biriyle evliliğini düzenleyen bir yasa yoktur. Ortodoks Halaka Yasası İsrailli Yahudi kadınlar üzerinde kontrol ve sınırlamalar getirirken, İslâm'ın şeriat hukuku da İsrailli Müslüman kadınlar için aynı derecede kısıtlayıcıdır.

İstihdam konusundaki eşitsizlikler de, İsrail'de kadın hakları hareketinin başlamasında rol oynamıştır. Kibutz sisteminin gerek dışında gerek içinde yer alan İsrailli Yahudi kadınların iş araması olağan hale gelmiştir. 1980'lerin sonunda İsrailli Yahudi kadınlar sivil işgücünün yüzde 38'ini oluşturuyordu (İzraeli 1993: 168). Filistinli kadınlar gibi, İsrailli Yahudi kadınlar da giderek proleterleşti. Ancak, kadınların, iş hayatında yaşadıkları dezavantajlar, kişisel statü meseleleri kadar ağır değildir. Birleşmiş Milletler Kadın On Yılı'nın ilanına cevaben İsrail Başbakanı İzak Rabin, İsrailli kadınların statülerinin araştırılmasıyla görevli bir komisyon atadı. Komisyon işyerinde eşitliğe ilişkin tavsiyelerde bulundu; ama kişisel statüyle ilgili politika değişikliklerine hiç değinmedi. Komisyonun kabul edilen 241 tavsiyesinin hiçbirinde "aile" konusu yer almıyordu (Abdo ve Yuval-Davis 1995: 309).

İsrailli kadınların eş ya da anne olarak kültürel kimliklerini güçlendiren, dinden başka faktörler de vardır. Filistinlilerin etnik ve ulusal kurtuluşuna yönelik tehditler, aile ve cemaatin kadınlar üzerinde bu rolleri yerine getirmeleri yolunda baskı yapmasına yol açar. Yahudi kadınlar içinse bu baskı, devletin doğurganlığı teşvik politikasından kaynaklanmaktadır. Bu devlet politikası, İsrail'e göçün öngörülemez olmasından dolayı yeterince nüfus artırma kaygısına dayanır (Sharoni 1995). Kibutz kadınları, devletin çocuk doğurma talebine en fazla uyanlardır: İsrail genelinde Yahudi kadınlar ortalama 2,8 çocuk sahibiyken, kibutzlardaki kadınların sahip olduğu çocuk sayısı ortalama 4'tür (Safir 1993a: 58). Yahudi kadınları etkileyen bir başka faktör de, ülkenin güvenlik meselesidir. Bu nedenle, vatan savunması için savaşılmaya ve ölmeye hazır "bir

asker milletin temel besleyip bakanları [*caretakers*] olma" rolü kadınlar için kurumsallaşmıştır (Sharoni 1994: 130).

Bat Şalom'un kökleri, 1970'lerde ve 1980'lerde İsrail toplumunda doğan iki harekete dayanır: Kadın hareketi ve barış hareketi. Bu iki hareket de Filistinli ve Yahudi kadınlar için farklı bir deneyim anlamına geliyordu.

1950'lerde ya da 1960'larda, kamusal alanda kadın sorunlarıyla ilgili etkinlik gösteren Filistinli ya da Yahudi kadın sayısı yok denecek kadar azdı. Filistin Arap Kadınlar Birliği'nin şubelerinde ve manda yönetimine karşı yerel direniş saflarında etkin olan Filistinli Arap kadınlar artık dağılmıştı, yalnızca günlük hayatlarını sürdürme mücadelesi veriyordu (Sharoni 1995). Kadın İşçiler Hareketi'nde yer almış Yahudi kadınların birçoğu ve devlet öncesi dönemde öne çıkmış süfrajette harekete dahil gruplar da, iktidardaki İşçi Partisi Siyonizmi yönetici elitinin bir parçası haline gelmişti (Swirski 1993). Her iki etnik grup için de önemli olan, bir ulus olarak ayakta kalmaktı. Yvonne Deutsch'un belirttiği gibi, "ulusal kimlikler ile toplumsal cinsiyet kimlikleri arasında gerilim yaşandığı dönemlerde, ulusal kimlik ağır basar" (Deutsch 1994: 103).

Filistinli kadınların eylemciliği, ancak 1960'ların ortalarında başladı. Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ), Ürdün'de kuruluşundan bir yıl sonra Filistinli Kadınlar Genel Birliği'ni kurdu. Ardından 1967'de işgal güçlerinin evlere girip, kadınları ve çocukları bile hedef aldığı Batı Şeria ve Gazze işgali sırasında, İsrail devletinin baskısı daha yakından görüldü. Tamar Mayer'in dikkat çektiği üzere, "bu, Filistin milliyetçiliğini toplumsal cinsiyet boyutu katarak yoğunlaştırdı, çünkü özel alanın işgaline, siyasileşmiş bir karşılık verilmesi sonucunu doğurmuştu" (Mayer 1994a: 63). Kadınlar, Filistinlilerin yeni durumları karşısında benimsedikleri *sumûd* [kararlılık, sebat] stratejisinin merkezî unsuru haline geldi (Gluck 1997).

1970'lerin sonlarında işgal altındaki topraklarda kadın komiteleri oluşturuldu. Bunlar, çok geçmeden, FKÖ içinde farklı fraksiyonlara bağlılıklarına göre birbirlerinden farklılaştılar. 1987'de patlak veren intifada ise, her yaşta kadınları sokağa

döktü ve gıda dağıtımı, sınıflarda ders verilmesi, mahkûmlara yardımcı olunması gibi günlük pratiğe yönelik organizasyonlara yöneltti. Eğitimli ve orta sınıftan kadınlar, köylerdeki ve mülteci kamplarındaki eylemcilerle daha yakın ilişkiler kurdu; bu yakın ilişkiler kadınlar arasında yeni bir otonomi talebi doğururken, ulusal hareket içindeki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin eleştirisini de başlattı. Ayrıca, kadınların otonomisine açıkça saldıran İslâmcı siyasî hareketlerin yükselişi de, kadınların FKÖ ulusal kurtuluş hedefine ulaşınca dek mücadelelerini erteleyemeyeceği fikrini güçlendirdi.³

Gerçi işgal altındaki topraklardaki bu kadın hareketi bir-iki yıl sonra hız kesti, FKÖ'nün 1991'de giriştiği, erkeklerin gündümündeki barış süreci kadın hareketini daha da yavaşlattı, ama kadınların bilinçliliği üzerinde kalıcı bir etkisi oldu. Yeşil Hat çevresindeki gelişmeler de, İsrail'deki Filistinli kadınları etkiledi. İsrail'in sınır tecavüzü, sınırın iki yakasındaki Filistinli kadınlar arasındaki ilişkilerin yenilenmesini de beraberinde getirdi. Böylece, İsrail'deki Filistinli kadınlar, bir arada yaşadıkları Yahudi kadınlarla ve uzun zamandır ayrı kaldıkları Arap kadınlarla ilişkileri açısından kimliklerini sorgulamaya başladılar. Intifada bünyesindeki kadın hareketi sayesinde kadınlar, annelerinin kuşağının 1948 felaketinin etkisinden kurtulamadığını, kendilerinin de bugüne kadar yeni bir kimlik oluşturamadığını, yön duygusu kazanamadığını daha net bir şekilde kavradılar (Españoli 1994).

İsraili Filistinli kadınların siyasî açıdan etkin olan kesimi, ümitlerini siyasî partilere, özellikle kendilerini destekleyen Rakah ve Hadaş'a, Birleşik Demokratik Sosyalist Cephe'ye bağlamışlardı. Sosyal meselelerle ilgilenenlerin birçoğuydu, Siyonizm'in kooptasyona yönelik yapılarında, özellikle Histadrut'a bağlı ulusal kadın örgütü Naamat çatısı altında faaliyet gösteriyorlardı. Naamat'a üye Filistinli Arap kadınların sayısı 100

3 Bu araştırma, İsrail'deki Filistinli kadınlara odaklandığından, kadın hareketinin işgal altındaki topraklardaki gelişimine ayrıntılı olarak yer vermedim. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Warnock 1990; Young 1992; Strum 1992; Augustin 1993; Dajani 1994; Mayer 1994a, b ve c; Abdo 1994; Sharoni 1995; Gluck 1997.

bine yakındı (Pope 1993). Bu Filistinli kadınlar, artık bu siyasi düzene uyumdan kurtulmanın yollarını arıyordu. Feminist El-Fener grubu, İsrail'deki Filistinli kadınlar arasında yeni özerk feminist örgütlenmenin ilk örneğiydi (Abdo ve Yuval-Davis 1995: 316).

Yahudi kadınlar arasındaki feminizmse farklı bir kökenden doğdu, farklı bir yol izledi. Barbara Swirski, İsrail'de kadın hareketinin başlangıcını ABD'den gelen kadın araştırmacıların 1970'de Hayfa Üniversitesi'nde verdiği seminerlere dayandırır (Swirski 1993: 204). İsrail'deki Yahudi kadınların feminizmi, kuşkusuz, 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarında Batı Avrupa ve ABD'deki "yeni dalga" feminizmden esinlenmiş ve bu ülkelerle bağlantılı olan Aşkenaz kadınlar tarafından İsrail'e getirilmiştir (Sharoni 1995: 102).

Batı Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da olduğu gibi küçük grup tartışmaları ve bilinç yükseltme yaklaşımı benimsenmişti. Hayfa'daki kadınlar Nilahem ("Yeni Bir Toplum İçin Kadınlar" adının kısaltması) grubunu kurmuşlardı. Hitap etmeye çalıştıkları toplum, İsrail Yahudi toplumuydu. Bu aşamada, yalnızca toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki baskıya ilişkin kendilerinin ilk elden deneyimleriyle, Yahudi erkekleri karşısında dezavantajlı konumlarıyla ilgiliydiler. Hayfa'daki grubun oluşumundan kısa süre sonra Tel Aviv ve Kudüs'te de benzer gruplar kuruldu. Bu döneme birçok küçük proje damgasını vurmuştu: Kadın merkezleri, kitapçıları, yayınevleri, sığınma evleri ve tecavüz kriz merkezleri kuruldu, kürtaj hakkının korunmasına yönelik bir kampanya yürütüldü. Ülkenin dört bir yanından (ve dışından) kadınları çeken bir feminist konferanslar dizisi, Beerşeba'da düzenlenen ilk konferansla başlatıldı. Ne var ki bütün bunların sonunda, ulusal bir örgüt kurulmadı (Swirski 1993; Sharoni 1995).

Hareketin daha başlarında parti siyaseti ve resmî temsil sistemiyle rahatsız edici bir ilişki kendini göstermişti. Bazı feministler, feminist olmayan yurttaşlık hakları hareketlerinden adaylarla, daha sonra da kısa ömürlü Kadınlar Partisi'yle birlikte, Knesset seçimleri için mücadele etme yolunu seçmişti (Swirski

1993: 294). “Yukardan feminizm”le ilgilenen kadınlar ile iktidarla böylesi bir flörte kuşkuyla yaklaşan kadınlar arasındaki gerilim, bu satırların kaleme alındığı tarihlerde de sürüyordu.

ABD ve Britanya’daki beyaz kadın hareketinin kolaycı etnosantrik varsayımlarıyla siyah kadınları öfkeliendirmesi gibi, İsrail’deki Aşkenaz kadınların hareketi de Mizrahi –ya da doğu kökenli Yahudi– kadınları yabancılaştırdı. Diğer ülkelerde olduğu gibi bu dışlayıcılığın bir sınıf boyutu da vardı. Zira Mizrahi kadınlar Aşkenazlara göre ekonomik olarak daha dezavantajlı bir sosyal tabakada yer alıyordu. Aradaki fark, 1980’lerin sonunda Mizrahi Yahudilerinin İsrail’de çoğunlukta olmasıydı. 1987’de bir grup üniversite öğrencisi Mizrahi kadın, kendi örgütlerini kurarak, bu çatı altında toplumsal cinsiyet ile etnik baskı arasındaki ilişkilere dair araştırmalar başlattı (ibid. 298).

Beş yıl sonra, 1991’de, İsrail’de düzenlenen bir başka feminist konferansta Mizrahi kadınlar eşit temsil hakkı talebinde bulundu. Bazı Mizrahi kadınlar, İsrailli Filistinli kadınlarla aynı baskıya maruz kaldıklarını düşünüyordu, bir anlamda kendileri de Arap’tı. Filistinli kadınların büyük çoğunluğuysa Mizrahi kadınları, Yahudi çoğunluğun ayrılmaz bir parçası olarak görüyordu. Yine de, görece dezavantajlı bu iki grup eşit temsil hakkı için bastırdılar ve sonunda 1991’deki feminist konferansta katılımcı, atölye çalışanı ve konuşmacı düzeyinde üç ayrı kesimin eşit sayıda delegesinin bulunmasını sağladılar. Bu yenilik, birçok Aşkenaz kadın için ihtilaflı bir konu oluyorsa da, Mizrahi kadınlara ve Filistinli kadınlara göre, İsrail toplumunda gördükleri baskının iki boyutu ilk kez ifade edilmiş oluyordu (Safran 1995: 24; Shiran 1993).

Ancak, feminist düşüncelerden etkilenen kadınlar İsrailli Yahudiler arasında çok küçük bir azınlığı oluşturuyordu ve bunların büyük çoğunluğu kentlerde yaşıyordu. Kibutzlarda ve moşavlarda yaşayan kadınlar arasında feminizmin etkisi çok daha ileri tarihlerde kendini gösterecekti. 1970’lerde İsrail’de sivil toplum büyük ölçüde milliyetçiydi ve eylemciliği “yönlendirilmiş” eylemcilikti. Kibutz sistemi İsrail’deki diğer altkültürlere nazaran toplumsal açıdan daha homojendi ve

özeleştiriyeye daha kapalıydı. Ayrıca bu sistem, İsrailli kadınların çıkarlarına en uygun araçlar olarak yaygın kabul gören Namat gibi Siyonist örgütlerle yakından bağlantılıydı.

Artsi kibutzuna mensup kadınların 1958 gibi erken bir tarihte, Artsi Kibutz Genel Konseyi'ne sundukları bir araştırma, kadınların çoğunun kibutz hareketi içindeki statülerinden memnun olmadığını ortaya koymuştu. Konsey buna karşılık değişim yönünde birtakım tavsiyelerde bulundu, ama kibutzların bunlara uymasını bir yükümlülük haline getirmedi ve sonraki 20 yıl içinde pek az gelişme kaydedildi (Bowes 1986: 149). 1980'lerin başında Artsi ve İşçi Partisi'ne bağlı kibutz gruplarından küçük bir grup, bağlı oldukları federasyonları, "cinsiyet eşitliğinin gelişmesine yönelik bölümler kurma"ya ikna etti. Mütevazı bütçelere sahip koordinatörlerin çalıştığı bu bölümler, kadın meselelerinde etkin olmak isteyen kadınların çabalarını yoğunlaştırdıkları odak noktaları haline geldi (Swirski 1993: 298). Ancak, kibutzlarda yaşayan kadınların çoğu, eşitlik ve paylaşma amacıyla kurulmuş bu cemaatlerde, "kadınlar için pozitif eylem" ihtiyaç duyulabileceğini teslim etmeye yanaşmıyordu, hatta bunun ortaya atıldığını işittiklerinde büyük bir şaşkınlığa uğruyorlardı (Bowes 1996: 148).

Kadınların barış eylemleri

Kibutzlarda yaşayan kadınların kadın hareketine katılımında, barış hareketi daha etkili oldu. İsra'il'in Altı Gün Savaşı'nda birleşik Arap güçlerini çarpıcı bir yenilgiye uğratması, ülke içindeki muhalif hareketler açısından hiç de elverişli olmayan bir zafer havası estirmişti. Ancak, İsra'il ordusunun 1973'teki Yom Kippur savaşında pek varlık gösterememesi ulusal özgüveni ve konsensüsü sarstı; barış düşünülebilir bir seçenek haline geldi. İsra'il'in 1978'de Mısır'la Sina Yarımadası'nı terk etmesini öngören bir barış antlaşması imzalandığına yukarıda değinmiştik.

Aynı yıl hem kadınların hem erkeklerin yer aldığı, Hemen Barış (Şalom Akşav) adlı parlamento dışı bir baskı grubu ku-

ruldu. Hemen Barış, (devletin kurulmasından bu yana ilk kez muhalefete geçen) İşçi Partisi'ndeki "güvercinlerin" ve İşçi Partisi'nden daha solda yer alan Mapam ve Ratz (Yurttaşlık Hakları Hareketi) gibi Siyonist partilerin desteğini kazanmıştı. En etkin üyelerinin birçoğu, iki şeküler kibutz sisteminde yaşıyordu (Davis 1987: 89). Sağ kanatta yarattığı büyük tepkiye karşın, Hemen Barış kesinlikle radikal değildi. Kurucusu olan grup, İsrail ordusunun kıdemli mensuplarından oluşuyordu. En tanınmış üyelerinden yazar Amos Oz, "Filistin yanlısı" olmadıklarını vurgulama çabası içindeydi. Oz şunları yazmıştı:

Hemen Barış, Avrupa'daki barış hareketiyle kıyaslanamaz. Bizler de "barış havarisi"yiz, ama kesinlikle pasifist değiliz. Hemen Barış'ta yer alanların çoğu şu ya da bu zamanda savaş meydanında çarpışmıştır. En kötüsü olursa, köşeye sıkıştırıldığımızı görürsek, yeniden çarpışabiliriz. (Oz 1994: 47)

1960'ların sonlarından beri küçük de olsa daha radikal ve solcu bir barış hareketi varlığını sürdürüyordu. Söz konusu hareket, 1982'deki Lübnan Savaşı'nın ardından kapsamı ve tarzı bakımından Hemen Barış'ı geride bırakarak ülke çapında önem kazanmaya başladı. Bu hareket, İsrailli Filistinlilerin birçoğunun desteklediği Rakah/Hadaş gibi anti-Siyonist partilere daha yakındı. İsrail'deki konsensüse güçlü bir biçimde meydan okuyan, "ilerici barış cephesi"nde yer alan iki girişim, Yeşil Hat'ın ötesine geçip siyasi olarak faal Filistinlilerle temas kurulması ve birlikte çalışılması yasağını delmeye hazır olan Alternatif Enformasyon Merkezi (Warschawski 1992) ve işgal edilmiş topraklarda insan haklarına aykırı buldukları emirlere uymayı reddeden askerleri destekleyen Yeş Gvul'du (Menuchin 1992).

Barış hareketinin iki cephesi arasındaki ayrım, Siyonizm ile anti-Siyonizm farklılığına dayanmıyordu, çünkü söz konusu cephelerin üyeleri bu açıdan net bir şekilde ikiye ayrılmıyordu. Söz konusu iki cephe, işgal edilmiş Filistin topraklarından çekilme ve Arap dünyasıyla barış yapma konusundaki gerekçeleriyle daha belirgin bir biçimde farklılaşıyordu. Hemen Ba-

rış, esas olarak İsrail'in kendi çıkarlarını dikkate alıyordu; işgali Yahudilerin nüfus çoğunluğunu ve güvenliğini sarsan bir tehdit olarak görüyordu. İlerici cepheyse, insan haklarını vurguluyor ve bağımsız Filistin devletine destek konusunda daha tutarlı bir çizgi izliyordu. İsrail'in çıkarlarına öncelik veren barış hareketi, ABD'nin bölgede izlediği politikaya bağlıydı. ABD, FKÖ'yle yakınlaşmaya hazır olmadığı ve bunu yapmadığı sürece, FKÖ'yle yakınlaşıp yıllık 4 milyar dolarlık yardımı tehlikeye atmak istemiyordu. İlerici cepheyse, ABD'yi de sorunun bir parçası olarak görmeye eğilimliydi (Hurwitz 1992). İsrail ile Filistin'in Ürdün'den Akdeniz'e uzanan, etnik açıdan karışık, tek bir demokratik devlette birleşmesine, küçük bir azınlığın bile destek verdiği şüphelidir.

Kadınların bağımsız barış eylemciliği ise 1982'de başladı. İsrail'in savaşları millî bekadan çok askerî maceracılık havasına bürünürken, bazı erkekler gibi bazı kadınlar da ulusal sadakat bağlarının etkisinden kurtulup kuşkularını dile getirmeye başladı. Kadınların erkeklerden ayrı örgütlenmesi, kısmen mevcut barış hareketlerindeki erkek egemenliğinden ve bu hareketlerin maskülen tarzından duydukları rahatsızlıktan, kısmen de kadınların barış ve savaşta kendi cinslerine özgü çıkarları bulunduğunu görmelerinden kaynaklanıyordu. 1973'teki Yom Kippur Savaşı'nda İsrail kuşkusuz kendini savunmak için çarpışmıştı. Bazı kadınlar, seferberliğe karşı direnişe geçmektense, orduda yararlılık gösterebilecekleri görevlerden dışlanmalarını cinsiyet eşitliği temelinde öfkeyle eleştirmişlerdi. Ancak, 1982'deki Lübnan Savaşı bu yaklaşımları değiştirdi. Birçokları Lübnan Savaşı'nı İsrail ordusunun saldırgan hareketi ve haksız işgali olarak gördü. Lübnan Savaşı hem ordu içinde hem dışında güçlü bir askeriye karşıtlığı yarattı. Kadınlar bu dönemde, İsrail ordusunun Lübnan'dan çekilmesi talebinde bulunan, ama toplumsal cinsiyet analizlerinde ciddi biçimde farklılaşan iki ayrı girişimde yer aldı. Suskunluğa Karşı Ebeveynler grubu (üyelerinin tamamı değil, büyük bir çoğunluğu kadındı) haksız bir savaştan çekilmeyi talep ediyor, oğullarının dönüşü için kampanya yürütüyordu. Medyada po-

p ler dille “analar” olarak sunuluyorlardı; ayrıca benimsedikleri aile söylemi, ataerkil bir toplumda kadının geleneksel rollerine göndermelerde bulunuyordu. Kuşkusuz feminizmle ilgileri olmadığını vurgulamaya  zen gösteriyorlardı. İsrail 1985’te Lübnan’ın büyük bölümünden çekildiğinde, bu grup da dağıldı (Sharoni 1995: 107).

Lübnan’ın İşgaline Karşı Kadınlar grubuysa tersine, bir dizi kadın barış girişiminin sadece başlangıcıydı. Suskunluğa Karşı Ebeveynler grubu “annelik” kartını oynayarak kendilerine yönelik tepkileri bertaraf etmişti. Lübnan’ın İşgaline Karşı Kadınlar grubuysa, kadın hareketinde etkin olan ve militarizmin feminist bir analizini yapmaya başlayan kadınlar tarafından kurulmuştu. Hem sağ hem de Siyonist sol tarafından budala aşırılık yanlıları olarak niteleniyorlardı (Sharoni 1995: 108). Lübnan Savaşı bittiğinde, grup adını “İşgale Karşı Kadınlar” anlamında Şani olarak değiştirip, bu kez eleştiri oklarını İsrail’in Batı Şeria ve Gazze’deki varlığına yönelterek, gayri vatanperver kimliğini korudu.

Hareket içinde azınlıkta olsalar da kadınların  nc  barış girişimlerini ülke çapında görünür kılan gelişme, intifadanın patlak vermesi oldu. İsrail askerlerinin taş atan Filistinlilere karşı –isyancıların çoğu da  ocuktı– zalimce yöntemler kullanması, hizmet verdikleri İsrail ordusunu, ülke için gerekli savunma görevini üstlenmiş “halk ordusu” olarak gören İsraili Yahudiler üzerinde ş k etkisi yarattı. Simona Sharoni ş nları anlatıyor:

Bu görüntülerle yüzleşip işgali sona erdirmenin temel mesele olduğu mesajını kavrayarak İsrail toplumundaki genel edilginlik ve inkâr havasına ilk başkaldıranlar, k  k gruplar halinde kadınlardı. (ibid. 111)

Feminist Noga dergisinden kadınların düzenlediği bir eylemde, Tel Aviv şehir merkezine yerleştiren bir jeneratör ve slayt projekt r yle gazetecilerin işgal altındaki topraklarda çektiği ve askerî sansür tarafından yasaklanan fotoğraflar sergilendi.



8 Mart Dünya Kadınlar Günü'nde Nâsıra'da Yahudi kadınlar ile Filistinli kadınlar ortak gösteri düzenliyorlar.



İntifadanın çatışmanın niteliğinde yarattığı değişim, Filistinli kadınlar arasında feminist bilinci nasıl artırdıysa, birçok Yahudi kadının da kendi devletlerinin cinsiyetçi niteliğine karşı feminist bir analiz geliştirmesini sağladı. Bazıları hem İsrail'de hem de işgal altındaki topraklarda daha çok Filistinli kadınla temas kurmanın yollarını aradı. Yahudi kadınlar İsrail devletine karşı açık bir tavra daha net bir şekilde bağlı olduklarını gösterirken, Yeşil Hat'ın iki yakasındaki Filistinli feministler eylemlerinde işbirliği yapmaya, hatta hareketlerini birleştirmeye daha hazır hale geldi. Şani, Yahudi ve İsrailli Filistinli kadınlar arasında ev toplantıları ve işgal altındaki topraklara ziyaretler düzenlemeye başladı (Deutsch 1994).

Kadınların barış eylemleri, şiddet içermeyen yaratıcı biçimler ortaya çıkarmıştı. Örneğin bir eylemde ülkenin dört bir yanında dikiş atölyelerindeki kadınlar, bir gün üzerinde barış antlaşmasının imzalanacağı masaya serilmek üzere, simgesel anlam taşıyan bir Barış Örtüsü dikmişti. Bu tür eylemlerin, başka ülkelerdeki kadınların savaş karşıtı eylemleriyle benzerlikler taşıması bir tesadüf değildi, uluslararası bağlantıların ve konferansların da sürecin bir parçası olmasının sonucuydu (Deutsch 1994).

Ocak 1988'de bir gün, radikal solcu on İsrailli Yahudi kadın Filistin halkıyla dayanışma amacıyla Kudüs'te bir meydanda gösteri düzenleme kararı aldı. Siyahlar giyindiler ve sessiz gösteri yaptılar. Bundan sonraki gelişmeleri Yvonne Deutsch şöyle anlatıyor:

Siyahlı kadınların gösterileri Tel Aviv ve Hayfa'ya, daha sonra da ülkenin dört bir yanındaki kibutzlara, moşavlara ve başka köylere yayıldı. Temmuz 1990'da, her cuma aynı yerde aynı saatte siyahlar içindeki Yahudi ve Filistinli kadınların katıldığı, genellikle "Fahişeler!", "Hainler", "Arafat'ın fahişeleri" gibi haykırışlara rağmen işgalin protesto edildiği bu eylemlerin sayısı 30'u bulmuştu. Siyahlı Kadınlar'ın ünü İsrail'in dört bir yanına yayıldıkça, bu protesto grupları kadınların dünyanın başka köşelerinde düzenlediği protestolara da ilham kaynağı

oldu. Kısa bir zaman zarfında ABD, İtalya, Hollanda, Avusturya, Almanya ve İngiltere'deki kadınlar da benzer dayanışma gösterileri düzenledi. (ibid. 90)

Siyahlı Kadınlar'ın bazı gösterilerine, özellikle Hayfa'dakilere bazı İsrailli Filistinli kadınlar da katıldı. Ancak, çoğunluk, ayrı çalışmayı sürdürüp, işgal altındaki Filistinliler için gıda ve tıbbi malzeme toplamaya çalıştı (Español 1993: 151).

Kadınların barış eylemleri üç yıl boyunca medyanın da ilgi odağı oldu ve İsrail'de büyük ses getirdi. Aralık 1988'de, Siyahlı Kadınlar'ın çoğunun da katıldığı ulusal bir Kadınlar ve Barış Koalisyonu kuruldu. Kampanyalar, konferanslar ve karşılıklı ziyaretler düzenlendi. Buna paralel olarak ertesi yıl Siyonist anadamar ve sol partilerden önde gelen kadınların da katılımıyla İsrail Kadınları Barış Ağı (Rešet) kuruldu. Aralık 1990'da 6 bin İsrailli ve Filistinli kadın, Avrupa ve ABD'den kadınlarla birlikte Kudüs'te bir barış gösterisi düzenledi.

Bu "Kadınlar Barışa Yürüyor" mitingi, İsrailli kadınların barış hareketinin doruk noktasıydı, Irak lideri Saddam Hüseyin'in Kuveyt'i işgalinden, ABD'nin Batılı ve Arap müttefikleriyle bu işgale karşılık vermesinden önce yaşanan son büyük gelişmeydi. Körfez Savaşı sonrası bölgedeki güçlerin kurduğu yeni ittifaklar, İsrail'in Irak'ın füze saldırıları karşısında ister istemez edilgin konumda kalması ve FKÖ'nün Irak yanlısı tutumu İsrail barış hareketini sarstı. Yahudi ve Filistinli kadınlar birbirlerinin savaşa gösterdikleri tepki karşısında hayal kırıklığına uğradı. Filistinli kadınlar, Yahudi kadınların Batı'nın müdahalesine karşı çıkmamasından büyük rahatsızlık duymuştu. Yahudi kadınları sarsansa, Filistinli kadınların Saddam Hüseyin'i kınamamasıydı (Deutsch 1994).

Birinci bölümde gördüğümüz gibi, İsrail-Filistin çatışmasını çözmeye yönelik uluslararası girişimler, ABD'nin Körfez Savaşı sonrası izlediği bölgesel stratejinin bir parçası olarak 1991'den bu yana sürmekteydi. Bu girişimler sonucunda Filistin Özerk Yönetimi'nin kurulmasını ve işgal altındaki topraklarda iktidar paylaşımına yönelik adımların atılmasını sağlayan "Oslo Ant-

laşması" imzalandı. Üst düzey barış görüşmelerindeki erkek egemenliği değişmemişti (Sharoni 1995). Hanan Aşraoui'nin televizyon ekranlarında sık sık boy göstermesi, her iki tarafta da görüşmecilerin erkek olduğunu, barışla ilgili her türlü düzenlemenin erkeklerin önceliklerine göre belirleneceğini kadınlardan saklamaya yetmedi. Kadın hareketinin zarafetle işlediği örtü masanın üstünde değildi.

Ancak, bugünden bakıldığında, bu tür bir uzlaşmada kadınların rol oynamamış olmasının belki de daha iyi olduğunu söyleyebiliriz. İşgal altındaki topraklar bu kez FKÖ'nün yeni polis gücünün de dahil olduğu daha da baskıcı bir şiddete sahne olacaktı. O dönemde Arafat'ın en keskin Filistinli muhalifleri olan Hamas ve İslâmî Cihad, İsrail'de terörist eylemler düzenlemeye yöneldiler. Siyasî tepkiler ve köktendincilik, her iki kesimden, hattın her iki yakasındaki kadınları tehdit ediyordu. Bu tehdit öyle değişik yollardan geliyordu ki, korku ve moral bozukluğu eski kadın barış eylemcilerinin birkaçı dışında tamamını hareketsizleştirdi.

Yine de, kadın barış hareketinin 1988 ile 1990 yılları arasında elde ettiği, geri alınması mümkün olmayan iki kazanım oldu. Biri, İsrailli Yahudi kadınlar, İsrailli Filistinli kadınlar ve işgal altındaki topraklardaki Filistinli kadınlar arasındaki üç yönlü diyalog süreciydi. Siyasî olaylar dayanışma çalışmalarını, ziyaretleri, ortak gösterileri, çalışma gruplarını ve konferansları zaman zaman kesintiye uğrattı, ama bunlara son veremedi. İsrailli kadınların Filistinli mahkûmlarla temas kurması, Filistinli Kadın Siyasî Mahkûmlar İçin Kadınlar grubu aracılığıyla İsrail hapishanelerindeki muameleyi izlemeye alması da, özel bir simgesel önem taşımaktadır.

İkinci kalıcı kazanımsa, cemaatler arası temaslardan doğdu ve ittifakın üzerinde gelişip büyüyebileceği ortak zemini oluşturdu. Söz konusu olan, Yeşil Hat'ın her iki yakasındaki kadınların pratiğinden doğan yeni bir içgörü, gerçekten yeni bir bilgiydi: Erkeklerin kadınlara yönelik cinsel şiddeti ile devletin askerî şiddeti birbirine sıkı sıkıya bağlıydı. Filistinli Kadın Siyasî Mahkûmlar İçin Kadınlar grubu, Filistinli kadınların ken-

dilerine anlattıklarının doğru olduğu yönünde kesin kanıtlara ulaşmıştı. İsrail'in Batı Şeria ve Gazze'deki askerî baskısı, ninesi kadınlar olduğunda cinsel şiddet biçimine bürünüyordu: Cinsel taciz, sarkıntılık ve kimi zaman tecavüz (Strum 1992; Young 1992). Yahudi kadınlar kendilerine, eşlerinin, babalarının, oğullarının ve erkek arkadaşlarının Batı Şeria'daki hangi suçları işlemiş olabileceğini sormaya, bu erkeklerle ilişkilerini yeni biçimlerde sorgulamaya başladı. Barış için gösteri yapan İsrailli kadınlar, sokaklarda vatansever erkeklerden duydukları cinsellik içeren hakaretlerdeki şiddeti biliyordu. Ayrıca haberlere göre, Körfez Savaşı'nda Scud füzelerinin İsrail'i hedef aldığı dönemde, başka ordulardaki başka erkekler çarpışırken evde oturmaları gereken, âdeta iktidarsız kalıveren Yahudi erkeklerin ev içi dayak vakalarında ani bir artış yaşanmıştı (Sharoni 1992: 459). Toplumsal cinsiyet kimlikleri bu tür şiddet dolu süreçlerle inşa ediliyorsa, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin de kilit bir siyasî mesele olması gerekiyordu. Askerileşmiş bir toplum, hem ezen cemaatin, hem de ezilen cemaatin kadınları açısından bir felaketse, kadınlar arasında kurulacak bir ittifak her iki cemaate de faydalı olabilirdi.

Simona Sharoni 1991'de gazete manşetlerinde yer alan bir olayı anlatır. Gilad Şemen adında 23 yaşında Yahudi bir adam, Yahudi kız arkadaşı Eynav Rogel'i öldürür. Şemen, iki yıl önce Gazze'de askerliği sırasında, evinin verandasında kitap okuyan 17 yaşındaki Filistinli bir kızı, Emel Muhammed Hasen'i öldürmüştür. Askerî mahkeme, Emel'in ölümüyle ilgili olarak Şemen'i "tedbirsizlik ve dikkatsizlik sonucu ölüme sebebiyet vermek"ten suçlu bulur, ama temyiz sonrası Şemen serbest bırakılır. Daha sonra, Eynav Rogel'in, öldürülmeden önce Şemen'in elinden çok fazla şiddete maruz kaldığı anlaşılır. Ama bunu kimseye anlatmamıştır. Sharoni şöyle diyor: "Eynav, Emel Muhammed Hasen'in ölümü ile Gilad'ın ilişkilerinde yarattığı korku ve şiddet arasında bir bağlantı kurabilecek durumda değildi. Eynav bu tür bağlantılar kurmayı reddeden bir toplumda yaşıyordu" (ibid. 447).

Fakat bu tür olaylar, feministlerin böyle bağlantılar kurma-

sını sağladı. Benim buradaki değerlendirmeyi sona erdirdiğim 1996 sonlarına gelindiğinde, İsrail ve Filistin'deki kadın hareketleri, şiddetin mahrem kişisel ilişkiden ulusal ve askeri düzeye uzanan bir süreklilik taşıdığı yönünde daha berrak bir tahlile ulaşmıştı. Size bir erkeğin eli de vursa, lazer güdümlü bir füze de isabet etse, toplumsal cinsiyet iktidarının meseleyle bir ilişkisi vardır diyorlardı.

5. Bat Şalom: Barış için kadınlar grubu

Megiddo'daki işlek kavşak, sadece Tel Aviv'den Nâsıra'ya uzanan yol üstünde bir otobüs durağı değil. Burası, orduların binlerce yıldır üzerinden geçtiği, Levant'ın merkezinde kadim bir kavşak. Bir köşede, Birinci ve İkinci Tapınak dönemlerine ait arkeolojik kazıların sürdüğü Megiddo Tepesi (Har Megiddo) yükseliyor. Kitab-ı Mukaddes'te adı geçen, kıyamet gününde İyi ile Kötü'nün güçlerinin çarpışacağı Armageddon [mahşer meydanı] burası. Har Megiddo günümüzde de bir karşılaşma meydanı – ama şiddet içermeyen bir karşılaşma bu. İsrail'in Filistin topraklarını işgalini protesto eden kadınlar, yol kenarındaki sessiz gösterilerini genelde burada düzenler. Armageddon'dan gelen yolun karşısında, protestolarının hedefi yükselmektedir: İşgal altındaki topraklardan iki bin Filistinli'nin hapis tutulduğu, dikenli tellerle çevrili bir esir kampı.

Megiddo, Nâsıra ve Vadiler Bat Şalom'u adı verilen barış eylemcileri ağını tarif etmek kolay değil. Aslına bakarsanız onlar da kendilerini tanımlamakta zorlanıyor. Öncelikle üyelerin çoğunun Megiddo kavşağından bir saat uzakta, büyük bir kısmının da civardaki tepelerde ve “vadiler”de yaşadığını, bu yüzden mensuplarından bazılarının örgütün adını dahi kabul etmediğini söyleyebiliriz. Ayrıca kimin bu gruba dahil olabilece-

gi, kimin olmayacağı konusunda da tam bir uzlaşma sağlanabilmiş değil. Üyelik bir bakıma, son toplantıya, protestoya ya da etkinliğe katılmış olup olmamak noktasında belirleniyor. Ancak, sınırlarının belirsizliğine, kesintili işleyişine karşın, proje kesinlikle mevcut. Benim 1996'daki ziyaretim sırasında üç yılını geride bırakmış, kapsadığı köklü farklılıklar ve kendisini saran çatışmayla ilişkisi itibarıyla olağanüstü ölçüde öğretici olduğu ortaya çıkmıştı.

Körfez Savaşı ve onu izleyen Madrid-Oslo görüşmeleri sırasında İsrailli kadınların barış hareketi gerilediğinde, bölgedeki Siyahlı Kadınlar, bu süreçte diğer pek çok harekete kıyasla çok daha sebatkâr davranmıştı. Gösteriler sona erdiğinde bile, yerel kadınların bazıları azimlerini yitirmeyip, enerjilerini Kudüs'teki yeni bir projeye yönlendirdiler. Proje, İsrail sınırları içindeki Batı Kudüs'te Bat Şalom adlı bir kadın merkezini, Doğu Kudüs'teki Filistinli kadınların kurduğu Kudüs Bağlantısı adlı benzer bir ittifakla bir araya getiriyordu. Ancak, toplantılar için Kudüs'e, 150 km uzağa gitmek pratik değildi. 1993'te Lili Traubman ile birkaç eylemci, yaşadıkları yerde, Celile'nin güneyinde, Üçgen'in kuzeyinde yerel bir grup kurmaya karar verdi.

Bu yerel Bat Şalom'un sınırları muğlak; bir akşam toplantısına ya da gündüz gösterisine katılmak için ne kadar mesafe kat etmeyi göze aldığınıza bağlı olarak değişiyor. Megiddo'da, verimli Yizrael ve Bet Şean vadilerinde ve ormanlık Menaşe Tepeleri'nde kurulu on kadar kibutzdan kadınlar geliyor toplantılara. Bat Şalom'un coğrafi merkezi, Yahudi kasabası Afûle; çemberin doğu kenarında Arap kasabaları Nâsıra ve İksal, batı kenarındaysa Ummu'l-Fehm ve Ârâ yer alıyor. Gün batarken bu düzlükteki pamuk ve buğday tarlalarındaysanız eğer, çevredeki kasabalardan göğe yansıyan ışıklarda az çok Bat Şalom'un sınırlarını seçebilirsiniz.

Yeni grup, ciddi bir barış sürecinin başlatılması, işgalin sona erdirilmesi ve tam bağımsız bir Filistin devletinin kurulması gibi hâlâ karşılanması güç görünen talepleri için mücadeleyi sürdürürken, bir yandan da, İsrail devleti içinde yaşayan Yahudi kadınlar ile Filistinli kadınlar arasındaki ilişkiler üzerinde

Çalışma kararı aldı. Bu karar kısmen bir olgunun sonucuydu: İşgal altındaki topraklarda yaşayan kadınlarla görüşmek artık tehlikeli olmaktan çıkmış, siyasî olarak orta yolcu ve elit Yahudi kadınlar bile bu görüşmelere katılmaya başlamıştı. Stratejiyi yeniden değerlendirmenin zamanı gelmişti. Bu, kısmen, “bulduğumuz yerden başlayan”, bir başka deyişle yerel Filistinlilere ulaşan bir siyaset izleme temennisiydi. 1980’lerdeki Siyahlı Kadınlar gibi yol kenarında duran Lili ve başka Yahudi kadınlar, bazı Filistinli kadınların hiç davet edilmeden sessizce gelip gösterilere katılmaya başladığını görünce hem şaşırdılar hem de sevindiler. Artık barış için bu ortaklığı derinleştirmek, her iki cemaatten kadınları içine alacak biçimde genişletmek istiyorlardı.

Yeni yerel Bat Şalom’un çekirdek grubu, kendilerinin “forum” adını verdiği bir oluşum yarattı; bir komite olmaktan ziyade, herkese açık düzenli toplantılarla etkinlik gösteren bir forumdu bu. Yahudi tarafında k.butz ağı aracılığıyla kadınları yeni örgüte çekerken, Filistinliler tarafında kısmen Naamat’tan yararlandılar. Çünkü kilit üyelerden ikisi, Histadrut’a bağlı bu kadın örgütü için çalışıyordu. Barış çağrısında bulunan protestolar yapmak ile “bir arada yaşama” teması üzerinde durmak gibi ikili bir hedef belirleyen forum, birkaç eylem türü belirlemişti. Barış eylemleri en öncelikli sorumluluk olarak görülüyor, forum üyeleri siyasî gelişmelere anında karşılık vermeye çalışıyorlar, bunun için gereken her türlü eyleme başvuruyorlardı. Basın açıklamaları yayınlayıp, ülke çapındaki protesto eylemlerini destekliyorlardı. Ancak en karakteristik eylem biçimleri, yol kenarlarındaki, Siyahlı Kadınlar’ın eylemlerine benzeyen sessiz gösterilerdi. İbranice ve Arapça pankartlarını taşıırken sık sık hakaretlere maruz kalıyorlardı.

Bat Şalom Megiddo, kurulduğu günden benim 1996’daki ziyaretime dek geçen üç yıl içinde, toplumsal cinsiyeti temel alan barış siyasetini daha geniş bir kadınlar ağına yayma amacıyla bir dizi kültür ve eğitim etkinliği düzenlemişti. Bu etkinlikler kibutzlarda ve Arap köyleriyle kentlerinde dönüşümlü olarak düzenleniyordu. Örneğin Filistinli kadınlar, Uluslararası

sı Kadınlar Günü'nü Nâsıra'da ya da başka bir merkezde ortak tartışmalarla ya da başka etkinliklerle kutluyordu. Yahudi kadınlar da her yıl, sol kibutz hareketinin düzenlediği, Çardaklar Bayramı'nın seküler kutlamalarına ev sahipliği ediyordu.

Bat Şalom'un "bir arada yaşama" üzerindeki vurgusu, kuşkusuz, Filistinlilerin İsrail'deki dezavantajlı konumuna dikkat çekme anlamı taşıyordu. Haftada iki akşam sahnelenen, Yahudilerin İsraili Filistinlilere yönelik ayrımcılığını konu alan doğaçlama oyunlar, grubu özellikle memnun ediyordu. Kimlik, baskı, önyargı gibi, derin ayrımlara yol açan meseleler, seyredenlerin gülmesine olanak verecek tarzda işleniyordu. Ama Megiddo, Nâsıra ve Vadiler Bat Şalomu'nun en uzun soluklu etkinliği, her hafta düzenlenen, Yahudi ve Filistinli on beş kadının düzenli olarak katıldığı atölye çalışmaları oldu. Bu toplantılar profesyonel moderatörler tarafından yönetiliyordu. İki yıl süren ilk atölyede "bir arada yaşama" meselesi ele alındı. Benim 1996'daki ziyaretim sırasında devam eden ikinci atölye çalışmasının teması ise, kadın bakış açısından "liderlik"ti.

Yerel Bat Şalom'a mensup kadınlar, Kudüs'teki –uzaktaki– Bat Şalom'u hem ulusal ve uluslararası bir bağlantı olarak, hem de (profesyonel moderatörlerin ücretlerini ödemek ya da otobüs kiralamak için) küçük fonların sağlandığı bir kaynak olarak görüyordu. Ama bu, tamamen sürtüşmesiz bir ilişki değildi. Kudüs projesinin, kilit önemdeki Knesset üyeleri de dahil olmak üzere hâkim çevreye mensup nüfuzlu kadınlara fazlasıyla bağımlı olduğu düşünülüyor, kimileri projeyi "biraz yuppy" buluyordu. Kudüs'teki Bat Şalom'un, yeterince "örgütlü" ve "feminist" olmadığı gerekçesiyle Megiddo grubunun fon taleplerini geri çevirmesi de gerilime yol açmıştı.

Megiddo'da her şeyden önce, gruba kimin üye olduğunu anlamakta, kiminle tanışmam ve çalışmam gerektiğine, kiminle mülakat yapacağıma karar vermekte zorlandım. Zamanla projenin, her biri pragmatik açıdan tanımlanmış, iç içe geçmiş bir dizi çevreden oluştuğunu anladım. İşe, "Bat Şalom" olarak addettikleri oluşumun örgütlenme toplantısına katılan kadınlardan başlamam, daha sonra siyasî gösterilere katılmayı

önemseyen kadınlara, devam etmekte olan atölye çalışmasına katılan kadınlara, sonra da temelde sosyal etkinliklerle ilgilenen kadınlara geçmem gerekiyordu. Aslına bakarsanız, örgütleyici grup son iki çevrede yer alan kadınları Bat Şalom'un "içinde" görse de, kendileri böylesi bir aidiyetten çok da emin değildi. İsrail'de bulunduğum zaman zarfında Bat Şalom'un bütün etkinliklerine katıldım ve çoğunluğu çekirdek grupta yer alan, diğerleri de başka çevrelere dahil olan 25 kadınla görüşme yaptım. Ayrıca bu bölgede eski feminist barış hareketinde yer alan, hareketin bugünkü yerel versiyonu "içinde" yer almamayı tercih eden bir-iki kadınla da görüştüm. Onların gözlemleri, Bat Şalom'un niteliğini daha iyi kavramama, dışsal sınırlarını daha iyi belirlememe yardımcı oldu.

Kimlik farklılığıyla başa çıkmak

Belfast'taki Kadın Destek Ağı'na mensup Katolik ve Protestan kadınlar, cemaatlerinin birbirinden kopuk olmasına karşın, en azından kentte işçi sınıfı olma deneyimini paylaşıyorlar. Medica'da da, göreceğimiz gibi, Bosna'da farklı etnik gruplara aidiyet çok karmaşık bir olguydu ve etnik kimliğin çok çeşitli biçimleri bulunuyordu. Oysa Bat Şalom, tam ortadan bölünmüştür: Bir tarafta Yahudiler, öteki tarafta Filistinliler. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu kadınlar, sınırları kesin biçimde belirlenmiş iki ayrı çevreye mensuplar: Farklı etnik gruplara mensup kimseler arasında gerçekleşen evlilikler, bu evliliklerden doğan çocuklar ya da ortak hayat tarzları gibi, bu sınırları biraz olsun belirsizleştirecek herhangi bir şey söz konusu değil.

Bat Şalom Megiddo'nun "Yahudi" tarafı, etnik ya da kültürel açıdan son derece homojen bir grup. Hemen hemen hepsi kibutz sisteminde yaşıyor; Tel Aviv ya da Kudüs'teki kent Yahudilerinin, hatta bölgedeki Yahudilerin alışveriş ve iş merkezi olan Afûle'nin kent hayatından uzak, kırsal bir yaşam sürüyorlar. Ayrıca üyelerin bir-ikisi Takam (İşçi Partisi) kibutzlarında yaşasa da, çoğunluk Artsi (Mapam/Meretz) kibutz sistemine mensup. Bu nedenle hepsi seküler bir sosyalizmi benimsemiş.

“İsraili Yahudi” kolektif kimliğinin *kendi içinde*, birkaç önemli farklılık boyutu söz konusu. Bat Şalom Megiddo, (he-nüz) bu farklı kimlikler arasında köprü kurmaya girişmedi. Bat Şalom Megiddo’nun üye topladığı kibutz nüfusu, neredeyse tamamen Aşkenazlardan oluşuyor – bu da enformel olmakla birlikte hayli etkili bir dışlama sürecinin sonucu. Bat Şalom Kudüs’ün tersine yerel grup, Mizrahilere (Ortadoğu Yahudileri) ulaşmak için yeterince çaba göstermedi – dinsel ortodoksluğa ve sağ siyasete olan bağlılıklarının, böylesi bir girişimi imkânsız hale getirdiği düşünülüyor. Grubun, Rus ya da Etiyopyalı Yahudiler gibi, İsrail’e son göç dalgasıyla gelen kadınlar arasında da üyesi bulunmuyor. Kibutz sisteminde gelirler ve kaynaklar paylaşıldığı için, üyeler arasında sosyo-ekonomik sınıf farklılıkları belirgin değil. Bu nedenle bütün kadınlar, fiilen, İsrail orta sınıfına ya da profesyonel yönetici kesimine mensup eşit kadınlar konumunda. Hepsi de mütevazı hayatlar sürerler ve karar alma sürecindeki bütün rolleri, kolektif mutfaqlar ile çamaşırhanelerdeki bütün işleri paylaşma ilkesine dayalı bir sistemde yaşarlar. Özel uzmanlık alanları genelde çocuk bakımı ya da gençlere yönelik çalışmalardır. Hayatlarında bir dönem kibutz sisteminin dışında eğitim görüp çalışmış olsalar da, sonunda buraya geri dönmüşlerdir.

Hayli homojen olan bu cemaat içinde temel farklılaşmayı oluşturan etmen, kuşak farkı. Kadınların küçük bir kesiminin –yaşlıların– İsrail’e gelmeden önceki yaşamlarına ait hatıraları var. 1948’den önce ya da hemen sonra Yahudi diasporasından gelmişler. Bazıları Güney Amerika’dan, bazıları da Avrupa’dan. Kimileri küçükken Soykırım’dan kaçmış. Örneğin Nitsa Şapira, İsrail’in kuruluş dönemindeki zor günleri, çadırlarda yaşadıklarını, az sayıda araç gereçle ekmeklerini zar zor kazandıklarını hatırlıyor. Romanya’dan çocukken gelen Pessi Hildeshaym ise, İsrail’de bir kibutza katılma hayaliyle büyümüş ve tarım işçisi olmuş. İlk görevi tavuklara bakmakmış; buna rağmen kibutzunun genel sekreterliğine kadar yükselmiş. Yine de Bat Şalom’daki Yahudi kadınların çoğu, ikinci kuşak İsrailliler. Amit Kohen, Yael Ring ve Ester Ştaynberg, kibutzda doğan

sabra'lar [İsrail'de doğmuş ve yetişmiş kişiler]. Anne babalarının diktiği serviler çoktan büyümüş, avokado ve limon ağaçları da meyve vermeye başlamış. Buradan başka hiçbir yere ait olmama duygusuyla büyümüşler.

Her iki kuşak da, son gelişmelerin kibutzların dönüşümcü ideallerini zedelediği görüşünde; çoğu, kibutzun prensipte savunduğu cinsiyet eşitliğini hayata geçiremediğini düşünüyor. Ancak, kibutz idealine olan bağlılık hâlâ varlığını koruyor ve bu toplumun, mensuplarına, özellikle anne babalara gündelik hayatta sağladığı imkânlar takdir ediliyor. Ester "Para, iş ya da benzeri kaygılar duymadan kendinizi iyi şeylere, önemli şeylere vakfedebiliyorsunuz" diyor. Bu durum, kibutzu hem çok yakındaki hem de çok uzaktaki Filistin köyleri ile kasabalarından ayıran toplumsal bir uçurum yaratıyor; Bat Şalom'un birbirinden çok farklı olmayan Yahudi üyeleri, tam da bu uçurumu kapatma çabasında.

Bat Şalom'un Filistinli "tarafı" da, Yahudi kadınlar kadar olmasa da, bir grup olarak belli bir homojenliğe sahip. Dürziler, Bedeviler ya da Çerkezler gibi Yahudi olmayan azınlık gruplarına dahil olan kimse yok aralarında. "Kasaba" hayatları açısından birbirlerine benziyorlar; ayrıca 1948'den sonra burada kalanlar, İsrail'in ikinci sınıf vatandaşları olma talihsizliğini paylaşıyor. Hepsi de, kadim Filistin'in bu yöresine kök salmış ailelere mensup. Örneğin "Aileniz kaç yıldır İksal'da yaşıyor?" şeklindeki soruma Nahle Şedafni, "Dört yüz elli yıldır," diye yanıt verdi.

Ancak, Filistinli kadınlar arasında, din, sınıf ve eğitim bakımından Yahudi kadınlara kıyasla daha büyük farklılıklar var. Bat Şalom Megiddo'yu kuran ilk grupta hem Müslüman çoğunluktan, hem de Hristiyan Arap azınlıktan kadınlar var. Dinleri ne olursa olsun, dindarlık düzeyleri de farklılık gösteriyor. Filistinli "tarafı" gelir ve eğitim düzeyi bakımından da büyük farklılıklar taşıyor. Bazıları, Kudüs ya da Tel Aviv'de üniversite eğitimi görmüş profesyonel kadınlar. Bu kesim, diğerlerine göre daha hareketli ve gruba daha bağlılar. Cemaatin birkaç avukatından biri olan Emel Hûrî ile, sosyal hizmet ala-



Yüzler, benlik hakkında pek çok şey anlatır, etnik veya ulusal kolektif kimlik hakkındaysa çok az şey.



nında doktora yapmış Rudeyna Cârîsî, bu kadınlardan ikisi. Diğerleri kendi köylerinde, genelde eğitim, sağlık ve toplum hizmetleri gibi sektörlerde çalışıyor. Suad Abdülhadi, iyi bir örnek. Babası hemşirelik eğitimi görmesi için destek verince, Iksal'daki köy okulunun sekreteri olmuş. Ayrıca, kendi arabası olan ender kadınlardan.

Önceki bölümden de anlaşıldığı üzere, İsrail'in sosyal coğrafyası Yahudilere ve Filistinlilere birbirlerini tanımaları için pek az fırsat veriyor. Siyasî partilerde ya da daha önceki barış girişimlerinde etkin olan Bat Şalom üyesi kadınlar, birbirlerine dair ilk elden bilgiye sahipler. Fakat genelde Bat Şalom'un açık etkinliklerine dahil olan kadınların bir araya gelme ve birbirleriyle kaynaşma şansları çok az. Celile'nin en büyük kenti Hayfa'da dahi Yahudiler ve Araplar fiziksel olarak komşudurlar, ama birlikte yaşadıkları söylenemez. Celile'deki ve Üçgen'deki kibutzların, aynı yöreyi paylaştıkları Arap köyleri ya da kasabalarıyla etkileşimi pek azdır.

Artsi Kibutz Federasyonu, bir arada yaşamayı vurgular. Yehudit Zaydenberg şöyle anlatıyor: "Okullarda bize, hepimize onların iyi komşular ve arkadaşlar olduğu öğretilirdi." Ancak, ideal nadiren hayata geçmiştir. Sonya Zarhi, yakındaki köye yaptıkları ender ziyaretlerden birini hatırlıyor: "Çocukluğumuzda bazen oraya gider, orada yürürdük; orası bizim için gezip dolaşılacak bir yerdi. Onları ziyaret etmiş, yaşıtımız çocuklarla karşılaşmış, birlikte oynamıştık – bir ya da iki kere oldu bu, daha fazla değil."

Kibutzların çoğu, günlük işçi olarak birkaç Arap çalıştırır. Ancak, birkaç sıra dışı kibutz üyesi onlarla tanışmış, bayramlarını kutlamıştı. Çoğunluk için onlar âdeta görünmezdi ve böyle olmasının daha iyi olduğunu düşünüyorlardı. Vera Jordan pişmanlıkla, "Bizimle aynı yerde yemek yerlerdi. Ama onları görmezsiniz bile," diyor. Dışarıda da durumun aynı olduğunu anlatıyor: "Kibutzdaki Yahudiler Hayfa'da alışveriş merkezine, sinemaya ya da plaja giderlerdi. Buralarda Arapları görme ihtimalleri yoktu." Dinî kutlamalar dışında etkinlik yapacak vesile olmaması da, cemaatlerin kaynaşması önünde bü-

yük bir engel. Kibutzlar Araplarla evlenen çok az sayıdaki Yahudi için hayatı âdeta yaşanmaz kılmakla kalmıyor, ölümü de zorlaştırıyor. Bir Arap'la evlenip onun cemaatinde yaşayan Yahudi bir kadının cenazesini kaldırmayı kimse kabul etmeyince, Vera'nın kibutzu kısa süre önce bu işi üstlenmeye razı gelecek çok istisnai bir karar almış.

Kibutzlardaki Yahudi kadınların birçoğunun, gösterileri "çok keskin" bulması şaşırtıcı değil. Örneğin Ester Ştaynberg, gösterilerden hayranlıkla bahsederken, "Bunlar önemli," diyor. Ama şunu da ekliyor: "Ama ben katılmak istemem. Galiba korkuyorum." Lili Israilli Yahudilerin çoğunluğunun "Arap bir erkekle ancak patronuysa konuştuğuna, Arap kadınlarıyla zaten hiç konuşmadığına" dikkat çekiyor. Tam da bu nedenle yeni örgütlenme, işe başlarken arkadaşlıklar kurulmasını sağlamaya öncelik verme gereği duydu. Buna hasret kadınların sayısı hiç de az değildi. Örneğin, Sonya şöyle anlatıyor:

Ender de olsa bazen otobüste giderken yanıma bir Arap oturur. Hep konuşmak isterim onlarla. Onları tanımayı, sohbet etmek istediğimi söylemek geçer içimden. Ama sonra kendi kendime sorarım, iyi de, ne diyeceksin onlara? Hem sonra bu, üstten bakan, hatta ırkçı bir tavır değil mi? Onlarla sadece Arap oldukları için tanışmayı istemek... Ayrıca, konuşmak istiyorsan, sorular sormalısın. Sonra belki de... İşte böylece vazgeçerim. Tek bildiğim, bunu istediğim.

Sonya, işte bu nedenle Bat Şalom'da bir atölyeye kaydolmuş. "Araplarla tanışmak için bir şey yapmamıştım. Ama bu fırsat çıktığında, asıl istediğimin bu olduğunu hemen anladım."

Filistinli kadınlar, Bat Şalom'a beraberlerinde değişik bir bakış açısı da getirdiler. Baskı tek taraflı bir ayna yaratır. Ezilen, ezen tarafından görülmez hale gelebilir, ama aynanın öbür tarafındaki Filistinliler, Yahudileri daha net gördüklerini düşünmektedir. Her şeyden önce, pek az Yahudi Arapça öğrenme zahmetine girerken, Israilli Araplar Ibranice'yi çok küçük yaşta öğreniyor ve hâkim kültürün etkisiyle yetişiyor. Emel şöyle anlatıyor: "Çocuklarım bütün gün televizyon seyrediyor. Tele-

vizyon İsrailli yetkililerin kontrolünde: İbrani dili, İbrani haberleri, İbrani zihniyeti.” İkincisi, işte ve iş dışında, İsrail toplumunun güçlü kurumlarıyla baş etmek zorundalar. Sözgelimi, Siyonist sistemin merkezinde çalışan, Histadrut bünyesinde yerel kadın eylemlerini örgütlemekle görevli, siyasi açıdan etkin bir Filistinli kadın olan Rudeyna, bu konuda gözlemlerde bulunmak için pek çok fırsata sahip.

Filistinli kadınların Bat Şalom’a katılmaktaki temel amacı, işgal altındaki topraklarda ve diasporada yaşayan Filistinlilerin Filistin devleti uğruna verdiği mücadeleye omuz vermek, ilerici Yahudilerle ittifaka girip eylemlerini Yahudi meydanlarına taşıyarak İsrail’de sahip oldukları hakları artırmak. Ama Bat Şalom’daki Filistinli kadınların da, Yahudiler gibi, ulusal siyasetle değil de, “bir arada yaşamak”la ilgili ikinci bir amaçları daha var. Örneğin Sâmia Şehadnâ, İsrail’deki Filistinlilerin, Yahudilerle birlikte yaşamaları gerektiği mesajını uzun süre önce almış olmalarına karşın, Yahudiler için aynı şeyin söylenemeyeceğini anlatıyor: “Yahudiler bizimle birlikte yaşamaları gerektiğini henüz gerçekten anlamış değil. Bunu anlamalarına yardımcı olmak için Yahudilerle görüşmeye çalışıyorum.” Ruveydâ es-Saîd, Yahudilerle sık sık görüşüğünü anlatıyor. Bat Şalom’daki atölye çalışmasına, bir bakıma, Yahudiler için katılmış: Onların korkularını ortadan kaldırmak, “onlara [kendisinin] bir canavar olmadığı[nı] göstermek” istemiş. Suad, Yahudilerin arasında geleneksel başörtüsüyle dolaştığında “terörist olmadan da Müslüman olabilirsiniz” mesajını verdiğini düşünüyor ve bundan memnunluk duyuyor. Aralarındaki kimlik uçurumuna karşın hepsi de, kibutzlardan gelen bu kadınlarla çalışabilecekleri konusunda iyimser. Nahle bunun sebebini şöyle açıklıyor: “Çünkü onlar aşırılıkçı değil. Arapları suçlamıyorlar ve barış için çalışmakta kararlılar.” Onlara göre, Mizrahi cemaati, moşav çiftçileri ya da Afûle’deki esnaf arasında siyasi yandaş bulmaları daha zor.

Elbette, bu birliktelik içinde bazı yanlış algılamalar da söz konusuydu, belki şu da onlardan biriydi: Yahudi kadınlar diğerkâmlığın sadece kendilerine özgü olmadığını görünce şaşırmış

olmalı. Filistinli kadınlar da, yaptıklarının komşularına bir lütuf olduğunu düşünüyordu. Ayrıca, her iki grubun da özel sohbetlerde dile getirdiği bazı kültürel eleştiriler vardı. Kimi Yahudi kadınlar “Bazı Araplar çok edilgin, sorumluluk almaya hiç yanaşmıyor” şeklinde eleştiride bulunurken, Filistinli kadınlar bazı Yahudilerin biraz “patronluk” tasladığı, herkesin her şeyi kendileri gibi gördüğünü zannederek hareket ettiği kanısında. İsrailli Aşkenaz kadınlar çok açık sözlü. Bunu zaman zaman rahatsız edici buldum. Vera bunun özellikle Müslüman kadınlar için bir sorun olabileceğini anlıyor: “Doğruyu söylemek, Yahudi ve Hristiyan kadınların önem verdiği bir değer. Ama Müslümanlar için çok daha önemli olan başka bir değer var: Karşınızdakini incitmemek, rencide etmemek. Müslüman bir kadın, size duymaktan hoşlanmayacağınız bir şeyi söylemek istemez. Mesele, kibarlığın gerçekte ne olduğunu bilmekte. Bu sadece bir dil sorunu değil, farklı kültürel kodlara sahip olmaktan kaynaklanan bir sorun. Ama ben tam olarak *anlayamıyorum*, emin değilim.” Kimi zaman Bat Şalom’daki Yahudi kadınlar Arapların hayatındaki gerçekliklere duyarsız görünse de, Arapların da bazen Yahudi hassasiyetlerini hiçe saydığı oluyor.

Onlarla yaptığım görüşmelerde, kırgınlıklarla son bulan birçok hikâye dinledim. Ancak, bu analizde bunları vurgulamak gerektiğini sanmıyorum. Çünkü Bat Şalom’un üstesinden gelmeye çalıştığı en büyük güçlük kültürel farklılıklar değil. Karşı karşıya oldukları en büyük tuzak, bu değil. Nihayetinde şefkat ve iyi niyet bu tür farklılıkları törpüleyebiliyor. Nitsa, Vera’yla girdiği bir tartışmayı şu kısa ve açık bir ifadeyle noktalamış: “Katlanamadığım birçok Yahudi’ye güvenemiyorum, ama güvendiğim bir Arap’ı seviyorum.” En karmaşık, bedeli en yüksek olan farklılıklar, politik olanları – Belfastlı kadınların dediği gibi, büyük P’yle politik.

Barış: Savaşın bir başka türü

1996 yılının Bat Şalom’la geçirdiğim ilk ayları, sadece grupta yer alanlar için değil, bütün İsrailli barış eylemcileri için zor





Kadınlar barış için yol kenarın sessiz gösteri yapıyorlar. Bat Şalom'lu kadınlar, Arapça ve İbranice pankartlarını çoğunlukla trafiğin yoğun olduğu kavşaklarda taşıyorlar.

bir dönemdi. Yahudiler de, İsrailli Filistinliler de Yaser Arafat'a ve FKÖ'ye ümit bağlamıştı. Başta, Bat Şalom'daki kadınların en azından bazıları "Önce Gazze ve Eriha" diyen anlaşılmadan iyi bir sonuç çıkabileceğini umuyordu. Ancak, Arafat'ın sahip olduğu yeni yetkileri kullanırken sadece zayıf değil, aynı zamanda anti-demokratik, hatta zorba olduğu görülüyordu. Bu da, FKÖ'ye saygı duyulması, örgütün tanınması yönünde cüretkâr bir çağrıda bulunan Bat Şalom ve başka barış örgütlerindeki Yahudilerin ve İsrailli Filistinlilerin güvenini sarstı. Bazıları, Meretz çatısı altında ittifak kuran sol partilerin, İşçi Partisi'yle kurulan yeni koalisyon hükümeti sayesinde barış sürecini devam ettirebileceğini düşünüyordu; ancak, giderek belli oluyordu ki Şimon Perez barıştan söz edip savaş yapmaktaydı. Bu yüzden birçok kadın, Nabila Espanioly'nin Kudüs'te bir konferansta şunları söylerken ne demek istediğini gayet iyi anlıyordu: "Onların barışının bizim barışımız olmadığını görüyoruz. Ben bu barış için çalıştım. Şimdi barış yapıldı, ama ben sevinemiyorum."

Arafat ve Perez barış yanlıları açısından hayal kırıklığı yaratmış olsa da, anlaşma yönünde attıkları ürkek adımlar, kendi taraflarındaki aşırılıkçılar tarafından hain ilan edilmelerine yetti de arttı. Megiddolu kadınlarla birlikte çalıştığım sırada, medyada, barış antlaşmasını imzalayan, Perez'in selefi İzak Rabin'i öldüren sağcı Yigal Amir'in yargılanmasına dair haberler yer alıyordu. Pişmanlıktan eser taşımayan Amir, ekranların başındaki Yahudi dindaşlarına sırtıp Auschwitz anılarını canlandırarak "Arafat'ın sabunu olacaksınız" diye uyarıda bulunuyordu. Amir için çılgının teki deyip geçmek kolay değildi. Sağcı ve siyasi-dini akımları destekleyen Yahudiler, "Perez sıra sana geldi" yazılı pankartlarla gösteriler yapıyorlardı. Barış sürecine en sert tepki gösteren kesim, yani işgal altındaki topraklar ile Doğu Kudüs'te yaşayan yerleşimciler, kışkırtıcılığı giderek artan yeni toprak işgalleriyle şiddeti daha da körüklüyorlardı.

Bu arada Arafat'ı giderek gölgede bırakan Hamas ve İslâmî Cihad, İsrail'deki sıradan vatandaşları ve işgal altındaki topraklardaki işbirlikçileri korkutuyordu. Orada bulduğum bir

ay boyunca, işlek kent merkezlerinde patlayan en az beş bomba İsraillilerin canını aldı. İsrail hükümeti de buna misilleme olarak acımasız bir kolektif cezalandırma yöntemini benimseyip, şüphelilerin evlerini yıktı, Yeşil Hat'ı kapattı, binlerce Filistinli'nin İsrail'deki işlerine gitmesini engelledi ve Filistin ekonomisinden geriye kalan ne varsa yerle bir etti.

Bat Şalom böyle bir anda ne yapabilirdi? Kadınların kendilerini görünür kılması gerekiyordu. İsrail'in artan militarizasyonu yüzünden, Yahudi kadınların değişim gündemi iyiden iyiye geri plana düştü; Filistin toplumundaki yeni güçler de kadınları feminizmden uzaklaştırıp İslamî köktendencilığa itiyordu. Bu nedenle kadınlar yine yol kenarlarında eylem yapmaya başladı. Bu amaç etrafında birleşik bir güç sergilemekte zorlanmadılar; sloganları şunlardı: "Barış sürecinin durdurulmasına izin vermeyin", "Şiddete hayır, barışa evet". Ama intihar saldırıları yüzünden bütün Yahudilerin, kalabalık içinde gördükleri Arapların yüzlerine korkuyla baktığı da bir gerçektir. Tel Aviv bombacısının ve üzerindeki patlayıcıların İsrail'e, Celile'nin bir köyünden, Bat Şalom'daki bazı kadınların da tanıdığı bir kamyon şoförü tarafından getirildiği anlaşıncı şüpheler daha da derinleşti. Ârâ gibi bir Arap köyünde yaşayan Fatma Yunus'a göre, kibutzlardaki kadınların, İsrailli Filistinlilerin nasıl bir kapana kısıldığını anlaması gerçekten çok zordu.

İyi, güzel, şiddete karşı gösteri yapıyorsunuz. Ama bizim çektiklerimizi çekmiyorsunuz. Ölen masum Yahudiler için biz de üzülüyoruz. Ama o bombalar Arapları da öldürüyor. Bombacı, üzerindeki bombayı patlattığında biz de otobüsteysek, biz de öldürülüyoruz. O otobüsün yakınlarındaysak, Arap olduğumuz anlaşıldığında çevredeki Yahudilerin saldırısına uğruyoruz. Ayrıca işgal altındaki topraklardaki halkımız, ailelerimiz ve dostlarımız için de endişeleniyoruz. Durumumuz çok zor: Nereye ait olduğumuzu bilmiyoruz.

Böylesi zor koşullar altında, kültürel farklılıklar, asıl sorunu teşkil etmiyordu. Bat Şalom ittifakının ayakta kalmasını güçleştiren etken, politikaydı: Üyelerin milliyet ve yurttaşlık me-

selelerinde benimsediği farklı politik konumlar, toprak ile mülkiyet üzerinde birbiriyle çatışan hak iddiaları.

Siyasî bölünmenin farklı boyutları

Bat Şalom Megiddo'nun dostluk ve bir arada yaşama üzerindeki vurgusu, Belfast'taki Kadın Destek Ağı'na kıyasla daha fazlaydı. Daha deneyimli bir kitlenin olmadığı yerde, başka seçenek yoktu. Öte yandan kadınlar, son derece kamusal, hatta risk almalarını gerektiren siyasî etkinliklerden de kaçınmıyorlardı. Bu tür eylemler de siyasî ilkeler düzeyinde uzlaşmayı gerektiriyordu. Bu ilkeleri şöyle sıralayabiliriz: İsrail'in işgal altındaki topraklardan çekilmesi ve tam bağımsız, egemen bir Filistin devletinin kurulması; İsrail ile yeni Filistin devleti arasında barışın sağlanması; her iki ülkede de demokratik ve adil rejimlerin kurulması. Fakat gördüğüm kadınlardan, bu ilkelerin onlar için ne anlama geldiğini ayrıntılı olarak anlatmalarını istediğimde, görünürde basit olan bu temel uzlaşma konularında bile insanların kafasının belirsizliklerle dolu olduğunu, farklı okumaların ve potansiyel görüş ayrılıklarının söz konusu olduğunu gördüm.

Görüş ayrılıklarının temel nedenleri, kişilerin ve grupların siyasî geçmişinde yatıyordu; örgütte yer alan kadınların benlik algıları bu geçmişlere dayanıyordu. Bat Şalom'un çekirdek grubunda yer alan iki kadının hikâyeleri bu açıdan örnek teşkil ediyor. Biri Filistinli, biri Yahudi olan bu iki kadın da altmış yaşlarında ve ikisi de kendilerini feminist addetmekten gurur duyuyor.

Semîra Hûrî

1929'da doğmuş. Siyasî eylemle ilgili ilk deneyimini, beş yaşında bir öğrenciyken, İngiliz mandasına karşı çıkan isyanlar sırasında yaşamış. Nâsıra'da Ortodoks bir ailenin kızı olarak dünyaya gelen Semîra, güçlü, kendine güvenli genç bir kadın olarak yetişmiş. Kudüs'te öğretmenlik eğitimi gördükten son-

ra, Filistinli nüfusun yoğun olduğu başka bir merkezde, sahil şehri Akka'da ilk işine başlamış.

Semîra, İsrail devletinin kurulduğu, İsrail ordusunun Celi-le'yi işgal ederek Filistinlileri topraklarından ve mülklerinden ettiği günlerde, mültecilerin gelişle birlikte Nâsıra nüfusunun "bir gecede ikiye katlandığını" anlatıyor. Fakat Nâsıra da yağmadan yakasını kurtaramamış: "Hagana mensupları, gece yarısı insanları yataklarından kaldırdı, dövdü, onlara işkence-ler etti. Evlerde ne var ne yoksa kırıp döktüler. Her yerin altını üstüne getirdiler." Genç Filistinli erkekleri toplayıp kamplara götürmüşler. O zamanlar 17 yaşında olan Semîra başka kadın-larla birlikte harekete geçmiş, kaçmayalım diye birbirlerini yü-reklendirip erkeklerin salıverilmesini talep etmişler.

Semîra 1950'de evlenmiş. 1956'da şehrin dışında yer alan, Filistinlilere ait tarım arazisinin büyük bölümüne İsrail hükü-meti tarafından el konmuş ve buraya bir Yahudi kenti kurul-muş: Yeni Nâsıra (Nezaret İlit). Topraklarına el konanlar ara-sında Semîra'nın kocasının ailesi de varmış. Nâsıra halkı mey-ve bahçelerinde sabahlayıp buldozerlere direnmiş. El-Arz'ın (Toprak Savunma Örgütü'nün) düzenlediği gösterilere Semîra da katılmış ve yüzlerce kişinin tutuklandığını görmüş.

Semîra BM'nin taksim planını desteklemiş; ama Filistin dev-leti vaadinin yerine getirilmemesini, İsrail devletinin de zorba-lıkla kurulmasını bir türlü kabullenemiyor. Ama "Hayat de-vam etmek zorundaydı," diyor. Genç yaşlarda İsrail Komünist Partisi'ne, 1970'lerde de Yahudilerle diyalog gruplarına katıl-mış; Filistinlilerin haklarını kazanmalarının tek yolunun, ileri-ci Yahudilerle ittifak kurmaktan geçtiğini düşünüyormuş. Ko-münistlerce desteklenen, İsrail Demokratik Kadın Hareke-ti'nin (Tandi) kurulmasına katkıda bulunmuş. Hadaş'ta (Ko-münist Parti'nin 1965'te katıldığı komünist ittifak) hep etkin olmuş, daha sonra kadınların yer aldığı bir yardımlaşma siste-mi ile Nâsıra içinde ve civarında sığınma evleri kurmuş.

Vera Jordan ise Semîra'dan bir-iki yıl sonra Berlin'de dünya-ya gelmiş. Esnaf olan babası, komünistmiş. Vera'nın doğu-mundan hemen sonra Naziler tarafından tutuklanmış. 1935'te

serbest bırakılır bırakılmaz, yeni bir hayat kurmak için ailesiyle birlikte Uruguay'a göç etmiş. Vera, saç örgüleri olduğunu hatırlıyor – Uruguay'da pek rastlanmayan bir saç biçimiymiş bu. Bir gün çocuğun biri "Yahudi Polonya Nazisi" diye arkasından laf atmış. Sözcükler pek anlamlı olmasa da, mesaj gayet açık: O bir yabancısıdır ve bu yüzden nefret uyandırır. Bir keresinde bir öğretmen de şöyle azarlamış Vera'yı: "Bizim ülkemizde küçük kızlar yere oturmaz." Vera Uruguaylı olmadığını fark etmenin nasıl bir şok olduğunu hâlâ hatırlıyor. Çok sonra, 16 yaşındayken, Katolik bir öğretmeni onu azarlamış: "Demek İbranice bilmiyorsun? Kendi dilini?" "Bana kendi kimliğimi araştırmamı söylemişti. Ben de öyle yaptım; böylece buldum kimliğimi," diyor Vera.

Fakat 1955'te, 20 yaşında genç bir kadınken İsrail'e gelişinin sebebi, Siyonist olması değil. Siyonizm daha sonra girecektir hayatına. Kibutz ilkelerini her zaman takdir eden Vera'nın buraya gelmesinin asıl sebebi, komünizmi hayata geçirmektir. 1948'in sıcak ortamında, Arapların "olmadığı" topraklarda kurulan, solcu ve ateist Siyonist cemaati Ramot Menaşe Kibutzu'ndaki başka Güney Amerikalılara katılır. Çalışma hayatının büyük bir bölümünde kibutz muhasebeciliği yapar. Evlenir ve bir oğlu olur. Bağlı olduğu parti, solcu Siyonist Mapam'dır. "O günlerde sol, gerçekten de soldu" diyor hüzünle. Artsi Kibutzu bünyesinde Cinsiyet Eşitliği Bölümü'nün kurulmasına öncülük eder ve burada çalışır. Barış hareketleri başladığında Hemen Barış'a katılır; buradaki cinsiyetçiliğe dayanamaz, kısa süre sonra Siyahlı Kadınlar ile Reşet'te, bir de Hayfa yakınlarındaki bir tecavüz kriz merkezinde etkinlik göstermeye başlar.

Vera barış için Filistinlilerle birlikte çalışma gerekliliğine gönülden inanıyor, ancak, cemaatlerin birbirlerini anlama noktasındaki sıkıntılarını asla hafife almıyor: "Barışı istiyoruz, bunun yolunu bizim bulmamız gerek. Nasıl olacak? Ne olacak? Her mesele üzerinde, tek tek durmamız gerek. Çünkü onlar için hassasiyet taşıyan konuları bilmiyorum; onlar da benim için hassasiyet taşıyan konuları bilmiyor."

Bat Şalom'a mensup kadınların siyasî benlik algıları, bu tür

aidiyetlerle şekillenmiş. Her iki tarafta da barış eylemcisi kadınlar, daha muhafazakâr ve geleneklere bağlı cemaatlerinden –kibutz cemaati ile Filistin cemaatinden– kopacak kadar ileri gitmemek zorunda. Genelde farklı siyasî partileri destekliyorlar. Siyasî bağlılıklara ilişkin net bir tablo olmasa da, Yahudilerin çoğu Vera gibi solcu Siyonist Mapam/Meretz'e, Semra gibi etkin Filistinlilerin büyük bölümü de Siyonist olmayan Komünist Parti/Hadaş'a bağlı. Bu partilerin hepsi birlikte, İsrail'de ortanın solunu oluşturuyor, dolayısıyla parti üyelikleri ciddi bir ayrılık nedeni yaratmıyor. Sorun sadece, parti faaliyetlerine çok zaman ve enerji harcayan kadınların, Bat Şalom için çok az vakitleri kalması.

Bat Şalom'daki kadınların, etnik geçmişlerinin damgasını taşıyan kişisel düşüncelerini anlatma tarzlarından hareketle, siyasî farklılığın içerdiği boyutlara, siyasî kimlikler arasındaki mesafeye dair bir tablo oluşturmaya başladım. Bir ittifak olarak Bat Şalom'un karşısında üç büyük siyasî uzlaşmazlık kaynağı vardı: Filistin devletine yönelik somut düzenlemeler, gelecekteki İsrail devletinin niteliği ve –en temeli– toprak meselesi.

Nasıl bir "Filistin devleti"?

Elbette, Filistinli bir kadının kendi toplumuna ait bir devletin kurulması isteğini en iyi anlayacak olanlar, "Yahudilerin yurdu" olarak İsrail'in varlığına en çok değer veren (bu da Siyonist olmanın birçok tanımından biridir) Yahudi kadınlardır. Siyonist olmayan bazı kadınlar (ya da Hannah Knaz'ın kendini tarif ettiği gibi post-Siyonist olanlar), Yahudilerin öncelikle dışlayıcı bir "ulus" devlet yaratma çabasında yanılığa düştüğü düşüncesiyle, ilkinin yanında ikinci bir ulus-devletin kurulmasına anlam veremiyor. Hannah eski bir Siyahlı Kadınlar/Kadınlar ve Barış eylemcisi. Bat Şalom üyesi değil, daha çok dışarıda kalıp kardeşçe eleştiriler yöneltmeyi seçiyor. Onunla yaptığım konuşmalar, grubun sınırlarını kafamda netleştirmemi sağladı. Hannah'nın hayali, ulus-devlet sınırlarının silinip bir Ortadoğu konfederasyonunun oluşması; İsrail'in,

mutlaka Yahudi olması gerekmeyen bir “oluşuma” (diğerlerinin yanı sıra) dönüşmesi. Bat Şalom’un Filistinli üyelerinin çoğu ve bazı Yahudiler, muhtemelen Hannah’ya katılacaktır. Yehudit Zaydenberg de bu Yahudiler arasında. “Bana öyle geliyor ki bedenimde ‘ulus kemigi’ eksik,” diyor. Fakat Bat Şalom, birleştirici konumunda, daha pragmatik bir noktada duruyor. Mevcut milliyetçilikleri ve ulus-devlet gerçeğini göz önüne alarak, “İki halk için iki devlet” sloganından öteye gidemiyor.

Fakat bu da farklı biçimlerde okunabilir. Siyonist ideali derinden benimsemiş bir kadının, işgal altındaki topraklarda bir Filistin devleti kurulmasını gönülden istemesi mümkündür. Çünkü İsrail için böylesi daha iyidir. Sonuçta “iki halk için iki devlet” sloganı, “ilkinin saf Yahudiliğini korumak için ikinci bir devlet” olarak okunabilir. İsrail’deki Filistinlilerin “gidecek bir yurdu” olsa, kim bilir belki de oraya gitmeyi tercih ederler ya da İsrail’in Yahudi devleti olmaktan çıkması için mücadele etmekten vazgeçerler. Filistinli kadınların da bu konuda çelişkili duyguları olduğunu düşünebiliriz. Filistin diasporasındaki insanların bir “vatan” sahibi olmasını gönülden isteyebilirler; ama, müreffeh ve düzenli İsrail devletinde birey olarak sahip oldukları azınlık vatandaşı statüsünden vazgeçip, yoksulluğun damgasını taşıması, anarşi, diktatörlük ve köktendincilik arasında gidip gelmesi muhtemel bir Filistin “yurdu”nu tercih edecekleri kuşkulu.

Nasıl bir Filistin devleti istendiğiyle ilgili olarak Bat Şalom’da görülen diğer farklılıklar, Kudüs ve Batı Şeria’daki Yahudi yerleşimcilere yönelik politikayla ilgili. İsrail’in 1967 savaşındaki zaferiyle, Siyonist rüyanın hep akıllarda olan bir unsuru da –Kudüs’ün tamamı üzerinde kontrolün kazanılması– gerçekleşmiş oldu. Madrid/Oslo barış antlaşmalarından bu yana yaşanan en büyük şiddet olaylarının bir kısmı da, İsrail’in kentin Filistinlilere ait olan kısmında yerleşim kurma stratejisi üzerine patlak verdi. “İki devletli” bir gelecekte Kudüs’ün yeri neresi olacak? Filistinli kadınlar bu konuda ikiye ayrılıyor: Bir yanda ikiye bölünmüş bir Kudüs, diğer yanda bölünmemiş ama uluslararası yönet’me tâbi bir Kudüs isteyenler bulun-

yor. Ama Yahudiler duygusal açıdan daha fazla bölünmüş durumda.

Sosyalist ve feminist görüşlerinde Siyonizm'e yer vermeyen Lili için Kudüs, barış önünde bir engel olmasından kaynaklanan hayal kırıklığı dışında pek bir şey ifade etmiyor. Vera bu yakın arkadaşı için "Kudüs'ün buharlaşıp kaybolmasını ister," diyor. O da kabul ediyor: "Böylesi daha kolay olurdu. Ama öyle olursa *ben de kaybolurmuşum* gibi geliyor. Burada olmazdım." Lili, genç bir kadın olarak İsrail'e geldiğinde, Kudüs'ü ilk görüşünde bir tür aydınlanma anı yaşadığını anlatıyor: "Evimi bulmuş gibiydim. Daha önce neredeydim diye sordum kendime." Vera'nın Siyonist ideale kendinden daha bağlı olduğunu söylediği Pessi ise, işbirliğinin mümkün olduğunda ısrar etmekten vazgeçmiyor: "Bence Kudüs normal bir kent olmalı. Önce iki kent olabilir belki, ama bu iki kent yavaş yavaş birleşmeli, kutsal mekânlar herkese açık olmalı: Aynı anda hem ayrı hem de birlikte yaşanan bir kent."

Nasıl bir İsrail?

Bat Şalom'un Filistinli üyeleri, İsrail'in, varlığını güvence altına alma hakkına sahip olduğu konusunda Yahudi üyelere katılıyor. İsrail devletini *fait accompli* olarak kabul ediyorlar. Yahudiler de Filistinliler de, prensipte azınlıkların dezavantajlı konumunun, önceki bölümde değinilen "prensipte İsrail yurttaşı olup pratikte olmama" şeklindeki tuhaf durumun son bulmasını istiyorlar. Peki, eşitliğin sağlanması için başka nelerin değişmesi gerekiyor?

Gündemdeki meseleler arasında din de var. Bat Şalom'lu kadınlar, din bir "kültür ve gelenek" şeklinde ele alındığı sürece, mümin olsun olmasın herkesin Hristiyan, Müslüman, Yahudi olarak (İrlandalı kadınların da dediği gibi) "farklılığını teslim etmeye", hatta bununla "gurur" duymaya hazırlar. Ancak, din bir siyaset ve iktidar aracı. Kadınlara şunu sordum: "Kısmen Musevilğin dinî yasalarıyla yönetilen bir devlette Müslümanlar ve Hristiyanlar, Yahudilerle nasıl eşit olacak? Yahudi olma-

yan vatandaşların gerçekten eşit olması için, İsrail'in bütün dinlerin sivil topluma havale edildiği, eşit derecede saygı görüp eşit haklara sahip olduğu seküler bir devlet olması gerekmiyor mu?"

Bu soruya farklı yanıtlar aldım. Avukat Emel Hürî, "Evet, elbette" dedi. Bazı Yahudi kadınlar da Hürî'ye katıldı. Örneğin Ester'in yanıtı şöyleydi: "Ben aynı ülkede hep birlikte yaşamayı, İsrail'in de dünyanın diğer ülkeleri gibi olmasını, herkesin bayramının, tatilinin, geleneklerinin başka olduğu, ama birlikte yaşadıkları, dost oldukları, normalleşmiş bir ülkede yaşamak istiyorum." Ama sorun, kibutzdaki sosyalist tanrıtanımların bile ortadan kaldıramayacağı, İsrail'in bir bütün olarak içine düştüğü çelişkide yatıyor: İsrail devletinin meşruiyetinin temeli (Yahudilerin etnik farklılıkları dikkate alındığında) Musevilik'tir, Musevilik Yahudi ulusunu tanımlamanın tek yoludur.

İkinci bir görüş ayrılığıysa, dünyanın dört bir yanındaki Yahudilere İsrail'e gelip yerleşme hakkı tanıyan Geri Dönüş Yasasıyla ilgili. Dünyanın dört bir köşesine dağılmış Yahudilerin anayurdu için gerekirse çarpışmaya hazır bir halde İsrail'e gelmiş olan, bu proje uğruna üç çocuğunu kaybeden Nitsa gibi ilk kuşak Yahudilerin, bu temel ilkeden vazgeçmesi mümkün olabilir mi? Kibutzlarda yaşayan ikinci kuşaktan kadınların çoğu da Geri Dönüş Yasası'nın kaldırılmasına karşı. Ama Filistinliler ve Lili ile Hannah gibi Siyonist olmayan Yahudiler, bunun tarihsel bir hata olduğuna, daha gerçekçi, ırkçı olmayan, kota sistemini esas alan, iltica gereksinimi ile başka amaçları birbirinden ayıran bir göçmen politikasının benimsenmesi gerektiğine inanıyor.

Üçüncü bir anlaşmazlıksa, militarizm ve İsrail devletinin güvenliğiyle ilgili. İsrail toplumunun aşırı düzeyde militarizasyonunu meşrulaştıran, "Arapların İsrail'in varoluşunu tehdit ettiği" gerekçesi ne kadar gerçek? İsrail ordusunun işgal altındaki topraklarda sürekli başvurduğu kolektif cezalandırma rejimi, Filistinlilerin hayatının sokağa çıkma yasakları ve sınır kapatmalarla kesintiye uğratılması yüzünden son derece du-

yarlı olan Filistinli kadınların çoğu, bu iddiaya kuşkuyla bakıyor. Fakat Vera şöyle diyor: “Eğer Arafat, varlığımızı güvence altına almak için yapması gerektiğini düşündüğümüz şeyleri yapmazsa, bunu kabul edemeyiz. Edemeyiz.” Aslında, İsrail devletinin “güvenliğine” ihtiyacı olanlar, sadece İsraili Yahudiler değil. Sözgelimi Nahle, bu konuda çok net. Filistinli Nahle, Hamas’ın Afûle’de düzenlediği bombalı saldırıda yaralananlar arasında.

Mart 1996’da Kudûs’te bir otobüse düzenlenen intihar saldırısının ardından, düzenlenecek bir yol kenarı gösterisi sırasında bu farklılıkların bir kısmı su yüzüne çıktı. Bat Şalom’un bazı Yahudi üyeleri “Teröre Hayır. Barışa Evet” yazılı pankartlar taşınmasını önerdi. Elbette “terör” sözcüğü kullanıldığında Araplar suçlanıyor, İsrail’in devlet terörü bir kenara bırakılmış oluyordu. Bu meseleye dikkat çekmenin ille de bir Filistinli kadına düşmediğini görmek, Nahle’yi sevindirdi. Meseleyi gündeme getiren bir Yahudi üye oldu, diğerleri de ona katıldı. Pankart “Şiddete Hayır. Barışa Evet” şeklinde değiştirildi.

En hassas konu: Toprak

İsrail’in toprak politikasında Celile’nin özel bir önemi var. BM’nin taksim planında, Lübnan ve Suriye’ye komşu olan, kuzeydeki bu geniş toprak parçasının İsrail’e ait olması öngörülmemişti. İsrail burayı 1948-1949 yılındaki savaşta ele geçirdi ve o zamana kadar oranın çoğunluğunu oluşturanların büyük bölümünü yerlerinden ettiyse de, geride hatırı sayılır büyüklükte bir Arap nüfus kaldı. Otuz yıl sonra Yahudiler korkuya kapıldı: Arapların doğum oranı Yahudilerinkinden yüksek olduğu için, kısa süre sonra bölgede çoğunluğu oluşturacaklardı. O dönem Celile bölge komiseri olan yazarının adını alan 1976 tarihli Koenig Muhtırası, “Celile’yi Musevileştirmek” için üç öneriden oluşan bir paket sunuyordu: Celile’de hayatı Filistinliler için dayanılmaz hale getirmek, Arapları İsrail’i terk etmeye teşvik etmek ve buraya binlerce Yahudi yerleştirmek (Abdo ve Yuval-Davis 1995: 307 ve 337). Bu politika hiçbir za-



Bat Şalom'da farklılıkların yarattığı mesafe, genellikle jestlerin ifade ettikleriyle dolduruluyor.



man tam olarak hayata geçirilmedi, ama yarattığı etkiler, bölgedeki Filistinlilerde ve Yahudilerde bugün de devam eden bir hassasiyete yol açtı.

Kuşkusuz, Bat Şalom mensupları, ayaklarının altındaki zeminin sağlam olmadığını hissediyor. Kibutzların çoğunda yeni inşaatların yanında harap olmuş camiler ve eski taş binalar görüyorsunuz. Bunlar her gün yanlarından geçen Yahudilere ve Bat Şalom toplantısı için kibutzlara gelen Filistinli kadınlara, bu toprakların bir zamanlar Arapların yurdu olduğunu hatırlatıyor.

Bat Şalom'a mensup kadınlar, ben oradayken, Celile'nin kuzeyindeki Ikrit ve Biram'a –uzun zamandır devam eden bir toprak mücadelesine sahne olan iki köyün kalıntılarına– gününbirlik bir ziyaret düzenlemeyi kararlaştırdı. Bindigimiz otobüs, önce, bugün geride sadece bir kilisenin kaldığı Ikrit tepesinde durdu. Kilise, Yerlerinden Edilmiş Köy Sakinleri Komisyonu –asıl nüfusun çocukları ve torunları– tarafından işgal edilmiş. Temsilcileri grubumuzu karşıladı. Bize İsrail kuvvetlerinin 1948'de köylerini “geçici” olarak terk edeceklerini söyleyip onları nasıl kandırdığını, sonra da köyü ortadan kaldırına dek bombaladığını anlattılar. Benzer bir tarihe sahip olan komşu Biram'ın hayatta kalan sakinleriyle birlikte, İsrail Anayasa Mahkemesi'ne başvurup köylerine dönüş haklarını tanıyan kararlar çıkartmışlar. Ancak, İsrail hükümeti buna hiçbir zaman izin vermemiş, dönemin İşçi Partili Savunma Bakanı Pinhas Lavon ise dava hakkında şu yorumda bulunmuş: “Siyonizm gibi devrimci bir hareket, geçmişten devralınan olup-bittileri kutsal sayamaz” (Halevi 1987: 185). Fakat cemaat, gençleri kilisede evlendirmeye, ölülerini kilisenin mezarlığına gömmeye ve kendilerini destekleyen bizim gibi ziyaretçiler için kilise çanını çalmaya devam etmiş.

İşte gözle görülür bir hata. Sorun şu ki, Ikrit ve Biram toprakları uzun süre önce bir kibutza ve moşava verilmiş. Otobüse yeniden binip kibutza doğru yola koyuluyoruz. Kibutz temsilcisi bizi gayet hoş karşılıyor ve tarihi kendilerinin gördüğü biçimiyle yeniden anlatıyor. İsrail devletinin buraya yerleştirdiği öncü kibutz üyelerinin her zaman Araplarla iyi geçinmeye ça-

lıştığını anlatıyor. Hatta hak iddialarını bazı yönlerden desteklemişler. Uzlaşmaz moşavın aksine kibutz köyün olduğu topraklardan vazgeçmeye her zaman hazırmış. Ama köylüler, geçimlerini başka türlü sağlayamayacakları gerekçesiyle tarım arazilerini de istiyormuş. “Ama,” diyor kibutz temsilcisi, “benim kuşağım burada doğdu, bu portakal ağaçlarını biz diktik, bu topraklar bizim yurdumuz; ilkini düzeltmek için ikinci bir hata yapar mısınız?” Anlattıkları, İsrail tarihinin bir özeti gibiydi.

Otobüsümüz dönüşte sıra sıra mimozaların dizildiği yolda ilerliyor; güneşli bahar gününde gökteki bulut kümelerini yansıtan ısıltılı Taberiye Gölü'nün kıyısından geçiyoruz; bense durmadan hataları ve haksızlıkları tartışan kadınları dinliyorum. Her iki tarafta da, kadınların benlik duyguları toprağa öylesine derinden kök salmış ki – aynı toprağa. O öfke anında ne söylerlerse söylesinler, birbirlerini inciteceklerdi: “Bak, şu yol boyundaki *sabra* kaktüslerine bir bak! Buranın hep Arap köyleriyle dolu olduğunu gösteriyor. Hepsinin!” “Tabii ki, kaçanların hepsi gerçekte buraya ait olmayan Araplardı!” “Hiç kimse toprak üzerinde tarihsel bir hak iddiasında bulunamaz. Tehlikeli bir düşünce bu!” “Almanya’yı hatırlasınlar.”

Birliği korumak: Kaynaklar ve tehditler

Bat Şalom’lu kadınlarla birlikteyken yönelttiğim sorular genellikle şu çerçevedeydi: “Sizi bir arada tutan nedir?” –ya da tersine– “Bu grubun ayakta kalmasını tehdit eden nedir ve neden?” Yanıtlar üç noktaya odaklanıyordu: *Kadınlar* olarak örgütlenmek; verimli bir *gündem* seçmek; güvenli ve sağlam bir ilişki kurma biçimi, *demokratik bir süreç* bulmak (ya da bulamamak).

Bir kadın grubu olmanın, kadınların birçoğu için önemli bir ilkesel konu olmasa da, bazı pratik avantajlar sağladığı düşünülüyor. Her şeyden önce, iki cinsin bir arada yer aldığı İsrail barış hareketinde ve FKÖ içinde kadınların nasıl susturulduğu ve marjinalleştirildiği tecrübeyle sabit. Kadınlarla birlikte örgütlenmek, bütünüyle angaje olunacak bir yol olarak görülü-

yor. İkincisi Yahudi kadınlar bunu, Filistinli kadınlara ulaşmanın tek yolu olarak görüyor. Çünkü Filistinli kadınlar üzerindeki kültürel kısıtlamaların, onların iki cinsin bir arada yer aldığı, etnik grupları bir araya getiren eylemlere katılmasını engelleyeceğini düşünüyorlar. Arap kadınların hepsi meseleye bu açıdan bakmıyor. Ama her heteroseksüel cemaatte, kadınlarla bir araya gelmenin daha kabul edilebilir olduğu, bu nedenle kadınlar için erkeklerin bulunduğu ortamlara girmeye kıyasla daha uzun ömürlü bir etkinlik biçimi olduğu da doğru. Üçüncüsü, güvenlik meselesi. Terörist ya da asker olsun, “düşman öteki”, öncelikle hep erkek olarak görülüyor. Suad’ın dediği gibi: “Çatışma: Bir erkek gündemi.” Kibutz toplumunda, toplantı için kibutza gelecek bir Filistinli kadın grubu, bir grup Arap erkek kadar tehditkâr görülüyor. Bir Arap köyüne bir grup kadının gelmesi, bir araba dolusu Yahudi erkeğin gelmesinden daha az soru işareti uyandırıyor. Kadınların kadınlarla birlikte çalışmayı seçmesinin başka pragmatik sebepleri de var. Bazen gösteriler sırasında şiddet olayları patlak verir. Yehudit bu gibi olayların onları “her seferinde geriye götürdüğü” fark etmiş. “Şiddete karşılık vermediğimizde daha güçlüyüz” diyor. Deneyimleri de, erkekler katılmadığında gösterileri şiddetten uzak tutmanın daha kolay olduğunu göstermiş.

Bat Şalom’daki kadınların “Neden bir kadın örgütlenmesi?” sorusuna verdiği yanıtların bir kısmındaysa kadın olmanın özü tartışılıyordu: Kadının biyolojisinin, özellikle doğurganlık rolünün, onlara ortak bir barış sevgisi verdiğini düşünüyordu. Örneğin en küçük oğlu hâlâ orduda görev yapan Amit Kohen şöyle diyor: “Kadın olduğumuz, anne olduğumuz gerçeği aramızda, bütün farklılıkların ötesine geçen güçlü bir bağ oluşturuyor. Hepimiz için, kadınlar ve anneler için bu aynı. Çocuğun Arap ya da Yahudi olması fark yaratmıyor.” Sonya da kimi zaman “kadınların erkeklerden daha şefkatli olduğunu”, bu farklılıkta fiziksel farklılığın da payı olduğunu hissediyor:

Bir keresinde gökyüzünde süzülen bir uçurtma gördüm; üzerinde barışla ilgili sözcükler yazılıydı. Titredigimi hissettim;

sanki bir şey olmuş gibi bütün bedenim titriyordu. Barışı, bütün bedenimle istediğimi hissediyorum. Başka kadınların da böyle hissedebileceğini düşünüyorum. Erkekler barış isteseler de, bedenleriyle istemezler.

Vera buna katılmıyor. Oğlunun şiddete kendinden daha az yatkın olduğunu gözlemlemiş. Yine de kadınlar, kadınların barış hareketine katılımını açıklarken sıklıkla hem özselci açıklamalara hem de deneyimlerine dayandırdıkları gerekçelere başvuruyorlar. Bu tür gerekçeleri, siyasî argümanlara *karşı çıkmak* üzere ileri sürmüyorlar. Daha ziyade, sıklıkla hissettikleri, ama aynı sıklıkla analiz etmedikleri bir “farklılık” üzerine konuştukları günlük bir dil sanki bu. Örneğin Rudeyna aynı sohbet sırasında şunları söylemişti: “Kadın ile erkek arasındaki farklılıklar doğa tarafından yaratılmıştır”; “kadın ile erkek arasındaki farklılıkları yaratan insanlardır. Ayrımcılık yapan bir dünyaya doğuyoruz” (vurgular eklenmiştir). Biraz daha analitik düşünmeye davet edildiklerindeyse, sözcüklerini daha dikkatli seçip şunları vurguluyorlar: “Şiddeti reddetmemizin altında, çocuk yetiştirme deneyimimiz var” ya da “Ezilme deneyimini bizzat yaşadığımız için, ezilenlerle duygudaşlık kurabiliyoruz.”

Doğal ya da kültürel olsun, “kadınların farklılığı”nı bütünüyle bir kenara bırakıp bir dönüşüm aracı olarak toplumsal cinsiyet siyasetine dikkat çeken kadınların sayısı hayli az. Lili bunlardan biri. Kendini hem sosyalist hem de feminist olarak tanımlıyor. “Neden sadece kadınların olduğu bir örgütlenme?” sorusunu şöyle yanıtladı:

Sanırım başka seçeneğim yok. Ben bir kadınıyım. Gerçek bir değişim, devrimci bir değişim istiyorum. Bu da kadınlar değişmeden olmaz. Görme biçimimizi, konuşma biçimimizi, davranış biçimimizi, çalışma biçimimizi değiştirmemiz gerekiyor. Eşitliğe inanıyorum, bu nedenle sosyalistim. Ama erkekler ne derlerse desinler, onların gerçekten feminist olamayacağına inanıyorum, ancak çıkarlarına ters düştüğü noktaya kadar feminist olurlar. Bütün yolu bizimle birlikte yürümezler, yürüyemezler.

Bat Şalom Megiddo'nun, Lili'nin yaptığı gibi "feminizmi" tartışmak ya da "feminizm"e meydan okumak gibi bir özelliği yoksa da, gruptaki kadınların çoğunun Lili'nin sözlerine katılacağını, aslında toplumsal cinsiyet meseleleriyle ilgili olarak geniş bir mutabakatın onları birleştirdiğini sezdim. Lili'nin şundan emin olduğuna kuşku yoktu:

Erkeklerin olmadığı bir kadın grubunda çalışmak, kadınların taleplerine dayanışmayla karşılık vermek ve statülerini yükseltmek istediğimiz konusunda uzlaşıyoruz. Köylerde olduğu kadar kibutzlarda da kadınlara yönelik örtük bir ayrımcılık olduğunu düşünüyoruz. Muhtemelen kürtaj ve doğum kontrol haklarıyla, evleneceğimiz kişiyi özgürce seçme hakkında da hepimiz görüş birliği içindeyizdir.

Fakat Bat Şalom'lu kadınlar "feminizm" sözcüğü esas alındığında yaşanan güçlülere dair ziyadesiyle deneyim sahibi ve sözcükler yerine eylemlerin konuşmasına olanak verecek kadar da sağduyulu.

Bat Şalom'lu kadınlar, seçici bir gündeme bağlı kaldıkları için, "kadın olmak", burada bir ayrılık, farklılık sebebi olmaktan çok, bir dayanak ve kaynak. İnce düşünme ve dirayetli hareket etme gereği susmak ve sözcükleri seçerek konuşmak, bu ittifakın pratiği açısından kilit önemde. Her zaman riskli tercihlerin söz konusu olduğu çalışma süreçlerinin önemli bir yönü bu. Belfast'taki Kadın Destek Ağı'nın ve (göreceğimiz gibi) Bosna'daki Medica'nın tersine, Bat Şalom Megiddo, ittifakın kendisini bir siyasî eylem olarak önemsiyor. Kadınlar öncelikle, kuracakları siyasî köprü için sağlam temeller atmak ve dayanışmalarını daha geniş kitlelere duyurmak için bir araya geliyor. Bu nedenle grubun yürüttüğü çalışmanın niteliği, hatta grubun ayakta kalması, tartışmaya açılacak ve tartışma dışı bırakılacak meselelerin titizlikle seçilmesine bağlı. Eğer masaya çok az şey yatırılırsa, ölçek belirlenmesinde fazla temkinli davranılır ya da derine inilmezse, ittifakın hiçbir anlamı, gerçekliği kalmaz. Gündem çok fazla doldurulursa, kadınlar ayrılık yaratabilecek meselelerin içine çok hızlı ve dikkatsizce çe-

kilirse, insanlar sıkça incinip geri çekileceği için grup başarısız olabilir. İkrît ve Biram'a yapılan gezi, Pandora'nın kutusunun kazara açıldığı, Bat Şalom'un tehlikeli farklılıklarla yüz yüze geldiği anlardan biriydi.

Bat Şalom, üzerinde çalışılabilir bir gündem tanımlamakta özel bir güçlük çekiyor. Geniş bir siyasi yelpazeden kadınları çekmeyi amaçlayan Siyahlı Kadınlar, çok net bir gündem belirleme stratejisini benimsemişlerdi: Filistin devletinin kurulmasına dayanan adil bir barış – bunun dışında pek fazla bir şey yoktu. Geniş kapsamlı bir hareketten gelip hem sol hem de feminist olmaları bakımından farklılaşmış, daha homojen ve uyumlu bir siyasi grup olan Kadınlar ve Barış, zor meselelere, ittifaklarını sarsmaksızın derinlemesine girebiliyordu. Bat Şalom Megiddo ise, iki işi bir arada yapmaya çalışıyor: Bir yandan Siyahlı Kadınlar'ın büyük gösteriler düzenleme geleneğini devam ettirip üye sayısını artırırken, bir yandan da toplantıları, etkinlikleri ve atölye çalışmalarıyla geniş kapsamlı bir yelpazede, karşılıklı anlayışı derinleştirmeye çalışıyor.

Bat Şalom'un gündeminin aslında ne olduğu ve ne olması gerektiği konusunda üyelerinin farklı görüşleri var. Üyelerin çoğu bana parti siyasetinin gündem dışı olduğunu söyledi. Grupta sağ partilerden hiç üye olmamasına, İşçi Partisi'nden bile sadece birkaç kişinin yer almasına karşın, Hadaş'ın Stalinist eğilimlerini, Mapam'ın Siyonizmi'ni gündeme getirerek, temelde bir Hadaş-Mapam koalisyonu olan birlikteliği tehlikeye atmak istemiyorlar. Din meselesinden de olabildiğince uzak duruyorlar. Dini, sadece kültürel ve geleneksel yönleriyle ele alıyorlar; yiyeceklerle ilgili yasakları ya da Ramazan bayramı ile Yom Kippur'u karşılaştırmamanın tehdit edici bir yanı yok. Fakat sekülerliğe karşı dindarlık, ya da din ile İsrail devletinin ilişkisi gibi konular son derece hassas. Bu hassasiyet sadece etnik gruplar arasında yaşanmıyor: Bat Şalom'un Yahudi üyeleri de kendi aralarındaki farklılıklar yüzünden Siyonizm'den uzak durabiliyor.

Bu nedenle gündemi akıllıca belirlemek, neyi ne zaman tartışmaya açmanın uygun düşeceğini, neyi neden tartışmaya açmak gerektiğini bilmek, Bat Şalom Megiddo açısından çok

önemli. Semîra Hûrî'nin de dediği gibi herkes, bunun, projenin asıl hedefi olduğunun farkında: "Bizi ortak zemine çıkaracak o dar geçidi bulmak zorundayız." Ancak, gerçek şu ki bazı kadınlar Bat Şalom'un kendileri için "fazla keskin" olduğunu düşünüyor, bazılarıysa suya sabuna dokunmadığından, zor konuları yeterince derinlemesine ele almadığından şikâyetçi.

Daha hırslı kadınlar, her şeyi tartışma rahatlığına sahip olmak için, öngörülebilir ve üzerinde uzlaşmaya varılan, eşitliği ve katılımı sağladığı için güvenilir olan katılımcı *demokratik süreç* çağrısında bulunmayı gündeme taşımak istiyor. Bu da Bat Şalom'un temel zayıflığı. Kadınlar, pratiğe yansıyan zaman ve mekân kısıtlamaları içinde iş görüyor: Kendi hayatlarında hepsi de çok meşgul; birbirlerinden uzakta yaşıyorlar ve ulaşım imkânları kısıtlı. Bir büro açmalarına, merkezî bir telefon numarası edinmelerine yarayacak malî bir kaynak bulamamışlar. Toplantıları belli tarihlerde, belli saatlerde, belli mekânlarda düzenleyemiyorlar. Genelde toplantı düzenleme işi, grubun kilit üyeleri olarak görülen, müsait olduğu düşünülen belli kadınların omuzlarına yükleniyor; bu yüzden haftalar boyu hiç toplantı düzenlenmediği oluyor. Kimi zaman toplantı için herkese telefon açıp haber verilemiyor, bu yüzden bazıları dışarıda bırakıldıklarını düşünüp kırılabilir. Bazı kadınlar toplantıların rahatsız edici derecede tartışmalı ve rekabetçi bir ortamda geçtiğini düşünüyor. Grup çalışması becerilerinden yoksunlar, bu yüzden toplantılarda baskın kişiler kontrol altında tutulup, kendine daha az güvenenler teşvik edilemiyor.

Yetenekli toplantı moderatörlerinin bulunduğu durumlarda dahi, grup, öteden beri süregelen sorunları yüzünden aşama kaydedemiyor. Bat Şalom'un, üyelerini devşirdiği altkültürlerde, feminist bilinçlenme ya da öz-düşünümsel kimlik çalışması geleneği söz konusu değil. Bat Şalom atölye çalışmaları dizisinde profesyonel moderatörler yer almıştı. Bu çalışmalara katılan profesyonellerden biri, "Birlikte çalışmak için çok, çok zor bir grup" diye anlatmıştı tecrübesini. Kadınların açılmasını, kendi duygularını tahlil etmesini, kişisel tarihleri, hassasiyetleri ve ihtiyaçları konusunda birbirlerine güvenmelerini

sağlamaya çalışmış, fakat bunu başaramadığını hissetmişti. “Benim için çok zor bir deneyimdi. Başarılı olamadım. Bildiğim her yöntemi denedim” diyordu. Bugün İsrail’de kolay yoldan, tek bir kimlik çalışması yapılamayacağı sonucuna varmıştı. Yahudi kadınların kimlik ve inanç konusunda, kendilerini tahlil ederek birlikte çalışmaya hazırlanması gerekiyordu. Filistinli kadınların da öyle. Ona göre bu, gelecekteki demokratik işbirliğinin önkoşuluydu.

Fakat Bat Şalom, içinde bulunduğu anda ve mekânda cemaat sınırlarını aşarak çalışma imkânı üzerine kurulu. Bunun, ne kadar acil bir ihtiyaç olduğunu kimse göz ardı edemez. 1996’da siyasî durum kötüye gidiyordu. Megiddo’dan ayrılmamdan kısa bir süre sonra, İsrail, Hizbullah’ın Celile’nin kuzeyine Katyuşa roketleriyle düzenlediği saldırıya misilleme olarak “Gazap Üzümleri Operasyonu”nu başlattı ve Lübnan’ı bombaladı. İsrail içinde de, dışında da Filistinliler büyük tepki gösterdi. İsrail genel seçimleri sonucunda şahin bir Likud hükümeti işbaşına geldi. Bat Şalom’daki kadınların çoğunun üye olduğu, Lübnan operasyonu sırasında İşçi Partisi’yle işbirliği ettikleri için zaten itibarı zedelenen sol partiler, geri plana itildi. Bu durum, sağ aşırılıkçıların büsbütün güven kazanmasına neden oldu. Lili’nin, camları sosyalist çıkartmalarla dolu olan otomobili, Afûle kasabasında saldırıya uğradı.

Bat Şalom bütün bunlara karşın güçlkle de olsa yoluna devam etti. Toplantılar, gösteriler ve atölye çalışmaları düzenli ve sağlam bir şekilde sürdürülemediği zamanlarda bile, o hassas, güvenli arkadaşlık bağlarını korudular. Lübnan’daki kâbustan kısa süre sonra Suad annesiyle birlikte kibutza, Lili’yi görmeye gitti. Sadece bir arkadaş ziyaretiydi bu. Birlikte Armageddon tepesine tırmanıp Arapların yemeklere kattığı, orada kendiliğinden yetişen bir ottan topladılar. (Neşe içinde yasaları çiğniyorlardı; çünkü bu ot, türü tükendiği gerekçesiyle devlet tarafından koruma altına alınmıştı.) Üç kadın torbaları doldurup havadan sudan sohbet etti. Ne savaşın sözünü ettiler, ne de Bat Şalom’un. Fakat ortak siyasî eylemin yeniden mümkün olacağı zamana kadar canlı tutmaya çalıştıkları o bağ kaybolmamıştı.

6. Bosna-Hersek: Parçalanın Yugoslavya'da kadınlar

Kadınlar bütün savaşlarda kendi cinslerine özgü acılar çeker. Fakat Yugoslavya'nın dağılmasının ardından ortaya çıkan devletlerde, Medica Zenitsa gibi mülteci projelerinde çalışan, yerlerinden edilmiş yüz binlerce ailenin durumunu iyileştirme mücadelesi yürüten kadınlara göre, 1992-1995 döneminde bu ülkedeki savaşlar, kadınlara, feminen bir ilkeye, kadınların temsil ettiğı her şeye, Staša Zajović'in de dediğı gibi "feminen sembolik düzene" karşı yapılmış izlenimi veriyor kimi zaman (Women in Black 1994: 2). Mültecilerin yüzde 84'ünü kadınlar ve çocuklar oluşturuyor. Birçoğı, kadın oldukları için, erkek savaşçıların tecavüzüne ve cinsel istismarına uğramış. Hepsi bakıp büyüttükleri her şeyin yok edilmesine dair olaylar anlatıyor: Çocuklarının, evlerinin, meyve ağaçlarının, inek ve koyunlarının, küçük işletmelerinin. Kadınlar, 1992'de mümkün hale gelen saldırıyı anlamaya çalışırken Yugoslavya'nın dağılma öncesi tarihini araştırıyorlar, bu araştırmanın yalnızca etnik gruplar arasındaki ilişkilere değil, kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkilere de ışık tutabileceğini düşünüyorlar.

Bir zamanlar Balkanlar'da tipik hane biçimi, birkaç kuşağı kapsayan geniş ailenin beraber yaşayıp beraber yiyip içtiğı *zadruga*'ydı. Bir kadın evlendiğinde kocasının ailesinin evine

taşınır, onların otoritesini kabul ederdi. Zadruga sistemi, 20. yüzyılda giderek daha fazla genç çiftin kendi evini kurmaya başlamasıyla birlikte çökmeye başladı (Morokvašić 1986). Fakat genel ataerkil yapı devam etti ve birleşik Yugoslav devletinin kuruluşu sonrası yirmi yıllık dönemde, yani iki dünya savaşı arasında, yürürlükteki hukuk sistemi kadınları açıkça ikincil konuma indirgeyen, mülkiyet, miras ve “aile hukuku” açısından erkeklerle eşit haklardan yoksun bırakan bir düzeni yerleştirdi (Božinović 1994).

İkinci Dünya Savaşı, Yugoslavya’da toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından yeni bir dönemin başlangıcıydı. 1941’deki Alman işgaline Halkın Kurtuluşu hareketi direniş gösterdi. Aslında 1930’larda birçok kadının katıldığı, demokrasi yanlısı eylemlerle temelleri atılan bir hareketti bu. 1942’de ülkenin dört bir yanındaki kadın grupları iki milyon üyesi olan Anti-faşist Kadın Cephesi’ni kurdu. Yüz bin kadın, Partizanların düzenli birliklerinde çarpıştı. Çatışmalarda 25 bin kadın öldü, 40 bin kadın da yaralandı (Milić 1993). Yugoslavya, savaş sonrasında kurulan komünist rejimin, demokrasi ve bağımsızlık yönünde verilen gerçek bir mücadelenin sonucu ve halkın tercihi olması bakımından, Sovyet bloğunun parçası haline gelen diğer Doğu ve Orta Avrupa ülkelerinden farklıydı. Beş kadından biri Halkın Kurtuluşu hareketi içinde etkin rol almıştı. Andjelka Milić’in dediği gibi, “birçok kadının ülkenin kurtuluşunu, geleneksel ataerkil ailelerinin kapalı dünyasından kendiliğinden, beklenmedik, doğrudan bir biçimde kurtulmaları olarak” yaşaması hiç de şaşırtıcı değildir (ibid. 111)

Tito’nun Yugoslavyası’nda kadınlar

Fakat kadınlar bugün genellikle, “Yugoslavya komünizm döneminde bile ataerkil bir toplum olarak kaldı” yorumunda bulunuyor. Savaş sonrasında kitlesel kadın örgütlenmeleri kısa sürede özerkliklerini yitirerek önce Kadın Dernekleri Birliği’nin, sonra da Kadınların Sosyal Etkinliği Konferansı (isimdeki anlam değişikliğine dikkat edin) çatısı altında parti yapı-

sına daha bağılı hale geldi (Mladjenović ve Litrićin 1993; Božinović 1994). Komünist Parti cinsler arasında eşitlik kavramını getirdi. İstihdamda ayrımcılık yasaklandı. Kadınlara doğumdan sonra bir yıl tam ücretli izin hakkı tanındı. Evlilikte çiftler eşit sayılıyor, karşılıklı rızayla boşanabiliyordu. Kürtaj yasaldı ve 1974'te kadınların çocuk sahibi olmayla ilgili "seçme hakları"nı daha fazla koruyan bir yasa çıkarıldı.

Ancak, dünyanın başka yerlerindeki kadınların da yaşadığı gibi, kadınlara yönelik sosyalist strateji, erkeklerin "Kadın Sorunu"nu algılama biçimine dayanıyordu ve erkek egemen toplumsal cinsiyet ilişkilerini hiçbir biçimde sarsmıyordu (Jančar 1985; Djurić 1995; Morokvašić 1997). Yugoslavya'nın sosyalist kardeşlik [*brotherhood*] deneyiminin başarısızlığa uğramasından sonra, birçok kadının dikkat çektiği gibi, "kurtuluş" her zaman, kız kardeşlerin kendi irade ve projeleriyle elde ettikleri bir şey değil, erkek kardeşlerin kız kardeşlere yönelik politikası olmuştu. Marksist kuram, toplumsal cinsiyet eşitliğinin, kadınların ücretli işgücüne erkeklerle eşit koşullarda katılımıyla sağlanabileceğini öne sürer. Kadınlar, evden ayrılıp ekonomik bağımsızlıklarını kazanmaktan kuşkusuz kazançlı çıkarlar. Ama bu, hiçbir yerde cinsiyet eşitliğini beraberinde getirmez.

Bu stratejiye başvurulması, Yugoslavya'da özellikle yanıltıcı, çünkü ücretli işgücüne dahil olan kadınların oranı, başka komünist ülkelere kıyasla çok azdı. Savaş sonrasında birçok genç kadın eğitim gördü, iş buldu, kasabalara ve kentlere yerleşti. Ama 1981'de dahi kadınların üçte ikisi Yugoslavya'nın formel ekonomisinin dışındaydı. Kentsel ve kırsal kesim kadınları arasında, yüksek eğitimliler (Yugoslavya üniversite eğitimi görmüş kadınların oranının dünyada en yüksek olduğu ülkelerden biridir) ile diğerleri arasında büyük bir uçurum oluştu (Korać 1991). 1981'deki nüfus sayımına göre, kadınların yüzde 17'si okuma-yazma bilmiyordu; erkek nüfustaki okuma-yazma bilmeyenlerin oranının dört katına denk düşüyordu bu oran (Djurić 1995). Ayrıca 1970'lerde ve 1980'lerde peş peşe gelen ekonomik reformların yarattığı işsizlik, kadınları erkek-

lerden daha fazla etkilemişti ve daha fazlasını ücretli işgücünün dışında bırakmıştı (Morokvašić 1986).

İş sahibi kadınlar açısından kreş ve yuva imkânlarının çok yetersiz olması büyük bir sorun oluşturunuyordu. Çalışan kadınların çoğu, çocuklarına bakmak için kendilerinden yaşlı akrabalarının yardımını alıyor, ücretli işlerinden sonra ev işlerine girişerek bir "ikinci vardiya" yapmaya devam ediyordu. Dolarısıyla Yugoslav kadınlar, ev dışında çalışsalar dahi, ev içindeki rolleri ve sorumluluklarıyla tanımlanmışlardı, bu kimlikleri birincil yerini koruyordu. Mirjana Morokvašić'in belirttiği gibi, sosyalist devrim "aile eşliğini aşamamıştı" (Morokvašić 1986: 127). Kadınlara yönelik ev içi şiddet rutindi ve kadınlar ataerkil otoriteye meydan okudukça daha da yoğunlaşmış olabilir. Yugoslavya'da birçok yönden bir piyasa ekonomisi söz konusuydu; bu yüzden de Batı'da olduğu gibi kadınlar, tüketici olmak gibi kadınlara atfedilen rollerle sınırlanıyor, reklamlarda kadın imgeleri istismar ediliyordu. Kültürel açıdan erkeklere ve erkek çocuklara yüksek değer veriliyordu. *Jenska glavo* (kadın kafası) yaygın bir hakaretti.

En çarpıcı nokta ise, kadınların yönetsel konumlardan ve siyasi otoriteden dışlanmasıydı. Özyönetimin ve adem-i merkeziyetin esas alındığı Titocu sistemin, kadınlara yerel iktidar sistemine doğrudan katılma imkânı tanıyacağı varsayılıyordu (Božinović 1994). Ancak, istatistikler, kadınların işletme yönetiminde temsilinin yüzde 1, işçi konseylerine katılımının yüzde 17, işçi konseyleri yönetiminde temsilinin yüzde 6 düzeyinde olduğunu göstermektedir (Morokvašić 1986: 125, 1973 resmi istatistiklerinden). Kota sistemiyle bölgesel ve federal parlamento koltuklarının yüzde 30'u kadınlara ayrılıyordu, ama 1970'lerde ve 1980'lerde bakanlığa getirilen kadınların sayısı pek azdı.

Andjelka Milić Yugoslavya'nın modernleşme programını şiddetle eleştirerek ülkenin eğitime ve teknolojiye yaptığı büyük yatırımı aldatmaca ve israf olarak nitelemiştir. Yugoslavya birçok yönden Stalinist modelden farklıydı. Milić şöyle der:

1960'ların başlarında Yugoslavya'da sosyalist sanayileşmeyi hem birey hem de toplum açısından yaşam standartının yükselmesiyle ölçmemiz olumlu bir noktadır. Doğu Avrupa ülkelerindeki yaygın alternatif ölçüt ise "kişi başına düşen çelik miktarı"ydı; bizim en katı zihniyetlilerimizin dahi kabul edilebilir bulmadığı bir ölçüttü bu. (Milić 1994: 150)

Fakat şöyle devam eder:

O kaba "sosyalizm = elektrifikasyon + sanayileşme" formülünü kınamakla birlikte, alternatifine, radikal sosyal modernleşmeye de tümüyle sarılmadık. (ibid)

Aksine siyasî elitler yatırımları kendi itibarlarını yükseltmek için kullandı. Eğitim, komünist sistemin basamaklarını tırmanmayı sağlayan diplomalara indirgendii.

Sonuçta bugün teknolojik modernleşme vaadi, korkunç bir savaş makinesiyle yok edildi. Eğitim yoluyla modernleşme vaadi ise acı bir sonuç doğurdu: Eğitim görmüş yüz binlerce genç erkek ve kadın savaştan kaçıp yurtdışına gönüllü sürgüne gitti. (ibid. 162)

Yugoslavya'nın hiç uymadığı Stalinist modele sadakatle bağlandığı tek alanın toplumsal cinsiyet ilişkileri olduğuna sıkça işaret edilmiştir. Açıkçası iktidardaki erkekler, erkek liderliğinin ve kadın evcimenliğinin "doğallığını" sorgulamanın hiçbir şey kazandırmayacağını düşünmüştür. Sosyalizmde toplumsal cinsiyet dışında her şeyin sosyal yeniden yapılanmaya tâbi tutulabileceği düşünülmüştür. Yugoslavya dünyaya görece açık olsa da, ülke içinde bu ataerkil sosyalist yönetim altındaki kadınların büyük bir çoğunluğu, bırakın siyasî aktörler olmayı, kendilerini özerk siyasî özneler olarak dahi tasavvur edememişlerdir (Drakulić 1993).

Yalnızca birkaç kadın bu zinciri kırabilmiştir. 1970'lerde Batı Avrupa ve ABD'de "yeni dalga" feminizmin yükselişinden kısa süre sonra, Yugoslavya'da da küçük bir azınlık benzer bir sorgulama sürecine girdi (Jančar 1985). Ne de olsa Yugoslav

kadınların seyahat özgürlüğü vardı (tabii paraları varsa); dünyanın dört bir köşesinden gelen kitapları ve gazeteleri okuyabiliyorlardı. Djurdja Knežević, özellikle üniversite öğrencilerinin ve genç profesyonellerin evlerinde ilk “feminist kütüphanelerin” nasıl kurulduğunu, bu kadınların kolektif bir öğrenme sürecinde küçük gruplar halinde ilk kez bir araya gelip toplumsal cinsiyete dayalı iktidar ilişkilerini demistifiye etmeye başladıklarını anlatır (Knežević 1995).

Žarana Papić Yugoslavya’da çağdaş feminizmin ilk kez 1976’da, bir Hırvat sosyoloji derneğinin konferansında telaffuz edildiğini belirtir. Aynı yıl Dubrovnik’te kadın araştırmalarına ilişkin ilk ders açılır. Birçok kadın, 1978’i hâlâ, Belgrad’da Öğrenci Kültür Merkezi’nde düzenlenen kadınlarla ilgili uluslararası konferansla hatırlıyor. Konferansa bütün Yugoslav cumhuriyetlerinden, Doğu ve Batı Avrupa’dan eylemciler davet edilmişti. Amaç, “feminizm fenomenini sunmak, yüz yüze görüşmelerle feminizmin gerçekte ne olduğunu öğrenmek”ti (Papić 1994; ayrıca bkz. Mladjenović ve Litrićin 1993; Hughes et al. 1995). Bu etkinlik resmî kadın örgütünün büyük tepkisini çekti. Gazeteci Slavenka Drakulić, “Kadın savaş gazileri için feminizm Yugoslavya’ya sadakatsizlikle eşanlamlıydı” diyor. Parti, konferansı düzenleyenleri, “işçi sınıfının ve Komünist Birliği’nin lider rolünü inkâr etmek”le suçladı (Drakulić 1993). Ama feminist kadınlar bu tepkilerden etkilenerek yollarından sapmadı, 1979’da Zagreb’de Kadın ve Toplum örgütü kuruldu; sonraki yıllarda da Belgrad, Ljubljuna, Saraybosna ve Novi Sad’da kadın grupları kuruldu. Bir kadın hareketi başlıyor gibiydi.

Kadınların ulusal projelerde kullanılması

Fakat 1970’lerin tek alt üst edici gücü feministler değildi. Rejim, milliyetçilikle de baskıcı yöntemler kullanarak başa çıkmaya çalışmış, bir grup yazar ve eylemciyi cezaevlerine kapatmıştı. Her iki olgu da, Tito’nun 1980’de ölümünün ardından siyasî çalkantıların bürüneceği çehrenin göstergesi olarak gö-

rülebilir. Gerek feminist hareket gerekse milliyetçi hareketler, Yugoslav sisteminde, komünist retorik altında saklanan, gizil çelişkilere işaret ediyordu: Bir yandan kadınlara yönelik ataerkil baskıyı, diğer yandan da etnik güvensizlikleri ve rekabeti ortadan kaldırma açısından sistemin başarısızlığını ortaya koyuyordu. Gelişmeler, June Jordan'ın "canavarları arkamızda hissettiğimiz an, hepimiz farklı yönlerle koşmak isteyebiliriz" şeklindeki tahminini doğruladı (Jordan 1989: 144). Feministlerin amacı toplumsal cinsiyet ilişkilerini gerçekten de kadınların kurtuluşu yönünde değiştirebilecekleri fırsatı yakalamaktı; milliyetçilerin toplumsal cinsiyet çelişkisine önerdiği çözümse, birazdan göreceğimiz gibi, kadınlar üzerindeki ataerkil kontrolü günün koşullarına uyacak tarzda yenilemekti.

1985'te Sovyetler Birliği lideri Mihail Gorbaçov SSCB'nin ekonomisi ve politikası için önerdiği değişikliklerle hem ülkesindeki kitleleri hem de yurtdışındaki gözlemcileri şaşırtacaktı. Gorbaçov, "şeffaflık" ve "yeniden yapılanma" gibi sözleri içeren yeni ve tuhaf bir dil konuşuyordu. Sonraki dört yıl içinde *glasnost* ve *perestroika*, Sovyetler Birliği'nin ve egemenliği altındaki Doğu Avrupa ülkelerinin katı rejimlerini ve merkezi kontrole dayanan ekonomilerini çökertecekti. Siyasî iklimin bu biçimde ısınması, aşağıdan gelecek dalgaları besliyordu. Muhalif hareketleri de kapsayan sivil toplum öylesine büyüdü ki, eski rejimleri âdeta bir anda tarihe gömdü. Demir perdenin somut ifadesi Berlin Duvarı 1989'da yıkıldı. Bundan sonraki gelişmeler ülkeden ülkeye farklılıklar gösterdi. Komünist partilerin çöküşü her yerde komünist şahsiyetlerin ortalıktan kaybolması anlamına gelmiyordu. Bazıları yeni kılıklara bürünüp partilerinin isimlerini yeniledi. Bazıları seçimleri kazandı. Ancak, her yerde siyasî boşlukta, bir milliyetçilik söylemi boy gösterdi.

Birçok kişi, izlediği ılımlı yolu, Moskova'yla arasına koyduğu siyasî mesafeyi dikkate alarak, Yugoslavya'nın değişim rüzgârını eski sol ile yeni sağ arasında bir çizgi tutturup görece kolay atlatacağını düşünüyordu. Ancak, birinci bölümde de gördüğümüz gibi, küresel "yapısal uyum" programı çerçeve-

sinde uygulanan kemer sıkma önlemleri, Tito'nun İkinci Dünya Savaşı sonrası kurduğu, hassas dengelere dayanan ittifakı istikrarsızlığa sürüklüyordu. Milliyetçilik hırslı cumhuriyet liderlerinin sarılmaya hazır oldukları bir silahtı; üstelik gördüğümüz gibi bir hayli bulaşıcıydı. Sırp milliyetçiler "Sırp toprakları Sırp kemiklerinin gömüldüğü yerlerdir" gibi çıkışlarla yayılmacı hamleler yaparken, Hırvatistan ve Slovenya da kendileri ile bu gayri medenî doğulular arasına bir çizgi çekip Avrupa kartını oynamaya başladı.

Slavenka Drakulić, "Tito'nun ölümünü izleyen on yıl içinde milliyetçilik bir çaydanlık gibi kaynamaya başladı; artık iyice fokurdayan bu çaydanlık tek gerçekliğimiz haline geldi," diye düşünmeye tam da bu dönemlerde başlamış olmalı (Drakulić 1987: 171). Yeni milliyetçi ideologlar gür bir sesle kadınlara hitap ediyordu. Kadınların kimlikleri yeniden şekillendirilecek, kadınlar milliyetçi projelerde görevlendirilecek ve bedenleri bu projeler tarafından kullanılacaktı.

Gerçeklik ne olursa olsun, toplumsal cinsiyet eşitliği komünist Yugoslavya'nın ilkelerinden biriydi. Artık başka komünist doktrinlerle birlikte bu kavram da sorgulanıyordu. Vatansever kadının görevi artık emeğiyle sosyalizmi kurmak değil, anneliğiyle milleti yenilemektir (Bracewell 1996). Ev, ocak, toprak ve yurt ideallerine dönen Yugoslav milliyetçilikleri, mazinin zad-rugasını gündeme getirdiler, kadın da yeniden uyanan halkın simgesi haline geldi: Küçük Sırbistan Ana. Kadın nüfusun, ev dışında ücretli işlerde hiç çalışmamış olan üçte ikilik kesimi, ev içindeki rollerinin pekiştiğini gördü. Profesyonel kadınlar, tercih haklarının ellerinden alınması yolunda ideolojik destek verildiğini gördü. Siyasî hayatta etkin olan az sayıdaki kadın da kamu görevlerinden çekildi ya da el çektirildi: Sırbistan'daki ilk çok partili seçimlerde Milošević iktidara gelirken, kadınların sahip olduğu koltukların oranı da yüzde 20'lerden yüzde 2'nin altına düşüyordu (ibid. 26).

Sırbistan, Hırvatistan ve Slovenya'da ulusal nüfusun çoğalmasa milliyetçi söylemin kilit temalarından biri haline geldi. Sırbistan'da, milliyetçiler, Müslüman Arnavutların yüksek do-

gum oranlarının Sırplarınkini geride bıraktığı Kosova'da Sırp azınlığın korkularını kullandılar. 1994'te Kosova'da kadınların yenilenme oranı Arnavutlarda +17,38'ken Sırp nüfusta -2,93'tü. Sırbistan Sosyalist Partisi (eski Komünist Parti), Sırp Ortodoks Kilisesi ve Sırp Sanatlar ve Bilimler Akademisi, Ekim 1992'de "Uyarı" başlığıyla yayınladıkları etkili ve alarmist bir metinle, Arnavutların, Müslümanların ve Romanların "rasyo-nel ve insanî üreme boyutlarının ötesine geçtiğini" iddia etti ve nüfustan sorumlu bir Devlet Konseyi kurulmasını önerdi.

Arnavutların doğurganlık oranı, toplum düzenine aykırı ve gayri tabii diye nitelenerek kınanıyordu. Ancak, "özgürleşmiş" bencil Yugoslav kadınları da, "beyaz veba" diye adlandırılan olgudan, yani Sırpların çocuk sahibi olmadan ölmesinden so-rumlu tutuluyordu (Bracewell 1996: 27). Yugoslavya'yı oluş-turan halkların "yeniden doğuşu" kelimenin düz anlamıyla, doğumlarla gerçekleşen bir biyolojik yenilenme sorunu olarak yorumlanıyordu. 1992'den itibaren savaşlarla birlikte bu ko-nu, ölen askerlerin yerini, yeni doğan erkek bebeklerin alması sorunu şeklinde yorumlanacaktı. Her yerde "aynı temel dü-şünce yankılanıyordu... Savaşı, ebeveynlerinin tek oğlu olan askerlerle yürütmenin imkânsız olduğu düşüncesi" (ibid. 20). Annelerin savaş karşıtı gösterilerini değerlendirirken, bu kav-rayışta gerçeklik payı olduğunu göreceğiz.

Elbette, milliyetçi projelerin toplumsal cinsiyet ilişkilerini ye-niden yapılandırması, salt yeni bir kadının değil, yeni bir erke-ğin de yaratılmasını içeriyordu: Koruyucu, savaşçı, mert, hep-sinden önemlisi heteroseksüel bir erkek. Gericici harekete bazı kadınlar da katılıyordu. *Duga* gazetesinde yazan bir kadın, ko-münizm döneminde "erkek nüfusun büyük bölümünün omur-galarından ve kalplerinden ciddi yaralar almasına karşın," aynı dönemde kadınlığını korumayı bilen Yugoslav kadını bu ne-denle kutluyordu. Yazar, kadınlara, erkeklerin güçlenip doğrul-maları, "doğanın ve geleneklerin onlardan beklediği gibi olma-ları için" yardım etmeleri çağrısında bulunuyordu (ibid. 27).

1991'de kurulan bağımsız Slovenya ve Hırvatistan devletle-rinin, yeni kaleme alınan anayasalarının muhafazakarlığı ka-

dınların gözünden kaçmamıştı (Drakulić 1993). Sloven kadınlar “tam da vatandaş olmuşken” özel alana hapsedildiklerini görüyorlardı (Antić 1991: 152). Hırvatistan, Demografik Restorasyon Bakanlığı kurdu ve kadınlara evde kalıp çocuk büyütme için teşvikler sundu (Kesić 1995). Geleneksel kürtaj hakkı da, ya enikonu sınırlandırılmıştı, ya da tehdit altındaydı. Çeşitli cumhuriyetlerin ayrılmasından sonra oluşan küçük Yugoslavya’nın (Sırbistan ve Karadağ) yeni anayasasında, eski anayasadaki anne-babalığın özgür seçime dayanmasını güvence altına alan 171. maddeye yer verilmemişti (Papić 1995).

Kadınlar, *simgeler* olarak evin ve yurdun bekçisi, *analar* olarak da çocukları doğurup kültürü yeniden üretenlerdi. Birinci bölümde bu temalara milliyetçi söylemde çok sık yer verildiğini görmüştük. Bir başka tema da, kadınlara soyun saflığının güvencesi rolünün verilmesiydi, Yugoslavya’da birbirine rakip ulusal projelerde bu tema güçlü biçimde dile getiriliyordu. Kadınların eve kapatılmaları, saflıklarını koruyordu; yabancı erkekler tarafından tecavüze uğramalarıysa en büyük kirlenmeydi. 1980’lerin sonlarında Kosova’da Sırp milliyetçiliğinin yeniden doğuşunu hızlandıran etmen, Arnavut erkeklerin Sırp kadınlara tecavüz ettiği yolundaki iddiaların yarattığı moral panik olmuştu. O dönemde Sırbistan’ın Ceza Yasası’na, “siyasal sonuçları olan uluslar-arası tecavüz” olarak tanımlanan etnik tecavüz diye yeni bir suç eklenmişti. Etnik tecavüzün cezası, kendi milletlerinden bir kadına tecavüz eden bir erkeğe verilen cezadan daha ağırdı (Milić 1993; Mežnarić 1994).

Eski Yugoslavya’da milliyetçilik herkesi peşinden sürüklememişti. Kadınlar bu yeni/eski retoriği erkekler kadar ikna edici bulmamış olabilir. Andjelka Milić kadınların 1990 seçimlerine erkeklerden daha kuşkuyla yaklaştığını gösteren kamuoyu yoklamalarına işaret eder. Milić’e göre, bu kuşkunun gerisinde, hem görünürdeki demokrasinin gerçekliğine duyulan güvensizlik hem de (çoğu etnik temele dayanan ve milliyetçi olan) siyasal partilerin sunduğu seçeneklerin tatmin edici bulunmaması yatar. Kadınların yüzde 70’i bir partiye katılmayı düşünmediklerini söylemiştir. Kuşkusuz iktidar partileri de,

muhafelet partileri de seçim bildirilerinde kadın seçmenlere daha çok hitap edebilecek sosyal refah, sağlık, eğitim ve çocuk bakımı gibi konuları geri plana iterek ulusal davaları vurgulamıştı. Kamuoyu yoklamalarına göre, bir partiyi tercih eden kadınlardan daha genç ve daha fazla eğitim görmüş olanlar, az sayıdaki demokratik-liberal partileri destekleme eğilimindeydi. Daha ileri yaşlardaki kadınlar, köylü kadınlar ve ev kadınları ise reform geçirmiş Komünist Parti'ye sıkı sıkıya bağlıydı. Seçime katılmayanların büyük bölümünün kadınlar olduğu sanılıyor (Milić 1993). Yeşil partilere oy veren kadınların sayısının erkeklerden fazla olduğu ve milliyetçi olduğunu açıkça ortaya koyan partilere oy veren kadınların erkeklerden çok daha az olduğu düşünülüyor (Djurić 1995).

Belki de kadınların çoğu, milliyetçi söylemin kadınlara attığı yeni değeri, mala, mülke, kocaya, babaya, ulus-devlete ait bir şeye verilen değer olarak görüyordu. Komünizm, cinsiyet farklılıklarını sildiği iddiasında bulunmuştu. Milliyetçiler bazı açılardan yenilikçi olan bir dille, kadınların kulak vermeye hazır olduğu bir dille konuşuyordu: Cinslerin özgüllüğü yeniden teslim ediyordu. Fakat bu açık bir biçimde saatleri eski ataerkil düzene ayarlamaktan başka bir şey değildi. Komünizm gibi bu milliyetçilikler de otonom bir kadın özne tasavvur etmiyordu (Milić 1996). Aslında otonom kadın, artık toplum içindeki Öteki'ydi, etnik Öteki gibi güvenilmez, tehlikeli ve tehdit edici bir unsurdur (Korać 1993).

Kadınların eylemciliği ve savaş

Kadınların milliyetçi hareketler tarafından açıkça baskıya uğratılması, azınlıkta kalan bir grup kadında feminist bir muhalif bilinç uyandırmıştı (Milić 1993). Yugoslav devletinin dağılmasından bir-iki yıl önce, birçok yeni kadın girişimi ortaya çıktı. Djurdja Knežević'e göre (1995: 36), "Feminizm savaştan önce zirve noktasına tırmandı". Örneğin 1990'da Belgrad'daki Kadın ve Toplum grubu kendini feshederek, siyasî sistemi sarsan değişimlere karşılık veren daha sorun-odaklı bir eylemciliğin

önünü açtı. Federal Yugoslavya'nın başkenti olduğu son iki yılda Belgrad'da başlatılan projeler Lepa Mladjenović ve başka yazarlar tarafından ayrıntılı olarak anlatılmıştır (Mladjenović ve Litrićin 1993; Hughes et al. 1995). Bu projeler çeşitli ihtiyaçları karşılamıştır. Bunlardan biri, kadınlara yönelik şiddeti gözler önüne sermeyi ve buna karşı koymayı amaçlamıştır. Bir diğeri ise siyasetteki erkek egemenliğine meydan okumuştur.

Mart 1990'da şiddet kurbanı kadınlar ve çocuklar için bir 'SOS acil hat' kuruldu. Komünist ideoloji hâkim olduğu müddetçe, erkeklerin ev içinde ve sokakta kadınlara yönelttiği şiddetin yaygınlığı gizli kalmıştı. Yaşanan karmaşanın faydalarından biri de, bir zamanlar tabu olan konuların artık konuşulabilir hale gelmesiydi. Telefon hattı ve yeni danışma hizmeti, uzun süredir erkek eşlerinin/partnerlerinin istismarına maruz kalan kadınlar nihayet kendilerinde konuşma cesaretini buldukça, sürekli kullanılır hale geldi. Ülke savaşa doğru sürüklenirken, SOS acil hattı çalıştıran kadınlar da, ev içi şiddet olaylarında belirgin bir artış tespit etmişti. Erkekler evlerinde de silah bulundurmaya başladığından, bu olayların ciddiyeti de giderek artıyordu.

Aynı yıl seçimlerin yapılacağı açıklandığında, milliyetçi olmayan partilerden kadınlar, erkeklerin liderliğindeki bu örgütlere içerden baskı uygulamak için Kadın Lobisi adlı bir ittifak oluşturdu. Kadınların çalışma hayatı ve işsizlik, cinsiyetçi eğitim, doğumla ilgili haklar, sağlık ve hukukî reform konularında "kadınların taleplerine ilişkin bir minimal program" hazırlamışlardı. Kadınların siyasî partilerde ve parlamentoda temsilir de kota sisteminin kullanılmasını, bir Kadın Bakanlığı kurulmasını istiyorlardı. Bu siyasî kadınların ideolojik açıdan "SOS acil hat"taki kız kardeşlerinden çok da uzak olmadığının bir göstergesi de, şiddet kurbanı kadın ve çocuklar için bir sığınma evi kurulması, evlilikte tecavüzün bir suç olarak tanımlanması, fahişeliğin suç olmaktan çıkarılması yönündeki talepleri idi. Lobi, milliyetçilerin kadınlara Büyük Sırbistan'ın anaları rolünü veren, doğurganlığa vurgu yapan politikalarıyla da alay ediyordu: "İnsan, küçük Sırp ceninlerinin hemencecik

vaftiz edileceği, nefrete koşullandırılacağı ve Sırp ulusunun birçok Düşmanı'na karşı savaşta liderlik rolü oynayacağı hissi- ne kapılıyor" (Mladjenović ve Litrićin 1993: 115).

Demokratik/liberal partilerin bile kadınlar açısından olumlu bir yönde değişmeyeceğini düşünüp ümitsizliğe kapılan bazı kadınlar, kendi partileri ŽEST'i (partinin adı "kadınlar, etik, dayanışma ve hoşgörü" anlamındaki sözcüklerin baş harflerinden oluşuyordu) kurdu. Yeni bir siyaset biçimi ortaya koymayı, sol ile sağ arasındaki modası geçmiş diye niteledikleri dikotomiye aşmayı amaçlıyorlardı. Adem-i merkezîyetçi ve otoriter olmayan bir yönetim yapısı, bağımsız bir yargı, karma ekonomi, daha iyi sağlık hizmetleri, eğitim reformları, çevre koruması, demokratik, açık bir medya öneriyorlardı. Parlamentoda sandalye kazanmayı değil, tabandan bir kadın hareketine ivme kazandırmayı hedefliyorlardı. Ama kışkırtıcı bir girişimde bulunup, cumhurbaşkanı adayları olarak bir kadın/erkek iş paylaşımı ekibi oluşturdular (Cockburn 1991).

Seçim sonuçları, koltukların yüzde 98'inde erkeklerin oturduğu bir Sırp parlamentosu ortaya çıkarmış, kadınların en korktukları şey başlarına gelmişti. (Bu, o dönemde Avrupa'da kadın parlamenter oranının en düşük olduğu parlamentoydu.) ŽEST'in buna yanıtı, yasama sürecini izleyip sürece müdahalede bulunmak üzere alternatif bir kadın parlamentosu kurmak oldu (Mladjenović ve Litrićin 1993; Hughes et al. 1995).

Feministler aynı anda şiddete ve siyasete odaklanmanın yanı sıra, kendilerini eğitmeye ve dayanışmaya yönelik etkili faaliyetler de sürdürüyordu. Belgrad'da bir apartman dairesinde üniversiteden bağımsız bir Kadın Araştırmaları Merkezi kuruldu. Bir başka dairede Otonom Kadın Merkezi, bir diğerinde Kızlar Merkezi kuruldu. 1990 kışında da eşcinsellerin görünür kılınmalarını sağlamak üzere lezbiyen ve gay lobisi Arkadia kuruldu. Son derece olumsuz, hasmane bir ortamda atılmış cesur bir adımdı bu.

Belgrad, kadın eylemlerinin çoğuna federal başkent olduğu dönemde sahne olduysa da, Ljubljuna ve Zagreb'de de kardeş projeler yürütülüyordu. Örneğin Zagreb'de kadınlara yönelik

şiddete karşı kurulmuş bir Kadınlara Yardım Şimdi projesi ve Otonom Kadın Evi vardı (Borić ve Desnica 1996). Bu eylem furyasının hareket boyutlarına varıp varmadığı konusunda kadınların farklı görüşleri var. Örneğin Žarana Papić, bir hareket oldukları iddiasında bulunmanın fazla ileri gitmek olacağı görüşünde, ama “Aramızda feministler vardı” diyor (Papić 1994: 19). Bosna-Hersek de bu görüşü destekleyen bir örnek görünümlünde. Saraybosna’da ve başka Bosna kentlerinde Yugoslav kadın hareketinde etkin olan kadınlar varsa da, bölge savaşın pençesine düştüğünde, kadın merkezleri ve sığınma evleri gibi kurumlar hâlâ kurulmamıştı.

Yugoslavya’daki kadın aktivizminin bir “hareket” olup olmadığı kadar, “feminizm” olup olmadığı da tartışmalı. Bazı Batılı feministlere göre, rujlari ve yüksek topuklarıyla Yugoslav kadın eylemcilerin çoğu geleneksel anlamda son derece kadınsı görünüyordu. Fakat örneğin Žarana, eski Doğu Bloğu ülkelerindeki kadınların yanı sıra Yugoslav kadınları da savunmuş, Sol Feministlerin Avrupa Forumu’nun bir konferansında bu durumu şöyle açıklamıştı: “Sahip olmadığınızda, tüketim kültürünün ve gösterişli bir kadın olmanın ne kadar çekici göründüğünü tahayyül edemezsiniz. Ancak, tüketim kültürünün saldırgan varlığı, kadınlığın istismarına dair bir bilinç doğurabilir ve seks nesneleri olarak kullanılmalarına ilişkin bir eleştiri yaratabilir.” Žarana şunu savunmuştu: “Doğu’daki dönüşümün bu aşamasında kadın aktivizminin ve mücadelesinin her biçimini olumlu değerlendirmek gerekir. Asıl mesele, kadınların direniş olanaklarını artırmaktır” (Papić 1992).

Sorun şuydu ki, kadın aktivizminin her biçimini direniş olarak adlandırmak mümkün değildi, kadınların milliyetçilere direnişinin her biçimi de feminist diye nitelenemezdi. Her şeyden önce, bazı kadınlar, erkeklere yeniden maskülen kimlik, kadınlara yeniden feminen kimlik kazandırılması çağrısına katılmıştı. Bazıları militaristti. 1990’da komünist “Yugoslavya Hareketi”nin tezlerinden etkilenen kadınlar, Belgrad’da Ulusal Meclis’in önünde gösteri yapıp askerî darbe talebinde bulunmuşlardı (Drakulić 1993). Feminist hareket esas itibarıyla ye-

rel bir karakter taşıyordu. Bu yüzden bölgeselcilige ve etnik farklılaşmaya yatkın bir niteliği vardı (Antić 1991). Dahası feministlerin hepsi milliyetçiliğe karşı değildi. Mart 1990'daki üçüncü ulusal kadın konferansında Yugoslavya'yı oluşturan cumhuriyetlerin bir arada kalmasını isteyen kadınlar ile, federasyonun dağılmasını isteyen ve Yugoslavya çapında bir kadın örgütlenmesine kesinlikle sıcak bakmayan, farklı cumhuriyetlerden, –özellikle Slovenya'dan– gelmiş kadınlar arasında bir husumet yaşanmıştı. Belgradlı kadınlar kendi ülkelerindeki yayılmacı Sırp milliyetçiliğini eleştiriyorlardı, ama diğerlerinin ayrılıkçı milliyetçiliklerini kınamak konusunda tereddüt gösteriyorlardı. Bir uzlaşmaya varılamadı ve kadınlar, konferans sona erdiğinde hareketin temel bir fay hattıyla bölündüğünü düşünerek ayrıldılar (Milić 1996; Duhaček 1993; Mladjenović ve Litrićin 1993).

1991 yazında Sloven liderliği Slovenya'nın bağımsızlığı için harekete geçtiğinde, bu cumhuriyette konuşlanmış Yugoslav Ulusal Ordusu birlikleri derhal ayrılmayı önlemekle görevlendirildi. O dönemde Sırp, Hırvat, Müslüman ya da başka kökenlerden bütün askerler “Yugoslav” askerleriydi. Asker anaları ve bazı babalar savaşa ve orduya karşı kendiliğinden gösteriler başlattı, bu gösteriler hızla ülke çapına yayıldı.

2 Temmuz 1991'de asker anaları “Biz oğullarımızı Milošević uğruna ölsünler diye doğurmadık” haykırılarıyla Belgrad'daki Sırbistan Meclisi'ni bastı (Bracewell 1996: 30). Ertesi gün yüzlerce kadın oğullarını evlerine getirmek için Ljubljana'ya gitti. Ağustos sonunda çoğu annelerden oluşan, bazıları Bosna-Hersek'ten 40 otobüs dolusu ebeveyn Yugoslav Ulusal Ordusu'nun Belgrad'daki karargâhında toplandı (Hughes et al.). Ateşkes girişimlerinin başarısızlığa uğraması üzerine, kadınların eylemleri yoğunlaştı. Saraybosna'daki kitlesel bir gösteride, anneler, birçoğu askerlik süreleri dolmasına karşın tezkere alamayan oğullarının terhis edilmesi talebiyle parlamento oturumunu bastı. Hırvat kadınların “Generalleri bir Sevgi Kalesiyle kuşatalım” çağrısı üzerine 29 Ağustos'ta 100 bin kişi Zagreb'de toplandı (Drakulić 1993).

Öfkeli kadınların başlattığı çarpıcı bir seferberlikti bu; başlangıçta birçok feministi heyecanlandırmıştı. Lepa Mladjenović Belgrad'daki kışlının konferans salonundaki gösteride neler hissettiğini şöyle anlatıyor:

Hayret vericiydi. Erkeklerle ait bu mekânda daha önce hiç böyle sahneler yaşanmamıştı. Konferans salonunun ön kısmında “babalar” vardı – subaylar. Kadınlar her yere oturmuşlardı, konuşuyor, bir şeyler atıştırıyorlardı. Bir ara Hırvatistan köylerinden gelen kadınlar erkekleri dinlemeyi bırakıp eski, hüzünlü bir Hırvat türküsü söylemeye başladılar. O katı askerî kültürün parçası olan, üniformalar içindeki babalarla karışıklık oluşturacak şekilde, kadınların sesi başka bir dünyadan geliyordu. (Hughes et al. 1995: 515)

Fakat çok geçmeden bütün bunları hayal kırıklığı izledi. Hareket içindeki farklı unsurların farklı talepleri olduğu anlaşılmıştı. Bazıları ilke olarak savaşı, “iç savaş rezaleti”ni protesto ediyordu ve kendileri için “barış hareketi” nitelemesinde bulunmak yerinde olurdu. Oğullarının Yugoslav kardeşleriyle savaşmakla yükümlü kılınmasına karşı çıkıyorlardı. Bazılarıysa oğullarının kendi cumhuriyetlerinden insanlarla savaşmasına karşıydı. Hırvatistan'daki bazı Hırvat anneler, oğullarının Yugoslav Ulusal Ordusu'nda Sırplarla omuz omuza, Hırvatistan'ın bağımsızlığını engellemek için savaşmasına karşıydı sadece.

Kadınların orduyu hedef alan protestoları, liderlerin kadınları ve çocukları korumak için savaştıkları iddialarının inandırıcılığına darbe vurdu. Fakat annelerin manevî gücü milliyetçi değerler sistemine dayanıyordu. Bu da, kadınların benliğinin bir kez daha tanınmaması anlamına geliyordu. Savaş çıkırtkanlığı yapan milliyetçi medya, gösterilerde bazı erkeklerin, babaların da bulunduğunu görmezden gelip, annelerin simgeselliğini öne çıkardı. Kadınların protestoları, ayrı cumhuriyetçi ordular kurulmasını meşrulaştıran milliyetçi propagandalar için ideal malzemeyi sağlıyordu (Bracewell 1996).

Sonuçta kadınlar kolayca bölündü. Mirjana Morokvašić, bütün milliyetlerden onlarca annenin birleşik bir gösteri düzen-

lemek üzere 1991 gözünde, Macarlar ve Sırların yüzyıllardır birlikte yaşadığı Voyvodina'nın Temerin kasabasında toplanmasını anlatır. Milliyetler arası bu dayanışma, Milořeviç'in iktidar partisinden delegelerin ve Hırvat milliyetçiliğinin mağduru bazı kadınların toplantı yerine gelmesiyle bozulur. Söz konusu grup, (Katolik oldukları için) Hırvatların tarihî müttefikleri olarak gördükleri Macarlar aleyhine sloganlar atar. Bu olay gösteriyi dağıtır ve ertesi gün geriye sadece Macar anneler kalır (Morokvařić 1997).

Slavenka Drakulić řu noktaya dikkat çeker: “Kadınların isyanı başarısızlığa uğradı, çünkü –kadınlar değıl– generaller ve siyasetçiler bu hareketin potansiyel gücünü fark etmişti” (Drakulić 1993). Dolayısıyla İsrail'de de yaşandığı gibi (dördüncü bölüm), annelerin izlediğı stratejinin savaş karşıtı hareket için yanlış bir başlangıç noktası olduğı anlaşıldı. Etnik damgalar vurmanın ve hedef göstermenin cazibesi yok edilemiyordu. Hatta sonunda bu strateji, Yugoslavya halklarını birbirlerinden uzaklaştıran merkezkaç kuvvetini daha da pekiştirmişti.

Savaş karşıtı eylemlerde kadınlar

Sonra, düşünülemez olan gerçekteşti. Yugoslavlar sözlerin yanı sıra tüfek ve toplarla da savaşmaya başladı. Slovenya'daki çatışmalar kısa sürdü, ama ardından Hırvatistan'da yaşanan katliam bütün dünyayı sarstı. Artık “Sırların” da “Hırvatların” da şehitleri ve gerekçeleri vardı. Suskunluğın bile ihanet olarak yorumlanabildiğı bir ortamda, savaşa ağıktan cephe alarak yürütülen kampanya yalıtılmış ve karalanmıştı. Fakat direnen küçük gruplar, muhtemelen kendilerini ağıkça destekleyenlerden çk daha fazla sayıda insan adına konuşuyordu.

Hırvatistan Savař Karşıtı Seferberlik (ARK) hareketi ve Belgrad'daki Savař Karşıtı Eylem Merkezi ilke olarak cinsiyeti (ve etnik grubu) ne olursa herkese ağıksa da, eylemcilerin çoğı kadındı. Zagreb'den Martina Belić, biraz öfkeli bir dille, erkeklerin bu örgütlere katılım oranının kadınların yönetime katılım oranı kadar düşük olduğına dikkat çekiyor. Erkekler sa-

vaşın mimarları, kadınlar savaşı sona erdirmeye çalışanlar olarak görülüyordu (Belić 1995). Savaş karşıtı binlerce erkeğin zorunlu askerlik yapmamak için yurtdışına gittiğini de eklemek gerek. Fakat kadınlar, erkeklerin askere alınmasına, bizzat erkeklerden daha fazla karşı çıkmıştı (Women in Black 1994). Eylül 1994'te yapılan bir kamuoyu araştırması da, barışı destekleyen kadınların sayısının erkeklerden yüzde 20 fazla olduğunu ortaya koyuyordu.

Nedeni ne olursa olsun, savaş karşıtı eylemlerde ağırlık kadınlardaydı ve hareket örgütlenme biçimiyle de "kadınlara özgü" bir karakter taşıyordu. Burada hangisinin sebep, hangisinin sonuç olduğu belirsizdir. ARK koordinatörü Vesna Teršelić, kadınların "yeni fırsatlar yaratmak ve bunları geliştirmek"le daha fazla ilgilendiğine işaret ediyor. Kadınlar, angarya sayılan, ama gerekli birçok işi, ne denli cesur olduklarını çok fazla ön plana çıkarmadan yapmaya hazırdı. Ayrıca yeni insanları düşüncelerini ifade etmeye teşvik eden bir çalışma tarzları vardı (Teršelić 1995: 39).

Fakat Belgrad Savaş Karşıtı Eylem Merkezi'nde gönüllü çalışan Staša Zajović, bu örgütün de diğer siyasi örgütler gibi aynı ataerkil modele uygun biçimde işlediğini, bütün ağır işleri kadınların yaptığını, ama örgütü kamu önünde bir erkeğin temsil ettiğini fark etmiştir. İnsanın aklına, erkeklerin liderliğindeki İsrail barış hareketinde Vera ve başka Yahudi kadınların yaşadıkları geliyor (dördüncü bölüm). Staša ve diğer kadınlar, "Savaş Karşıtı Siyahlı Kadınlar" ağını oluşturmak için Savaş Karşıtı Eylem Merkezi'yle yollarını ayırır. Staša bunun nedenini şöyle açıklıyor: "Çünkü varlığımızın görünür olmasını istiyordum, böylece yaptığımız iş bir kadınlık rolü değil, siyasi bir tercih olarak görülebilecekti" (Zajović 1994: 49).

Siyahlı Kadınlar 9 Ekim 1991'de protestolarını başlattı. İlk gösterileri için Belgrad'ın simgesel merkezlerinden Cumhuriyet Meydanı'nı seçtiler; siyahlara bürünmüş kadınlar meydana dizildi, önlerinde kendilerini tanıtan uzun bir pankart taşıyorlardı: *Jene u Trnom Provit Rata* (Savaş Karşıtı Siyahlı Kadınlar). Bir çarşamba günü öğleden sonraydı. Bu gösteriyi her

çarşamba yapmaya başladılar, sadece zaman zaman gelişmelere uygun olarak pankartları değişiyordu. Mesajları, ülkelerin militarist liderlerine verilmiş o kadim mesajdı aslında: “Bunu benim adıma yapmıyorsun.” Siyahlı Kadınlar’ın gösterileri, şiddet içermeyen doğrudan eylem biçiminin klasik bir örneğidir: Kadınlar, bedenlerini siyasî olarak öne sürmüş, yan yana dizilerek “toplum”un kendilerini hizaya sokmasına karşı çıkmışlardı. “Savaşan bir devletin ve rejimin elinde rehine olmayı reddediyoruz. Öfkemizi şiddet içermeyen eylemlere dönüştürüyoruz” (Zajović 1995: 42). Gösteriler, tüm Yugoslavya’da görünür, düzenli ve sürekli olan yegâne savaş karşıtı eylemdi. Açıkça feminist olmaları bakımından da benzersizdiler.¹

1992’de Yugoslavya’daki savaşlarda tecavüzlerin hangi boyutlara ulaştığına dair haberler yayınlanmaya başladı. Uluslararası örgütlerin yaptığı araştırmalar ve tecavüz kurbanlarına yardım götürenlerin aktardıkları bilgiler, bu suçun boyutlarını ve niteliğini gözler önüne sermişti (United Nations 1993 ve 1994; Amnesty International 1993; European Commission 1993; Helsinki Watch 1993). Eski Federal Yugoslav Ordusu’na mensup Sırp askerlerin, Bosnalı Sırp paramiliter birliklerinin ve Sırbistan’dan gelen düzensiz kuvvetlerin saldırdığı kent ve köylerde, bölgedeki Müslümanlara ve Hırvatlara cinsiyet ayrımcılığı güden bir tarzda yaklaşılıyordu. Yakalanan erkekler gözaltına alınıyor ve zorla çalıştırılıyordu. Sonradan çoğunun kitlesel kıyımlara kurban gittiği anlaşılabilecekti. Kadınlar ve çocuklar içinse farklı bir uygulama söz konusuydu. Kaçmayanlar ya da kaçarken tarlalarda ve ormanlarda yakalananlar, farklı büyüklüklerde “kamplar”da toplanıyordu. Bir depoda, okulda,

1 “Siyahlı kadınlar” tarzı protesto, savaşın başında, s. 178’de anlatılan İsrail hareketiyle temas halinde bulunan İtalyan feministleri tarafından Yugoslavya’ya taşınmıştı. Buna karşılık, s. 15’te bahsedilen Londra grubu da Yugoslav kadınlarının eyleminden esinlenmişti. Kamusal alanlarda düzenli sessiz gösterilere dayanan Siyahlı Kadınlar etkinliği, Arjantin’deki Plaza de Mayo ve Güney Afrika’daki Black Sash gösterileriyle benzerlik taşıyor. Aralarında örgütsel bir bağ olmamasına rağmen, savaş tehdidinin bulunduğu birçok ülkede Siyahlı Kadınlar grupları ve eylemleri kendini göstermektedir. 1995’te Pekin’de Birleşmiş Milletler Kadın Konferansı’nda sivil toplum kuruluşları forumunda geniş bir uluslararası “Siyahlı Kadınlar” gösterisi yapıldı.

otelde ya da bir evde. Bu yerlerde sorgulanıyor, tartaklanıyor ve dövölüyorlardı. Kaba kuvvet kullanılarak, ayrıca sevdiklerine zarar verileceği tehdidiyle cinsel ilişkiye zorlanıyorlardı. Tek başlarına, gruplar halinde, tek bir asker ya da birçok erkek tarafından tecavüze uğruyorlardı. Çeşitli nesnelerle cinsel işkenceye tâbi tutuluyor ve birbirlerine işkence yapmaları isteniyordu. Kadınların çoğu tekrar tekrar tecavüze uğruyordu. Birçok tecavüz aile fertlerinin gözleri önünde yapılmıştı. Tecavüzler haftalarca ya da aylarca sürüyordu ve bazı kamplardaki bazı kadınların, hamilelikleri ilerleyene dek kasten alıkonduğu, ancak bundan sonra Bosna-Hersek ordusu tarafından esir alınan Sırp askerlerle değiş tokuş edildiği yolunda kanıtlar vardı (Hauser 1995; Zarkov 1997).

Hırvat Savunma Konseyi'ne (HVO) mensup aşırılık yanlılarının Bosna'nın başka bölgelerinde etnik temizliğe giriştiği "savaş içinde savaş" döneminde de tecavüz benzer bir biçimde kullanılmıştı; ancak, kadınlar kamplarda değil, tek tek ya da küçük gruplar halinde kendi evlerinde ya da ordunun el koyduğu evlerde alıkonmuşlardı. şu soru sık sık sorulur: Bosna-Hersek ordusunun (tamamı olmasa da çoğunluğu Müslüman olan) askerleri de tecavüz eylemlerinde bulundu mu? Tecavüz genelde bir ülkeyi ya da bölgeyi 'temizlemeye' yönelik saldırgan hareketlerde kullanıldı; Bosna-Hersek ordusu da bu savaşta çoğunlukla topraklarını savunma konumunda olmuştur. Bosnalı Sırp ve Hırvat milislerin tersine, Bosna makamları bu tür bir disiplinsizliği cezalandırmak için yasaları kullanmaya hazır olduklarını göstermişlerdir. Bütün bunlara karşın, daha sonra Lahey'deki Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi'ne sunulan kanıtlar, birleşik Müslüman ve Hırvat kuvvetlerinin ve Müslüman erkeklerin de tecavüz ve başka suçlar işlediğini ortaya koymuştur. Yugoslav savaşlarında yaşanan tecavüzlerin kesin sayısı hiçbir zaman bilinemeyecek. Makül tahminler 10 bin ile 20 bin arasında değişiyor (United Nations Commission of Experts 1994, aktaran: şarkov 1997).

Tarihçiler, savaş mahkemeleri ve savaş muhabirleri sıklıkla görmezden gelse de, kadınlar bilir ki, tecavüz, savaşın dışında

sayılabilecek, rastlantısal bir olgu değil, savaşın sistematik bir unsuru, ayrılmaz bir parçasıdır. Bosna'daki savaş gözlemcilerinin bazılarına göre, tecavüzler, belli bir organizasyon çerçevesinde yapıldığı, hatta stratejik bir hedefe hizmet ettiği kanısı uyandırıyordu: En değerli varlıklarının, kadınlarının namusları ayaklar altına alınarak, erkeklerin moralleri çöktürülmeğe çalışılıyordu. Bu gözlem milliyetçi ideolojide toplumsal cinsiyetin önemine ilişkin feminist gözlemlerle (birinci bölümde bu konuya değinmiştik) de uyum içindedir (Anthias ve Yuval-Davis 1989). Tecavüzlerin etnik boyutu ne olursa olsun, burada erkekler arasındaki bir iktidar yapısının etkili olduğu kesindi; bu yapıda kontrol, kısmen kolektif kadın düşmanlığına bağlıydı. Bu açıklama da, feminist kuramın tecavüzün erkeklerin cinsel güdülerinin değil, cinsiyetler arası iktidar ilişkilerinin bir sonucu olduğu tezine uygundur (Lees 1997). Düşmanın erkekleri de tecavüz yoluyla, kadın olmaya "indirgeniyordu." Bosna savaşının bir özelliği de, tecavüz vakalarının yüksek görünürlük oranıydı. Bu kısmen dünya medyasının bu haberlere geniş yer ayırmasından kaynaklanıyordu. Batı Avrupalı izleyicilerin de, tecavüze uğrayanlar "Avrupalı kadınlar" olduğu için haberlere daha duyarlı olduğuna kuşku yoktu. Fakat meselenin görünürlüğü, tecavüze uğramış kadınların (daha önceki savaşların aksine) başlarına geleni hemen açıklamasından ve konuya el atmaya hazır, dünya çapında bir kadın hareketinin mevcut olmasından da kaynaklanıyordu.

Belgrad'daki Siyahlı Kadınlar, Bosna, Hırvatistan ve başka bölgelerden mültecileri kabul eden uluslararası örgütler aracılığıyla birçok tecavüz olayını öğreniyordu. Ayrıca Belgrad'a gelen mültecilerle görüşerek ilk elden bilgi sahibi oluyorlardı. Tabii ki mültecilerin çoğu Sırp kadınlardı, bazıları HVO (Hırvat Savunma Konseyi) birliklerinin saldırıları sırasında tecavüze uğramıştı. Azınlıkta kalan bir grup da Bosna'dan sürülen Hırvat ve Müslüman kadınlardı, bazıları aşırılık yanlısı Sırpların tecavüzlerine uğramıştı. Milliyetçi medyanın tecavüz vakalarını düşmanlara karşı propaganda malzemesi olarak istismar ederek uluslararası destek kazanmayı umduğu, uluslararası

medyanın genellikle tecavüz olaylarını ancak bir dramatik bir boyut içerdiği müddetçe gündeme taşıdığı bir ortamda, yalnızca Siyahlı Kadınlar, başka birçok ülkeden kadınlarla birlikte, kamuoyunun bilinçlenmesini sağlıyor, kadınlara yönelik bu iğrenç suçun barbarlığını kınıyordu.

Siyahlı Kadınlar, gösterilerini izleyen herkesin şu noktayı görmesi için büyük çaba sarf ediyordu: Askerî şiddet ile ev içi şiddet birbiriyle ilişkilidir, savaşlar ancak “kadınlara yönelik şiddetin son bulması halinde son bulacaktır.” Böylece kendilerini “anaların” düştüğü tuzaktan kurtaran bir yol buldular. Bu yol, aynı zamanda bu ölümcül milliyetçiliklerin temel ilkelerinden biri, yani erkek egemenliğini görebilecekleri ve buna karşı çıkabilecekleri bir bakış açısı getirdi. İsrail’de olduğu gibi Yugoslavya’da da erkeklerin liderliğindeki savaş karşıtı eylemlerde, göz ardı edilen ya da ele alınmak istenmeyen bir noktaydı bu.

Kuşkusuz kadınlar alaylara ve saldırılara maruz kaldılar, ama Belgrad’daki rejim –onca olumsuz özelliği göz önüne alındığında belki de şaşırtıcı bir biçimde– totaliter bir nitelik taşımıyordu. Belgrad yönetimi, gösterileri ya da Siyahlı Kadınları yasadışı ilan etme yoluna gitmedi, oysa söz konusu kadınların, erkeklerin askere gitmeme yolları bulmasına ve askerlerin firar etmesine yardım ettiği biliniyordu. Siyahlı Kadınlar vatan haini ilan edilmişlerdi, bu da zaten beklenen, hatta memnuniyetle karşılanan bir gelişmeydi. Staša Zajović bir yazısına “Ben hainim” başlığını atmaktan çekinmemiş, bundan âdeta keyif almıştı (Zajović 1994). “Cadılar” diye anılıyorlardı. Savaşta yalnız Hırvat kadınların Sırp erkekleri tarafından tecavüze uğradığı iddiasını kabul etmeyip, milliyetçi hassasiyet taşıyan çevreleri sarsan, Hırvatistan’daki beş kadın gazeteci için de aynı hakaret sözü kullanılmıştı. Gazeteci kadınlar ısrarla şu noktayı vurguluyordu: Hırvat erkekler de tecavüz suçu işliyordu ve bütün etnik gruplardan kadınlar erkek saldırganlığına maruz kalabilirdi (Slapšak 1995).

Siyahlı Kadınlar, Belfast’taki Kadın Destek Ağı’nı hatırlatan bir dil kullanarak farklılığa olumlu değer atfediyorlardı. “Farklılıkları güçlendiriyor ve derinleştiriyoruz” diyorlardı.

En fazla bölünme yaratan farklılığı, yani etnisite/milliyet farklılığını, daha az tehdit edici başka farklılıklar bağlamına oturtma pratikleri de, Kuzey İrlandalı kadınlarınkine benziyordu. Kendilerini şöyle tanımlıyorlardı: “Biz heterojen bir grubuz. Üyelerimizin yaşı on sekizle yetmiş beş arasında. Kökenleri, geçmişleri ve hayat tarzları büyük farklılıklar gösteriyor. Bazıları uzun süredir etkinlik gösteren feministler, bazılarıysa feminist söylemi ilk kez benimsiyor” (Women in Black 1994).

Etnik gruplar arasında bağları sürdürmeye çalışanlar, yalnızca Sırbistan’daki kadın barış eylemcileri değildi. Kendini sadece Katarina diye tanıtan, Hırvatistan’ın Osijek kentindeki Barış, Şiddet Karşıtlığı ve İnsan Hakları Merkezi’nin müdürü, bu bölgede Sırları Hırvatlardan ayıran rencide olma ve intikam döngüsünü nasıl kırmaya çalıştıklarını şöyle anlatıyor:

Önce korkumuzu yendik ve insanlar arasında şiddetin yol açtığı ayrılıkları ortadan kaldırmak için çalışmaya başladık. Ülkenize saldırıldığında, ülke savunmasına öncelik vermek son derece mantıklı görünse de, milliyetçi olmayı reddettik. Böylece temel insanı, evrensel değerleri savunmaya odaklandık ve bu sırada bu değerleri kabul eden herkese kucak açmaya başladık. Başka milliyetlerden insanlarla bir tür uzlaşma sürecine girdik. (Bennett et al. 1995: 235)

Böyle kadınlar grupları kaynaştırmanın yanı sıra mesaj taşıyıcı olarak da hizmet veriyordu. Katarina sözlerini şöyle sürdürüyor: “Bizim amacımız, sivil toplumu kurmaya çalışmak ve otoriteler nezdinde tüm topluluğun ihtiyaçlarına dikkat çeken bir elçi olmaktır.” Bu tarz bir çalışmayla ortak gündemleri müzakere ederek belirleme becerisi kazanmışlar, yine Belfast’ta Kadın Destek Ağı’nda, İsrail’de Bat Şalom’da yer alan kadınlar gibi onlar da, sözlerin ittifakı sarsabileceği durumlarda sessiz kalmayı öğrenmişler. Birçok gözlemci, bu örgütlenmede büyük P’li politikaya ilişkin tartışmalardan kaçınıldığına dikkat çekmiştir – çünkü savaş öncesi kadın hareketinin bölünmesine bu tür tartışmalar yol açmıştır ve tabii ki savaşın çıkmasının nedeni bunlardır (Korać, yayınlanacak).

Eski Yugoslavya topraklarındaki feministlerin maharetli ve yoğun çalışmaları, tabii ki onların dünya sahnesinde barış görüşmeleri yürüten aktörler arasına katılmasını sağlamadı (başka savaşlardaki kadınların katılımını da sağlamadığı gibi). 1995 sonbaharında Dayton Antlaşması, öncesindeki ve sonrasındaki siyasî hamleler bütünüyle erkeklere ait. Fakat ironiktir ki –aynı zamanda bir kahramanlık eseri olduğunu belirtmek gerekir– bu kadın eylemciler, *zamir* (“barış için” anlamına geliyor) adlı bölgesel e-posta servis sağlayıcısını yaratıcı bir biçimde kullanarak, “hareket” adını hak etmeye layık, birleşik Yugoslav feminizmini yaratmaya başladı. Oysa birçok kişi, Yugoslavya dağıldığı sırada hareketin henüz tam olarak ortaya çıkmadığını düşünüyordu (Korać 1996; Terselić 1995).

İnternet de eski Yugoslavya topraklarındaki kadınların tüm dünyadaki, özellikle Batı Avrupa’daki feminist gruplarla verimli bağlantılar kurmasını sağladı. Savaş yıllarında bile ziyaretler ve ilk elden temaslar olmuştu. Belgrad’ı, Zagreb’i ve –şehir kuşatma altında olmasına rağmen– Saraybosna’yı ziyarete gelen kadınlar vardı ve Yugoslavya’dan birçok kadının Batı Avrupa ve ABD kentlerini ziyaret etmesi, buralarda konuşmalar yapması sağlanmıştı. Ayrıca sınır kontrollerine ve güvenlik güçlerine direnen Siyahlı Kadınlar da, 1994’ten beri Sırbistan’da uluslararası feminist toplantılar düzenliyordu.

Yugoslav kadınlar uluslararası bağlantılar kurarken gerilimler de yaşandı. 1992’de Zagrebli kadınlar, milliyetlerini gerekçe göstererek Sırp feministlerin katılımını yasakladıkları “Savaş ve Kadın” adlı bir konferans düzenlediler. Zaman zaman Batılı feministler fazla müdahil bir tavır sergilemiş, “Yugoslav” feministler de bundan rahatsızlık duymuştu. Ancak, uluslararası bağlantılar kurmanın önemi ve verimliliği, Ekim 1996’da Zagreb’de düzenlenen “Kadınlar ve Savaş Siyaseti” adlı konferansla net bir şekilde görüldü. 1992’deki konferansı düzenleyenler bu konferansa katılmamıştı. Bu uluslararası toplantıya katılan, eski Yugoslav cumhuriyetlerinden birçok kadın birbirleriyle yeniden buluşmanın hazzı içinde, beş yıl önce diledikleri pan-Yugoslav kadın hareketini kurmuş görünüyordu. Bir-

birlerine ulaşmak için yeni ulusal sınırları aşmaları, yeni pasaportlarını sınır muhafızları tarafından damgalatmaları gerekiyordusa da, kadınların bu komşu ülkeleri tek bir ülkenin birbirine komşu bölgeleri gibi algıladıkları görülüyordu. “Biz” diye hissediyorlar, “biz” diye konuşuyorlardı. Zagreb’de birbirini kucaklayan kadınlar arasında, Bosna-Hersek’teki Zenitsa Medica Kadın Terapi Merkezi’nden kadınlar da vardı.

7. Medica Kadın Terapi Merkezi

Bosnalı Sırp askerlerin ve paramiliter birliklere mensup kişilerin çok sayıda kadını alıkoyup onlara tecavüz ettiğine dair haberler Batı medyasında görünmeye başladığında 1992 sonlarına gelinmişti. Almanya'nın Köln şehrinde yaşayan ve çalışan İtalyan bir kadın olan Monika Hauser, bu tecavüzlerin dehşet verici boyutlara ulaştığını, Sırp milliyetçilerin bölgedeki Müslüman toplumunu ortadan kaldırma ve Müslüman kültürünü yok etme projesinin bir parçası olduğunu anlamaya başlayan Batı Avrupa'daki birçok insandan biriydi.

Belki de uzmanlık alanı jinekoloji olduğu için, tecavüzün fiziksel ve duygusal bir travma olarak ne anlama geldiğini gayet iyi bilen bu doktor, Bosnalı kadınlara yönelik neler yapabileceğini görmek amacıyla insanî yardım örgütleriyle temasa geçti. Başvurduğu birçok yerden yanıt alamaması onu dehşete düşürmüştü. Yanıt verenlerden biri, Sheherazade (Şehrazat) adlı, Alman kadınların kurduğu savaş karşıtı bir ağın koordinatörü olan Gabi Mischkowski'di. Mischkowski, Monika Hauser'in Hırvatistan'da Bosna-Hersek'ten gelen mülteciler için çalışan kadınlarla temas kurmasını sağladı. Hauser bu kadınlarla yaptığı görüşmeler sonrasında, en az destek gören, yardıma en fazla muhtaç olan kadınların, Sırp etnik temizliğinden kaçıp

Bosna devletinin denetimindeki bölgelere gelen mülteciler olduğunu anlamıştı. Aralık 1992'de kar ve çamurlarla kaplı, askerî taşıtlar ve konvoylarla dolu yollardan geçerek Orta Bosna'nın sanayi merkezi Zenitsa'ya ulaşmayı başardı.

Zenitsa... Burası bir kasaba mıdır, yoksa bir kent mi? Merkezindeki çok katlı apartmanlar ve ofis binaları, büyük çelik işletmelerinin bacaları bir kent olduğu izlenimi veriyor. Eriyen karlarla coşmuş, köprülerin altından akan Bosna nehri, Zenitsa'ya görkemli bir görünüm kazandırıyor. Ama kent dokusuna işaret eden yapıların hemen yanı başında, dağların eteklerinde her tarafı kaplayan elma bahçeleri kendini gösteriyor. Burası şafak sökerken horozların öttüğü, akşamları buram buram odun ateşi kokan bir kent. Fakat 1992'de odun ve kümes hayvanları, Orta Bosna'da ender bulunan mallar haline gelmişti.

Zenitsa'nın en fazla işçi çalıştıran sanayi işletmesi, 1992'de üretimi artık durma noktasına gelen çelik fabrikasıydı. Fabrikanın erkek işçilerinin çoğu "dağlara çıkmıştı." Silaha sarılıp savaşan tarafların birine ya da diğerine katılmışlardı. Zenitsa kadınların, çocukların ve yaşlı erkeklerin şehri oluvermişti. Monika şehirde araştırmalar yapmaya başladı, meseleyle ilgilenen başka kadınlarla görüşüp, onlara kadınlar için kadınlar tarafından yönetilecek, tıbbî tedavi ile psiko-sosyal bakımı birleştiren bir terapi merkezi kurma fikrini açtı. Şehir hastanesinde ve sağlık hizmeti veren diğer kuruluşlarda kendisi gibi jinekologlarla, doktorlarla, hemşirelerle ve psikologlarla görüştü. Mülteci kamplarında varlığına tanık oldukları gereksinimlerin altından kalkamayan tıp personeli, Monika'nın önerisini gönülden destekledi.

Küçük bir kadın grubu, bina bulma, yerel yönetimle görüşme, şehirdeki dinî makamların desteğini alma ya da hiç olmazsa tepkisini çekmeme işlerine girişti. Zenitsalı kadınlar kullanılmayan bir anaokulunu ihtiyaçlarına uygun hale getirmeye çalışırken, Monika da para bulmak için Almanya'ya döndü. Şanslıydı, tecavüz olaylarını ekranlara taşıyan bir kadın programının izleyicileri 250 bin mark bağışta bulunmuştu. Monika bu parayla, bir jinekoloji kliniği kurmak için gerekli

bütün teçhizatı alıp, kiraladığı taşıtlarla ve şoförlerle bir kez daha uzun ve çetin Bosna yollarına düştü. Ocak 1993'te Zenit-sa'ya vardığında, hazır bekleyen bir ekip ve bina buldu. Medica Kadın Terapi Merkezi kapılarını üç ay sonra açtı.

Travmaya karşılık vermek

Medica'yı kuran kadınlar, erkeklerin kötü muamelesine maruz kalan kadınların, sadece kadınların olduğu bir ortamda kadınlar tarafından bakılıp tedavi edilmeye gereksinimi olduğuna inanıyordu. Her şeyden önce tecavüzden kurtulan kadınlara inanılması ve saygı duyulması gerektiğini anlamışlardı. Tıbbî tedavi, kadının bir birey olarak kabul edilmesini de içermeliydi; profesyonel doktor-hasta ilişkisiyle sınırlı kalmayan duyarlı bir yaklaşım benimsenmeli, psikoterapi ve sosyal bakım da tedavi sürecine dahil edilmeliydi. Hizmet bedava olacaktı. Bu zor koşullarda mümkün olan en yüksek kalitede hizmet verilecekti, çünkü kadınlar böyle bir hizmete layıktı. Medica'yı Yugoslavya'da benzersiz kılan, bu ilkelerdi.

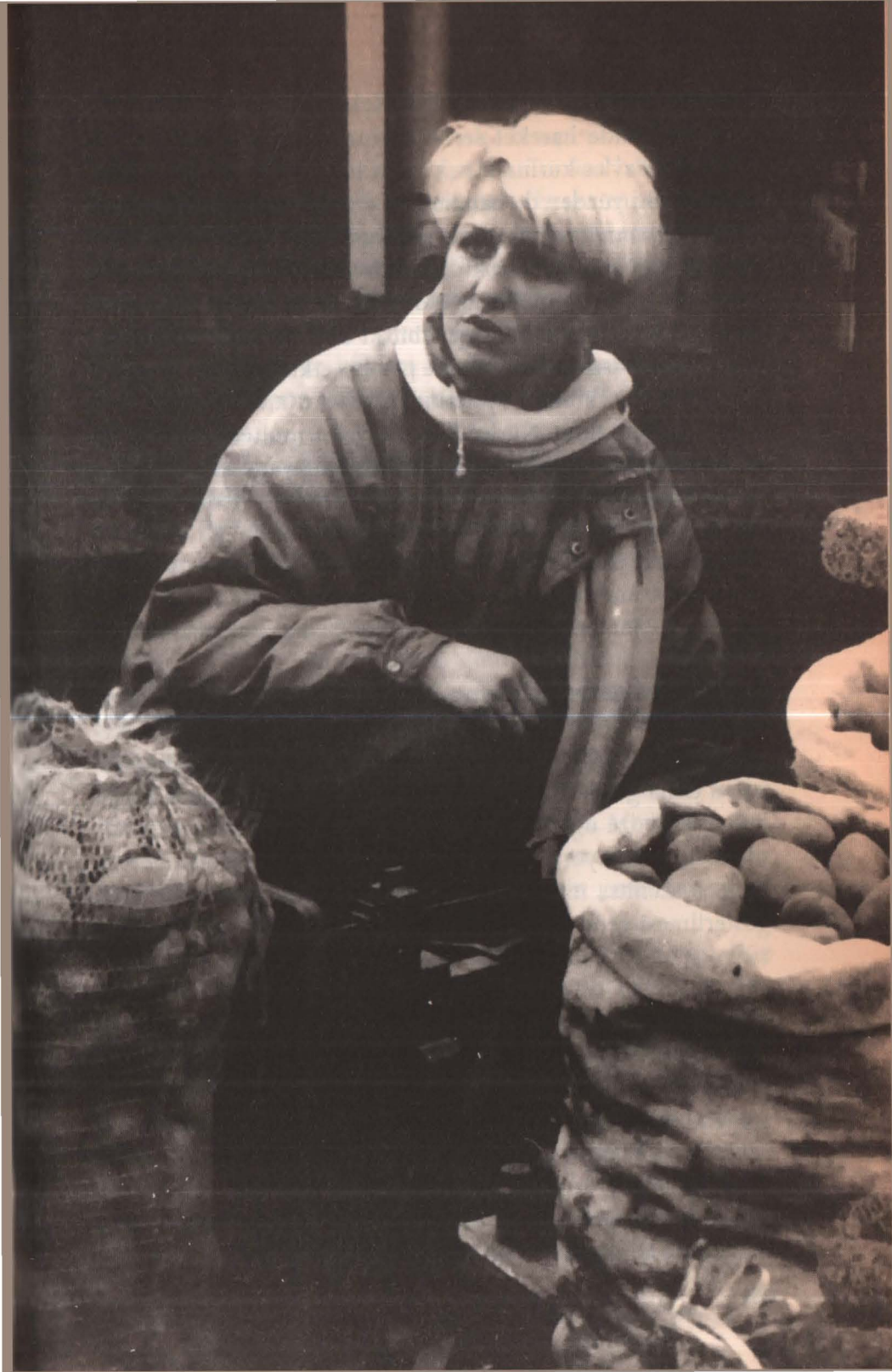
Medica çok geçmeden bina sayısını üçe, personel sayısını 70'e çıkardı. Çalışanların hepsi Bosnalı'ydı. Medica-I şehir merkezinden çok uzak olmayan, etrafı daha yüksek binalarla çevrili, iki katlı, kullanışlı bir binaydı. Jinekoloji birimi ve psikoterapi merkezi buradaydı. Burada aynı anda yirmi-otuz kadın ve çocuk kalıyordu. İlk kattaki jinekoloji biriminde (Amira Frlyak gibi) doktorlar, (Meliha Branković gibi) anestezi uzmanları ve başhemşire Paşa Kovaç'la altı kişilik ekibi vardı. Bazıları tam gün Medica'da çalışıyordu, bazılarının çalışına saatleriye Medica ve şehir hastanesi arasında bölünmüştü. Medica hem hastanede yatan hastalara hem de hastanede yatmayan kişilere (bunların tamamı değilse de çoğu mülteciydi) hizmet veriyordu. Aile planlamasıyla, doğumla ilgili sağlık hizmetleri sunuyor, hamilelerin kontrollerini yapıyor ve kürtaj operasyonları gerçekleştiriyorlardı. Tecavüzden kaynaklanan hamileliklerin yanı sıra tecavüz sonucu görülen çok sayıda yaralanma ve hastalık vakasıyla uğraşıyorlardı.





Zenitsa: Yaşıyanların, yerinden yurdundan edilenlerin ve ölenlerin şehri.





Medica'nın yerel sağlık otoriteleriyle iyi ilişkileri vardı; kürtaj meselesinde hareket serbestliğine sahipti. Bosna-Hersek ulusal bir devlet kurmaya pek vakit bulamadan savaşa srklenmişti. Bu yüzden de hamileliğin onun haftasına dek kürtajı serbest bırakan, yirminci haftaya kadar da bir heyet kararıyla krtaja izin veren eski Yugoslav yasaları burada geçerliliğini koruyordu. Müslüman otoriteler destekleyici bir tutum içindeydiler. Katolik Kilisesi tabii ki krtaja karşı çıkıyordu, ama savaş sırasında kilisenin de pek bir etkisi yoktu.

Psikoterapi ekibinin üyelerinden, aslen Karadağlı olan, sosyoloji eğitimi almış Nurka Babovi yerel mülteci nüfusla sürekli temas halindeydi; çeşitli merkezleri ziyaret ediyor, evlerde sığınmış olanları bulmaya çalışıyordu. Bu, Medica'daki en zor işlerden biriydi; sürekli olarak mültecilerin ağır sıkıntılarıyla ve aresizlikleriyle karşı karşıya kalmak, kimin yardıma daha fazla muhtaç olduğuna karar vermek, Medica'nın çok geçmeden dönüştüğü sığınadığ kimlerin gireceğini belirlemek anlamına geliyordu.

Medica'ya gelen kadınların kamusal alanda "tecavüze uğramış" olarak tanınmamasını sağlamak önemliydi. Birçok lke-de olduğu gibi savaş öncesinde Yugoslavya'da da, özellikle nispeten daha geleneksel bir yapının hâkim olduğu kırsal bölgelerde, tecavüze uğramış bir kadın toplumdan dışlanıyor, evlenilemez görülüyor, başına gelenler yüzünden suçlanıyordu. Medica, Zenitsa imamından tecavüz mağduru kadınlara saygı gösterilmesi gerektiğini bildiren yararlı bir fetva çıkarttı. Yerel radyoda ve başka kanallarda, "jinekoloji kliniği" kendisini, savaş sebebiyle "travma geçiren" kadınlara yönelik bir merkez olarak tanıttı. Aslında Monika ve Medica'nın diğer kurucuları, tecavüzün kadınların yaşadığı tek travma, hatta birçok durumda da en kötü travma olmadığını grmşti. Projenin başından beri merkezden yararlananların önemli bir bölümü, tecavüze uğramamış, ama başka şok ve dehşet yaşamış kadınlar ve çocuklardı.

Altı kişilik psikoterapi ekibinde yer alanların çoğu, savaş öncesinde terapist olarak çalışmamıştı. Medica'nın talepleri,

ekiptekilerin barış zamanında uyguladığı meslekî ve eğitsel psikoloji bilgilerinden çok farklıydı. Terapi ekibi hızla yeni bilgiler ve beceriler edinmeye koyuldu. Travma hakkında bulabildikleri her şeyi okudular; tecavûze, başka tür işkence ve terör biçimlerine maruz kalan kadınlarda travma sonrası görülen semptomları saptamaya başladılar. İyileşme sürecinin aşamalarını, travma yaşayanlara nasıl yardımcı olunabileceğini öğrendiler (Medica 1997). Jinekoloji ünitesinin yanı sıra, haftanın üç günü çevre köyleri ziyaret eden, uzun kuyruklar oluşturan kadınların yolunu gözlediği “Martha” adlı seyyar bir klinik kurdular.

Medica-l’in personeli, giderek artan imkânsızlıklara karşın, şefkat, rahatlık ve sağlıklı bir beslenme hizmeti sunmaya devam etti. Bütün bunlar da, evlerinden baskılarından koparıldıktan sonra, dağlar ormanlar aşmış, Zenitsa’nın görece güvenli ortamına aç ve soğuktan donmuş halde ulaşan insanlar için bir tür terapiydi. Eskiden çelik fabrikasının mutfağında üç bin kişi için kazan kaynatan Nusreta Çatoviç’e, malzeme ne kadar kıt olursa olsun lezzetli yemekler pişirdiği, evde kurulan sofranın sıcaklığını aratmadığı için Medica’nın “psiko-aşçısı” diye takılıyorlardı. Amela ve Sanela’nın yardım ettiği Vahide Mustafić ise alt kattaki yuva ve oyun odasında, en az anneleri kadar travmanın etkisinde olan çocuklara bakıyordu. Medica’nın kuruluşunda, kadınların kendilerine zaman ayırmaya, çocuklarının beslenmesi, giydirilmesi ve bakımı için yardıma ihtiyaç duyacakları düşünülmüştü.

Proje büyüdükçe, merkezin yönetimi de artık ayrı bir ekip gerektiren karmaşık bir mesele haline geldi. Nuna Zvijdić, Hana Vuković ve başkalarının yer aldığı bir yönetim ekibi kuruldu. Lojistikten sorumlu bir kişi siparişleri takip ediyor; Hırvatistan üzerinden gıda, teçhizat ve ilaç gönderiyor; BM Mülteciler Yüksek Komiserliği ve sivil toplum kuruluşlarının konvoylarıyla koordinasyonu sağlıyordu. Projenin telsizi bulunan cipleri vardı. Enformasyon departmanı Infoteka’da hızla bilgisayar kullanmayı öğrenen, hatlar savaş yüzünden kesilmediği sürece faks, telefon ve e-postayla dış dünyayla temas kuran





genç kadınlar çalışıyordu. Infoteka'nın uzun masasında Duška Andrić, Selma Hacıhalilović ve Belma X'le günün herhangi bir saatinde yapılan kahve muhabbetleri sayesinde, proje ile şehir arasındaki bilgi akışı sağlanıyor, bölgede faaliyet gösteren insanı yardım örgütleriyle ve yurtdışından ziyaretçilerle iletişim kuruluyordu.

Medica'nın öbür iki birimiyse, ikamet amaçlı kullanılıyordu. Hastalar iyileşme belirtileri göstermeye başladığında, tedavi ve terapilerinin devam edeceği, şehrin öte yakasındaki Medica-2'ye geçebiliyordu. Bu sıcak ortam, savaş öncesinde Alman dili ve edebiyatı öğretmeni olan, genç misafirlerine özel bir ilgi gösteren Medica'nın anne figürü Zilha Hacıhalilović'in sorumluluğundaydı. Genç kadınlar yeterince iyileştiklerinde, hâlâ açık olan okullarda öğrenim görmek için şehre gidebiliyordu. Yaşı daha ileri olanlarsa günlerini, dikiş, nakış, örgü ya da kuaförlükle geçiriyordu. Bunlar terapiye yönelik etkinliklerdi, ama savaş sırasında herkes alıştığı yaşam biçimini yitirdiği için, atölye çalışmaları aynı zamanda kadınların ekonomik bağımsızlıklarını kazanmalarını sağlayabilecek bir eğitim süreciydi de. Bazı eğitmenlerin kendileri de mülteciydi; merkezden yararlananların birçoğu iyileştikçe projede istihdam edilmeye başlanmıştı.

Şehir dışında, birkaç kilometre ötedeki ayrı bir binadaysa Medica-3 vardı. Aynı psikoterapistler hizmet verse de, burası genelde kırsal kesim kökenli mültecilerin barındığı, bahçıvanlık, besicilik ve mandıracılık gibi etkinliklere yoğunlaşan, bir ölçüde bağımsız çalışan bir merkezdi.

Medica'nın faaliyete geçmesinin üstünden çok geçmeden, savaşta ikinci bir cephe daha açıldı. Müslümanlara ve Bosna'da kalan Sırlara yönelik bir etnik temizliğe girişen Hırvatlar, Zenitsa'yı fiilen abluka altına alıp, hâlâ Bosna devletinin kontrolündeki Orta Bosna topraklarını daha da küçülttüler. 1993 yılında ihtiyaç duyulan yardımın sadece bir bölümü bölgeye ulaşabiliyordu. Elektrik ve su hizmetleri ancak düzensiz olarak sağlanabiliyor, petrol neredeyse hiç bulunmuyordu. Konvoyların sahilden geçirilmesi gittikçe daha tehlikeli hale gelmişti.

Medica'daki kadınların tıbbi malzeme ve ilaç tedarik etmek bir yana, kendilerinin ve mültecilerin açlıktan ölmemesi için bütün maharetlerini göstermesi, sahip oldukları bütün bağlantıları kullanması gerekiyordu. Yollarda bütün insanı yardım örgütleri çalışanları gibi, onlar da kask takıyor ve kurşun geçirmez yelekler giyiyorlardı. Bürokratlar, askerler, gönüllüler ve mücahitlerden istediklerini nasıl koparabileceklerini; kontrol noktalarında işlerini nasıl göreceklarını; nasıl kaçakçılık yapacaklarını; dolambaçlı yolları nasıl kullanacaklarını; nasıl karşı koyacaklarını; insanları nasıl ikna edeceklerini öğrenmişlerdi.

Medica zor koşullar altında çalışıyordu, ama şehrin içinde bulunduğu koşullar tarif edilemeyecek kadar ağırdı. Biraz şansı yaver giden mülteciler, son derece kalabalık apartman dairelerinde veya müstakil evlerde kalacak yer bulabiliyorlardı. Şanssız olanlarsa mülteci kamplarına başvurmak zorunda kalıyordu. Medica'daki genç kadınlardan biri, bir sinemaya sığınmış 700 mülteci den biri olduğunu anlatmıştı: Penceresi bile olmayan, zerrece ışık görmeyen bu sinemada, sabun, ilaç yokmuş, günlük gıda bile zar zor bulunuyormuş. Bir başkası camları kırılmış, yatak sayısının yeterli olmadığı bir jimnastik salonunda 400 mülteciyle birkaç ay geçirdiğini anlatmıştı. Fiziksel koşulların zorluğundan da beter olan, sevilenlerin akıbetinin meçhul olması; normal, alışıldık ve anlamlı olan hayata dönme ihtimalinin ufukta görünmemesiydi.

Hırvatların "savaş içinde savaş"ı bittikten sonra, Medica'nın faaliyete başlamasının üzerinden iki yıl geçtikten sonra, merkezden yararlanan kadınların yarısını, tecavüz mağdurları oluşturuyordu. Psikoterapi ekibi bu kadınlarla ilgili 1995 verilerini inceledi. Tecavüze maruz kalan kadınların yüzde 48'i grup tecavüzüne uğramıştı. Her üç kadından birine birçok defa tecavüz edilmişti. Neredeyse yarısı aile fertlerinin ya da yakınlarının gözleri önünde tecavüze uğramıştı. Yaş ortalamaları 27'ydı. En gençleri 12, en yaşlıları 52 yaşındaydı. Kadınların yarısı evliydi. Yüzde 40'ı daha önce cinsel ilişki yaşamamıştı. Medica'ya gelen bu kadınların yüzde 30'u tecavüz sonucu hamile kalmış ve bu hamileliklerin çoğu doğumla sonuçlanmıştı

Bu oranın yüksek olması kısmen, Medica'dan aldıkları destek ve danışmanlıktan kaynaklanıyordu. Tecavüze uğrayan kadınların sadece yüzde 2'sinin olumsuz jinekolojik semptomlar yüzünden tedavisi gerekmedi. Büyük çoğunluğu önceleri, başlarına gelenler hakkında konuşmakta zorlanıyordu. Birçoğu son derece içe kapanık hale gelmiş; yarısı ya intihar girişiminde bulunmuş, ya da intihara meyilli oldukları işareti vermişti. Yüzde 50'si anksiyete bozukluğu ve depresyon yaşamıştı. Utanç, korku, tepkisellik ve saldırganlık hemen hemen hepsinde görülüyordu (Medica 1995).

Kadınların anlattıkları, savaşın kıyımının hangi boyutlara vardığını gösteren bir tablo çiziyordu: Binlerce tecavüzün gerçekleştiği köyler, kasabalar ve kentler, kadınların gözaltına alındığı binalar, işkencecilerin kimlikleri, aralarından alınıp bir daha hiç dönmeyen ve ölmüş kabul edilen kadınların adları bu anlatıların birer parçasıydı.

Medica'nın ekip için anlamı

Medica sadece kol kanat gerdiği mülteciler için değil, personeli için de bir sığınak haline geldi. Herkes savaşın travmasını şu ya da bu ölçüde yaşıyordu; Medica'nın sıcaklığı, kurdukları dostluklar, anlamlı bir işle uğraşmaları onlara da çok şey kazandırmıştı. Bazıları eskiden hobileri olan faaliyetleri şimdi iş olarak yapıyorlardı. Örneğin şehir planlamacısı ve mimar olan Zdenka X, Medica-2'de mültecilere örgü örmeyi öğretiyordu. Zdenka'yla birlikte çalışan ve mültecilere kuaförlük öğreten Emsa Hociç'in, memleketi Yayçe'deki küçük salonu Sırp saldırısında yanıp kül olmuş. Mülteci olarak Zenitsa'ya geldiğinde, üstündekilerden başka giyecek bir şeyi yoktu. "Kızılhaç'a gittik. Hiçbir şeyimiz yoktu, ne üstümüzde ne başımızda vardı; elbise dikecek kumaşımız da yoktu. Bir geceliğim vardı, eteğini kısalttım. Kesik parçadan göz yaşlarımızı silmek için mendil yaptık." Emsa'ya göre Medica evinin ve ailesinin yerini doldurmuş. "Buraya geldiğim için pazartesileri iple çekiyorum."

Kimileri, becerilerinin savaşta da işe yaramasından mem-

nun. Bazıları psikoterapi yapmayı, çelik fabrikasında işçilerin işe devamsızlığı ve alkolizm üzerine araştırma yapmaktan daha tatmin edici buluyor. Mariyana Senyak şunları anlatıyor: “Bence burada önemli olan, hayal gücümüzü serbestçe kullanmamız, bilmediğimiz şeyleri öğrenmemiz, bir işi nasıl becerebileceğimizi düşünmemiz, kendi eserimizi yaratmamız.” Anlaşılan Medica, kadınların savaş kâbusundan sağ salim çıkabilme yollarını bulmayı, kendilerini güçlendiren bir tecrübe olarak yaşadıkları yerlerden biri. Mirha da şunları söylemişti: “Sanırım ilk kez bir işe kendimi bütünüyle veriyorum, kendimi daha insan hissediyorum. Savaş, başınıza gelebilecek en kötü şeylerden biri, ama madalyonun bir de öbür yüzü var: Savaş, benim en iyi yönlerimin ortaya çıkmasını da sağladı.”

Fakat her gün yapılan çalışma son derece yorucu, yıpratıcı, bir bakıma insanı bütünüyle tüketen nitelikteydi. Terapistler, sıcak savaş ortamına dair tüyler ürpertici hikâyeler dinliyorlardı ve bu kadınların başına gelenler dinleyen herkesi çaresizliğe sürükleyecek kadar acı vericiydi. Edita Ostoyiç bazen şöyle hissediyordu: “Hepimizin gözleri önüne serilen bu şiddet belki de kanser gibi içimizi kemiriyor.” Tanık oldukları şeyler bazen doktorları bile sarsıyordu. Meliha Brankoviç şöyle diyor: “Bazen dünyada benim gördüğüm yaraları görmüş birinin daha olmadığını düşünüyorum. Buradaki herkesi kastediyorum. Böyle bir savaş hiçbir yerde görülmedi.” Mültecilerin ihtiyaçlarının çok büyük olması ve çaresizlik duymaları, fazla talepkâr hastalar olmalarına yol açıyordu. Zilha, “Buraya gelen her kadın bizde bir iz bırakıyor” demişti. Her giden bir parçanızı kendisiyle birlikte götürürken, her şeye yeniden başlanması gereken bir başkası geliyordu.

Personelin, hastalar kadar birbirlerine de dikkat etmesi gerekiyordu. Bu, etik bir sorumluluktu. Hiç kimse mükemmel olduğunu iddia etmeye, hatalarını ya da yetersizliklerini gizlemeye çalışmıyordu. Kendi duygularına karşı açık olmayı öğrenmişler. Bu konuda, Almanya’dan ve başka ülkelerden kendilerini ziyarete gelen, travma sonrası stres bozukluğu konusunda deneyimli terapist ve eğitimcilerin yardımını görmüşler,



Medica: Savaşta tecavüze uğrayan ve travma yaşayan kadınlar ve çocukları için birey ve grup terapisi.



süpervizyon ve psikodrama seansları düzenlenmiş. Nurka, “Daha önce işyerinde nasıl olduğumu soran olmamıştı” diyordu. Sosyalist sistem buna olanak vermiyordu. Biri kendisine ifade etmeye ve rahatlamaya yönelik böyle bir fırsatı ilk kez tanıdığı anda, gözyaşlarına günlerce hâkim olamadı.

Medica en başından itibaren sadece kadınların yer aldığı bir proje olarak oluşturulup hayata geçirildi. Sadece güvenlik nedeniyle bir-iki istisna yapıldı: Depo bekçileri ve silahlı muhafızlar, daha sonra işe alınan bir-iki şoför erkekti. Medica’da yer alan diğer bütün kişiler kadındı. Monika ile Sheherezade’den Gabi Mischkowski’nin (Monika’nın Zenitsa’da olduğu yıl Medica Köln’ü kurmuştu) de dahil olduğu Almanya’daki başka feminist kadın destekçiler, Medica’yı kadınlar için kadınlar tarafından yürütülen bir proje olarak tanımlamıştı. Esas kadroyu oluşturan Bosnalı profesyonel kadınlar grubu da, tecavüze uğramış kadınların duygularını, savaşta kadınlara özel deneyimleri kadınların daha iyi anlayacağını, bundan dolayı tedavi ve bakım için Medica’ya gelen hastaların kadın doktorlara ve terapistlere güvenebileceğini düşünüyordu. Zenitsa’da görüştüğüm diğer Medica çalışanlarının büyük çoğunluğu da aynı görüşteydi. Erkeklerin de katılımıyla yürütülecek bir projeye kıyasla, “daha insanî” bir yaklaşım olduğunu, daha sabırlı, daha az rekabetçi bir ortam bulunduğunu düşünüyorlardı. “Kadınların her şeyi yapabileceğini” kanıtlamaktan memnundular. Kirsten Wienberg ve Miryana Idrizoviç’in büyük taşıtları kullanmasından, Nuna’nın muhasebeyi idare etmesinden, Infoteka’daki kadınların bilgisayar teknolojisiyle ilgili gereksindikleri her şeyi kendi kendilerine öğrenmesinden bilhassa gurur duyuyorlardı.

Feminizm ve demokrasi

Medica’nın feminist bir proje olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı, tartışmaya açık bir konu. İlk raporunda Medica, “eski Yugoslavya’nın bütün cumhuriyetlerinden kadınlarla temas içinde, özerk, feminist, siyasî açıdan bağımsız, adem-i merke-

ziyetçi bir proje” olarak tanıtılmıştı. Monika Hauser tarafından kaleme alınan bu metinde, proje kesin bir şekilde uluslararası feminist hareket bağlamına yerleştiriliyordu. Ancak, daha önce de gördüğümüz gibi Belgrad, Zagreb ve Ljubljana’da yoğunlaşmış olan Yugoslav kadın hareketi, Saraybosna’da çok sınırlı bir etki yaratmış, Bosna-Hersek’in geri kalanını hiç etkilememişti. Savaş felaketi üzerine yeni ulus-devlette kadınların kurduğu çok sayıda hayır kuruluşu ve insanî yardım örgütü ortaya çıktıysa da, bunların birçoğu dinî, büyük çoğunluğu “vatansever”, bir kısmı da açıkça milliyetçi nitelik taşıyordu. Medica başlangıçta, bu gönüllü kadın kuruluşları ile feminist hareket arasında bir yerdeydi.

Kuşkusuz Monika, hiçbir şeyi dayatmadan, başından beri kendi feminist dilinde konuşuyordu. Daha sonra Gabi Mischkowski, Kirsten Wienberg ve başka Alman kadınlar da Medica’yla çalışmaya başladığında, onların da bu dili konuştukları görüldü. Medica’nın feminist bir proje olacağı varsayımına hiçbir itiraz gelmedi, bunun nedeni belki de ele alınan toplumsal cinsiyetle bağının son derece belirgin olmasıydı. Fakat komünizm deneyiminden dolayı Yugoslavlar, toplum mühendisliğine dayalı ütopyalara kuşkuyla yaklaşıyordu. Projenin başlamasından üç yıl sonra görüştüğüm bazı kadınlar, Monika, Gabi ve başka Batılı ziyaretçilerinde okudukları biçimiyle feminizme biraz mesafeli yaklaşıyordu.

Örneğin Zilha, kadınların özerklik arayışına, “kendi için yaşayan bir kadın” düşüncesine şüpheyle bakıyor; bunun Bosna’daki aile ve dostluk ideallerine yabancı olduğunu düşünüyordu. Medica’nın rehberi ve tercümanı Rada X ise, önceleri, hiçbir sorumluluğu yokmuş gibi görünen bu Batılı kadınlar karşısında tahammülsüzlüğe kapıldığını söylüyor. Kocaları, evleri ve çocukları yoktu, tabii ki feminizme vakit bulurlardı! O, Zdenka ve başka kadınlar, komünizm döneminde kendilerini dezavantajlı konumda hissettikleri bir durumu hiç hatırlamadıklarını söylediler. Böyle güçlü kadınlar “kadın meseleleri”ne karşı biraz hoşnutsuzlukla bakıyorlardı. Rada, her yıl Dünya Kadınlar Günü için yapılan resmî toplantıları, koparılan şama-

mayı “kitsch” diye niteleyerek bunun etrafı çiçeklerle doldurup methiyeler düzmekten öteye gitmediğini düşünüyordu. Bazı kadınlar, duygular konusunda aşırı duyarlılığın, açıkça konuşmamaya varması yüzünden hayal kırıklığına uğramış. Ayrıca kadınları erkeklerden uzaklaştıran bir düşünce biçimi olarak görüldüğünde, feminizm, özellikle sevdiğiniz erkekler –kocanız ya da oğlunuz– uzaklarda kendi hayatları ve sizin hayatınız uğruna mücadele verdiği bir sırada çok zalimce, tasavvur bile edilemeyecek bir tavır gibi geliyordu. Belfast’ta olduğu gibi burada da bazı kadınlar “Ben kendi tarzımda feministim”, “Biz Bosnalı feministleriz” gibi şeyler söylediler.

Medica’nın feminizminin önemli bir ölçütü ve sınavı, yönetim biçimiydi. Yönetim meselesi, ister istemez her zaman zor bir sınav olmuştur. Hem katı bir verimlilik anlayışı hem de özenli bir duyarlılık gerektirir. Kararlar hızla, ama demokratik olarak alınmalıydı. Katılımcı kadınlar farklı çevrelerden geliyorlardı. Ayrıca, birazdan göreceğimiz gibi hepsi de farklı etnik gruplardandı. Eğitim düzeyleri birbirinden farklıydı. Ayrıca, Bosna bağlamında önemli bir ayırım söz konusuydu: Hem kırsal kesimden hem de şehirli kadınlar vardı.

Monika Zenitsa’da geçirdiği 1993 yılı boyunca, Medica’nın lideri olarak görüldü. Ama o, başından beri karar alma sürecinin mutabakata dayalı olması, projenin en kısa zamanda kendisi olmadan işlemesi konusunda ısrarlıydı. Monika Almanya’ya döndüğünde psikoterapistlerden biri, Mariyana Senyak, görünürdeki lider ve sözcü olmuş, ama bu rolü hiç sevmemişti. Yapısal anlamda proje 1993-1995 yılları arasında işlevsel bazı ekiplerin gevşek bir birlikteliği olarak yürütülüyordu. Psikoterapi ekibi, tıp ekibi, mutfak ve çocuk bakımı ekibi ve diğerleri kendi kurallarına göre çalışıyor, kendi koordinatörünü seçiyor ve düzenli koordinatörler toplantısına gönderiyordu. Ancak, çok geçmeden bu ekip liderleri toplantıları çok ağır bir yük olarak görülmeye ve pratik çalışmalardan kaldığı zaman çoğalmaya başladı. Zaman israfına yol açan “sosyalist özyönetim” ve pratikte güçsüzleştirmeden başka bir işe yaramayan demokrasi biçimleri, Yugoslavlarda hiç de hoş olmayan

hatıralar bırakmıştı. Gerçek şuydu ki Medica'da kimse yönetici olmak istemiyordu.

Alman kadınların feminizm ve demokrasi fikirleriyle geldiğini anlatan Rada, şunları söyledi: "Ama bizim projemiz savaş sırasında kurulmuştu. Bu uç bir durumdur; normalde düşüneceğiniz şeyleri, demokrasiyi falan pek düşünmezsiniz. Demokrasi bize komik geliyordu; çılgınlık gibi, bir lüks gibi geliyordu. Pratik ve hızlı bir çalışmaya ihtiyacımız vardı. Demokrasi çok enerji istiyordu; insanın bütün gücünü tüketiyordu."

1995-1996 yıllarında Gabi Mischkowski, Zenitsa'da aylarca kaldı ve Medica'nın Köln'den bağımsız, uluslararası kaynaklardan kendi bütçesini çıkarabilir, bu bütçeyi ve kendi kaderini kontrol edebilir hale geleceği bir ortam öngörerek, kendi başına ayakta kalacak bir idarî yapı oluşturmaya çalıştı. 1996 yılı sonlarında, zorlu bir tartışma süreciyle, demokratik kolektif bir liderlik ve daha hızlı ve düzgün işleyecek bir yönetim komitesi oluşturan bir formül ortaya çıkarıldı. Böylece Gabi ve Köln bürosu da çalışmalarını Almanya'daki Bosnalı kadın mültecilere yöneltebileceğini hissetti. Ancak, bu konularla ilgili olarak Zenitsa'da gerilim devam etti.

Medica'daki kadınların feminist demokrasiye ilişkin düşünce ve duyguları, bir yandan anında eylemde bulunup karar alma zorunluluğuyla, öte yandan savaş koşulları ve mültecilerin acil ihtiyaçlarıyla şekillenmişti. Bundan dolayı her birinin feminist demokrasiyle kişisel bir ilişki geliştirmiş olması (Belfast'ta Kadın Destek Ağı'ndaki kadınlar gibi), feminist demokrasiyi kendince yorumlayıp değiştirmiş olması şaşırtıcı değildir.

Belki de Medica'da en çarpıcı olan, bu farklılığa ilişkin olarak aralarında pek az ciddi çatışma yaşanmasıydı. Feminizm konusunda farklı görüşlere sahip olmaya hoşgörülle bakılıyordu. Bunun nedeni belki de Alman kadınların sevilip sayılmasıydı; ayrıca eski Yugoslavya'dan herkesin tanıdığı birçok feminist de Medica'ya Belgrad ve Zagreb'den moral destek veriyordu. Bir neden de, kuşkusuz birçok kadının, çalışmaları ve savaşları sayesinde, kendi benliklerine ve başkalarının benliklerine, kadın olarak yeni bir gözle bakmasıydı. Duşka şu soru-

yu soruyordu: “Savaş bizi feminist mi yaptı, yoksa öteden beri feminist olduğumuzu mu gösterdi?” Namazında niyazında bir anestezi uzmanı olan Meliha, savaş öncesinde tamamen apolitik olduğunu, “kadınlar için hiçbir şey hissetmediğini” anlattı. Oysa artık, “Doktor olmanın yetmediğini görüyorsunuz. Siyasî bir tavrınız da olmalı. Proje sayesinde kadın hareketinde yer alan birçok kadın tanıdım ve burada kendime bir yer buldum” diyordu.

20 yaşındaki Selma ise, iki yıl orduda görev yapmış bir kişi. Erkekleri gerçekten seviyor, birçok asker tanıyor ve onlarla birlikteyken eğleniyor. Bu erkekler genelde feminizmi küçümşüyorlar. Ama Selma bundan pek etkilenmemiş, yolundan caymamış. Nedenini “Medica’da ‘kişisel olan siyasîdir’ dediklerini duydum, beni yaratan da bu oldu” sözleriyle anlatmıştı.

Kendinizi feminist olarak tanıtmaya kalkarsanız, ilk birkaç dakika erkekler güler belki. Muhtemelen ilk izlenimleri, “Tanrım bu bir orospu, erkeklere karşı, dünyanın kadınlar dünyası olmasını istiyor vs.” olur. Ama böyle olduğumuzu sanmıyorum. Hak eşitliğini, herkesin kendisine ait olanı alması gerektiğini savunuyoruz. Birkaç dakika sonra anlıyorlar: “Bu, güçlü bir kadın ve ne istediğini biliyor. Onu suçlamamalı, tersine takdir etmeliyim.” Ama Bosna’daki insanlar da herkes gibi. Bugün dünyanın her yerinde feminizm aleyhinde bir propaganda var; kadınların eve gidip çocuk sahibi olması gerektiği, toplumsal bir krizle karşı karşıya olunduğu söyleniyor. Burada da, İngiltere’de de hep aynı.

Gerçek şu ki, Medica neredeyse feminist sayılacak profiline karşın ya da bunun sayesinde saygı ve özsaygı kazandı. Kadınların çoğu, katı konvansiyonel yapılara sahip hastanelerde ve fabrikalarda çalışmıştı. Medica’daki özgürlükten, tercih haklarının bulunmasından, Medica’nın hastaya odaklanan düzeninden gurur duyuyorlardı. Jinekolog Amira şöyle diyordu: “Hastalar Medica’yı diğer tıbbî kurumlardan farklı görüyordu. Tedavi biçimlerini ne kadar beğendiklerini tepkilerine bakarak anlayabilirsiniz.” Medica, ulusal ve uluslararası otoriteler ve sivil

toplum kuruluşları dünyasında ciddi ve profesyonel bir kurum olarak tanınıyordu. Savaş sırasında yurtdışı seyahatlere çıkıp feminist platformlarda konuşabilme fırsatı bulan kadınlar, siyasetlerinin ve yaklaşımlarının hep olumlu karşılandığını gördü.

Medica'nın etnik yapısı

Sırp saldırıları başlamadan önce Zenitsa'nın nüfusu 120 bindi. Bunun 22 binini milliyetlerini 'Sırp' olarak kaydettirmiş Sırp-lar oluşturuyordu. Hırvat sayısı da aşağı yukarı aynıydı. Savaş-la birlikte Hırvat ve Sırp nüfusun her birinden yaklaşık 3 bin kişi göç ederken, şehre çoğunluğu Müslüman 70 bin mülteci geldi. Dolayısıyla, karma etnik ortam birkaç ay içinde büyük ölçüde değişti. Etnik temizliğin, cepheden uzak bir şehirde bile hissedilen etkisiydi bu.

Medica Kadın Merkezi de, şehirde bir hayli azalmış olsa da, hâlâ var olan etnik zenginliği yansıtıyordu. Mültecilerin ancak yüzde biri-ikisi Müslüman değildi. (Bunlardan biri de "Bunlar benim insanlarım" deyip Müslüman komşularıyla birlikte Sırp saldırısından kaçan, ihtiyar bir Bosnalı Sırp olan Dara'ydı.) Personelin yalnızca yaklaşık yüzde 10'u köken itibarıyla Müslüman değildi. Ana-babaları Bosnalı Sırp olan üç kadın, Bosnalı Hırvat olan üç kadın vardı. Birinin ana-babasıysa Slovenyalı'ydı. Hepsiyle de görüştüm. Hepsi de bu ayrımların onlara yeni geldiğini ve bunlardan hiç hoşlanmadıklarını vurguladı. "Aidiyet"i, bildikleri tanıdıkları çevreyle sınırlayacak şekilde basitleştirmişlerdi. Örneğin örgü hocası Zdenka, Slovenyalı bir Katolik. Eşiyle yedi yıl birlikte yaşadktan sonra beraberliklerini evlilikle resmleştirmeye karar vermişler. Evlilik formlarını doldurdukları sırada eşinin "Hırvat" olduğunu görünce şaşırmış, ama hiçbir rahatsızlık duymamış. O zamana kadar öğrenmesi için hiçbir nedenin olmadığı bir konuymuş bu. Böyle bir bilgi bugün daha çabuk öğreniliyor ve beraberinde tehlike de getiriyor.

"Din" belki de daha anlamlıydı. Slovenyalılar ve Hırvatlar tarihsel olarak Katolik halklar; muhtemelen Zdenka ile eşi arasındaki bu benzerlik, "ulusal" farklılığın önemini azaltmış



NO
MAN

THE RIGHT

Z

Medica, Bosna'nın eski karma yapısını hâlâ bir ölçüde yansıtıyor: Müslüman, Sırp, Hırvat. Hepsi Slav, hepsi Bosnalı.



olmalı. Ancak, ikisi de ateist olduğundan, bu da ayrıca sorgulanmalı. Gördüğümüz gibi Bosnalı Müslüman kimliğinin de “milliyete” mi, yoksa “dine” mi işaret ettiği hiçbir zaman netlik kazanmamıştır. Yugoslavya’da 1971’de yapılan nüfus sayımlarında “Bosnalı Müslüman” kimliğine bir “milliyet” olarak resmî statü kazandırılmıştı, ama Müslüman kimliği hiçbir zaman Bosna-Hersek’le eşanlamlı hale gelmedi. Örneğin Nurka Müslüman, ama doğum yeri Bosna değil. Hatırı sayılır bir Müslüman nüfusa sahip komşu Karadağ kökenli.

Peki, “Müslümanlık” dinî bir inanç meselesi mi, yoksa “gelenek” meselesi mi? Kuşkusuz görüştüğüm 18 Müslüman kadından sadece 2’si kendilerini düzenli ibadet eden Müslüman olarak tanımlamadı. Medica’nın başhemşiresi Paşa’nın şunları söylemişti: “Allah’a inanmak birçok yükümlülük getiriyor, boş zamanınızın çoğunu alıyor. Benim de pek zamanım yok.” Birçokları gibi o da dindarlığın yerine ahlakı geçirmiş. Çünkü Yugoslav devleti, dine sıcak bakmıyordu, ibadet edenleri dezavantajlı konuma düşürmüştü; Medica’daki kuşağın çoğununun anne-babaları da resmî ateist Komünist Parti’nin üyesi, dinle ilgisi olmayan kişilerdi. Ama Medica’da kadınların çoğu, dindar olan, inançlarını ve ibadetlerini ilginç buldukları ve onlara saygı duydukları büyükannelerden sık sık bahsetti. Muhtemelen bu kadınların büyük çoğunluğu, bölgede dinin yeniden serbestlik ve itibar kazanmasını ilke olarak memnuniyetle karşılamıştı. Ancak, bu kadınların çoğu için kişisel olarak “Müslüman” olmak, “yalnızca” bir aile ve cemaat kültürü meselesiydi. Dinin “asıl yerine kavuşmasını” istiyor, devlet ve parti siyaseti meselesi değil, her bireyin kendi vicdanına ait bir konu olduğunu savunuyorlardı.

Medica’da yedi “gayri Müslim” olduğunu söylemek, başka yönlerden barındırdığı karma yapıyı göz ardı etmek anlamına gelebilir. Her şeyden önce, Bosnalı Müslüman olarak yetiştirilmiş, kendilerini Bosnalı Müslüman olarak gören ya da bu kimliğin atfedildiği ve anne veya babası bu kültürden olmayan kadınlar da vardı. Bunlar resmî olarak “belirsiz” konumdaydılar. İkinci bir gruptaysa, gayri Müslim ya da karma ailelerden

erkeklerle evli Müslüman kadınlar vardı. Son olarak, birleşik Yugoslavya döneminde kendisini, resmen tanınan milliyetler yerine, “Yugoslav” olarak kayıtlara geçirenler vardı. Görüştüğüm 26 kadından en az yarısı bunu tercih etmişlerdi, ama ancak Bosna “bağımsızlığını” ilan edince, etnik kimliklerini yeniden düşünmeleri ya da yeniden benimsemeleri (ya da ilk kez kabul etmeleri) gerekmişti.

Yugoslavya’nın dağılmasından bu yana Bosna-Hersek’te yaşanan kimlik karmaşasında, adlar özel bir önem taşımaya başlamıştır. Vatandaşların resmî kimlik kartlarında “milliyet” ya da “din” belirtilmiyor, sadece ad, baba adı ve evlilikle kazanılan soyadı yer alıyor. Eski Yugoslavya topraklarında hem ön adlar hem de soyadları, dinî ya millî kimliklerin göstergeleri olarak okunur. Ama işi karıştıran bir mesele vardır: Birçok kişi “yanlış” isimlere sahiptir. Bunun ilk sebebi, cinsiyetin burada etnik kimliğe bir belirsizlik getirmesidir. Rada gibi bazı kadınlar, evlilikte “kendi” –aslında babalarının– soyadlarını koruyarak gururla ataerkilliğe karşı koymuşlardır. Anne-babalar çocuklarına isim koyarken zaman zaman gelenekleri bozmuştur. Hana, “modern” anne-babasının kendisine Bosna’da “Hıristiyan” izlenimi veren bir ad koyduğunu belirtti. Bunun 30 yıl sonra genç bir Müslüman için nasıl bir anlamı olabileceğini o gün tasavvur edemezlerdi. Fakat Medica’nın hemşirelerinden Ferida gibi, adınız Müslüman olduğunuza işaret ediyorsa, ama aslında Hırvatistan’da Hırvat bir annenin (ama Müslüman bir babanın) kızı olarak dünyaya geldiyseniz ve şimdi de Bosnalı bir Sırp’la evliyseniz, kendinizi otantiklikten yoksun hissedebilirsiniz. Ferida, “İsmimle değil, kişiliğimle, ruhumla yargılanmak istiyorum” diyordu. Bugünün koşullarında, bu etnik perde altında, sözgelimi “Artık birinin adımdan dolayı bana tecavüz edebileceğini biliyorum” diyen Belma karşısında gayri meşru bir avantaj sahibi olmak, Ferida’yı rahatsız ediyordu.

Birbirine tutunmak

Bu kadınlar kısmen rastlantılar sonucu, kısmen de kendi seçimleriyle geldikleri bir yerdeler. Çoğu, Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nde doğmuş ve büyümüş, dolayısıyla "dinleri" ya da "milliyetleri" ne olursa olsun, de *facto* "Bosnalılar" Müslüman olmayanlar bile, başka Yugoslav cumhuriyetlerine öğrenci olarak gittiklerinde, aksanlarıyla ilgili olarak başkalarının yaptığı yorumlardan ve Bosnalı tipine göndermede bulunan şakalardan dolayı, belli ölçüde bir "Bosnalı" kimliği taşıdıklarının farkına vardıklarını anlattı. (Popüler anlatılarda, Bosnalılar sevimli aptallar olarak tasvir edilir, ama anlatıların sonunda kendilerini küçümseyenleri alt eden kişilerdir.) Çoğu, burada, Zenitsa'da, Bosna'nın (henüz) "etnik olarak temizlenmemiş" bir bölgesinde yaşıyordu. Zorla yerlerinden edilmemişlerdi (henüz). Ama aynı zamanda milliyetçiliğe ve etnikleştirme sürecine de karşıydılar. Aralarındaki "Sırp"lar ve "Hırvatlar" olayların gelişimini, harekete geçmelerini gerektiren gelişmeler olarak yorumlamamayı seçmişti. Demokratik, açık ve karma nitelikleriyle varlığını sürdüreceğini umdukları bir toplumda kalmayı seçmişlerdi.

Bosnalı Sırp ve Bosnalı Hırvat cemaatlerinden birçok kişinin kapıldığı milliyetçi korku ve ölümcül nefret selinin etkisi, Bosnalı Müslümanlarda pek görülmüyordu. Nefretin yarattığı sarsıntıya karşın, bütün tarafların birbirine dostça davrandığı "iyi komşuluk" hikâyeleri çoktu. Yine de savaş sırasında yaşanan olaylar, kaçınılmaz olarak Orta Bosna'da bile Müslümanların düşüncelerine "Öteki"yi taşımıştı. Örneğin Bosnalı Sırp olduğu kolayca anlaşılan Duška, bir gün şehirdeki evinin kapısının önünde insan dışkısı bulmuş. Açık bir mesaj.

Medica'da bu husumetin kendini göstermemesi nasıl sağlanmış? Projenin söyleminde az çok açık bir biçimde ifadesini bulan bir dizi ortak ilkeyle bu uyum ve bütünleşme mümkün kılınmış. Bunlardan biri, kadınların deneyimlerinin, onlara her zaman değil ama, kimi zaman etnik farklılıkları aşan bir ortaklık kazandırdığı inancı. Kadınlar özellikle üç ortak nok-

taları olduğunu düşünüyorlardı: Ev içi deneyim, (Medica'nın niteliğinden dolayı) bakım becerileri ve tecavüze uğrama ihtimali. Bu anlamda, Medica'nın yukarıda ele alınan demokratik feminizmi, her kadın bunu kendi anlayışına uyarlamış olsa da, kadınlara etnisizm salgınına karşı belli bir bağışıklık kazandırmış. Bunu, çatışmalar bittikten sonra Bosnalı Sırp kadınlarla yeniden temas kurma konusunda sergiledikleri kararlılıkta görmek mümkün olmuştur. Mayıs 1996'da Medica'dan bir grup (Zagreb ve Belgrad'dan feministler kendilerine yardımcı olmuş ve eşlik etmişti), Banya Luka'daki kadın grubu Duga'yla ortak çalışma potansiyellerini araştırmaya yönelik bir toplantı yapmak üzere kuzeydeki "Bosna Sırp Cumhuriyeti"ne gitti. Duga feminist olmasa da, milliyetçi olmayan bir grup olarak tanınıyordu. Bosna Sırp Cumhuriyeti'nin resmî otoriteleri ile Bosna devletinden geriye kalan Müslüman-Hırvat Federasyonu arasında tam bir kopukluk yaşanmasına, işbirliğinin hiçbir şekilde söz konusu olmamasına rağmen, Medica, gruplar arasında ortak bir zemini yeniden oluşturma konusunda Duga'yla birlikte çalışabilecek uygun bir kesim olduğuna inanıyordu. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, aynı şekilde Hırvat kadınlar, çatışmalar sona erer ermez Hırvat şehirleri Krajina ve Osijek'teki Sırp azınlığın kadınlarıyla köprüler kurmuştu.

Projede ikinci bir bütünleşme kaynağı da, Yugoslavya'nın içine düştüğü felaketten kimin ve neyin sorumlu olduğu konusunda görüş birliği bulunmasıydı. Sıradan insanların aşırı milliyetçilik (buna bazen faşizm diyorlar) konusundaki zaafının, kendi iktidarlarını güçlendirmek isteyen ihtiraslı bireyler ve gruplar tarafından kullanıldığı tezine aykırı düşen hiçbir görüşün ileri sürüldüğünü görmedim. Söz konusu ihtiraslı kişiler arasında çeşitli organizasyonlarla ve medyayla bağlantısı olan akademisyenler, siyasetçiler ve dinî liderler sayılıyordu. Yugoslav Ulusal Ordusu'nun liderleri anayasaya ve anayasanın federal ideallerine ihanetle suçlanıyordu. Ayrıca milliyetçiliğin tirmanmasında, komünizmin çöküşünün yarattığı fırsattan yararlanarak aşırı sağcı göçmenlerin, Ustaşa ve Çetnik gruplarından geriye kalanların paralı ve silahlı olarak Batı'dan dönmesinin

etkili olduğuna inanılıyordu. Kendi çıkarlarını düşünen büyük devletler, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da komünizmin çöküşüyle birlikte ortaya çıkan iktidar boşluğunda, sorumsuzca davranmakla suçlanıyordu. Bu devletler, sadece sosyalist deneyin başarısızlığını ibret öyküsü olarak dünyaya göstermekle ve bölgede kapitalist bir piyasanın kurulmasıyla ilgilendiler. ABD ya da Avrupa Birliği ülkelerinin savaşı önleyebileceği ya da durdurabileceği, ülkenin etnik gruplar arasında düzenli olarak paylaşılmasını öngören planlarıyla etnik bölünmeyi güçlendirmeleri gerektiği yaygın bir inançtı. Ayrıca, Müslüman toplumun ve siyasi örgütlerinin demokrasiyi (ve Müslümanların kolektif çıkarlarını) korumak üzere daha erken harekete geçmesinin, naif bir tutum olduğu düşünülüyordu.

“Sıradan Bosnalı Sırplar”ın ve “sıradan Bosnalı Hırvatlar”ın korkularının manipüle edildiği yönündeki ortak inanç, farklı etnik gruplardan kadınların bir girişimi olarak Medica açısından kilit önem taşıyordu. Fakat rahatsız edici bir konuda daha ortak bir kafa karışıklığı vardı: Bu kadar çok insanın manipüle edilmesi nasıl mümkün oldu? “Bütün Sırpların aynı biçimde düşünmesini nasıl sağladılar?” Emsa kendine soruyor: “Çatışmalar başlamadan önce bir bir şehri terk etmeye başladılar. Bana nereye gittiklerini bile söylemeden, erkekler, kadınlar ve çocuklar gittiler. Tepelere çıkıp bizi topa tuttular.” Herkes güvendiği komşusunun ya da dostunun düşman safa geçmesi deneyimini yaşamış. Bu gelişmenin kavranmasında güçlük çekilmesine karşın, etnik etiketlere başvurmamak, herkesi birey olarak değerlendirmek, “herkesi aynı kefeye koymamak” (bu sık duyduğum bir deyimdi) herkes tarafından önemli addediliyordu. Bu, Medica'da uyum ve bütünleşme sağlayan bir başka etken. Birbirlerine “Kolektif suç diye bir şey yoktur” diyorlardı.

Belfast'taki Kadın Destek Ağı ve İsrail'deki Bat Şalom'un karma etnik yapılarıyla Medica'nın arasında bir fark var. İrlanda ve İsrail'de kadınlar yıllar süren bir ayrılıktan sonra siyasi bir hamle yaparak birbirlerini arayıp bulmuşlar. Medica'nın karma etnik yapısı ise, önceki düzenden kalan bir unsur. Bos-

na'daki etnik grupların ayrılması, yakın dönemin bir olgusudur. Üç yıl öncesine kadar bu etnik gruplar yan yana yaşıyordu. Kırsal kesimde tek etnik grubun bulunduğu köy sayısı çok azdı. Hemen hemen hepsinde Katolik (Hırvat) hanelerle ya da Ortodoks (Sırp) ailelerle yan yana yaşayan bir Müslüman cemaat vardı. Ayrı kültürler olarak varlıklarını sürdürüyor, farklılıklarını kabul ediyor, genellikle gençlerini cemaatler arası evlilikten uzak tutmaya çalışıyorlardı. Ancak, birbirleriyle sosyal etkileşim içindeydiler, kahve içip sohbet etmek için birbirlerini ziyaret ediyor, aile kutlamalarına katılıyor ve yerel meselerle işbirliği yapıyorlardı. Orta Bosna'da bir Müslüman-Hırvat köyüne ilişkin etnografik araştırmasında Tone Bringa şunları yazmıştı:

Müslüman ve Hırvat köylüler arasında sosyal ilişkiler, kişiye kendini etnik-dinî cemaatiyle tanımlama ve bu aidiyeti, o cemaate mensup olmayanlara ifade etme fırsatı tanıyor. Ama aynı zamanda, iki cemaatin mensuplarının, ortak deneyimlerine ve kimliklerinin (kadın olmak, komşu olmak, hemşehri olmak, Bosnalı olmak gibi) ortak olan kimi yönlerine odaklanmalarını sağlıyor. Sosyal hayatın dinamiklerini yaratan unsur tam da, insanların algıladıklarıyla şekliyle birbirleriyle benzerlikleri ve farklılıkları arasındaki gerilim. (Bringa 1995: 66)

Şehirler ve kasabalar ise köylerden iki açıdan farklıydı. Dinî gelenegın yerini seküler bir Yugoslav kültürü almıştı. Kadınlar ataerkil geleneklere daha az bağlıydı; meslekleri, hatta kariyerleri vardı; belli bir ölçüde toplumsal ve cinsel özgürlüğe sahipti. Köylerde varlığını sürdüren mekânsal ayrışma kentsel kesimde söz konusu değildi. İnsan ilişkileri daha çok bireysel değerlendirmelere dayanıyordu, birbirlerinin etnik kimliğine pek önem vermiyorlardı. İsimler etnik ayrımları gösterebiliyordu, ama isimlerin işaret ettiği farklılık, İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan yarım yüzyıllık kentleşme ve modernleşme sürecinde önemsiz hale gelmişti.

Edita kendi kuşağının içinde yetiştiği karma etnik yapıdan "Bosna'nın en büyük zenginliği idi" diye bahsetti. Bugün Me-

dica'da görülen etnik çeşitlilik de stratejik bir tercihten kaynaklanmıyordu, bu zenginliğin tezahürlerinden biriydi sadece. Medica'nın ilk iki yılında bu, doğal bir durum sayılmıştı: "Tabii, biz hep böyleydik" diye düşünülmüştü. Ama 1995'lerin ikinci yarısında yaptığım ilk ziyarette, kısmen benim gibi yabancı ziyaretçilerin ilgisiyle uyanan yeni bir bilincin kendini göstermeye başladığına tanık oldum: Farklılığın, abartılı bir şekilde vurgulanmadan nasıl korunacağı konusunda kendini sorgulama ile gayri Müslim kişilerin Medica'daki varlıklarının süreklilik kazanmasından duydukları gururun birleşimine dayanıyordu bu bilinç.

O yıl ilk kez, bir Noel partisi düzenleme yönünde kolektif bir karar alındı. (Medica bir proje olarak her yıl ramazan bayramını kutlamıştı.) Müslüman kadınlar önce Noel arifesinde bir yemek vermeyi düşündü. Sonra biri "Hayır. Hristiyanlar arife gününü evde aileleriyle birlikte kutlamak ister. En iyisi başka bir gün seçmek" dedi. Namazında niyazında bir Müslüman olan Nudžejma Y şunları anlattı: "Tabii mültecileri de çağıracaktık. Bir Hristiyan bayramını kutlama fikrini kabul edip etmeyeceklerinden emin değildik. O dönemde mültecilerin çoğu Srebrenitsa'dan daha yeni sürülmüştü. Ama geldiler, Noel'i hep birlikte kutladık ve çok çok iyi oldu." Bosnalı Sırp, Bosnalı Hırvat, Bosnalı Sloven, Alman ya da (ben de orada olduğum için) İngiliz her "Hristiyan"a grup tarafından birer armağan verildi. Bu etkinliğin düşünülmesine ilham kaynağı olan Selma, "Bence bu, Medica'nın büyüdüğüne, ne için mücadele ettiğimizi gerçekten anladığımıza dair bir işaret" diyordu.

O tarihten önce farklılıklara değer vermeye, birbirini incitmekten kaçınmak kadar önem verilmiyordu. Şehre gelen mültecilerin yüzde 99'u Müslüman'dı. O sıralarda saldırılar Bosnalı Sırlardan geliyordu. Medica'ya gelen kadınlar projede çalışan kadınlardan üçünün Sırp kökenli olduğundan haberdar oluyordu, bazı kadınların adlarından da Sırlarla evli olduklarını çıkarıyorlardı. Örneğin Medica'nın şoförü Mirjana, Sırp kıyımından kaçıp sığındıkları merkezlerde kadınları bekliyordu. Duşka ve Rada, Infoteka çevresinde her zaman görülüyor-



Mülteci çocukları bir Medica partisinde çarliston gösterisi sergiliyor.

du. Ama Hırvat aşırıların ikinci cepheyi açmasından sonra, Medica'daki kadınlar, mültecilerin ve personelin karşılıklı incinmesi olasılığından kaygılanmaya başladı.

Bu kaygı, özellikle psikoterapistlerden ikisinin Bosnalı Hırvat olmasından kaynaklanıyordu. Hırvat kuvvetlerine mensup erkekler tarafından tecavüze uğramış kadınlar gelmeye başladığında, psikoterapi ekibi, özellikle de Hırvat kökenli Edita ve Mariyana, kadınların Hırvat bir kadın terapistle nasıl tepki vereceği konusunda kaygılanmaya başladı. Edita, "Hep kendime 'Acaba bu hasta beni kendine zarar verenlerden biri olarak görür mü? Beni onlarla aynı kefeye koyar mı?' diye soruyordum" diyor. Medica'nın politikası her kadın için belli bir psikoterapist belirlemek, ancak etnik kimliğini açıklayıp hastaya reddetme şansı tanımak oldu. Hastaların ret haklarını kullandığı ender durumlarda, Edita ve Mariyana'nın incinmeleri ihtimali de psikoterapi ekibince dikkate alındı, açıkça ortaya kondu ve soruna çözüm bulundu.

Müslüman bir teolog ve psikolojik danışman olarak Medica'nın psikoterapi ekibine katılan Nudžejma Y'nin yaşadıkları, Müslüman ve Hırvatların ilişkilerindeki kriz potansiyeline ve bunun ortadan kaldırılma biçimine bir örnektir. HVO'nun en vahşi eylemlerinden biri de, büyük şehirlerden Vitez'de, köklü bir Müslüman semti olan Stari Vitez'i kuşatmak ve yıkmak olmuştu. Nudžejma ve ailesi Vitez'in yağması sırasında yangında harap olan bu bölgede yaşıyordu. İspanya'da Mijas atölyesinde Medica'ya nasıl geldiğini bize şöyle anlattı:

Hırvatlarla birlikte karma bir köyde yaşıyorduk. Aramızda hiçbir çatışma olmamıştı. Hırvatlar HVO'nun niyetini biliyor olmalıydılar, ama bize hiçbir uyarıda bulunmadılar. O dönemde Hıvatlara duyduğum güveni tamamen yitirdim. Basitçe bütün Hırvatları aynı kefeye koydum. Bir hapishaneye tıkılmıştık.

Sonunda bir Müslüman bölgesine gönderildik ve oradan Zenitsa'ya geldik. Zenitsa'ya geldiğim günlerde bile, bir Hırvat ismi işittiğimde nefret duyuyordum. Medica'da çalışmaya baş-

layınca, psikoterapi ekibindeki meslektaşlarımla ve daha sonra diğer personelle tanıştım. Hırvatların, Müslümanların ve Sırpların aynı ekipte birlikte çalışabildiklerini gördüm. O dönemde HVO'yla çatışmalar gün geçtikçe yoğunlaşıyordu. Hırvatların ve Sırpların Müslüman bölgesinden kaçma şansı vardı, ama burayı terk etmiyorlardı. Müslümanlara dostça davranıyor ve mülteci kadınlara yardım etmeye çalışıyorlardı. "Uluslarının" işlediği suçlardan duydukları rahatsızlıkları bana aktardılar.

Sonra içimde bir şey kırıldı. O zaman onlara dedim ki, "Bir Hırvat olarak, bizimle birlikte acı çekmek ve yardım etmek için burada kaldığınız için sizi seviyorum." Başka uluslara yeniden güven duymaya başladım. O zaman onların da ne kadar rahatladığını biliyorum. Milliyetimizi açıkça ortaya koyabildiğimiz, ama başkalarına da saygı duyduğumuz bir ekibe mensup olmaktan gurur duyuyorum. Sırplarla ve Müslümanlarla karma evlilikler yapan Hırvatlar da dahil, psikoterapi ekibindeki etnik çeşitliliği özellikle seviyorum. Travmamı aşmamda bana yardımcı oldular.

Psikoterapi ekibinde yer alan bir başka Hırvat olan Edita da, bu gerilim ve sevgiyi aynı ölçüde paylaşmış. Edita, paramiliter grupların "kendi" halkı adına giriştiği kıyımlardan büyük acı duymuş ve meslektaşı Kadriya'nın ailesinin Stari Vitez'de kuşatma altında on bir ay geçirdiğini biliyormuş. İçinde bir suçluluk ve utanç potansiyeli taşımış. Birbiriyle çatışan iki duygu yüzünden şüphe ve kafa karışıklığı hissetmiş: Bosna ordusunun bu Hırvat birliklerine karşılık vermemesine ya da verememesine öfke duyuyor, bir yandan da böyle bir karşılık verme durumunda birçok masum Hırvat'ın da acı çekeceğinden korkuyormuş.

Kadriya'nın ekibe katılmasından birkaç ay sonra, bir semine katılmak üzere birlikte Bonn'a gittiler. İki kadın bu vesileyle ilk kez gerçekten konuşma fırsatı buldu. Edita, Kadriya'nın duyduğu acı karşısındaki üzüntüsünü gösterebildi ve ondan "Seni suçlamıyorum" yanıtını aldı. Edita hemen hemen

her gün “unutulmaz ve affedilmez olayları” öğrendikleri o zor günleri düşünerek, Kadriya’yla yaptığı sohbet için şunları söyledi: “Büyük bir mutluluktu. O güne dek aldığım hiçbir hediyeyle kıyaslanamayacak kadar güzeldi. Beni olduğum, hissettiğim kişi olarak gördüğünü anladım” diyor.

Belfast ve Megiddo örneklerinde gördüğümüz gibi bu tür durumlar, susmak ile konuşmak arasında kritik bir seçim yapılmasını gerektiriyor. Konuşamayacağınız, konuşabileceğiniz, konuşmanız gereken zamanlar var. Konuşmanın mümkün ya da gerekli olması, bağlama göre farklılık gösteriyor. Medica’nın psikoterapi ekibinin bütün işi, travma geçiren kadınların kendilerine yapılanları anlatabilecekleri sözcükleri bulmalarına, bunun zamanını seçmelerine yardımcı olmak, böylece iyileşme anını yakınlaştırmaktı. Fakat hepsi de stresli ortamlarda çalıştıklarından, öğrenilenler her zaman ilişkilere aktarılamıyordu.

Rada, Bosnalı bir Sırp olarak Medica’daki durumundan bahsedince, “konuşmak ya da susmak” ikileminin kilit önemini gayet net bir şekilde anladım. Medica projesi başladığında Rada da herkes gibi hissedebileceği kimlik sorunlarını bastırmış ve bütün enerjisiyle işine yoğunlaşmıştı. Sanıyorum Nuna’nın dediği gibi çoğu, kendi kendilerini analize çok fazla dalarlarsa, bu analiz “içinde boğulabileceklerini” düşünüyordu. Rada’nın işi, Medica personeli ile ziyaretçilerin yaptığı toplantılarda Almanca-Boşnakça tercüme yapmaktı. Birkaç kez kendisine acı veren sözleri çevirmek zorunda kaldı, ama profesyonel görevi gereği herhangi bir tepki göstermedi. Medica personeli, Prijedor, Foça ya da Vişegrad’da saldırılar düzenleyenleri “Bosnalı Sırp kuvvetler” ya da “Çetnikler” diye niteleyip ayrı bir kategoriye koymaya özen gösterirken, Medica’yı ziyaret edenler düşüncesizce bütün “Sırları” suçlu ilan edebiliyordu.

Rada böyle durumlarla karşılaştığında, üzüntüsünü saklıyor ve hissettiklerini en yakın arkadaşlarına bile göstermiyordu. Kendi kendine şöyle diyordu: “Onların canını bunlarla sıkamak istemiyorum. Bu savaşta hepimizin bir yarası var. Sanırım kendi sorunumu kendi başıma halledebilirim.” Projeyi ziyaret

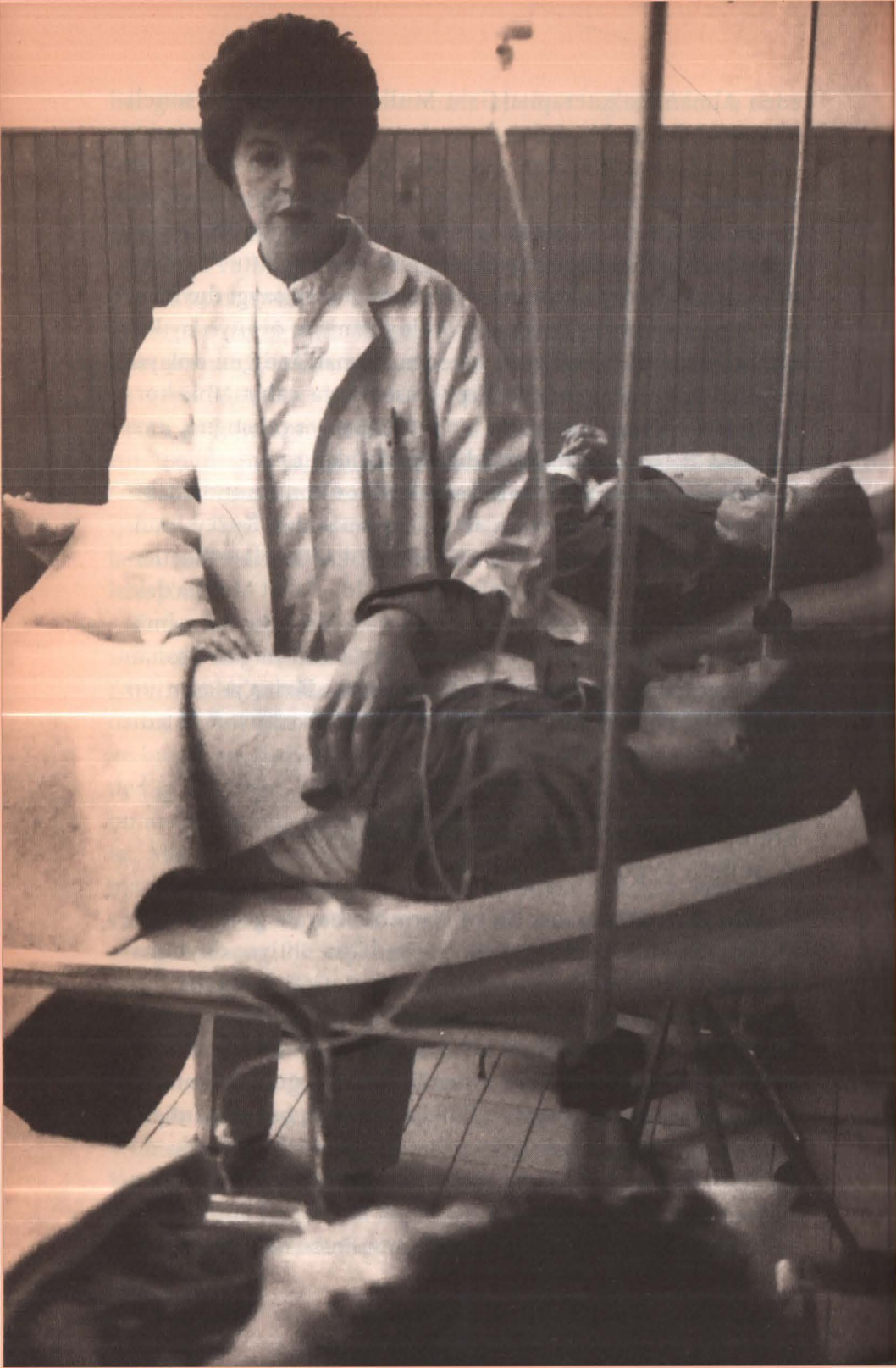
eden Alman psikoterapist Gabi Müller'in Medica personeli için düzenlediği bir psiko-drama seansında, Rada dünyanın canavarları olup çıkıveren bir etnik gruba dahil olmanın ne kadar yaralayıcı olduğunu gösterebildi. Suskunluğunu bozduğunda, diğerleri hem mahcup oldu, hem de büyük bir şaşkınlığa uğradı. Zilha da oradaydı. O günü şöyle anlattı: "Hayrete düşmüştük. Rada'ya alanında bir uzman olarak saygı duymuştuk. Bizden övgüden başka bir şey duymamıştı; övgüye layıktı. Bütün bu hayal kırıklığının nereden kaynaklandığını anlamıyorduk. Sonra içindeki Sırp'ı bastırmaya çalıştığını, korkunç şeyler yapan insanlarla bir tutulmamaya çalıştığını, ama ulusunu da reddetmek istemediğini anladık."

Daha sonra Mijas'ta, saldırgan/baskıcı konumundaki bir gruptakilerle bir tutulmanın acısını yaşamış olan Kuzey İrlandalı Protestan kadınlar ve İsrailli Yahudi kadınlarla sohbetlerde, Rada bu konuda daha fazla konuşabildi. Fakat Medica'daki günlük işleri yürütürken, hâlâ özel ve kişisel bir konuşma-susma dengesini koruduğu gözleniyor. Çünkü bugün Bosnalı bir Sırp olmak, Medica'yı, Zenitsa'yı, hatta Bosna'yı aşan bir sorun. Rada'nın Medica'ya bağlılığı da öncelik taşıyor: "Medica sonuçta benim vaham."

Etnik ilişkiler ve toplumsal cinsiyet ilişkileri: Koşullara uygun bir yenilenme

Dayton Barış Antlaşması Bosna-Hersek'te hayata geçirilse bile, Medica'nın mültecilere yönelik faaliyetlerine ihtiyaç duyulmaması için uzun zaman geçmesi gerekiyor. Çeşitli ülkeler binlerce mülteciyi geri gönderiyor, ama doğup büyüdükleri memleketlerde bir hayat kurma şansları çok sınırlı. Medica'nın jinekoloji kliniğine talep her zamanki kadar yoğun. Psikoterapi ekibi eski travmalar tedavi edildikçe yenilerin baş gösterdiğini görüyor: Kayıpların asla geri gelmeyeceğini kabul etmek, dönenlerin başka insanlar denecek kadar değişmiş olduğunu kabul etmek gibi.

Medica ekibi bir yandan projeyi Orta Bosna'daki sağlık hiz-



metlerinin kabul görmüş bir parçası olarak kurumsallaştırmaya, diğer yandan kampanyalar yürüten, sesini duyuran bir örgüt olmaya gereksinim duyduğunu görüyor (bunlar birbiriyle çelişebilecek gereksinimler). Milliyetçi ve dinî tepkilere karşı kürtaj hakkını savunmak gerekiyor. Bosna'da jinekologlar bile, kadının kürtaj konusunda seçme hakkını tam anlamıyla tanımış değil (e-postada yer alan, yayınlanmamış rapor, 8/9 Kasım 1996). Savaş deneyimi tecavüzden açıkça konuşmayı mümkün kılmıştı, ama tecavüze verilen en ağır ceza hâlâ dört yıl haptisten ibaret. Medica, muhtemelen kendini, hukuk sisteminin tecavüzü daha ciddi bir suç olarak ele alması için kampanya yürütürken bulacak. Bütün eski Yugoslav cumhuriyetlerinde SOS "acil durum hatlarında" ve sığınaklarda çalışan kadınlar, erkeklerin savaştan dönmesiyle birlikte ev içinde ve sokakta kadınlara yönelik şiddet olaylarında artış gözlendiğini söylüyor (Mladjenović ve Matijašević 1996; Borić ve Desnica 1996). 1996'da Medica'daki kadınlar, savaş dönemindeki tecavüz vakalarından çok, ev içi şiddet olaylarına ağırlık vermeye hazırlanıyorlardı. Kendi acil durum hatlarını kurup işletmek gibi bir planları vardı.

Yeni dönemdeki yoksulluk yüzünden, Zenitsa'da fahişelik hızla artmakta. Fahişelerden seks hizmeti satın alanlar arasında, savaşın başından beri şehre akın eden birçok yabancı da var. Medica orduyu, uluslararası örgütleri ve sivil toplum kuruluşlarını, yaşı küçük fahişelerle ilişki konusunda erkek çalışanların disiplin altına alınması için uyardı. Bir gün kendilerini fahişeler için sağlık ve psikolojik danışmanlık hizmeti verirken bulabilirler. Medica'nın, malî kaynak sağladığı sürece ayakta duracağı anlaşılıyor.

Proje bünyesinde etnik grup ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin gelecekte nasıl bir hal alacağı da ilginç bir konu. Medica karma etnik yapısını koruyacak mı? Şu nokta çok sık dile geti-

Savaş sonrasında, Medica jinekoloji ünitesi, artan ev içi şiddetin ve fahişeliğin yol açtığı sorunlarla baş etmeye çalışıyor.

rildi: Bu savaş, etnik karışım ilkesinin kendisine karşı açılmış bir savaştı. Saldırılar, kùltùrlerin tahribine de yùnelikti. Suikast için ilk seçilen hedefler, entelektùeller, eēitimli ve profesyonel kişilerdi. Dinî binalar, kùtùphaneler ve tarihsel açıdan ønemli binalar bilinçli bir şekilde yıkılıyordu. Bazı sokak adları “burada yaşamış olan øtekiler unutulabilsin” diye deēiřtiriliyordu. Birçok insan, bunun, daēlarda yaşayan barbarların kent uygarlıēına, insanların gelenekten kurtulmak için yerleřtiēi, farklı grupların birbirleriyle karıřtıēı ve kadınların en øzgùr olduēu şehirlerle ve kasabalara karşı savaşı olduēunu dùřünüyordu. Savaş, saē kalanları şu fikre yùneltmek için etkili bir aratı: “Bir daha asla beraber yaşayamayız.” Medica’da birçok mùlteci ùzerinde etkiliydi bu gùrùř. Medica-2’de yaşayan genç kadınların Bosnalı Mùslùmanlar dışında kimseye gùvenleri kalmamıştı. Konuřtuēum kişilerin kafalarında çok net bir inanç vardı: Artık tek gùvenli dùnya, Mùslùman dùnyası olacaktır.

Diēer yandan Medica ekibi iyimserliklerini yitirmemişti. Yugoslavya’nın ökùřù derin bir hayal kırıklıēı yaratmıştı. Yugoslav idealini başka koşullarda sùrdùren bir deneyim olarak, farklı etnik grupların yařadıēı Bosna olasılıēına sarıldılar. Sanırım, farklı etnik grupların bir arada bulunmasına deēer vermek, savaşın moral ökùntùsùnde onlara yol gùsteren altın bir anahtar oldu. Vahide, yaşamak istediēi ortamı anlatmak için, çok farklı aēa türlerinin bulunduēu orman metaforunu kullandı. Bir Mùslùman olarak konuşan Nusreta ise řøyle dedi: “Burada yalnız kalmamızı istemezdim.” Zaten bu pek mümkün deēil. Etnik açıdan “karışık” olmayan aile bulmanın çok zor olduēu bir ortamda, etnik açıdan “karışık olmayan” bir ùlke yaratmak hayalden başka şey deēil. Medica’daki kadınlar, savaşı kendileriyle birlikte yaşayan ve her şeylerini Medica’ya veren Bosnalı Sırp ve Bosnalı Hırvat kadınlara yeni ve øzel bir baēlılık duyuyordu. şimdi uzlaşma ve demokrasi øzlemi içindeydiler. Hâlâ bunun mümkün olduēuna inanıyorlardı, inanmak zorundaydılar.

Bosna’nın geri kalan kısmının, Medica’nın bir ørneēini oluşturmaya alıřtıēı heterojenlik idealini hayata geirdiēi sùylene-

mez. Bosna Sırp Cumhuriyeti'nin ve Hırvat milliyetçilerin birçoğunun yeni Bosna için işbirliği yapmaya yanaşmadığı, savaş suçlularının yargıya teslim edilmediği, Sırpların kontrolündeki topraklardaki evlerine dönen Müslüman ve Hırvatların hiç de hoş karşılanmadığı bir ortamda, etnik gruplar arasında Güney Afrika'nın uyguladığı tarzda bir "hakikat ve uzlaşma" sürecinin başlaması imkânsız görünüyor. Gruplar arasında güven yaratmaksızın açık bir toplumu yaşatmak imkânsız. Bosna-Hersek'in Müslüman-Hırvat Federasyonu'na ait topraklarında "ulusal azınlık" olarak kalan Bosnalı Sırp lar geleceklerini merak ediyor. Örneğin Hana ve Sırp kocası. Bosna toplumunun İslâmîleşmesine dair ufak tefek işaretler canlarını sıkmış. Okulda çocukları aleyhine ayrımcılık yapılacak mı? Artık iyi bir iş bulmak için, tıpkı Yugoslavya zamanında komünist olmak gerektiği gibi, Müslüman olmak mı gerekecek? (Üstelik komünizmde en azından bir tercih şansınız vardı!) Bu düşüncelerle göçmen vizesi almak için Avustralya'ya başvurdular. Karma bir evlilik yaşayan şoför Mariyana da göçe hazırlanıyordu. Rada, bu insanlara sempatiyle bakıyor: "Bazen dünya üzerinde Sırp, Hırvat ya da Müslüman sözcüklerini hayatımda bir kere daha duymayacağım küçük bir toprak parçası bulup orada yaşama hayalini kuruyorum." Fakat bu son derece anlaşılır kaygılar ve kaçış arzusu, binlerce kişiyi yeniden karma etnik yapılı bir Bosna yaratma yolundan uzaklaştırırsa, ülkede Kuzey İrlanda ve İsra il gibi aşırı bölünme yaşanır. Dolayısıyla Medica gibi örgütlerin, Kuzey İrlanda'daki Âdil İstihdam önlemleri gibi "pozitif önlemler" üzerinde düşünmesi gerekiyor. Bu, henüz olgunlaştırılıp açıkça ortaya konmamış bir düşünce.

Aynı şekilde ifade edilmese de, kadınlar ile erkekler arasında da bir savaş sonrası düzenlemesine gidilmesi gerektiği açık. Çok sayıdaki karma evlilik ve tecavüz vakaları bu savaşı, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin etnik ilişkilerle iç içe geçmesinin, bir şiddet sarmalının oluşturmalarının sıra dışı bir örneği haline getirdi. Etnik savaş diye adlandırılan bu savaş tam anlamıyla toplumsal cinsiyetin damgasını taşıyordu. Erkekler ve kadınlar farklı roller oynadılar, simgesel olarak farklı anlamlar için kul-

lanıldılar, farklı aletlerle işkence gördüler, farklı ölümlerle yüz yüze geldiler. Kültürel farklılığı yeniden üretme işlevi Bosnalı kadınlara aitti, ama bu kadınlar aynı zamanda Müslüman, Sırp ve Hırvat aileleri birbiriyle temas halinde tutan küçük, günlük incelikleri yerine getirme sorumluluğunu üstlenmişlerdi. Etnik şiddet, tam da kadınlar tarafından örülen bu bağları parçalamaya yönelmişti. Bu şiddet *de facto* erkeklerin işiydi.

Medica'da savaş sonrası heteroseksüel ilişkiler üzerine yapılan tartışmalar, hetero-etnik ilişkilerin yeniden kurulması konusunda yapılanlar kadar açık değil. Kadınlar ile erkekler arasında eski alışılmış ilişki biçiminin yeniden canlanmasına yönelik güçlü eğilimler var. Savaşta sevdikleri erkekleri kaybetmeyen kadınlar, onlar evlerine döndüğü için mutlu. Normal hayata, aile hayatının yeniden işlerlik kazanmasına büyük bir özlem duyuyorlar. Medica personelinin bazı kadınlara göre normalleşme, projenin yalnızca kadınlara yönelik niteliğinin değişmesi anlamına geliyor. Erkeklerin (destekleyici, 'feminist' erkeklerin tabii ki) ekibe katılmaması için hiçbir neden görmüyorlar. Erkeklerin de hem savaşın travmalarını hem de maruz kaldıkları saldırganlaştırma, acımasızlaştırma sürecinin izlerini aşabilmek için psikoterapiye gereksinim duyacağı yönünde yaygın bir inanç var.

Ters yönde etkide bulunan, kadın-erkek ilişkilerinde bir "geçicilik" derecesi yükleyen eğilimler de var. Tecavüz, saldırgan grupların, uluslarda "Bir daha bir arada yaşayamayız" inancını yaratmak için izlediği stratejilerden biriydi. Ama kadınları erkeklerden uzaklaştırmak gibi bir etkisi de olmuştu. Medica'nın psikoterapi ekibi tarafından yapılan bir araştırma, tedavi ettikleri tecavüze uğramış kadınların önemli bir kesiminin kendilerini erkeklerle ilişki kuramaz durumda hissettiğini gösteriyor (Medica 1995). Erkeklerin doğrudan kötü muamelesine maruz kalmayan kadınlarda bile, barbarlıkla iç içe geçmiş görülen erkek kültüründen gözle görülür bir yabancılaşma söz konusuydu. Yeni bir "ataerkillik" eleştirisi geliştiriliyordu. Medica'nın yayını Bulletin'de projenin resmî konumu şöyle yansıtılıyordu: "Savaşlarda yaşanan tecavüzler bütün sa-

vaşların doğasında olan bir unsurdur, ayrılmaz bir parçasıdır. Tecavüzlerin nedenlerinin etnisiteyle bir ilgisi yoktur; tecavüz vakalarının temelinde *ataerkillik tarafından kurulan ilişkiler* vardır.” (Italikler bana ait.) Sırp ve Hırvat stratejistlerin ‘etno-manyal’arı içinde stratejik olarak kullandıkları unsur erkek iktidarındır (Medica 1996). Projede yer alan, görüştüğüm bütün kadınlar da, Yugoslavya’daki erkek egemenliğinden bahsetti; erkek çocukların “küçük imparatorlar” gibi yetiştirildiğini, kadınların her alanda tahakküme uğradığını anlattı. Buna savaş kültürünü ekleyin, bir de erkeklerin eline silah verin. Savaşın bitmesi bu açıdan, aynı sorunların katlanarak kendini göstermesi anlamına geliyor. Evlerine dönen erkeklerin vahşileştiği, silaha alıştığı, askere gidenlerden farklı kişiler olduğu görülüyor. Kendi erkeklerinin görüp geçirdikleri, kim bilir belki de yaptıkları şeyler, kadınları endişelendiriyor.

Konuştüğüm kadınların çoğu, “ataerkilliğe” kolayca göndermede bulunsa da, kadınlara yönelik şiddetin gerçekten sosyal yapıların bir etkisi, hatta bir gereği olduğu görüşünü kabul etmeye hiç de yatkın değildi, hatta bu konuda derin bir kuşku taşıyorlardı. Neden bu kadar çok erkeğin talimat üzerine tecavüz edebildiğini açıklarken, bireysel patoloji, içki, uyuşturucu, çılgınlık, sapıklık ve “kötülük” gibi faktörleri öne sürmekle yetiniyorlardı. Onlara göre, sadece “anormal” erkekler tecavüz ediyordu. Fakat Medica’daki kadınlar savaş sonrasında dikkatlerini ev içi şiddete yönelttikçe, bu soru daha aydınlatıcı hale geldi. Savaş sırasında insanlar kadınlara yönelik şiddetten, “Savaş var, bu adamlar da düşman” diye bahsedebiliyordu. Sizde saldıranın, kendi tarafınızdan saydığınız erkeklerden biri olabileceğini göz önüne almak, acı verici bir yeniden düşünme süreci anlamına geliyordu. “Normal” erkekler de dayak atıp tecavüz edebiliyorsa, “normal” toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kültürleri hakkında yeni ve düşündürücü sorular sormak gerekiyordu. Bosnalı kadınlar, İrlandalı ve İsrailli kadınların uğraştığı toplumsal cinsiyet iktidarı ve şiddet konularıyla yüzleşmeye başlıyordu.

Dolayısıyla Miryana gibi bazı kadınlar, “erkeklerin konum-



larında ve birbirleriyle ilişkilerinde bir değişim” olması gerektiğine inanıyordu. Erkeklerin, kadınlardan beklentilerini de değiştirmesi gerekiyor. Meliha, savaşın sona ermesiyle birlikte yeniden birleşen evli çiftlerin asla “eşitlikçi ve modern ilişkiler” yaşamadığını vurguluyordu. Yugoslav evlilikleri toplumsal cinsiyet demokrasisi olmadan gerçekleşen karma evliliklerdi. İşyerleri ve toplum da bu demokrasi türünün pek etkisini taşımıyordu. Geleceğin Bosnası geçmişin Yugoslavyası’ndan farklı olacaksa, erkeklerin erkekliklerinin niteliğini ve anlamını sorgulaması gerekiyor. Siyahlı Kadınlar dergisinde Trivo Indjić şöyle yazmıştır: “Erkeğin kendini bütünüyle yenileyerek feministlerin yeni bir örgütlenme ve ifade biçimi önerisini kabul etmesi gerekir” (Women in Black 1994: 134). Birçok kadın da, bu gerçekleşinceye kadar, Medica’nın yalnızca kadınlara ait bir örgüt olarak kalmasını istiyor.

8. Kimlik ve demokrasi

Bu projelerin üçünün de, kendine özgü yanları olan birer girişim olduğunu söyleyebiliriz. Belfast'taki Kadın Destek Ağı, şehrin yoksul bölgelerindeki kadınlara, ortak çıkarlarını genel siyasi ortamda ifade etmelerini sağlayacak birleşik bir ses kazandırmak için kurulmuştu. İsrail'de ise Bat Şalom, Yahudi ve Filistinli kadınları bir araya getirip kamuoyuna hep birlikte barış ve adalet çağrısında bulunmalarını sağladı. Medica, Bosna'da acımasız saldırıların sürdüğü bir dönemde tecavüze uğramış ve travma yaşamış kadınlara ve çocuklara sosyal, psikolojik ve tıbbi destek sağlamak üzere kuruldu. Ama bu üç örgüt, ülkelerinde etnik-ulusal kimlikleri savaş için seferber eden norma karşı çıkarak, kutuplaşmış gruplardan kadınlar arasında işbirliğini seçmiş olmaları açısından benzerlik gösteriyor. Bu örgütler, birer ittifaktır. Peki bu tam olarak ne anlama geliyor? Kadınlar arasında dostluklar vardır, ama bu örgütler sadece birbirleriyle konuşmayı seven kadınlardan oluşmuş değildir.

İsraili bir Filistinli olan Mariam Mar'i, İsrailli Yahudi Naomi Chazan'la yaptığı bir söyleşide, bunun sadece arkadaşlık meselesi olmadığını altını çiziyor. "Kişisel düzeyde, bir Arap'ı sevebilirsiniz, o da sizi sevebilir. Bu ayrı bir hikâye. Ben bunun

sosyal değil, siyasî bir mesele olduğunu söylemeye çalışıyorum” (Benim italiklerim, Chazan ve Mar’i 1994: 31). Benzer bir düşünce tarzını paylaşan Simona Sharoni de, Yeşil Hat’ı aşarak birlikte çalışan İsrailli Yahudi ve Filistinli grupları değerlendirirken, “diyalog grupları” ile gerçek anlamda işbirliği projeleri arasındaki farkları vurguluyor, işbirliği gruplarının başarısının, farklılıkla yüzleşmekte ve dayanışma koşullarını sürekli yeniden görüşmekte yattığını belirtiyor (Sharoni 1995: 141, 147).

İttifakta can alıcı nokta bu: *Problematik farklılıkların damgasını vurduğu topluluklar arasındaki ilişkisel mesafenin yaratıcı bir şekilde yapılandırılması*. Üç projede de önemli farklılıklar, siyasileşmiş etnik-ulusal kimliklerden kaynaklanıyordu. Bu projeler birer ittifak olarak işbirliği eylemlerini benimsemiştir. Bunun için ortak bir inanç bulunması gerekiyordu: Çıkmaz gibi görünen durumlar, zamanla, ihtiyaçlar farklı biçimlerde görülmeye başladıkça, dönüşebilir (dönüştürülebilir). Onları bu inanca yönelten faktör, şiddetin son bulduğunu görmek için duydukları derin arzuydu.

Kimlik süreci ve demokrasi

Bu üç projenin birer ittifak olarak ayakta kalmasını sağlayan en önemli dayanaklarından biri, bireyin kolektif kimliklerle ilişkisi bağlamında belirli bir tarzda kavranmasıydı. Kısmen üstü örtülü, kısmen açık bir şekilde ortaya konan, kısmen bireyler tarafından projelere taşınan, kısmen bu projelerin içinde öğrenilen bir kavrayıştır bu ve son dönemde akademik çevrelerin konuya yaklaşımıyla birçok benzerlik taşımaktadır. Bu kavrayışın kuramı yansıttığını söylemek, gerçeği tersine çevirmek anlamına gelir, çünkü projelerde çalışanlar bu konuda kitaplar okumamışlardı. Bu kavrayış, etnik-ulusal kimliklerin olağandan çok daha fazla acı ve tehlike içerdiği bir dünyada yaşanan zorlu deneyimler sonucunda oluşmuştu. Aslında insanların bu tür koşullara karşılık verme biçiminden bir şeyler öğrenenler, kuramcılardı.

Yakın zamana kadar, benlikle ilgili hâkim görüş Stuart Hall'un belirttiği üzere şuydu: Her birimizin içinde "benliğin istikrarlı bir özü vardır, bu öz, başından sonuna kadar tarihin bütûn olaylarında hiç değişmeden kalır, her zaman 'aynı' kalan, zaman içinde hep kendisiyle özdeş olan benlik parçasıdır bu" (Hall 1996: 3). Bugünse bireyin benlik algısını "asla tamamlanmayan, her zaman sürüp giden bir üretim" olarak düşünme eğilimindeyiz (İtalik bana ait, Hall 1990: 222). Dolayısıyla toplumsal cinsiyet ve ulus kimlikleri gibi kolektif kimliklerin, siyasi açıdan taraflarca ne kadar özselci bir kılığa büründürülürlerse büründürülsünler, bireyler tarafından *değişebilir* ve öngörülemez olarak yaşandığını söyleyebiliriz. Kimliklerin şekillenme ve değişme biçimlerinin *ilişkisel* olduğunu da buna ekleyebiliriz. Bir başka deyişle, tanınan ya da tahayyül edilen başka insanlara göndermede bulunmadan bir benlik inşası düşünülemez. Kendimizin belirli insanlara benzediğini hissederiz; ötekiler bizden farklı görünür. Sosyal formasyon o kadar çok sayıda yapılanmış farklılık, potansiyel kapsama ve dışlama kategorisi, aidiyet ya da yabancılaştırma biçimi içerir ki, benlik birçok bağlılıkla şekillenmiş çok *harmanlı* bir yapı olarak görülür.

Belki de reklamlar, televizyon ekranlarına yansımış güçlü görsel imgeler ve incelikli siyasî propagandalar çağında yaşadığımız için, bugün bize özne konumlarını öneren ve dayatan, benliği şu ya da bu yana çeken veya iten, ikna etmeye ve yönlendirmeye yönelik kimlik söylemlerini (hem akademik hem de pragmatik açıdan) gayet yakından tanıyoruz. Bizim kendimizi kim olarak gördüğümüzde, başka bireyler ve gruplarla ilişkili olarak kendimizi nasıl konumlandığımızda birçok kişinin ve kurumun yerleşik bir çıkarı [*vested interest*] olduğuna kuşku yok.

Her şeyden önce, bugün kapitalist üretim ve pazarlamanın şekillendirici ve farklılaştırıcı etkisinden kurtulabilen neredeyse kimse yok. Önde gelen kapitalist ülkelerin, Yugoslavya gibi eski komünist ülkelerde yaşayan insanları Uluslararası Para Fonu'nun dayattığı koşullarla girişimcilere ve tüketicilere dönüştürme çabalarını düşünün. Donna Haraway'ın de dediği gibi "Kimlik istikrarı sağlamak, bir dünya sektörüdür. Kapita-

lizm tarihini belirli kimliklere istikrar kazandırılması, diğerlerine kazandırılmaması diye düşünebilirsiniz” (Bhavnani ve Haraway 1994: 32).

Bizi yönetenler, bunun için kimlik süreçlerini kullanır. Ege-men gruplar hegemonyayı çoğunlukla kaba kuvvetle değil, söylemsel araçlarla, bizi belli kimlikleri benimsemeye yöneltip rıza sağlayarak kuruyor. Louis Althusser, bizi özne konumuna çağıran devlet aygıtlarının ideolojik gücüne dikkat çekiyordu (Althusser 1971). Yönetimler bizim sayılabilir olmamızı, itaat-kâr olmamızı ister, dolayısıyla bizi “hane reisi” ya da “bağımlı kişiler”, “eşcinsel”, “engelli” ya da “mülteci” gibi resmî kategorilere yerleştirirler ve bu kategorileri hak ve sorumluluk dağıtmanın temeli olarak kullanırlar. Kategoriler resmî söylem yoluyla belli davranış biçimlerini gerektiren kolektif kimlikler haline gelir (Moore 1994).

Fakat bazılarımızın kendisini tahayyül edilen cemaatlerin bir parçası olarak görmesini, bazılarımızın da aslî unsur içinde yer almadığını net bir şekilde anlamasını sağlamak üzere tasarlanmış kimlik anlatılarının ustası olanlar, rakip etnisist ve milliyetçi hareketleri besleyen sosyal gruplardır. Bu gruplar, kontrol sağlama araçları olan kimlikleri sabitler, ebedileştirir ve özelleştirir: Bizim ezelden beri var olan, ilksel ulusumuz; doğanın düzenine uygun erkek ve kadın... Kimliği karmaşık, muğlak ve değişen bir yapı olarak gören karşıt görüşse, iktidar projelerince aforoz edilmiştir: Bir Sırp Sırp’tır, soyu itibarıyla, kan bağıyla! Fakat ironik bir şekilde, insanları Sırp projesine kazanmak için milliyetçilerin kendi mantıklarıyla çelişmesi, insanların sanki bir tercih şansı varmış gibi davranması gerekmiştir: Faşist *turbo rock*’ların “Sırp ol! Sırp hisset!” şeklindeki yeni şarkı sözleri, Belgrad’da bir milyon transistörlü radyodan insanlara çağrıda bulunuyor. Tabii ki belli bir seçme şansımız var. Ama ne kadar ve ne konuda?

Bireyin eyleyciliğini sınırlayan faktörler hem içinde yaşadığı sosyal formasyondan hem de bireysel koşullarından kaynaklanır. Sosyal formasyon ve içinde bulunulan an da, olası kimlikler yelpazesini şekillendirir. Etnik bir grup ulusal bir

proje oluşturmuyorsa, o grubun mensupları da ulusal bir kimlik tanımını benimsemeyecektir. Henüz feminist bir hareket ortaya çıkmamış ya da adını koymamışsa, bir kadının kendini feminist olarak “tanımlaması” zordur. Kendini mutsuz bir kadın, bir uyumsuz gibi hissedecektir. Bireysel koşullar da olası kimlikleri hazırlar. İnsanın zengin ya da yoksul bir ailede dünyaya gelmesi, eğitimi ve işi, çocuk sahibi olup olmaması, hareket serbestliğine ne ölçüde sahip olduğu, bazı kimlikleri öne çıkaracak, diğerlerini dışlayacaktır. Kişisel tarihin de rolü vardır. Çocukluğunda ve hayatının akışı boyunca sevgiden ve şeffakatten yoksun kalan birey, güçlü, bireysel ve “belirlenmeyen” bir benlik geliştirmek, makûl, sağlam ve çoğul bağlılıklar kurmak konusunda zorlanacaktır.

Fakat koşulların çizdiği sınırlar içinde, “Ben” benliğin oluşturulmasında yaratıcı bir aktördür. Üç kavram, kendi kendimizi üretirken nasıl bir rol oynadığımızı aydınlatmakta bize yardımcı olabilir. İlki Wendy Hollway’in önerdiği *yatırım* kavramı. Bu kavram, haz, tatmin veya ödül sağlayacağı beklentisi yaratılarak ya da fantezilerimize uygun düşecek şekilde sunulan mevcut özne konumlarına bağlanmayı, bunları benimsemeyi tanımlıyor (Hollway 1984; ayrıca bkz. Moore 1994: 65). İkincisi, kimliğin bir ögesi ile diğeri arasında bir ilişki, eklem ya da bağlantı tasarlanıp oluşturulmasını anlatan *eklemleme* kavramı (Laclau ve Mouffe 1985; Hall 1996). Benzer bir kavramsa *bûkûm* [inflection]. Mevcut kimliklerin “sahip olunabilirliği” de dahil olmak üzere, koşullar ve bağlamlar tarafından sınırlandırılabiliriz, ama bir kimlik ögesini diğerine eklemlemek, bu öğelerin her birini belirli yorumlara uyacak şekilde eğip bükmek, önemlerini artırıp değiştirmek belli bir eyleyicilik içermektedir. Bazen koşulların istegimiz dışında değişmesinin yarattığı, bizim de bilincine vardığımız bir anlam sayesinde, bir kimlik ögesini ya da kimlikteki bir “bûkûm”ü hayata geçiririz/fark ederiz [real-ize]. Rudeynâ Cârîsî (İsraili bir Filistinli) yurtdışına çıktığında, İsrail dışındayken kendini “daha fazla İsraili hissettiği”nin farkına varmıştı. Tagreed Yahia-Younis de (İsrail’de benim çevirmenliğimi yapmıştı) Irak füzele-

riyle vurulma korkusunu Yahudilerle paylaşıırken, kendini daha fazla İsrailli hissettiğini söylemişti.

Ancak, kimlik konusunda eyleycilik ve tercih seçimi başka bir biçimde de kendini gösterir. Bahsettiğimiz üç proje her şeyden önce buna birer örnek oluşturuyor. Birbirimizle etkileşimde bulunmak için yapmayı seçtiğimiz düzenlemeler, örgütlerimiz için yarattığımız yapılar ve süreçler, kimlikleri ele alma biçimimizi şekillendirir. Farklılığı yaratıcı bir şekilde değerlendirmek, demokratik süreç açısından kilit önemlidir ve demokrasi bizi kimliğin özselci olmayan kavrayışlarına yöneltir.

Demokrasi sözcüğünü genellikle, büyük ve resmi kurumlarla, konseylerle, parlamentolarla ilgili olarak kullanırız. Fakat Mijas atölyesinde kadınların kendileri “Farklılıklardan nasıl bir demokrasi yaratabiliriz?” sorusunu sorarak önemli bir tartışmaya giriştiler. İçinde yer aldıkları projeler, sivil toplumda yer alan, iktidar yapılarından son derece uzak, küçük ve gevşek örgütlenmelere dayanıyor. Fakat ittifaklarının ayakta kalması için demokrasiyi “kurmak”, bir arada yaşama, kalkınma ve barış yönünde daha geniş kesimleri etkileyebilmek için demokrasiyi model almak zorundalar.

Onların durumu üzerine düşünürken, ABD’li siyaset bilimci William E. Connolly’nin fikirleri bana yardımcı oldu. Connolly, *Identity/Difference* adlı eserinde, kimliklerin sosyal formasyonun ayrılmaz bir parçası olduğu varsayımından hareket ederek şunları yazıyor: “Her istikrarlı hayat tarzı kolektif kimlik iddiaları yaratır, söz konusu iddialar, onları paylaşanların benimsemelerine ve dirençlerine çeşitli şekilde nüfuz eder.” Maalesef, “hiçbir tanrı, insanlığı, rakip kimlik iddialarının uyumlu bir bütüne dönüşeceği ya da kalıcı, tanınabilir ve aşkın bir ilkede çözülüp eriyebileceği bir biçimde yaratmamıştır.” Connolly, bu zorlu gerçeklikle nasıl başa çıkacağımız sorusu üzerinde durur (Connolly 1991: 158).

Kilit önem taşıyan bir mesele, farklılaştırma kipiştir. William Connolly şöyle der: “Bir kimlik toplumsal yönden tanınan bir dizi farklılıkla ilişkili olarak kurulur. Bu farklılıklar kimliğin varlığı açısından temel önemlidir. Eğer farklılıklar bir arada

bulunamazlarsa, kendine özgü biçimleri ve sağlamlıkları söz konusu olamaz" (Connolly 1991: 64). Her "biz" için bir "onlar" vardır. Sorun, kendi cemaatimizi tahayyül etme sürecimizde, tanımsal ötekileri ne şekilde tahayyül edeceğimizdir. Çeşitli alternatifler bulunmaktadır. Kimlikler tamamlayıcı olabilir, öyle ki, (Connolly'nin işaret ettiği üzere) "farklılığın sesi, her zaman dikkate alınması gereken bir ses olarak duyulabilir." Ya da benlik, tümüyle yabancı olan, sesi "hastalık, düşmanlık ya da kötülük" gibi gelen bir öteki yaratabilir (ibid: 64). Bu kip, ötekini de bir tepki yaratarak canlandırabilir, tıpkı bir milliyetçiliğin diğerini körüklemesi gibi.

Benliği farklılaştırma kipi, kısmen yine tarih tarafından hazırlanır. Eğer güvenli bir benlikten yoksunsanız, bir iç çatışma yaşıyorsanız, büyük olasılıkla benliğinizin nefret ettiğiniz ya da korktuğunuz yönlerini sahiplenmez, bunları bilinmeyen "öteki"ye yansıtırsınız. Bireyle ilgili olarak gayet iyi bilinen bu durum, kolektif düzeyde de benzer bir süreçle kendini gösterir. Ama siyasî açıdan, içinde bulunulan anın nasıl bir çerçeveye oturtulduğunun da, aynı ölçüde etkili olduğunu vurgulamak gereklidir ve bu durum, hem bireysel hem de kolektif düzeyde geçerlidir. Eğer güvenli bir ortam varsa, süreç şeffafsa ve benlik (diyelim bir grup) onaylandığını hissediyorsa, korkularını yansıtmak yerine "sahiplenebilir." Ötekini canavarlaştırmaktan çok, dinleyip muhatap alması daha güçlü bir olasılıktır.

Connolly demokratik kuramı ve pratiği yeniden düşünmemizi öneriyor:

Kimlik ile farklılık arasındaki sorunlu ilişkiye karşılık veren bir demokrasi pratiği – ya da geniş kapsamlı tanımlanmış bir demokrasi içinde bir siyaset tarzı... Bu siyasî tasavvuru "çekişmeli [agonistic] demokrasi" olarak adlandırmak istiyorum, kimliğin hayatın vazgeçilmez bir unsuru olduğunu kabul eden, kimliğin dogmalaştırılmasına karşı çıkan, insan hayatının kimlik/farklılık çatışmasına ve karşılıklı bağımlılığına dayalı çok yönlü çeşitliliğini dikkate alan bir pratiktir bu. (Connolly 1991: x)

Böylece siyasî pratikle ilgili karar alma sürecine dönüyoruz: Projelerin küçük “p”li politikası mı, yoksa Kuzey İrlanda, İsrail/Filistin ve Bosna’nın büyük P’li politikası mı esas alınmalı? Mesafeleri, farklılıkların kendilerini rekabet halindeki kimlikler olarak güvenle kurabilmelerine yetecek uzaklığı ve yakınlığı sağlayan ortamları, ancak siyasî pratik yaratabilir. Connolly’nin formüle ettiği biçimiyle “çekişmeli” demokrasi, o rahat ve tehlikeli “cemaat” yanılmasıyla, görüş birliğinin mümkün olabileceğini (olması gerektiğini) varsayan cemaatçilik siyasetinin ötesine geçer. Bunların yerine kaçınılmaz, sonu gelmez, özenli, saygılı mücadelenin zorlu gerçekliğini yerleştirir.

Ulusal ve cinsel kimlikler, benlik algısı: Rada’nın hikâyesi

Kimlik süreçlerinin birçoğu (belki de büyük çoğunluğu) zora dayanır. Damgalanır, adlandırılır, bizi sınırlayan, düzenleyen ve karmaşıklığımızı indirgeyen kimliklerle tanınırız. Kendi benlik algımızdaki incelikleri bize sunulan terimlerle aktarmamız zordur. Çoğu zaman yanlış anlaşıldığımızı, yanlış anlatıldığımızı düşünürüz. Bu süreçler, o indirgenemez aidiyet ihtiyacımızı, ait olmaktan duyduğumuz mutluluğu kullandıkları için daha da zorlu bir hal alır. Ulusal gruplar arasında savaş patlak verdiğinde, insanları bu kolektif kimlikler bağlamında kim olduklarını yeniden düşünmeye zorlayan olağanüstü bir baskı kendini gösterir.

Yedinci bölümde Medica’ya ilişkin değerlendirmemizden hatırlayacağınız Rada’nın deneyimi, iki noktayı net olarak göstermektedir: Savaşın bizi içine savurabileceği kimlik sorunuyla başa çıkmanın bir ittifak için nasıl büyük bir meydan okuma olabileceği. İşte burada sunulan metinde Rada ve ben, söylemlerimizin birbirine karıştığı anlatının ortak yazarlarıyız. O deneyimleri üzerine düşünürken, ben atıfta bulunduğum eserlerdeki terimleri, onu ve diğer kadınları dinlerken benim için yeni bir hayat kazanan kavramları kullanarak onun söyledikleri üzerine düşündüm.

Rada 1955'te Orta Bosna'da, Zenitsa'dan çok da uzak olmayan küçük bir kasabada doğar, Tito'nun komünist devletinde yetişir. Liseyi bitirdikten sonra Saraybosna Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde Alman dili ve edebiyatı eğitimi görür. Bir süre öğretmenlik yapar. Medica'ya katılmadan önceki dönemde, Zenitsa'daki çelik fabrikasının uluslararası işler bölümünde çevirmen olarak çalışmıştır. Rada etnik kimliğine ilişkin olarak şunları söylüyor: "Annem babam Ortodoks. Buna genelde Sırp deniyor." Ancak, onun için bu, kimliğinin çok gelişmiş bir parçası değildir. Buna pek az duygusal yatırım yapmıştır. "İçtenlikle söylüyorum, milliyet benim için, akrabalarım, arkadaşlarım, çevrem için tamamen önemsizdi." Nüfus sayımında kendini Sırp ya da Yugoslav olarak tanımlaması istendiğinde, ikinci kategoriye seçmeyi doğal bulur. Daha önce de gördüğümüz gibi, "Yugoslav" sözcüğü "milliyet"ten çok, bir tür vatandaşlığı çağırıştırır. Fakat Rada için bu sözcük köklü bir aidiyet duygusunu beraberinde getiriyordu: Bir ulusa değil, ama yeryüzündeki "ülkelerden" birine ait olma duygusunu. Federal devletin parçalanmasıyla birlikte bu bağdan yoksun kaldığında, farkına varacaktır bu duygunun. Ardından şiddet dolu, saldırgan milliyetçi söylemlerin dört bir yandan etrafını sardığını görür. "Kendimi çıplak gibi hissettim" diyor Rada.

Sonra çatışmalar başlar. Rada insanların, kendisi olduğunu düşündüğü kişiyle ilgisi olmayan bir ulusal kimliği kendisine atfettiğini görür. "Bir anda 'Sırp' oluverdim. Adımdan Müslüman olmadığım açıktı. Bundan ötürü Sırp olduğumu söylemem gerekmedi, insanlar beni Sırp ilan etti." Rada bunu sadece kendi benlik algısının değil, tarihin de istismarı olarak görüyor. "Hepimiz Slav halklarıyız. Bosna-Hersek'te yaşayan Ortodoks ve Katolik Hristiyanlar, ancak 19. yüzyılda 'Sırp' ve 'Hırvat' diye adlandırılmaya başlandı, bu isimleri taşıyan komşu ülkelerdeki siyasî değişimlerin etkisiyle gerçekleşmişti bu. Şimdi de Sırbistan'da yaşayan Sırplarla ilişkim olması gerektiği varsayılıyor! Onlarla, Bosna'daki Müslüman ve Katolik komşularıyla olduğundan daha fazla ortak noktam olduğunu sanmıyorum."

Sırpların etnik temizlik projesi, “vatanımız Sırp kemikleri-
nin gömülü olduğu yerlerdir” fikri öne sürülerek meşrulaştırıl-
mıştı. (Kısa süre sonra radyolarda duyulacak olan, Zenitsa’da
okul çocuklarının öğrendiği, Bosna Cumhuriyeti’nin yeni ulu-
sal marşı da “güzel vatanımız”a methiyeler düzüyordu.) Ama
Rada, “Ben kozmopolitim, ‘anayurduma’, ‘köklerime’ büyük
bağlılık duymam söz konusu değil. 40 yaşındayken böyle bir
kimlik kurmaya kalkışmak bana zor geliyor. Nedense bu bağlı-
lık bende pek gelişmemiş. Ülkemin neresi olduğunu bilmek is-
terim, ama bu, sadece orada yaşamak istediğim anlamına gel-
mez” diyor. Rada ve eşi Goran hem “Sırp kökenleri”ni hem de
milliyetçi olmayan bir siyasî çizgiyi paylaşıyor. Rada Goran’dan
bahsederken, “O kendini ‘hiçbir yerli’ hisseder” diyor.

Tabii ki Sırp sözcüğü, artık kötülüğü çağrıştırmaktadır. Aşırı
milliyetçi Sırpların toplarının ve bombalarının tehdit ettiği bir
Zenitsa’da “Sırplar”dan nasıl nefret edilmeyebilir ki? “Devlet
medyasından, Sırpların suçlu olduğu mesajını alıyordunuz sü-
rekli.” Rada’nın da bu mesajı doğru saymaktan başka söyleye-
ceği bir şey yoktu. Bosna’daki birçok insan gibi o da, Yugos-
lavya dışındaki birçok gücün, Yugoslavya’daki savaşı hazırladı-
ğı kanısında. Ancak, Sırbistanlı ve Bosnalı Sırp politikacıları,
Sırpların hâkim olduğu Yugoslav Ulusal Ordusu’nu ve Sırp pa-
ramiliter gruplarını fiili savaşı başlatmaktan sorumlu tutmakta
bir an bile tereddüt etmez. Ne kadar farklı düşünceleri olsa da,
sonuçta o, (adına ve kökenlerine atfedilen kimlikten dolayı)
bir “Sırp” “Suçluluk duygusuna kapıldım.” İkinci Dünya Sa-
vaşı ve Soykırım dolayısıyla bazı Alman arkadaşlarında da bu
duygunun bulunduğunu görmüştür. Şimdi o da, onlar gibi öz-
nenin tercih sınırlarını zorlamaktadır. Bazı kimlik biçimleri-
nin, istenince silinemeyeceğini anlamıştır. “Kolektif bir suç”
olmayabilir, ama bir milliyetin ismini taşımak da esrarengiz,
tanımlaması, gereğini yerine getirmesi güç, ağır bir sorumlu-
luk yükleyebilir insanın omzuna. Masum olduğunu kanıtla-
mak için ne yapman gerekir?

Okul çağındaki iki çocuğu, bu ikilemin keskin bir şekilde
bilincine varmasını sağlar. Bir gün yedi yaşındaki kızı sorar:

“Anne biz neyiz?” Rada, “Daha önce bunu sorması gerekmemiştir. Cevap vermek çok zordu. Ama bir yanıt almaya hakkı var diye düşündüm. Bosna’da üç ulus olduğunu, bizim de Sırp olduğumuzu söyledim. Suratını astı. ‘Neden böyle olmak zorundayız?’ dedi. Utanmıştı. O an ben de çocuğumun karşısında utandığımı hissettim.” Ama sonra anlamlar arasındaki uçurumlarla baş etmek için uğraşır, “bir Sırp” olarak kendine saygısını yeniden kazanmaya, kimliğini içinde rahat edebileceği şekilde eğip bükmeye ya da en azından katlanılabilir, tarafsız bir hale getirmeye çalışır. Rada şu açıklamayı getiriyor: “Sırp teriminden nefret etmem, onu yadsımam söz konusu değil. Ondan kaçmaya çalışmıyordum. Daha karma bir kimliğim olsaydı, belki bu kimliği benimsemeyi isteyebilirdim, ama öyle değilim. Sırp olmaktan utanmıyorum, bununla gurur da duymuyorum. Bu sadece bir olgu. Bir Buşman ya da Zaireli olarak da dünyaya gelebilirdim.”

Rada’nın (mümkün olsaydı) Sırplığını reddetmesini engelleyen faktörlerden biri de, ana babasına duyduğu saygıydı. Kimi zaman dinî bir kimliğin, daha az siyasî bir aidiyet sağlayıp sağlayamayacağını düşündü. Ama ailesi dindar değildi. Ortodoks sözcüğü pek az işitilirdi. “Vaftiz edilmedim, dua etmem, kiliseye gitmem. Dine karşı değilim, ama benim dinle bir alakam yok” diyor Rada.

Zenitsa’da çevresindeki herkes, komşuları ve arkadaşları, yeni milliyetçiliklerin kimlik edinme çağrısına karşılık veriyor, kaybolan Yugoslavya’dan geriye kalan boşluğu dinî kimliklerini dirilterek doldurmaya çalışıyordu. Katolikler Hristiyan kültürünü yeniden keşfediyor, Noel’i ve paskalyayı kutluyordu. Müslümanlar ramazan ayına ve bayramına yeni bir coşkuyla yaklaşıyordu. “Çocuklarını camilere götürüyorlardı. Ben neden benimkileri Ortodoks Kilisesi’ne götürmüyordum? Çocuklarımı bir boşlukta yetiştirdiğim için suçluluk duymaya başladım. Yugoslavya’nın eski günlerinde, herkesi birleştiren sosyalist bayramlarımız vardı: En büyüğü yeni yıl kutlamalarıydı. Sonra 1 Mayıs vardı. Şimdi bu kültürel kutlamaları özledim. Bir kek yapmaya, bir mum yakmaya çalışıyorum. Ama

nedense yapay oluyor. Yine de hoşlanıyorum. Mumlar yakmak, güzel şarkılar söylemek, bunlara özen göstermek güzel. Paskalyada yumurta boyuyoruz. Annem de böyle yapardı.”

Rada, Mijas Atölyesi’nde sosyalist siyasette ve seküler hayatta kültürel renklerin eksikliğinden tek kaygılananın kendisi olmadığını gördü. İsrailli kibutz üyesi Yehudit de aynı şeyleri hissediyordu. Yehudit, kendi deyişiyle kendini “ulus” damarından yoksun görüyor ve bugün İsrail’de insanların milliyetçiliğe, dine doğru itilmesine öfkeleniyordu. Ama şunu da teslim ediyordu: “Sekülerliği hissetmek hep biraz zordur. Dini hissetmek daha kolay.” Yehudit için de dinî ya da ulusal kaynaklar yerine siyasî kaynaklardan ikna edici biçimde yararlanan bir kültür inşa etmek asıl mesele olmuş. Kendini şöyle açıklıyor: “Tanrı’ya ihtiyacım yok. Demokrasi benim için manevî bir şey. Demokrasi kültürü, içinde çocuklarımı yetiştirebileceğim bir ortam. Annem bana, annesinin söylediği şarkıları söylemedi ya da anlattığı masalları anlatmadı. Kibutzdaki çocuk bakıcıları çocukken bize hikâyeler anlattılar ama. Halk masalları değil de sosyalist hikâyeler. Tarım toplumumuzda bizi toprağa bağlayacak bayramlar yarattık. Kibutzda baharı, özgürlüğü kutluyoruz.” Rada gülerek, belki biraz gıptayla şöyle dedi: “Antik Roma’daki paganlar gibi!” Joy Poots da sorunu anlamıştı. O ve eşi solcuydu, milliyetçiliğe karşıydılar, dindar da değildiler. Ama çocukları kaçınılmaz olarak okuldaki Hristiyan kültürünü ve ülkenin “İrlandalılığı”nı paylaşıyordu. Böyle bir aile için tatmin edici bir kültür nasıl inşa edilebilirdi? Onlar bu soruyu pragmatik bir çokseslilikle yanıtlamayı seçmişlerdi. Joy anlatıyor: “Önce *Bandiera Rossa*’yı, ardından *Jesus Loves Me*’yi, sonra da *The Fields of Athenry*’yi söylüyoruz.” Pek ciddi görünmese, komik olacağını düşünmüşlerdi.

Rada gibi birçoklarının ulusal olmayan, konfederatif, devletçi bir kimlik olarak benimsediği kolektif “Yugoslav” kimliği tarihin derinliklerine gömülmüştü. Artık ona zorla atfedilen kolektif kimlikse “Sırp” kimliğiydi: “Bosnalı Sırp” ve “Ortodoks Hristiyan” kimlikleriyse, kolektif Sırp kimliğinin iki çeşitlemesiydi. Rada her iki kimliği de reddedip Bosnalılığa duy-

gusal yatırım yapabilir; demokratik, açık, çokkültürlü bir Bosna-Hersek'in ayakta kalmasından bahsedenleri dinlerken kendi kimliğiyle ilgili yeni açılımlar sağlayabilirdi.

Ama bu söylem, saldırgan bir Sırp (ve Hırvat) Benliği tarafından Öteki ilan edilmesiyle canlanan, sesi günden güne güçlenen Müslüman milliyetçiliği tarafından boğuluyordu. Aslında, dikkatli bir kimlik mühendisliği yürütülüyordu. Bosna-Hersek Yugoslav devleti içinde bir cumhuriyetken, "Bosnalı" bir kişi için *Bosanats* (dişili: *Bosanka*) sıfatı kullanılırdı. Bu, Rada için gayet uygun bir sıfattı. Ancak, savaş bu kavramı da değiştirdi. Basın yayın organlarında *Boşnyak* [*Boşnak* (dişili: *Boşnyakinya*)] sıfatı giderek daha sık kullanılmaya başlandı. Önceleri insanlar, bu eski sözcüğü yadırgamışlardı. Bu sözcüğün diriltilmesi gerçekte ne anlama geliyordu? Bunun ardında yatan politika yavaş yavaş açıklık kazandı. Yeni bir Bosnalı kimliği yaratmaya yönelik bilinçli bir hamleydi bu. Yazar Aliya Isaković 1993'te Bosna parlamentosuna bu öneriyi götürmüş, Aliya İzzetbegović de desteklemişti. Sözcük kökü "Bosna"ya, "Müslüman" anlamı katılmak isteniyordu. *Bosanats* terimi, sadece Müslümanları değil, Ortodoks Sırları, Katolik Hırvatları, Romanları, Yahudileri de kapsıyordu. *Boşnyak* yukarıda belirtilen anlamda sıkça kullanıldıkça, sadece Müslümanlar anlamına gelen bir terim olarak yerleşecekti. (Bu konuda daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Bringa 1995: 34-35.) Rada şöyle diyor: "Bosna'daki oluşum, artık 'Boşnaklar, Hırvatlar ve Öteki Ulusların Federasyonu' olarak adlandırılıyordu, böylece de ben Öteki, azınlık oluyordum. Bu benim için yeni bir histi."

Ana babasının ölüm yıldönümünde Rada'yla birlikteydim. İki yıl önce, bütün ömürlerini geçirdikleri, nüfusun çoğunun Müslüman olduğu Orta Bosna kasabasını hedef alan bir Sırp saldırısında (buradaki ironi katlanılmaz nitelikteydi) bir top mermisiyle hayatlarını kaybetmişlerdi. Rada beni, Zenitsa'nın Ortodoks Kilisesi'ndeki ayine götürdü; çünkü ateist olsa da, onları mum yakarak anmak istiyordu. Oraya gidip köşede durduk, ayini dinledik, etrafımızdaki yüzlere göz gezdirdik,

loş ışığı yansıtan ikonalara ve altın rengi cüppelere ilgiyle baktık. Sonra dışarıya çıkıp bir süre aralık güneşinin altında durduk. Rada bana geri kalan bütün akrabalarının Dayton Antlaşması'yla çizilen sınırın Bosnalı Sırlara bırakılan kısmında, Sırp Cumhuriyeti'nde yaşadığını söyledi. "Annem babam öldüğünde, hayatımda ilk kez aileye, 'köklere' duyulan hasret neymiş anladım. Burada kendimi çok yalnız hissettim. Çevremdeki herkesin en önemli meselesi aileleri olmuştu, nerede olduklarını, birbirlerini nasıl ziyaret edeceklerini, nasıl destekleyeceklerini düşünüyorlardı. Ben 'benimkiler'den nadiren bahsediyordum, çünkü geri kalanlar 'orada'ydılar."

Çatışmaların sona ermesinden kısa süre sonra Rada'ya Bosna Sırp Cumhuriyeti'ni ziyaret etme fırsatı doğar. Önceki bölümde belirttiğim üzere, Medica'daki kadınlar, Banya Luka'da bir kadın projesi olan Duga'yla temas kurmuşlardı. Bir ziyaret ayarlandı ve Medica'ya ait bir araçla bir grup kadın Zenitsa'dan yola çıktı. "Sınırı" geçip Sırp topraklarına girdiklerinde, hepsi gergin ve heyecanlıydı. Banya Luka'da hayatın normalliği, kenarlarında ağaçlar bulunan geniş caddeleri, hâlâ koruduğu ferah, sevimli görünümünü onları şaşırttı. Caddeler "işlek"ti, insanlar "barış zamanındaki gibi görünüyordu." Ama geride bir tek cami bile kalmamıştı. Etnik temizlik, birkaç ihtiyar dışında Müslüman nüfusun tamamını silip süpürmüştü.

Rada Banya Luka'dayken, büyük bir hevesle halasını, dayısını ve Bosnalı Sırp kuzenlerini görmeye gitti. Ne var ki hiç de kolay bir görüşme değildi bu. "Önce çok tutuktuk, âdeta sözler ağzımızdan dirhemle çıkıyordu. 'Ne var ne yok?', 'Hayat nasıl gidiyor?', 'Yeni bir şeyler var mı?' gibi beylik laflardan başka bir şey söyleyemedik." Ama sonra yavaş yavaş sohbet derinleşti. Bu arada Rada'nın hayatta kalan akrabalarını bulmaktan duyduğu memnuniyet de uçup gitti. Hepsi de bir süre sonra "biz" ve "bizim burası", "siz" ve "sizin orası" gibi sözler kullanmaya başlamıştı. Bütün bu Bosnalı Sırların savaşta Sırların konumunu haklı bulması da, Rada'yı hayal kırıklığına uğratmıştı. Hatayı Müslümanlarda, Aliya İzzetbegović'te, Sosyal Demokrat İttifak'ta (SDA) buluyorlardı. Sırların kı-

yımlarını kabul etmek istemiyorlardı. (Rada da, “biz” Müslümanların kısımlarını ne kadar kabul ediyoruz, diye düşünmekten kendini alamamıştı. Belki bunların sayısı daha azdı, daha çok savunmaya yönelik kısımlardı, ama sonuçta ölüm ölumdür.)

Akrabaları, bir Sırp olarak Rada'nın Müslümanlar arasında kötü muamele görmediğine inanamadı. Bosna Sırp Cumhuriyeti'ne taşınmayı düşünmesini istediler. “Çocukların ne olacak? Nerede yetiştiklerini, onlar için neyin iyi olacağını düşün” dediler. Rada onların, kendi yaşadığı hayatın gerçekliğini ve değerini yadsıdığını hissetmişti. Ama her iki taraf da aralarındaki uçurumu kapatmak için çaba gösterdi. Hatta aralarında küçük “etnik” şakalar da yaptılar. Rada Bosnalı Müslümanlar gibi “kahve” diyerek kahve ikramını kabul edince, halaları ve dayıları gülümseyip “Sen artık gerçekten Müslümanlaşmışsın” dediler. Kahve gibi, sohbetin de tadı damakta kalmıştı. Zenitsa dönüş yolculuğunda, Rada şöyle düşünüyordu: “Hiçbir yere ait değilim. Havada asılıyım.”

Ulusal kimlik Rada'ya acıdan ve kafa karışıklığından başka bir şey vermemişti. Fakat kendi benliğini algılayışında daha az sorunlu bir yön vardı. Aslında bu, yeni bir güç ve mutluluk kaynağıydı. Kadın olmaya duygusal yatırım yapıyordu ve kendini daha çok feminist olarak hissediyordu. Akrabalarına bağlılığı zayıflarken, dostluklarının, özellikle Medica'daki kadınlar arasında kurulan dostlukların önemi artmıştı. Derin düşüncelere daldığı bir sırada şöyle demişti: “Bu ülkenin öngörülemezliği beni büyülüyor. Bir muamma gibi. Sonsuza dek süreceğini sandığım ilişkiler, inşa ettiğimiz yeni duvarların ardında kaybolup gitti. Savaştan önce bana hiçbir şey ifade etmeyen insanlarsa şimdi dostum.”

Medica'da özellikle kadınlar olarak birlikte yaptıkları iş, Rada için büyük önem kazanmıştı. Bir anne olarak ataerkil değerlere, milliyetçi kültürün gelişimine ve çocukları üzerindeki etkisine karşı koymak için neler yapabileceğinin bilincine yeni yeni varıyordu. “Annelerin kozmopolit bir ruhu varsa, çocuklarını kocalarından bağımsız olarak bu ruhla yetiştirebilirler.

Ya da dindarlarsa, bütün dinlerin eşit değer taşıdığını, birçok dinin bir eşitlik ruhuyla bir arada olmasının bir zenginlik olduğunu öğretebilirler. Kadınlar ataerkil düzende yaşarken, o kadar da güçsüz değil. Eğer güvenleri ve cesaretleri varsa tabii.” Rada anneliği feminizme eklemliyor, milliyetçilikten koparıyordu.

Rada kadınların hep iyi olduğunu söylemeye çalışmıyordu. Aşırı milliyetçiliğe katkıda bulunan birçok kadın görmüştü. Ayrıca Bosna’nın içine düştüğü şiddet ortamından bir cins olarak erkeklerin sorumlu olduğunu da söylemiyordu. Rada kendi ruh yapısında da saldırgan bir yön keşfetmişti. Ancak, erkek kültürü ve ataerkil miras ile savaş arasında derin bir bağ olduğuna, fazla değer verilen gurur, cesur görünme, üstünlük gibi erkek özellikleriyle savaşın i ie geçtiğine inanıyordu. Ayrıca benlik ve kimlik konularında erkeklerin eyleycilikten, dolayısıyla sorumluluktan yoksun olduğuna da inanmıyordu. “Erkekler bilinçli varlıklar, vicdanları var. Kendilerini tanımlama, manipüle edilip edilmeme konusunda etkili olma gücüne sahipler.”

Bir kadın olarak kadınlarla çalışma, etnik ve ulusal kimliklerin karmaşasında yeni bir yol amıştı. Belki Rada yeni dönem için kendisini yenileyebilirdi. Milliyet duygusunu önemsemeyişini feminist bir kadın, dilci, belki de yazar kimliğiyle yaratıcı bir biçimde eklemleyebilirdi. Bugüne denk düşen, geçmişinden izleri kapsayan (burada Jonathan Rutherford’un analizinden yararlanıyorum, 1990: 24) bir öznelliği görmeye başlamış, ayrıca bu öznelliğin olumsal bir kimlik olabileceğini, farklılıklar oyununda ve hayat hikâyesinde geçici bir noktaya dönüşebileceğini fark etmişti. Banya Luka’ya ziyaretinden sonra, Rada ilkin akrabalarını bir daha görme arzusu duymadığını hissetti. Sonra da şöyle düşündü: “Onları kabul edebilirim. Görüş ayrılıklarımız ne olursa olsun. Onlar da savaştan çok çekti.” Bosna Sırp Cumhuriyeti’ne yaptığı ziyaret siyasî olarak Rada’ya, yeniden konumlanma ve dönüşüm için gerekli perspektifi kazandırmıştı. Rada bunu şöyle anlattı: “Medica’nın Duga’yla çalışmasını istiyorum. Hatta buna çığır açıcı, büyük bir girişim gö-

zyle bakıyorum. Bu, milliyetçi, ataerkil çılgınlığa direnecek bir uluslararası kadın hareketinin doğmasına duyduğum özlemin bir parçası. Adım adım oluşturulacak bir hareket bu.”

şiddetin ve demokrasinin alanları

Sözün bittiği ve kurşunların konuşmaya başladığı bir nokta vardır. Rada’nın kimlik krizini de, onun “adını” taşıyan aşırılarnın, muhtemelen iki yüz bin Müslüman’ı ve bilinmeyen sayıda Hırvat’ı, sırf kendilerine ait kılmaya karar verdikleri topraklarda yaşadıkları için ldrdĞu felaket bağlamında okumak gerekir. Söz konusu olan, kimlik cinayeti ydi. Kendilerini Sırp vatanseverler olarak tanımlayan grup, söylemsel olarak “Müslümanlar” ve “Hırvatlar” olarak inşa ettikleri gruplarla bağlarını koparmışlar; nefret ettikleri *alter ego*’larını gördükleri aynaları kırmışlardı. Bu yıkım kasırgası bir dizi imhayı ve silinmeyi de beraberinde getirdi: İlişkiler koptu, evler yıkıldı, ekonomiler çıktı, kültürler kökünden kazındı.

Daha önce gördüğümüz gibi, kadınlara yönelen ve kimlikle yakından ilgili özel bir saldırganlık biçimi daha vardı. Binlerce, belki de on binlerce kadın tecavüze uğramıştı. Tecavüzlerin hem bu savaştaki etnik ve ataerkil ilişkilere özgü bir anlamı, hem de bütün tecavüzlerle ortak olan bir anlamı vardı. Federal Alman Ordusu’nun Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde aşışan, askerlik incelemelerinde uzman bir sosyolog olan Ruth Seifert, tecavüzün anlamının birkaç boyutlu olduğuna işaret eder. Tecavüzler savaşın genel olarak bilinen kurallarının bir parçasıdır. Tarih boyunca bu kurallara göre mağlup tarafın kadınları, galip tarafın erkeklerinin elde ettiği, “kullanılabileceği” ganimet olarak grlmştır. Tecavüzler, savaşı kazanan erkeklerden, kaybedenlere bir aşağılanma mesajı anlamı taşır. Erkek kültürünün olumsuz yönlerini kullanan saldırgan glerin erkekleri arasında bir kontrol mekanizmasıdır. Tecavüzler, düşman ulusun aile ilişkilerini alt üst ederek kültürünü yıkma hedefi taşır. Bu anlamda kadınlara yönelik tecavüzler, camileri ve kütüphaneleri dinamitlemenin bir parçasıdır. Son

olarak tecavüzler, kadınlara yönelik kadim, köklü horgörünün kaos döneminde dizginlenmeden açığa vurulan bir ifadesidir (Seifert 1995).

Medica'da birçok kez, tecavüzün "özne benliğin katledilmesi" olarak tanımlandığına tanık oldum (Medica 1995: 1). Sanırım bununla, kadının tecavüz öncesindeki benlik algısının katledilmesini kastediyorlardı. Bir kadın "Sanki kendimi kaybetmiştim" demişti (Medica 1996: 15). Kuşkusuz, tecavüze uğramış kadın için kimlik bir mesele olarak ölmez. Aksine, daha önce yaşadığından daha ağır bir mesele haline gelir. Hayatta kalan kadının benliği, bir krizin içine sürüklenir. Eski den olduğu kişiyle sürekliliği iyiden iyiye yok olmuştur, kendisine yapııştırılan bir dizi korkunç yeni kimliğe –kurban, hain, toplum dışı– direnmeye çalışır. Yeni oluşturabildiği benlik algısı, değersizlikten başlamaktadır: Tecavüze uğramış kadın. Medica'da terapi gören 19 yaşında bir kadın şunları söylemişti: "Ne zaman biri tecavüz dese, sanki bana sesleniyorlarmış gibi geliyor" (Medica 1996).

Bosna'da tecavüze uğramış kadınlara terapi hizmeti ve tıbbi destek sağlayanların yanı sıra, siyasi destek sağlanmasını örgütleyen kadınların, onların iyileşme sürecine büyük katkıda bulunmasının sebebini burada aramak gerekir. Bu örgütlenme sayesinde, tecavüz edilen kadına, kendine saygı temeline dayanan yeni ve alternatif bir kimlik kurma olanağı yaratıldı. Savaş ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki üzerine uzun süredir çalışan Cynthia Enloe, Bosna'da savaş sırasında kadın örgütlerinin meseleyi, kısa sürede feministlerin uluslararası siyasi ağına dönüşen bir platforma taşımasını yeni bir gelişme olarak niteler, ayrıca bu örgütlerin "Bosnalı kadınların mağdurlaştırılmasıyla ilgili haberleri, kadınları mağdur olarak kurumsallaştırmak, böylece erkekleri daha fazla şiddete kışkırtmak için değil, savaşı yapanların nasıl belirli erkeklik anlayışlarına dayandığını yeniden açıklamak için kullanmaları"na dikkat çeker (Enloe 1995: 220). Bu ağ içinde Belgrad'da etkin olan Lepa Mladjenovic' ve Vera Litric'in şunları yazmıştır: "Kimlikle ilgili olarak yapılması gereken çok iş var.

Kadınlarla özdeşleşme kuran kadınlarda bu işe girişecek güçlü bir kimlik temeli bulunuyor. Tecavüze uğramış, öldürülmüş kadınlar bizim dışımızda hiç kimse tarafından cesur diye tanımlanmayacak.” Ancak, bunun zorlu, karşı-söylemsel bir çalışma olacağına kuşkuları yok: “Kim olduğumuzu ve ne istediğimizi yüksek sesle söyleyecek olursak, bu deneyimimiz ya da dilimiz için tarihsel olarak kabul görmüş siyasi örüntüler bulunamayacağını biliyoruz” (Mladjenovic ve Litric’in 1993: 119).

Garip gibi görünse de, aslında tecavüz demokratik alan, farklılıklar arasındaki yaratıcı mesafe üzerine düşünmek için iyi bir başlangıç noktasıdır. Çünkü tecavüz, işkencenin diğer biçimleri gibi çirkin bir bedensel yakınlık, vahşi bir temas, mahremiyetin küçük düşürülmesidir. “Tecavüz” kelimesi, birinin ya da bir grubun, bir diğerinin ya da diğerlerinin alanına (ülkeye, kültüre ya da düşüncelere) izinsiz girmesi, burayı işgal ve tahrip etmesi örneğinde olduğu gibi, suiistimal duygusunu belirtmek için metaforik olarak kullanılır. Yakınlık ve temas, nasıl bir ilişki içinde ortaya çıktıklarına bağlı olarak, mutluluğun da, korkunun da en üst noktası olabilir.

Dolayısıyla bir evlilikte bireyler, çokkültürlü bir kentte gruplar, dünyayı paylaşan uluslar olarak aramızda rahatlık sağlayacak demokratik bir mesafe yapılandırmak için büyük gayret gösteririz. Ortam, farklılıklar arasında optimal bir mesafe yaratmalı, bu mesafe karşılıklı birbirimizi tanıyabileceğimiz, mitleri yıkabileceğimiz kadar küçük, ama içinde rahat edebileceğimiz kadar geniş olmalıdır. İstikrarlı ilişkiler sürdürülmesini ve tarafların birbirine açık mesajlar aktarmasını sağlayan yapı ve süreç ağlarının ortama damgasını vurması gere-

(*) *Implosion*: Olguların içe doğru patlamasıyla kendilerini ve insanların onlara ilişkin varsayımlarını yıkma eğilimi. Kimi Türkçe metinlerde bu kavram “içe dönük patlama” ya da “içpatlama” olarak da anılmaktadır. Jean Baudrillard içepatlamayı şöyle anlatır: “Kutupların sigortasının atması; her farklı anlam sisteminin kutuplarının kısa devre yapması, terimler arasında farkların ve karşıtlıkların, araç ve gerçek arasındaki ayrım da dahil olmak üzere silinip gitmesi.” (Kaynak: Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, İstanbul, Ark Yayınları, 1995, genişletilmiş 2. basım) – e.n.

kir. Ortam içepatlamayı,* farklılıkların tecavüz, susturma ya da imhayla yok edilmesini önleyecek kadar güçlü olmalıdır. Ama aynı zamanda farklılıkların biçimlerinin ve önemlerinin değişmesine, hatta ilişkinin niteliği olanak verdiği ölçüde yakınlığın artmasına fırsat sağlayacak kadar esnek olmalıdır. Hatta sevgiye fırsat sağlayacak kadar esnek. Bu sözcük Bosna'da yaptığım görüşmelerde sık sık geçmişti. Paşa, savaştan önceki Bosna'yı şöyle anlatıyordu: "Karma evlilikler vardı. Çocuklarımız birlikte büyüyordu, okula birlikte gidiyordu. *Birbirimizi seviyorduk. Neler oldu bilmiyorum.*" Bir Müslüman olan Ferida ise şunları söylemişti: "Medica'daki hastalar bir Sırp'la evli olduğumu biliyorlardı, ama bana karşı hiçbir şey söylemediler. *Beni gerçekten sevdiklerini hissediyorum. Bundan gurur duyuyorum.*"

Kadın Destek Ağı, Medica ve Bat Şalom bu dinamik sevgi ve nefret alanında ittifaklarını ayakta tutmaya çalışıyor. Demokratik bir kurum inşa ederken sahip oldukları en iyi araçlar, paylaştıkları araçlar, kimlik süreçleri. Geriye dönüp baktığımda altı araç tespit ediyorum, bunların her birinin bazen iyi, bazen de daha az iyi kullanıldığını gördük.

İlk olarak, projelerin en iyi yönleri *farklılıkları onaylamaları*. Farklılıkları silmenin, karışımı basit bir heterojenliğe indirgemenin ya da daha kötüsü sözde homojenlik görünümü yaratmanın cazibesine direniyorlar. Elbette zaman zaman siyasetleşmiş farklılıkları yeterince açık bir biçimde ortaya koymamak gibi bir hataya düştükleri oluyor. (Yedinci bölümde Rada'nın bundan yakındığını görmüştük.) Kimi zaman da (Bat Şalom'da olduğu gibi) farklılıklar o kadar keskin ve net oluyor ki, grubu rahatsız edici bir biçimde ikiye bölebiliyor. Fakat üç projenin de önemli ilkelerinden biri şu: "Birlikte çalışabilmemiz için zorlu farklılıkların kapının dışında bırakılması gerekmiyor." Marie Mulholland bunu çok hoş bir biçimde şöyle ifade ediyor:

Cumhuriyetçi fikirlerim çok güçlü ve en büyük arzum da birleşik bir İrlanda görmek. Ancak, bu mücadelelerin Kadın

Destek Ağı'nda sözgelimi Shankill Road'dan kadınlarla çalışmama sızması gerektiğini düşünmedim. Bu benim için... Sanırım buna verebileceğim en yakın örnek cinsel yönelimle ilgili. Ben Kadın Destek Ağı'ndaki tek lezbiyenim. Cinsel yönelimimi herkes biliyor, bu konuda gayet açıkım. Siyasetim konusunda da aynı ölçüde açıkım. Ve şunu gördüm ki, gizliliğin olmadığı yerde, insanların sizinle çalışması daha kolay. Çünkü baştan dürüst bir ilişki kuruluyor.

Fakat bu kadınların iyi niyetine dayanarak, uğraştıkları etnik/ulusal farklılıkların ne kadar tehlikeli ölçüde siyasileştiğini unutmak hatasına düşmemeliyiz. Pieterse'nin, birinci bölümde bahsettiğimiz etnisite kategorilerine başvuracak olursak, bu ülkelerdeki etnisitelerin tercihe dayalı ya da uykuda olmadığını görürüz. Tam tersine bir yandan hâkim etnisiteler, diğer yandan son derece mücadeleci etnisiteler söz konusu.

İkinci bir önemli sonuçsa, projelerin *kimliği kapalı kılma* konusunda genel olarak çok iyi olmalarıdır. Her üç proje de kimlikleri özelleştirmez, böylece bu kimliklerin neler getireceğine ilişkin öngörülere dayanmaz. Bekleyip görmeye, sözgelimi bir Protestan kimliğinin çok çeşitli biçimlerde yaşanabileceğine inanmaya olağanüstü ölçüde açıktırlar. Evet, bir Protestan olabilirsiniz, ama belki de kimliği sekülerliğe, sosyalizme ve enternasyonalizme meyleden bir Protestan'sınızdır. Protestanlığınızı kadınlığınıza sıkı sıkıya bağlı bir biçimde yaşayabilirsiniz, öyle ki bu kimliğiniz maskülen yorumlardan bir ölçüde ayrılır ve farklı bir anlam kazanır. Kadınlığınıza, Protestanlığınızdan daha fazla yatırım yapabilirsiniz, üstelik kimliğinizi feminizme doğru "bükme"yi [*inflect*] tercih edebilirsiniz. Bütün bunlar Protestan'a, bazı Katoliklerin nefret ettiği stereotipleştirilmiş "Prod"dan çok farklı bir anlam kazandıracaktır. Bu üç projede kendilerini sorgulayan, birbirlerini gözlemleyen kadınların, June Jordan gibi şu inancı taşıdıkları anlaşılıyor: "Nihaî risk ya da nihaî güvenlik, her birimizin içinde, o yığın, karmaşık ve sonu gelmez kendini belirleme mücadelesine dayanıyor."

Dolayısıyla kadınlar, bireysel ilişkilerinde ve etkileşimlerinde kimlikleri ele alma biçimlerine büyük özen gösteriyorlar. Kimi zaman hatalar yapıyor. Ama hataların bile yararı var, çünkü bir kimse ara sıra incinirse, başkalarının hassasiyetlerine karşı duyarlı hale geliyor. Böylece başkalarına etnik ya da ulusal kimlikleri temelinde düşünceler, saikler ya da nitelikler atfetmekten hemen hemen her zaman kaçınıyorlar. Kadınlar “Çünkü o bir Katolik/Hırvat/Yahudi” gibi nitelemelerde bulunmak yerine, ötekinin hikâyesini anlatmasını, olaya dair görüşlerini, kendine dair düşüncelerini, durumu nasıl okuduğunu, nasıl bir eylemi tercih ettiğini anlatmasını bekliyorlar. Benzer şekilde anlatan taraf da, kolektif bir ithamdan kaçınıyor: Sizin adınıza yapılmış her şeyden sorumlu tutulamazsınız. Medica’daki kadınların dediği gibi “Herkesi aynı kefeye koyamazsınız”, tersine Protestan/Sırp/Müslüman/Filistinli’nin birçok farklı renkler taşımasını bekleyebilirsiniz. “İnsanları ne olduklarıyla değil, ne yaptıklarıyla yargıyorsunuz.”

Buna bağlı olarak üç proje de, *başka farklılıkları vurgulayarak kutuplaşmayı azaltmanın yollarını bulmuşlardır*. Elbette ittifaklarının en önemli özelliği, kadınların paylaştığı siyasi çıkarlar etrafında örgütlenip, erkeklerden farklılıklarını özselci olmayan terimlerle ifade ederek etnik farklılığın önemini ve milliyetçi söylemlerin cazibesini azaltmalarıdır. Ama aynı zamanda farklı iki mekanizma da kullanarak keskin etnik-siyasi sınırları bulanıklaştırırlar. Bir yandan proje içindeki başka farklılıkları vurgularlar. Örneğin Medica’da herkesin iki gruptan birine girmediğinin altı çizilir: Projede çalışan birçok kişi ve birçok mülteci karma evlilikler yapmış, karma ailelerde dünyaya gelmiştir. Ayrıca çevrelerinde daha geniş bir çeşitlilik bulunduğunun kanıtlamaya çalışırlar: İrlandalı kadınların, Katolik ve Protestan gençlere şehirde bu iki kesim dışında başkalarının da olduğunu göstermek için Çinli azınlığı davet etmesinde olduğu gibi. Diğer yandan, cemaat bölünmelerinin ötesine bakmaya çalışırlar; ülke dışına çıkıp cemaat sınırlarına uluslararası bir açıdan bakarak, bu sınırları da daha az keskin bir perspektifle ele alabilirler. Bu anlamda, bütün bu projeler

küresel feminist harekete ve ağlarına katılmaktan kazançlı çıkmışlardır.

Projelerin ittifak kurarken dayandıkları dördüncü araçça, farklı kimlikler adına yapılan *haksızlıkların teslim edilmesidir*. Bu ülkelerin hiçbirinde etnik farklılık, eşitlerin farklılığı değildir. Bu bölgeler, açıklanamaz bir nedenle birbirinden nefret eden halkların savaş alanları değildir. Bu toplumlar büyük haksızlıklar üzerine inşa edilmiştir.

Dolayısıyla bir ittifak kurmak sadece karşılıklı açılma meselesi değildir. Etik meselelerle yüzleşme, avantaj, sömürme ve baskının derin katmanlarına inme arzusu taşınmasını da gerekli kılar. Sancılı bir süreçtir bu. Yahudi olan Yehudit Zaydenberg'in dediği gibi, "Yahudilere çektiğimiz bütün acılardan sonra başkalarının acı çekmesine sebep olduğumuzu açıklamak, onların bunu kabul etmesini sağlamak çok güç. Çektiğimiz acılar bizi başkalarının acılarına duyarlı kılmalıydı, ama öyle olmadı." Yehudit gibi baskıcı grubun mensubu olan proje üyelerinin kendi kendini duyarlı kılma çalışmasına girişmesinden sonradır ki, bir sonraki ve aynı derecede zorlayıcı adım mümkün hale gelir. Ancak bundan sonra, toplumsal olarak ezilen grup, kendilerini ezenlerin derindeki korkularını, baskı ve saldırganlık eylemlerini meşrulaştırmalarına izin verilen (ve genellikle insafsızca istismar edilen) acı dolu hatıraları anlayabileceklerini görür. Ezen grubun, dışsal nüfusların (Cumhuriyet'in, Vatikan'ın, ABD'nin bütün "Katolikleri"; "Arap Dünyası"nın bütün Arapları) etkisini, 'düşmanları' çoğunluk haline getirebilecek bir tehdit şeklinde algılamalarını da, ezilen kesim mensupları bir olgu olarak kabul edip hassasiyetlerini anlamaya çalışabilir.

İktidar ve adaletle ilgili etik meselelerin gündeme getirilip tartışılmasını engelleyen birçok faktör vardır. Bat Şalom'da örgütleyici gruptaki Yahudi kadınların genellikle Filistinli kadınlardan sayıca çok daha fazla olması, bir bütün olarak bu grubun, Sharoni'nin deyişiyle "iki cemaat arasındaki iktidar dengesizliğinin kesin bir dille teşhir edilip kınanması" konusunda tutarlı bir tavır sergilemesini zorlaştırıyor, "İsraili kadınlarda

sahip oldukları iktidar ve ayrıcalıklara ilişkin doyurucu açıklamalar getirmeye yönelik yeterli arzu" gelişmesine engel oluyordu (Sharoni 1995: 149). Belfast'taki Kadın Destek Ağı'nda kökenleri itibarıyla Katolik cemaatine (Kuzey İrlanda toplumunda sayısal, siyasî ve ekonomik olarak dezavantajlı bir kesime) mensup kadınların hem yerel cemaat hareketlerinde hem de feminist eylemlerde siyasî inisiyatif açısından üstünlük taşıması, böylece bu tür projelerde Protestan iktidarını tersine çevirme potansiyeli bulunması, sorunu daha da karmaşıktırıyor. Medica'da saldırgan grupların etnik kimliğini taşıyan (Bosnalı Sırp ya da Bosnalı Hırvat) kadınlar, sadece küçük bir azınlığı oluşturunuyordu. Müslüman çoğunluk, bu kadınların göç edebilecekleri halde Zenitsa'da kaldığı gerçeğini basitçe kabul ediyor, "Bunu benim adıma yapmıyorlar" gibi işitmek ihtiyacı hissettikleri sözlerin söylenmesini olağan sayıyor. Acı dolu bir durumu daha da kötüleştirecekmiş gibi görünen konuşmaları başlatma konusunda doğal bir gönülsüzlük var. Yine de ittifak mensupları bu etik asimetrinin farkına vardıklarında ve bunu ortaya koyduklarında, projeler iyi işliyorlar. Üç proje de, yanlışlarla ve doğrularla yüzleşmeksizin barışa doğru yol alamaz.

Kadınların kimlik acısı ve kimlik çalışmaları hakkında öğrendiklerini kullanmalarının beşinci yolu da, projelerin *gündemini belirlemeleri*, birbirleriyle ilişki kurarken hangi konuların konuşup görüşmelerinin uygun ve güvenli olacağını, ittifakı bir arada tutmak için hangi konulardan kaçınılması gerektiğini ve en önemlisi, grup, farklılıkları yaratıcı bir biçimde ele alma becerisi kazandıkça hangi konuların tartışılabilir hale geldiğini ya da şiddet enikonu yaklaşıp dört bir yanı sardığında hangi konuları tartışmanın artık mümkün olmadığını kararlaştırmalarıdır.

Altıncı ve sonuncu araçsa *grup sürecidir*. Demokratik bir düzen, bütün seslerin duyulmasını, hepsine eşit ağırlık verilmesini ve karar alma işinin tam anlamıyla paylaşılarak ortaklaşa yürütülmesini sağlamalıdır. Yüz yüze ilişkilere dayalı bir grupta bireysel düzeyde, (etnik/ulusal gruplar gibi) kolektivitelerin

yatkın olduğu o yıkıcı “ötekileştirme” süreçleri önlenabilir ve alternatif bir model ortaya konabilir. Savunmacı maskelerin bir kenara konup herkesin konuşabildiğı güvenli bir ortamda, bütün bireyler “kendisi” olma imkânına daha fazla kavuşabilir. Daha az yansıtma olur ve grup bütünleşir.

Kadın Destek Ağı da, Medica da, faaliyetlerini her zaman grup sürecinin bilincinde olarak sürdürmüştür. Tartışmaya, pratik deneme yanılmaya, işlerini demokratik yollarla yürütmeye çok emek harcanmıştır. Bu anlamda, ortak, günlük, çok yoğun, pratik bir işle uğraşmaları, ofisi ya da yönetim merkezi olmayan, personeli ya da muhasebesi bulunmayan Bat Şalom’a göre onları daha avantajlı kılmaktadır. Bat Şalom’un toplantıları düzensizdi, üyeleri değişiyordu ve eylemleri daha az süreklilik taşıyordu. Bundan dolayı böyle bilinçli grup süreçleri geliştirmek zorunda kalmadılar ve kimi zaman da bu eksiklik kendini hissettirdi. Bir ittifakın en son çaresi olan dostluk, Bat Şalom’un Kadın Destek Ağı ve Medica’dan daha çok dayanmak zorunda kaldığı bir şeydi.

Dolayısıyla bu üç projede yer alan kadınlar, kimliğin tartışılabilir olduğunu ve çekişmeli demokrasinin savaşın tek kalıcı alternatifi olduğunu çok önceden öğrendiler. Bugün geriye baktığımda, onların özel yeteneklerini neler olduğunu net olarak görüyorum: Korkunç rüyaları bir yana bırakmak, başlangıçta rahatsız edici olan şeylere alan açmak, sinir bozmayan seyahatler yapmak konusunda birbirlerine yardımcı olmak.

Rudeynâ Cârîsî bir gün Nâsıra’da “Bazı rüyalardan vazgeçmemiz gerek” demişti. Kibutzda da Yehudit benzer bir şey söylemişti: “Rüyalarımız değil, bugün sahip olabileceğimiz şeyler için Bat Şalom’dayız.” Rüyalar derken, sadece İsrail’de değil, İrlanda ve Bosna’da da insanların gönlünde yer eden tatlı hayalleri, kendiniz gibi insanlarla, kendi topraklarınızda, farklılıkların uzağında, çatışma nedir bilmeden yaşama özlemini kastediyorlardı. Bir ev hayaliydi bunlar. Rahatsız edici gerçekliklerin, tabloyu bozan unsurların dışarıda bırakıldığı bir ortamın hayaliydi

Ulusun milliyetçi değerlendirmeleri, üniter bir halk (Stuart

Hall'un dediği gibi "her zaman 'aynı' kalan, zaman içerisinde hep kendisiyle özdeş olan) anlatısına katkıda bulunmayan her şeyi silen, son derece seçici tarihlerdir. Bu tarihlerde "halk"ın ortak bir kökeni vardır, bütün mensupları birbirine benzer ve ötekilerden farklıdır, ortak bir kadere doğru belirli bir yolda beraber yürürler. Gerçek tarihsel toplumsal zamanın yarattığı farklılaşmalar ve bütünleşmeler, bazılarının gidişi, başkalarının gelişi, karışmalar ve bölünmeler, belirli unsurların ortadan kalkması, gayri meşru doğumlar görmezden gelinir.

Çağdaş "cemaat" kavrayışlarında da benzer unsurlar görülür. Cemaat, istediğimizi hissettiğimiz bir şeyi, bir tür aidiyet duygusunu, kimliğin problematik olmadığı, benlik algımızın hiçbir uyumsuzluk ya da acı hissi olmaksızın, başkalarının bize atfettiği kimliğe denk düştüğü siyasî bir evi anlatmaktadır. Ama hangi cemaate bakarsanız bakın, içinde büyük farklılıklar, kimi yüzeye çıkmış, kimi derinde etkisini gösteren uyumsuzluklar görürsünüz. Örneğin geleneksel bir kültür ve din çerçevesinde bütünleşen etnik "cemaat"lerin hemen hemen hepsinde erkekler, kadınları denetler ve temsil eder – kadınların sesleri, işitildiği takdirde, cemaat fikrini ciddi biçimde sarsabilir.

Aileye ilişkin ataerkil hikâyelerde de benzer silintiler söz konusudur. Bir "aile ağacı", genelde ortak bir erkek atanın, erkek evlatlar ve torunlar üzerinden ilerleyen, genlerinin yaşayan mirasçısı olan bir erkeğe uzanan soyunu gösterir (bunu göstermek için tasarlanmıştır). Parçası oldukları sosyal dünyaya katkıda bulunan, genlerini ve kültürlerini miras bırakan, eski ve yeni kuşaklardan çok sayıdaki kadın, karılar, kuzenler, baldızlar ve diğer kadın akrabalar hikâyeden tümüyle çıkarılmıştır. Büyük-büyük-büyük babadan, bugünkü oğul ve mirasçıya uzanan, "aile ağacı"nda çok kalın çizilen çizgi, bütün çizgiler, bağlantılar gösterilse, gözden yitip gidecektir. Bu anlamda, kan bağının saflığı kavramına dayanan aile bir kurgudur, ataerkil söylemin bir ürünüdür.

Nora Räthzel (bkz s. 69), Alman halkının huzurlu, rahat, sorunsuz bir *Heimat* [yurt] hayallerini anlatır, tecavüzkâr ya-

bancıların ve çatışmanın olmadığı bir ev kurgusundan bahse-
der. Ama bu hayaller, radikal bir temizlik ve silme işlemi ge-
rektirir. Ev, yurt, aile, cemaat ve ulus hayallerini ancak, gerçek
hayattaki resmi karıştıran her şeyi tablodan çıkararak koruya-
bilirsiniz. Marie gibi birleşik İrlanda hayalini kuranlar, adanın
İrlandalılığını bozan Protestanları ülkeden silmek isteyebilir.
Vera gibi, Kudüs'ün gönlündeki ev olması hayalini kuranlar,
Tapınak'ı yeniden inşa etmeyi, camileri, kiliseleri, turist güzer-
gâhlarında görülen tarihi yıkmayı isteyebilir. Fakat Marie ve
Vera, hareket, öğrenme ve gelişme vaadi taşıyan tek şeyin bu
karmaşıklık olduğunu biliyorlar. Diyalektik bize ilerlemenin
çelişkiyi bir kenara iterek değil, aşarak gerçekleştirdiğini söylü-
yor. Hayaller bir gelecek veremezler, çünkü hayal edilen, saf-
laştırılmış bir geçmişin içine sıkışıp kalmıştır.

Bu üç kadın projesinin üyeleri, sağlam demokratik düzenler
yaratmaya çalışırken, tehlikeli fanteziler ile makûl ümitleri
ayırt etme konusunda birbirlerine yardımcı olmuşlardır. Ben-
lik için, Öteki hayalinden vazgeçmeden bunu yapmak imkân-
sızdır, ya da yenilgi ve alçalma yaşanmaksızın imkânsızdır. Bir
anlamda, bu projelerde yer alan kadınların yaptığı, birbirleri-
nin korkularına saygı duymak, ama bu basit gelecek rüyalarını
da oldukları gibi, yani bugünkü hayatın önündeki engeller
olarak görmek olmuştur. Ayrıca sahte bir homojenlik yarat-
mak, bütüncül bir gündem, tam bir fikir birliği ya da ortak dil
hayal etmek gibi cazip görünen arzulara kapılmamaya özen
gösteren kolektif hareketlerdir bunlar. Bu projelerdeki kadın-
ları, kısmî gündemlerini tartışırken, karma bir ortamda yaşar-
ken, birbirlerinin dillerini tercüme etmeyi öğrenirken görürüz.

Belgrad'daki kadınlar, Saraybosna'daki kız kardeşlerine yaz-
dıkları bir mektupta "uygun isim, uygun ülke ve kana duyulan
ölümcül inanca" karşı direnişlerini paylaştıklarını belirtmişti
(Benim italiklerim; Mladjenović ve Matijašević 1996: 131). Bu
da son derece yerinde bir hatırlatma: Kendi dünyamızı yaratır-
ken ilk işimiz uygunsuzluktur [*impropriety*]. Bu üç proje de,
hayale uygun olmayan bazı şeyleri ve kişileri silme (lezbiyen
bir halayı aile ağacından çıkarmak gibi) dürtüsüne direniyor-

lar. Muntazam kapanmaların [closure] ve sonuçların cazibesi-
ne karşı çıkıyorlar.

Bu üç projede yer alan kadınlar, birbirlerinin yolculuk et-
mesine, kamusal alana adım atmasına, uluslararası sınırları aş-
masına, ama en önemlisi ileriye götürecek bir ivmeyi koruma-
sına da yardım ediyorlar. Çünkü bir ittifakın tarafları için bir
arada kalmak, uzlaşmazlıkları ve öfkeyi aşmak, ancak adaletin
ana hatlarının görülebileceği yeni zamanların geleceğine (geti-
rilebileceğine) inandıklarında mümkündür. Yarının özne ko-
numlarından bakışın (bunlarla bugünün beni ve seni arasın-
daki farklar ne kadar küçük olursa olsun), onlara çatışmanın
şekil değiştireceği, artık çözümünün imkânsız görünmediği
taze bir perspektif kazandıracağını düşünmeyi başarmışlardır.

- Abdo, Nahla (1994) "Nationalism and feminism: Palestinian women and the *Intifada* – no going back?" Moghadam, Valentine M. (1994b) içinde.
- Abdo, Nahla ve Yuval-Davis, Nira (1995) "Palestine, Israel and the Zionist settler project", Stasiulis, Daiva ve Yuval-Davis, Nira (ed.) *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class*. Londra: Sage Publications.
- Abu Rakba, Saniya (1993) "Arab women in the Israeli labor market", Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (1993) içinde.
- Althusser, Louis (1971) "Ideology and ideological state apparatuses", Althusser, Louis, *Lenin and Philosophy and other Essays*. Londra: New Left Books.
- Amnesty International (1993) "Bosnia-Herzegovina: rapes and sexual abuse by the armed forces". Ocak. Londra: Amnesty International.
- Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities*. Londra: New York: Verso.
- Anthias, Floya ve Yuval-Davis, Nira (1989) "Introduction", Yuval-Davis, Nira ve Anthias, Floya (1989) içinde.
- Antić, Milica G. (1991) "Democracy between tyranny and liberty: women in post-"socialist" Slovenia", *Feminist Review*, No. 39: 149-154. Kış.
- Applegate, Celia (1992) "The question of Heimat in the Weimar Republic", *The Question of "Home"*, *New Formations*, No. 17, Yaz: vii-xi.
- Article 19 (1994) *Forging War: The Media in Serbia, Croatia and Bosnia-Herzegovina*. Londra: International Centre Against Censorship.
- Ashkenasi, Abraham (1992) *Palestinian Identities and Preferences: Israel's and Jerusalem's Arabs*. New York: Praeger.
- Aughey, Arthur ve Morrow, Duncan (1996) *Northern Ireland Politics*. Londra: Longman.
- Augustin, Ebba (1993) "Developments in the Palestine women's movement during the Intifada", Augustin, Ebba (ed.) *Palestinian Women: Identity and Experience*. Londra: Zed Books.

- Benlić, Martina (1995) "The biggest victims of the war", *War Report*, No. 36: 32-34. Eylül. Londra: Institute for War and Peace Reporting.
- Bell, Geoffrey (1978) *The Protestants of Ulster*. Londra: Pluto Press.
- Ben-David, Ya'acov (1975) *Work and Education on the Kibbutz: Reality and Aspirations*. Rehovot: Center for Research of Urban and Rural Settlements.
- Benderly, Jill (1997) "Rape, feminism and nationalism in the war in Yugoslav successor states", West, Lois A. (1997) içinde.
- Bennett, Olivia, Bexley, Jo ve Warnock, Kitty (1995) *Arms to Fight, Arms to Protect: Women Speak Out About Conflict*. Londra: Panos.
- Bhavnani, Kum-Kum ve Haraway, Donna (1994) "Shifting the subject: a conversation between Kum-Kum Bhavnani ve Donna Haraway on 12 April 1993, Santa Cruz, California", Bhavnani, Kum-Kum ve Phoenix, Ann (1994) içinde.
- Bhavnani, Kum-Kum ve Phoenix, Ann (ed.) (1994) *Shifting Identities, Shifting Racisms: A Feminism and Psychology Reader*. Londra: Sage Publications.
- Billig, Michael (1995) *Banal Nationalism*. Londra ve Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Bloom, Anne R. (1993) "Women in the defense forces", Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (1993) içinde.
- Borić, Rada ve Desnica, Mica Mladineo (1996) "Croatia: three years after", Corrin, Chris (1996) içinde.
- Bowes, Alison M. (1986) "Israeli kibbutz women: conflict in Utopia", Ridd, Rosemary ve Callaway, Helen (1986) içinde.
- Božinović, Neda (1994) "Key points in the history of the women's movement in former Yugoslavia", Centre for Women's Studies, Research and Communication (1994) içinde.
- Bracewell, Wendy (1996) "Women, motherhood and contemporary Serbian nationalism", *Women's Studies International Forum*, cilt 19, No. 1/2: 25-33.
- Bringa, Tone (1995) *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Burton, John (1990) "Unfinished business in conflict resolution", Burton, John ve Dukes, Frank (ed.) *Conflict: Readings in Management and Resolution*. Londra: Macmillan.
- Centre for Women's Studies, Research and Communication (ed.) (1994) *What Can We Do for Ourselves?* Report of the East European Feminist Conference, Belgrad, Haziran.
- Chazan, Naomi ve Mar'i, Mariam (1944) "What has the occupation done to Palestinian and Israeli women?", Mayer, Tamar (1994c) içinde.
- Cockburn, Cynthia (1991) "A women's political party for Yugoslavia: introduction to the Serbian Feminist Manifesto", *Feminist Review*, No. 39: 155-160. Kış.
- Cockburn, Cynthia (1996a) "Different together: women in Belfast", *Soundings*, No. 2. Bahar.
- Cockburn, Cynthia (1996b) "Refusing ethnic closure: a women's therapy centre in Bosnia-Herzegovina", *Soundings*, No. 3. Yaz.
- Cockburn, Cynthia (1997) "Wrong and wrong again: women for peace in Israel", *Soundings*, No. 5. Bahar.

- Cohen, Philip (1988) "The perversions of inheritance: studies in the making of multi-racist Britain", Cohen, Philip ve Bains, Harwant S. (ed.) *Multi-Racist Britain*. Londra: Macmillan.
- Connolly, William E. (1991) *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca and Londra: Cornell University Press.
- Corrin, Chris (ed.) (1996) *Women in a Violent World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Curle, Adam (1971) *Making Peace*. Londra: Tavistock Publications.
- Dajani, Souad (1994) "Between national and social liberation: the Palestinian women's movements in the Israeli occupied West Bank and Gaza Strip", Mayer, Tamar (1994c) içinde.
- Davis, Uri (1987) *Israel: An Apartheid State*. Londra: Zed Books.
- Deutsch, Yvonne (1994) "Israeli women against the Occupation: political growth and the persistence of ideology", Mayer, Tamar (1994c) içinde.
- Djurić, Tatjana (1995) "From national economies to nationalist hysteria – consequences for women", Lutz, Helma, Phoenix, Ann ve Yuval-Davis, Nira (ed.) (1995) *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe*. Londra: Pluto Press.
- Drakulić, Slavenka (1987) *How We Survived Communism and Even Laughed*. Londra: Vintage.
- Drakulić, Slavenka (1993) "Women and the new democracy in the former Yugoslavia", Funk, Nanette ve Mueller, Magda (1993) içinde.
- Duhaček, Daša (1993) "Women's time in former Yugoslavia", Funk, Nanette ve Mueller, Magda (1993).
- Dunn, Seamus ve Morgan, Valerie (1994) *Protestant Alienation in Northern Ireland*. Belfast: University of Ulster, Centre for the Study of Conflict.
- Edgerton, Lynda (1989) *Bananas, Beaches and Bases: Making Sense of International Politics*. Londra: Pandora.
- Enloe, Cynthia (1995) "Afterword", Stiglmeier, Alexandra (ed.) (1995) *Mass Rape: The War Against Women in Bosnia-Herzegovina*. Lincoln ve Londra: University of Nebraska Press.
- Espaniol, Nabila (1993) "Palestinian women in Israel respond to the intifada", Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (1993) içinde.
- Espaniol, Nabila (1994) "Palestinian women in Israel: identity in light of the Occupation", Mayer, Tamar (1994c) içinde.
- European Commission (1993) *Final Report of the Investigative Mission into the Treatment of Muslim Women in the Former Yugoslavia*. Brüksel. Şubat.
- Evason, Eileen (1991) *Against the Grain: The Contemporary Women's Movement in Northern Ireland*. Dublin: Attic Press.
- Flapan, Simha (1987) *The Birth of Israel: Myths and Realities*. New York: Pantheon Books.
- Funk, Nanette ve Mueller, Magda (ed.) (1993) *Gender Politics and Post-Communism*. Londra: Routledge.
- Galtung, Johan (1975-1980) *Essays in Peace Research*. 5 cilt. Kopenhag: Christian Ejlert.

- Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford, BK ve Cambridge, MA: Blackwell.
- Gluck, Sherna Berger (1997) "Shifting sands: the feminist-nationalist connection in the Palestinian movement", West, Lois A. (1997) içinde.
- Grossman, David (1994) *Sleeping on a Wire*. Londra: Jonathan Cape, Picador.
- Gurr, Ted Robert (1995) "Transforming ethno-political conflicts: exit, autonomy or access?", Rupesinghe, Kumar (1995b) içinde.
- Halevi, Ilan (1987) *A History of the Jews: Ancient and Modern*, Londra: Zed Books.
- Hall, Stuart (1990) "Cultural identity and diaspora", Rutherford, Jonathan (1990a) içinde.
- Hall, Stuart (1996) "Introduction: who needs identity?", Hall, Stuart ve du Gay, Paul (ed.) *Questions of Cultural Identity*. Londra ve Berkeley, CA: Sage Publications.
- Hassan, Manar (1993) "Growing up female and Palestinian in Israel", Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (1993) içinde.
- Hauser, Monika (1995) "War against women and their resistance", "International Congress for the Documentation of Genocide in Bosnia-Herzegovina"da sunulan bildiri. Bonn, 31 Ağustos-4 Eylül.
- Helsinki Watch (1993) *War Crimes in Bosnia-Herzegovina*. New York.
- Hobsbawm, Eric (1990) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Canto.
- Hollway, Wendy (1984) "Gender difference and the production of subjectivity", Henriques, Julia et al. (ed.) *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*. Londra: Methuen.
- Hughes, Donna M., Mladjenović, Lepa ve Mršević, Zorica (1995) "Feminist resistance in Serbia", *European Journal of Women's Studies*, cilt 2: 509-532.
- Hurwitz, Deena (1992) "Introduction", Hurwitz, Deena (1992a) içinde.
- Hurwitz, Deena (ed.) (1992a) *Walking the Red Line: Israelis in Search of Justice for Palestine*. Philadelphia: New Society.
- Institute for War and Peace Reporting (1994-97), *War Report*'ün çeşitli sayıları. Londra.
- Israeli, Dafna N. (1993) "Women and work: from collective to career", Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (1993) içinde.
- Jackson, Peter ve Penrose, Jan (ed.) (1993) *Constructions of Race, Place and Nation*. Londra: UCL Press.
- Jančar, Barbara (1985) "The new feminism in Yugoslavia", Ramet, P. (ed.) *Yugoslavia in the 1980s*. Londra: Westview Press.
- Jayawardena, Kumari (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londra ve New Jersey: Zed Books.
- Jiryis, Sabri (1976) *The Arabs in Israel*. New York: Monthly Review Press.
- Jordan, June (1989) *Moving Towards Home: Political Essays*. Londra: Virago Press.
- Kandiyoti, Deniz (1993) "Identity and its discontents: women and the nation", Williams, Patrick ve Chrisman, Laura (ed.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. Londra: Harvester Wheatsheaf.

- Kaplan, Gisela (1997) "Feminism and nationalism: the European case", West, Lois A. (1997) *Feminist Nationalism*. New York ve Londra: Routledge.
- Keogh, Dermot ve Haltzel, Michael H. (ed.) (1993) *Northern Ireland and the Politics of Reconciliation*. Washington ve Cambridge: Woodrow Wilson Center Press ve Cambridge University Press.
- Kesić, Vesna (1995) "From respect to rape", *War Report*, No. 36: 36-38. Eylül. Londra: Institute for War and Peace Reporting.
- Knežević, Djurdja (1995) "Rulers and rhetoric change – but reality", *War Report*, No. 36: 35-6. Eylül. Londra: Institute for War and Peace Reporting.
- Koonz, Claudia (1987) *Mothers in the Fatherland: Women, the Family and Nazi Politics*. Londra: Methuen.
- Korać, Maja (1991) "Prisoners of Their Sex." Belgrad: Felsefe Fakültesi, Sosyoloji Enstitüsü, Belgrad Üniversitesi. Yüksek lisans tezi.
- Korać, Maja (1993) "Serbian nationalism: nationalism of my own people", *Feminist Review*, No. 45: 108-12.
- Korać, Maja (1996) "Understanding ethnic-national identity and its meaning: questions from women's experience", *Women's Studies International Forum*, cilt 19, No. 1/2: 133-143.
- Korać, Maja (yayınlanacak) *War, Violence and Women's Organizing: The Case of Post-Yugoslav States*. Uppsala: Life and Peace Institute.
- Kretzmer, D. (ed.) (1990) *The Legal Status of the Arabs in Israel*. Boulder, CO: Westview Press.
- Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*. Londra ve New York: Verso.
- Lees, Susan (1997) *Carnal Knowledge: Rape on Trial*. Harmondsworth: Penguin.
- Lustick, Ian (1980) *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority*. Austin: University of Texas Press.
- McCready, S. H. (1993) "Community Development in Protestant Communities: A Study of a District Council in Northern Ireland". Araştırma raporu. Belfast: University of Ulster, Department of Applied Social Studies and Centre for the Study of Conflict.
- MacCurtain, Margaret (1978) "Women, the vote and revolution", MacCurtain, Margaret ve O Corrain, Donncha (1978a) içinde.
- MacCurtain, Margaret ve O Corrain, Donncha (ed.) (1978a) *Women in Irish Society: The Historical Dimension*. Dublin: Arlen House.
- McKittrick, David (1994) *Endgame: The Search for Peace in Northern Ireland*. Belfast: Blackstaff Press.
- Malcolm, Noel (1994) *Bosnia: A Short History*. Londra: Macmillan, Papermac.
- Mar'i, Mariam M. ve Mar'i, Sami Kh. (1993) "The role of women as change agents in Arab society in Israel", Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (1993) içinde.
- Massey, Doreen (1994) *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Massey, Doreen (1995) "Imagining the world", Allen, John ve Massey, Doreen (ed.) *Geographical Worlds*. The Open University. Oxford: Oxford University Press.

- Mayer, Tamar (1994a) "Heightened Palestinian nationalism: military occupation, repression, difference and gender", Mayer, Tamar (1994c) içinde.
- Mayer, Tamar (1994b) "Women and the Israeli Occupation: the context", Mayer, Tamar (1994c) içinde.
- Mayer, Tamar (ed.) (1994c) *Women and the Israeli Occupation: The Politics of Change*. Londra: Routledge.
- Medica Women's Therapy Centre (1995) "Research: dominant gynaecological and psychological consequences of rape". Report by Mirha Pojsić, yayınlanmamış makale.
- Medica Women's Therapy Centre (1996) *Surviving the Violence*. Bulletin No. 1/96. English version. Zenitsa.
- Medica Women's Therapy Centre (1997) *Rape – a Specific Trauma, a Specific Type of Violence*. Rapor. Zenitsa.
- Menuchin, Ishai (1992) "Occupation, protest, and selective refusal", Hurwitz, Deena (1992a) içinde.
- Mežnarić, Silva (1994) "Gender as an ethno-marker: rape, war and identity politics in the former Yugoslavia", Moghadam, Valentine M. (1994c) içinde.
- Miles, Robert (1989). *Racism*. Londra ve New York: Routledge.
- Milić, Andjelka (1993) "Women and nationalism in former Yugoslavia", Funk, Nanette ve Mueller, Magda (1993) içinde.
- Milić, Andjelka (1994) "Women, technology and societal failure in former Yugoslavia", Cockburn, Cynthia ve Fürst-Dilić, Ruza (ed.) *Bringing Technology Home: Changing Technology in a Changing Europe*. Buckingham: Open University Press.
- Milić, Andjelka (1996) "Nationalism and sexism: Eastern Europe in transition", Caplan, Richard ve Feffer, John (ed.) *Europe's New Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Mladjenović, Lepa ve Litričin, Vera (1993) "Belgrade feminists 1992: separation, guilt and identity crisis", *Feminist Review*, No. 45: 113-119.
- Mladjenović, Lepa ve Matijašević, Divna (1996) "SOS Belgrade July 1993-1995: dirty streets", Corrin, Chris (1996) içinde.
- Moghadam, Valentine M. (1994a) "Introduction and overview", Moghadam, Valentine M. (1994c) içinde.
- Moghadam, Valentine M. (ed.) (1994b) *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*, Londra ve New Jersey: Zed Books.
- Moghadam, Valentine M. (ed.) (1994c) *Identity, Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Oxford: Westview Press.
- Moore, Henrietta (1994) *A Passion for Difference*. Cambridge: Polity Press.
- Morokvašić, Mirjana (1986) "Being a woman in Yugoslavia: past, present and institutional equality", Godout, Monique (ed.) *Women of the Mediterranean*. Londra: Zed.
- Morokvašić, Mirjana (1997) "The logics of exclusion: nationalism, sexism and the Yugoslav war", Charles, Nickie ve Hintjens, Helen (ed.) *Gender, Ethnicity and Political Ideologies*. Londra: Routledge.

- O Connor, Fionnuala (1993) *In Search of a State: Catholics in Northern Ireland*. Belfast: Blackstaff Press.
- O'Leary, Brendan ve McGarry, John (1993) *The Politics of Antagonism: Understanding Northern Ireland*. Londra: Athlone Press.
- Orr, Akiva (1994) *Israel: Politics, Myths and Identity*. Londra: Pluto Press.
- Oz, Amos (1994) *Israel, Palestine and Peace*. Londra: Vintage.
- Palgi, Michal (1993) "Motherhood in the kibbutz", Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (1993) içinde.
- Papić, Žarana (1992) "The possibility of socialist feminism in Eastern Europe", Ward, Anna, Gregory, Jeanne ve Yuval-Davis, Nira (ed.) *Women and Citizenship in Europe: Borders, Rights and Duties*. Londra: European Forum of Left Feminists ve Trentham Books.
- Papić, Žarana (1994) "Women's movement in former Yugoslavia: 1970s and 1980s", Centre for Women's Studies, Research and Communication (1994) içinde.
- Papić, Žarana (1995) "How to become a "real" Serbian woman?", *War Report*, No. 36: 40-1. Eylül: Institute for War and Peace Reporting.
- Peterson, V. Spike (1996) "The gender of rhetoric, reason and realism", Beer, Francis A. ve Hariman, Robert (ed.) *Refiguring Realism: International Relations and Rhetorical Practices*. East Lansing, MI: Michigan State University Press.
- Peterson, V. Spike ve Runyan, Anne Sisson (1993) *Global Gender Issues*. Boulder, CO: Westview Press.
- Pieterse, Jan Nederveen (1997) "Deconstructing/reconstructing ethnicity", *Nations and Nationalism*, cilt 3, No. 365-395.
- Pope, Julia J. (1993) "Conflict of interests: case study of Na'amat", Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (1993) içinde.
- Raday, Frances (1993) "The concept of gender equality in a Jewish state", Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (1993) içinde.
- Räthzel, Nora (1994) "Harmonious 'Heimat' and Disturbing 'Ausländer'", Bhavnani, Kum-Kum ve Phoenix, Ann (1994) içinde.
- Ridd, Rosemary ve Callaway, Helen (ed.) (1986) *Caught up in Conflict: Women's Responses to Political Strife*. Londra: Macmillan.
- Rooney, Eilish ve Woods, Margaret (1995) *Women, Community and Politics in Northern Ireland: A Belfast Study*. Belfast: University of Ulster.
- Roulston, Carmel (1996) "Equal opportunities for women", Aughey, Arthur ve Morrow, Duncan (1996) içinde.
- Roulston, Carmel (1997) "Women on the margin: the women's movements in Northern Ireland", West, Lois (1997) içinde.
- Rowthorne, Bob ve Wayne, Naomi (1988) *Northern Ireland: The Political Economy of Conflict*. Cambridge: Polity Press.
- Rupesinghe, Kumar (1995a) "Conflict transformation", Rupesinghe, Kumar (1995b) içinde.
- Rupesinghe, Kumar (ed.) (1995b) *Conflict Transformation*. Londra: Macmillan.

- Rutherford, Jonathan (1990) "A place called home: identity and the cultural politics of difference", Rutherford, Jonathan (1990a) içinde.
- Rutherford, Jonathan (1990a) *Identity: Community, Culture, Difference*. Londra: Lawrence and Wishart.
- Ryan, Louise (1997) "A question of loyalty: war, nation and feminism in early twentieth-century Ireland", *Women's Studies International Forum*, cilt 20, No. 1: 21-32.
- Ryan, Mark (1994) *War and Peace in Ireland: Britain and the IRA in the New World Order*. Londra: Pluto Press.
- Safir, Marilyn P. (1993a) "Religion, tradition and public policy give family first priority", Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (1993) içinde.
- Safir, Marilyn P. (1993b) "Was the kibbutz an experiment in social and sex equality?", Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (1993) içinde.
- Safran, Hannah (1995) "From denial to equal representation", *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture*. Cilt II, No. 3: 22-25.
- Said, Edward (1995) *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969-1994*. Londra: Vintage.
- Seifert, Ruth (1995) "War and rape: a preliminary analysis", Stiglmayr, Alexandra (1995) içinde.
- Sharoni, Simona (1992) "Every woman is an occupied territory: the politics of militarism and sexism and the Israeli-Palestinian conflict", *Journal of Gender Studies*, Cilt I, No. 4: 447-462.
- Sharoni, Simona (1994) "Homefront as battlefield: gender, military occupation and violence against women", Mayer, Tamar (1994c) içinde.
- Sharoni, Simona (1995) *Gender and the Israeli-Palestinian Conflict: The Politics of Women's Resistance*. New York: Syracuse University Press.
- Shiran, Vicki (1993) "Feminist identity vs. Oriental identity", Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (1993) içinde.
- Slapšak, Svetlana (1995) "Silence kills, let's speak for peace", *War Report*, No. 36: 30-1 Eylül. Londra: Institute for War and Peace Reporting.
- Smith, Anthony D. (1995) *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press.
- Smith, Anthony D. (1996) "Memory and modernity: reflections on Ernest Gellner's theory of nationalism", *Nations and Nationalisms*, Cilt 2, Kısım 3, Kasım: 371-388.
- Smyth, Ailbhe (1995), "Paying our disrespects to the (bloody) states we're in: women, violence, culture and state", *Journal of Women's History*, Cilt 6, No. 4 ve Cilt 7, No. 1, Kış/Bahar: 190-215.
- Sontag, Susan (1979) *On Photography*. Harmondsworth: Penguin.
- Stiglmayr, Alexandra (ed.) (1995) *Mass Rape: The War Against Women in Bosnia-Herzegovina*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Strum, Philippa (1992) *The Women are Marching: The Second Sex and the Palestinian Revolution*. New York: Lawrence Hill Books.
- Swirski, Barbara (1993) "Israeli feminism new and old", Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (1993) içinde.

- Swirski, Barbara ve Safir, Marilyn P. (ed.) (1993) *Calling the Equality Bluff: Women in Israel*. New York: Teachers College Press.
- Teršelić, Vesna (1995) "Women dominant in antiwar campaign", *War Report*, No. 36: 39-40. Eylül. Londra: Institute for War and Peace Reporting.
- United Nations (1993) "Third Situation in the Former Yugoslavia (Mazowiecki Report)". Cenevre. Şubat.
- United Nations (1994) Commission of Experts (Pursuant to the Security Council Regulation 780, 1992). *Final Report*. Annex II and Annex IX. United Nations Security Council S / 1994 / 674.
- Usher, Graham (1995) *Palestine in Crisis: The Struggle for Peace and Political Independence after Oslo*. Londra: Pluto Press.
- Warnock, K. (1990) *Land before Honour: Palestinian Women in the Occupied Territories*. New York: Monthly Review Press.
- Warschawski, Michel 'Mikado' (1992) "The long march towards Israeli-Palestinian cooperation", Hurwitz, Deena (1992a) içinde.
- West, Lois A. (1992) "Feminist nationalist social movements: beyond universalism and towards a gendered cultural relativism", *Women's Studies International*, Cilt 15, No. 5/6: 563-579.
- West, Lois A. (ed.) (1997) *Feminist Nationalism*. Londra: Routledge.
- West, Lois A. (1997a) "Introduction: feminism constructs nationalism", West, Lois A. (1997) içinde.
- Women in Black (1994) *Women for Peace*. Belgrad: Women in Black.
- Women's Support Network (1992) *Grant Aided ... or Taken for Granted? A Study of Women's Voluntary Organizations in Northern Ireland* (researched by Ruth Tailon). Belfast.
- Women's Support Network (1996) *Development Plan*. Belfast.
- Woodward, Susan L. (1995) *Balkan Tragedy: Chaos and Dissolution After the Cold War*. Washington: Brookings Institution.
- Woolf, Virginia (1966) *Three Guineas*. New York: Harcourt Brace Jovanovich. İlk baskı: 1938.
- Young, Elise G. (1992) *Keepers of the History: Women and the Israeli-Palestinian Conflict*. New York: Teachers College Press, Athene Series.
- Yuval-Davis, Nira (1985) "Front and rear: the sexual division of labour in the Israeli Army", *Feminist Studies*, No. 3.
- Yuval-Davis, Nira (1987) "The Jewish Collectivity", Khamsin Collective (ed.) *Women in the Middle East*. Londra: Zed Books.
- Yuval-Davis, Nira (1994) "Women, Ethnicity and Empowerment", Bhavnani, Kum-Kum ve Phoenix, Ann (1994) içinde.
- Yuval-Davis, Nira (1997) *Gender and Nation*. Londra ve Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Yuval-Davis, Nira ve Anthias, Floya (ed.) (1989) *Woman-Nation-State*. Londra: Macmillan.
- Zajović, Staša (1994) "I am disloyal", Centre for Women's Studies, Research and Communication (1994) içinde.

- Zajović, Staša (1995) "The guardians of "national values" and biological reproduction", *War Report*, No. 36: 42-43. Eylül. Londra: Institute for War and Peace Reporting.
- Žarkov, Dubravka (1997) "War rapes in Bosnia: on masculinity, femininity and the power of the rape victim identity", *Tijdschrift voor Criminologie*, Cilt 39, No. 2: 140-151.

S

avaşlar ve çatışmalar, etnik gruplar arasındaki kadim düşmanlıklara bağlanır genellikle. Böylelikle etnik kimlikler ve kategoriler, tarihten ve toplumsal gelişmelerden kopararak değişmez özlere indirgenir. Cynthia Cockburn *Mesafeyi Aşmak*'ta, bu basmakalıp yaklaşıma ve köklü önyargılara meydan okuyarak harekete geçen kadınların mücadelelerini inceliyor. Kuzey İrlanda'da, Filistin/İsrail'de ve Bosna'da yürütülen projeler üzerinde odaklanan kitap, "sıradan" diye nitelenen kadınların barış ortamı yaratmaya yönelik cesur girişimlerine ışık tutuyor: Kuzey İrlandalı Katolikler ile Protestanlar, Filistinliler ile İsrailli Yahudiler ve Bosna'da Müslümanlar ile diğer kesimler arasında köprü kurma süreçlerine ilişkin anlatılanlar gerçekten etkileyici. Söz konusu ülkelerdeki çatışmaları tarihsel bir bağlama yerleştiren Cockburn, kadınların kadınlar için hayata geçirdikleri projeleri değerlendirirken, uluslararası kadın dayanışmasının rolünü irdeliyor. Bu projelerde yer alan kadınların, katıldıkları bir ortak atölye çalışmasıyla birbirlerine (ve araştırmacıya) öğrettikleri de, son derece ilgi çekici. *Mesafeyi Aşmak*'ın ufuk açıcı yönlerinden biri de, kimlik, iktidar ilişkileri, çatışma, cemaat sınırları üzerine derinlikli kuramsal tartışmalar ile eylemler arasındaki etkileşimi çarpıcı bir biçimde göstermesi. Yaşanan bütün trajedilere rağmen sürdürülen barış mücadelesinin zengin deneyimlerini ve kazanımlarını sergileyen, insana umut veren bir kitap bu.



İLETTİ

ARAŞTI
İNCELEME

160

ISBN 975-05-0212-4



9 789750 502125