

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>

cinsiyet Halleri

TÜRKİYE'DE
TOPLUMSAL CİNSİYETİN
KESİŞİM SINIRLARI

Derleyen
NIL MUTLUER



CİNSİYET HALLERİ
Türkiye’de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları

Varlık Yayınları, Sayı: 1581
Sertifika No: 44272
3. Basım: İstanbul, Şubat 2020

© 2008, Nil Mutluer

ISBN 978-975-434-350-2

Kapak tasarımı: Nazlı Ongan
Kapak fotoğrafı: Melisa Önel
Baskı: Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3 Baha İş Merkezi
A Blok Kat: 2 Haramidere - Avcılar / İSTANBUL
Tel: 0212 412 17 77 Sertifika No: 44451

VARLIK YAYINLARI A.Ş.
Perpa Ticaret Merkezi, B Blok, Kat 5, No. 484 Şişli 34384 İstanbul
Tel: (0212) 221 31 71 – Faks: (0212) 320 06 46
E-posta: siparis@varlik.com.tr – varlik@varlik.com.tr
www.varlikonline.com.tr www.varlik.com.tr

CİNSİYET HALLERİ

Türkiye’de Toplumsal Cinsiyetin
Kesişim Sınırları

Derleyen ve Yayına Hazırlayan:

Nil Mutluer



VARLIK

feminist Derya Demirler'in anısına...

İçindekiler

Sunuş	7
Türkiye’de Cinsiyet Hallerinin Sınırları / <i>Nil Mutluer</i>	14
Türkiye’de Müslüman Kadının Değişen Halleri / <i>Hidayet Şefkatli Tuksal</i>	31
Öcüler ve Örtüler: Göstermemenin Tragedyası / <i>Gülnur Elçik</i>	44
Dersim Alevilik Mitleri ve Erkeklik Kurguları / <i>Dilşa Deniz</i>	61
Osmanlı’yı Bugün Nasıl Tefsir Ediyoruz? Tarih ve Toplumsal Cinsiyet Üzerine Düşünceler / <i>Serkan Delice</i>	72
Cumhuriyetin İlk Yıllarından Bugünlere Ders Kitaplarında Kadınlık ve Erkeklik Kurguları / <i>Tuba Kancı</i>	88
Siyasette “Kadın Tektipleştirme Süreçleri / <i>F. Çiğdem Aydın</i>	103
Kadın ve Hukuk: Kadın Haklarının Yargıtay Kararlarına Yansıması / <i>Fatma Benli</i>	122
Türklüğün İstirap Salıncağı / <i>Umut Tümay Arslan</i>	140
Çiftekavrulmuş, Hükümsüz Kimliklerim / <i>Karin Karakaşlı</i>	157
Zorunlu Göç Deneyimini Kadınlardan Dinlemek: Bir İmkân ve İmkânsızlık Olarak Dil / <i>Derya Demirler-Veyssel Eşsiz</i>	165
Cinsiyet ve Sınıf: Kimlikten Politik Özne Çıkar mı? / <i>Aksu Bora</i>	181
Görünmezlik Kısıkcısından Lezbiyenler / <i>Yasemin Öz</i>	198
Sürçen Söylemler: Lubunya ve Tekinsiz Normativite/ <i>Cüneyt Çakırlar</i>	207
‘Akıllı Ol...’ / <i>Pınar Selek</i>	220
‘Erkek Adam’ Ezberini Bozmak Üzerine: Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Sisteminin Resmi Söylem Üzerinden Kurgulanması/ <i>Alp Biricik</i>	232
Zorunlu Askerlik ve Sivil Alternatif Hizmete Direniş Olarak Viccani Red / <i>Mehmet Tarkan</i>	247

Varlık Yayınları tarafından toplumsal cinsiyetle ilgili bir derleme fikri ortaya atıldığında nasıl bir derleme olabilir diye düşündük. Zaman içinde alanını geliştiren toplumsal cinsiyet çalışmaları artık eskisi gibi sadece “kadın”la ilgili ve ona ait olanı ifade etmiyordu. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyetle ilgili çok değişik konu başlıklarıyla çalışmalar yapılabilirdi. Kadın, cinsellik, eşcinsel temel hak ve özgürlükleri kapsamındaki çalışmalardan sömürge sonrası yapı-sökümcü feminist veya *queer* alanındaki ya da toplumsal cinsiyet –gender– kavramının kendisinin tartışılacağı çalışmalara kadar birçok çeviriye yer verilebilir veya akademide konuyla ilgilenenlerden teorik temelli yazılar istenebilirdi. Bir müddet bu seçenekleri düşündükten sonra, Varlık Yayınları’na başka bir öneride bulundum. Mademki toplumsal cinsiyetle ilgili farklı yaklaşımlar içeren birçok yazı istenebilir ve değişik konular bir araya getirilebilirdi, o zaman bu konu ve alanların Türkiye’de şimdiki zamanda nasıl ele alındığının mümkün olduğunca “geniş”, ancak fiziksel “kısıtlılık”lardan dolayı “eksik” bir derlemesi de yapılabilirdi. Bu “kısıtlılık” ve “eksiklik”, yeni çalışmaların ortaya çıkması için bir motivasyon kaynağı olabilir ve daha da önemlisi toplumsal cinsiyetten yola çıkarak birçok değişik alana bakabilme şansının varlığına da işaret edebilirdi. Bu yolu izlemeye karar verdik.

Tasarlanan derleme, genel anlamda Türkiye’de yapılan toplumsal cinsiyet çalışmalarının değişik boyutlarına dikkat çekmeyi hedefliyor. Akademisyenler ve/veya toplumsal cinsiyetle ilgili oluşumların değişik alanlarında çalışan gönüllü ve aktivistler tarafından ele alınarak cinsellik, din, eğitim, etnisite, hukuk, göç, medya, militarizm, sınıf, siyaset ve tarihin değişik kesişim noktalarına odaklanan bu çalışmalar bize yerel sosyal, ekonomik ve politik alandaki güç

ilişkileri hakkında da bilgi veriyor. Bu bağlamda, hem toplumsal cinsiyetin hem de birlikte analiz edildiği değişik kriter ve özelliklerin sadece tek başına bir ‘kategori’ olarak ele alınamayacağını da sergiliyor. Derleme kapsamındaki çalışmaların ortak noktası, feminist yaklaşım veya toplumsal cinsiyet teorileri ve/veya yaklaşımıyla ele alınıyor olmaları.

Türkiye’de Cinsiyet Hallerinden Bazı Örnekler

“yasaklılıktan ne kastedildiğini anlamak için yasadışıllık alanında olup bitenleri... araştırmamız gerekir”²

Ulus-devletler, yurttaşlarını klasik bir modernite metaforuyla “ilerleme treninin” içinde, normlarına uygun biçimde tektipleştirmeye çalışsa da; trenin yönüne, hızına, gidiş şekline karşı çıkan “yasaklanan” bedenler ile kişiler, kalıplaştırmayı çoğulluyor. Türkiye Cumhuriyeti de modernleşme sürecindeki bütün yasaklama çabalarına rağmen direniş ve diyalogdan kaynaklanan çoğulculuğu engelleyemedi. Bu derleme, Türkiye coğrafyasında değişik zamanlardaki cinsiyet hallerine odaklanarak, normları ve yasak alanları anlamayı amaçlıyor. Bu yolla, toplumsal cinsiyet üzerine yapılan çalışmaların sadece kadın, erkek, kadınlık, erkeklik ve cinsel yönelime dair farklı söylem ve performansları değil; aynı zamanda dinden göçe, hukuktan militarizme kadar birçok alana ve gündelik hayata dair olanların da açıklanmasına imkân sağlıyor. Toplumsal cinsiyetin; din, etnisite, göç, statü, sınıf, yaş ve benzer kriterler ve değişik alanlarla gündelik hayat ilişkilerindeki kesişimi bize yerel sosyal, politik ve ekonomik dinamikler hakkında da bilgi verme imkânına sahip olduğunu gösteriyor. Derlemedeki çalışmalar bize sadece egemen iktidarlar tarafından dışa atılarak ötekileştirilenleri, onların diyalog ve direnişlerini anlatmıyor; aynı zamanda ötekileştirilenlerin kendi aralarındaki iktidar ilişkileri hakkında da bilgi veriyor.

Bu yaklaşımla, “Türkiye’de Cinsiyet Hallerinin Sınırları: ‘Namussallaştırma’” başlıklı ilk makaleyi derlemedeki diğer makalelerden esinlenerek kitabın bütünlüğünü oluşturan ortak zemini çizmek üzere yazdım. Makalede, Cumhuriyet’in Kemalist reformlar vasıtasıyla inşa etmeye çalıştığı ‘ideal’ erkek yurttaş ile kadın yurttaşın ve Türkiye coğrafyasında bu hijyenik rol modellere karşı/rağmen tepkisel olarak oluşan erkek egemen heteronormatif iktidarların nasıl şekillendiğini sorgulamayı amaçladım.

Takip eden üç çalışmada; Türkiye’deki kültürel ve politik iklimi etkileyen din ve dinin toplumsal cinsiyetin bazı kesişim noktalarıyla olan ilişkisi tartışılıyor. Hidayet Şefkatli Tuksal “Türkiye’de Müslüman Kadının Değişen Halleri” başlıklı söyleşisinde, İslamafobi toplumsal cinsiyet ilişkilendirilmesini; dinin temelleri ile günümüzde din anlayışının oturduğu zemini ve dindar kadınların Müslümanlar arasındaki toplumsal cinsiyet hiyerarşisini nasıl irdelediklerini tartışıyor. Gülnur Elçik “Öcüler ve Örtüler: Göstermenin Tragedyası” adlı makalesinde dinle oldukça yakından ilişkili bir tartışma olan örtünmeyi Türkiye bağlamında ele alıyor. Elçik, kadınların kendi bedenlerine ilişkin tartışmalarda kamusal alan, din ve başörtüsü kavramlarının dışında bir literatür oluşturmamasını; kadınların kendi örtünme deneyimlerini ve erkek baskısının biçimlerini irdelemelerinde engel teşkil ettiğini öne sürüyor. Dinle ilgili bir başka makaleyi de Dilşâ Deniz kaleme alıyor. Deniz, “Dersim Alevilik Mitleri ve Erkeklik Kurguları” adlı makalesinde, bir tabuya dokunuyor ve Alevilik içerisindeki toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin dini anlatılarla olan ilişkisini eleştiriyor. Deniz böylece, özellikle erkeğin özneleştirilme sürecini analiz ediyor.

Serkan Delice, “Osmanlı’yı Bugün Nasıl Tefsir Ediyoruz? Tarih ve Toplumsal Cinsiyet Üzerine Düşünceler” makalesinde, tarih çalışmalarında toplumsal cinsiyetin ele alınış biçimlerini tartışıyor. Delice, bir 18. yüzyıl Osmanlı risalesini analiz ederek milliyetçi ve/veya kimlik merkezli liberal tarih algısının ve çalışmalarının, Osmanlı’daki cinselliği sorgulamak noktasında kaçırdıklarını önümüze seriyor. Tarihe dokunarak eğitim ve toplumsal cinsiyet üzerine odaklanan bir diğer çalışma da Tuba Kancı’nın “Cumhuriyetin İlk

Yıllarından Bugünlere Ders Kitaplarında Kadınlık ve Erkeklik Kur-
guları” makalesi... Kancı, Cumhuriyet dönemi kitaplarında işlerin
bölümlenmesi ve üstlenilmesindeki cinsiyetçi rol dağılımına gön-
derme yaparak çocukları yetiştiren “anne” ve evi geçindiren “ba-
ba”nın kadın ve erkek anlatımında egemen tipleri sembolize ettik-
lerini vurguluyor. Çiğdem Aydın, “Siyasette ‘Kadın Tektipleştirme’
Süreçleri” yazısında, tarihsel bir yolculuk yaparak günümüz siyasi
hayatındaki toplumsal cinsiyet hiyerarşisine dokunuyor. Aydın, Tür-
kiye siyasetinde kadınların karar mekanizmalarından uzak tutularak
siyaset alanına servis veren bir figür olarak tektipleştirilmesini, ça-
lışma konuları, saatleri ve şekli çerçevesinde, ironik bir dille an-
latıyor. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin hukuk alanındaki varlığı-
na ise, “Kadın ve Hukuk: Kadın Haklarının Yargıtay Kararlarına
Yansıması” başlıklı çalışmasıyla Fatma Benli değiniyor. Benli, Türk
Medeni Kanunu ve Türk Ceza Kanunu’nda somut değişiklikler ol-
masına rağmen, yargı sürecinde kadın hak ve özgürlüklerini devreye
sokan bir bakış açısının ortaya koyulamamasını, süregelen zihniyet
kalıplarının kanun maddeleriyle değiştirilememesine bağlıyor.

Umut Tümay Arslan, Karin Karakaşlı, Derya Demirler ve Vey-
sel Eşsiz’in farklı içerikteki yazıları Türkiye’deki egemen resmi
söylem, etnisite ve toplumsal cinsiyetin değişik boyutlarını görünür
kılıyor. Umut Tümay Arslan, “Türklüğün İstirap Salıncağı” makale-
sinde, Doğu-Batı ikilemine sıkışmış Osmanlı-Türk modernleşmesi
etkisi altındaki Türklük kurgusunun, toplumsal cinsiyet ahlakını si-
nemada nasıl oluşturduğunu tartışıyor. “Çifte Kavrulmuş Hüküm-
süz Kimliklerim” edebi yazısında Karin Karakaşlı, Osmanlı’daki
Ermeni feministlerin çalışmalarına ve onyıllar sonra *Agos*’un Erme-
niler için açtığı yere değinirken; bir kadın ve bir Ermeni olarak Tür-
kiye’nin kültürel ve sosyopolitik ikliminde erkek egemen sistemi ve
onun iktidarını içinde taşıyan erkek ve kadınları eleştiriyor. Derya
Demirler ve Veysel Eşsiz, “Zorunlu Göç Deneyimini Kadınlardan
Dinlemek: Bir İmkân ve İmkânsızlık Olarak Dil” başlıklı makelede,
zorunlu göçle yerinden edilmiş Kürt kadınlarının yaşadıkları şiddet
ve kentte karşılaştıkları yoksulluk ve yoksunluk karşısında tahrif et-

tiği dil, buna bağlı olarak da kadınların kendilerini ifade etmeyle ilgili sıkıntılarını konu ediyorlar.

Aksu Bora, Yasemin Öz ve Cüneyt Çakırlar'ın çalışmaları, erkek egemen heteronormatif düzende ötekileştirilerek dışa atılanların homojen bir kategori olmadığına ve ötekileştirilmiş alandaki değişik durumlarda iktidarın hem öznesi hem de nesnesi olabildiklerine değiniyor. "Cinsiyet ve Sınıf: Kimlikten Politik Özne Çıkar mı?" makalesinde Aksu Bora, ücretli ev hizmetlerinde işveren ve çalışan kadınların sınıfsal farklılığından yola çıkarak "kadın"ın ortak bir kategori, yani homojen bir dışa atılan olamayacağını vurguluyor. Aksu'ya göre, farklı sınıflardaki kadınlar, erkek egemenlikle kurdukları ilişkilerle 'farklı kadınlık söylemlerinin' varlığına işaret ediyorlar. Eşcinsel feminist aktivist Yasemin Öz "Görünmezlik Kıskaçında Lezbiyenler" makalesinde, kendi kişisel deneyiminden yola çıkarak lezbiyen ve kadınların yaşadıkları ortak ayrımcılıklara değiniyor. Öz, ayrıca kadınlardan farklı olarak, lezbiyenlerin, yok sayılma yoluyla cezalandırıldıklarına dikkat çekiyor. "Sürçen Söylemler: Lubunya ve Tekinsiz Normativite" makalesinde Cüneyt Çakırlar, tanıklıklardan beslenerek biseksüel, eşcinsel, travesti ve transseksüellerin, heteroseksüel erkek egemen söylemi nasıl yeniden ürettiklerine dikkat çekiyor. Bunu yaparken de, kavramsalın pratik ve politik olana açtığı alanın verimli tartışmalar sağlayabileceği iddiasını ortaya koyuyor.

Pınar Selek, Alp Biricik ve Mehmet Tarhan'ın makaleleri militarizmin toplumsal cinsiyetle kesişimini değişik açılardan ele alıyor. Bu son üç makale, Türkiye'de toplumsal cinsiyet kurgusunda militarizmin çeşitli erkeklik formlarını yeniden üreterek erkeklikler ve kadınlıklar içindeki/arasındaki ayrışmaları nasıl şekillendirdiğini analiz ediyor. Pınar Selek "Akıllı Ol.." makalesinde, Türkiye'deki askerlik deneyiminin toplumsal alanda erkekliği şiddet, erkeklik miti ve iktidar üçlüsü olarak nasıl inşa ettiğini tartışıyor. Alp Biricik "'Erkek Adam' Ezberini Bozmak Üzerine: Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Sisteminin Resmi Söylem Üzerindeki Kurgulanması" başlıklı çalışmasında, erkeklerin çürük raporu deneyiminden hareketle askerlik ve dil arasındaki ilişkinin, erkek bedenini terbiye etme

üzerine geliştirdiği söylemi analiz ediyor. Mehmet Tarhan ise, ‘sivil alternatif hizmetin’ vicdani redde alternatif olmadığı sonucuna vardđıđı “Zorunlu Askerlik ve Sivil Alternatif Hizmete Direniş Olarak Vicdani Red” yazısında, militarizmin zorunlu askerlikle toplumssallaşarak cinsiyet rollerini nasıl şekillendirdiğini eleştiriyor.

Türkiye’de, toplumsal cinsiyet ve feminist literatür 1980’lerden bu yana kadın hareketiyle eşzamanlı olarak gelişti. Literatüre son on yılda giren toplumsal cinsiyet kavramı, bir süredir sadece kadın çalışmalarıyla özdeşleştirilmenin ötesine geçse de, erkeklik ve cinsellik gibi toplumsal cinsiyetin diğer alanlarında yapılan çalışmalar oldukça yeni ve azdır. Bu derlemede, toplumsal cinsiyetin keşiştiği alanların genel bir fotoğrafını çekebilmek amacıyla konu bütünlüğünden ziyade toplumsal cinsiyetin, değişik alanlardaki farklı keşişimlerinin –mümkün olduğu kadarıyla– bir arada verilmesi hedeflendi.

Teşekkür niyetine...

Derleme yayına hazırlanırken farkında olarak veya olmayarak o kadar çok kişi yardımında bulundu ki herkesi burada sıralamak neredeyse imkânsız, ancak sabırlarından ve desteklerinden ötürü bazı isimleri özellikle anmak anlamlı olacaktır. Her şeyden önce derlemeyi öneren Efe Emrah Çakmak ve derlemenin oluşmasını sabırla bekleyen ve destekleyen Filiz Nayır Deniztekin’e; kapak tasarımının konuyu nasıl anlatabileceği üzerine heyecanla kafa yoran ve hayata geçmesini sağlayan Melisa Önel ve Nazlı Ongan’a; kapak fotoğrafında yer alan Boysan Yakar, Esmeray Özadikti, Gülnur Elçik’e; çeşişli aşamalarda yardım ve yorumlarını esirgemeyen Ahu Parlar, Mehmet Kentel ve yazılarının yanı sıra düşünceleriyle de katkıda bulunan bu derlemenin yazarlarına; ve son olarak toplumsal cinsiyet ve feminizmi bir kimlik kategorisi olarak değil de bir olgu olarak nasıl toplumsallaştırılabileceği üzerine tartışıp konuşmaktan yılmadığımız sevgili erkek ve kadınlara –hangi cinsel yönelim ve hayat görüşünden olursa olsun– çok teşekkürler...

İçimin alamadığı, dilimin varamadığı son söz de kendisiyle feminist eleştirel sohbetlere yeni başladığım ve doyamadan aramızdan apansız ayrılan sevgili Derya Demirler için... Derya ve Veyssel Eşşiz'den ikisinin de ilgilendiğini bildiğim zorunlu göçle ilgili makale isterken, Derya'nın feminist duruşu ve Veysel'in toplumsal cinsiyetle ilgili duyarlılığını bildiğimden onların doğru insanlar olduklarını düşünmüştüm. Feminist bakış açılı yazılarını çok kısa bir sürede ve büyük bir titizlikle hazırladılar. Verdikleri makaleyle ilgili eleştirilerimi konuşmak üzere bir araya geldiğimiz son kez, "az zamanda çok iş başardıkları için" onları tebrik ettim. Bana cevapları ikisine de yaraşır şekilde esprili ve iddialıydı: "Biz yazarların arasında *benchmark* (referans noktası) olmak istiyoruz!" Bu son sohbetimizde Derya'yla feminizmin nasıl toplumsallaşabileceği üzerine sohbet etmiş ve konuyu gerekirse Amargi ve Feminist Kadın Çevresi'ni katarak da yeniden ele almak için sözleşmiştik... ama, Derya apansız aramızdan ayrıldı... Başka bir boyut ve zamana ertelenmiş bir sonraki görüşmemize kadar Derya'ya bir not: Buluşana dek biz konuştuğumuz çalışmalarını hayata geçirmek için çalışacağız, söz!.. Boğaziçi'nde senin için toplandığımızda arkadaşlarının da belirttiği gibi "üzerine yıldız yağsın!"; mor olanından...

Nil Mutluer
Mayıs, 2008

-
- 1) Michel Foucault, "Özne ve İktidar II", *Seçme Yazılar: Özne ve İktidar* (İstanbul: Ayrıntı, 2000), s.57-82; 61.
 - 2) Feminist literatürün bazı örnekleri şöyle sıralanabilir: Şirin Tekeli (der.), *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar* (İstanbul: İletişim, 1990); Ayşe Bërtay Hacımirzalıoğlu (der.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998); Aynur İlyasoğlu, Necla Akgökçe (der.), *Yerli Bir Feminizme Doğru* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2001); Aksu Bora, Asena Günal (der.), *90'larda Türkiye'de Feminizm*, (İstanbul: İletişim, 2002).

Türkiye’de Cinsiyet Hallerinin Sınırları: “Namussallaştırma”¹

NİL MUTLUER²

Toplumsal cinsiyeti³ tartışmak; aynı zamanda cinsiyet, cinsellik, beden, norm ve yasağı da belli bir zaman, coğrafya ve etnisite, sınıf, yaş gibi özellikler bağlamında tartışmaktır. Zira bu kavramların iktidar mekanizmalarıyla olan iç içeliği, bize iktidarın sadece egemene ait olmadığını; sürekli değişen güç ilişkilerinde herkesin iktidarı olduğunu ve bu yolla iktidarın çoğul olabileceğini de gösterir. Türkiye’de de toplumsal cinsiyetin norm ve yasağı farklı iktidarların ilişkisiyle şekilleniyor.

Geleneksel erkek egemen anlayışa ek olarak, Türkiye Cumhuriyeti, “modern” tanımı altında kadın ve erkeğe atfedilen davranış ve değerleri tektipleştirerek “ideal yurttaş” yaratmayı amaçladı ve bu uğurda bir dizi reform gerçekleştirdi. Ancak, yurttaşlar kendi özgürlük ve iktidar alanlarında hem geleneksel hem de modern davranış ve değerleri, “ikisini bir arada” ve “kendilerine göre” yorumlayarak hayata geçirdiler. Böylece, tasavvur edilenin dışında kadınlık ve erkeklik halleri ortaya çıktı.

‘Dışa atılan’ cinsiyetler

Cinsiyet, yasa ve yasakla özdeşleştirilen ve bir kurgu olarak anatomik öğeleri, biyolojik işlevleri, davranış, duyum ve hazları bir araya toplayan bir kavram.⁴ Cinsiyet ve cinsellik birbirinden bağımsız düşünülemeyecek kavramlar.⁵ Bu bir aradalık içinde cinsellik, insan cinselliğine ait genel bilinenle, üremeye ilişkin biyolojik olanın sınırına işaret ediyor. Böylece cinsellik herkesin bildiği “tek bir gösteren ve evrensel bir gösterilen olarak”⁶ işleyebiliyor. Cinsiyet

kavramı, iktidarın cinsellikle olan ilişkisinde bir yasağı imliyor: İktidarın olumladığını değil de, kendine bağımlı kılmayı hedeflediği değişmez düzenin alanı ve yasağını. Bu şekilde, Michel Foucault'nun sözleriyle “cinsiyet düşüncesi iktidarın ‘iktidarını’ oluşturan baştan savmayı” mümkün kılıyor; iktidarı sadece yasa ve yasak olarak algılamamızı sağlıyor. Cinsellik yasakları ve kurallarıyla, cinsiyeti yapay bir kategori olarak yeniden üretiyor. Cinsiyet yeniden üretilirken de, erkek egemen heteroseksüel iktidar düzeninin üreme stratejileri, kadın ve erkeklere yüklediği sembolik değerler ve davranış normları, politik bir alan olarak karşımıza çıkıyor. Bu süreçte cinsiyet, toplumsal cinsiyetin toplumsallaşmasının temel koşulu haline geliyor.⁷

İktidar mekanizmalarını tartışmak için, egemenin söylemi kadar; onun yasaklarıyla dışarıda bıraktıklarının direniş stratejilerini de anlamak önemli. Norm ve yasak olan, iktidarın şekilleneceği alanlardaki ayrımcılıkları da ima ediyor. Iris Marion Young, cinsiyetçiliği, ırkçılığı, homofobi, etnisite ve yaş üzerinden gerçekleştirilen ayrımcılığı Julia Kristeva'nın *abjection* (dışlama, dışa atma) kavramından yola çıkarak açıklıyor.⁸ Kristeva'ya göre *abject*, kişinin dışladığı bedensel özellikleri temsil ediyor. Bu bedensel özellikler, vücudun ürettiği her türlü madde, sıvı, ölü beden olabilir. *Abject*, bedene ait olanlar ile dışarıya atılanların hassas bir ayrışma sınırı. Bu hassasiyet, kişinin kendisine ait olup da dışladığı varlığıyla yüzleşmesine dair korku ve iğrenmeyi temsil ediyor.

Kristeva'ya göre ataerkillik, ‘anne olan kadın bedenini’ reddederek dışa atıyor.⁹ Kristeva *abjection* kavramını, grup veya öznenin kendi sınırlarını tehdit eden her şeyi dışlamasına neden olan psikolojik bir tepki olarak açıklıyor. Young'un yaklaşımıyla, *abject* sadece kişinin dışladığı özellikleri değil; norma göre inşa edilen bedenlerin dışında anlaşılamayan bazı kimliklerin de anlaşılabilirlik sınırında inşa edildiği bilgisini de veriyor. Young, Kristeva'nın *abject* kavramından yola çıkarak egemen olan ırk, cinsiyet ve cinsel yönelimin egemen olamayanları önce “ihraç edip” (*expulsion*), sonra “iğrendirttiğini” (*repulsion*) ifade ediyor. Böylece, egemen olmayan etnik ırk, cinsel yönelim ve cinsiyet bedenleri “ötekileştirilmiş” oluyor.¹⁰

Bununla ilintili bir şekilde Judith Butler, tarihin bir dışa atma –*abjection*– tarihi olduğunu savunuyor. Bazı bedenler tarih içerisinde norm olarak inşa edilirken bazıları dışlanıyor. Beden, söylem içinde ve iktidar ilişkileri bağlamında cinsiyetli varlık olma anlamını da kazanıyor.¹¹

Öte yandan, dışlanan bedenlerden özellikle eşcinsellikle ilgili olanları anlamlandırmak üzerine geliştirilen ve “o biçim” olarak tercüme edilebilecek *queer* kavramı, özellikle heteroseksüellik ve eşcinsellik ikilemini ve bu ikilemden türeyen cinsel kategorileşmenin temelini sarsıyor.¹² Kavram, norm olanları ve onların kuruluş ve inşa süreçlerini; dahası norm kavramının kendisini sorguluyor ve sorgulatıyor. Bu yolla, dışarıda bırakılanları ve norm olarak kabul edilenleri yeniden anlamlandırma imkânı da sağlıyor.¹³

Müslüman, Türk, heteroseksüel erkekler cumhuriyeti!

Türkiye’de cinsiyete yüklenen norm ve yasakları anlamak için iktidar ilişkilerinin nasıl şekillendiğini tartışmak gerekir. Cumhuriyetin inşası sırasında bazı kültürel değerler modern kılıflara bürünerek yeni değerlerin arasında yer aldıysa da, bazıları gelenekselliklerine vurgu yapılarak tasfiye edildi;¹⁴ dışa atıldı. Cumhuriyet dönemi modernleşme ideolojisini oluşturan ve bugüne kadar takip edenler, bu yaklaşımla temel söylemlerini İmparatorluğun son dönemlerindeki modernleşme etkileşimini ve deneyimini belleklerden kazıyarak silmek üzerine kurdular. Kemalist reformların takipçileri, Osmanlı’yı gelenekle özdeşleştirmeye çalışırken Cumhuriyeti de modernlikle eş tutarak, gelenek ve modernite arasına kesin bir sınır koymayı hedefliyorlar. Böylece eski tarihi bellek dışına atarak yeniye odaklanılmasını amaçlıyorlar. Oysa, kültürel şekillenmedeki ortak etkileşim yok sayılamaz ve kalıplara sığdırılmaz. Zaten hem Osmanlı’nın 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başı dönemlerindeki modernite etkisiyle ilgili çalışmalar hem de Müslümanlığın etkisinin Cumhuriyetin kuruluşunda sürüyor olması, bize başka bir gerçeklik

sunuyor.¹⁵ Çekirdek aile anlayışının ortaya çıkarak yaygınlaşmasından (en azından İstanbul’da, belli bir sınıfta), mekân ve beden in İslami düzenlenişindeki kutsallığın modern tıbbın bilgi sistemine göre evrilmeye başlamasına kadar; çeşitli modern eğilimler imparatorluğun son dönemine damgasını vuruyor.¹⁶ Bu bağlamda, modernitenin Türkiye coğrafyasındaki etkisi sadece Cumhuriyet dönemine indirgenemez.¹⁷ Benzer şekilde, Müslümanlık ve belirli kültürel özellikler laik cumhuriyet Türkiye’sinde de egemenliğini koruduğundan, Osmanlı dönemine ait karakteristiklerin belleklerden tamamen çıktığı Cumhuriyet dönemine, hatta bugüne taşınmadığı da söylenebilir.¹⁸ Buna rağmen, Cumhuriyetin önde gelenleri ile haleflerinin “modernite-gelenek” ikilemine vurgu yapmaya ihtiyaçları var: Zira bu yolla iktidarın değer sınırlarını çizerek güç ilişkilerinde norm olan ve dışarıda kalan davranışları kontrol edip aktörleri belirlemeleri daha kolay.

Toplumsal cinsiyete dair gerçekleri, coğrafyadan bağımsız; kültürel fotoğrafından, politik ikliminden ve iktidar mekanizmalarından ayrı düşünerek anlamak imkânsızdır. Türkiye’nin bugünkü kültürel ve politik iklimini oluşturan önemli öğeler arasında, modernist Kemalist anlayışla biçimlenen milliyetçilik, Müslümanlık, militarizm ve heteronormativite¹⁹ sıralanabilir. Bu öğelerin en eskilerinden olan Müslümanlık,²⁰ imparatorluğun son dönemlerinde ve özellikle Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunda modernizmin etkisiyle yeniden şekillenerek kültürel iklimin yapıtaşlarından biri olmaya devam etti, halen de ediyor. Yüzyıllar boyu Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde barınan pek çok farklı kültür, egemen İslam kültürüyle etkileşim içindeydi. Bu etkileşim, gerek egemen Müslüman kültürün kendisinin, gerekse bünyesinde yer alan diğer kültürlerin değerlerinin sürekli değişmesine yol açtı. Diğer yandan, imparatorluğun son dönemlerinde Osmanlı entelektüellerinin Avrupa’yla olan ilişkileri sadece modernitenin değil, milliyetçilik gibi ideolojilerin ve birçok düşüncenin de bu coğrafyaya taşınmasına neden oldu. Bu karşılıklı etkileşim sonucunda, Cumhuriyet önderleri yeni rejimi modern tektip milliyetçilik üzerine inşa ettiler.²¹ Gündelik hayatta eğitimden²² medyaya kadar değişik mecralarda karşımıza çıkan militarist söy-

lem ile kimlerin milletin ve vatanın sınırları içinde olduğu, kimlerin düşmanlaştırılarak dışa atıldığı normalleştirildi.

Kişiler ve cemaatler gündelik hayatta devlet iktidarıyla ilişki içerisinde geliştirdikleri kendi iktidarılarıyla modern tektipçi anlayışı çoğullastırırken; aynı zamanda bu tektipçi indirgemeci anlayış, Türkiye’de politik alanı biçimlendiren en önemli unsur haline geldi. Politik alanda yer alması beklenen Cumhuriyet insanına atfedilen modern milliyetçi değerler ‘normal’ kabul edilerek, güç ilişkisinde egemen olan özellikleri temsil etmeye başladı. Buna göre ‘ideal’ / ‘normal’ Cumhuriyet evladı Türk, Sünni Müslüman, eğitimli orta sınıf, gerektiğinde vatani ve namusu için seve seve hayatını feda edebilecek cesarete sahip, Atatürk ilke ve inkılaplarına sıkı sıkıya bağlı olmalıydı. Bu ‘ideal Türk’ün güç ilişkilerinde güce yakın olan bir cinsiyeti ve norm olarak kabul edilen bir cinselliği de vardı elbette. Cumhuriyet kendini her ne kadar kadınlara atfedilen sembolik değerler ve rollerin değişimi üzerinden üretmiş olsa da, Cumhuriyetin egemen güce yakın olan cinsiyeti erkek; cinselliği de heteroseksüeldi.

Cumhuriyetin kimlik sınırları bu denli kalın çizgilerle belirlenmiş olduğundan, daha kuruluşunda toplumun büyük bir bölümünü yok sayarak benimsenen ilkeleri değiştirme yönünde ne zaman muhalif bir talep gelse, Cumhuriyet önderleri ve takipçileri bu talebi, talepte bulunan kişi, kurum ve grupları yasaklı alana, dışa atarak yok etme motivasyonu ile hareket ediyor. Erkek egemen heteronormatif değerler de yasaklarla belirlenen bu süreçte sürekli şekilleniyor. Erkek egemenlik bu coğrafyada yüzyıllardır var olsa dahi; modern milliyetçilik, erkek egemen denetim ve kontrol mekanizmalarını da yeniden şekillendirdi. ‘İdeal’ yurttaş kadın ve erkekler bu denetim mekanizmasının hiyerarşisindeki yeni görevlerinin başına geçtiler. Yine de, ‘modern erkek egemenlik’ geleneksele atfettiği özelliklerle ortaya çıkan erkek egemen uygulamalara, kendi iktidarına tehdit oluşturmadığı sürece ses çıkarmadı. Bu sessiz konsensüsün oldukça anlaşılır bir temeli var: Her ne kadar erkek de egemen iktidarın nesnesi olsa dahi, modernleşme düşüncesi erkeği esas özne olarak alır.²³ Bununla birlikte, iki (hatta daha fazla) erkek egemenliğinin

çıkar çatışması olmadığı alanda doğal ittifak yapması hiç de şaşırtıcı değil. Cumhuriyet, toplumsal cinsiyet anlayışını bu temel üzerine inşa etti.

Türkiye coğrafyasında kadın ve bedeni üzerinden kutsallaştırılan doğurganlık, masumiyet ve heteroseksüellik her dönemde “genel ahlakın” ve toplumsal değerlerin sembolü oldu. Kadın bedeninin örtünmekle olan ilişkisi ve kamusal alandaki hareket kabiliyeti kadın üzerinden toplumun da modernlik seviyesini belirleyen koşul haline geldi.²⁴ Kemalist reformlar kadını erkeklerle eşitlemek niyetiyle yola çıksa da, aslında kadını erkek egemen değerın söylemi etrafında şekillendirerek bir anlamda erkekleştiriyordu.²⁵ Bu reformlarla, Cumhuriyet dönemi kadını, resmi geçit törenlerine, balolara ve iş hayatına katılımıyla değişimin sembolü olarak simgeleştirilmiş olsa da, kadın vurgusu “cinsiyetsizlik”le özdeşleştirildi. Bu cinsiyetsizlik yeni giyim tarzı ve eğitim gibi birçok alanda örtük şekilde öne sürüldü. Çarşaf yerine kadının bedenini daha fazla açıkta bırakan, ancak bir yandan da onu erkekleştiren çağdaş üniformamsı kıyafetler; örneğin tayyör tavsiye edildi.²⁶ Bu haliyle kadın, vatani için bedeninin denetimine sahip, cinsel tevazunun sembolü iyi bir “anne”yi temsil ediyordu ve öyle de olmalıydı.²⁷ Böyle bir yaklaşım heteroseksüelliği temel alırken, eşcinselleri –özellikle lezbiyenleri– de iktidara en uzaktaki dışa atılan olarak görünmez alana itti.

Kemalist ideoloji, yurttaşların millet ve vatana bağlılığını sağlamak amacıyla, militarizmi gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası haline getirdi. Ordunun misyonunu ve varoluşunu yücelten militarizm, ulus-devlet inşasındaki toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin içselleştirilmesinde de önemli rol oynadı. Milleti temsil eden kadın ve erkeğin, bedenini ve cinselliğini vatani uğruna denetlemesi önem kazandı. Kadın, iyi bir Türk olarak gerektiğinde vatani için ölebilmeli ve bu uğurda namusunu korumalıydı. Kadının, milletin sembolü olan bedenini namusu için nasıl koruması gerektiğine dair bir örnek, Atatürk ve dünyanın ilk kadın savaş pilotu Sabiha Gökçen arasında geçen bir diyalogda da görülebilir. 1938’de Dersim saldırılarına katılmak isteyen Sabiha Gökçen, Atatürk başına gelebilecekler konusunda kendisini uyarınca “Gerekirse sağ yakalanmam,” der. Atatürk

de bunun üzerine Gökçen'e kendisini veya düşmanı öldürmesi için silahını şu sözlerle hediye eder:

... o halde ben sana kendi kullandığım tabancayı vereyim Gökçen... Umarım kötü bir durumla karşılaşmazsın. Fakat herhangi bir zamanda senin şeref ve haysiyetine dokunacak bir olayla, bir durumla karşılaştığında hiç tereddüt etmeden bu silahı ya karşındakine karşı ya da kendi beynine boşaltmaktan asla çekinme!²⁸

Ayşe Gül Altınay'ın verdiği bu anlamlı örnek bize, kadın bedeninin vatanla özdeşleştirilerek ölüm pahasına korunması gereken bir alan olarak nesneleştirildiğini gösteriyor.

Erkeğe yüklenen roller de, Deniz Kandiyoti'ye göre, Atatürk'ün sivil ve askeri üniformalı portrelerinde görselleştiriliyordu: Sivil aile babası olduğu kadar, sıra memleket menfaatlerini korumaya geldiğinde asker de olabilen erkek. Bununla birlikte, Cumhuriyet reformlarında erkeğin giyim kuşamıyla ilgili bazı değişiklikler olmasına rağmen, erkeğin içinden geçtiği dönüşüm esas olarak kadın üzerinden sembolleştirildi. Fes yerini şapkaya bırakırken, bıyık ve sakalların Batılı formlarda olması özendirildi. Modern görünümlü kadını takip eden 'ideal' şehirli erkek tipi yaratılırken, kırsal alandaki erkek tipi kadını ezen geleneksel ve 'geri' erkek tipi olarak konumlandırıldı.²⁹

Zorunlu askerlik, Türklüğün kültürel, milli ve ırksal bir özelliği olarak mitleştirilirken; kadın ve erkek arasında devlet tarafından şekillendirilen bu politik-askeri fark, 'doğal' bir kültürel farkmış gibi gösteriliyordu.³⁰ Erkek, vatanını korumak için yapması beklenen askerlik görevinden şeref duymalıydı. Bugün hâlâ askerlik, heteroseksüel erkekliğin rüştünü ispat ettiği önemli bir alan. Heteroseksüel erkekler 'sağlam' olarak nitelendirilirken, eşcinsel olanlar 'çürük' olarak konumlandırılarak değerler hiyerarşisinde dışa atılıyor.³¹ Heteroseksüel erkek bedeni vatanı koruyabilecek sağlamlıkta tanımlanırken; eşcinsel erkek bedeni yasak eşcinsel alanda olduğu ve bir anlamda vatanın ideal erkek profiline ihanet ettiği için 'çürüklükle' özdeşleştiriliyor.

Diğer yandan, erkek tipolojisi her ne kadar otoriter büyük aile babası duruşundan, duygusal çekirdek aile babası duruşuna evrilmişse de; erkekliğin ve erkek cinselliğinin Osmanlı'daki değişik yaşanış biçimlerine çok fazla vurgu yapılmadı. Kandiyoti'ye göre bu, erkeğin baba otoritesine karşı dönüşüm taleplerini kadın üzerinden ifade etmesinden ve gerçekleştirmesinden kaynaklanıyordu. Erkeğin özlem duyduğu, istediği eşle evlenmek ve "sevgi evliliği" yapmak gibi talepleri kadının özgürleşme taleplerinin içine yerleşiyordu.³²

Nükhet Sirman ise "sevgi evliliği"nin özendirilmesini Kandiyoti'den farklı bir şekilde açıklıyor. Sirman'a göre, hem akrabalık ilişkisi temelli toplumlarda hem de modern toplumlarda cinselliğin kontrolü önemli; ancak cinselliği denetleyenler bu iki değişik toplumsal yapıda değişiyor.³³ Akrabalık ilişkisi temeliyle güç ilişkilerinin de belirlendiği toplumlarda, güç hiyerarşisi ailenin ve/veya kanbağı ilişkisinin başındaki erkek etrafında şekilleniyor. Bu erkeğe kanbağıyla yakın olan özellikle evli erkekler daha fazla güce sahip. Akrabalık ilişkisi temelli toplumlarda, toplumun devamlılığı da üyelerinin cinsel davranışlarıyla sağlanıyor. Bu toplumlarda başta cinsellik olmak üzere birçok değerle özdeşleştirilen namus, hem birey üzerinden tüm grubun kimliği, hem de toplumsal ilişkilerde içselleştirdiği bir davranış biçimi oluyor. Bu yüzden bireyin cinselliği toplumun tümünü ilgilendiren bir konu haline geliyor. Bu noktada, cinselliğin denetimi bir yandan toplumun tümüne aitken, diğer yandan ailenin gücünü temsil eden erkekler cinsel denetimden ilk elde sorumlu hale geliyor.

Osmanlı İmparatorluğu'nda güç ilişkileri yarı akrabalık ilişkisi temelliydi; çünkü güç ilişkileri, gücü elinde bulunduranla (en genel anlamda padişaha, saraya) gerek akrabalık ilişkisine gerekse kişisel yakınlığa göre belirleniyordu. Türkiye toplumu da yüzyıllarca Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetim biçimiyle şekillenmişti ve cinsellik yarı akrabalık ilişkisi temelli bir namus anlayışıyla denetleniyordu. Sirman'a göre ulus-devlet, cinselliği namus duygusuyla değil; sevgi duygusuyla kontrol etmeyi amaçladı.³⁴ Cumhuriyetin en küçük birimi olan çekirdek aile içinde bağlılığın sevgiyle temin

edilmesi, aynı zamanda vatana bağlı nesillerin yetiştirilebilmesi açısından da önemliydi. Sevgi, namus kavramının yerine geçerek cinselliğin bireysel düzeyde kontrol edilmesini sağlayacaktı. Böylece cinsellik, “sevgi evliliği” yapan kadın ve erkek yurttaşın bireysel kontrol mekanizmaları sayesinde denetlenmeye başlandı. Bu yaklaşımla namus, “demode” bir kavram olarak adlandırılıp geleneksel alana itilirken; sevgi kavramı namusla aynı işlevi görmesine karşın “modern” bir kavram olarak tanımlanıyor.³⁵

Türkiye’de namus erkek için dürüstlük, kadın için cinsellik anlamına geliyor. Böylelikle, aile içinde cinselliği denetlenmesi gereken kişi kadın oluyor. Ulus-devletin toplumsal cinsiyet hiyerarşisi, sevgi evliliklerinde de erkeği kadının üstünde konumladı. 2002’deki değişikliğe kadar Medeni Kanun’da erkek evin reisi olarak yer aldı.³⁶ Ailenin reisi olan erkeğin cinsellik denetiminde daha fazla söz sahibi olması, namus kavramının kadının cinselliğiyle özdeşleştirilerek bu sefer de kocası tarafından denetlenmesine yol açtı. Diğer yandan, namus gelenekselin alanına itilerek, namus adına işlenen cinayetler “geri” toplumların işi olarak nitelendirilmiş olsa da, modern ulus-devletin erkek egemen hukuk sistemi 2002’ye kadar namus cinayetlerinde katillere ceza indirimini uygulamaya devam etti. Çok yakın zamanda, ancak kadın hareketinin etkin çalışmaları sonucunda değiştirilen bu yasalar önemli bir gerçeğe işaret ediyor: Modern erkek egemen anlayış, geleneksel olarak adlandırıp dışladığı erkek egemenlikten sadece şeklen farklı!

Osmanlı coğrafyasında yüzyıllar boyu cinsiyet ve cinselliğin sınırlarını, davranışlarını kontrol eden namus, Cumhuriyetle hem sivil hem de doğuştan asker olarak şekillendirilen her Türk yurttaşının vatani için koruması gereken bir olgu şeklinde kurgulandı. Bu bağlamda, Sirman’ın da belirttiği gibi, namus sadece kültürel değil, daha çok toplumsal düzenlemeyi kişisel bazda da organize eden politik bir olgu.³⁷ Namus, sosyal düzenin bir hiyerarşi içinde sürmesi için cinselliğin hem bireysel hem de toplumsal bazda kontrol edilmesini de sağlıyor. Namus, sadece cinsiyet ve cinselliğe ait olanı değil, aynı zamanda birey üzerinden toplumsalı da temsil ediyor. Bu noktadan yola çıkarak, gerek ulus-devletin gerekse

“geleneksel erkek egemen heteronormatif bakış açısı”nın cinsiyet ve cinsellikle ilgili norm olarak kabul ettiğinin de sınırına tekabül ediyor. Cinsiyete yüklenen anlamlar iktidarla son derece ilişkili... Namus cinsiyetin sınırını çizirken bize iktidarın yasaklarıyla ilgili bilgi de vermiş oluyor.

“Namussallaşma”

Yukarıdaki tartışmaları takiben, namusun iktidar tarafından belirlenen ve anlamları sürekli değişen cinsiyet ve cinsellik sınırına karşılık geldiği ve bu sınırla hangi davranışların dışa atılarak cezalandırılacağını belirlediği söylenebilir. Türkiye’de gelenekselin modern milliyetçilikle harmanlandığı iktidar açısından bu sınır, beden olabileceği gibi mekân, toprak veya ülkenin sınırı da olabilir. Kadının cinselliğini kocasına “saklayarak” aile birliğini sağlaması gerekirken, erkeğin cinsel yönelimini askerlikteki sağlamlıkla veya “çürük olmamakla” –*abject* olmamakla– kanıtlaması bekleniyor. Gündelik hayatta da kadının cinselliği adeta yok sayılırken, heteroseksüel erkeğin cinselliği abartılı bir şekilde konu edilebiliyor. Böylece norm olan “ideal” vatandaşın bedeni, egemen erkek anlayış tarafından hem oluşturulmuş hem de denetlenmiş oluyor. Vatandaşlarının bedeniyle ülkesini temsil ettiği Türkiye Cumhuriyeti’nde namus, ülke sınırını da temsil ediyor. Ülke sınırı dışındakiler potansiyel düşman olarak kabul edilirken, özellikle Müslüman olmayan yabancı kadınlar “rahat cinsellikleriyle”, yabancı erkekler ise “kaypaklık” ve “pısırlıklılıklarıyla” adeta “namussuz” olarak kurgulanıyorlar. Yurttaş olup da kendini Türk olarak ifade etmeyen veya etmek istemeyenler vatan hainliği, Sünni Müslüman olmayanlar ise potansiyel vatan hainliğiyle suçlanıyorlar.

Eğer dışa atılan (*abject*) iktidara direnerek hak ve özgürlük talebinde bulunursa ve iktidar bunu güç ilişkileri bağlamında bir tehdit olarak görürse, sınırını ve varlığını korumak için talepte bulunanı “namussallaştırıyor.” Nasıl namusla ilgili bir konunun tabu sayılarak, “iğrenilerek” ve “korkularak” dışa atılıp yok edilmesi hedefle-

niyorsa, namussallaşan konuya da yok etme refleksiyle yaklaşıyor. Namussallaştırılan bu konular sürekli değiştiğinden, gerek devletin gerekse toplumun erkek egemen kodlarındaki değişimleri bize gösterebiliyor.

Türkiye’de değişik erkek egemen iktidarların namussallaştırdığı değişik konular var. Kadınların evlenene kadar “kız” olarak nitelenmesi bunun en anlamlı örneklerinden biri. Erkekler “oğlan” olarak adlandırılabilir çocuk yaşlardayken bile “erkek çocuk” olarak anılırken, kadınlar doğumlarından evlenene kadar “kız” olarak adlandırılıyor. Toplumda ve resmi makamların söylemlerinde, kadının kadın olarak nitelendirilmesi için, resmi veya dini kurumların onayıyla evlenmesi gerekiyor. Bir başka deyişle, kadının bedeninin en mahrem ve erkek egemenlik tarafından korunması beklenen ‘zarını’, yani bir anlamda beden sınırını ihlal edecek cinselliğin onaylanmış olması gerekiyor.³⁸ Kadının bedenini nasıl örttüğü de bir başka sınıra tekabül ediyor. Başörtünün devletçe bu kadar konu edilmesi, bir “sınır ihlali” olarak kabul edilmesinden kaynaklanıyor: Modern kadın bedeni tahayyülündeki sınırın ihlali. Bu uğurda laiklik ilkesi gerekçelendirilerek genç kadınların üniversite öğrenim hakları ellerinden alınıyor. Diğer yandan, “Türk olmayan” Kürtlerin tanınma talepleri “Türk” vatanının sınırını ihlal edecek bir konu olarak algılanıyor. Güneydoğu Bölgesi’ne gidildiğinde sınıra yaklaşıırken “hudut namustur” cümlesinin askerlerce dağa taş yazılması bunun en belirgin örneklerinden biri. Ötekileşen, yok sayılan ve hak talep eden Kürt beden karşısında normun sınırı vurgulanıyor. Şehrin heteroseksüel sınırını “temizlik” adına korumak için, İstanbul Ülker Sokak’ta travesti ve transseksüellere şiddet uygulanabiliyor.³⁹ Devletin bazı organları da Lambdaistanbul veya Kaos GL gibi eşcinsel sivil toplum kuruluş ve inisiyatiflerine kapatma davası açabiliyor heteroseksüel sınırı korumak amacıyla...

Sadece kültürel kimlikler değil, sınıf da namussallaşabiliyor. Taksim meydanı egemen ideolojinin güç alanını temsil eden ‘namus’ meselesi haline geldiğinden, meydana işçilerin ve aktivistlerin 1 Mayıs’ta girmesi polis şiddetiyle engellenebiliyor.⁴⁰ Tuzla’da tersanelerdeki iş cinayetlerinde ölen işçi bedenler neo-liberal ve

neo-muhafazakâr iktidarlarca görülüyor ve devlet politikalarının görülmezliğine mahkum ediliyor.

Namussallaştırma sadece devlet tarafından uygulanmıyor. Toplumdaki erkek egemen zihniyet, namusa ait olanı güç ilişkilerinin değişik kesişim noktalarından yeniden tanımlıyor. Göçle birlikte şehre yerleşen bir kadının aile gelirine katkıda bulunmak için çalışması, yeni ortamında namusa ilişkin bir konu olarak algılanmazken; kaşını alması veya pantolon giymesi namus meselesi haline gelebiliyor.

Öte yandan kız çocukları veya kadınlar örtünmeye zorlanabiliyorlar. Türk olmayan veya kendisini Türk olarak tanımlamayan Türkiyelilere (Ermeni, Kürt, Rum, Yahudi gibi) fütursuzca cinsellikleriyle ilgili aşağılayıcı şakalar yapılabiliyor. Veya Bursa'daki Gökkuşakı Derneğı'nin üyesi travesti ve transeksüellerin futbol taraftarı bazı müşterileri, dernek üyeleri eylem yapacağı zaman kamusal alanı kapayarak, travesti ve transseksüellere saldırmayı "şehrin namusu" adına meşru görebiliyorlar.⁴¹

Erkek egemen iktidarların değerleriyle şekillenen normun dışında kalanlar namussallaşarak dışa atılıp, ötekileştiriliyorlar. Her ne kadar ötekileştirilenler yok edilmeye çalışılsa da, onlar da değişik stratejilerle kendi iktidar alanlarını oluşturuyor. Bu iktidarların norm ve yasaklarının gündelik hayattaki karşılaşması sınır hallerine işaret ediyor. Cinsiyet halleri de, cinsiyetin, cinselliğin, bedenin, normun ve yasağın kesiştiğı sınır hallerindeki değişik söylem ve performansları ifade ediyor. Sınırdaki olma, sınırın değişik taraflarındakiyle beslenirken bazılarını kabul ediyor, bazılarını itiraz ediyor ve böylelikle sürekli değişimi mümkün kılıyor.

1) Bu yazıyı üşenmeden okuyan ve yorumlarını esirgemeyen Ahu Parlak, Alp Biricik, Ferhat Kentel, Gülnur Elçik, Mehmet Kentel ve Serkan Delice'ye çok teşekkür ediyorum.

2) Central European Üniversitesi (Budapeşte), Toplumsal Cinsiyet Bölümü doktora öğrencisi.

3) *Gender* kelime olarak Türkçe'ye "cins", "cinsiyet"; kavram olarak da "toplumsal cinsiyet" olarak çevriliyor. Kavram üzerinde çeşitli tartışmalar

sürerken; çevirisinin cinsiyet, cinsellik, biyolojik, toplumsal olan ve benzeri diğer halleri açıklamakta yeterli olduğunu düşünmüyorum. Ancak, bu tartışma başka bir çalışmanın konusu olduğundan yazı ve kitap boyunca *gender* kavramı yerine “toplumsal cinsiyet” kullanılacaktır.

- 4) Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi I* (İstanbul: Afa Yayınları, 1986).
- 5) Aslında cinsellik ve cinsiyetin bir arada düşünülüp düşünülmeyeceği uzun bir tartışmaya dayanıyor. Michel Foucault ve Judith Butler’dan farklı olarak, Gayle Rubin gibi düşünürler cinsiyet/ toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin ayrı ele alınması gerektiğini vurguluyorlar. Konuyla ilgili detaylı bazı tartışmalar için bkz Judith Butler, “Againts Proper Objects”, Elizabeth Weed, Naomi Schor (der.), *Feminism Meets Queer Theory* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1997); Diane Richardson, “Patterned Fluidities: (Re)Imagining the Relationship between Gender and Sexuality”, *Sociology* (Sage Publications, Vol 41 (3) 2007), s. 457-474.
- 6) Foucault, a.g.y., s. 159.
- 7) Detaylı bir tartışma için bkz Zeynep Direk, *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), s. 70-73.
- 8) Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (New Jersey: Princeton University Press, 1990) s. 141-148; Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay in Abjection* (New York: Columbia University Press, 1982). *Abject* kelimesi Türkçe’ye “rezil”, “bayağı”, “aşağı” ve “iğrenç” olarak çevriliyor.
- 9) Hülya Durudoğan, “Unes Femmes: Kristeva, Psikanaliz ve Kadın”, der. Zeynep Direk *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007) s. 51- 66.
- 10) Young, a.g.y.; Iris Marion Young, “Abjection and Oppression: Dynamics of Unconscious Racism, Sexism, and Homophobia”, 1988’de Northwestern Üniversitesi’ndeki sunumu Judith Butler’ın *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* kitabının içinde s. 170.
- 11) Direk 2007, a.g.y. s. 68-69 içinde Judith Butler, *Bodies That Matter* (New York, London: Routledge, 1993).
- 12) *Queer* teorisinin ortaya çıkışıyla ilgili bazı çalışmalar için bkz Tim Edwards, “Queer Fears Against the Cultural Turn”, *Sexualities*, (Sage Publications, Vol 1 (4), 1998), s. 471-484; Katherine Watson, “Queer Theory”, *Group Analysis*, (Sage Publications, Vol 38 (1), 2005), s. 67-81; Richardson, a.g.y.
- 13) *Queer* Türkçe’ye “garip”, “tuhaf”, “yamuk” gibi anlamlarda çevrilirken, Türkiye’de bazı akademisyenler ve aktivistler kavramı “o biçim”, “terso”, “kaçık” olarak kullanıyor.

- 14) Eric Hobsbawn ve Terence Ranger "geleneğin icadı" (*invention of tradition*) kavramlarıyla, tarih boyunca geleneğe ait bazı öğelerin modern kurumlarca seçilerek, yeni davranış kalıplarını temsil edecek biçimde yeni anlamlar ve değerler bütünü olarak topluma yeniden sunulduğunu ifade ediyorlar. Eric Hobsbawn, Terence Ranger, *Invention of Tradition* (der.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- 15) Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (İstanbul: İletişim, 1993).
- 16) Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* (İstanbul: Metis Kadın Araştırmaları, [1996] 1997), s. 201-221; s. 5 içinde. Alan Duben ve Cem Behar, *İstanbul Haneleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996). Zafer Toprak, "The Family, Feminism, and the State During the Young Turk Period, 1908-1918", *Varia Turcica* (İstanbul-Paris, v.13, 1991) s. 441-452: 442; Ferhunde Özbay, "Gendered Space: A New Look At Turkish Modernisation", *Gender and History* (Blackwell Publishers, Vol 11(3), 1999), s. 555-568; Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (New York, London, I.B. Tauris, 2005).
- 17) Kandiyoti, a.g.y., Ayrıca, Cumhuriyet sonrası dönemde kadınlarla ilgili konuların gündeme geldiği ve imparatorluk döneminde kadınların hiçbir alanının olmadığı da doğru sayılmaz. Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki kadın hareketiyle ilgili etraflı bir çalışma için bkz Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul: Metis Kadın Araştırmaları, [1993] 1996); Fatmagül Berktaş, "Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak" *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998) s. 1-12; Şirin Tekeli, "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998) s. 337-346.
- 18) Türkiye'de laiklik ilkesinin egemen din olan Sünni Müslümanlıkla ilişkilendirilmesi, kuruluşundan bu yana gayri Müslim yurttaşların azınlık olarak görülmesi ve Alevi yurttaşların Sünniler arasında yok sayılmasından kaynaklanıyor. Vergi veren bu yurttaşlar dini pratiklerini gerçekleştirecekleri ibadethaneler, vs. için devlet kaynaklarından yararlanamıyorlar. 2008 Türkiye'si'nde de bu ayrımcılık hukuk, politika alanında ve gündelik hayatta çeşitli şekillerle devam ediyor. Diğer yandan laiklik Sünni Müslümanlıkla bu kadar etkileşim içinde olmasına rağmen Sünni Müslümanlar'ın üzerinde de baskılar var.
- 19) Burada heteronormativiteden kasıt, heteroseksüelliğin biyolojik ve sosyal olarak norm kabul edilmesidir. Detaylı bilgi için bkz Luce Irigaray, *Sex Which Is Not One* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985);

Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York, London: Routledge, {1990} 1999).

- 20) Deniz Kandiyoti ve Ayşe Durakbaşı'nın da vurguladığı gibi, Türkiye'de modernizm etkisi ancak yerel kültürle olan ilişkisiyle anlaşılabilir. Bu bağlamda, bu makalede yerel kültürün egemen ögesi Müslümanlık'a değinerek başlamayı anlamlı buluyorum. Kandiyoti, a.g.y.; Ayşe Durakbaşı, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'", Ayşe Berktaş Hacımirzalıoğlu (der.) *75 Yılda Kadın ve Erkekler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998).
- 21) Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki milliyetçilikten Türk milliyetçiliğine geçişle ilgili etraflıca bir tartışma için bkz Zürcher, a.g.y.
- 22) Ayşe Gül Altınay, *Myth of Military-Nation: Militarism, Gender and Education in Turkey* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), s. 16-20; Altınay, "Human Rights or Militarist Ideals? Teaching National Security in High Schools", *Human Rights Issues in Text Books: The Turkish Case* (İstanbul: Türkiye Tarih Vakfı, 2004), s. 76- 90. Altınay kitap ve makalede, orta öğretimdeki Milli Güvenlik Dersleri'nden yola çıkarak militarizmin gündelik hayatta nasıl benimsendiğini ve toplumsal cinsiyet hiyerarşisine nasıl vurgu yaptığını tartışıyor.
- 23) Durakbaşı, a.g.y., s. 36; Gülnur Acar Savran, "Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel: İkilikleri Aşan bir Feminizme Doğru", *Praksis Sınıf Tartışmaları* (İstanbul: Praksis, 2003).
- 24) Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 1991); Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Öğeleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 1994); Durakbaşı, a.g.y.; Yeşim Arat, "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar", S. Bozdoğan, R. Kasaba (der.) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998).
- 25) Yeşim Arat'a göre bu erkekleşme haline karşın yeni reformlar kadınlara alan da açtı.
- 26) Deniz Kandiyoti'ye göre Atatürk fiilen çarşafı yasaklamadı. Örtünme üzerine yapılan çalışmalar tesettür ve çarşafın sadece dini nedenlerle değil, aynı zamanda kamusal alanın çeşitli yerlerinde rahatça var olabilmek için kullanıldığını vurguluyor. Detaylı çalışmalar için bkz Kandiyoti, a.g.y.; İlyasoğlu, a.g.y. Durakbaşı, a.g.y.
- 27) Kandiyoti, a.g.y., s. 215-220; Sirman, a.g.y., s. 49.
- 28) Bu alıntı Ayşe Gül Altınay'ın *Vatan Millet Kadınlar* derlemesindeki "Ordu-Millet-Kadınlar: Dünyanın İlk Kadın Savaş Pilotu Sabiha Gökçen" (İstanbul: İletişim, 2000; s.261-294) makalesinden yola çıkılarak Sabiha Gökçen, *Atatürk'le Bir Ömür*, Oktay Verel (yayına hazırlayan) (İstanbul: Altın Kitaplar, 1996)s.117'de "Dersim Harekatı ve Namusumu Koruyacak Silah" bölümünde bulunmuştur.

- 29) Kandiyoti a.g.y., Arat a.g.y.
- 30) Altınay, *Myth of Military Nation*, a.g.y.; zorunlu askerlik, milli kimlik ve erkeklik ilişkisini eleştirel bir şekilde ortaya koyan ilgili bir çalışma için bkz Nadire Mater, *Mehmedin Kitabı*, (İstanbul: Siyah Beyaz Metis Güncel, 1998).
- 31) Ayrıca, eşcinsellik hâlâ ordu tarafından “psikoseksüel bozukluk” olarak tanımlanıyor.
- 32) Buna en iyi örnek, 17. yüzyılda nefer olarak Yeniçeri Ocağı’na kaydedilen ve *Yeniçeri Civeleği* olarak adlandırılan 15-18 yaşlarındaki genç oğlanlar. Ocak disiplininin bozulduğu dönemde yeniçerilerle birlikte onların bekâr odalarında yatıp kalkıyorlar. Detaylı bilgi için bkz Reşat Ekrem Koçu, *Yeniçeriler* (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2004); Kandiyoti, a.g.y.
- 33) Nûkhet Sirman, “Kinship, Politics and Love: Honour in Post-Colonial Contexts - The Case of Turkey”, Shahrzad Mojab, Nahla Abdo (der.) *Violence in the Name of Honour: Theoretical and Political Challenges* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004) s.39-56.
- 34) Sirman, a.g.y. Cumhuriyet dönemindeki sevgi, yeniden tanımlanan tutku-ya değil; karşılıklı anlayış, ortak vatan sevgisi ve üremeye dayalı bir sevgi. Bunun en belirgin örnekleri Tanzimat dönemi romanlarında görülebilir. Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* (İstanbul: İletişim, 1987).
- 35) Sirman, a.g.y.
- 36) TCK Kadın Çalışma Grubu, *Kadın Bakış Açısıyla Türk Ceza Kanunu: TCK Tasarısı Değişiklik Talepleri* (2003).
- 37) Sirman a.g.y., s. 54. Namus sadece Türkiye coğrafyasında var olan bir kavram değil. Detaylı tartışmaların bazıları için bkz Shahrzad Mojab, Nahla Abdo, *Violence in the Name of Honour*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004).
- 38) Bekâret testleriyle ilgili eleştirel tartışmalar için bkz Dilek Cindioğlu “Virginity Tests and Artificial Virginity in Modern Turkish Medicine”, *Women and Sexuality in Muslim Societies*, Pınar İlkaracan (der.) (Publication of WWHR, [2000] 2004), s. 215-228; Ayşe Gül Altınay, “Talking and Writing Our Sexuality: Feminist Activism on Virginity and Virginity Tests in Turkey”, *Women and Sexuality in Muslim Societies*, Pınar İlkaracan (der.) (Publication of WWHR, [2000] 2004), s. 403-412.
- 39) 1996’da İstanbul’da düzenlenen Habitat II’nin öncesinde Cihangir Ülker Sokak’ta travesti ve transeksüellere karşı uygulanan şiddet üzerine detaylı bir çalışma için bkz Pınar Selek, *Maskeler, Süvariler, Gacılar: Ülker Sokak, Bir Altkültürün Dışlanma Mekanı* (İstanbul: İstiklal Kitabevi, 2001).

- 40) 1 Mayıs 2007 İşçi Bayramı'nda İstanbul Valiliği'nce alınan 'güvenlik' önlemleri sonucunda, izin al(a)madan Taksim'e çıkan eylemciler güvenlik görevlilerince şiddete maruz kaldı.
- 41) Bursa'da Ağustos 2006'da, Gökkuşluğu Derneği'ne ve travesti ve transseksüellere yapılan linç girişimiyle ilgili detyalı bilgi için bkz, <http://www.bianet.org/bianet/kategori/toplum/83361/burada-escinsel-saldirida-taraf-tardi>.

Türkiye’de Müslüman Kadının Değişen Halleri

HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL¹

Hidayet Şefkatli Tuksal’ın, siyasi gündemin ikilemine sıkışan “başörtüsü-türban” tartışmalarında aktif olarak yer alması, tasarladığı yazısını bir türlü yazamamasına yol açtı. Bunun üzerine kendisiyle söyleşi yapmanın daha rahatlatıcı olacağını düşündük. Ancak, ortaya çıkan metni kendisi adeta yeniden düzenledi. Bu bağlamda, bu yazının Şefkatli Tuksal’ın zihinsel bir tartışması olduğunu söylemek yanlış bir iddia olmayacaktır. Deşifrelerde yardımlarını esirgemeyen Elif Erten, Fulya Yıldırım, Nilay Erten ve Özle Türkân’a teşekkür ediyoruz.

Nil Mutluer: İslam ve kadın ilişkisi, hem akademide, hem siyasette hem de kadın hareketinde pek çoklarına göre sorunlu bir alan ve özellikle dünyada 11 Eylül sonrasında İslamofobinin en yaygın ve vurucu argümanlarından biri olarak kullanılıyor. Özellikle feminist kadınlar, radikal İslamcı hareketlerin ve İslami olma iddiasındaki kimi ülke yönetimlerinin kadınların hak ve özgürlüklerini kısıtlayıcı tutumlarından ve kadınlar üzerindeki denetleyici rollerinden şikâyetçiler. Ancak bu görüşler sorunlu olsa da, senin gibi pek çok kadının erkek egemen İslam yorumlarına ilişkin eleştirilerini bilen bir kişi olarak şu sorularla başlamak istiyorum: İslami teoloji açısından bakıldığında “cinsiyetçilik” İslam tarafından bizzat üretilen ya da onaylanan bir yaklaşım mıdır? İslam, kadınların özgün varoluşlarını, bireyselliklerini tanımayan bir din olarak nitelenebilir mi? İslami kabullere göre, kadın ve erkek olmak nasıl bir teolojik kurgu içinde anlamlandırılıyor?

H. Ş. Tuksal: Sorularını cevaplamaya geçmeden önce, İslamofobi meselesine dair birkaç şey söylemek istiyorum. Müslümanlar ve İslam üzerine eleştirel bir tarzda konuşmak, yazmak benim açımdan gittikçe daha zorlaşmaya başladı. Çünkü çağdaş ve insancıl(!) bir dünyanın binbir çeşit normu ile süreli sığaya çekilen, afişe edilen, eğitilen, cezalandırılan Müslümanlar için “toplumsal cinsiyet” meselesi de önemli sopalardan biri haline gelmiş durumda. “Medeniyetler Çatışması” tezi ile “yeni düşman” ilan edilen bu eski medeniyetin müntesiplerinin medyatik manipölasyonlarla “el-Kaide” ya da “Tâlibân” ile özdeşleştirilmesi, dünya barışı açısından şüpheli, tehlikeli, bağınaz ve ölüsevicî; “kadın kurbanlar” üzerinden de şehvetperest, cinsiyetçi ve kadın düşmanı olarak resmedilmesi, mütevazı bir şekilde gerçeklerin peşinde olan bir araştırmacının ruhunu karartıyor ve onu dilsiz bırakıyor.

Artık Müslümanlar üzerine yazarken, konuşurken, savunucu bir pozisyona hapsolma ya da oryantalistik yaklaşıma paralel düşme endişesinden ziyade, “uluslararası İslamofobi” tezgâhına neler sunduğunuzla alakalı bir endişe taşır hale geliyorsunuz. Aslında bu tezgâh bizim yabacımız da değil; ülkemizde 80 yıldır “irtica fobisi lobisi” olarak faaliyet gösteriyor. Çoğunluğu Müslüman olan ve dini gelenekle gönül bağı bulunan bir ülkede tabii ki iddialar ve yöntemler biraz farklı, ama Danimarka’daki karikatür krizinden mülhem olarak söyleyelim ki, bu ülkede de Müslüman erkeklerin çember sakallı, şalvarlı, tespihli, arkasında dört çarşafı kadın kompozisyonu içinde karikatürize edilmişlikleri nadirattan değil. Üstelik “başörtüsü yasakları” gibi bir uygulamayı yıllardır sürdürme başarısı da bu lobinin eseri olarak kabul edilebilir. Bu durumda uluslararası İslamofobi lobisinin Türkiye örneğinden öğreneceği çok şey var gibi görünüyor; ancak hatırlatalım ki geldiğimiz noktada ortaya çıkan sonuçlar, irtica fobisi lobisi açısından bir başarı olmaktan ziyade bir hezimete işaret ediyor gibi. Hatta hezimetten de öte, bir “ters tepme” etkisi söz konusu, zira dindarlık ve muhafazakârlık alabildiğine yükseliyor.

Şimdi İslam ve cinsiyetçilik ilişkisine dair sorularına geçmek istiyorum. Teolojik açıdan bakıldığında, cinsiyetçilik İslam tarafından

bizzat üretilen ya da onaylanan bir yaklaşım mıdır diye sormuştun, bence bu sorunun cevabı birinci kısım için kesin bir “hayır!”; ikinci kısım içinse kısmi bir hayır ve kısmi bir evet. Yani bence cinsiyetçilik bizzat üretilmiyor, aksine Kur’an metninde toplumun cinsiyetçi kabullerine dair epeyce eleştiri var. Ama erkek egemenliğini dönüştürecek acil bir devrim de önermiyor Kur’an, mevcut sistem içinde kadınların durumlarının iyileştirilmesini ve yine mevcut koşullar içinde adaletin sağlanmasını öngörüyor. Bu tavır pek çok İslam yorumcusu tarafından İslam’ın erkek egemenliğini onayladığı şeklinde yorumlansa da, ben öyle düşünmüyorum. Ben Kur’an’daki erkek egemen fonu, sadece zamanın ve toplumun bir aynası, ya da zemini olarak okuyorum. Dolayısıyla o sistem içinde üretilmiş çözümleri bugün için üretilmiş çözümler olarak görmüyorum. Ama bu konuda farklı düşünenler çoğunlukta ve onlar erkek egemen sistemi de, kadının bu sistem içinde konumlanmasını da “adalet” tezi üzerinden savunarak, bu tür ayetlerle ters düşmemeye çalışıyorlar. Böyle yaklaştığınızda kadının bireysel bir varlık olarak anlamı buharlaşmış oluyor. Çünkü Kur’an’da kadın daha çok, eş ve anne kimlikleriyle maruz kaldığı bir sorunlar düzeneğinde kendine yer buluyor. Bu sorunların çokluğu, bu konudaki ayetlerin de çok olmasına sebep oluyor. Ayrıca sorunların pratik hayatla ilgili olması sebebiyle, daha somut ve herkesin anlayabileceği bir dil düzeyinden cevaplanmış olması, bu çerçevenin zihinlerde daha kalıcı bir iz bırakmasına yol açıyor. Böylece, bireysel varoluşlarıyla öne çıkan Hz. Meryem, Sebe melikesi, Firavunun karısı gibi kadınların temsil ettiği öznellikler kolayca yok sayılabiliyor ya da –haksız bir şekilde– etraflarındaki erkek karakterlerin gölgesinde bırakılabiliyor.

İslam vahyine muhatap olan ilk Müslüman neslin sosyo-ekonomik yapısı, bireysel yaşama pek de imkân tanımayan bir özellikteydi; bu yüzden o coğrafyanın insanları kabileler halinde kan ve soy birliğine dayanan, soyun erkekler tarafından sürdürüldüğü erkek egemen bir düzenek içinde yaşıyorlardı. Bu yaşam biçiminden kaynaklanan pek çok unsur Kur’an ayetlerinde bulmak mümkün. Ancak bu kolektif hayata rağmen, özellikle İslam mesajının doğrudan insan tekine hitap etmesi sebebiyle, kadın da kendisini bir “insan

teki” olarak bu çağrıya “evet” ya da “hayır” deme pozisyonunda bulmuştur. İlk Müslümanların kadınlar ve köleler olması gerçekten manidardır. Bazı kadınlar kocalarından önce Müslüman olmuşlar ve kocalarını terk ederek Medine’ye hicret edebilmişlerdir. Çünkü kendilerini “özne” olarak hissetmişler ve bundan cesaret almışlardır.

Ayrıca, İslam Peygamberi olan Hz. Muhammed’in de, sınıfsal bakımdan orta karar bir durumda olması ve hatta bu durumunu da karısı Hz Hatice’ye borçlu bir adam olması önemli bir faktördür. Kendisinden çok daha güçlülerin olduğu Mekke bölgesinde onun lider olması zaten hiyerarşileri altüst eden bir şey olmuştur. Hem Peygamber’in sınıfı, hem de İslam’ın köleyle köle sahibini Müslüman olmakta eşitleyen ilkeleri aslında kadınları da erkekler karşısında güçlendiren ve özne olmakta eşitleyen bir imkân yaratmıştır. Medine’de kadın-erkek Müslümanların toplu halde namaz kıldığı Mescid-i Nebevî’nin ortamı göz önüne getirildiğinde, şimdiki camilere hiç benzemediğini görürüz. Günümüzde özellikle Türkiye’de camiler ve mescitler, bahçeleri ve şadırvanlarıyla neredeyse tamamen bir “erkek mekânı” olarak algılanmakta, buralarda kadın varlığının “rahatsız edici” ve “fuzuli” bulunduğu gözlenmektedir. Halbuki Mescid-i Nebevî’de, kadınlar —arada bir perde olmaksızın— cemaatle namaza katılıyor, Hz. Peygamber’in konuşmalarını dinliyor, sorusu varsa soruyor, hatta mescid içinde küçük bir çadır kurarak itikafa² girebiliyordu. Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber’in toplumsal ve siyasal desteğe ihtiyacı olduğu Mekke döneminde ve hatta Medine döneminde, sadece erkeklerden değil kadınlardan da, belli ilkelerin kabulü üzerinden biat alınmıştır. Bu tavır, artık siyaseti de içermek durumunda olan dindarlık bakımından, kadınların ayrı bireysel varlıklarının kabulü anlamını taşımaktadır. Kadınların bireysel öznelliğinin tanınmasına ilişkin daha pek çok şey söylenebilir ama bu örnekler yeterince açıklayıcı sanırım.

N.M.: Günümüzde hâkim olan din anlayışı, camilerin kullanımı örneği üzerinden ortaya koyduğun gibi kadınlar için hâlâ geleneksel/toplumsal rollerin etkisi altında görünüyor. Peki bu durumda İslam’ın ilk döneminde görece de olsa bir şekilde ta-

nınmış bulunan kadının özneliği, gelişerek mi yoksa gerileyerek mi devam ediyor daha sonra? İdeal kadın ve ideal erkek tipi var mı İslam'da?

H.Ş.K.: İslam'ın ilk döneminde özellikle bazı kadınların kişiliklerine ve yaşam tarzlarına baktığımızda fark ettiğimiz öznelik ve öznelik cesaretinin daha sonraları maalesef geriletildiğini görüyoruz. Çünkü Hz. Peygamber'in ölümünün üzerinden daha yirmi yıl geçmeden, onun yakın arkadaşları arasında çıkan siyasal çekişmelerin ve çatışmaların yarattığı kaos ve karamsarlık havası, maalesef Peygamber döneminin pek çok kazanımını tarih sahnesinden silmiştir. İdeal erkek ve kadın tipleri bile bu kargaşanın etkisi altındadır. Mesela Hz. Osman ve Hz. Ali'nin halife/devlet başkanı olduğu dönemlerde siyasi muhalefetin çok önemli bir temsilcisi ve bence en önemli ideal kadın tiplerinden biri olan Hz. Ayşe, Hz. Ali'nin taraftarlarıyla yapılan ve İslam tarihinde çok derin izler bırakan Cemmel Savaşı'ndan sonra, bir anlamda toplumsal hafızadan dışlanmış ve unutulmaya mahkûm edilmiştir. Hatta Şiiler tarafından lanetle anılan kadınlardan biri olmuştur. Sünniler ise lanetlemezler ama büyük ve affedilmez bir hatanın işleyicisi olarak görürler. Zaten günümüzde de daha çok Hz. Peygamber'in Hatice'den sonra en çok sevdiği ve kollarında öldüğü akıllı, genç, güzel karısı olarak; ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından sonra da, ümmetin ihtilafa düştüğü konularda akıl danıştığı, fetva aldığı bir kadın bilgin olarak idealize edilmektedir. Siyasi yönü akademik ortamlar dışında neredeyse hiç gündeme gelmez, getirilmez.

Aynı şekilde Peygamber'in sevgili kızı Hz. Fatma da, aslında siyasal tavırları da olan bir kadın olmasına rağmen, Sünni literatürde, sevginin, fedakârlığın, çilenin ve sabrın temsilcisi olarak "sevgili evlat, fedakâr eş, çileli anne" prototipinin asırlara mal olmuş bir örneğini temsil etmektedir. Ayşe'nin akılla ve fitneyle anıldığı bu tarihsel mirasta, Fatma'nın çileyle anılıyor olması, akıl çile karşıtlığında, akıllı erkeğe, çileyi kadına yakıştıran bir anlayışı da temsil etmektedir.

İdeal erkek tiplerine gelince, Hz. Peygamber aslında pek çok açıdan ideal kabul edilen bir erkektir. Eşlerine karşı saygılı ve yardım-

sever, müşfik ve adaletli bir erkek olarak şekillenen koca/Peygamber portresi, kendi söküğünü kendisi diken, fazlasıyla merhametli ve mütevazı, hatta çokeşlilik sisteminde neredeyse eşleri tarafından ezilen bir erkeğe dönüşmektedir ama tarih bu imajı gereğince düzeltmesini bilmiştir çok şükür (!) Onun siyasi lider olarak temsilî ve kazandığı başarılar, çok sayıda kadının kocası olarak çizilen “kudretli erkek” portresi, ancak lazım olduğu zaman işaret edilen o mütevazı ve müşfik adamı silerek, tam bir egemen erk yaratmaya çalışmıştır. Bunda ne kadar başarılı olunduğu ayrı bir tartışma konusudur, ancak İslami geleneği yansıtan yazılı literatürün, kadını erkekten ve erkek için yaratılmış bir alt tür olarak betimleyen kimi tasvirleri; kötülük ve ayartıcılıkla özdeşleştiren hadis rivayetleri ve erkeğin hakimiyet alanı içinde oluşturulan hukuku sebebiyle, kadını erkekten farklı ve eksik, ikincil kılan bir anlayışın meşrulaştırılmasında çok etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Hz. Muhammed’in dışında, ondan önce gönderilmiş ve Kur’an’da kendilerinden bahsedilen peygamberler ümmetin model erkekleri anlamında önemli bir yere sahiptirler. Bunlardan sonra, Hz. Peygamber’in yakın arkadaşları olan erkek sahabiler, farklı karakter özellikleri ve hikâyeleriyle pek çok din âlimi, devlet adamı, edebiyatçı, tasavvuf büyükleri gibi şahsiyetler çok kalabalık ve farklılıklara imkân tanıyan zengin bir model koleksiyonu oluştururlar. Özellikle bazı biyografilerde meşhur mutasavvıfların ya da din âlimlerinin, çeşitli mizansenler içinde, karılarından çokça eziyet çeken ama bu eziyetlere pasif bir şekilde karşılık vermeden sabreden erkekler olarak tanımlandıklarını görürüz. Karısının eziyetine bu şekilde sabretmenin makamca yükselmek ve cennete giden yolun kısalması ile ödüllendirildiği bu hikâyeler, erkek egemenliğinin her zaman ve her koşulda ideal bir norm olarak dayatılmadığını da göstermektedir. Zaten çoğunlukla tasavvuf yoluyla hem kadınlar hem de erkeklerin yerleşik kalıpların dışına çıkma, hatta kimi zaman ters yüz etme gücünü bulduklarını gösteren pek çok anlatı da vardır. Dolayısıyla çok geniş bir coğrafyaya yayılmış, çok farklı kültürlerle etkileşim içinde gelişmiş İslami geleneğin pek çok farklılığı ve aykırılığı da bünyesinde taşıdığını söyleyebiliriz.

N.M.: Peki bu tarihsel altyapıyı göz önünde bulundurarak günümüze gelirsek, çeşitliliğe ve farklılığa bir ölçüde imkân tanıyan bir zeminin varlığının farkında olarak, bu geleneğin bir şekilde mirasçısı olan bireylerin ya da grupların kadın erkek arasındaki hiyerarşiyi nasıl tanımladıklarını ve kurguladıklarını merak ediyorum ben. Özellikle gündelik hayat üzerinde bu kurgular nasıl işliyor? Biraz da bunlardan bahsedebilir miyiz?

H.Ş.K.: Geçmişteki çeşitlilik bugün de mevcut, çünkü günümüzde daha hızlı ve etkileşime daha açık bir hayat yaşıyoruz. Mesela 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bakarsak, Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan İslamcılık-Türkçülük-Batıcılık eksenindeki tartışmalarda, kadın erkek ilişkilerinin ve özellikle kadının ev içi konumunun çokça tartışıldığını görürüz. Bu tartışmalarda, Batıcılar ve Türkçülerin bir kısmı kadının hem toplumsal hayata aktif olarak katılmasını hem de tesettürden çıkmasını savunmuşlardır. Fakat bu talepler, kadının “analık ve eşlik vazifeleri” itibarıyla geleneksel rollerini tamamen değiştirecek, mesela erkeğe ev içi sorumluluk yükleyecek kadar ileri gitmemiştir hiçbir zaman. Eğitimli erkeğe aynı zamanda fikri bakımdan da arkadaşlık edebilecek, çocukları daha donanımlı yetiştirebilecek ve toplumsal alanda erkek iktidarını asla tehdit etmeyecek şekilde yer alacak bir kadın profilidir arzulanan. İslamcı kesimde ise, kadının eğitimli bir ana ve hayat arkadaşı olması beklentisini destekleyenler varsa da, tesettür ve kadının geleneksel ev içi rolleri konusunda önemli bir hassasiyet mevcuttur.

Bu çizgiler neredeyse 80'li yıllara kadar Cumhuriyet Türkiye'si boyunca da korunmuştur. Ancak II. Dünya Savaşı sonrasında ciddi ve etkili bir kadın hareketinin ortaya çıkması, 68 kuşağının etkileri gibi dış sebeplerin yanı sıra; içerde daha çok geleneksel kadın meslekleri diye tanımlanan iş kollarında olmakla birlikte toplumsal hayatta bir kadın varlığının ortaya çıkması bu çizgileri kısmen de olsa etkilemiştir. Çok partili düzene geçişle birlikte biraz daha serbest bir ortamda ifade özgürlüğüne kavuşan İslamcı kesim sağ ve muhafazakâr bir politik çizgi üzerinde kümelenerek, milli kimliği dejenere etme tehlikesi taşıyan komünizm, feminizm gibi “zararlı

cereyanlar” karşısında milli değerlerin koruyucusu bir “kadın ana” modelini desteklemiştir.

Şule Yüksel Şenler’in şahsında simgeleşen bu kadın modeli ilginç bir ironiyi de içinde barındırmaktadır. Bu ironiye değinmeden önce, konu dışı ama, bir hususa dikkat çekmek istiyorum: Şule Yüksel, benim de kitaplarından ilham alarak örtündüğüm, kalemi ve hitabeti kuvvetli bir kadın olarak önce basın camiasında, sonra da şehir şehir gezerek verdiği konferanslarla kamuoyunda tanınmıştır. Asıl önemlisi, bugün nereden geldiği tartışılan “türban(!)”ın mucididir ve o günlerde “şule baş” ya da “sıkma baş” olarak isimlendirilen baş örtme şekliyle hepimize model olmuş bir kadındır. Genel anlamda savunduğu tezler itibarıyla bakıldığında, bugünün ulusalcı kanadıyla neredeyse bire bir örtüşüyor olsa da, o günün Kemalistleri kendisinden hiç haz etmemişler, onu “sıkma baş”ı yüzünden Nurculuğun temsilcisi olarak görmüşlerdir.

Şimdi şu ironi meselesine geçeyim, çünkü bunun, İslami cenah-taki kadın hareketini ya da hareketliliğini anlamak bakımından da önemli bir nokta olduğuna inanıyorum. Şule Yüksel, yazılarında ve konferanslarında kadınları mazbut ve örtülü olmaya davet ederken, kendisi, “Şule” adında bir dergi çıkarmış ve başörtüsünü sevdirmek adına bu derginin sayfalarında kendisi modellik ederek, çeşit çeşit baş bağlama tarzları ve kıyafetlerle, hayli “görünür” bir imaj sergilemiştir. Ayrıca, kadınları evlerinde vakit geçirmeye davet ederken kendisi davası uğruna evinde neredeyse hiç oturamamıştır. Yanlış hatırlamıyorsam iki kere boşanmış ve çocuk doğurmamıştır. Ancak savunduğu tezlerle yaşantısı arasındaki tezada son vermek üzere sonunda çarşafa girmiş ve toplumsal hayattan çekilmiştir. Fakat hem tezleri hem de çarşafa girmeden önceki yaşam tarzı birçok genç kadına örnek olmuş, bir sürü genç kız, onun gibi konferanslar vermek üzere şehir şehir dolaşır hale gelmiştir. O sıralarda kızların da devam edebildiği imam hatipler ile, kültür derslerinin de verildiği Kuran kurslarının hızla çoğalması, daha önce anasının dizinin dibinde yer gösterilen kızların mobilize olmasına, küçük yaşlarda başka başka şehirlerde bulunan kurs ya da imam hatiplere giderek evlerinden çıkmalarına, okumalarına olanak sağlamıştır.

Bu kızların önemli bir bölümü 70’li yılların sonuna doğru üniversitelere girmeye başlamış ve böylece sözde “evde” oturmayı savunan ama fiilen “dışarıda” bulunan bir kadın kuşağı yetişmiştir. Ne yazık ki, içinde yaşadıkları topluma bir Fransız kadar yabancı olan kimi akademisyenlerin “daha önce yoktu, nereden çıktı bunlar?” şaşkınlığı içinde araştırmaya, anlamlandırmaya çalıştığı bu yeni durum, kısaca böyle ironik bir gelişmenin sonuçlarından biriydi. Kadınlar dışarıdaydı ama söylem hâlâ “Kadının asıl yeri evidir, asıl görevi anneliktir. Biz eğitilmiş anneler olabilmek ve tebliğ yapabilmek için okuyoruz!” üzerinden kuruluyordu. Erkek ve kadının fitratları farklıydı; fitrata aykırı davranmak, onun bozulmasına, yozlaşmasına sebep olabilirdi, bu da hem yasak hem günahı.

Bu anlamda “fitrat” temelli söylem, erkek egemen pek çok yaklaşımda olduğu gibi, tamamlayıcı cins modeli üzerinden kuruluyor; kadının ve erkeğin geleneksel rolleri destekleniyordu. O dönemlerde, Ayşe Saktanber’in bir grup dindar ve tesettürlü ev kadınıyla yaptığı muhabbet kıvamındaki derinlemesine mülakatların ortaya koyduğu üzere, kadınların eşitliğe ihtiyacı yoktu; çünkü İslam kendilerine lazım olan bütün hakları vermişti. Kadınlar, bu haklara göre aslında ev kadını bile olsalar, ev işlerini yapmak zorunda olmadıklarını, hatta istemedikleri takdirde çocuklarını emzirme mecburiyetlerinin bile bulunmadığını ileri sürüyorlardı. Erkekler ailenin geçimini sağlamakla tek başlarına yükümlüydüler ve onların yükü de hayli ağırdı. “Erkeğin en hayırlısı ailesine karşı iyi davranandır!” hadisi gereğince, eş ve çocuklarına iyi davranmak durumundaydılar. Buna karşılık kadınlar da, günah olmayan istekleri kapsamında kocalarına itaat etmek ve onları “razı” etmekle yükümlüydüler. Bu tarzda kurgulanan bir haklar-yükümlülükler modeli karşısında kadınlar, ilişkileri bakımından anlamsız buldukları bir “eşitlik talebi” yerine daha anlamlı buldukları “adalet talebi”ne sahip çıkıyorlardı.

Ancak görünüşte çok net olsa da bu ilkeler, her evlilikte erkek ve kadının meşrebine göre farklılaşabiliyordu. Kimi erkekler daha eşitlikçi bir yaklaşımla ev işi ve çocuk bakımında önemli ölçüde sorumluluk üstlenirken, kimi erkekler de itaat kavramını abartarak, eşlerine türlü türlü kaprisler yapabiliyorlardı. Nitekim 80’lerden

sonra başörtüsü yasaklarının görece gevşemesiyle birlikte, meslek sahibi kadınların büyük çoğunluğu çalışmaya başlayınca, hem geleneksel rollerin hem de iş hayatının getirdiği yükü omuzlamak zorunda kaldılar. Evdeki sorumlulukları paylaşan ya da karısının kazandığı paranın tek kuruşuna karışmayan nadir erkekler dışında genel manzara, kadınlardan sanki dışarıda hiç yorulmamış gibi hizmet bekleyen, çocuk bakımına yardım etmeyen, üstelik karısının maaşına el koymayı ve yönetmeyi kendi hakkı olarak gören erkeklerden oluşuyordu. Karılarının maaşına iyice alışan kocaların bir kısmı, 28 Şubat sürecinde başlayan başörtülü memur avında, karılarının başlarını açmama kararlarına karşı çıkmış ve başlarını açmaları yönünde onları zorlamışlardır. Bu dönemde birçok erkek de kararı karısına bırakmış, ama içten içe açıp devam etmelerini arzuladıklarını karılarına hissettirmişlerdir. Bütün bunlara rağmen o dönemde beş bin civarında kadının meslekten men cezası ile görevlerine son verilmesi, eşlerinin baskısı veya arzusuna rağmen başlarını “kendi özgür iradeleri ile” örtmekte direnen en az beş bin başörtülü kadının varlığını göstermektedir.

Şimdilerde artık yasağın kronikleşmiş olması, hem yeni kuşak kadınların başlarını açma ya da peruk kullanma seçeneklerine daha alışkın olmalarını sağlamış, hem de erkeklerin başı açık ya da gerektiğinde açabilen dindar kızlarla evlenme tercihinde ısrar etmelerini getirmiştir. Bu yüzden günümüzde, başını hiçbir koşulda açmayacak kızların evlenmek için uygun adaylar olabilmeleri oldukça zorlaşmış görünmektedir.

N.M.: Senin bahsettiğin bu dönemde yani 80 sonrasında feminist kadın hareketi de filizlenmeye ve ilk eylemlerini yapmaya başlamıştı. Sizler o dönemde bu hareketten etkilendiniz mi? Karşılıklı bir iletişim ya da dayanışma kurulabildi mi mesela?

H.Ş.K.: Yaşları bizden biraz büyük bir grubun bu hareketten haberi vardı ve görüşüyorlardı sanıyorum. Mesela Mualla Gülnaz (o zamanlar Türköne) ve arkadaşlarının çıkardığı fotokopi “Ayça” dergisi bayağı özgün ve cesur yazıların yayınlandığı bir dergi olmuştu. Ali Bulaç’ın *Zaman* gazetesindeki köşesinde yazdığı “Feminist Ba-

yanların Kısa Akli” başlıklı bir yazı bu ekte ciddi bir tepkinin doğmasına yol açtı. Bulaç’ın iddialarına ayet ve hadislerle karşı çıkan ve küçümsenen feministleri savunan bir cevap yazısının gazetede yayınlanması üzerine, birkaç yazı süren bir polemik yaşandı ancak olumsuz etkilerinden çekinilerek aslında çok yararlı olabilecek bir tartışma sonlandırıldı.

Bizler feministlerle önce yayınlar vasıtasıyla 90’ların ortalarında tanıştık ve tabii ki etkilendik. Önceleri biz de feminizmin Batılı, dolayısıyla bize hitap etmeyen bir ideoloji olduğunu düşünerek, kendi duruşumuzu “adalet” üzerinden temellendirmeye çalışıyorduk. Ancak zamanla adalet anlayışlarının da göreceli olabileceğini ve tam olarak tecelli etmesinin mümkün olamayabileceğini anladık. Ayrıca yasalar önünde erkeklerle eşit haklara sahip olmaktan da çok memnunduk ki o dönemde daha erkek ailenin reisi konumundaydı. Buna rağmen okumuştuk, çalışıyorduk ve mesleki bir kimliğimiz, uzmanlığımız vardı. Tam olarak pratize edilemese de “eşit” kabul edilmekten hoşnuttuk. Yine de kendimize feminist deme konusu o gün de, bugün de, hâlâ sorunlu bir konudur ve pek çok kadın kendini bu terimle tanımlamaktan kaçınmaktadır.

Mualla’ların başlattığı tartışmayı neredeyse on yıl sonra tekrar canlandırdık. Bizler yani Başkent Kadın Platformu üyeleri, pek çok panel ve toplantıda, kadınların eş, anne, evlat üçgeninde sıkıştırıldıklarını, İslam’ın kadına verdiği iddia edilen hakların çoğunun pratikte karşılığı olmadığını, Asr-ı Saadet dönemi yerine “fitne” dönemi anlayışıyla hareket edildiğini ve kadınların pek çok açıdan kısıtlandıklarını anlatıyor, uygulamaları eleştiriyorduk. Bizleri, duymaya alışık oldukları klasik görüşleri dinleme beklentisiyle gelen erkeklerin birçoğu şaşkınlık ve kızgınlık karışımı bir duygu karmaşasına düşerken, eşlerinin teşekkürleri ve ısıldayan yüzleri ne kadar derin bir yarayı açığa çıkardığımızı fark etmemizi sağladı.

Daha sonra da doktora tezimdeki iddia ve itirazlarım tartışma konusu oldu. 2000 yılında ekip olarak katıldığımız bir televizyon programında hem benim oturuş tarzım hem de görüşlerimiz yüzünden adeta eleştiri bombardımanına tutulduk. Erkekler geleneksel iş bölümünden, kadınların kendilerine hizmet ve itaat etmelerinden

çok memnundular ve kadınlardan hiçbir itiraz ve şikâyet duymak istemiyorlardı. Kimileri, “Müslüman kadının sorunu yoktur, modern kadının sorunu vardır” gibi tutarsız önermelerle bizi güya modern iddialarımız sebebiyle Müslümanlık alanının dışına atmaya çalışıyor; kimisi öncelikle erkeklere “sunulmuş” varlıklar olduğumuzu kabul ederek ve cinsel pozisyonların en klasiği olanından ibret alarak erkeğe kıyasla yerimizin neresi olduğunu öğretmeye kalkışıyor. O dönemde dindar kesimin pek çok köşe yazarı ve akademisyeni ağız birliği etmişçesine, görüşlerimizi tartışmaya bile gerek duymadan karşı çıkma ve bizi feministlikle güya damgalama yarışına girdi. Ama kadınların çoğu ne demek istediğimizi çok iyi anlamıştı ve biz bu yüzden tüm endişelerimize rağmen doğru yolda olduğumuzdan bir kez daha emin olduk.

N.M.: Sizler yani Başkent Kadın Platformu üyeleri, izleyebildiğim kadarıyla, dindar kesimden kadınlarla ilişkili olduğunuz kadar, seküler kesimden kadın kuruluşlarıyla ve insan hakları örgütleriyle de işbirliği ve dayanışma halindesiniz. Ortak çalışmalar yapıyor, dindar kesimden başka örgütlerin imza atmadığı metinlere imzalar atıyorsunuz. Bu duruşunuz dindar kesimi ve onlarla ilişkilerinizi nasıl etkiliyor? Mesela 2000 yılındaki tartışmalardan sonra, dindar kesim içindeki pozisyonunuz ve size karşı tutumlar değişti mi?

H.Ş.K.: Bizler başka kesimlerden insanlarla, hak savunucularıyla karşılaştıkça, ne kadar çok şey öğrendiğimizi, ufkumuzun genişlediğini fark ettik. Farklı insanlara, farklı görüşlere ve farklı eğilimlere karşı daha mütevazı ve anlamayı önceleyen bir tutum geliştirmenin ne kadar yararlı olduğunu öğrendik. Böylece kabile taassubundan önemli oranda kurtulduğumuzu düşünüyorum. Türkiye’de toplumsal barış ve uzlaşmanın ancak böyle bir yaklaşımla sağlanabileceğine inandığımız için, her kesimle tanışmaya, yakın ilişkiler kurmaya, ortak çalışma yapmaya önem veriyoruz. Bizim bu tavrımız zaman zaman eleştirildi ama aynı oranda önemsendi de... Hele hele demokrasiye herkesin çok ihtiyacı olduğunun bir kez daha anlaşıldığı

şu günlerde, toplumsal barış ve uzlaşma için bundan başka yol olmadığı, kalp gözü açık olan herkes görebiliyor.

-
- 1) Dr. İlahiyat araştırmacısı, Başkent Kadın Platformu üyesi:
 - 2) , İtikaf, sözlükte bir şeye devam etmek, insanın kendisini bir yerde alıkoyması, bir yere kapanıp ibadetle meşgul olması anlamındadır. Dini ritüel olarak itikaf ise kadın ya da erkek Müslümanların tefekkür ve ibadet kastıyla bir mescitte belli bir adap içerisinde bir müddet kalmaları anlamına gelmektedir.

Öcüler ve Örtüler: Göstermemenin Tragedyası

GÜLNUR ELÇİ¹

Çocukken, bir tek gözler için yer açılan beyaz örtülerle yaptığımız öcülük denemeleri, örtünme ve öcülük arasında ilişki kurduğumuz ilk sinyalleri gönderiyordu. Her zaman saflığın, temizliğin simgesi olan bir rengin örtüyle buluştuğu anda ürkütücülük ve şüphe çevresinde zuhur eden güçlü izlenim, korkunun öcünün değil örtünün kerameti olduğunu gösteriyordu bize. Örtünün altındaki “boşluğa” öcü dedikten sonra girdiğimiz yol, örtünün altındaki somut bedenleri boş saymaya kadar vardı. Örtü, lanetleyeceğimiz bedenleri gösteren bir çarpı işareti olarak, kendi örtülerimiz üzerine düşünmediğimiz, sadece bizim örtünme normlarımız dışına çıkanlarla aramızda tezahür eden bir “farklılık-benzerlik” saplantısına dönüştü. Ve saplantılı olanı tayin eden *taraf*, bilhassa kadınlar açısından statüsel bir göndermeye tekabül eden “kamusal alanın beş şartı”nı yerine getirenler oldu.

Kamu Kardeşliği

Virginia Woolf, feminist kuramın önemli referanslarından biri haline gelen *Kendine Ait Bir Oda* isimli kurmaca yapıtında², üniversite kitaplığına girmek isteğinde kütüphane görevlisinin “hanımların ancak bir fakülteli eşliğinde veya bir tavsiye mektubuyla kütüphaneye girebileceği” uyarısıyla karşılaştığını yazar. Woolf’un bu uyarıya yorumu şöyledir: “Ünlü bir kitaplığın bir kadın tarafından lanetlenmesi o kitaplık için hiçbir şey ifade etmez.”³

Woolf’un ironik yorumuyla sunduğu bu cümleler, kamusal alan tarafından lanetlenmiş olan başörtülü/tesettürlü kadınların biricik

cümleleri olabilir di aslında. Nitekim, kamusal olmayı bir dahiliyet muhasebesi olarak almaya, yani söz konusu edilenin o yerde (örneğin kamusal alanda) bulunup bulunmayacağını tartışmaya başladığımızda; *oranın* sahipliğine soyunup, kamusal ve özel alanı bir mübadele sınırı içerisinde ilişkilendiriyoruz.

Gündelik yaşam kapsamının pratikleriyle özdeş olarak değerlendirilmeye alınan özel alanın “aksi” olarak kamusal alan, geçmiş de geleceği de kapsayan zaman tasavvurunun işaret ettiği bilinmezlik vurgusuyla hepimizi şüphe duymaya çağırıyor. Sevginin mekânı olarak özel alan dediğimizde beliren “hapsedilmişlik” vurgusu, saygının mekânı olan kamusal alanın “kurtarılmışların cemaati” olduğunu aklımızda tutmamızı öğütlüyor. Bu durumda sorularımızı soralım: Özel alan ve kamusal alan birbirine koşut mu, birbirinin tamamlayıcısı ya da yatıştırıcısı mı? Yoksa iki alandan biri diğerini mi inşa ediyor? Bu iki alan arasındaki iddia edilen “ikilik”, aşılması gereken bir ikilik mi? Feminist ve eşcinsel hareketin, sadece kadını ikincilleştiren pederşahi/patrimonyal⁴ yapının kadın-erkek cins kurgusunu değil, heteroseksist kamusalılığı da hedef alarak, merkezi devlet-patriyarkal aile yapısı ile kamusal alan arasındaki ilişkiyi taklit etmekten kendini uzak tutmaya çabalayan sivil toplum alanının konumunu, bu iki alanın sınırları açısından nasıl yorumlamak gerekir? Kamusal alan; özel alanla olan etkileşimi ve bu şekilde uğradığı kapsam değişimi ele alınmadan, devlet merkezli vatandaşlık özelliklerinin salt irksal olarak yeniden üretildiği cinsiyetsiz bir mekân olarak karşımızda duruyor. Gülnur Acar Savran’ın “Kamusal alanın modern biçimde yapılaşmasında toplumsal cinsiyet oluşturunca bir unsurdur: Yurttaşlık, hak, mülkiyet, cinsiyet-yüklü ilişki biçimleri olarak oluşmuştur. Modern özel/kamusal ikiliği patriyarkayı bir kalıntı olarak değil, yeni biçimiyle oluşturunca bir unsur olarak içerir”⁵ tespiti ise, burada, iki alan arasındaki ilişkinin dönüştürülmesinde toplumsal cinsiyet odaklı tartışmaların önemini ortaya koyuyor.

‘Kamu-ussalın öz(s)el⁶ ile olan ilişkisi kamusalılığı bir ekonomik ilişki modeli, sınıfsal bir gönderme olarak ekonomi-politik bir alana dahil ederken; politika, hangi kadınların nerede bulunabileceği ya da bulunamayacağı yoluyla kadınlar açısından farklı mekânlardan

farklı kamusal alan tarifleri üretiyor. Bu açıdan, örneğin, kurucu politikaların verilmiş ahlakına ters düşen seks köleliği ile modernliğine yakışmayan başörtüsü kendilerine işaret edilen mekânlar içerisinde meşrulaşılıyor. Erkek yurttaşın arzularını karşılayan seks kölesi kadar, erkek yurttaşın ailesini garanti altında tutan başörtülü kadın da onayın sınırları içerisinde meşrulaşılıyor.⁷ Aslında kadın, bir zamanlar topyekun giremediği kamusal alanın sahiplerince kapatıldığı sınırları (hiç değilse geç saatlerdeki otobüs seferlerinde erkeklerce doldurulan bir başka “kamusal görüntünün” şahidi olarak) deneyimlemeye devam ediyor. “Ellere verilmeyen” kamusal mekâna dahil olmak, kadınların bir kısmı için hâlâ zorlu bir sınavı gerektiriyor. Çünkü iki alan arasındaki yarılma, kadınlar açısından statüsel bir geçişi işaret ediyor.

Normal Ne Kadar Normal?

Normallerin⁸ ittifakı olarak kamusal alan, nesnellik iddiasını “normaller cumhuriyeti”nden yana dizayn ediyor. Normal üzerinden nesnellik ve dolayısıyla gerçeklikle kurulan bağ, ancak nesnel olanların gerçek olabileceği inadını taşıyor. Başörtüsü meselesini “normal” üzerinden ele aldığımızda, bu gerçekdışı sorunun, bir norma uygunluk/normal olma sorunu mu yoksa farklı normalitelerin kabul edilemezliği sorunu mu olduğu belirsizleşiyor. Herhangi bir normalite iddiasının, faydanın bizatihi kendisinin cinsiyetlenmiş olduğu ve kesin bir temsilin görüntüsünde netleştiği gerçeğinden bağımsız olarak düşünölemeyeceği göz önünde bulundurulduğunda, normun, kendisini yaygınlık⁹ yerine hâkim olma vurgusuyla ortaya koyduğu görölüyor. Dolayısıyla, Batı Doğu karşısında, erkek kadın karşısında, başı açıklık başı kapalılık karşısında norm olarak bir yaygınlığı değil üstünlüğü temsil ediyor. Ve hatta son örnekte göröldüğü gibi norm, yaygın olana rağmen egemen de olabiliyor. Neticede, norm olarak dayatılan evrensellik referansının çoğu kez kapsayıcı bir çağrı değil, dışlayıcı bir uyarı olarak algılanması gerekebilir; merkeze çağırın ama asla ona dokunmayan bir uyarı.

Din, normun belirlenmesinde *sırtın* yaslanıldığı ama *arkada*, *gösterilmeyen* bir dayanak olarak tutuluyor. Fakat, özellikle kadın bedeninin kontrolünde açığa çıkan bu politika, muhafazakârlıkla ilgili hemen hemen tüm tartışmaların dine kilitlenmesi sonucunu doğuruyor. Kadınlara yönelik pek çok baskının kaynağı olarak dinin gösterilmesi; baskının tarihselliği, çeşitliliği ve en önemlisi yaygınlığı konusundaki fikirleri devre dışı bırakarak, pek çok kadının kendi bedeni, emeği üzerindeki sömürüyü meşru görmesine yol açıyor. Bu tür bir kilitlenme konuyu sadece din açısından tartışmak istemeyenlerin de dilini sınırlıyorken, bir yandan da dindar kadınlarla kurulacak ilişkilerde, dindar kadınların Müslümanlığı dışındaki tartışma alanları kapatılıyor. “Başörtüsüz” kadınlara destek sunulan pek çok sendikal mücadelede, örneğin kürtaj tartışmalarına girilmezken, dindar kadınlara verilecek destekte bu konuda yapılacak bir açıklama desteğin çekirdeğini belirliyor. Oysa günah kavramı, toplumsal alanda daha genel olarak “aşırı” kavramı üzerinden dışlerini gösteriyor.¹⁰ Diğer yandan başörtüsü meselesini erkeğe uygulanan tesettür kuralları ve bu kuralları uygulamak konusundaki ısrarla birlikte değerlendirmeye aldığımızda, sadece özgürlük çerçevesinde oradan oraya sürüklenen bir literatürün anlamlı olmayacağını ekleyebiliriz. Fakat tam da burada başörtüsü meselesine benzer şekilde, örneğin kadının göğüslerinin örtülmesi konusundaki kesin tavrın, erkeklerin göğüslerinin örtülmesi ile ilgili olarak sergilenmiyor olması, dini yerleşik pratiklerin patriyarkal pratiklerin neresinde durduğuna ilişkin bir yol gösterebilir. Dolayısıyla buradaki esas soru, cinslerin örtünmesindeki bu dengesizliğin kaynağının başlı başına din olarak gösterilip gösterilmeyeceği olabilir. Bu zıtlığın esas kaynağını, kadının erkeğe ait olduğu fikrini sağlama alan muhafazakârlık, kadının emeğini erkeğin emeği karşısında değersizleştiren, kadın bedenine kışkırtıcılık yükleyen pornografik-kapitalist ilişkiler ağında derinleşiyor. Kadın emeğinin sömürülmesinde emeğin karşılığı olarak işleyen sevgi ilişkisi, çeşitli kapatılma biçimlerinde de bir kıskançlık “sempatisi” olarak devreye giriyor. Yani, kadınlar açısından sevgiye biçilen kapsam, sadece emeğinin sömürülmesinde de-

ğil, baskı kaynağının saptırılmasında da bir yanılsama mekanizması olarak işliyor.

Özellikle çalışan kadın nüfusunun azlığını, örtünmeyle ilişkisi üzerinden okumanın bir yolu da Türkiye'deki göç olgusunu açıklamaktan geçiyor. Handan Çağlayan, Kürt kadınlarının özgürleşme süreçlerini ele aldığı çalışmasında, göç edenlerin istihdam olanaklarının Devlet Su İşleri, Karayolları Bölge Müdürlüğü, Köy Hizmetleri gibi erkek işgücünün yoğunlaştığı kurumlarla sınırlı kaldığını belirtiyor.¹¹ Böylece istihdam olanağı bulamayan kadın, bir yandan eve kapanıp örtünürken, diğer yandan örtünerek “kentte bozulmadığını” (kime?) kanıtıyor.¹² Kentteki çalışan kadın nüfusun azlığı, sadece “çalıştırılmayan” kadınların değil, laikliğin simgelediği sınıfsal ayrım nedeniyle enformel ve kayıt dışı sektörde yoğunlaşan kadınların oranını da gösteriyor. Baba baskısıyla örtünmeyi doğrudan din odaklı bir baskı olarak almak ise başka birtakım eksikliklerle sakatlanıyor. Çünkü köydeki bir ‘adam’ için kızını örtmek, başörtüsü ile reşitliği ispat olunan kızını tarlada çalıştırabileceği, evlendirip başlık parası alabileceği ya da besleyeceği bir nüfustan daha kurtulabileceği anlamını taşıyor. Bir başka açıdan, örtünmeye çocuk haklarının istismarı bütünlüğü içerisinde baktığımızda, çocuğun sosyal haklarından ziyade “ebeveynlerin demokratik haklarının” kapsamına ilişkin tartışma eksikliğinin sorunun merkezini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Bu konuda küresel ölçekte yapılan bir analiz ise, kadınlar üzerindeki pek çok baskı biçiminin İslami devletlere özgü yapılandırma pratikleri olduğu iddialarını imkânsız kılıyor. Neticede, şirketlerin bir kâr alanı olarak devletler aracılığıyla kadın bedeni üzerindeki kontrolü vesilesiyle, İran'da kadını kapatan fayda ideolojisi, başka bir yerde bedeni açan kâr ideolojisine dönüşüyor. İşte bu nedenle, namus kodlarının en açık şekilde görüldüğü, devletin beden politikasının yoğun destekle işletildiği alan olarak başörtüsü konusunda yapılan tartışmalara nazaran, beden politikasının sömürüye dönüştüğü çok önemli bir başka konu, genelevler ve seks endüstrisi konusu tartışılmıyor.

Örtünme talebinin kadının dinle olan ilişkisi bağlamında değerlendirilmeye alınacak olması, ilk kertede inançsızlar ya da gerekçelerini din alanı içerisinde konumlandırmayanların dine olan bakışlarını süzgeçten geçirmesini gerektiriyor. Freud'un *Totem ve Tabu* adlı eserinde dediği gibi "İnsanlığın en eski dünya görüşünü sırf spekülatif bir bilgi hırsıyla yarattığını san(mak)"¹³ safdillik olur. Böylelikle, yerleşik İslam ile İslam'ın yeni yorumları arasındaki farkı es geçmemek için İslamiyet ve Müslümanlık ayrımını da dikkate alarak, Sabbah'ın "Müslüman olmak ne demektir" sorusuna verdiği yanıtı, *gözü tok, karnı pek* Müslüman toplumu ideali içerisinde nasıl algılamamız gerektiği üzerine düşünebiliriz: "Yaşam boyunca her davranışı belli bir disipline bağlı kılmak, başkalarının varlığının bilincinde olmak."¹⁴ Bireysel her türlü eylemi toplumsal denetimin tabiyetine alan İslam'ın, kadınlar açısından ne tür bir bireyselleşmenin kapılarını aralayabileceği ve İslam'ın genişletilmiş "ahlak" kapsamını tehlikeye atan cinsin hangisi olduğu soruları bu anlamda yanıtlanmayı bekliyor. Dinin bizatihi kendisinin istismara açık bir içerik taşıdığı ya da erk'in bu fırsatı, ibadeti itaatle yoğurarak kullandığı ortada. Bu açıdan; her dinin adil dünyaya ilişkin bir misyonerlik çabası içerisinde olduğunu, ek olarak, Vattimo'nun deyişiyle bu "yorum çağında" hermenutiğin¹⁵ dinsel okuma pratiğinde kadınlar açısından bir yandan riskli, bir yandan verimli hile ve ihtimale açık bir zemin sağladığını söyleyebiliriz. Kutsal ve şiddet arasındaki ilişkiye ise Engizisyon Mahkemeleri'nden tutun da, kilisenin çıktığı "cadı avı" ve özellikle Katolik kilisesinin kürtaj karşıtlığıyla yaptığı kadın katliamlarına kadar İslam aleminin dışından bir dünya örnek vermek mümkün. Dolayısıyla dinin İslam olarak Türkiye'de ya da diğer ülkelerde korkulara açık bir şekilde tezahürünün dinden ziyade, dinin dışındaki maddi alanın konumlanmasıyla, kişilerin bu maddi alandaki hareketliliğiyle ilgili bir sorun olduğu açık. Marcel Gauchet'nin *Dünyanın Büyüsünün Bozuluşu* adlı kitabında söylediği şekilde dinin yükselişiyle birlikte "inancın bireyselleşmesi"¹⁶ gibi bir sürecin yaşanabilirliği ihtimali kadınların dinsel denetim-

den azat edilmesini sağlayabilecek en önemli süreçlerden biri olarak görülüyor. Bu anlamda Sabbah'ın "Müslüman olmak ne demektir" sorusuna verdiği yanıt, kadınlar açısından bireyselleşmenin toplumsal ya da dinsel denetim karşısındaki konumunu da açıklıyor: "Yaşam boyunca her davranışı belli bir disipline bağlı kılmak, başkalarının varlığının bilincinde olmak."¹⁷ İslam'ın bireysel her türlü eylemi toplumsal denetime açık bırakan toplumsallık kurgusu, kadınlar için özgürleşme kapsamında bir bireyselleşmeye ne kadar tekabül edebilir? Dinin, fedakârlık ve görev kavramlarına yüklenen içeriğinden, feminizmin ataerkil toplumlar üzerine işaret ettiği gibi kadınlarca üstlenilen bir diğerkâmlığı mı anlamalıyız? Örtünmenin doğrudan nefislerin denetim altına alınması olarak izahının, ataerkil bir dünyada erkek iradesinin taşkınlığı karşısında kadının kışkırtıcılığını bastırmak anlamına geldiğini görerek, fıkıh odaklı bir gerekçelendirmenin, kadın ve doğa arasında kurulan benzerliklerin ürettiği politikanın dinsel versiyonu olduğu söyleyebiliriz. Kadının doğası gereği süslenme hevesi içinde olduğu iddiasıyla kapanmanın abesliği iddiasının, erkeğin içgüdüsel olarak kadından farklılığı dolayısıyla kadının kapanması gerektiği iddiasından farklı olduğunu söylemek mümkün değil. Bir taraf 'kadın doğası gereği süslenmeyi sever' diyerek onu açmayı, diğer taraf 'kadın yaradılışı gereği tahrik edicidir' diyerek onu kapatmayı öneriyor. Kuşkusuz bütün bu tartışmalar, yüzyıllar evvel, kadının doğası gereği narin olduğu, dolayısıyla siyaset yapmaya elverişli olmadığı tartışmalarıyla birlikte izah kazanıyor.

Bana kalırsa bütün bu soruların asıl cevabını, geleneksel İslami yorumu karşısına alan kadınları dinledikten sonra bulacağız. O nedenle, cinselin kutsal tarafından yönetilmesi noktasında, Sylvia Marcos'un ifadesiyle "Bedenlenmiş dinsel düşüncenin" kadın bedeni üzerinde kurduğu kontrole kadınların kendi bedenleri hakkında konuştuğu bir dil üzerinden nasıl karşı çıkılabileceği sorunu, kadınlar arası hiyerarşiyi tehlikeye atan bir ittifakı da işaret ediyor.

Milli Cinsiyetler ve Irk

Yukarıda sıralanan izahların her biri, çeşitli muhafazakârlık biçimlerinin bir sisteme veya devlete özgü kılınamayacağı konusunda yapılan vurgulardan ibaretti. Cinsiyetçiliğin beslendiği ya da kendini ortaya koyduğu formların tespiti açısından ırkçılık ve dini mensubiyetin muhafazakârlıkla olan ilişkisi böylece önem kazanıyor. Lidia Falcon; siyahlara ayrımcılık yapılan Güney Afrika'da kadınları aşagılamanın bir yolu olarak işleyen ırkçılığa bakarak, ırkçılık ve cinsiyetçilik arasındaki bu adaletsizlik ilişkisini açıklıyor.¹⁸ Özellikle ırkçılık ve dini mensubiyetin¹⁹, cinsiyetçiliğin inşasında çok önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz.²⁰ Tam bu noktada, başörtülü kadın imajının bir nevi post-ırkçılık yarattığı gerçeğiyle karşı karşıya kalıyoruz. Başörtülü Doğuluya başörtüsüz Batılıyı örnek gösteren Doğulu, Batı'nın deneyimlerine atfettiği ayrıcalıkla yeni bir ırkçılık inşa ediyor. "Az gelişmişliğin geliştirilmesi" için Batı'nın öne çıkarılan dinsel değil fakat "bilimsel" deneyimi, başörtüsünün çıkarılıp atılmasında, kendi içsel dinamiklerini devreye sokmak yerine gelişmiş ırkın yardımlarını talep ediyor.

Buna karşıt olarak, başörtüsünü kültürel görecelilik savusunu üzerinden, "halk kültürü'nün bir parçası, 'bize..., yoksul göçmenlere ait', 'biz Doğuluların' kültürünün parçası, 'anti-emperyalistlerin' resmi kıyafeti..."²¹ olarak savunan ve hatta örtünmemeyi göçmenlere düşmanlığın simgesi olarak değerlendiren²² yaklaşımlar, örtünme ve Doğu kültürü arasında kurdukları doğrudan ilişki ile örtünmeyi "milli bir sembol"e dönüştürmekte; Türkiye örneğinin tersine, örtünmeyi ülke sevgisinin ifadesi düzeyinde yorumlamaktadırlar. Böylelikle "kadınlar kendilerini bu ideolojik bağlamlara sıkışmış bulurlar ve genellikle emperyalist/hegemonik projelere mi, yoksa baskıya karşı mücadeleye mi katılacakları şeklinde bir "seçim"le karşı karşıya bırakılırlar."²³ Bu bakış açısı, Hikmet'in "bir ülkenin sakinleri arasında ırk, etnisite ve dine dayanan bütünsel bir sosyal, yasal, entelektüel, duygusal, coğrafi ve sivil apartheid yaratmanın örtüsüdür. Sonucu beyaz, Avrupalı 'çoğunluğun' kalbinde küçük, kapalı ve gerici Avrupalı olmayan 'azınlık' toplulukları yaratmak-

tır” diyerek özetlediği kültürel göreceliliğin, milli bir kimlik olarak örtünmenin sağlamaştırılmasındaki etkisini ilave etmek açısından önemlidir.

Yakın Ertürk’ün hazırladığı raporda “Kültürel Görecelilik Ve Kadının İnsan Hakları” konusuna “Farklılık mı, Tahakküm mü?” alt başlığıyla giriş yaparak, yerleşik İslam’ın bir “kültür” modeli olarak sunduğu taleplerin kadınlar üzerindeki tahakkümünü göstermek istemesinin sebebi de budur. Sonuçta, İslami kimlik başta olmak üzere her türlü kimlik söylemine turistik bir açıdan bakma alışkanlığı, kimlikleri moderniteye değmeyen, statik bir görüntü içerisinde tanımlarken, buna koşut olarak kültürlerin seçilemezliği savıyla öne çıkan İslami dayanağın, kadın bedenini simgeselleştirmeye yönelik kanıtlarıyla kendini sabitlediğini söyleyebiliriz. Bu konuda hatırlanması gereken diğer bir önemli nokta, kadınlık kimliği de dahil, kimlik söylemlerinin kendini yurttaşlık alanı boş bırakacak şekilde konumlandırılmaması olmalıdır. Ahmet İnel’in deyişiyle “yurttaşın kaybolması ve onun yerini bu parçalı kimliklerin alamayışından doğan boşluğu hızla uzmanlar ve teknokratların” doldurması sonucunda iktidarın esas ağırlığı yaşamadan yürütmeye kaydı. Yasama pasif bir kayıt bürosuna dönüştü.²⁴ Bilhassa erkek yönetiminin pratikleriyle köklenmiş bürokratik geleneğin yasama karşısında güçlenmesi; kadınların siyasal katılım konusundaki kazanımlarını ve siyaseti doğrudan etkileme, “temsil” edilme iradesini gösterebilmesi noktasında stratejik şifreler donanıyor. Şeyla Benhabib bu güçlüğün aşılmasında kozmopolitlikliğin önemine dikkat çekiyor: “Bölünmüş vatandaşlık, bireylerin çoklu ağırlık biçimleri ve uluslararası olmasının yanında, uluslar ötesi bağlamda, ulus-devlet sınırlarını aşan bağlantılar geliştirip bunları sürdürmesine izin verir. Kozmopolitiklik, yani dünyayı kendi polisi (şehir devleti) gibi görme, dil, etnik köken, din ve millet temelinde kurulmuş toplulukların ötesinde sürdürülen bu tür çoklu, örtüşen bağlılıkların ötesindedir.”²⁵

Bunun tersine Türkiye örneğinde, Cumhuriyet döneminin kurucu unsuru olan “yalıtılmış Türklük,” 80’lerden sonra Türk-İslam sentezi olarak, yurttaşlığın dinsel ve ırksal referanslarını yoğunlaştırdı. Dolayısıyla, “Kemalizm, Cumhuriyet’in gururlu kızları için bir nevi feminizm”²⁶ olduğundan, kadın meselesi her gündeme geldiğinde,

vatanın yeniden inşa edildiği söylemler manzumesi aksedegeliyor. Cumhuriyeti eleştirmek, ömrü boyunca erkeklerden çok daha fazla Atatürk'e minnet duygusuyla büyüyen kadınlar için vatana ihanetle eşdeğer bir his doğuruyor.²⁷ Oysa bizzat Osmanlı'daki kadın hareketinin, dönemin en önemli meşruiyet göstergesi olan İslam üzerinden gerekçelendirerek sunduğu talepler, kadınları cumhuriyetten önce yokmuş gibi dayatan tarihi yalanlıyor. Osmanlı'da 1868'de *Terakki* gazetesinin eki Muhaddarât'tan (İslam Kadınları) başlayarak 40'ı aşkın kadınlara yönelik gazetenin çoğunun meşruiyetini; kadın-erkek eşitliği söylemini, tedenni (geri kalış), çalışma, eğitim gibi konularda İslam'a dayandırarak sağladığını biliyoruz. Öyle ki Kadınlar Dünyası'nın yazarları "kadınların ev dışındaki kıyafetlerinin değişmesi" talebini bile öne sürerken taleplerinin İslam'a uygun olmasına dikkat ediyor; Aziz Haydar "Dini, ahlaki ve sıhhi bir kıyafet istediklerini, peçe ve çarşafın hiçbirine uygun olmadığını"²⁸ söylüyordu. Cumhuriyet döneminin eski olan her şeyin reddine dayanan değişim söylemi harf ve kıyafet rejimine atfettiği önemle, modern kadınlarda çalışma ve eğitim hakkı gibi taleplerin önüne geçen, görünüme odaklanan yeni bir tür muhafazakârlaşmaya yol açtı. Sonuç olarak, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi kadın-erkek eşitliği söylemleri arasındaki farka ilişkin bir tespitte bulunduğumuzda, cumhuriyet dönemi sonrasında (feminist hareket dışında) İslami referanstan kopuş olmadığını, buna karşın eğitim ve çalışma hakkı üzerine yapılan vurgunun zayıfladığını ve laikliğin kadınlar arası ekonomik hiyerarşinin kurulmasında çok etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Kadınların İslamına Yer Açmak

Hayır

Yüzüme nur inmedi, yüzüm nura indi bayım

Gözyaşlarım bitse, tesbih tanelerim vardı

Saydım, insanın doksandokuz tane yalnızlığı vardı

*Ben istemenin Allahını bilirim bayım!*²⁹

–Didem Madak

Ursula Le Guin, kadının yaratıcılığı karşısındaki hoyrat davranışını “savurganlık” olarak tarif eder.³⁰ Tam da buradan, başörtülü kadınlara atfedilen kısıtların, düşünsel ve eylemsel olarak kilitlediği sınırlarla bir ülkenin sosyal sermayesi açısından tam bir savurganlık olduğunu söylemek istiyorum.

Dünyadaki kadın hareketlerinin çoğu, İslam içerisinden seslerini duyurmaya çalışan, İslam’ın güçlü aile ve cemaat tasavvuruna rağmen gereğinde dindar erkekleri karşısına alan muhalif dindar kadınlar kadar zorlu bir sürecin muhatabı olmadı. Feminizmin iktidar odağıyla arasına koyduğu mesafeye rağmen, feminizmler içerisinde yeni iktidar odaklarının türemesi; oryantalizmin bulutlarının buradaki görüş alanını da kapatarak bir beyaz feminizm yaratması kaçınılmazdı kuşkusuz. Bütün bunlara karşın, iktidarın dost ve düşman safları yaratmaya yönelik stratejik aklı dindar bir kadının dindarlığı dışındaki bütün kimlik söylemlerini potasında eritiyorken, dindar kadının kendi kadınlık deneyimlerine yoğunlaşırken feminizmden alabileceği nedir? Dinin otoriter ve özgürlükçü yorumları içerisinde, dindar kadınların kendi özgürleşmelerinin vesilesi olarak algıladıkları İslam’ın yeni yorumunun sesinin duyulmasına koşut olmayacak bir özgürlükçü ortamın ortaya çıkmasında feminizm ne tür bir katkı sunabilir?

Sovyetler Birliği’nin neden çöktüğünü, tuvalet kâğıdından başlayarak insan haklarına uzanan bir yokluklar dizisiyle açıklayan Slavenka Drakulic’in³¹ yaratıcı yolunu izleyerek, özgürlükler arasında bir değer hiyerarşisi kurmaktan, birini diğerinden daha önemli ya da acil görmekten vazgeçip, feminizm açısından başörtüsü yasağı

karşısında bir kadının uğradığı *zulüm* ile babası tarafından zorla kapatılan bir kadının uğradığı *zulüm* arasında bir önem farkı olmadığını söylemek gerekiyor. Dolayısıyla, öncelikle bu iki zulmü ayrı ayrı karşımıza alırken, ikisi arasındaki sıkı bağı da ortaya koyarak, homojenleşme karşısında bir direnç göstermek özellikle önem taşıyor. Zorla kapatılan kadınların, örtünmek isteyen kadınlar için de bir engel oluşturduğunu hatırlatacak olan; zorla kapatılmanın zulmünü, özgür iradeleriyle taktıkları örtülerini devlet zulmü neticesinde terk etmek durumunda bırakılan kadınların dilinden dinlemek olacaktır. Feminizmin genel olarak kadın hareketinden en önemli farkı, kadın meselesini eşitlikten önce bir özgürleşme sorunu olarak ele alması olarak ifade edilebilir. Pek çok Müslüman kadın, Asifa Quraishi'nin işaret ettiği gibi özgürleşme idealini İslam'la tamamlamak konusunda ısrarlıysa eğer³², uyuşumculuğa (*conformism*) düşmeden bu kadınların kendi feminizmlerini yaratma konusundaki çabalarına kulakları tıkamamak, feminizmin kendisini bağladığı direktan kurtulması gerekiyor. Çünkü proje hareketlerin tersine feminizmin en önemli kazanımları, kadınların birbirini anlayarak açtığı mücadele yoluyla anlam kazanıyor. Bu açıdan çeşitli gerekçelerle ataerkinin odağına daha yakın bulunan kadınları yok saymak (örneğin bir cumhurbaşkanı eşini olduğu gibi), bu kadınları, karşımıza aldığımız ataerkiye kurban etmek anlamını taşıyor.

Başörtüsünün simge olup olmadığı etrafında dönen tartışmaları, meşruiyet sınırlarının yanı sıra kadın iradesi açısından ikili bir zeminde düşünmeye başladığımızda; simgenin hangi koşullarda meşruiyet kazandığı tespitlerinden ziyade, hangi noktalarda kadın iradesi açısından bir temsiliyet olarak kabul edilebileceği sorusunda tıkanıyoruz. “Simge olan başörtüsü”nü takan kadınların, “simge olmayan başörtüsü”nü takan kadınlara göre daha yoğun bir irade gösterdiğini söyleyebilir miyiz? Herhangi bir simge taşımanın iradi politik bir duruş olduğu konusundaki fikrimizi açtığımızda, bir simge olarak “türbanın”, örtünmenin kadınlar açısından kendi iradeleri neticesinde ortaya çıkan bir süreç olması üzerindeki ısrarı doyurmaya daha yakın bir içerik taşıdığı söylenebilir. Ne ki ben başörtüsünün “türban” olarak siyasileştirilebileceği ve bunun da politik

bir simge olduğu konusundaki şüphelerimi sürdürüyorum. Esasen “başörtülü annelerimiz” ve “türbanlı genç kızlar” tamlamalarının bizatihi kendisi, ataerkil bir tanımlamanın cetvelinden çıkmış olduğu hissini veriyor. Başörtüsünün başını örten herkese kucak açan, sevgi dolu, zararsız “annelerimiz”le ve buna koşut olarak türbanın “genç kızlar”la tamamlanmasındaki tercih, türban-kışkırtıcılık-ace-milik (ehil olmama) arasında bir ilişki kuruyor.

Genellikle kadınlarla ilgili bir sorun gündeme geldiğinde işin “arkasında” başka meselelerin olduğu iddiaları da kadın iradesini politik yönlendiricilikten yoksun olarak *sezinlemeyi* öneren cinsiyetçi politikayı yeniden üreterek, ayrı bir cinsiyetçi mekanizma olarak işliyor. Bu nedenle başörtüsü tartışmasının esas gündemin saptırılması için ortaya atılan suni bir gündem olduğu kanıtlandığında dahi, bu durum, başörtüsü yasağıyla mağdur duruma düşen kadınların olduğu gerçeğini değıştirmiyor.

“Laiklikten çağdaşlığa, cinsiyetçilikten siyasi simgeye, gelecek korkularından cumhuriyet karşıtlığına kadar her şeyle ilişkilendirilerek”³³ savunulan yasağın karşısında durmak ve bununla birlikte örtünme zorunluluğunu bir küçük unutkanlıkla hafifletmeye çalışan kadınların yanında olmak için birbirimizi dinlemeye ihtiyacımız var. İkna odalarında lanetlenmiş muamelesiyle eritilen kadınların, başörtüsünü yasaklayan genelge ve kararlarda *bölücülük* suçlamasıyla muhatap tutulup³⁴, daraltılmış mekânlarında nerede nasıl davranmaları gerektiğiyle, yaptıkları ezberlerle ilgili duyduklarımız, bu kadınların kendilerine olan güvenlerini nasıl yitirdikleri ile ilgili bir sürü anı içeriyordu. Ve bunun ‘yanı sıra’ örtünmeyle ilgili serüvenleri, bir nefes darlığı gibi nükseden bir sürü kadının öyküsünü de okuduk. Bu kadınlardan biri olan Şirin Ebadi, İran’daki hicab zorunluluğuna karşı verdiği mücadeleyi anlattığı kitabında örtünmeyle ilgili duygusal bir pencereyi aralıyor: “Rejim türbanı kadınlar için zorunlu hale getireli tam iki yıl olmuştu. Ama ben hâlâ unutuyordum...”³⁵ Kadının nefes almayan bir bedenmiş gibi algılanması³⁶ neticesinde başörtüsü yasağı da, hicab mecburiyeti de salt bedeni ilgilendiren, kadınların iradesini ve duygularını yok sayan tartışmalar olarak politik hesapların etrafında dönüyor. Bu hesapların dışına

çıkma için ise bütün kadınların kendi örtünme süreçleri üzerine düşünmesi gerekiyor. “Neden örtündüğümüz” yerine “Neden erkeklerden daha fazla ve daha farklı örtündüğümüz”³⁷ sorularını sormaya başladığımızda, belki de çoğu kez, modern dünyaya muhalif-ısrarcı iradeye tekabül eden örtünme tercihlerine karşın; bedeni kendi tercihi ölçüsünde kapatamayan bir başı açıklık ile gizli bir toplumsal uyumun baskısı altında örtünme süreçlerine girdiğimizi göreceğiz. Baş açıklığının bazı dönemlerde yegâne özgürlük figürü olarak türetilmesindeki tehlikenin, çeşitli örtünme süreçleri üzerine düşünmeyi engelleyen bir “gaz alma” mekanizması olarak işlemesi neticesinde, (hangi) kadınlar için özgürlük mücadelesi kimi zaman (hangi) kadınlara rağmen veriliyor.

Özgürlükten aynı şeyleri anlamıyorsa, sıkıntılarımız üzerine konuşmadığımız içindir. Ve neticede, dayandığımız, güç aldığımız kavramlar ne olursa olsun –laiklik, cumhuriyet, din ya da özgürlük...– birlikte yaşamamızın yollarını kapatıyor, özgürlüğü kişisel bir kâr ilişkisi olarak toplumsal gelişimden soyutluyorsa eğer, fikri kendine kapatan her iddia gibi faşist bir tutkuya dönüşür; kadını kendine yar eder. Bu anlamda örtüleri konuşmak, örtülerdeki o gözleri neden deldiğimizle başlayıp, örtülerin altındaki gerçek bedenlere kadar uzanıyor. Gören, konuşan, duyan bedenlerin varlığını üzerlerindeki örtüyle ölçmek, eti varlık bilinci olarak dayamaktan fazlasına denk düşmüyor.

1) Feminist aktivist.

2) Virginia Woolf bu eseriyle “kadın ve edebiyat” konu başlığının en önemli ayaklarından biri olan “kurmaca yazının” kapısını araladı. Woolf, kitabın başında “Anlatmak üzere olduğum şeyin var olmadığını; Oxbridge...’in birer uydurma; ben’in gerçek kimliği olmayan bir kimse için kullanılan kullanışlı bir terim olduğunu söylemem gereksiz sanıyorum,” der ve ekler: “Dudaklarımdan bazı yalanlar dökülecek, ama bunların arasına karışmış bazı gerçekler de olabilir, bu gerçeği bulup çıkarmayı ve saklamaya değer bölümü olup olmadığına karar vermeyi okuyucuya bırakıyorum.” Virginia Woolf, *Kendine Ait Bir Oda*, Çev. Suğra Öncü (İstanbul: İletişim, Kasım 2004), s.4.

3) Woolf, a.g.y., s.10

- 4) İki kavramı bir arada kullanarak ve birini öbürüne tercih etmeyerek; ataerkilliğin yaygınlığı ve fakat coğrafyalar düzeyindeki temsillerinin özgüllüğüne dikkat çekmek istiyorum. Ataerkil sistem ülkeler düzeyinde kendini daha çok payrimonyal bir düzenek içinde ortaya koyarken, devlet otoritesinin aile babasının güçlü figürü ile özdeşleştiği ve taşındığı pederşahi yapı baba temsilini öne çıkarır.
- 5) Gülnur Acar Savran, *Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel: İkilikleri Aşan Bir Feminizme Doğru* (İstanbul: Praksis, Sınıf Tartışmaları, 2003).
- 6) Bu harf oyunuyla, kamunun us'a, özel'in öz yani doğal olana yaptığı göndermeyi kastediyorum.
- 7) Burada Ted Jelen'in yürüttüğü ilginç tartışmayı aktarmak gerekebilir: Jelen pornografiyi feministlerin ve fundamentalistlerin uzlaştığı nadir alanlardan biri olarak göstererek, post-Hristiyan düşünürlerin bunlardan farklı olarak pornografinin Hristiyan ailesinin kökeninde var olan ve kolay etkilenebilen gençlerin dinsel inançlardan uzak tutulmasında etkili olduğu savunusunu aktarıyor. Ted Jelen, "Fundamentalism, Feminism, And Attitudes Toward Pornography", *Review of Religious Research*, (Vol. 28, No. 2, December, 1986), s. 97.
- 8) Normal'e getirilen çoğul eki aynı zamanda normalin açıklanamazlığını vurguluyor benim için. Normun etrafında haleler oluşturmuş bütün kavramlar asla merkezi göstermeyen, ama onun etki alanının dışına da çıkamayan bir yerde dolanıyor. Böylece normal; merkezden değil ama, merkezin zorladığı bir çevreden konuşmak anlamına geliyor.
- 9) Yaygınlık kavramıyla varlıkları, yok sayılmaları için politikleştirilenleri kastediyorum: Kadınlar, eşcinseller, yoksullar ve çeşitli etnik kimlikler...
- 10) Hatta 1982 yılında, "kamu personelinin Atatürk devrim ve inkılaplarına uygun, aşırıya kaçmayacak şekilde sade bir kılık kıyafetle ve kadınların başı açık çalışmalarını" düzenleyerek başörtüsünü yasaklayan yönetmelik; başı açıklığı norm olarak dayatırken, aşırılık kavramıyla da genel olarak kılık kıyafetin sınırını belirliyordu.
- 11) Handan Çağlayan, *Analara, Yoldaşlara, Tanrıçalara* (İstanbul: İletişim, 2007), s. 47.
- 12) Nitekim, Türkfoned'in 2007 yılında çıkardığı "İş Dünyası'nda Kadın" kitabına göre kırsal kesimde kadının ücretsiz aile işçisi olarak çalışması nedeniyle işgücüne katılım oranı %33 iken, kentte bu oran %19.9'a geriliyor.
- 13) Sigmund Freud, *Totem ve Tabu II*, çev. Niyazi Berkes (İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri Dizisi: 24), s.16.
- 14) F. A. Sabah, *İslamın Bilinçaltında Kadın*, (İstanbul: Ayrıntı, Mart 1995).
- 15) Yorumsamacılık. Mesaj yorumlama bilimi.

- 16) Bu konuda Marcel Gauchet'in Luc Ferry ile yaptığı yaratıcı tartışmaya bakılabilir. Luc Ferry, Marcel Gauchet, *Dinden Sonra Dinsellik*, çev. Can Utku (İstanbul: Agora Kitaplığı, Eylül 2005).
- 17) F. A. Sabbah, *İslamın Bilinçaltında Kadın*, (İstanbul: Ayrıntı, Mart 1995).
- 18) Lidia Falcon, "Feminism Against Fundamentalism", *New Politics* (vol. 5, no. 2 (new series), whole no. 18, Winter 1995).
- 19) Örneğin Bağımsızlık savaşı döneminde Cezayirli Müslüman kadınlara "pis" oldukları hakaretleriyle tecavüz ediliyordu.
- 20) Bu konuda yapılmış önemli çalışmalardan biri olan "Cinsel Aşağılama, Toplumsal Cinsiyet Karmaşası Ve Ebu Garib'deki Dehşet" başlıklı çalışmasında Zillah Einstein, Ebu Garib'deki zenci kadın gardiyanların Müslüman siyah erkeklere yaptığı tacizi, bu gardiyanların Müslüman ve siyah erkekleri, beyaz ve Hristiyan erkekler kadar "erkek görmediğini" ortaya koyarak izah ediyordu. Zillah Eisenstein, "Cinsel Aşağılama, Toplumsal Cinsiyet Karmaşası Ve Ebu Garib'deki Dehşet", <http://www.zmag.org/turkey/zh220604.htm>.
- 21) Mansur Hikmet, "İslam, Çocuk Hakları ve İşçi Yolu'nun Türban-Gate'i", <http://www.m-hekmat.com/tu/1035tu.html>. İran Komünist İşçi Partisi'nin kurucusu Hikmet Haziran 1997'de Entemasyonal'de, Farsça olarak yayınlanan bu makalesinde kültürel görecelilik yaklaşımının örtünmeyi doğuya özgü bir "kültür" simgesi olarak inşa ettiğini ortaya koyuyor.
- 22) Hikmet, a.g.y.
- 23) Yakın Ertürk, "Kültür ve Kadına Karşı Şiddet Arasındaki Kesişmeler", BM Kadına Karşı Şiddet, Nedenleri ve Sonuçları Raporu, http://www.ihop.org.tr/dosya/YE/ye_raportr.doc, 17 Ocak 2007.
- 24) Ahmet İnel, *Solu Yeniden Tanımlamak*, (İstanbul: İletişim, 2002), s.36.
- 25) Seyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, (İstanbul: İletişim, 2000), s. 138.
- 26) İkinci Kadın Devrimi, www.esiweb.org, s.8., 07.07.2006
- 27) Öyle ki, 1990-91 öğretim yılında Necla Arat başkanlığında kurulmuş olan KAUM, amaçlarından birini "Atatürk ilke ve devrimleri ile kazanılmış olan kadın haklarının korunmasını, yaygınlaştırılmasını, geliştirilmesini ve bu alanda yurt çapında eğitimi sağlayacak olanakları araştırmak" olarak açıklıyor. Bkz: <http://www.istanbul.edu.tr/merkezler/webkaum/tanitim1.htm>.
- 28) Aynur Demirdirek, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışlarının Bir Hikâyesi*, (Ankara: İmge, 1993), s. 105.
- 29) Didem Madak, "Aşktan N' anlarsınız Bayım", *Ahlar Ağacı* (İstanbul: Everest Yayınları, Temmuz 2002).
- 30) Kitap baştan sona bu savurganlığın özeti gibi neredeyse. Ursula Le Guin, *Kadınlar, Rüyalar, Ejderhalar*, haz. Bülent Somay ve diğerleri (İstanbul: Metis, 2002).

- 31) Yazının tamamı için bkz Slavenka Drakulic, "Banyo Masalları", *Varlık Dergisi*, (İstanbul, sayı: 1203, Aralık 2007).
- 32) Asifa Quraishi, "Western Advocacy for Muslim Women: It's Not Just the Thought that Counts", http://www.law.wisc.edu/m/4ybj/quraishi_abstract.rtf.
- 33) Bu sözler Hazar Demeği Başkanı Ayla Kerimoğlu'na ait. Bkz Ayla Kerimoğlu, "Yasakçılar Sürekli Kılıf Geliştiriyor", <http://www.hazargrubu.org/habercil.html>.
- 34) "Anayasa'nın 174'üncü Maddesi'nde yer alan İnkılap kanunlarına aykırı olmamak kaydı ile yüksek öğrenim kurumlarında öğretim elemanları ile öğrenciler için kılık kıyafet serbestir" hükmünün yer aldığı 16 Kasım 1988'de çıkarılan 3503 sayılı yasayı veto eden cumhurbaşkanı, gerekçesinde "tanınacak serbestliğin toplumun farklı kesimlerindeki sembollerin kıyafetlere yansımalarına neden olacağını...., bu durumun da devletin bölünmez bütünlüğünü ve kamu düzenini bozacağı ifade edilmişti. Aktaran, Murat Aksoy, "Modernleşme Pratiği Olarak Başörtüsü/Türban", *İnsan Hakları Araştırmaları* (İstanbul: 5, Mazlumder Yayını, yıl: 3, sayı: 5, Temmuz-Aralık 2005), s. 194.
- 35) Şirin Ebadi, *İran Uyanıyor*, çev. Zeynep Sönmez (İstanbul, 2007), s.86.
- 36) Müge İplikçi, "Kalenin Bedeni", *Varlık* dergisi, (İstanbul, sayı: 1206, Mart 2008), s.5.
- 37) İsrarla "örtülmek" kelimesini tercih etmiyorum. Çünkü cinsiyetçiliğin en üretken noktasının, sindirilmiş erkek ve iktidar baskısının kadınlar tarafından taşınması ve hatta gereğinde kadının kendisi tarafından üretilen bir başka baskıyla ikame edilmesi olduğunu düşünüyorum.

Dersim Alevilik Mitleri ve Erkeklik Kurguları

DİLŞA DENİZ¹

Bu çalışma, Dersim Alevilik inancındaki erkeklik kurgularını anlamayı ve özellikle de Alevilik'te kadın-erkek eşitliği gibi bir genel mitin geçerliliğini iki aşamalı olarak tartışmayı amaçlamaktadır. İlkın, Dersim Aleviliği ile sosyal yapısı hakkında kısa bir tanıtıcı giriş yapacağım. İkinci olarak da Alevilik ve onun erkeklik/kadınlık, yani toplumsal cinsiyet ilişkisinin, inançla birlikte sosyal yapısını da kısaca tanıtarak bu ana yapısal durumun mitler üzerinden inşasını incelemek istiyorum. Bunu yaparken de Dersim Alevi inancı içinde en tipik mit/öykü olan Bamasur (Babamansur) ve Kuréşi (Kureyşan) aşiretlerinin ortak miti/kuruluş öyküsünü irdeleyeceğim.²

Dersim Alevi İnancı ve Yapısı Hakkında

Dersim Aleviliği, inancı merkezine alan, soya dayalı (en azından ortak bir atadan gelindiği miti üzerinden) hiyerarşik bir kast sistemi ile patrilineal aşiret gibi bir politik sistem üzerinden yürümektedir. Dolayısıyla aşiretlerin politik yapıları, dinsel/inanç boyutunda yapılan bir hiyeraşi ile güçlendirilmiş, özellikle “Pir” ve “talip” ilişkisi ve döngüsel olarak “ikrar” adı verilen bir bağ ile toplumsal yapı daha da güçlendirilmiştir. Bu ikili yapıyla birlikte “ikrar” adında başka kollardan da (musayıplik ve kirvelik) güçlendirme devam eder. En özgül yanı ise bir dinsel hiyerarşi kurulurken, üstte konumlanan, yani “Pirlik” yetkesi³ tanınan yapının, yine döngüsel iç sarmal geçişlerle yapılandırılmasıdır. Bu şöyle açıklanabilir: Basit/ana hiyerarşi “Pirlik” ve “taliplik” üzerinden kurulmuş olup, “Pirliği” “talipliğin” üstü ve onun yol göstericisi olarak kuran bu ikili ilişki,

sarmal ve döngüsel bir seyir izler. Taliplik, Pirlik yetkesine sahip olanlar da dahil herkesin tâbi olduğu görülürken, “Pirlik” belli aşiretlere tanınmıştır. Bu Pirlik yetkesine sahip aşiretler de bir başka Pirlik yetkesine sahip aşiretin Pirlik ve taliplik ilişkisi içindedirler ve bu ilişki de sarmal halde devam ettirilmiştir. Örnek verecek olursak A aşireti B’nin Pir’i iken, B de C’nin, C ise A’nın Pir’i (veya Bamasur Aşireti’nde olduğu gibi kendi iç kolları tarafından) olacak şekilde bir halka oluşturulmuştur. Elbette bu daha girift bir durum da olabilir (aşiretlerin sayısal durumlarıyla ilişkili olarak), ama değişmeyen ve kesin olan tek şey, hiç kimsenin “Pirsiz” olamayacağıdır. “Pirsiz” olmak dışlanmaktır ve “Pirsizlik”, “yol dışı” olmak ağır bir hakarettir. “Yol” toplumsal yapı içinde yer sahibi olmanın ve dolayısıyla yaşama ve var olma (her şekliyle) hakkını ve buna ilişkin toplumsal konumlanma alanını da tanımlar. Görüldüğü üzere herkesin bir tâbiyet (taliplik) durumu vardır. Bu ise Dersim’in Alevi politik sisteminde “rayberlik” ve “mürşitlik” ayakları da dahil edildiğinde, aşiretlerin konumunu gösteren en önemli kriterdir.

Gelelim Pirlik ve Taliplik ilişkisine. Bu ilişki buranın sosyal yapısı içinde, hiyerarşik olarak en net ve en güvenli ilişkisidir. Dersim Aleviliği’nde bu inanca dayalı hiyerarşide, üst ile alt ilişkisi bir güven ve bağlılık üzerinden yürürse de, bu bağlılık basit anlamıyla değil bir “yol bağlılığı”dır. Tarafların karşılıklılık ilişkisi ve bunun döngüsellliği tamamen gönüllü (zorunlu) kabule dayalıdır. Bu sisteme “Yol” adı verilir ve inancın tüm felsefi ve uygulamaya dair içeriğini kapsar. Elbette her iki taraf da sonsuz özgür değildir. Bu ilişkiler, yazılı olmayan ama inancın taşıyıcıları ve uygulayıcılarıncı çok iyi biline, usulüne/hukukuna uygun olarak uygulanan ve ona uyum şartı getiren bir durumda var olmakta/sürdürülmektedir. Bu kurallara uyumsuzluğa “yol düşkünlüğü” denir ki bu ödenmesi çok ağır olan bir bedeldir.

Genelde Alevi inancında, özel olarak bahsettiğim ise Dersim Alevi inancında bireyin sisteme adaptasyonu dıştan bir baskı ile değil, bir iç disiplin ile sağlanır. Bu iç disiplinin öğretilme süreci diğer ceza-ödül sistemlerinden (özellikle monolitik dinlerdeki) çok farklı işler. Dersim Aleviliği’nde inanç aktarımı, ne öbür dünyadaki muh-

temel cezalar üzerinden, ne de bu dünyadaki fiziksel cezalandırmalar üzerinden yürür. İlginç bir şekilde, bir ceza tanımı sorulduğunda bunun bir karşılığı yoktur. Yani bu zaten yerine getirilecek bir durumdur, neden özel bir ceza tanınsın ki? Ama elbette “ana yaptırım” toplumsal dışlanmadır, bu da zaten gerektiği zaman kendiliğinden devreye girer. Keza ödül de öyledir. Yapılması gereken bir şeyi yapmışsa bir ödül alması gerekmez, zaten onu yapmalıdır. Bu nedenle günlük hayat içindeki anlaşmazlıklar çözülürken de *Pirlik* kurumu ve “yol” kuralları devrededir. Pir konuyu ve tarafları dinler ve bir karara varır. Pir’in vardığı karar hukuki bir durumdur ve uyulması gerekir. Hükmedilen, bir tür “kutsal emir” niteliğindedir ve yapılır. Şunu unutmamak gerekir ki, Pir de “yol” hukukuna karşı sorumludur. Kararları verirken o hukukun dışına çıkmaz. Çıkarsa onun da bedeli vardır. Örneğin “talibi” tarafından reddedilme mümkündür (tabii başka bir Pir’e bağlanarak), keza Pir’in de talibini reddetme hakkı bulunmaktadır. Elbette bunlar çok kolay olmasa da, verilebilir kararlardır. Ancak bu sistemin en önemli gücü, onları içten gözetleyen, yol dışı (eline, beline, diline sahip ol!) her türlü davranışı gören ve bunun hesabını mutlaka sorgulayan bir gizil güç dolaşımdadır. Bu içten gözetilmişlik durumu işte o iç disiplini örgütleyen sistemdir ve bu nedenle de çok etkili ve garantili bir yöntemdir.

Bu gizil güç, sistemin hiyerarşisi içinde en üstte konumlandırılan “Seyitlik” kurumunun potansiyeli içinde tanımlanmıştır. Yani Seyit olmanın özelliği ve bir tür önkoşuludur. Bu da Dersim Aleviliği’nde belli mitlerle karşımıza çıkar. Bu mitler normal, sıradan insan olma durumundan sıyrılarak, üst mertebeye geçirecek bir tür iç kudret ve doğaüstü yeti/güce ve bunun gösterilme şekline işaret eder. Yani “keramet” gösterilmesi gerekmektedir. Bu nedenle Pirlik yetkesi taşıyan aşiretlerin böyle kerametleri olduğunu anlatan mitleri vardır. Bu çalışmayı üzerinde yürüttüğüm, iki aşiretin ortak miti ve en çarpıcı olanlardan bir tanesidir. Bu aşiretlerden biri Kürtçe “Bamasur” denen (Türkçeye bence problemlili olan Baba Mansur şeklinde çevrilen), ikincisi yine Kürtçe Kuréşi/Kurêşan, denen aşiret ve onların ortak kuruluş mitidir.

Bamasur ve Kuréř Karşılaşma Miti: Erkekliğe Atfedilen Gizil Güç ve “Erkekliğin” Zaferi

Bamasur ve Kuréř’in karşılaşma sahnesinde anlatılan bu mit, her iki aşireti en önemli (prestijli) aşiret haline getirmektedir. Daha da önemlisi, her ikisini de bu keramet safhasına birden çıkaran, bir işbirliği ve dayanışma durumunu da içerir. Bu karşılaşma şöyledir: Dersim’in Mézgır (Mazgirt) ilçesine bağlı Moxındi (Mohundu/ Türkçe verilen adla Darikent) beldesinde geçer. Bir rivayete göre bunlar kardeştirler (ama bu kesin değildir). Bamasur genç bir adamdır (Kuréř ile yakın yaşlardadır) ve kendisine bir duvar örmekle meşguldur. Bu arada Kuréř’in bir ayıya binip oraya doğru geldiği haberi gelir. Buna karşılık bir şey yapması gerektiğini düşünen Bamasur, ördüğü yaklaşık 1,5 metre yüksekliğindeki duvara biner ve Kuréř’i karşılamak üzere onu yürütür⁴. Kendisinin vahşi de olsa bir canlıya hükmettiğini, Bamasur’un ise cansız bir duvarı yürüttüğünü gören Kuréř, ayıdan iner ve Bamasur’un elini öper. Yani ona *talıw*/ talip olur.⁵

Bu kısa hikâyede ilk karşımıza çıkan, sadece iki erkeğin karşılaşmasıdır. Kadınlar orada yoktur, adeta görünmezdir. Bu görünmez kadınlığa karşın, erkeğe/erkekliğe işaret eden bir sembolizm zenginliği yatar. Bu semboller direkt olarak erkekten bahsetmek yerine, ona atfedilen özellikler ve bunun sembolik dolaşımlarında rezerv edilmiş durumdadır. Bu rezervler gerektiğinde tüm hukuku ve yaptırımları ile uyandırılabilir. İşte Dersim Alevilik sisteminde, özellikle ‘Pirlik’ kurum olarak böyle bir rezervleme sisteminin kumandası durumundadır. Bu kurgudaki sembollere bakacak olursak, ilk olarak olayın ev dışında, yani kamusal bir alanda geçtiğini hatırlatmakta yarar var. Bu sadece erkeklere açık bir alanda, bir rekabet karşılaşmasıdır, dolayısıyla seyirci olarak bile kadınlardan bahsedilmez. Oradaki atmosfere ve arkasındaki algıya baktığımızda, bu kutsal doğaüstü kudretlerin, erkeklere bahşedilen ve onların dünya-sında geçen bir özellik taşıdığını görürüz. Yani kadınların erkekliğin soy kurgularında dışarıda kaldıkları bir durum söz konusudur. Soy

devamının kadınla hiçbir ilgisi yoktur. Bu kamusal alanda her iki “kutsal” soyun karşılaşması bu nedenle kadınsızdır. Bütün kudret/erk/güç erkektedir, dolayısıyla bu mitte, fiziksel ve eril kudret çok önemli bir yer tutar. Bu karşılaşmada her iki erkeğin de gücün doğuşunda, yani gençlik devresinde olduklarını da garip bir şekilde algılarız. Bu da bir başka önemli sembolleme şeklidir.

El öpme ritüeli de bir güç ilişkisi olarak, güçlü olana verilen bir saygı olarak algılanmalıdır. Zira Kuréş’in Bamasur’un elini öpmesinin anlamı önemlidir. Bamasur hem duvarı ören kolun kas kuvvetini, hem de bir cansız yürütebilecek kadar ruhani, bir eril kudretin sahibi olarak elinin öpülmesini, önünde eğilinmesini hak eder. Tam bir eril erdemi simgeler. Bir kez bu aşamadan geçen bu kişilerin soyundan olanlar; elbette özellikle erkekler, onlara bahşedilen bu üst mertebenin, gizil kudretin de sahibi ve taşıyıcıları olmaya hak kazanmışlardır. Bu da kan bağıyla babadan oğula taşınan patrilineal bir yapı olarak, kan/soy bağı ile; bir *kudret ve güç aktarımı* ile anlaşılandırılır; yani yukarıda bahsettiğimiz iç disiplini sağlayan esas güç olarak. Buna en uygun anlamı “*Çélíké mér bé ağu nawí*” (yılanın yavrusu ağusuz olmaz) özdeyişinde bulur. Bu nedenle Bamasur ve Kuréş’in soyundan gelen erkekler, bu gizil kudretin taşıyıcıları olmayı bu mitle garantilerler. Söz konusu mit, “*bu kanla taşınan kudret/gizil gücün, sadece eril kan içinde ve damarlarda dolaştığını, hem inancı hem de bu inancın taşıyıcıları olan erkekleri/soyu koruduğu*” şeklindeki bir içerikle dolaşımda kalır.

Peki kadınlar bu gücün koruyuculuğundan faydalanmakta mıdır? Kısmen... Velew ki bu soya dayalı bir kadına hakaret edilmiş olunsun ve buna ilişkin bir durum yaşansın. Böyle bir durumda cezayı soyun sahibi (gizil güç), kendi soyuna mensup bir kadına olmaktan öte, kendisine yönelik bir saygısızlık olarak atfettiği için verir. Bunun böyle olduğu, soyuna hakaret edilmediği sürece, bir kadının kocası ve “hak sahibi” erkekler tarafından çeşitli şekilde cezalandırılabilmesi ve bunun “normallliği” üzerinden anlaşılabilir.

Peki kadınlar bu ‘kutsal soy’ içinde nasıl yer alırlar? Kadınlık, bu ‘kutsal soyun’ taşıyıcıları olarak değişik bir statüde kurulmuş ve “doğal” olarak kesinlikle kendi soy erkeklerinin altında konumlan-

dırılmıştır. Hiyerarşik olarak, *Seyit* olup altlarında yer alan aşiret erkeklerince de saygı görürler. Onlara “ana” diye hitap edilir. Belli bir yaşıñ üzerine geçildiğinde, özellikle 40 ve üzeri yaşlara doğru, tüm kadın ve yaşça küçük erkeklerce elleri öpölür. Dikkat edileceğı üzere, *Seyit* soyundan gelen, *Pir* olan erkeklerin elinin öpölmesinde bir yaş sınırlaması yokken (şimdilerde görölme de eskiden çocuk yaştaki bir erkek çocuğun elini öpen yaşlı talipler yadırganan bir durum yaratmazdı), kadınlarda yaş önemlidir. Özellikle yarı erkeklğe geçiş süreci olarak menopoz sonrası yaşlılıkta, saygı görmeye bir tür hak kazanırlar. Yani bir tür terfi durumu yaşarlar ve bu terfi durumu ancak ordu içindeki astsubaylığın terfi durumu kadar işler.

Kadınlara, özellikle “*Seyit*” olmayan, “sıradan” aşiret mensupları ile evlenmeleri kendi soy aşireti içinde prestijlerini düşürürken, evlendikleri aşiret içinde bir miktar prestijli bir konumda olurlar. Bu nedenle *Seyit* kızlarının sıradan kişilerle evlenmesi istenmeyen bir durumdur. Oysa bu durum *Seyit*le evlenen dışarıdan kadınlar için tersi bir durum yaratır. Bir *Seyit*le evlenen bir kadın, girdiğı aile/soy içinde aşağı bir konumda olsa da, bu durum zamanla belli bir ölçüde değişir ve özellikle kendi aşireti içinde hem kendisi hem de ailesi prestij kazanır. Evlilik durumuna göre erkeklerde prestij kaybı görölmezken, çok “asil” olarak bilinen *Seyit* ailelerden birinin kızını alan *Seyit* erkek ve ailesi de yine bir miktar prestij kazanır. Aynı durum kız ailesi için de geçerlidir. Bu nedenle, *Dersim Alevilik* sistemi içinde bu hiyerarşik olarak asimetrik evlilikler mümkün olduğunca engellenmeye çalışılır.

“Kutsal Mit” ve Erillik/Erkek Egemenliğin Montajı

Karşılaşma mitine tekrar dönecek olursak, basit bir karşılaşma gibi görünen mitin anlamı elbette göründüğünden daha derin olarak, bana göre üç temel mesajla karşımıza çıkar:

1. Erkek gücün sahibidir: Doğanın ve kültürün.
2. Eril rekabet ve hiyerarşi mutlaktır.
3. *Patriarka* içinde eril güçler dayanma içindedir.

Bütün bu tezler mitin içine nasıl monte edilmişlerdir? Bu durumda kullanılan sembollere bakmamız gerekir. Örneğin ayı ve duvar sembollerinin seçimi çok özel bir durum oluşturur. Birisi doğanın zaptını, öteki kültürün yaratıcı ve kontrolünü sembolize eder.⁶ Ayı doğanın, onun insan karşısındaki gücünün temsili iken, duvar doğanın insan için yarattığı tehlikelere karşı bir setin ifadesidir; insanın kendi eseridir ve kültürü oluşturur. Bu durumda insan türü ve onun eril gücü doğaya gem vuran bir güç olarak karşımıza çıkar. Ayıya binme, böyle bir durumun ifadesi olur. Peki neden ayı sembolü? Burada sembollerin hiyerarşideki anlamları devreye girer. Bu mitte, insanın kendi türü içinde yarattığı hiyerarşinin bir benzeri, yine güce dayalı olarak doğadaki diğer canlılar içinde de kurulmaktadır. Ayı sembolü kullanılmıştır, çünkü ayı Dersim kültürü içinde en *güçlü* ve en *tehlikeli* olan yaratıktır. Hayvanlar arasında yapılan bir sıralamada her ne kadar “şér”/aslan anılsa da, aslan günlük yaşam içinde karşılaşılmayan bir hayvandır, dolayısıyla bir gerçeklik durumundan öte bir fantazi/hayali durum yaratır. Oysa ayı ile temas çok gerçek ve sıktır. Bu karşılaşma/temas ciddi bir risk oluşturur. Bu risk yüzünden de insanlar, ayıyı kendi beyinlerinde yarattıkları hiyerarşinin tepesine yerleştirirler.⁷ Erillik, *güç* ve gücün *tehlikeli* olması çok önemlidir, çünkü önem verilen salt güç değil, bu gücün taşıdığı *potansiyel tehlike*dir de. Dolayısıyla, sembol olarak gücü kontrol altına alınmış (evcilleştirilmiş) bir deve, ya da manda gibi değil de, gücü hâlâ öldürücü/risk yaratan bir pozisyonda olan, vahşiliği nedeniyle zaptının zor olduğu bir sembolün kullanılması önemlidir. Kontrol edilebilen bir gücün tersine, kimsenin kontrol etmediği tehlikeli bir güce hükmetmektir buradaki mesaj. Doğanın gücünü temsil eden ayıya binmek, onu kendi hizmetine almak; aslında doğaya hükmetmek, doğayı kendi hizmetine almak anlamını taşır. Bu mitte de bu yapılmaktadır. Ayının zaptı, adeta eril sistemin ilk aşaması gibidir. Keza ayının üzerinde yılanın kamçı olarak kullanılması anekdotu da vardır. Yılan da bir tür kontrol dışı, öldürücü gücü sembolize eder. Keza Dersim inanç sistemi içinde yılanın kutsal kabul edilme durumları da vardır. Buradan da yine potansiyel tehlikeli ve/veya kutsal güç durumuna bir atıf vardır. Dolayısıyla, bunun kontrolü de

doğayı kontrol etmek anlamına gelmektedir. Daha da ötesi, kültürü oluşturan insan zekâsı ve erkeğin gücü ile örülen ve doğaya karşı insanı koruyucu bir set haline gelen kültürel güç devreye geçirilmiş olur. Kurêş'in duvarı yürüten Bamasur'un elini öpmesi, ona tabi olmaya rıza göstermesi, doğaya karşı bir adım daha gelişmiş olan kültür basamağına işaret eder. Buradaki duvar sembolü çok özgün bir boldür. Özgünlüğü birkaç açıdan ele alınabilir.

Birincisi, duvar insan ile doğanın tehlikeleri arasında örülen koruyucu bir settir. Onun rüzgârına, suyuna, soğuk ve sığağına, vahşi hayvanlarına karşı insanı korur. Bu (erkek) insan aklı ve gücü ile yapılan bir settir. Bu nedenle doğrudan erkeğe, onun aklına, gücüne ve koruyuculuğunun inşasına işaret eder. Bu akıl ve güç onun yaratıcılığının göstergesidir. Doğadaki gerçek yaratıcı konumuna sokar onu.

İkinci olarak duvar, kök salma ile ilgili bir kavramdır. İnsanı doğada mekâna tâbi olmaksızın rastgele dolaşımdan, yani hayvanlar gibi ihtiyacı olduğı bir yerde konaklama ve bir mekâna tabiyet olmaksızın dolaşma durumundan çıkaran, bir mekân aidiyetine taşıyan bir durum olarak karşımıza çıkar. Doğadan kültüre geçişi; hayvanlar âleminde, yani doğal olandan sıyrılarak üst hiyerarşiyeye geçişi sembolize eder. Bu nedenle bu kök salma durumu "ocak" kavramı ile kutsallaştırılır. Örneğin Bamasur'un ocağı konumunda olan "Duwaré Moxındi'yé (Mohundu Duvarı) bugün özel korunan, dilek dilenen, kurban kesilen ve cem tutulan bir merkez durumundadır. Bu ocaklık sembolü korunmaya alınmış olup, bir soyun da duvarı konumuna getirilmiştir. Bu Ocak'ın sahibi olan aile de Bamasur aşireti içinde en kutsal sayılan, en saygı duyulan ailedir. Yani bir tür aristokrasi, asilzade sınıfını da kuran bir durum. Bu nedenle bu aile/ocak/ocaklılar kendiliğinden bir üst konumun mensubu olup, gidilen her yerde özel muamele ve saygı görürler. Zira *ocak kutsallığı*, Dersim Aleviliği'nde önemli ve güçlü bir boldür. Soyun saflığını koruyarak yeniden üretiminin de ana kaynağı olarak karşımıza çıkar. Ocak, aynı zamanda yaşamın, canlılığın sembolü olan ısı enerjisinin kaynağı, yani ateşin yakıldığı yer anlamına da gelir. Ocağın tütmesi aynı zamanda soyun/inancın devam etmesi ile

de eş anlamlıdır. Dersim Aleviliği'nde eşğin ve Ocağın duvarının öpülmesi özel bir saygı ve ibadet davranışıdır. İnsanların önce bu duvarlara secde etmeleri, öperek niyazda bulunmaları, duvar sembolünün ne kadar derin bir anlam içerdiğini, inanç içindeki işlevinin ne kadar geniş bir anlam üzerinden yürüdüğünü de gösterir. Dolayısıyla duvarın sahibi, soyun erkekleridir ve onların ocağı olarak, soylarını kuran, devam ettiren ve koruyan bir sembol olarak kurgulanır. Böylece bir yandan sembolü olduğu soyu korurken, öte yandan bu soya talip olan diğer aşiretlerin de koruyucusu ve kollayıcısı konumuna gelir. Bu duvarlar, bu anlamıyla talipler tarafından adalet için, sosyal dayanışma için ve diğer pek çok sorunlarını çözmede başvurdukları bir sembole de dönüşürler. Taleplerin soyun gizil gücü/sahibi/kudretince yerine getirileceğine inanılırken, yapılabilecek şeyler de bu duvarların sahipleri tarafından yerine getirilmek durumundadır. Örneğin bir güç tarafından haksızlığa uğranmış ise, Ocak sahipleri duvarını bu nedenle öpenlere destek vermek ve sorunu çözmek zorundadırlar. Eğer bütün çabaya rağmen bu yerine getirilmemiş ise, kendi *Xudi*'lerini (sahiplerini), yani kutsal büyüklerini yardıma çağırır ve işi onlara havale ederler. Böylece gizil kudretin belirsiz bir tarihte devreye girip adaleti sağlayacağına inanılır.

Duvar, onu örenlerin erkek olması, yani eril gücü gerektiren bir çaba olması nedeniyle, meslek olarak da bir erkek alanıdır. Dolayısıyla toplumsal erkekliği ve onun iktidarını da kurar. Duvar böylece cinsler arası hiyerarşiyi erkek lehine kuran önemli bir anlam içerir. Bundan dolayı duvarcılık, duvarcı ustası erkekliğin inşasını başlatan ve bugün bile erkekliğin tekelinde olan bir alandır. Evin/ailenin reisliğinin bu duvarlar içinde gerçekleştiğini de düşünecek olursak, duvar ve patriarka ilişkisinin ne kadar güçlü olduğu ortaya çıkar. Böylelikle duvar, aynı zamanda bir alan belirleyen ve o alan içindeki iktidarı kuran bir semboldür. Yani erkeğin özel alanını yaratır ki bu da kültür içindeki erkek egemen iktidarın en sembolik ve en güçlü/sürekli alanına işaret eder. Erkeğin kendi öz soyu, yani patri-linealitesinin güvence altına alınması ile de ilgili bir durumdur bu. Bamasur ve Kurêş karşılaşması, bu iki kişinin ve soyunun kutsal kabul edilmesini, kendi özel alanları içinde "soy"un karışmasının

engellenmişliğini, yani saflığının garantiye alınmasını ifade eder. Böylece “temizlik/saflık” soy için korunmuş ve kollanmış olur. Der-sim özelinde bu iki kişiden (Kurêş ve Bamasur) gelen soyun politik bir hiyerarşi sisteminin en üstüne konularak oluşturulan “temiz/kut-sal soy” kurgusu buna dayanmaktadır. Bu soy temizliği karşılığın-da gizil güç/kudretle ödüllendirilmektedir. Yani yılanın yavrusuna ağusunu aktarması, onun gerçek olarak yılan olması koşuluna da-yandırılmıştır.

Duvarın sabitliği, yerleşikliği ve ocakla ilişkisi; ocağın erkek-lik ile ilişkisi, evlilik kurumu dolayısıyla, sadece kadınların mekân değiştiriyor olması, erkeklik ve kadınlık kurgularını çok temel bir şekilde sınıflandırmaktadır zaten. Kadınların dolaşımında tutulması, gerektiğinde soy içinde algılanması ve gerektiğinde soy ile bağları-nın ayrılması, bu inanç/kültür sistemi içinde de patriarkanın köklü-lüğünü gösterir. Bu köklülüğün en temel göstergesi ise, Seyit olma-yan bir kişi ile evlenen bir Seyit kadının çocuklarının Seyit olarak algılanmaması, buna mukabil Seyit bir erkeğin Seyit olmayan bir kadınla evliliğinden doğan çocuğunun bu soya tâbi kabul edilme-sidir. Bu şekilde soy sadece erkek üzerinden yürütülerek, patriline-alite ve onun “saflığı” garantilenmiş olur. Yani kadınlar burada da sadece taşıyıcı rahim konumundadırlar. Bu durumda onların “soya fazla bir katkıları yoktur, aslolan baba ve erkek çocuktur” mesajı sürekli olarak yeniden üretilir.

Sonuç olarak, Alevilik inancında da kadın-erkek eşitliğinin ger-çekliğinden asla bahsedilmeyeceği tezi yukarıda yaptığım örnek üze-rindeki analizden de rahatlıkla görülebilir. Bir mite dayanarak böyle bir söylemin olamayacağı eleştirisini öngörerek, bir sosyal bilimci, özellikle de bir antropoloji disiplini kökenli olarak şunu rahatlıkla söyleyebilirim: Mitler küçük basit öyküler değildirler... Hele örnek verdiğim mite bakacak olursak, onun bir kurulum miti, yani temel bir kuruluş öyküsü olduğunu ve buradaki yapının amaç/nedenlerini tanımladığını görmemiz gerekir. Bu mitin yürütülme şekli de, kadın ve erkeklerin belirli alanlarda ayrılmalarmı veya başını örtme zo-runluluğunun olmayışı gibi bir sınırlandırma üzerinden yapılmak-tadır. Bu iki söylem de oldukça yapay bir karaktere sahiptir ve ka-

dınların eşitlik durumu bunlar üzerinden yürütülecek bir gerçeklikte değildir. Buna dair bir tartışma yapabilmek için toplumsal kurumlar, hukuk, söylem ve diğer türlü kolektif bellek ve uygulama pratiklerine, günlük hayatın akışı ve hiyerarşide nasıl konumlandırıldıklarına bakmak gerekiyor. Bu açıdan baktığımızda, yukarıdaki örnekte gördüğümüz gibi kadınların ikincil olduklarını ve pek çok toplumsal kaynak ve kamusal alandan dışlandıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Özet olarak, Dersim Alevilik sistemi içinde de kadınlar dışlanmakta, ikincil olmaya mahkûm edilmekte ve bastırılmaktadırlar. Aksini söylemek sadece bir illüzyondur.

-
- 1) Antropolog.
 - 2) Bu analiz tüm Dersim ya da genel olarak diğer Alevi inancını haliyle kapsamamaktadır, böyle bir iddia ve amacı da yoktur.
 - 3) Yetke: Yaptırma veya yasak etme hakkı ya da gücü, “otorite”, “sulta” anlamlarına gelmektedir.
 - 4) Buna benzer bir hikâyenin de Hacı Bektaş için anlatıldığını belirtir E. Danık. Bkz Danık, E. *Öteki Tanrılar, Alevi ve Bektaşî Mitolojisi*, (İmge Yayınevi, 2006).
 - 5) Bu nedenle Dersim Alevileri, talipleri için “desté me dane” yani *elimizdedirler, elimizi öpmektedirler* anlamına gelen bir tabir kullanırlar. Dolayısıyla talip olan kesim yaşı ne olursa olsun *Piri* olan aşiretin erkeklerinin ve yaşlı kadınların elini öperler. El öpme bir inanç sembolüdür, ritüelin de başlangıcıdır.
 - 6) Feminist antropolog S.Ortner’in bu yönlü tezine dayanmaktadır. Bkz S. Ortner, “Is Female To Male As Nature Is To Culture?”, *Woman, Culture, and Society*. Michelle Zimbalist Rosaldo ve Louise Lamphere (der.), (Stanford: Stanford University Press, 1974).
 - 7) Belki bunun bir zamanlar bir tür totem ilişkisi olduğu da düşünülebilir ama buna dayalı bir veri üzerinde çalışmadığımdan bu tezi ileri sürmek şu an bana gerçekçi gelmiyor.

Osmanlı'yı Bugün Nasıl Tefsir Ediyoruz?

Tarih ve Toplumsal Cinsiyet Üzerine Düşünceler

SERKAN DELİCE¹

İlk bakışta insanı şaşırtacak derecede ayrıntılı bir erken 18. yüzyıl risalesinde yazar, Osmanlı toplumunun nasıl sınırsız bir yozlaşmışlığa sürüklendiğini, bin türlü suç ve günahın arsızca, ortalık yerde işlendiğini, fuhuş ve zinanın adeta alışkanlık haline geldiğini, her türlü sapkınlığın toplumu sarıp sarmaladığını anlatıyor. Bu türden gerileme, yozlaşma veya çöküş anlatılarına Osmanlı siyasi yazınında sıkça rastladığımız için şaşırmamalıyız.² Bu makalede inceleyeceğimiz bu risale ise 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı toplumunda farklı bir toplumsal cinsiyet düzeninin varlığını düşündüğü için bilhassa önemli. Bu düzende ideal (veya madun) bir erkek ya da kadın olmak son derece karmaşık bir sürece işaret ediyor.³ Bu sürece *bugünden* baktığımız zaman hem cinsel arzu ve pratiğin alanı hem de bununla ilişkili olarak toplumsal cinsiyet rolleri ve kimlikleri açısından bir çeşit değişkenlik ve belirsizlikle karşılaşıyoruz. Bu makalede bu belirsizliği ve aykırılığı bugün nasıl düşünebileceğimizi tartışacağım. Burada belirsizlik, değişkenlik ve muğlaklık tabirlerini kullanarak anlatmayı tercih ettiğim bazı tarihsel örnekleri cinsel hak ve özgürlükler, kimlik siyaseti, siyasi görünürlük veya birtakım başka saikler adına vurgulama, yüceltme, hatta bazen fetişleştirme tavrının son derece sorunlu olduğunu anlatmaya çalışacağım. Buna mukabil muhafazakâr ve/veya milliyetçi bir tarih algısının, geçmişi zamandan ve mekândan bağımsız kılınmış, tamamen doğallaştırılmış bir heteronormativiteye göre tanımlayan tavrının da ciddiyle eleştirilmesi gerektiğini ifade edeceğim.⁴ Böylece Osmanlı geçmişini nasıl cinselleştireceğimiz sorusunu genel anlamda bir siyasi mesele olarak

ele alacağım. Aynı zamanda, “modern öncesi” ve “erken modern” cinsellik ve toplumsal cinsiyet düzenlerinin nasıl incelenmesi gerektiğine dair bazı metodolojik ve kuramsal tespitlerde bulunmaya çalışacağım.⁵ Buradaki çıkış noktam ana hatlarıyla şöyle ifade edilebilir: Osmanlı toplumu bağlamında modern öncesi toplumsal cinsiyet düzeninin kendine has bir dili ve gerçekliği var.⁶ Bu gerçekliği Batı-merkezli toplumsal cinsiyet/cinsellik kategorileriyle anlamak mümkün değil. Öte yandan, inceleyeceğimiz toplumsal cinsiyet düzeninin geniş anlamda Batı’ya da içine alan bir tarihsel ve toplumsal bağlamdan kopuk düşünölemeyeceği de açık. Sonuç itibariyle özcölükten ve Batı-merkezcilikten kaçınmak adına “Doğulu” ve “Batılı” cinsiyet düzenleri ve cinsellikler arasında net ve keskin bir çizgi çekmek, ortak tarihsellikleri, emperyalizm, kapitalizm, milliyetçilik ve modernleşme ile ilişkili karmaşık, karşılıklı süreçleri gözden kaçırmak bizi başka türden bir özcölükle karşı karşıya getirebilir. Bu bakımdan, geniş anlamda “Batı dışı” toplumların cinsellik ve toplumsal cinsiyet düzenlerine ilişkin analizlerin Batı-merkezli toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorileri söz konusu olduğunda ciddi bir “farkındalık” sergilemeleri gerekiyor. Bu yüzden her tarihselleştirme girişiminin mutlaka belli bir bağlama yerleştirilmiş tarihsel ampirik malzemeden yola çıkması ve –en önemlisi– bugünkü siyasi gündemimizle geçmişin insanların gündemi, dili ve algıları arasında çok ince bir ayar tuturmaya çalışması elzemdir.⁷ Geçmiş bugünden tamamen farklı veya ayrı bir gerçeklik olarak algılamak ne kadar anlamsız ise, bugüne dair bazı endişelerimizin ve çıkmazlarımızın bazen geçmiş basite indirgeme ya da çarpıtma potansiyeli taşıyabildiğini görmemek de o kadar anlamsızdır.

Risale-i Garibe⁸

‘Yazının başında bahsettiğimiz risaleye dönersek, meçhul yazarımız söze *“usulden haric olup izandan bi-haber ve edebden beri olup dahi terbiye ve talim erkanile mukayyed olmayan cehele dile-rim Ol Padişah-ı Lemyezelden ki uşana vardıkta ayağı sürçüp ol*

kuyuya düşüp boynu altında kala, isicak günde kabız ve soğuk günde ishale uğraya, yaz günleri sıtmaya, kış günü sancıya uğraya...” diyerek adabı muaşeretten habersiz olanlara beddua etmekle başlıyor.⁹ Münasebetsizliklerinden ve arsızlıklarından ötürü azarlananlar arasında “*ve taze oğlan hatırı için tekyelerde ‘ulema meclisinde varup ehl-i tarik şekline giren suret uğrıları...*”, yani “dini kötü emellerine alet edenler” başı çekiyor.¹⁰ Daha önce söylediğim gibi Osmanlı edebiyatında bu türden bir anlatı biçiminin adabı muaşeretten sapanları hiciv yoluyla eleştirmek maksadı ile kullanıldığını biliyoruz.¹¹ Bu bakımdan böyle bir metinden yola çıkarak toplumsal tarih ve toplumsal cinsiyet tarihine dair ciddi tespitlerde bulunmak doğru olmaz. Buna rağmen, temsil ve gerçeklik ayrımının bu derece sorgulanabilir hale geldiği günümüzde söz konusu metnin toplumsal cinsiyet ve cinsellik algıları ile pratiklerini anlamak açısından bir meşruiyeti haiz olduğunu düşünüyorum. Şöyle ki yazarımızın bedduasından payını alan “*ve mektebi beklemeyüp oğlancıklara pösteki döğüşü ettiren haceler; ve oğlancıkların bištahta altından dizin sıkın halifeler...*”¹², “*Ve kise içinde akçası olmayup da cüvana ve nigara çiriş geçenler...*”¹³, “*ve cüvana ve nigara: ‘Heman didar âşıkıyam, bilinden aşağı el urmam!’ deyen gayet sefihler*”¹⁴ sadece “edebe mugayir” davranışların ve aşırılığın yaygınlaşmasından duyulan rahatsızlığı ifade etmiyor; aynı zamanda kadınlık ve erkeklik halleri açısından da bir “soruna” işaret ediyor. Yazarın uzun listesinde yerini alan “*ve günde on beş ademe pes perdeden g.t verüp bazılarına: ‘Ben senin dediğün değilim!’ deyen başı örtülü zerrak kösnekler...*”¹⁵, “*ve bütün İstanbul’ı seğirdüp gezüp ‘Bu gün fılan kadar seyr eyledim!’ deyen gözinden doyar aşçı köpeği tabi’atlı kulanparalar...*”¹⁶, “*ve ona buna oğlan peyda edüp ve ona buna avrat peyda edüp evini karhane ve vasıtalık eden cühud gidiler*”¹⁷, “*oğlanı ile şarab içüp ‘lahmüke lahmi*”¹⁸ lakırdı eden dinsizler...”¹⁹ ve ince bir tasvirle ifşa edilen diğer “hınzırlar”ı sadece aşırılık ve yozlaşmışlıkla ilişkilendirmek ve toplumun bir çeşit “negatif resmi” olarak görmek pek anlamlı değil. Yazarın aşırılık ve ikiye bölünmüşlük eleştirisini bir tarafa koyarsak, zikredilen pratiklerin en azından “orada” olduğunu, “tarihsel gerçeklik” açısından bir anlam ifade ettiğini itiraf

etmeliyiz. Diğer taraftan bu pratikleri gerektiği gibi tarihselleştirilmemiş, belli bir bağlamdan yoksun, sözümona evrensel kimliklerle sorunsuzca ilişkilendirmek ve buna benzer metinleri toplumsal cinsiyet rolleri ve hiyerarşileri açısından sonsuz bir başıbozukluk ve keyfiyetin delili olarak okumak da metnin karmaşıklığını epey basite indirgemek anlamına geliyor. Ne olursa olsun, yazarın bozulmasından ve yozlaşmasından müşteki olduğu bir çeşit “düzenin” varlığından haberdar olmamız gerekiyor.

O halde buradaki temel sorun, bahsedilen düzeni ve buna işaret eden tarihsel metinleri *nasıl* okuyacağımız ve yorumlayacağımız sorunudur. Bu türden metinleri yorumlamanın en klişeleşmiş biçimi, bunları Osmanlıların “zengin” ve “renkli” cinsel yaşamına dair kanıt olarak görmek ve kullanmaktır. Şarkiyatçı yazından esinler taşıyan bir tür “turistik” yaklaşıma göre, Osmanlılar binbir çeşit yönetim, pratik ve zevkin yaşanabildiği ve “hoşgörüle” kabullenildiği dizginsiz bir deneyim ve tutku dünyasında yaşıyorlardı.²⁰ Bazen de bu ve buna benzer metinler, geçmişimizi hem günahıyla hem de sevabıyla kabul etmemiz gerektiğini ifade etmek maksadı ile kullanılmaktadır. Söz konusu metinlerin doğrudan “kuraldışı” cinselliklerle ilişkilendirilmesi ise genellikle birbirine tamamen karşıt tarafların metnin veya arşiv belgesinin karmaşık gerçekliğinden ziyade Osmanlı geçmişinin lekesiz, saf ve şerefli bir “altın çağ” olup olmadığı sorusunu tartıştıkları, çok yoğun siyasi ve ideolojik gönderimlerle yüklü kısır bir tartışmaya yol açmaktadır.²¹

Bu tarihdışı ve özcü yaklaşımlar her şeyden önce, cinsel olguların “toplumsal koşullanma” ve “mevcut kültürel modeller”den bağımsız olduğunu varsaydıkları için tarihsel ve toplumsal değişime hak ettiği önemi atfedemiyorlar. Bu sebeple metinleri Osmanlı toplumunda toplumsal cinsiyet kimliklerinin ve normatif cinsel davranışın farklı dönemlerde nasıl farklı şekillerde tanımlandığı sorusunu dikkate alarak yorumlayamıyorlar.²² Bu aslında genel olarak cinselliğin tarihini yazma girişimine içkin en önemli sorunlardan birine işaret ediyor: Cinselliğin tarihini yazmaya kalkıştığımızda neden bahsediyoruz ve bizatihi cinsellik kavramından ne anlıyoruz? Eğer cinsel olguların zamandan ve mekândan bağımsız olduğunu, eşcinsellerin,

heteroseksüellerin, biseksüellerin tarih boyunca daima var olduklarını farz ediyorsak, bu soru bizi pek rahatsız etmemeli.²³ Öte yandan Jeffrey Weeks'in isabetle söylediği gibi böyle bir varsayımın yola çıkan analizlerin en önemli sorunu, "cinsellik" kavramını merkeze koymalarıdır.²⁴ Bu kavrama atfedilen önem ise tarihin içerdiği muazzam çeşitlilikte kültürel ifade biçimlerinin ve "cinsel aktiviteye" farklı dönem ve bağlamlarda yüklenen farklı anlamların ihmaline sebep olmaktadır. Bu bakımdan bizzat "cinsellik" kavramının cinsel arzu ve pratikleri tanımlayan bir araştırma, inceleme nesnesi olarak modern bir söylemsel kurgu olduğunu, dahası cinsel tasnif, kategori ve kimliklerin evrensel, doğal ve sabit olmaktan ziyade tarihsel, toplumsal ve kültürel olarak inşa olunduğunu hatırla tutarsak; tarihsel, kültürel anlatıları toplumsal cinsiyet kurguları ve cinsel özdeşleşme sorunu bakımından daha iyi değerlendirebiliriz.²⁵

Risale-i Garibe'nin meçhul yazarı, bana göre "homososyal" kavramının isabetle açıkladığı, daha ziyade taze oğlanlar ve yetişkin erkekler arasındaki entelektüel gönderimler de taşıyan özdeşleşme biçimlerine beddua etmiyor.²⁶ Onu rahatsız eden yaş, sınıf, statü gibi unsurların belirlediği çeşitli sınır ve hiyerarşilerin arsızca ihlal edilmesi. Bana kalırsa "*kibar hanesinde taze hizmetkârlar kahve verirken oğlanın yüzüne bakan hayvanlar...*"ın²⁷ yazarı bu kadar kızdırması daha çok bu ihlal meselesiyle ilgili.²⁸ Bu türden bir homososyal özdeşleşme biçimi metin boyunca belli bir adab-ı muaşeret çerçevesinde ihtimam ile icra edildiği, bireyselleşmediği, yani bireyi oluşturmadağı ve belirtmediği sürece bir nevi imkân, temayül veya cazibe olarak *en azından* tanınıyor. *Risale-i Garibe*, değerli araştırmacı Jan Schmidt'in Sünbülzâde Vehbi'nin *Şevk-Engiz*'ini incelediği bir makalesinde ifade ettiği türden farklı bir toplumsal cinsiyet düzeninin içine gömülmüş bir metin; şöyle ki bu düzende "sık ve -yaş ve sınıf bakımından- ayırım gözetmeyen cinsel münasebet âşığı mutsuz eder".²⁹ Bu yüzden "*sakalı olup da sarığından perçemin gösteren bayat buştlar...*", "*ve zenpare olup da fahişe 'avrat gibi gendüye çeki düzen veren o yoldan gelmişler*", "*ve taze olan oğlan olup... avrata mail olup .rospu için تنها sokakları bekleyen hınzırlar...*", "*ve g.tüni kurtarmayup sonra oğlan sever geçinür ah vah eden deli*

g.tler.”, “*ve taze oğlan olup sakallanmadan gözin budaktan sakınmayup şarab içüp gulampara ile ihtilat eden g.tden geçmişler...*”³⁰ yazarın galiz küfürlerini söz konusu toplumsal cinsiyet düzeninin sınırlarını ihlal ettikleri ve oğlancılığın toplumsal bağlamına mugayir davrandıkları için hak ediyorlar.³¹ Bu bakımdan herhangi bir cinsel pratiğe referansla bir şey “olma” veya bir kimliğe bürünme düşüncesi yazarın pek aşına olduğu bir düşünce değil. Onu asıl korkutan, ideal erotik/cinsel nesneyle, yani tam olarak sakalının gürleşmesinden önce arzu ve iştihâ edilen bir gençle ilgili sınır ve kuralların gerek başkaları tarafından gerek bizzat müşteha, yani gencin kendisi tarafından ihlal edilmesi!³²

Bu bakımdan erken modern dönemde Osmanlı toplumsal cinsiyet düzeninin homososyal bir atmosfer içinde bir çeşit “potansiyel muğlaklık” taşıdığını, fakat bugünden bakarak “muğlaklık” diye ifade ettiğimiz özelliğin *aynı zamanda* sınırları farklı dönemlerde yeniden kurgulanan bir düzenin içinde var olabildiğini ve ifade edilebildiğini söylemek istiyorum. Bu düzende cinsel pratiğin ne derecede tek taraflı ve kutuplaştırıcı olduğu sorusu önümüze ciddi bir araştırma alanı açmaktadır.³³ Bu makalenin sınırlı kapsamı dahilinde dile getirmek istediğim, erken modern cinsellik ve toplumsal cinsiyet düzenlerinin büyük ölçüde yaş, statü, entelektüel birikim ve iktidar hiyerarşileriyle belirlendiği. Şarkiyatçı söylemden de etkilenen bir çeşit gizemselleştirme (*mystification*) çabasının burada şu veya bu motivasyonla bir denetimsizlik, görecelik veya özgürlük alanı tahayyül etmesi pek gerçekçi değil.

Foucault ve Cinselleştirme

Erken modern cinsellik ve toplumsal cinsiyet düzenlerine ilişkin bu açılım, “cinselleştirme” (*sexualization*) kavramı ile ilgili daha ileri seviyede kuramsal açılımların yapılmasına imkân veriyor. Bu bakımdan cinsellik, beden, iktidar ve tarih çalışmaları söz konusu olduğunda çığır açıcı eserleriyle bu alanda çalışan herkesi derinden etkilemiş olan Michel Foucault’nun “*ars erotica*” (ero-

tik sanat) ve “*scientia sexualis*” (cinsel bilim) ayrımını eleştirel bir gözle yeniden değerlendirebiliriz. Cinselliğin düzenleyici bir aygıt olarak bedenlere nasıl nüfuz ettiğini ve onları nasıl ürettiğini ve denetlediğini anlamaya çalışan Foucault, cinselliğin Batı’da “bir ölçü ve anlaşılabilirlik prensibi” olarak zevki nasıl kodlandırıldığını anlatır. Buna mukabil, bir “erotik sanat” geleneği olan Batı-dışı toplumlarda “zevkin yoğunlaştırılması bedeni cinsellikten arındırır” (*desexualization*).³⁴ Foucault’nun “*ars erotica*” diye nitelendirdiği bu toplumlarda, cinsellik “yasaları” zevki ne sınıflandırabilir ne de sınırlandırabilir. Bunun yerine, cinsel normlar ve kimliklere dayanmayan, cinsellik aygıtının Batı’daki gibi işlemediği farklı bir zevk ekonomisi vardır. Foucault’nun gerek “Cinselliğin Tarihi” gerek diğer makale ve mülakatlarında ortaya koyduğu bu ayrıma göre bir “*ars erotica*” yaratmış toplumlarda insan yaşamının hakikatine bir nevi anahtar olarak “cinsellik” sorunu, bu sorun etrafında oluşan bir nevi söylem patlaması ve cinselliği açığa çıkarmaya, tanımlamaya, denetlemeye ve normalleştirmeye yönelik ciddi bir çaba söz konusu olmamıştır.³⁵ Bu toplumlarda da cinsellik çoğu zaman hararetle tartışılan bir mesele olmuştur; fakat bilgi-iktidarın özel bir nesnesi haline gelmemiştir çünkü hakikat burada itiraf pratiğinden değil, daha ziyade “bir pratik olarak algılanan ve deneyim olarak biriken, makbul ve yasak olanı belirleyen mutlak yasaya veya fayda ölçütüne göre değil, bizzat *kendisine* göre tanımlanan zevkin” ta kendisinden kaynaklanır.³⁶ Bir başka deyişle bu toplumlarda zevk, zevk olarak deneyimlenir ve zevki nasıl yoğunlaştıracığını iyi bilen bir ustanın sanatını talebelerine aktarmasıyla pekiştirilir ve çoğaltılır. Oysa cinsellik Batı’da “*scientia sexualis*” denilen ikinci önemli izleği takip etmiştir. Yüzyıllar boyunca “cinselliğin hakikatini itirafa ve açığa çıkarmaya yönelik yöntemler geliştirilmiş; bunlar bilgi-iktidar eksenine bağlanmış”³⁷; hem bireysel bedenler disiplinci iktidar teknikleri tarafından normal, sağlıklı, anlaşılır veya anormal ve sapkın olarak teşhis edilmiş ve değişen disiplin ve ceza prosedürlerine tabi tutulmuş; hem de toplumsal beden yönetimsellik teknikleri tarafından disipline edilmiş ve üretken hale getirilmiştir.

Bu ayrım ilk bakışta, zevkin sınırlandırıcı, yaftalayıcı, marjinalleştirici cinsiyet yasaları tarafından kodlandırılmadığı toplumlarda cinsel hak ve özgürlükler mücadelesi ve direniş stratejileri açısından halihazırda anlamlı bir potansiyele işaret ediyor. Öte yandan bu ayrımın Batı-dışı toplumların kendilerine özgü cinsel algı, arzu, zevk ve pratiklerini anlamak ve Batı-merkezci analizlere karşı daha derinlikli ve gerçekçi alternatif okumalar üretmek açısından faydalı olduğu da iddia edilebilir. Buna rağmen, makalenin en başında söylediklerime dönersek, bu ayrımın eleştirel bir mesafe alınmaksızın kabullenilmesi –bizzat Foucault’nun bazı geç dönem röportajlarında ifade ettiği gibi³⁸– bizi sorunlu çözümlemelere götürebilir. İlk olarak Batı-dışı toplumlar ile analiz düzeyinde radikal bir başkalık (*alterity*) ilişkisine girmek, bu toplumların toplumsal cinsiyet ve cinsellik düzenlerini tamamen norm, disiplin, denetim, gözetim ve iktidar gibi kavramlardan bağımsız olarak düşünmemize sebep olabilir. Dahası bu ayrım Batı-dışı bağlamların kendilerine özgü, yerel toplumsal cinsiyet ve cinsellik düzenlerini büsbütün gözden kaçırmamıza, hiyerarşi, norm, sınırlama ve yasak kavramlarını dışlayan bir çeşit düzensizlik alanı kurgulamamıza yol açabilir. Diğer taraftan bu ayrımın radikal bir düzeye taşınması, “Batılı” ve “Doğulu” cinsellikler arasındaki tarihsel etkileşimi görmemize mani olacak derecede özcü ve indirgemeci bir yaklaşımı da davet edebilir. Dünyada farklı coğrafyaların eş zamanlı olarak maruz kaldıkları büyük küresel dönüşümlerin cinsellik ve toplumsal cinsiyet düzenleri açısından sonuçlarını doğru değerlendiremediğimiz gibi, özellikle 19. yüzyılda Batı-dışı toplumlarda bir nevi modern toplumsal cinsiyet düzeninin nasıl kurulduğunu ve bunun hem bireysel hem toplumsal düzeyde ne gibi dönüşümlere yol açtığını da anlayamayız.

Değerli araştırmacı Ann Laura Stoler, Foucault’nun çalışmalarını ırk ve sömürgecilik sorunu ile ilişkilendirdiği bir kitabında bu önemli soruna şöyle temas ediyor: 19. yüzyıl burjuva cinselliğinin düzenleyici bir aygıt olarak ortaya çıktığı söylemsel ve pratik alan aslında emperyal bir sahne üzerine kurulmuştur. Burjuva cinselliği, “sağlıklı, güçlü, burjuva bedenine” karşıt olarak kurgulanan “dışlanmış ötekiler” *sayesinde* iş görebilmiştir.³⁹ Bu bakımdan Stoler,

Foucault'nun çalışmasını 19. yüzyıl cinsellik teknolojilerinin oluşumunu mümkün kılan bu “dolambaçlı emperyal güzergâh”ı ihmal ettiği için eleştirir. Ayrıca Foucault –Stoler’a göre– Batı-dışı bağlamlardaki kronolojileri ve muazzam kırılmaları, cinselliğe dair söylemlerin ve disipline edici stratejilerin Batı-dışı bağlamları nasıl birer “modernite laboratuvarı” haline getirdiğini, böylece bu bağlamlarda toplumsal cinsiyet/cinsellik ikiliklerine (*dichotomy*) dayanan bir modern toplumsal cinsiyet düzeninin nasıl kurulduğunu maalesef inceleyememiştir.⁴⁰

Bu noktada bizim için önemli olan, *Risale-i Garibe*'de izlerini gördüğümüz toplumsal cinsiyet düzeninin Stoler'ın temas ettiği 19. yüzyılın karmaşık süreçleriyle nasıl ilişkilendirileceği sorusudur. Osmanlı toplumsal cinsiyet düzeni 19. yüzyılda nasıl bir dönüşüm geçirmiştir? Nasıl bir nevi modern toplumsal cinsiyet düzeni kurulmuştur? Ve bu düzenin bireysel ve toplumsal tezahürleri nasıl değerlendirilebilir? 19.yüzyılda, Osmanlı gibi –Batı-dışı kavramını rahatlıkla kullanarak tanımlayamayacağımız– bir bağlamda toplumsal cinsiyet düzeninin, kadınlık ve erkeklik kurgularının nasıl dönüştüğüne bakmak, modernleşme ve iktidar kavramı arasındaki karmaşık ilişkileri daha iyi anlamamızı mümkün kılabilir. Çünkü toplumsal cinsiyet sadece kadın ve erkek rolleri, kimlikleri ve ilişkisellikleri ile ilgili değildir; bu anlamda sadece insanların algılarını ve etkileşimlerini biçimlendirmez; *aynı zamanda* siyaset, ordu, hukuk, sağlık, eğitim gibi kurumlarla ve bunların kristalleştirdiği iktidar ilişkileriyle doğrudan ilgili olup bütün bir toplumsal yaşama nüfuz eder. Böyle bir toplumsal cinsiyet anlayışından yola çıkarsak 19.yüzyılda –Batı-dışı bağlamlarda da– sevgi ve muhabbet üzerine kurulu, vatansever, medeni çekirdek ailenin nasıl güçlü devletin temeli olarak görüldüğünü⁴¹; kadınların otoriter rejimler tarafından nasıl hem özgürleştirilip hem de denetlendiklerini; ulus-devletin nasıl bir “erkek bedeni” olarak kurgulandığını, kadınların ancak erkek reformculara destek olması ve vatansever, hayırlı evlatlar yetiştirmesi beklenen dürüst, erdemli, sadık anneler ve ablalar olarak nasıl tahayyül edildiklerini; uygun heteroseksüel birleşme, doğurganlık, çocuk bakımı ve hijyenin nasıl teşvik edildiğini; hem dış düşmanla-

rın (mesela dışarıdan –Batıdan?– gelen, yabancı bir illet veya maraz olarak “eşcinsellik”) hem iç düşmanların (sömürge veya imparatorluk geçmişine dair cinsellikle ilişkili sapkınlık biçimleri, feminenlik, oğlancılık, diğer “dejenere” unsurlar) nasıl titizlikle icat edildiğini; kısaca kadın-erkek ikiliğine dayanan, modern, heteronormatif cinsiyet düzeninin nasıl –Stoler’ın da ifade ettiği gibi– normalleştirilecek, uygarlaştırılacak, bireyleştirilecek dahili ve harici ötekilere ihtiyaç duyduğunu daha iyi anlayabiliriz.⁴²

Sonuç

Bu makalede Osmanlı geçmişini nasıl cinselleştireceğimiz ve genel olarak Batı-dışı bağlamlara ve modern öncesi ve erken modern cinselliklere nasıl bakacağımız sorusunu tartışmaya çalıştım. Buradan yola çıkarak –Osmanlı bağlamı söz konusu olduğunda– modern öncesi toplumsal cinsiyet düzenini başka tarihsel ve coğrafi bağlamların ürünü olan modern cinsel kimlik kategorileriyle anlama çabasının aslında sınırlandırıcı ve çarpıtıcı bir girişim olduğunu anlatmaya çalıştım. Diğer taraftan Afsane Najmabadi’nin bir yerde isabetle belirttiği gibi, hemcinsler arası özdeşleşme ilişkilerinin sadece modern Avrupa ve Amerika ile sınırlandırılması ve eşcinselliğin Batı-dışı bağlamlara “dışsal” bir kategori olarak düşünülmesi genellikle homofobik kültürel “nativist”lerin işine yarayabilecek bir argümana dönüşebilir.⁴³ Bu uyarının ne denli önemli olduğunu teslim etmekle beraber Osmanlı geçmişini –bilhassa dile, kültüre ve ampirik malzemeye dair duyarlılığı kesbetmeden– cinselleştirme çabasının belki *hakiki manada* özgürleştirici olabilecek bir alanı, yani kendine özgü, farklı bir toplumsal, kültürel dostluk geleneğini gözden kaçırmamıza sebep olabileceğini düşünüyorum.

Osmanlı geçmişini cinselleştirmeye çalışmamın bir diğer sebebi de toplumsal cinsiyet düzeninin ve bununla bağlantılı olarak iktidar ilişkilerinin –bilhassa 19. yüzyılda– nasıl dönüştüğünü görme isteğimdi. Bu noktada toplumsal cinsiyetin hâlâ faydalı bir tarihsel analiz kategorisi olduğunu göstermeye çalıştım. Bununla beraber

tarih, toplumsal cinsiyet ve cinsellik çalışmaları açısından bence önemli açılımlar getirebilecek “*queer*” kuramını da dikkatle işin içine katmak gerekiyor. Her ne kadar yine Batı-merkezli bir kuram olsa da, *queer* kuramının bilhassa 90’ların ikinci yarısından itibaren sömürgecilik-sonrası kuramla ve sömürgeci söylem analiziyle yakın ve verimli bir ilişki içine girdiğini unutmamak gerekir. Bu ilişkinin bir sonucu olarak hem sömürgelerde hem de yeni kurulan ulus-devletlerde disiplinci pratiklerin nasıl işlediğine; toplumsal cinsiyetlen-dirilmiş, heteroseksüel, üretken bireylerin ve denetlenebilen, gözetlenebilen, geliştirilebilen, normalleştirilmiş toplumsal bedenlerin nasıl üretildiğine; modern kimlik inşası ve tâbiyet/özneleştirme ile ilgili süreçlere; ve bu süreçlerde, *sonradan icat edilmiş* dejenere, sefiş, sapkın, iptidai geçmişlerin belirleyiciliğine dair ciddi çalışmalar yürütülmektedir.⁴⁴ Buna mukabil *queer* kavramı ve kuramının tartışılmasıyla ilgili olarak Türkiye bağlamına dair bazı özel güçlükler söz konusudur.⁴⁵ Oysa *queer* kuramını ve politikalarını yanlış ve eksik biçimde “kimliklerden kurtulmak” olarak idrak edip, sonra da Türkiye bağlamının buna henüz hazır olmadığını iddia etmek maalesef hem yüzeysel ve indirgemeci bir okuma biçimine hem de cinsel hak ve özgürlük hareketlerinin Batı’daki gelişimini mutlak, çizgisel ve ilerlemeci bir tarih olarak algılayıp bunu farklı bağlamlara sorunsuzca teşmil etme yanlısına işaret eder.

Öncelikle *queer* kuramı ve politikalarının 90’lardan bugüne ne denli ciddi dönüşümler geçirdiğini mutlaka dikkate almak gerekir. *Queer* bugün yaygın olarak “[cinsel ve cinsiyetli] öznenin sonu”, “[cinsel] kimliklerin reddiyesi”, “hiçbir şeyin sabitlenmediği sınırsız tartışma süreci” olarak algılanmakta, ciddi anlamda mistifiye edilmekte ve bu mistifikasyon üzerinden ya kıyasıya eleştirilmekte ya da naifçe “[Batı’da] geline son nokta” olarak takdim edilmektedir. Oysa *queer* kuramı ve politikalarının kimlik ve norm karşısında aldığı pozisyonun içerdiği sorunlar, kuramın hâlâ fazla “Batılı”, “beyaz” ve “gay”, dolayısıyla “öteki” ile kurmaya çalıştığı ilişkinin de son derece göstermelik, sakil ve ikiyüzlü oluşuna dair ciddi eleştiriler ve nihayet *queer*’in kendisinin bu eleştirilere karşı sömürgeci

söylem analizi ve ırk/etnisite çalışmalarıyla temasa geçme çabası son dönemde kuramla ilgili tartışmaların merkezindedir.⁴⁶

Queer kavramının bizim çalışmamız açısından önemi ise onun toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili farklı imkânları açığa çıkarma, kimliğin performatif yönünü vurgulama ve normu altüst etme potansiyeliyle ilgili. *Queer*, heteronormativitenin muazzam bir eleştirisini yaparak erken modern dönemde ayrıksı cinselliklerin tarih ve coğrafyasını çok yönlü bir analizle ortaya çıkarmaya muktedir bir kavram.⁴⁷ Bir *strateji* olarak *queer*'den istifade eden bir tarih okuması, geçmişi başka türlü görmek, yitip gitmiş temsilleri yeniden gün ışığına çıkarmak, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin karmaşık, değişken ve muğlak doğasını anlamak ve *buradan* yola çıkarak direniş stratejileri geliştirmek adına *ancak* önemli bir başlangıç olabilir.

- 1) Doktora öğrencisi, University of the Arts London, Research Centre for Fashion, the Body & Material Cultures / Boğaziçi Üniversitesi Tarih bölümü.
- 2) Bu derecede müstehcen ayrıntılar içermemekle beraber burada mutlaka zikredilmesi gereken iki eser: Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, ed. Yılmaz Kurt (Ankara: Akçağ, 1998). Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâidü'n-nefais fî kavâidi'l-mecalis*, ed. Mehmet Şeker (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997).
- 3) Bu düzeni mutlaka genel bir Ortadoğu bağlamı içine yerleştirmek ve bu şekilde tarihselleştirip anlamak gerekir. Bkz Dror Ze'evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2006).
- 4) Heteronormativite kavramı, bütün bir hayatın heteroseksüel yönelim, pratik, değer ve yaşama biçimi üzerinden tanımlandığı, dolayısıyla heteroseksüel yönelimin dışında kalanların ısrarla dışlandığı, görmezden gelindiği, marjinalleştirildiği, baskıya ve şiddete maruz bırakıldığı bir düzeni ifade ediyor. Bu düzen biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet bakımından, birbirinden tamamen ayrı olan, fakat birbirini tamamlayan “kadın” ve “erkek” kategorilerine göre tanımlanır. Bu anlamda kavram sadece zorunlu heteroseksüelliği içermez; aynı zamanda kadın-erkek ikiliğine dayanan ve bunun dışında kalanları sistemden dışlayan bir biyolojik ve toplumsal cinsiyet algısını da ifade eder.
- 5) “Modern öncesi cinsellikler” konusunda bkz Bruce R. Smith, “Premodern

Sexualities,” *PMLA* Mayıs 2000: 318-329; L.Fradenburg ve C.Freccero, ed. *Premodern Sexualities* (New York, Routledge, 1996).

- 6) Bu türden bir tarihselleştirme çabası ve “modern” olanı nerede, nasıl, hangi ölçütlere göre konumlandıracağımız sorusu şüphesiz daha uzun ve incelikli bir tartışmanın konusudur. Bu sorulara şu an yazmakta olduğum, “Reading Politics and Power in a Gendered Way: Masculinities in Nineteenth-Century Ottoman Society” başlıklı doktora tezimde daha geniş biçimde temas ediyorum.
- 7) Bir kısmı parça parça ve epeyce de yanlış tercüme edilmiş, kitaptan kitaba, oradan dergilere olduğu gibi aktarılmış, belli bir tarihsel bağlama yerleştirilmeden, anlaşılmaz bir keyfiyetle arka arkaya sıralanmış ve bu esnada da maalesef pek “magazine” edilmiş birkaç risaleyi ve edebi malzemeyi bir kenara koyarsak Osmanlı toplumunda cinsellik, toplumsal cinsiyet rolleri/ kimlikleri ve erkeklik üzerine hâlâ derinlikli bir arşiv çalışması yapılmamıştır. Ekseriyetle edebi malzemenin aşk, arzu ve cinsellik bağlamında mukayeseli olarak incelendiği değerli bir çalışma için bkz Walter G. Andrews ve Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society* (Durham&London: Duke University Press, 2005).
- 8) Bu risalenin müellifinin kim olduğunu bilmiyoruz. Eseri transkripsiyonu ve zihin açıcı notlarla beraber Hayati Develi neşretmiştir. Bkz Hayati Develi, ed. *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risale-i Garibe* (İstanbul: Kitabevi, 2001). Ayrıca bkz Saygın Salgırlı, *Manners and Identity in Late Seventeenth Century İstanbul* (Sabancı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Şubat 2003). Bu risaleye dikkatimi çektiği için Ahmet Ersoy’a teşekkür ederim.
- 9) *Risale-i Garibe*, s. 19.
- 10) *Risale-i Garibe*, s. 20.
- 11) Bkz Selim Sırrı Kuru, “Biçimin Kıskaçında Bir ‘Tarih-i Nev-icad’: Enderunlu Fazıl Bey ve Defter-i Aşk Adlı Mesnevisi,” G.Kut ve F.B.Yılmaz ed. *Uygurlardan Osmanlıya Şinasi Tekin’in Anısına*, (İstanbul: Simurg Yayınları, 2005). Ayrıca bkz Selim Sırrı Kuru, “Bir Osmanlı Müderrisinin Kaleminden Cinsellik Nesneleri,” *Tarih ve Toplum* (Nisan 2001), s. 36-40.
- 12) *Risale-i Garibe*, s. 20.
- 13) *Risale-i Garibe*, s. 24.
- 14) *Risale-i Garibe*, s. 24.
- 15) *Risale-i Garibe*, s. 24.
- 16) *Risale-i Garibe*, s. 25.
- 17) *Risale-i Garibe*, s. 25.
- 18) H. Develi bu bölümü şöyle açıklıyor: “‘Etin etimdir’. Hz. Muhammed’in (s.a.v.), Hz. Ali’ye (r.a.) hitaben söylediği söz. Kaynağı tespit edilememiş

olmakla beraber, edebî metinlerde ara sıra geçer.” *Risale-i Garibe*, s. 87.

- 19) *Risale-i Garibe*, s. 25.
- 20) Bkz Sema Nilgün Erdoğan, *Sexual Life in Ottoman Society* (İstanbul: Dönence, 1996). Böyle bir yaklaşımın eleştirisi için bkz Irvin Cemil Schick, *Batının Cinsel Kırısı: Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001). Oryantalist söylemde erkekliklerin temsili ve inşası konulu bir yüksek lisans tezi için bkz Serkan Delice, *The Construction of Masculinities in Orientalist Discourse* (Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005).
- 21) Bkz Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda Kölelik-Cariyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995).
- 22) Bu soruyu cevaplandırmaya çalışan bir makale için bkz Leslie P. Peirce, “Seniority, Sexuality, And Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society,” Madeline Zilfi ed., *Women in the Ottoman Empire, Middle Eastern Women in the Early Modern Era* (Leiden et al: Brill, 1997), s. 169.
- 23) Kendisini doğrudan “özcü kamp” içinde konumlandırıp, bu pozisyonu şiddetle savunan bir çalışma için bkz Rictor Norton, *The Myth of the Modern Homosexual: Queer History and the Search For Cultural Unity* (London: Cassell, 1997).
- 24) Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society, The Regulation of Sexuality since 1800* (London and New York: Longman, 1981).
- 25) Burada özcü yaklaşımların yerine basitçe inşacı (*constructionist*) yaklaşımı koymaya çalışmıyorum. İnşacı yaklaşımı tarihsel malzemenin dilini ve gerçekliğini anlamak, onu anlamlı bir bağlama yerleştirebilmek ve ihtiva ettiği potansiyeli daha iyi değerlendirebilmek açısından verimli bir strateji olarak görüyorum.
- 26) “Homososyal” kavramı için bkz Katherine O'Donnell ve Michael O'Rourke, ed. *Queer Masculinities, 1550-1800: Sitting Same-Sex Desire in the Early Modern World* (Palgrave: 2006).
- 27) *Risale-i Garibe*, s. 26.
- 28) Hayati Develi, Gelibolulu Ali'ye atıfta bulunarak şöyle diyor: “Osmanlı toplumunda genç hizmetçi delikanlıların yüzüne şehvetle bakmak ayıp sayılmıştır. Gelibolulu Âlî de bu gibi ‘bî-edeb’ şahıslardan şikâyet eder: ‘Ba’zı bî-edebân...niçe nâdân ekâbir ü a’yân meclisine ki varurlar, sâde-rû hizmetkârlarına nazar-ı şehevani ile göz dikmegi münasib görürler; hem mîr-i meclisten utanmazlar, hem nazar-ı şehvet harâm idüğünü gerçek sanmazlar...’” *Risale-i Garibe*, s. 88.
- 29) Jan Schmidt, “Sünbülzade Vehbî's Şevk-Engiz, An Ottoman Pornographic Poem,” *Turcica* (1993), s. 19.
- 30) *Risale-i Garibe*, 31.

- 31) Bkz Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* (The University of Chicago Press: 2005), s. 33.
- 32) Bkz Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men Without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Ewing, NJ, USA: University of California Press, 2005).
- 33) Bu araştırma alanının –içerdiği bütün ciddi sorunlara rağmen– bir başyapıtı için bkz John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: gay people in Western Europe from the beginning of the Christian Era to the fourteenth century* (Chicago&London: University of Chicago Press, 1981).
- 34) Michel Foucault, "The History of Sexuality," C. Gordon ed., *Power/Knowledge: Selected Interviews&Other writings 1972-1977* (US:Pantheon Books, 1980) s.191.
- 35) Michel Foucault, *The History of Sexuality v.1* (Penguin Books, 1998) s. 57.
- 36) *The History of Sexuality v.1*, s. 57.
- 37) *The History of Sexuality v.1*, s. 58.
- 38) Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, Ferda Keskin (ed). (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), s. 238-239.
- 39) Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire* (London and Durham: Duke University Press, 1995), s. 7.
- 40) Stoler a.g.y., s. 15.
- 41) Bkz Alan Duben, Cem Behar, *Istanbul Households, Marriage, Family and Fertility, 1880-1940* (UK:Cambridge University Press, 1991), s. 194-248.
- 42) Modernleşme, toplumsal cinsiyet ve iktidar ilişkileri konusunda iki temel makale için bkz Deniz Kandiyoti, "Gendering the Modern, On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity," S.Bozdoğan ve R.Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Seattle&London: University of Washington Press: 1997). Afsaneh Najmabadi, "The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To Love, To Possess, and To Protect," *Comparative Studies in Society and History* (Temmuz 1997), s. 442-467.
- 43) Najmabadi, a.g.y., s19.
- 44) Bkz Philip Holden, "Rethinking Colonial Discourse Analysis and Queer Studies," P. Holden ve R. J. Ruppel ed. *Imperial Desire* (Unv. of Minnesota Press: 2003).
- 45) Birkaç sene önce Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlediğimiz, *queer* kuramının ve politikalarının Osmanlı-Türkiye bağlamına göndermeyle tartışıldığı bir konferansın ardından çeşitli dergi ve gazetelerde aleyhimizde yazılmış, maalesef birçoğu fikir tartışması ve entelektüel alışveriş kapsamında değerlendirilemeyecek yazılar aslında buna delalet ediyor. Oysa bu konferansın

amacı “eşcinsellerin ezildiğini” inkâr etmek veya GLBT hareketini tezyif etmek değil, başta heteroseksizm olmak üzere çeşitli tahakküm biçimlerine karşı, kimlik siyasetinin ötesinde geliştirilebilecek alternatif strateji ve taktikleri tartışmaya açmak, hem feminist hem GLBT hareketinin konjonktürü aşarak, cinselliksizleşmeye ve iktidarın tevdi ettiği bireyselleşme ve öz-nelleşme biçimlerini reddetmeye yönelik ütopyik bir vizyon geliştirmesinin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktı. Hal böyleyken bu meselelerin nasıl olup da mevcut girişimlere ait olmayan insanlar tarafından –hem de bir sürü risk almak ve konferans sonrasında bunlarla uğraşmak pahasına– Rektörlük salonunda tartışmaya açılabilirdiğini bir türlü anlayamayan (!) birtakım zevatın konferans boyunca her tartışmaya –mesela arzu nesnesinin belirsizliğinin çağdaş sanat pratikleri açısından önemi gibi bir konuya dahi (!)– ancak “çeviri” suçlamasıyla ve mağduriyet söylemiyle müdahil olması anlaşılabilir bir reaksiyon olmakla birlikte maalesef bizi bir yere götürmedi. Oysa geçmişe ve bugüne *sadece* mağduriyet söyleminin zaviyesinden bakmak –eğer amaç bunun üzerinden bir nevi mutlak söz söyleme meşruiyeti yaratmak ve bunu kimseyle paylaşmamak değilse– kültürel farklılık politikaları açısından bizi son derece dar bir alana sıkıştırarak; düşüncemizin ve eylemimizin kapsayıcılığını sınırlandıracak; entelektüel üretimi ise kısır popülist bir söylemin tahakkümü altına sokacaktır.

46) Aslında *queer*’in basitçe, mevcut cinsel kimlikleri reddetmek anlamına gelmediğini, dahası kavramı daima ve ısrarla sorunsallaştırmak ve hiçbir zaman tam anlamıyla sahiplenmemek gerektiğini daha 1993 senesinde, kuramın en önemli ilham kaynağı olan Judith Butler, *Bodies That Matter* adlı eserinde vurguluyordu. Buna rağmen, *queer*’in almaya çalıştığı bu dinamik eleştirel pozisyonun bizzat kendisinin güçlü bir eleştirisi için bkz Eng, D. L., J. Halberstam, ve J. E. Munoz, “Introduction: What’s Queer about Queer Studies Now?,” *Social Text* 84-85 (2005), s. 1-17.

47) K.O’Donnell, M.O’Rourke, a.g.y., s. xxi.

Cumhuriyetin İlk Yıllarından Bugünlere Ders Kitaplarında Kadınlık ve Erkeklik Kurguları

TUBA KANCI¹

Eğitim, özellikle de ilköğretim, bir siyasal sosyalizasyon aracı ve toplumsal değişimin gerçekleştirilmesindeki ana enstrümanlardan biri olmanın yanı sıra, ulus-devletlerin kuruluş aşamalarında kullanılan temel araçlardan biridir.² Eğitim, Cumhuriyet kadroları tarafından da, modern Türkiye'nin yaratılmasındaki en önemli mekanizmalardan biri olarak görülmüş, resmi devlet politikalarıyla tanımlanmıştır. Bu resmi tanımlama ve kontrolün ürünü olan ders kitapları, ulus-devlet sisteminin sosyal ve politik söylemlerinin ana taşıyıcılarıdır. Zaman ve mekânla ilgili referans noktalarının ve kamusal belleğin oluşturulmasında, toplumsal değişimin öngördüğü 'yeni insan'ın yaratılmasında temel referans noktalarını kitlelere iletirler. Ders kitaplarının analizi tüm bu söylemlere açıklık getirmek için gerekli olduğu kadar toplumsal çözümlemeler ve düşüncelerimizi şekillendiren referans noktalarının anlaşılması açısından da önemlidir.³

Bu noktalardan hareketle, bu yazıda ulus-devletin kuruluş ve konsolidasyon süreçleri boyunca, kimlik inşa projelerinin temelinde yatan toplumsal cinsiyet kurguları, milli eğitim ders kitaplarındaki yansımaları üzerinden incelenecektir. Araştırma, Cumhuriyetin ilk yıllarından, Latin alfabesi kullanılarak basılan ilk kitaplardan başlayarak, süreklilikler ve dönüşümleri de inceleyebilmek amacıyla, 2000'li yıllara kadar taşınacaktır.⁴ İncelenen ders kitapları ilköğretim düzeyindeki Türkçe, hayat bilgisi, tarih, sosyal bilgiler ve aile bilgisi kitaplarıyla sınırlandırılmıştır.

Cumhuriyet dönemi ilköğretim ders kitaplarının analizi karşımıza ana hatlarıyla şöyle bir resim çıkarır: Kitaplarda, ideal kadın ve er-

kek orta sınıf kadını ve erkeği olarak resmedilmektedir. Yeni ideal kadın, yeni ideal erkeğe tâbi ve onunla ortaklık içinde kurgulanır.⁵ Kuşkusuz ki kitaplarda karşımıza çıkan başka erkeklik ve kadınlık kurguları da vardır; ancak bu örnekler sunulurken de orta sınıf normları temel alınır. Bu resim genelde tüm Cumhuriyet dönemine hâkim olsa da zaman içinde bazı değişiklikler de gösterir.

Yeni İdeal Kadın ve Öteki Kadınlar

Yukarıda da belirtildiği üzere, ideal kadının orta sınıf kadını olarak resmedilmesi ders kitaplarındaki temel norm olarak karşımıza çıkar. Bu kurgu özellikle 1940'lı yılların ortalarına kadar basılan kitaplarda belirgindir. Sonraki yıllarda, bu vurgu azalsa da sunulan kadınlık kurgularında yine orta sınıf normları temel alınır. Bu durum, aslında Bourdieu'nün, eğitim süreçlerine, orta sınıf kültürünün herkesin ortak kültürü olduğu yaklaşımının hâkim kılındığına dair argümanı göz önüne alındığında çok da şaşırtıcı değildir.⁶ Ancak bu noktada, Türkiye özelinde, modernleşme/Batılılaşma çabasının ulus-devletin tanımlayıcı çabası olduğuna dikkat çekmek gerekir.⁷ Bu Batılılaşma çabası, ders kitaplarında görüldüğü üzere, orta sınıf normları ve imajlarıyla sınırlandırılmıştır.

Kadınlık kurgularının temel unsuru ders kitaplarında, her şeyden önce, karşımıza annelik olarak çıkmaktadır. Kitaplarda çocuk doğurma ve bakma, doğadan verilen örneklerle biyolojik ve fizyolojik bir gereklilik olarak sunulur. Annelik bir dizi fiziksel ve eğitimsel çabayı, ahlaki niteliği içeren bir görev olarak belirlenir. Fiziksel emek, çocuk bakmanın da içinde olduğu bir dizi “ev işi”nden oluşmaktadır. “Vazife ve iş! ... Anneniz ev işleri ile, babanız sizi yaşatmak için uğraşıyorlar” diye anlatılır çocuklara.⁸ Okuma kitapları, ev işlerini anneliğin doğal bir unsuru olarak sunar, hatta annelikle ev kadınlığını eşleştirir. Özellikle 1940'lı yılların ortalarına kadar basılan kitaplardaki anne/ev kadınları çoğunlukla modern giyimli, bakımlı, eğitilmiş figürlerdir. Cumhuriyetin ideal kadını hem görüntüsüyle medeniliğin simgesidir, hem de medenileştirme misyonunu

yüklenmiştir. Çocukların ahlaki eğitimi, onlara okuma-yazma öğretme, doğayla ilgili temel bilgiler verme de bu medenileştirme misyonunun içindedir. Aile bilgisi kitapları ise bu medeniliğin sınırlarını belirler. Adap kuralları, sokakta yürümekten selamlaşmaya, misafir karşılamaya, sofraya düzenine, nişan-düğün etkinliklerine kadar detaylı olarak öğretilir.

Bu kitaplarda ayrıca hangi işin ne zaman, ne şekilde yapılması gerektiği ve çocuk bakmanın ideal şekli en ince detayına kadar anlatılır. Örneğin şu gibi anlatılara kitaplarda sıkça rastlanır: “Aile fertleri gece yatak odalarına çekilir çekilmez, oturulan odayı toplayıp sabaha hazırlamak, yemekten sonra yemek kaplarını yıkayıp kurulamak ve yerlerine yerleştirmek ev kadınları için her gün yapılan işlerdendir.”⁹ Bu, doğallaştırılan ev kadınlığının aynı zamanda rasyonelleştirilmesi çabasıdır.¹⁰ Kadının evde yaptığı işlerin rasyonelleştirilmesi cinsiyetçi bir toplumsal iş bölümüne, böylece erkeğin özel alanda yeniden üretiminin sağlanmasına ve erkek egemenliğinin sorunsuzlaştırılmasına hizmet eder.

1934 yılına ait bir okuma kitabındaki bir anne tasviri bu noktada oldukça anlamlıdır:

Bizi birbirimize bağlayan, hepimizden bir kalp ve bir ruh yapan odur. Her gün bir vesile ile kalbimize ve fikrimize gıda verir, bize vazifelerimizi öğretir, kusurlarımızı düzeltir, bizde yüksek ve temiz hislerin uyanmasına yardım eder. Babamın her zaman dediği gibi: “annem onun için bir tesellidir.” Babam işinden yorgun ve endişeli döndüğü vakit, annemin onu öyle bir karşılayışı vardır ki, tatlı sözleri ile ve tatlı gülüşü ile mutlaka babamın da dudaklarında bir gülüş belirirdi. Ona doğru fikirler, akıllıca nasihatlar verir; babam ertesi gün işine yeni bir cesaret ve başka bir sevinçle giderdi. Evin işlerini gören annemdir, ... O zekâsı, gayreti, idaresiyle her işe yetişmeye ve herkese lazım olanı yetiştirmeye muvaffak olmaktadır. Bütün bu fedakârlıklarına karşı beklediği bir tek mükâfat vardır: Bizi etrafında şen ve sevimli görmek!!!¹¹

İdeal kadın, zekâsı, eğitimi ve gayreti sayesinde, evde “her işe” yetişmeyi ve “herkese lazım olanı” yetiştirmeyi başarabilen, ayrıca

“tatlı sözleri”, “tatlı gülüşü”, “doğru fikirler” ve “akıllıca nasihatlar” verebilmesi sayesinde erkekliğin özel alanda yeniden üretimini sağlayan kadındır. Çalışkan, sevgi dolu, yüceğönüllü, fedakâr, zorluklardan yılmayan bir varlık olarak kurgulanır. Sevgi, yüceğönüllülük ve fedakârlık hem kendi ailesine, hem de toplumun diğer unsurlarına yöneliktir. Bunlar toplumda bir tesanüt bağı yaratılmasına, bütün ve ulus kavramlarının anlamlandırılmasına hizmet etmektedir. İdeal kadının bütünün bir parçası olmak dışında varlığı söz konusu değildir. Bu bütün aile, içinde yaşadığı toplum ya da ulus olabilir. Dolayısıyla ideal kadın modernleşmenin temel unsurlarından biri olan birey olma nosyonundan oldukça uzaktır. Bunlara aynı zamanda orta sınıf kadının mutlu, uyumlu, halinden memnun olarak temsil edilişi eklendiğinde hiyerarşideki herhangi bir olası değişikliğin engellenmesi, sınırların keskinleştirilmesi ve korunması sağlanır.

Tüm bunlar sonraki yıllarda da pek değişiklik göstermez. Örneğin 1990’larda kullanılan bir hayat bilgisi kitabında ideal kadın şöyle tanımlanır:

Kadın ailenin temelidir. Anneler, çocukların beslenmesi, eğitimi, sağlığı gibi hususlarla yakından ilgilenirler. Evin temizliği, yemeğin pişirilmesi, çamaşırların yıkanması gibi işler de anne tarafından yapılır. Kadın, aile hayatını düzenler. Kadın ailenin mutluluğunda önemli görevler üstlenmiştir. Kadının toplum içindeki yeri ve değeri de çok büyüktür. Türk kadını bugün olduğu gibi geçmişte de topluma pek çok hizmet vermiştir. Türklerde aile kutsaldır ve toplumun temelidir. Aile bireylerini birbirlerine sevgi ve saygı ile bağlayan kadındır. Çünkü, Türk kadını fedakârdır.¹²

Burada da görüldüğü üzere kadın her şeyden önce annedir ve ancak aile ile tanımlanabilmektedir. İdeal kadın, fedakârlığı ve hizmetleri sayesinde bütünün parçalarını birbirine bağlayan bir köprü, bütünün birliğini ve bölünmezliğini sağlayan bir unsur görevini görmektedir. Tanımdaki “Türk kadını” vurgusuna da dikkat çekmek gerekir. Kadın, söz konusu “hayali cemaat”in iç ve dış sınırlarının ve hiyerarşisinin korunmasına da hizmet etmektedir.¹³

Ders kitaplarında resmedilen anne/ev kadınlarının ev dışında çalışması ancak zorunluluk dahilinde mümkündür. Özellikle erken Cumhuriyet dönemindeki kitaplarda bu diğer kadınlar şehirli ama daha alt statüde olan ya da kırsal bölgelerde yaşayan kadınlar olarak resmedilirler, ev işleri temel işleri olan ekonomik aktörler olarak sunulurlar. Bu durum sonraki yıllarda da pek değişmez. 1970'lere kadar öğretmenlik ve nadiren terzilikle hemşirelik dışındaki meslek dallarında temsil edildikleri pek görülmez.¹⁴ Ancak bu tarihten sonra ders kitaplarında çalışan, meslek sahibi olan kadınlara rastlanmaktadır.

Her evin temizlik, alışveriş, yemek, çamaşır, bulaşık vb. işleri vardır. Evin işleri ailenin fertleri arasında İŞBÖLÜMÜ ile yapılır. Ailede anne ev işlerine bakar. Gerekirse bir işte çalışarak aile bütçesine katkıda bulunur. Baba bir işte çalışır ve kazancını aile fertlerinin geçimi için harcar.¹⁵

Türk kadını çocuklarını yetiştirir ve evinin işlerini yapar. Ayrıca, öğretmenlik, doktorluk, avukatlık, hâkimlik gibi çeşitli mesleklerde görev alır. Kadınlarımızın pek çoğu devlet dairelerinde çeşitli görevler yapmaktalar.

Türk kadını; tarlada, bağda, bahçede erkeğinin yanında çalışır. Daha rahat yaşamak için erkeği ile birlikte evinin geçimine yardımcı olur. Böylece; Türk kadını çalışma hayatında yerini almıştır.¹⁶

1980 ve 1990'ların hayat bilgisi kitaplarından alınan bu örneklerde de görüldüğü üzere, kadının evde çalışması, yakın zamanlara kadar, cinsiyetçi bir toplumsal iş bölümüyle rasyonelleştirilmeye çalışılmıştır. Bu rasyonelleştirme çabası, 2000'lerde basılan kitaplarda, çalışan kadının zamanını nasıl kullanması gerektiğini anlatan çizelgelerde kendini gösterir.¹⁷ Kadınların meslek sahibi olmaları, kitaplarda, onların annelik/ev kadınlıklarının yanında ikincil bir faktör olarak sunulur. Söz konusu olan kadınların özgürleşmesi, birey olması değil, çifte yük altında ezilmesidir.¹⁸

Kız çocukları içinse anne gibi davranmak, Cumhuriyetin ilk dönemlerine ait ders kitaplarından başlamak üzere, doğal olduğu kadar bir meziyet olarak da sunulur. Hamarat kız teması okuma kitapla-

rında sık rastlanan bir konudur. Toplum tarafından dışlanmamak için kız çocukları, tıpkı anneleri gibi, temizlik ve düzeni sağlamak ve bunları “doğru” olarak kabul edilen şekillerde yapmak zorundadırlar. 1930’lardan bir örnek verelim: “Niçin Mektebe Gidiyoruz?” okuma parçasında, kız öğrenci okula gitme sebebinin ev işlerinde kendine yardımcı olacak yararlı bilgileri öğrenmek olduğunu söyler ve öğretmeni tarafından takdir edilir.¹⁹ Amaç, kadınları iyi çocuklar yetiştirecek bilgili ev kadınları ve iyi anneler yapmaktır; kadınların bedensel eğitimi, hatta sağlığı dahi araçsallaştırılır. 1929 tarihli bir okuma kitabındaki “Neslin Islahı” başlıklı parçada bir anne kızına yazdığı mektupta kadınların bedensel eğitiminin kendi sağlıkları için olduğu kadar, gelecek nesillerin fiziksel dayanıklılığı için de önemli olduğunu vurgular. Bu da dayanıklı askerler yetiştirilmesi için gereklidir. Böylece “ırkın ıslahı”nın sağlanacağı vurgulanır.²⁰ Sonraları ırk üzerindeki bu vurgu yerini “milletin yükseltilmesine” bırakır, ancak kadınların (fedakârlıkla) hizmet etmek çerçevesi içinde üstü örtük bir şekilde ikinci sınıf vatandaş olarak tanımlanmaları devam eder.

Kadınlığın bu çizilen sınırları dışında kalanlar ideal durumu temsil etmediklerinden kitaplarda yok sayılmışlardır. İtaatkâr olmayan diğer kadınlar kitaplarda görünmezler. Ancak zaman zaman, ideal kadınlığın sınırları dışında kalan kadınlar olumsuz örnekler olarak görünür kılınır ve iktidar kaybına yol açan sebepler arasında sunulurlar. Örneğin, tarih ve sosyal bilgiler ders kitaplarında, bu öteki kadınlar devlet yönetimindeki sorunlar ve savaş kaybetme sebepleri arasında sıralanırlar.²¹

Hegemonik Erkeklik ve Yeni İdeal Erkekler

Cumhuriyet dönemi ilkokul ders kitapları orta-sınıf erkeğini hegemonik erkeklik olarak sunar.²² Kültürel ideal olarak tasarlanan bu erkek ailenin patriarkı rolünü üstlenir, makro düzeyde ise ulus-devlet olarak tanımlanan yeni düzenin temelini oluşturur. Ancak, orta sınıf erkeğini ideal erkekliğin yegâne örneği olarak sunmak diğer

erkekleri dışlayacağından, kabul edilebilir erkekliklerin sınırları ders kitaplarında babalık nosyonu, ekonomik üretkenlik, entelektüel ve/veya fiziksel güç ve askerlik hizmeti eksenlerinde çizilir. Bu formülasyonun öteki erkeklikleri yadsımadan, onları hegemonik erkeklığe bağlayarak yeni düzenin temelini genişletmeyi amaçladığı söylenebilir. Her erkek ulus-devlet için yararlı bir ekonomik ve savunma unsuru olmak durumundadır. Ayrıca, ekonomik üretkenlik ve aile babalığı sayesinde her bir erkeğin ailenin reisi, patriarkı olması patriarşinin sürekliliğini sağlamaktadır. Yeni düzenin söylem düzeyinde gelenekle bağlarını kopardığı ileri sürülse de, aslında bu formülasyon hem gelenekle olan bağların, hem de patriarkal düzenin sarsılmadan devam etmesini sağlar.

Bu yeni hegemonik erkeğin birincil özelliği profesyonel meslek sahibi bir aile babası olmasıdır. Çalışmak onun için bir görevdir; disiplinli, çalışkan ve verimli olmak zorundadır. 1930'ların okuma parçalarında "Anne ev işlerini bitirir, baba vazifesinden döner" gibi cümlelere sıkça rastlanır.²³ Bu resim sonraki yıllarda da değişmez. Eğitimli ve aydınlanmış olması da bu ideal erkeğin en belirgin özelliklerindendir. O karşımıza evin özel alanında gazete okurken ya da çocuklara eğitici konuşmalar yaparken çıkar.²⁴ Bilimselliği ve pozitivizmi temsil eden bu adam medeni olduğu kadar –ki bu ilk bakışta takım elbisesi, kravatı ve şapkasıyla göze çarpmaktadır– etrafını medenileştirme misyonunu da yüklenmiştir.²⁵ Bu yeni erkek, irade, sebatkârlık, soğukkanlılık, rekabet ruhu gibi özelliklere de sahiptir. Ayrıca alçakgönüllü ve yardımseverdir; toplumsal birlikteliğin sağlanması için gerekli olan bu özellikler, oluşturulmaya çalışılan cumhuriyetçi ahlakın bir parçasıdır. Cumhuriyetçi ahlakın, İslam'ın kamusal alandan dışlanmasıyla oluşan boşluğu doldurmak için, eski ahlak anlayışının yerini almak üzere kurgulandığı söylenebilir.²⁶

Yeni ideal erkek sağlıklı, sağlam vücutludur; bunlar estetik nedenlerle olduğu kadar fiziksel dayanıklılık için de gereklidir. Dayanıklılık ise, milli ve kültürel bir görev olarak nitelendirilen, verimli ekonomik aktivite ve askerlik hizmeti için şarttır. Örneğin "Mektep Bahçesinde" adlı okuma parçasında sporun amacı öğretmenin ağzından şöyle belirtilir: "Bütün hayatınızda yapacağınız işlerin güç-

lûğüne tahammül etmek ancak dinç ve kavi olmanıza mütevakkıftır; ailesini geçindirecek bir pedere, evine ve evladına hizmet edecek bir valideye, vatani için çalışacak bir gence sağlam bünye lazımdır.”²⁷ Aile içinden bakıldığında bütünün akılcıl unsurunu temsil eden ideal orta sınıf erkeğinin, söz konusu bütün millet olduğunda ise romantik, savaşçı bir ruha sahip olduğu söylenebilir. Bunlar özellikle, hem bir vatandaşlık görevi, hem de kültürel bir görev olarak sunulan askerlik hizmetini yerine getirmek ve vatan için kendini feda etmek noktasında açığa çıkmaktadır.

Her ne kadar orta-sınıf erkeği ideal ve hegemonik olarak kurulansa da ders kitaplarında sunulan tek rol modeli değildir, kitaplarda temsil edilen başka erkekler de vardır. Bunlar orta-sınıf erkekleriyle ortaklık içerisinde olan diğer erkeklerdir; özellikle bazı vasıflarıyla görünür kılınırlar ve bu vasıflar örnek alınması gereken nitelikler olarak sunulur. Bu erkekler de ulusal ekonomi için faydası olan ekonomik unsurlardır. Genellikle düşük ücretli, fiziksel güç ve dayanıklılık gerektiren işler yapan ve yaptıkları işten gurur duyan kimseler olarak resmedilirler. Her biri işlerini memnuniyetle yapan, işlerinde gösterdikleri disiplin, sabır, dayanıklılık ve fedakârlıklarla kahramanlaşan erkeklerdir. Bu tarz bir çalışma “erkekçe iş görmek” olarak nitelendirildiği gibi, bu erkekler de zor işlere dayanabilecek “erkek gibi kalbi” olan adamlar olarak nitelendirilmektedir.²⁸ Bu erkekler iyi eğitilmiş olmayabilirler. Ancak cahil ya da sofî değildirler, akılcı davranırlar, iradelerine hâkimdirler. Alçakgönüllü ve yardımsever olmanın yanı sıra, hiyerarşideki yerlerinden memnundurlar, sorgulamaya ya da değiştirmeye çalışmazlar. Örneğin “bütün gün çalışan” “fakir bir çiftçi” yine de “halinden memnun bir adam”dır, karşılaştığı insanlara yardım etmeye çalışır.²⁹ Bu erkekler genellikle işçiler, zanaatkârlar, çiftçiler/köylüler olarak kişileştirilirler. Her biri yaptıkları işler dolayısıyla kendine has birer kahraman olarak temsil edilse de, tıpkı orta-sınıf erkeği gibi, aile, ulus ve vatan söz konusu olduğunda, kadınlarla çocukların ve vatanın koruyucusu olarak ortaya çıkar, kahramanlaşırlar.

İdeal orta sınıf erkek tipleri ve onlarla beraber bir tür ortaklık ve tâbiyet ilişkisi içinde bulunan öteki erkekler kitaplarda görünür kı-

linmişken, “erkeksi” nitelikleri olmadığı düşünölenler –hasta, zayıf bedenli ya da heteroseksüel olmayan erkekler– sınırlarda kaybolmuşlardır. Bu görünmeyen erkeklerin yanı sıra sınırlara itilen, fakat yine de kötü örnekler olarak görünür kılınan erkekler de bulunmaktadır. Bunlar çalışmayan, işlerini düzgün yapmayan, halinden memnun olmayan, güvenilmez, disiplinsiz, aylak, içki içen, kumar oynayan insanlar olarak resmedilirler.³⁰ Son dönem Osmanlı padişahları da bu kategoride yerlerini alırlar; “yumuşak yaratılıştâ”, disiplinsiz, aylak, içki ve eğlenceye düşkün oldukları, akıl sağlıkları yerinde olmadığı ya da korkak oldukları ve savaş istemedikleri için ülkeyi düzgün yönetemeyen kimseler olarak resmedilirler.³¹ Bunların yanı sıra, bu erkekler ülke ve milletlerini sevmeyen, vatan ve milletlerine ihanet edebilen kimseler olarak da sunulmaktadır.

Erkek çocuklar hem orta sınıf erkeklerinin hem de onlarla ortaklık içinde olan diğer erkeklerin özelliklerini almaya yönlendirilir. Bu noktada önemli olan babalığı verili, doğal bir durum olarak kabul etmek, bunun yanı sıra meslek sahibi, çok çalışan bir aktör olmaktır. Erdemli bir çocuk fakirlere yardım eden, itaatkâr, disiplinli, uyumlu, toplum içerisindeki yerini yadırgamayan, cesurca ve kahramanca hareket eden, ülkesine ve milletine karşı tutku ve bağlılık hisseden, fedakârlıktan kaçınmayan ve “asker ruhu”nu içinde taşıyan çocuktur. Çocuklar Cumhuriyetin ilk yıllarından başlayarak şarkılarında “asker oğlu asker” ya da “Türk oğlu askeriz” diye haykırırlar.³² 1930’ların okuma parçalarında, çocukların “mektepe sıralarında askerliğe alışmakta,” “mektepe taburu”nu oluşturmakta oldukları vurgulanır.³³ Asker olmaya öykünen, askerlere yardım etmek için çalışan, bu uğurda sakat kalan ya da ölen çocukların hikâyeleriyle doludur okuma kitapları. Burada yine bu yılların okuma kitaplarında, izciliğin askerlik hizmetine bir ön hazırlık olarak teşvik edilmekte olduğu da belirtilmelidir.³⁴ 1950’lere gelindiğinde ise “asker gibi yürüme talimi,” “at sürme, silah atma taklitleri” çocuklar için sunulan beden eğitimi alıştırmaları olarak hayat bilgisi kitaplarında yerini alır.³⁵

Türk Tarih Tezi’nin ders kitaplarına girmesiyle birlikte asker imajı Türk kültürüne ait kılınır.³⁶ “Asker ruhu,” erkek çocuklara, ta-

rihsel olarak süregelen ve onların da sahip olması gereken kültürel bir özellik olarak sunulur.³⁷ Kitaplarda Türklerin “doğuştan” ve “her şeyden önce asker bir millet” olduğu vurgulanır.³⁸ Bu vurgu sonraki yıllarda da devam ettiği gibi, “Türk milletin doğuştan asker olma vasfı” 1986’da ve 1995’te müfredata eklenen ve özellikle vurgulanması istenen konular arasında yerini alır.³⁹ “Asker ruhu”na yapılan vurgunun yanı sıra savaşçı imajı da ders kitaplarında sunulan erkeklik kurgularının en temel ve değişmeyen noktalarından biridir. 1934 yılına ait bir okuma kitabında şöyle denir: “Eski Türkler: ata binmeyi, harp etmeyi seven, kılıncından başka hiçbir şeye güvenmez bir budundu. Harpte canlarını ve kanlarını vererek ölmeyi isterler, hastalıktan evde ölmeyi ar sayarlardı. ‘Adam evde doğar, savaş alanında can verir’ derlerdi.”⁴⁰ Erkek çocukların kültürel bir özellik olarak sahip oldukları ileri sürülen “akıncı ruhu” savaşçı imajının bir uzantısıdır. İlerleyen yıllarda tarih kitapları gittikçe daha fazla akıncılar üzerine kurulur. 1970’lerin sonunda Türk-İslam sentezinin kitaplara hâkim olma başlanmasıyla bu vurgu zirveye ulaşır.⁴¹

Ulusun kültürel özelliklerinden en önemlileri olarak belirlenen savaşçı/akıncı kimliği ve “asker ruhu” askeri özelliklerin temeli olarak sunulur ve ulusun asker-millet olarak tanımlanmasına yol açar. Ancak bu tanımlama kadınların konumunu sorunlu hale getirir. Kadınlar birincil vatandaşlık görevi olarak belirlenen askerlik görevinden dışlandıkları gibi, sunulan savaşçı/akıncı imajının içinde de yer almazlar. Erkeklik bu imaj etrafında kurulurken, erkek aynı zamanda kadının koruyucusu olarak belirlenir. Kadınsa bu kurguyla nesneleştirilir, fail konumundan dışlanır. Kadınlar birincil vatandaşlık görevi olarak belirlenen askerlikle olan ilişkileri dolayısıyla ikinci sınıf vatandaş konumuna indirilmenin yanı sıra, ulusun bir parçası olma açısından da sorunlu bir durumda karşımıza çıkarlar.

Kitaplarda savaş ve savunma temaları sıklıkla işlenirken, savaş ve savunmaya yapılan vurgu “düşmanlar” söylemiyle pekiştirilir.⁴² Savtınma ve ölüme yapılan vurgu, kan ve bayrak arasında kurulan ilişkide somutlaşır. Bayrak “şehitlerin kanıyla boyanmış”tır. Örneğin 1941 tarihli bir okuma kitabında yer yalan “Bayrağım” başlıklı şiirde şöyle denir: “Türk oğlumun öz kanıdır / Ona bu al rengi

veren.”⁴³ Bu gibi tanımlama ve anlatılar, savaşın tabiat ve tarihle ilişkilendirilerek kaçınılmaz olarak sunulması ve düşmanlar vurgusuyla birleştiğinde, ölme ve öldürmenin vatanseverliğe referansla doğallaştırılmasına yol açar. Buradaki bir diğer önemli nokta da kadınların, fedakârlıkları ne kadar büyük olursa olsun, ancak yardımcı konumda değerlendirilmeleridir. Asıl koruma görevi ile sonucunda erişilecek şehitlik mertebesi erkek kimliğinin doğal bir parçası olarak sunulur. Kitaplarda Türk oldukları için doğal olarak asker *oğlu* olan bu çocuklara savaş ve ölümden korkulmaması gerektiği öğretilir.

Sonuç

Cumhuriyet dönemi ilkokul ders kitaplarına genel olarak bakıldığında, toplumsal cinsiyet kurgularının birbirlerini tamamlayan hegemonik ve marjinal erkeklik ve kadınlık kurguları olarak tasarlandığı söylenebilir. Orta-sınıf erkeği her ne kadar Cumhuriyetin hegemonik erkeği olarak kurgulansa da, diğer erkeklerle ortaklık içindedir. Bu erkeği yegâne örnek olarak sunmak diğer erkekleri dışlayacağından, erkeklik kurgularının sınırları, babalık nosyonu, ekonomik üretkenlik/faydacılık, entelektüel/fiziksel güç, akıncı/savaşçı imajı ve asker ruhu eksenlerinde çizilmiştir. Bu formülasyon öteki erkekleri/erkeklikleri yadsımadan, onları hegemonik erkeklığe bağlayarak rejimin temelini genişletmeyi amaçlar. Diğer erkeklerin hegemonik erkeklikle kurdukları ortaklığa dayanan erkek dayanışması, meşruiyetini “erkek kardeşler”in birliğinden alan yeni ulus-devlet için oldukça önemlidir.⁴⁴ Yeni ideal kadın olan orta sınıf kadını/annesi de, hegemonik erkeklığe tâbi ve onunla ortaklık içinde kurgulanmıştır. Diğer kadınlar ise bu ideal kadına tâbi kılınırlar; annelik üzerinden kurulan bir bağla ideal kadınla ortaklık içinde olmaları sağlanır. Söz konusu bu diğer kadın ve erkekler 1950’lerden itibaren kitaplarda daha sık rastlanan figürler haline gelirler.

Ancak ne kadınlar ne de erkekler ders kitaplarında öncelikle birey olarak tahayyül edilmezler; sınırlı, bağımlı, hatta bazen tamamıyla

edilgen konumlarda karşımıza çıkarlar. Ders kitaplarında kadınlar, ulus ve kültürün sürekliliği için yeniden üretimin ve sosyalizasyonun temel unsuru olarak karşımıza çıkarken, erkekler de ekonomik aktivite ve askerlik hizmeti dolayısıyla, ulus-devletin maddi sürekliliğini sağlamakla yükümlüdürler. Erkek, kadının ve anne imajı üzerinden kadınlaştırılan vatanın koruyucusu olarak sunulmakta, erkeklik ise savaşçı/akıncı imajı etrafında kurgulanmaktadır. Erkekler düzenin ve sınırlarının koruyucuları olarak gösterilirken, düzen ve sınırlar kadınlar üzerinden tanımlanıp korunur. Savaş, düşmanlar ve savunma temalarına yapılan vurgularla savaşçı/akıncı imajının kitaplarda milli kimliğin kültürel belirleyicisi ve ulusun tarihinin önemli bir parçası olarak sunulması ise kadınların millete aidiyetini sorunlu hale getirir.

-
- 1) Dr., Siyaset Bilimi.
 - 2) Örneğin bkz, Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870-1914* (Stanford: Stanford University Press, 1976).
 - 3) Ders kitaplarıyla ilgili çalışmalar için bkz Betül Çotuksöken, Ayşe Erzan, ve Orhan Silier, der., *Ders Kitaplarında İnsan Hakları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2003); Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, 2. bsk. (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2000); Füsun Üstel, *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004); Tuba Kancı ve Ayşe Gül Altınay, "Educating Little Soldiers and Little Ayşes: Militarised and Gendered Citizenship in Turkish Textbooks" Marie Carlson, Annika Rabo ve Fatma Gök (der.), *Education in 'Multicultural' Societies: Turkish and Swedish Perspectives* içinde, Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions, Vol. 18, (London, New York: I. B. Tauris, 2007), s. 51-70.
 - 4) Bu araştırmanın bir kısmı *Tübitak-Avrupa Birliği 6. Çerçeve Ulusal Koordinasyon Ofisi* (Ankara, Türkiye) tarafından sağlanan *TR-Access Mobilite araştırma bursu* ile yürütülmüştür.
 - 5) Burada vurgulanan Connell'in "complicity" kavramıdır. Farklı erkeklik kurgularının birbirlerine nasıl tâbi ve ortaklık içinde kurulduğuna dair teorik bir çalışma için bkz R. W. Connell, *Masculinities* (Oxford: Polity Press, 1995).
 - 6) Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education*,

Society and Culture 2. bsk. (London: Sage Publications, 1990).

- 7) Örneğin bkz, Çağlar Keyder, "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu," Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, der. *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), s. 29-42.
- 8) İbrahim Hilmi Çığıracan, *Hayat Bilgisine Göre Resimli İlk Kıraat, Sınıf 4* (İstanbul: Türk Kitapçılığı Limitet Şirketi, 1934-1935), s. 3-5.
- 9) Pakize İçsel ve Nazım İçsel, *Aile Bilgisi ve Ev İdaresi, Sınıf 4* (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1936), s. 21; İçsel ve İçsel, *Aile Bilgisi ve Ev İdaresi, Sınıf 4* (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1945-1946), s. 18-19.
- 10) Tarihsel bir analiz için bkz, Leonora Davidoff, "Ev İşinin Rasyonelleşmesi," *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet* içinde (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 143-187.
- 11) İbrahim Çığıracan, *Hayat Bilgisine Göre Resimli İlk Kıraat, Sınıf 5* (İstanbul: Türk Kitapçılığı Limitet Şirketi, 1934-1935), s. 15-16.
- 12) T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, *Hayat Bilgisi İlkokul 3* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), s. 186.
- 13) Hayali cemaat kavramı için bkz Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Çalışır (İstanbul: Metis Yayınları, 1993).
- 14) 1930'larda basılmış bir okuma kitabında yer alan "İş Seçmek" adlı parçada bir grup erkek çocuk büyüyünce seçecekleri işleri konuşmakta ve meslekleri tanıtmaktadırlar. Parçada sadece terzi kadının yapabileceği bir iş olarak sunulur. Fakat bu noktada, dikiş dikmenin zaten her kadının olağan ev işlerinden biri olarak değerlendirilmekte olduğunu unutmamak gerekir. Çığıracan, *Hayat Bilgisine Göre Resimli İlk Kıraat, Sınıf 2* (İstanbul: Türk Kitapçılığı Limitet Şirketi, 1934-1935), s. 44.
- 15) Vedat Ögün, *İlkokul Hayat Bilgisi 3* (Ankara: Ögün Yayınları, 1985), s. 22. Orijinal vurgu.
- 16) T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, *Hayat Bilgisi İlkokul 3*, s. 188.
- 17) Bkz Hülya Uğur Tanrıöver, a.g.y., s. 117.
- 18) Kadioğlu, "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları," Ayşe Berktaş Hacımirzaoğlu der., *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, Bilanço 98 (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), s. 89-100.
- 19) Çığıracan, *Hayat Bilgisine Göre Resimli İlk Kıraat, Sınıf 2*, s. 85.
- 20) İçsel ve İçsel, *Kız ve Erkek Çocuklara Kıraat Kitabı, İlk Mektep Beşinci Sınıf* (İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1929), s. 44-48.
- 21) Padişahlar yerine zaman zaman saray kadınlarının yönetimde söz sahibi olması Osmanlı İmparatorluğu'nun "duraklama" ve "çöküş" sebepleri arasında sıralanan ilk sorunlardandır. Bkz T.C. Kültür Bakanlığı, *Tarih, 5. Sınıf* (İstanbul: Devlet Basımevi, 1937), s. 98; Ferruh Sanır, Tarık Asal ve

- Niyazi Akşit, *İlkokular için Sosyal Bilgiler 5. Sınıf* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1979), s. 56, 57; Sanır, Asal ve Akşit, *İlkokul Sosyal Bilgiler 5* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), s. 54, 55; T. C. Mili Eğitim Bakanlığı, *İlkokular için Sosyal Bilgiler 5* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), s. 110. Burada saray ve çevresinde yaşayan kadınlar hakkında tarih kitaplarında genelde olumsuz bir tavır takınıldığını da belirtelim.
- 22) Hegemonya tarihsel ve devingen bir ilişkidir ve hegemonik bir erkeklik ancak kültürel ideal ve kurumsal iktidar arasında bir karşılıklık varsa kurulabilir. Bkz Connell, *Masculinities*, a.g.y.
- 23) İsmail Hikmet Ertaylan, *Kıraat Dersleri, Sınıf 1* (İstanbul: Türk Kitapçılığı Limitet Şirketi, 1934-1935), s. 25.
- 24) Örneğin bkz, Ahmet Cevat Emre, *Cumhuriyet Çocuklarına Türkçe Kıraat, İkinci Sınıf* (İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1929), s. 6-7; Ertaylan, *Kıraat Dersleri, Sınıf 1*, a.g.y., s. 25.
- 25) Örneğin bkz, İçsel ve İçsel, *Kız ve Erkek Çocuklara Kıraat Kitabı, İlk Mektep Üçüncü Sınıf* (İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1934), s. 37-39; Şükriye İrge, *Hayat Bilgisi Okuma Parçaları, Sınıf 3* (Ankara: Güney Matbaacılık, 1953), s. 7.
- 26) Benzer bir cumhuriyetçi ahlak oluşturma çabası Fransa'da devrim zamanında da görülür. Bkz Mardin, "Türk Devriminde İdeoloji ve Din," *Türkiye'de Din ve Siyaset* içinde (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), s. 146-169.
- 27) İçsel ve İçsel, *Kız ve Erkek Çocuklara Kıraat Kitabı, İlk Mektep Dördüncü Sınıf* (İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1929), s. 45.
- 28) Çığıracan, *Hayat Bilgisine Göre Resimli İlk Kıraat, Sınıf 4*, a.g.y., s. 102-103; Ertaylan, *Kıraat Dersleri, Sınıf 3* (İstanbul: Türk Kitapçılığı Limitet Şirketi, 1933-1934), s. 27-28.
- 29) İçsel ve İçsel, *Kız ve Erkek Çocuklara Kıraat Kitabı, İlk Mektep Beşinci Sınıf*, a.g.y., s. 35-38.
- 30) Cumhuriyetin ilk yıllarından örnekler için bkz Emre, *Cumhuriyet Çocuklarına Türkçe Kıraat, Dördüncü Sınıf* (İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1928), s. 132-135; Emre, *Beşinci Sınıf* (İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1928), s. 110-113, 114-116; İçsel ve İçsel, *Kız ve Erkek Çocuklara Kıraat Kitabı, İlk Mektep Beşinci Sınıf*, a.g.y., s. 84-85; İçsel ve İçsel, *İkinci Sınıf* (İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1934), s. 42-43.
- 31) T.C. Kültür Bakanlığı, *Tarih, 5. Sınıf*, a.g.y., 98, 179; Sanır, Asal ve Akşit, *İlkokullar İçin Sosyal Bilgiler 5. Sınıf* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1979), s. 56, 57, 74, 75, 76, 103; Sanır, Asal ve Akşit, *İlkokul Sosyal Bilgiler 5* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), s. 54, 55, 73-74, 98, 105.
- 32) Ertaylan, *Kıraat Dersleri, Sınıf 1*, a.g.y., s. 100-101; Emre, *Cumhuriyet Çocuklarına Türkçe Kıraat, Dördüncü Sınıf*, a.g.y., s. 13-14.

- 33) Çığıracan, *Hayat Bilgisine Göre Resimli İlk Kiraat, Sınıf 5*, a.g.y., s. 81; Emre, *Cumhuriyet Çocuklarına Türkçe Kiraat, Üçüncü Sınıf* (İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, 1929), s. 3-4.
- 34) Bkz Çığıracan, "İzciler Kampta," *Hayat Bilgisine Göre Resimli İlk Kiraat, Sınıf 4*, a.g.y., s. 206-213.
- 35) Halil Ötüken, *İlkokullar İçin Hayat Bilgisi 2* (İstanbul: Ders Kitapları Ticaret Limitet Şirketi, 1959), s. 20.
- 36) Bu analiz için bkz Altınay, *The Myth of the Military-Nation*, (New York: Palgrave, 2004).
- 37) Bkz T.T.T. Cemiyeti, *Tarih 4, Türkiye Cumhuriyeti* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1934), s. 344-345.
- 38) Sırasıyla, Çığıracan, *Hayat Bilgisine Göre Resimli İlk Kiraat, Sınıf 5*, a.g.y., s. 26-27. Niyazi Akşit ve Osman Eğilmez, *Tarih, Sınıf 4* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1954), s. 60. Bu tarih kitabı 1960'larda da kullanımdadır.
- 39) T.C. Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, *İlkokul Programı* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), s. 171; T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Kurumlarının Birinci Kademesindeki Öğretim Programları ile Ders Kitaplarında Yer Alması Gereken Atatürkçülükle İlgili Konular* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1995), s. 19, 46-47.
- 40) Çığıracan, *Hayat Bilgisine Göre Resimli İlk Kiraat, Sınıf 4*, a.g.y., s. 169-170.
- 41) 1970'lerdeki ilk örnekler için bkz Sanır, Asal ve Akşit, *İlkokullar İçin Sosyal Bilgiler, 4. Sınıf* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978); Sanır, Asal ve Akşit, *İlkokullar İçin Sosyal Bilgiler 5. Sınıf*, a.g.y.
- 42) Düşmanlar üzerine yapılan vurgu 1980 askeri darbesinden sonra yapılan müfredat değişiklikleriyle daha da artar. 1986'da müfredata eklenen "tehdit" konusu düşman vurgusunu somutlaştırır. T.C. Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, *İlkokul Programı*, a.g.y., s. 165, 167, 225. 1995'te ise "tehdit" konusu "Türkiye'ye yönelik iç ve dış tehditler" olarak yeniden belirlenirken, iç tehdit "dış kaynaklı" olarak tanımlanır. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, *Atatürkçülükle İlgili Konular*, a.g.y., s. 50-51.
- 43) T.C. Maarif Vekilliği, *Okuma Kitabı, Beşinci Sınıf* (Ankara: Maarif Matbaası, 1941), s. 8.
- 44) Carole Pateman, "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme," John Keane (der.), *Sivil Toplum ve Devlet* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993).

Siyasette “Kadın Tektipleştirme” Süreçleri

F. ÇİĞDEM AYDIN¹

Günümüzde siyaset, kadına yönelik ayrımcılığın en yoğun yaşandığı alanlardan biri. İktidar ve gücün neredeyse elle tutulur, somut bir nesneye dönüştüğü siyaset alanında kadınların varoluşu uzun bir geçmişe sahip. Ama konunun eski olması, beklentilerin aksine, içeriğinin zengin olduğu anlamına gelmiyor. Kadın ve siyaset konulu tartışma, araştırma ve düşüncelerin neredeyse hepsi, kadın siyasetçilerin nitelik ve niceliğini temel alarak, kadınların siyasette ne getirdikleri, getirecekleri ya da getirmeleri gerektiği üzerine odaklanıyor. Bu yazıda da kural bozulmayacak, kadın siyasetçilerde aranan nitelikler söz konusu edilecektir. Ama bir farkla: Alanda var olan tartışmalara katkı yapmak amacıyla, bu kez siyasetçi erkeklerin bakış açısından bu niteliklerin neler olması gerektiği ve aranan niteliklere sahip olmayan kadınlara bunları kazandırma sürecinde erkeklere düştüğü varsayılan görevler tanımlanacaktır. Yani, siyaset alanındaki egemen erkek duruşun, kadın siyasetçiyi nasıl konumlandırıldığını ele alacaktır. Özetle bu yazı, kadın ve siyaset ilişkisini toplumsal cinsiyet bakış açısıyla ele almaya çalışacak ve siyaset alanındaki kadınlık ve erkeklik hallerine bakacaktır. Çünkü Joan W. Scott şöyle diyor:

Toplumsal cinsiyet siyasi iktidarı kavramak, meşrulaştırmak ve eleştiriye tâbi tutmak için sürekli yinelenen bir referanstır. Toplumsal cinsiyet kadın ile erkek arasındaki karşıtlığa işaret ederken bu karşıtlığın anlamını oluşturur. Siyasi iktidarı temize çıkarmak için bu referans güvenilir ve değişmez olmalı, doğal ya da ilahi düzenin bir parçası gibi algılanmalı ve insanlar tarafından inşa edilen bir şey gibi görünmemelidir. Bu şekilde,

hem kadın ile erkek arasındaki ikili karşıtlık hem de toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair toplumsal süreç iktidarın manasının bir parçası haline gelir. Bu fikri herhangi bir şekilde sorgulamak ya da değiştirmek bütün bir sistemi tehdit etmek anlamına gelir.²

Bu tehdit karşısında erkeklerin ve kadınların pozisyonunu Şirin Tekeli şöyle betimliyor: “Ve belki de siyaset, erkek iktidarının en güçlü (ve son) kalesi olduğu için kadınların bilincine en son ulaşan konu oluyor ve oldu.”³

Yazının amacı, Türkiye’deki siyasette kadınların yaşadığı süreçlere bakarak iktidarın nasıl ve nerelerde kurulduğunu kavramak, cinsiyet rejiminin siyasette kendini yeniden nasıl ürettiğini eleştirmek ve siyasette kadın yokluğunun doğal ya da ilahi düzenin parçası gibi nasıl meşrulaştırıldığını göstermektir. Başka bir deyişle, erkek iktidarının son kalesini, gerçek demokrasiye giden yolda bir parça sarsmaya çalışmak, kadınlar kadar, aklı başında, demokratik erkeklere de bu kalede bir gedik açmanın yollarını –naçizane– göstermektir. Bu iddialı işe kalkışırken, olup bitene siyasetçi erkeklerin yanında durup, onların şapkasının altından ama elbette feminist bir kadın gözüyle bakmaya çalıştım. Yazıda kullandığım ironik dil, bu garip duruşun kaçınılmaz sonucudur.

Türkiye’de Kadın ve Siyaset İlişkisi

Türkiye’de kadın ve siyaset ilişkisini anlatmak için konuya girdiğiniz nokta bile siyasi ideolojiyle ilintilidir. Yakın durduğunuz bakış açısına göre konuya, İslamiyet öncesi Türklerin yöneticileri konumundaki Han ve Hatun arasındaki ilişkilerden, Anadolu beyliklerinde yaşayan kadınların durumundan, İslamiyetin kadınlara siyaseten tanıdığı haklardan veya Osmanlı İmparatorluğu’nda hanım ve valide sultanların yönetimdeki görece gücünden ya da II. Meşrutiyet’ten itibaren yazarak, çizerek, konuşmalar yaparak, dernekler kurarak kadın hareketini başlatan kadınlardan girmek mümkündür.⁴ Ancak, bu makalenin bakış açısı toplumsal cinsiyet olduğundan ve yazıda geçen “siyaset” sözcüğü, siyasi partilerde, TBMM ve yerel

yönetimlerde yer almakla, çalışmalar yapmakla sınırlı tutulduğundan, Türkiye’de kadınlarla siyasetin ilişkisi –en azından bu makale bağlamında– kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanınmasından başlatılacaktır. Seçme ve seçilme hakkının elde edilmesinde Atatürk’ü ve o dönemdeki yönetici kadroyu yazıları, eylemleri ve bir kadınlar partisi kurma istekleriyle ikna eden kadınların, başta Nezihe Muhiddin⁵ olmak üzere kurucusu olduğu Kadınlar Birliği üyelerinin de büyük payı vardı.

Genç Türkiye Cumhuriyeti’nde, kadınlara 1930 yılında belediyeler ve belediye meclis üyelikleri, 1933 yılında muhtarlık ve ihtiyar heyeti üyelikleri, 1934 yılında ise genel seçimler için aday olma ve oy kullanma hakkı tanındı. Kadınların katıldığı ilk genel seçim 1935 yılında yapıldı⁶. V. Dönem milletvekilleri olarak 399 sandalyeli Meclise seçilen 17 kadın da CHF (o dönemin tek partisi olan Cumhuriyet Halk Fırkası) adayydı⁷. 1936’daki ara seçimde Çankırı Milletvekili olarak seçilen emekli öğretmen Hatice Özgenel ile bu sayı 18’e çıktı. Böylece, kadınlar Meclis’teki tüm milletvekillerinin % 4,5’ini oluşturdular. V. dönem meclisine seçilen kadınların biyografilerine bakıldığında görülen tablo şöyleydi: Birkaç istisna hariç, eğitim ve kültür düzeyleri yüksekti.⁸ Seçilmeden önce siyasal deneyimi olanların yanı sıra birkaç dil bilen eğitimci kadınlar çoğunluktaydı.⁹ O dönemde Türkiye nüfusunun yarısını oluşturan bir kesimin temsilcisi olarak Meclis’e giren kadınlar, temsilcisi oldukları hemcinslerinin epey üstünde bir eğitim ve kültür seviyesine sahip seçkin kimselerdi.¹⁰

Aradan 72 yıl ve 19 genel seçim geçtikten sonra, Temmuz 2007’de yapılan 23. dönem milletvekilleri seçiminde, 550 sandalyeli TBMM’ye 50 kadın milletvekili girdi. Böylece kadın milletvekillerinin oranı, ilk kez 1935 yılındaki % 4,5’lik oranı geçerek % 9,1 oldu. 50 kadın milletvekilinin biyografilerine bakınca görülen tablo ise şöyle: Üçü hariç hepsi üniversite ya da yüksek okul mezunu.¹¹ Hepsi çalışma hayatından geliyor, 40’ı evli ve ortalama iki çocukları var. Hepsi çeşitli yardım derneklerinde, meslek örgütlerinde ve sivil toplum kuruluşlarında çalışmış, çoğunluğun siyasi deneyimi var.¹² 23. dönem milletvekilleri de Meclise ilk giren hemcinsleri gibi tem-

sil ettikleri kadınlara oranla epey yüksek bir eğitim ve kültür düzeyine sahipler.¹³

İlk Mecliste yer alan kadın milletvekilleriyle son Mecliste yer alan kadın milletvekillerinin profili, 72 yılda kadın siyasetçi konusunda hâlâ temsilin değil niteliğin ön planda tutulduğunu gösteriyor. Bu “nitelik”lerin iki önemli özelliği var. Birincisi, erkek siyasetçiler bir yere aday olurken onlar için bu niteliklerin değil başkalarının söz konusu oluşu,¹⁴ ikincisi de aday listelerine konulacak isimleri belirleyen parti yönetimlerinin, kadınlar için düşündüğü, uygun gördüğü nitelik tanımına uymaları. Bu nitelikleri yine profillere bakarak sıralarsak, iyi bir eğitim almış, mesleği olan, çalışma hayatından gelen, ortalama 40’lı yaşlarda,¹⁵ çocuk sahibi, siyasette ya da sivil toplum örgütlerinde deneyim sahibi olmuş kadınların ön plana çıktığını görüyoruz. Bu niteliklere toplumsal cinsiyet açısından baktığımızda ise, karşımızda süper kadınlar buluyoruz. Çalışma hayatını, kariyerlerinde ilerlemeyi, çocuk büyütmeyi, evi çekip çevirmeyi –üstelik hepsini aynı zamanda– yapabildikleri gibi, boş vakitlerinde de kendilerini toplumsal çalışmalara vermiş, önemli katkılarda bulunmuşlar. Özetle, kadın hareketinin ve özellikle KA.DER’in,¹⁶ kadınların neden siyasette uzun süreli var olamadığını anlatmak için kullandığı, toplumsal cinsiyete dayalı argümanların hepsini varlıklarıyla çürütmüşler.¹⁷

Tabloya bu açıdan bakınca akla takılan bir soru şu olabilir: Acaba yalnız bu profile sahip kadınlar mı siyasete ilgi duyuyor? Bunun cevabı için siyasetin diğer alanlarındaki kadınlara bakabiliriz. Siyasi partilerin kadın kollarında çalışan, sayıları demokratik ve temsili açıdan yetersiz olsa da muhtar, belediye başkanı, belediye meclis üyesi olarak hizmet veren birçok kadın var.¹⁸ Ama anlaşılan çoğunun bu kadar ‘seçkin’ nitelikleri yok. Olsaydı, siyasi partilerden yerel yönetimlere, yerel yönetimlerden TBMM’ye giden çok daha fazla sayıda kadın olurdu. Öyleyse şunu soralım, acaba seçen konumundaki erkeklerin zihninde, hassas bir terazi mi var da, bazı kadınları adaylığa uygun bulurken bazılarını bulmuyor? Acaba toplumun ve siyasetin onaylayacağı ‘nitelikleri’ ve kadına atfedilen rollerle bunların gerektirdiği davranışlarla sorumlulukları başarıyla

yerine getiren kadınları gizlice sınava tâbi tutuyor da sadece sınavı geçenleri mi aday listelerine koyuyor? Eğer böyleyse, bu sav bugüne kadar seçilmiş toplam milletvekilleri arasında kadınların neden bu kadar az olduğunu da açıklayabilir.¹⁹ Demek ki, 72 yılda sınavı geçebilen çok az kadın olmuş. Burada altı çizilmesi gereken bir nokta, seçilen kadınların bu işte herhangi bir kasıt ya da dahlinin olmayışıdır. Sorun, aday olacakları seçen kişilerin 1935'ten bu yana sadece erkek olması ve seçilecek kadınlara ilişkin kriterleri, nitelikleri yalnız ve sadece onların belirlemesidir. Ama özellikle kadınlar için aranan niteliklerin en azından TBMM üyeliği için 72 yıldır hiç değişmemiş olması da ayrıca dikkat çeken bir nokta! Bu ısrarın sürdürülebilirliğini sağlayan iki olgu var: "Siyaset için donanım, nitelik şarttır" yolundaki (temsil konusunu hiçe sayan) toplumsal görüş birliği ve siyasetin içinde yaşanan ve birbirine benzer tarz ve evsafa kadınların yetiştirilmesiyle sonuçlanan tektipleştirme süreci. Türkiye'deki kadın hareketi, iyi niyetle yola çıkan ama "nitelik severliği" yüzünden farklılıklara pek de tahammül edemeyen toplumsal görüş birliğini yapıbozuma uğratma konusunda genel seçimde cesur bir adım atmıştı.²⁰ Bu adımların sürmesini dileyelim ve henüz bir sorun olarak nitelenmemiş olan, ama yapısı gereği kadınlar kadar erkeklerle de ağır görevler yükleyen tektipleştirmenin içeriğine bakalım.

Tektipleştirme

Bu sürecin nasıl işlediğine ilişkin bilgi, kısmen bir KA.DER eğiticisi olarak pek çok partide yapma fırsatını bulduğum şahsi gözlemlere, kısmen de siyasetçi kadınların anlatılarına dayanmaktadır. Toplumsal bakış açısı, siyasetle ilgilenme ve yönetmeyi erkeklerin doğal, yani doğuştan gelen hakkı ve işi sayar. Bunun kanıtı partilerde erkek kollarının değil, kadın kollarının olmasıdır. Çünkü erkekler 'doğal' üyedir, ayrı bir faaliyet alanına ihtiyaçları yoktur. Kadın kollarının mantığı, kadınların bir kol oluşturarak erkeklere yardımcı olmasıdır. Bu düzenleme, beraberinde siyasete giren kadınlara, partiye, yani erkeklere ve partinin ideolojisinin yaygınlaşmasına

nasıl yardımcı olacaklarını öğretme işini getirir. Erkekler öğretme, eğitme ve yetiştirmeyi –istemeseler bile– yapmaları gereken doğal görev olarak görmektedirler. Çünkü çoğu durumda bir erkek, kadından önce siyasete atılmış ve belli bir noktaya gelmiştir, dolayısıyla bilgi ve birikimlerine kadınınkinden daha çok güvenirler. Erkeklerin bildiklerini siyaseten ‘çömez’ olan kadına aktarması ‘normal’ ve siyaset gereğidir. Zira bir okulu olmayan siyaset, daha çok usta-çırak ilişkisiyle,²¹ lider ve kurmayları şeklinde gelişip serpilir. Ek olarak, bir “kolda” yer alan kadınlarla “ana kademedede” yer alan erkekler arasında hiyerarşi vardır ve bu durum, her öğrenmek-yetişmek isteyeneye karşı bir öğreten-yetiştiren olmasını meşru ve gerekli kılar.

Ancak hemen belirtilmesi gereken bir nokta, bazı kadınların bu eğitime ve yetiştirme sürecinden muaf tutulduklarıdır. Zor tanınan bu muafiyetin şartı ise, kadının mensup olduğu ailede başka siyasetçi erkeklerin olmasıdır. Siyasette tanınan bir soyadı, kadınların eğitilme, yetiştirilme ve tek tipleştirme sürecinden geçmesine gerek kalmadan siyasete “çağırılması” için yeterli olur. Muhtemelen düşünülen şey, ailesinde erkek siyasetçi olan kadınların zaten bir tür eğitimden geçmiş olduklarıdır.

Tektipleştirme bir süreçtir demiştik. Sürecin bileşenlerine baktığımızda, karşımıza bir teamül, terbiye ve tahammül²² silsilesi çıkar. Türkçesiyle bu liste, erkeklerin uzun zaman tek hâkimi oldukları siyaset alanına özenle yerleştirdiği ve aslında anafikri partideki hiyerarşiyi korumak olan uzun bir kim(ler), neyi nasıl yapmalı veya yapmamalı maddelerini içerir. Partilerdeki erkek egemen bakış açısını yansıtan bu liste komik olduğu için ironik bir dille kaleme alınmıştır, ama unutulmamalıdır ki aynı liste, yıllardır değişmeden geçerliliğini koruyabilme gücünü toplumsal cinsiyet rollerinin kadın ve erkeğe biçtiği sorumluluk, görev ve kalıpları bu kez siyaset alanında tekrar tekrar üretmekten almaktadır.

Teamüller

Teamül, sözlük anlamına uygun olarak bir partideki genel davranış biçimlerini ifade eder. Yazılı olmayan bu kuralları oluşturmak

için toplumda genel olarak kadınlar hakkında varolan önyargılardan yola çıkılmış, bunlara yorum katılmış ve böylece kadınların ve tabii erkeklerin de siyaseten ne yapması gerektiği belirlenmiştir. İşte teamüller listesi:

1- Kadınlar her lafa karışmaz.

Bir uzmanlık alanı varsa, onun hakkında konuşabilir veya örgütün alt kademelerinden geliyorsa parti yönetimine ilişkin eleştiriler yapabilir. Hepsi o kadardır. Bu iki sınırlı alanın dışında konuşulacak her şeyi erkekler konuşabilir.

2- Kadınlar karar alamaz.

Kadın oldukları için duygusaldırlar. Kararlarında mutlaka duygunun rolü vardır, dolayısıyla alacakları kararlar nesnel ve rasyonel değildir. (Bu yüzden parti içinde karar alma pozisyonlarında bile olsalar, aldıkları kararları uygulama imkânını çok nadir bulurlar.) Erkekler daha iyi karar alır, çünkü onlar akılcıdır.

3- Kadınları anlamak zordur.

Duygusal oldukları için sık sık fikir değiştirirler. Ayrıca hem partiye bağlılıklarını kanıtlayıp hem de acımasızca eleştiriler getirebilirler. En iyisi onlara görev vermemek, böylece hiyerarşiyi riske atmamaktır.

4- Kadınların sosyal ilişkileri güçlüdür.

Kadınlar aile, çocuklar, akrabalar ve komşularla 'doğal' sosyal ilişkiler kurarak bu alanda ustalaşmışlardır. Bu becerileri mahalle mahalle gezerek ev çalışması yapmakta ve seçmenle sıcak bir ilişki kurmada kullanılabilir.

5- Kadınlar gevezedir, çok konuşur, dedikoducudur.

Bu özellikleri yüzünden mahalle çalışması yapmaya uygundurlar. Ancak kadınlara partiye ilişkin herşeyi anlatmak doğru değildir, olmadık bir yerde olmadık birinin kulağına fısıldayabilirler. En iyisi, sokak sokak dolaşıp çalışmaları ve parti hakkında mümkün olduğu kadar az şey bilmeleridir.

6- Kadınlar öncelikle annedir.

Çocukla ilgili sorumlulukları bir kadını siyasi görev ve işlerinden alıkoyabilir. Buna hoşgörü gösterilmelidir. Ama bir yere kadar.

O yerin gelip gelmediğini ancak üst/ana yönetimden erkekler bilir. Sınır aşıldıysa kadın uyarılmalı, “siyaset çocuk oyuncağı değildir hanım!” denilerek işin ciddiyeti hatırlatılmalıdır.

7- Kadınlar şefkatlidir, değilse şefkatli olmalıdır.

Şefkat, uzun toplantılardan yorulmuş erkeklerle çay yapmak/getirmek, toplantıya gelirken acıkacaklarını düşünerek börek/kek/pasta yapıp getirmek, hiç olmadı bir pastaneden satın almak, sigara dumanına boğulmuş odaları havalandırmak, arkasında cam açık kalmış biri varsa, “üşüteceksiniz filanca bey” diyerek uyarmak biçiminde tezahür ediyorsa iyidir. Ancak aynı şefkat biçimleri partide pek tutulmayan birilerine gösteriliyorsa kötüdür.

8- Kadınlar temizdir.

Kadınlar evlerini nasıl temiz tutuyorlarsa partiyi de öyle temiz tutmalıdırlar. Kül tablalarını dökmek, çay bardaklarını yıkamak zaten evlerinde de hep yaptıkları bir şeydir, partide de yapabilirler. Perde yıkamak, halıları süpürmek, masa örtülerini yıkayıp ütölemek gibi işler, onların doğal sorumluluğudur. Kendileri yapmasa da yaptırmaları gerekir.

9- Kadının yeri evidir, yani ailesinin yanındır.

Asıl yeri ev olmakla beraber, partide çalışmak istiyorsa yapacak bir şey yoktur. Sonuçta hepimiz demokratız! Ama kadının evden ayrı kalmasının acısını, gece yapılacak toplantılar ve şehir dışı yolculukları mümkünse onlara haber vermeyerek hafifletebiliriz çünkü zaten gelemezler ve gelemeyince de üzülürler. Onları boşu boşuna üzmemeliyiz.

10- “Kadının fendi”³ erkeği yener”

Kadın düzen ve hile ile erkeklerle istediğini yaptırır. Bu duruma düşmemek için, kadınlardan gelen önerileri dikkatle tartmak gerekir. “Bunu bir düşünelim” demek ve kararı ertelemek en iyi çaredir. Bir başka önlem de yine, kadınlara parti içi ve dışı siyasetle ilgili çok fazla bilgi vermemektir. Böylece hile yapmaları engellenebilir.

11- Kadın bakımlı olmalıdır.

“Bakım”ın ayrıntılarını partinin duruşu belirler: Hafif makyajlı veya tamamen makyajsız, saç fön çektilmiş veya düzgünce taranmış olmalı, ağır olmayan hoş ve hafif bir parfüm sürmelidir. Göze

çarpan saç modelleri, ağır makyajlar ve parfümler 1- partinin ciddi-yetiyle bağdaşmaz; 2- çalışırken kafa karıştırıcı olabilir; 3- seçmene kötü bir izlenim verilmesine neden olur.

12- Kadınlar giyimlerine dikkat etmelidir.

Giyim konusu parti ideolojisinin en önemli göstergesidir.²⁴ Etek boyu, diz altında veya yere kadar olmalıdır. Ayakkabılar kesinlikle az topuklu olmalıdır; uzun ve sivri topuklarla mahalle mahalle, köy köy dolaşılamayacağını herkes bilir! Takılar, hele altın, pırlanta takılar seçmene yanlış bir izlenim vereceğinden kullanılmamalıdır. Ceket, çoğu durumda gereklidir. Ancak göz alıcı renk ve desenlerden kaçınılmalıdır. Erkeklerle benzer giyinmeli, gri, kahverengi, siyah, lacivert gibi koyu renkler tercih edilmelidir. Bunlar hem kir göstermez hem ciddiyet sağlar. İçine beyaz gömlek giymek en doğru seçimdir. İstisnai durum, televizyon programları ve kapalı salon toplantılarıdır. O zaman kadın siyasetçiler görünür olabilmek için kırmızı, yeşil gibi renkli ve desenli ceketler giyebilirler. Gardroplarında (ve çantalarında) bol miktarda fular bulundurmaları iyi olur. Acil bir durumda, renksiz kıyafetlerine fularla renk ve canlılık katabilirler. Pantolon kadın siyasetçilere yakışmaz, kadınlar “kadın gibi” giyinmelidir.

13- Kadınlar ilişkilerine dikkat etmelidir.

Kadınların parti yemeklerinde, faaliyet ve çalışmalarında hep aynı kişilerle (erkeklerle) görünmeleri doğru değildir. Böyle bir tutumun sadece iki açıklaması vardır: Kadın ya partideki bir hizbin üyesidir ya da sık sık birlikte görüldüğü erkeklerden biriyle gönül ilişkisi vardır. Her iki durumda da ona “yakışmayan” bir iş yapmakta, hatta daha kötüsü, ahlakıyla ilgili şüphelere karşı aldırma bir tutum takınmaktadır! Siyasetçi bir kadın için en doğru tutum, yemek, faaliyet ya da çalışma organizasyonunu tıkır tıkır işleyecek biçimde yapmak, sonra da ortadan kaybolarak görünmez olmaktır.

14- Kadınların aday olmak istemesi ayıptır.

Parti içinden kadınların seçimlerde aday olmak istemesi ayıptır. Hepsisi kendisinden daha tecrübeli olan erkek siyasetçilerin (parti büyüklerinin) ona teklif getirmesini beklemelidir. Teklif gelmiyorsa hevesini bir sonraki seçime saklamalıdır. Çünkü yerel ve genel se-

çimlerde partinin aday listelerini yapma işi Genel Başkan'a aittir. Genel Başkan bu çalışma sırasında bazen yakın çalışma arkadaşlarının ama her zaman eşinin fikrini alır. Genel Başkan'ın veya eşinin aklına gelmeyen kadının adaylığını kimse desteklemez. Bu sürece müdahale etmek saygısızlıktır.

15- Kadınlar kıskançtır

Partili kadınların birbirlerini kıskanmaları kadın doğasının eseri-
dir, normaldir. Kadın dayanışması, kızkardeşlik feminist bir palav-
radır. Siyasette böyle romantik duruşların yeri yoktur. Anıa seçim
zamanlarında parti büyükleri siyasetle hiç ilgisi olmamış kadınlara
adaylık teklifi götürdüklerinde, partili kadınların bu yeni "seçilmiş-
ler"i kıskanmaları normal değildir. Yeni kadınlar için canla başla
çalışmaları parti yararı için şarttır ve iyi bir partili kadın da zaten
böyle durumlarda kadın dayanışmasının, kızkardeşliğin ne kadar
önemli olduğunu bilir ve uygular.

Terbiye

İyi bir kadın siyasetçi yetiştirmenin bazı püf noktaları vardır. El-
bette siyasette konuşma, anlatma, bir davranışın olası sonuçlarına
dikkat çekme gibi olumlu eğitim yöntemleri de sıkça kullanılır. An-
cak terbiye (sözcüğün her üç anlamını da kast ederek) için bilinçli
veya bilinçsizce kullanılan olumsuz yöntemler de dikkat çekecek
kadar çok ve yaygındır. Norveçli profesör Berit As, çalışma yaşa-
mında ve siyasette erkeklerin hakimiyet kurmak için bilinçli veya
bilinçsizce kullandığı yöntemleri beş ana grupta toplamış: Kadınları
görünmez kılmak- yok saymak, kadınları gülünç duruma düşürmek,
bilgi saklamak, kadınlara çifte ceza uygulamak ve kadınları suçluluk
ve utanç duygusuyla ezmek.²⁵ Bu yöntemlere, ülkemizde görülen
kadının sözünü kesmek, göz teması kurmamak, haber vermemek,
söylev çekmek, nasihat vermek gibi davranışları da eklersek, erkek
siyasetçilerin terbiye repertuarının ne kadar zengin olduğu da ortaya
çıkıyor. Terbiye yöntemlerinin farkına varmak, bunlarla başa çıkmak
için strateji geliştirmenin ilk adımıdır. Yöntemler şöyle sıralanabilir:

1- Kadını görünmez kılmak - yok saymak

Kadınların parti içinde yaptığı kürsü konuşmalarından veya herhangi bir tartışmadan sonra ona konuşmasıyla ilgili olumlu ya da olumsuz hiçbir tepki vermemektir. Bu davranış, kadının görünmez olduğunu ya da bir duvara karşı konuştuğunu düşünmesine yol açar.

2- Kadını gülünç duruma düşürmek

Çeşitli fıkralar, kadın hakkında olumsuz atasözleri, deyimler, terimler ve kadınlarla ilgili gülünç olayların anlatılmasını içeren yöntemdir. Bunlara katılan ve gülen kadın kendini aşağılamış olur, katılmazsa bu kez de şakadan anlamayan, suratsız kişi damgası yer.

3- Bilgi saklamak

Parti içi yazışmalar, olaylar, kararlar, bir siyasi olay hakkında partililerin yaptığı yorumlar kadınlara yansıtılmaz. Erkekler yapılacak bir iş hakkında kendi aralarında telefonla konuşur ya da birlikte yemeğe, maça giderler. Ertesi gün o konu toplantıda aniden karara dönüşür. Kadınların bu konuda bilgilenmelerine ve tartışmalarına fırsat bile verilmez. Bilginin sahibi, bilgisize oranla daha güçlü bir konuma geçmiş olur. Böylece kadınların her konuda fikir beyan etmesi de engellenir.

4- Kadınlara çifte ceza uygulamak

“Kadının yeri evidir. Hayattaki en önemli iş anneliktir” biçimindeki toplumsal inanç ve görüşler, kadınları sürekli bir suçluluk duygusu, vicdan azabı içinde bırakır. Kadın sürekli bir yetememe duygusuyla boğuşur. Üstüne üstlük, siyasetle uğraşan kadınlar, hem çevrelerinden hem de partideki erkeklerden, bu uğraşlarının yanı sıra iyi bir anne ve eş olmaları gerektiğine dair sürekli uyarı alırlar. Ağırlığı evlerine verdiklerinde ise bu kez siyasetin ciddi bir iş olduğu kendilerine hatırlatılır. Yani her durumda cezalandırılırlar.

5- Kadınları suçluluk ve utanç duygusuyla ezmek

Bu yöntem de gücünü toplumsal olarak kadının edilgen/uysal olması gerektiği düşüncesinden alır. Aşağılanan, incitilen, hatta bazen de taciz edilen kadınlara, “Sen onun huyunu bilirsin, niye alttan almadın, idare etmedin? Şimdi bu işi büyütmeylem, insan kaybetmeyelim...” gibi sözler edilerek hatta hakareti/kavgayı/tacizi ken-

disinin davet ettiği ima edilerek kadının suçun kendinde olduğunu düşünmesi sağlanır.²⁶

6- Kadın konuşurken söz kesmek

Erkeklerin bir baskı ve denetim aracı olarak konuşan kişinin sözünü kestiği araştırmalarla kanıtlanmıştır.²⁷ Daha iyi bildiğini göstermek, konuşmacının söylediklerini önemsiz ya da sıkıcı bulduğu ima etmek, acelecilik veya konuyu değiştirmek amacıyla yapılan söz kesme davranışı kadınların kendini ifade etmesinde önemli bir engel oluşturur.

7- Kadın konuşurken dinlemediğini göstermek

Bir toplantıda ya da yüz yüze konuşmalarda kadın söz almışken başka işlerle meşgul olarak, onu dinlemediğini göstermek de yaygın bir terbiye yöntemidir. Böylece kadın sözlerini tekrar düşünecek, ne hata yaptığını bulmaya çalışacak ve giderek söz istemekten çekinir hale gelecektir.

8- Kadın konuşurken göz teması kurmamak

Bu da kadının söylediklerinin önemsiz bulunduğunu düşünmesine yol açan davranışlardan biridir. Karşısındaki kişiden onay ya da ret anlamı taşıyan bir bakış göremeyen kişi konuşmayı sürdürmekte zorlanır.

9- Haber vermemek

Bilgi saklamanın bir diğer şekli olan haber vermemek, özellikle partililerce toplu olarak yapılacak faaliyetleri içerir. Bir açılışa, başka bir bölge ya da şehirdeki çalışmaya, bir başka kurum ya da kuruluşun kutlama, seçim, anma toplantısına tüm partililer davetliyken, kimin gideceğine karar veren yöneticiler kadınlara haber vermeme-yi tercih ederler. Kadınların siyasi arenada görünür olmasını engelleyen bu davranış, aynı zamanda kendilerini gruba ait hissetmelerini de engeller. Grup aidiyeti zayıflayan ya da gelişemeyen kişinin ise gruptan kopması/koparılması kolaylaşır.

10- Söylev çekmek

Öğreten, eğiten, terbiye eden kişi olmanın getirdiği ve meşru kıldığı söylev çekme davranışı, aynı zamanda kadınlarla erkeklerin iletişimdeki asimetrik konumlarından kaynaklanır.²⁸ Bu konum gereği erkekler bildikleri konularda uzun uzun konuşmayı, kadınlarsa

konuyu iyi bilseler bile kısa kesmeyi tercih ederler. Sonuç olarak erkekler konuşur, söylev çeker, neyin nasıl yapılmasının doğru olacağı konusunda bütün fikirlerini ortaya döker, kadınlarsa bu uzun ve sıkıcı söylevden yorgun, dinler.

11- Nasihat vermek

Siyasete daha erken/önce/genç yaşta başlamış olmanın bir avantajı da yaş ilerledikçe nasihat veren kişi konumuna gelmektir. Yaşlı ve deneyimli olanın aynı zamanda Bilge olduğu da toplumsal bir önyargıdır. Ayrıca, evle ilgili yükümlülüklerinin eşlerince yüklenilmesi, çoğu durumda erkeklerin parti faaliyetlerine daha sık katılmasını, böylece ilişki ve deneyimlerinin artmasını sağlar. Erkekler de bu konumu eski parti olaylarını anlatmak, ilişkileri yorumlamak ve olup bitmiş olaylardan ders çıkararak aktarmak biçiminde kullanırlar. Yeni fikirler, yöntem ve tarzlar geliştirmeyi önleyen nasihat verme davranışı, partili kadınların itaatini sağlamaya yönelik bir yöntemdir.

Tahammül

Bir siyasi partide yeterince kalabilmiş kadınların hemen hepsinin yukarıda sayılan bütün ayrımcı davranışlara karşı tahammül geliştirdikleri açıktır. Aksi takdirde bugün Türkiye'deki hiçbir partide kadınlar olmazdı. Bunun dışında siyasi bir öğreti olarak tahammül genelde üç grup için uygulanması gereken meşru bir davranış olarak görülür. Bunlar kadınlar, gençler ve parti içinde bir hizbin üyesi olanlardır.

1- Kadınlara tahammül

Kadın ve erkeğin siyasette eşit temsili artık bir demokrasi kriteri olduğundan, siyasette yer alan kadınlara tahammül ve tolerans göstermek kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu konuda eğlenceli bir örnek TBMM tutanaklarında yer almaktadır²⁹.

“Başkan– Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin 67. Birleşimini açıyorum. Toplantı yetersayısı vardır; görüşmelere başlıyoruz efendim. Sayın milletvekilleri, gündeme geçmeden önce, Dünya Kadınlar

Günü dolayısıyla, üç arkadaşımıza söz vereceğim; esasında beş arkadaşım istedi –hem Milliyetçi Hareket Partisi’nden hem de Fazilet Partisi’nden– ama, imkânım sadece üç arkadaşımıza olduğu için, diğerlerinin ismini okuyacağım. Tabii, Dünya Kadınlar Günü’nün önemi çok. Esas itibarıyla, bütün hayatımızda her gün kadınlar günü, onu da unutmamak gerekiyor. Osman Müderrisoğlu (Antalya)– Erkekler bilmez onu... Başkan– Hayır.. Kadınlar günü, her günümüz kadınlar günü... İlk söz, İstanbul Milletvekili Sayın Nesrin Nas’a aittir. (Nesrin Nas’tan sonra ikinci konuşma DSP milletvekili Perihan Yılmaz’a verilir ama Yılmaz konuşmasını bitiremeden süre dolar, elektronik mikrofon kapanır.) Perihan Yılmaz (devamla)– Sayın Başkan, bugün Dünya Kadınlar Günü, toleransınızı rica ediyorum. Başkan– Buyurun. (Biraz sonra yine aynı durum tekrarlanır) Başkan– Sayın Yılmaz, ikinci 5 dakikanız bitmek üzere; toparlarsanız minnettar kalırım. Bugün, Dünya Kadınlar Günü olduğu için, sözümüze kesemem. Perihan Yılmaz (devamla)– Söz verdiğiniz için çok teşekkür ediyorum. (Üçüncü konuşmacı DYP milletvekili Ayfer Yılmaz’ın da başına aynı şey gelince...) Ayfer Yılmaz– Bir Dakika... Başkan– Tabii, efendim... Nasıl keserim; bugün, Dünya Kadınlar Günü; üstelik, diğer Sayın Yılmaz’a tolerans tanıdık, bu Yılmaz’a da tanıyacağız. Buyurun efendim. Ayfer Yılmaz (devamla)– Çok teşekkürler...”

2- Gençlere tahammül

Siyasette eksik temsil edilen bir diğer grup olan gençlere tahammül ise, açıkçası kadınlara gösterilen tahammülden çok daha azdır. Gençlere gösterilecek tahammülün ölçüsünü parti örgütlerince verilen işleri yapma hızları ve becerileri belirler. Salon ve miting alanı süslemek, broşür dağıtmak, partiye genç üye kazandırmak, imza toplamak gibi “sosyal” işlerin sorumlusu olarak görülen gençlerin siyaseti bu şekilde öğrenebilecekleri varsayılır. Partinin maddi durumuna göre arada bir panel, seminer gibi etkinlikler de düzenleyebilen gençlerin, siyasetçi olabilmek için kat edecekleri yol epeyce uzundur.

3- Parti içi hizip üyelerine tahammül

Partideki hiziplerin üyesi olanlara –nedense bunların ezici çoğunluğu erkektir– tahammül, siyasi nezaket gereğidir. Ayrıca muhalefetin dışarıdan değil içeriden gelmesi, strateji geliştirmede çok yararlı bir durumdur. Böylece insan her an tetikte olmayı öğrenir. Kaldı ki diğer hizip üyeleri, bir gün nasılsa o hizipten ötekine geçebilecekleri için onlarla dostluğu, biraderliği ve onlara tahammül etmeyi sürdürmek gerekir.

Sonuç

Türkiye’de siyaset ve kadın konulu tartışmalar hep iki soruya odaklanıyor: Siyasette neden bu kadar az sayıda kadın var ve olanlar bir fark yaratabiliyorlar mı? Bu soruların cevapları için siyasi partilerin içine, orada olanlara bakmak gerekiyor. Ben de bunu yapmaya çalıştım. Partiler, erkek egemen yapılar. Erkekler kurucusu ve yöneticisi oldukları partilerin iç ve dış işleyişe ilişkin kurallarını da belirliyorlar. Özel alandaki kadınlık ve erkeklik rollerini/tanımlarını, kamusal bir alan olan siyasete de taşıyor, burada yeniden üretiyorlar. Buna kadınlar da, istemeden ya da bilinçsizlikten veya çaresizlikten katkıda bulunuyor. Tıpkı aile ve evlilik gibi, bir başka toplumsal kurum olan siyaset de bir iktidar alanı. Eşinin veya kızının giyimini, davranışlarını “namus” gerekçesiyle denetleyen erkek, siyasetçi olduğunda aynı denetimi siyasetçi kadınlar üzerinde uyguluyor. Bu kez gerekçesi namus değil, ortama uygunluk oluyor. Özel alandaki bu iktidar ilişkileri değişmedikçe, daha demokratik ilişkilere doğru evrilmedikçe siyasetteki kadınların önündeki engeller de varlığını sürdürecektir.

Yazıda kullandığım ironik dil her ne kadar olup biteni anlamayı kolaylaştırıyorsa da aslında durum gerçekten vahim. Siyasi partilerdeki davranış kurallarından giyim kodlarına, toplantı saatlerinden konuşma biçimlerine kadar herşey, bırakalım siyaset üretmeyi, kimi zaman kadınların nefes almasını bile zorlaştırıyor. Bu durum ve nitelik dayatması, kadınların siyasette neden sayıca az olduğu-

nun açıklamalarından biri. Peki bu engeli nasıl aşacağız, siyasetteki kadın sayısını nasıl artıracacağız? Öncelikle, sayıları pek az da olsa siyasette uzun süre kalabilmiş kadınların hakkını yememek gerek. İlginç dayanma ve başa çıkma stratejileri geliştirmiş olanlar var³⁰. Tektipleştirme sürecinden geçen ama kendi renk ve tarzını da korumayı başarmış kadınlar var. Bu deneyimlerin paylaşılması, birçok kadına yeni ufuklar açabilir. İkincisi, cinsiyet kotası uygulamasının siyasi alanda yaygın kabulünün sağlanması. Cinsiyet kotası, sadece kadınları siyasete hazırlamakla kalmıyor, erkeklere de siyaset alanını kadınlarla nasıl paylaşacaklarını öğretiyor. Üçüncüsü, siyasette kadın dayanışmasının başarılması. Sadece aynı partide değil, farklı partilerden kadınların dayanışması, yapılabildiği zaman kadınlara gerçekten siyaset üretebilecekleri bir alan açma potansiyeline sahip. Çünkü kadınların, erkek egemen bir alanın karşısına birleşmiş ve güçlenmiş bir biçimde çıkmalarını sağlıyor. Şimdilik bu üç orta boy pansuman, özel alandaki iktidar ilişkilerini demokratikleştirmeyi içeren uzun yolumuzda çeşitli zorluklarla mücadele etmeyi bırakmadan, kadınların siyasette fark yaratabilmelerinin yolunu açacak önlemler gibi görünüyor.

-
- 1) Fatma Çiğdem Aydın, psikolog, çevirmen, siyasetçi, Ka-Der Denetleme Kurulu üyesi ve kadın hakları aktivisti.
 - 2) Joan W.Scott, *Toplumsal Cinsiyet / Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*, çev. A.T.Kılıç, (İstanbul: Agora Kitaplığı, Feminist Kitaplık Dizisi, 2007).
 - 3) Şirin Tekeli, "Sunuş", *Eşit Temsil için Cinsiyet Kotası: Erkek Demokrasi'den Gerçek Demokrasiye*, (İstanbul: KA.DER yayını, 2005), s.7
 - 4) Bu konuda daha ayrıntılı bir okuma için: www.isilaysaygin.net, www.euromuslim.net, İslami Kadın bölümü altındaki "İslamda Kadın" makalesi. (27.01.2008); Meral Altındal, *Osmanlı'da Kadın* (İstanbul:Altın Kitaplar, 2000); Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap - Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği* (İstanbul:Metis, 2003).
 - 5) Zihnioğlu, a.g.y.
 - 6) Türkiye'de seçim siyasi bakımdan, ilk kez 1876 Birinci Meşrutiyet Anayasası'yla uygulandı. 1877 yılındaki seçimde, seçenlerin ve seçilenlerin tümü erkekti. Bundan sonra 1908'de, İstiklal Savaşı sırasında 1920'de, sonra

1923, 1927 ve 1931 yıllarında yapılan seçimlerde de seçen ve seçilenler hep erkekti. 1920'deki seçim, Cumhuriyet tarihinin ilk seçimi kabul edildiğinden 1935, V. Dönem olarak anılmaktadır.

- 7) Yeşim Arat, "Türkiye'de Kadın Milletvekillerinin Değişen Siyasal Roller, 1934-1980", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (İstanbul: Türkiye Tarih Vakfı Yayını, 1998).
- 8) Köylü kadınların temsilcisi olarak Atatürk tarafından bizzat önerilen ve Ankara'nın tek kadın adayı olarak seçilen, okula gitmese de evde özel eğitim almış "Satı Kadın (Hatı Çırpan)" ile ortaokul mezunu olan ve çiftçilikle uğraşan Bursa mebusu Şekibe İnel hariç, diğerleri en az lise ve yüksek okul mezunuydu. Doç. Dr. Ayten Sezer, "Türkiye'de İlk Kadın Milletvekilleri ve Meclis'teki Çalışmaları", *Atatürk Araştırma Merkezi* dergisi, (Sayı 42, Cilt: XIV, Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. Yılı Özel Sayısı, Kasım 1998).
- 9) Kadın milletvekilleri arasında 5 okul müdürü, 6 Belediye Meclisi üyesi, 2 çiftçi, 2 öğretmen, 1 muhtar, 1 doktor, 1 emekli eğitimci vardı, .a.g.y.
- 10) 1935'de 16.2 milyon olan Türkiye nüfusunun yüzde 49.1'i kadındı ve aynı yıl harf devriminin de olumlu etkisiyle okur yazarlık oranı yüzde 5'ten 9.8'e çıkmıştı. Prof. Dr. Muammer Kaya, "Türkiye'de Kadına Bakış", www.ucansupurge.org
- 11) Üniversite mezunu olan 46 kadının arasında 7 yüksek lisans, 2 doktora yapmış olan, 1 doçent, 1 yardımcı doçent, 3 de profesör var. Kaya, a.g.y.
- 12) Belediye veya il genel meclis üyeliği yapmış, parti kurucusu olmuş ya da parti teşkilatında çeşitli görevler almış toplam 26 kadın var. Kaya, a.g.y.
- 13) Kadın milletvekillerinin hemen hepsi iyi düzeyde İngilizce biliyor. Aralarında Almanca, İtalyanca ve Arapça bilenler de var. www.tbmm.gov.tr. 2000 yılı verilerine göre Türkiye'de nüfusun %50,1'i kadın ve okuma yazma bilmeyen 7 bin kişinin 5 bini kadın. www.die.gov.tr.
- 14) Eğitim açısından bakarsak, CHP'de ve AKP'de dokuzar lise mezunu erkek milletvekili var. AKP'de ilk ve ortaöğretim mezunu 3 erkek milletvekili var. www.tbmm.gov.tr. Erkek milletvekilleri için en önemli kriterin etnik köken olduğu, cinsel kimliğin ise her iki cins için tabu olduğu, mecliste uzun süredir hiç Ermeni, Rum, Musevi, Roman kökenli ya da eşcinsel milletvekili olmamasından anlaşılabilir. Oysa 1935-1942 arasında üç dönem milletvekilliği yapan Afyonkarahisar mebusu Berç Keresteciyan'dan itibaren birçok Ermeni, Rum ve Musevi milletvekili parlamentoda yer almıştı. 1960-1995 arasında neredeyse hiç azınlık milletvekili olmadı. Son azınlık milletvekili ise DYP'den seçilen ve 1995-1999 arasında görev yapan Musevi kökenli Cefi Kamhi'ydi. www.tbmm.gov.tr ve www.aksiyon.com.tr, sayı 654, "Azınlıklar Meclis'e Soğuk" başlıklı Haşim Söylemez makalesi.
- 15) Kadın milletvekillerinin 27'si 40'lı yaşlarda, 12'si 30'lu, 9'u da 50'li yaşlarda. www.tbmm.gov.tr

- 16) KA.DER, Kadın Adayları Destekleme ve Eğitim Derneği. 1997 yılında kurulan dernek o günden beri “atama ve seçimle gelinen her türlü karar alma mekanizmasında kadınların sayısını artırmak” için eğitimler, kampanyalar ve lobicilik çalışmaları yapmaktadır.
- 17) KA.DER’in çeşitli platformlarda dile getirdiği açıklamaları özetleyecek olursak: “Toplumsal cinsiyet rolleri ve toplumsal olarak bunlara bağlı kabul edilen görevlerle sorumluluklar (anne, eş, gelin olma rolleri ve ev, çocuk, yaşlı, hasta bakımı), kadının ev dışında çalışmasının kültürel olarak teşvik edilmeyişi, namus baskısı, kadına yönelik şiddetin fiziksel ve ruhsal sağlığı bozması, eğitim eksikliği ve yoksulluk yüzünden kadınların sırtındaki iş yükü fazlasıyla ağırdır. Kadınların işi, parası, eğitimi ve vakti yok. Tüm bu nedenler kadınların siyaset yapmasına engel oluyor. Bir şekilde kalıpları kırıp siyasete girseler bile uzun süreli kalamıyorlar çünkü bu kez de siyasetteki erkek egemen yapı yükselmelerine izin vermiyor.” www.ka-der.org.tr
- 18) 3225 belediye başkanından 18’i (%0,56), 34,477 belediye meclis üyesinden 799’u (%2,32), 3,208 il genel meclisi üyesinden 56’sı (%1,75) kadın. *Kota El Kitabı*, (Ka-der yayını, 2007).
- 19) 1935-2007 arasındaki 19 seçimde toplam 8899 erkeğe karşılık 236 kadın milletvekili seçildi. *Kota El Kitabı*, a.g.y.
- 20) “İstanbul’dan bağımsız aday olan iki eski genelev çalışanına kadın derneklerinden destek” konulu yazılar için www.tumgazeteler.com
- 21) Siyasetteki usta-çırak ilişkisi için iki örnek: 1- “Siyaset Okulu”nun açılışına katılan TBMM başkanı Bülent Arınç, 30 yılı aşkın siyaset geçmişi olmasına rağmen akademik dille ders vermenin kendisi açısından kolay olmadığını dile getirerek, kendi zamanında bu tür fırsatların olmadığını, siyaseti meydanlarda, sokaklarda ve köylerde öğrendiğini anlattı. O dönemlerde siyasetin biraz "usta-çırak ilişkisi" şeklinde olduğunu anlatan Arınç, bugünün birçok siyasetçisinin, Süleyman Demirel, Necmettin Erbakan, Bülent Ecevit, Alparslan Türkeş gibi usta siyasetçilerin yanında yetiştiğini söyledi.” 11.03.2007 tarihli Zaman Gazetesi haberi.
- 2- “Çağlayan’da Prof. Dr. Necmettin Erbakan’lı Saadet Partisi, Kazlıçeşme’de ise Başbakan Erdoğanlı AK Parti meydana çıkacak. Daha şimdiden siyaset kulislerinde iki mitingle ilgili “usta-çırak” ilişkisi kuruluyor ve kimin daha çok kalabalık toplayacağı tartışılıyor.” 14.07.2007 tarihli Hürhaber internet sitesi haberi. www.hurhaber.com.
- 22) Teamül: 1. İş, davranış 2. Bir yerde öteden beri olagelen davranış. Terbiye: 1. Eğitim 2. Görgü 3. Bazı yemeklerin suyunu türlü yollarla koyulaştırma. Tahammül: İnsanın kötü, güç durumlara karşı koyabilme gücü, kaldırma, katlanma. www.tdk.gov.tr
- 23) *Fent* (Farsça): Düzen, hile. *Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Türk Dil Kurumu, 1992).

- 24) Bu yazı yazılırken Türkiye’de siyasi gündemin ana konusu, türban ya da başörtüsünün üniversiteye girerken giyilip giyilemeyeceği, giyilecekse türban ya da başörtüsünün uçlarının nereden bağlanması gerektiği. Aslında kadınların giyimi, Osmanlı döneminden beri yönetimdeki erkeklerin yakından ilgilendiği, yasaklar getirdiği, biçimler tarif ettiği bir alan olmuştur. Anlaşılan 300 yıldır bu alanda da değişen bir şey yok. Örneğin, kadın giyimiyle ilgili ilk yasa, 1725 tarihli fermanla açıklanmıştı: “Bundan böyle kadınlar bir karıştan ziyade büyük yakalı ferâce ve 3 değirmiden fazla baş yemenisi ile sokağa çıkmayacaklardır. Ferâcelerde süs olarak bir parmakdan enli şerit kullanılmayacaktır. Bu yasakları dinlemeyecek olan kadınların sokakta yakalarının kesileceği ve esvaplarının yırtılacağı ilan olunsun. Dinlememekte ısrar edenler yakalanıp başka şehirlere sürüleceklerdir. Bunu mahalle imamlarına kesin olarak bildiriniz. Bu yasakları dinlemeyen terzi-ler ve şeritçiler de ayrıca şiddetle cezalandırılacaktır. Yasakların tatbikinde ihmaliniz görülürse siz de şiddetle ceza göreceksiniz.” Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, (Ankara: Sümerbank Kültür Yay., 1967) s. 8-9.
- 25) *İktidar Kitapçığı, İsveç Sosyal Demokrat Kadınlar Federasyonu*, çev. S. Evcan, (2007) s. 9-12.
- 26) Nil Mutluer, “Tacizi Konuşabilmek”, *Amargi*, (İstanbul; sayı 8, Bahar 2008) s. 40-42.
- 27) Deborah Tannen, *Hiç Anlamıyorsun*, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1997) s. 166-190 ve 276.
- 28) Tannen, *Hiç Anlamıyorsun* adlı kitabında asimetric konumu şöyle açıklıyor: Kadınlar uyum sağlama arayışında oldukları için kendi uzmanlıklarını sergilemek değil bunları azımsamak eğilimindedirler. Erkekler ise sahnenin merkezindeki konuma ve daha bilgili olma duygusuna değer verdikleri için, gerçeklere dayalı bilgiyi toparlayıp yaymak amacıyla fırsat kollarlar.” Tannen, a.g.y., s.106.
- 29) 67. Birleşim 08/Mart /2000 Çarşamba, Birinci Oturum. Başkan: Başkanvekili Murat Sökmenoğlu. www.tbmm.gov.tr
- 30) En yaygın başa çıkma stratejisi, anaç bir tavır takınma. Herkese annesi gibi, şefkatli ve anlayışlı davranan kadınlar, denetlenme, dışlanma ve eleştirilme gibi baskılarla nispeten daha az karşılaşılıyorlar.

Kadın ve Hukuk: Kadın Haklarının Yargıtay Kararlarına Yansıması¹

FATMA BENLİ²

2002 yılı sonrası süreçte özellikle yeni Türk Medeni Kanunu ve Türk Ceza Kanunu'nun yürürlüğe girmesi ile oluşan hukuk düzeni, kadının insan hakları lehine önemli ölçüde değişiklikler içermektedir. Ancak insan hakları “soyut ve teorik” olmadığından³, somut pratik yaşama etkili olacak şekilde yorumlanarak uygulanması önem arz etmektedir. Yasaların pratik hayata nasıl yansıyacakları, ne şekilde yorumlanıp şekillenecekleri de, mahkeme içtihatlarıyla açıklık kazanmaktadır. Bu makale, değişen yasalar ve soyut olarak var olan hakların fiili hayata ne dereceye yansıdığını, kadın aleyhine bakış açısının neden olduğu yargı kararlarının yeni şekillenen hukuk düzenine etkisini tartışmayı hedeflemektedir.

Kadının insan hakları lehine değişen yasaların pratik yaşama yansıma şeklini göstermek için, Yargıtay'ın “*kadın bağırmasa tecavüz değildir*”, “*kadının, ev kadını olarak, yemek, temizlik gibi işleri yapması, kocasına ait ev ve otomobilin edinilmesine katkıda bulunduğunu göstermez*” şeklinde kamuoyuna akseden kararları ile salt kıyafet biçiminden ötürü kadını bir “zihin okuması” yaparak genel ifadelerle itham eden karar gerekçeleri incelenmiştir. Değişen yasalardaki bakış açısı ile çelişen genel yorumlar tespit edilerek, yasaların benimsenmesi ve fiilen uygulanması için yargı organlarının ve genel olarak toplumdaki zihniyetinin değişmesi ve hukukun öncelenmesi gerektiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Kadının İnsan Hakları Lehine Son Dönemde Gerçekleşen Yasal Değişiklikler

2001 yılı sonrası, Avrupa İstikrar Girişimi'nin 2007 yılında yayımladığı "*İkinci Kadın Devrimi. Feminizm, İslam ve Türkiye Demokrasisinin Olgunlaşması*" adlı raporda, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde kadınların statüsü konusunda büyük çapta yeniliklerin gerçekleştiği ikinci dönem olarak adlandırılmaktadır. 2002 yılında eşitlik açısından oldukça önemli değişiklikler içeren Türk Medeni Kanunu'nun yürürlüğe girmesi, 2004 yılında yürürlüğe giren Türk Ceza Kanunu'nun genel olarak kadınla ilgili maddelerinde yapılan değişiklikler, 2003 yılında yürürlüğe giren yeni İş Kanunu ve 2004 yılında Devlet Memurları Kanunu'nda kadın işçi ve memurlar hakkında paralel düzenlemeler getirilmesi, cinsiyet dahil hiçbir nedenle temel insan hakları bakımından ayırım yapılmayacağını özel olarak belirtilmesi, cinsiyet veya gebelik nedeniyle daha düşük ücret verilemeyeceğinin, cinsel tacizlerle ilgili düzenlemelerin yasada yer alması, ciddi hukuki bir ilerlemelerin kaydedildiğini göstermektedir. 2007 yılında Ailenin Korunmasına Dair Kanun'da yapılan kısmi değişikliklerle devam eden bu düzenlemeler, dönemin önemli bir reform dönemi olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.⁴ Yasalardaki değişime yol açan bakış açısı, Anayasa'nın 10. Maddesi'ne "kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür" ifadesinin eklenmesi ile anayasal nitelik kazanmıştır. Yasa değişikliklerinin ana hedefinin, kadının bir birey olarak korunması, hukuki ve fiili eşitliğin sağlanması olduğunu ifade etmek mümkündür.

Yasalardaki Değişikliklerin Topluma Yansıması

Kanunlar, toplumsal değişim için önemli bir araç olsa da, tek başına yeterli değildir. Önemli olan yasalarda yer alan kadınlara ilişkin olumlu düzenlemelerin hayata geçirilmesidir. Kanundaki de-

ğışimin toplum nezdinde hissedilmesi, bu yönde uygulamalar gerçekleştirilmesine bağlıdır.

Yapılan araştırmalar, Türkiye’de genel olarak yasalardaki hakların, kısıtlı bir şehirli kesim dışında Türk toplumuna nüfuz etmediği gerçeğini ortaya koymaktadır. Türkiye, cinsiyet eşitliği açısından hemen hemen her ölçüte göre Avrupa ülkelerinin gerisinde yer almaktadır. Kasım 2006’da İstanbul’da gerçekleşen Dünya Ekonomik Forumu toplantısında sunulan rapor⁵ Türkiye’nin cinsiyet temelli eşitsizlikler açısından 115 ülke arasında 105. sırada yer aldığını göstermektedir. Kadının eğitim, sağlık, parlamento ve çalışma yaşamına katılımın değerlendirildiği bu tabloda AB (Avrupa Birliği) ve OECD (Avrupa Ekonomik ve İşbirliği Örgütü) ülkeleri arasında işgücünde en düşük kadın oranına sahip olan ve kadınlar arasında okuryazar oranı açısından en kötü durumdaki ülke Türkiye’dir. Sadece hukuki mevzuatta değişiklik yapılması, uygulamayı kendiliğinden değiştirmemekte, uygulamanın değişmesi bu yönde somut çalışmalar yapılmasını gerektirmektedir.

Yasalardaki Değişimin Yargı Kararlarına Yansıması

Yargı kararları kanunlardaki değişimin kadının yaşantısına yansıması ve hakların somut olarak kullanılmasında kilit rol oynamaktadır. Bu noktada yargının değişen yasalara olan bakış açısını ortaya koymak üzere sırasıyla, cinsel saldırı, kadının ev içi emeği ve yükseğöğretim kurumlarında başını örten öğrencilerle ilgili üç farklı temalı karar incelenmiştir.

Öncelikle ifade etmemiz gerektiği üzere emsal nitelikte olması açısından önem arzeden bu kararlarda eleştiri konusu yapılan, yargı makamlarının hukuki değerlendirmesi değildir. Bu makalenin hedefi, ‘Yargıtay ve Danıştay’ın temyizcinin incelenmesi sonucu tesis ettiği kararlarda kullanılan yorumlar ve genel olarak kadının insan hakları aleyhine varılan sonucun, değişen yasalardaki eşitlikçi bakış açısıyla çeliştiğinin ortaya konmasıdır. Zira sadece bazı emarelere

dayanmak suretiyle kadın aleyhine emsal nitelikli ve kesin hüküm içeren genel yorumlar yapılması, değişen yasaların fiili olarak akamete uğratılmasına neden olmaktadır.

Somut Delil Olmayan Durumlarda Yargının Cinsel Saldırı Suçlarına Bakış Açısı

Yargıtay'ın cinsel saldırı (tecavüz) suçuna bakış açısını gösteren bir kararda, Bafra Ağır Ceza Mahkemesi, cinsel saldırı ve geceleyin konut dokunulmazlığını ihlal suçunu işlediği gerekçesiyle 15 yıl ağır hapis cezasına hükmettiği bir kararda, Yargıtay “kadın bağırma- madığına göre eylem rızaya dayalıdır” yorumuyla ceza verilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.

Yargıtay 5. Ceza Dairesi ise, “nitelikli cinsel saldırı” değişik zamanlarda ırza geçme ve ırza geçme eyleminde çevreden yardım istememe hususlarını değerlendirdiği kararında⁶ bu ifadeleri kabul etmeyerek oy birliği ile kararı bozmuştur.

Cinsel saldırı suçları, niteliği gereği üçüncü kişilerin tanıklığında gerçekleşmeyen ve genel olarak bilgisizlik, tecrübesizlik ve mağdurun ruh hali nedeniyle, olay sonrası derhal karakola ve Adli Tıp Kurumu'na gidilemediğinden somut bulguların temin edilemediği delillerin temin edilemediği, daha çok mağdurenin ve sanığın anlatımlarına dayanarak hüküm verilen bir suç tipi niteliğindedir.

Yargıtay bu davada sadece dosyadaki ifadelere bakarak genel yorumlarla şikâyetçi kadını suçlamıştır. Zira Yargıtay'a göre “kadının bağırması” ve “olaydan iki ay sonra olayı açıklaması” eylemin rızaya dayalı olarak islendiğinin kabulü için yeterlidir. Söz konusu kararda cinsel saldırı suçunun oluşumunu engelleyen iki ana kriter kullanılmıştır. Bundan sonraki davalarda, bu kriterlerin yoksunluğu suçun işlenmediğini ve “kadının rızası olduğunu” gösterir bir delil kabul edilecektir.

Bu karar yüksek yargının konuya bakış açısını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Zira toplumdaki genel yargı, kadının cinsel saldırıyı kendi istediği, en azından kendisinin etken olduğu yönündedir.⁷ Tecavüzün kadının değil erkeğin sorunu olarak (kabul

eden bakış açısı) kurbanın suçun oluşmasında payı olduğu, yani kadının tecavüze davetiye çıkardığı yönündedir. Nitekim kriminolojinin alt dallarından kurban-bilim (*victimology*) birçok durumda kurbanın suçluyu kışkırttığını ifade eder. Buna göre kadın bilinçli ya da bilinçdışı olarak kendini suçluya sunar yani onunla işbirliği yapar. Bu nedenle kadının karşı koy(a)madığı durumlar çoğu zaman kadının aslında istekli olduğu yorumlanır.

Yargıtay da inceleme konusu davada, “suçun ispatlanmadığı” ya da “yeterli delil olmadığı” gerekçesiyle sanığın beraat etmesi gerektiği sonucuna varmamıştır. “Şüpheden sanık yararlanır” ilkesi uyarınca sanığa ceza verilemeyeceği” şeklindeki bir ifade ile dosyayı bozmamıştır. Eksik gördüğü konularda gerekli incelemenin yapılması için dosyayı yerel mahkemeye de göndermemiştir. Maddi olayın araştırılması, gerçeklerin net olarak ortaya çıkması yönünde bir talepte bulunmamıştır.

Yargıtay Ceza Dairesi, “kadının rızası olduğunun kabulü gerekir” ifadeleriyle olayın oluş şekline yorum çıkartmak suretiyle kadının cinsel saldırıya rızası olduğu sonucuna varmıştır. Kesin hükme varmak için, araştırma yapmak üzere dosyayı Ağır Ceza mahkemesine göndermek yerine, “*evinde çocukları bulunan mağdurenin ırza geçme eyleminin gerçekleştirildiği zamanlarda bağırıp çevreden yardım istememiş olmasını*” mağdurenin rızasının varlığını kanıtlayan yeterli bir delil kabul etmiştir. Kadın, “*karşı koyduğunu, saldırıyı iteklediğini ancak gücünün yetmediğini çocuklarının kendisini tecavüze uğrarken görmesinden çekindiği için bağırıp yardım istemediğini*” ifade etmektedir. Yargıtay eylemi değerlendirirken bu ifadeleri dikkate değer bulmamıştır. Gerçekte ise hiçbir annenin bu durumda iken kendisini çocuklarının görmesini istemeyeceği açıktır. Nitekim mahkeme kararından anlaşıldığı kadarıyla çocuklardan en büyüğü on yaşından küçük olup, fiilen söz konusu saldırıya engel olabilecek durumda değildir.

Aynı şekilde kadının eylemi değerlendirilirken, içinde bulunduğu psikolojik durum göz ardı edilmiştir. Bu davada psikolojik rapor istenseydi inceleneyeceği üzere, bağırma ya da fiziksel olarak karşı koymama, cinsel ilişkiye rızanın var olduğunu ispatlamamaktadır.

“*Dissosiasyon*”, yani “ketlenme” ve “donma refleksi”, travmatik bir olayla karşılaşan kişinin donup kalmasına ve tepki verememesine neden psikolojik bir durumdur. Bu durum sadece cinsel saldırı gibi ağır travmatik bir durumda değil, hırsızlık, konut dokunulmazlığını ihlal gibi beklenilmeyen durumlarda dahi kişinin tepkisiz kalarak yardım istemini engellemektedir.

Yargıtay ise cinsel ilişkinin üç defa gerçekleşmesini, kadının rızası olduğuna dair iddiasına dayanak olarak göstermektedir. Ancak kararda ifade edildiği üzere olay tarihinde kadının kocası, sanığın da yardımını nedeniyle il dışındadır, döndüğünde karısı kendisine durumu anlatmıştır. Saldırı ilk defa gerçekleştiğinde tepki veremeyen bir kadının, daha sonra başkalarından yardım istemesi kolay değildir. Sanığın eğer herhangi birisine bu olaydan bahsederse Yargıtay’ın da kabul ettiği gibi “*kendisinin cinsel ilişkiye rızası olduğunu*” söyleme ihtimali, doğal olarak kadının bu olaydan kimseye bahsetmemesi ile sonuçlanacaktır.

Toplum yapısı ve hatta Yargıtay kararında dahi dile getirilmekten çekinilmeyen “kadının kendisinin rızasının olduğuna” ilişkin yorum tarzı dikkate alındığında, cebir şiddet kullanılarak cinsel saldırı suçuna maruz kalan kadının, yargılama aşamasında tekrar mağdur olacağı ve tüm hayatının olumsuz değişeceği aşikârdır. Olay toplum tarafından bilinir hale geldiğinde çevrenin olası tepkisi, cinsel saldırı suçunun derhal ihbar edilmesini engellemektedir. Sonuçta çoğu tecavüz mağduru kadının, toplumdan dışlandığı ve bazen öldürüldüğü düşünüldüğünde, konunun karakola hemen aksetmemesi toplumsal açıdan anlaşılabilir bir sebeptir.

Sonuç itibarıyla Bafra Ağır Ceza Mahkemesi tarafları dinlemiş ve delil serbestisi içinde vicdani kanaatini kullanarak sanığın suçlu olduğuna hükmetmiştir. Yargıtay ise sadece dosyadaki belgeleri inceleyerek dosya üzerinden genel bir yorum yapmıştır. Delillerin serbestliği ilkesi ve yargıcın vicdani kanaatini sorgulayan bu değerlendirmeyi hukuki açıdan pek çok yönüyle değerlendirmek mümkündür. Ancak burada kadının insan hakları yönünden eleştirilen husus, sanık hakkında “şüphenin sübutu yok”, “şüpheden sanık yararlanır”, “delil olmadığı için beraate hükmedilmesi gerek” şeklinde

bir ifade ile kararı bozmak yerine, bu durumda cinsel saldırı suçunun doğrudan muhatabı olan kadın hakkında “rızası olduğu kabul edilmelidir” şeklinde yorum yapılmasıdır. Bu bakış açısının ise “*tamam tecaviize uğradığını iddia ediyorsun, ama önce orada ne işin vardı, onu açıkla*” tarzındaki bir söylemden farkı bulunmamaktadır.

Türk Ceza yasa taslağında tecavüz suçuna kendisinin sebebiyet verenin de suçun faili olacağına dair bir hüküm bulunmaktaydı.⁸ Kişinin hem mağdur hem sanık olması kabul edilemeyeceğinden yasa koyucu bu hükme yeni yasada yer vermemiş, devrim olarak kabul edilen düzenlemeler yapılmıştır. Yasa koyucu Türk Ceza Kanunu’nda yaptığı değişikliklerde, “evlilik içi cinsel saldırı”yı dahi suç haline getirerek, kadının bedensel bütünlüğünü koruma yönünde iradesini ortaya koymuştur. Bu noktada Yargıtay’ın “*fiziksel olarak karşı koyduğunu ispat edemediğine göre kendisinin de rızası vardır*” tarzında karar tesis etmesi kanunlardan ziyade, kararlardaki “zihniyetin değişmesi” gerektiğini göstermiştir.

Mal Rejimine ve Kadının Ev İçi Emeğinin Değerine İlişkin Yargının Bakış Açısı

22 Kasım 2001 tarihinde kabul edilen Türk Medeni Kanunu ailede cinsiyetler arası denge açısından önemli değişiklikler getirmektedir. Kanundaki en önemli düzenlemelerden bir tanesini, evlilik içerisinde edinilen malların paylaşım sistemi oluşturmaktadır. Yeni Medeni Kanun, evlilik içinde edinilmiş olan ve kişisel malın dışında kalan genel olarak manevi tazminat, kişisel kullanıma tahsis edilen mal ve miras ve evlilikten önce sahip olunan mallar dışındaki malların ikiye bölünmesini gerektirmektedir. Yasa yürürlüğe girdikten sonra elde edilen malların bedeli, evlilik sona erdiğinde eşit olarak paylaştırılacaktır.

Mal rejiminin değişmesinde ana amaç, fiili eşitlik ve adaletin sağlanmasıdır. Yeni Medeni Kanun mal rejimi ile ev içi emeği, ekonomik karşılığı olan bir değer olarak kabul etmektedir. Ev içi emeğe verilen bu anlam, evlilik birliğine sadece mal varlığı ile değil, emek ile de katkıda bulunulabileceğini ortaya koymaktadır. Kadın, ücret

karşılığı çalışmasa ve ev kadını olsa bile, evlilik içi edinilen mallardan pay alması sağlandığı için maddi anlamda korunmaktadır. Eşlerin evlilik birliğinde mal varlığına maddi katkıda bulunmasına gerek yoktur. Eşin ev işlerini yapması ve çocuklara bakması bir emeğin bulunduğunu göstermektedir. Nitekim yasada “eşler evlilik birliği giderlerine güçleri oranında emek ve mal varlığı ile katılırlar” ifadesi yer almaktadır.⁹

Ancak “mal paylaşımında eşitlik” ilkesini öngören yeni Medeni Kanun, yürürlüğe girdiği 1 Ocak 2002 tarihinden itibaren geçerlidir. 3 Aralık 2001 tarihli “Türk Medeni Kanunu’nun Yürürlüğü ve Uygulama Şekli Hakkında Kanun”¹⁰ Medeni Kanun’a “geçmişe etkili olmama kuralı” getirilmiştir.

2002 yılından önce evlilik içinde edinilen mallar açısından yasa herhangi bir istisna yoktur. Bu tarihten sonrası için “*eşler arasında edinilmiş mallara katılma rejiminin uygulanması asıldır.*”¹¹ Bu durumda yasanın yürürlük maddesi, Medeni Yasa yürürlüğe girdiğinde evli olan yaklaşık 17 milyon evli çiftin, daha önce evlilik içerisinde sahip oldukları mallar açısından eşit bir kazanım elde edemeyeceğini göstermektedir.

Türk Medeni Kanunu’nundaki mal rejiminin 2002 yılından itibaren geçerli olması, özellikle uzun süren evlilikler için genel olarak mal varlığına sahip olmayan kadınlar aleyhinde fiilen hakkaniyetsiz bir duruma yol açmaktadır.

Bu noktada konunun tazminat hukuku açısından değerlendirilmesi, mevcut hakkaniyetsizliği ortadan kaldırabilecek bir çözümdür. Yeni Medeni Kanun’un bakış açısını taşıyan kararlar tesis edilmesi halinde, evlilik içerisinde kadının çalışmasının, yasa yürürlüğe girene kadar eşinin maliki olduğu araç ve gayri menkul gibi kayıtlı mallar üzerinde ne derece katkı yaptığını belirlemek mümkündür. Nitekim bu konuda açılan bir davada bilirkişiler söz konusu olayda kadının katkısının %31 olduğunu belirlemişlerdi.

Basına da yansıdığı üzere; Ankara’da bir ev kadını, eşinin üzerine kayıtlı olan ev ve otomobilin satışından elde edilen paranın yarısını talep eden bir dava açmıştır. Kadın, evlendiklerinde hiç malları olmadığını, kendisinin ev kadını olmasına rağmen, evde yaptığı işler

ve parayı idareli kullanmasıyla 2002 yılı öncesi malların alındığını ileri sürmüştür. Erkek, ev ve otomobilin kendi maaşıyla alındığını, hiç çalışmayan ve miras gibi bir geliri de olmayan eşinin bunlarda hakkı olmadığını savunmuştur. Ankara 27. Asliye Hukuk Mahkemesi'nde görülen davada bilirkişiler, kadının evde yaptığı işlerin ekonomik değerini ayrı hesaplamıştır. Bu teknik hesaplamanın sonunda, ev dışında çalışmasa bile kadının, evde yaptığı işler ve aile içindeki giderlerin kontrolüyle aile bütçesine % 31 oranında katkısı olduğu belirlenmiştir. Dava temyiz edilmiştir. Kadının edinilen mallarda katkısının % 31 mi, yoksa yarı yarıya mı hakkı olduğu konusunda son kararı, Yargıtay'ın tüm hukuk dairelerinden oluşan Hukuk Genel Kurulu verecektir.¹² *Bu karar Medeni Kanun'da yer alan ev içi emeğin değerlendirmesini öngören emsal bir nitelik taşımaktadır.*

Bu emsal kararın tersi kararlar da vardır. Buna örnek Yargıtay'ın "eşin evlilik içi edinilen mallarda hakkı olmadığına ilişkin kararı"nda görülebilir. Yargıtay 2. Hukuk Dairesi ise tamamıyla farklı bir yorumla hareket etmiş ve 2002 yılı öncesi alınan mallarla ilgili bir davada lehteki Ankara 5. Aile Mahkemesi kararını bozmuştur. "Yemek yaptın diye benden mal bekleme" başlığı ile basında yer alan¹³ kararda, kadının ev içindeki çalışmasının tazminat sebebi olmayacağını ifade etmiştir.

Yargıtay kararı:

Taraflar 27.04.1989'da evlenmişler, boşanma davası 18.04.2003 tarihinde açılmış, boşanma yönünde oluşan hüküm 06.07.2005 tarihinde kesinleşmiştir. Keçiören'deki ev 11.04.1995'te, otomobil ise 19.08.1997 tarihinde alınmıştır. Dinlenen tanıklar, davalı kadının 2000 yılında hediyeleşmiş eşya yapıp sattığını zaman zaman da temizliğe gittiğini ifade etmişlerdir. *Davacının davalıya ait evin ve otomobilin edinilmesine katkıda bulunduğu ilişkin bir beyan ve delil bulunmamaktadır. Kadının, ev kadını olarak, evin yemek, temizlik gibi işlerini yapması ve çocukların bakımını üstlenmiş olması, Türk Medeni Kanununun 227. maddesi anlamında*

katkı sayılamaz. O halde, isteğin reddi gerekirken yazılı şekilde hüküm kurulması doğru görülmemiştir.¹⁴

Türk Medeni Kanunu'nun 227. maddesi, 1 Ocak 2002 yılı sonrası için evliliklerde edinilen mallarda eşlerin birbirine yaptığı katkının neden olduğu artış payının hesaba katılması ile ilgilidir. Yasa koyucunun bu maddedeki ana hedefi, yapılan somut katkının değil, bu katkının yol açtığı artışın hesaba katılarak eşler açısından daha hakkaniyetli bir sonuca ulaşılmasıdır. 227. maddede bir malın edinilmesi, iyileştirmesi, hatta korunmasına yapılan katkıdan bahsedilmemektedir. Bu katkının her şekilde gerçekleşmesi mümkündür.

Söz konusu olayda kadının, ücret karşılığı çalışmasa da ev kadını olarak, evin yemek, temizlik gibi işlerini yapması ve çocukların bakımını üstlenmiş olması, o evlilik içerisinde eşinin para biriktirerek ev ve araba almasını sağlamıştır. Her iki tarafın da özverisi olmasaydı bu malların edinilemeyeceği gerçeği, bu malların da hakkaniyetli şekilde paylaşımını gerektirmektedir. *Sonuçta Yargıtay'ın ifade ettiği gibi* “ev işi yapmak dikkate alınması gereken bir katkı olmasaydı” yasa koyucu 2002'den sonra alınan malların eşler arasında bölünmesini öngörmezdi.

Medeni Kanun eşlerin ev içindeki ve dışındaki çalışması, aile ekonomisi açısından ‘eşit ekonomik değer’ kabul etmektedir. Ancak Yargıtay, bu değişiklikteki bakış açısını kabul etmemekte direnç gösterir bir tavır takınmıştır. “Kadının ev emeğini küçümseyen, değersiz ya da yok sayan” bir anlayışla karar verilmiştir. Kararda eleştirilmesi gereken husus, kadının ev içi emeğinin değerlendirilmesi açısından kullanılabilecek tazminat, haksız zenginleşme gibi araçları ortadan kaldırılmasıdır.

Yasa koyucu ev içi emeği kabul ettiği için yeni Medeni Kanun’nda edinilmiş mal rejimini kabul ederek, boşanma ve ölüm halinde malların bölüşüleceğini öngörmüştür. Yeni Medeni Kanun “Kadının evde veya dışarıda çalışması eşit ekonomik değerdedir, herkes emek gücü oranında ailenin gelişmesi için çalışır. Evde kalıp çocuk yetiştirmek, yemek yapmak da aile için emek vermektir” anlayışına göre hazırlanmıştır. Bu yorumu 2002 öncesi evlilik içinde

alınan mallar için tazminat hukuku açısından değerlendirmek gerekmektedir. Sonuçta 2002 öncesi alınan mallar için adaletsiz bir durum söz konusudur. Uygulamada da karşı tarafın açık kusuru olmadıkça tazminata hükmedilememektedir. Kadınların Türkiye'deki gayrimenkullerinin % 10'una dahi sahip olmaması, evliliklerde birikimin genel olarak erkekte toplanması, özellikle uzun süren evliliklerde kadının mağdur olması ile sonuçlanmaktadır.

Bu noktada kadının evlilik içinde mal edinilmesine bulunduğu katkı oranının, bilirkişi raporları ile tespit edilmesi ve hakkaniyete uygun bir tazminata hükmedilmesi mümkünken, genel ve keskin ifadelerle bu yolun kapatılması, bu suretle 2002 öncesi hukuki durumun farklı araçlarla giderilmesini engellenmesi yeni Medeni Kanunun ana bakış açısı ile çelişmektedir.

Niyet Okuması Yoluyla Kadın Aleyhine Sonuca Varılan Yargı Kararları

Anayasa ve yasalar, yargı organlarının kanun koyucu yerine geçmesini açıkça yasaklamakta¹⁵ ve kanun koyucunun görüşüne uygun olarak kanunların yorumlanması gerekliliğini¹⁶ öngörmektedir. Buna karşın yargı organlarının bazı kararları, yasaları hak ve hürriyetler aleyhine yorumlama ve zihin okuma şeklinde sonuçlanmaktadır.

Başörtülü üniversite öğrencilerinin eğitim görme taleplerinden hareketle, *"bu konuda kendi toplumsal çevrelerine uyma zorunluluğu duymayacak veya onların etkisi altında kalmayacak ölçüde eğitim gören kızlarımızın, sırf laik cumhuriyet ilkelerine karşı çıkararak dine dayalı bir devlet düzenini benimsediklerini belirtmek amacı ile çoğu zaman aynı biçimde başlarını örttükleri bilinmektedir. Bu kişiler için başörtüsü masum bir alışkanlık olmaktan çıkararak kadın özgürlüğüne ve Cumhuriyetimizin temel ilkelerine karşı bir dünya görüşünün simgesi haline gelmektedir"*¹⁷ ifadelerine yer veren Danıştay kararını da bu duruma örnek vermek mümkündür.

Yargının yorum yoluyla kişileri itham ederek kanunları yorumlaması, uygulamadaki aksaklıkların daha fazla özgürlükçü tutumlar içeren yeni yasalara rağmen devam etmesine neden olmaktadır. So-

nuçta kararlar, başörtülü kadınları sadece ataerkil baskı ya da aile baskısı altındaki cahil kadınlar olabileceğini ifade etmektedir. Eğitim gören kişilerin mutlaka başlarının açık olmasını öngörmekte ve bu öngörüye aykırı hareket edenlerin de hepsini tanıyormuşçasına genel ve keskin yorumlar yaparak, toplumun büyük bir kısmına hakaret sayılabilecek yakıştırmalarda bulunmaktadır.

Bu yorumlar, aslında beden dili üzerinden gerçekleşen bir şiddet oluşturmaktadır. Zira kadının sadece bir özelliğinden yola çıkılarak genel hükme varılmakta ve mevcut hak kaybı meşru addedilmektedir. Üstelik olmayan bir şeyin ispatı da mümkün olmadığından, kişi kendini savunma ve genellemeci bir tavırla yapılan bu yorumların doğru olmadığını söyleyebilme imkânına sahip değildir.

Amerika Yüksek Mahkemesi bir kararında geçen “şeytan bile insanın kafasından geçeni bilemez”¹⁸ ifadeleri, yargıçların her konuda bir kişinin insanın kafasından geçeni, açıklamamış zihni işlemleri ortaya çıkaracak güçte olmadıklarının bilincinde olmasını gerektirmektedir.

Hukuk “olan”ı esas aldığından yargıçların da somut olaylara dayanarak hüküm vermesi gerekmektedir. Yargı organlarının kişilerin kafasının içindeki düşüncelerini biliyormuşçasına keskin yargılarla karşı karar vermesi, tüm hukuk düzenine zarar vermektedir.

Sonuçta objektif tespitlerden ziyade, “sübjektif” değerlendirmeler, hukuk bilimi ile asla bağdaşması mümkün olmayan genellemeler ve hukuk dışı saptamalar, Anayasa’nın 38. maddesinde yer alan “suçluluğu hükmen sabit oluncaya kadar, kimse suçlu sayılamaz” hükmünü hiçe saymaktadır.

Sonuç ve Genel Değerlendirme

Türkiye’de yapılan hukuk kuralı değişikliklerinin uygulamayı değiştirip değiştirmediği sürekli tartışılan bir konudur. Yasanın değişmesi üzerine son tahlilde kuralın uygulanmasından başka bir şey olmayan yargı kararının da değişmesi gerekir, doğru olan budur.¹⁹ Ancak yargıçlar açık yasa hükümlerinden ziyade var olan zihinsel

kalıpları ile kişiye göre değişen yorumlarla kararlar ihdas ettiklerinde, sonuç her zaman bu yönde olmamaktadır. Yargı organlarının kanunları kanun koyucunun öngördüğünden daha dar yorumlaması, yasaların toplumsal hayata dönüşümünü olumsuz etkilemektedir.

Kadının insan hakları lehine yasalarda değişiklik yapılması, yapılan değişikliklerin hayata geçirilmesi ile önem kazanmaktadır. Buna karşın yasalardaki temel değişim, yargı kararlarına değişik şekillerde yansımaktadır. Türk Ceza Kanununun uygulamasında Antalya 3. Ağır Ceza Mahkemesi'nin kadının ruhsal dengesini bozduğu ve bundan sonraki yaşamını etkileyeceği gerekçesiyle dini nikâhlı eşini rıza dışı ters ilişkiye zorlayan sanığı 10 yıl 5 ay hapse mahkum etmesi²⁰ ve töre ve namus saikiyle işlenen cinayetlerde sanığa ağırlaştırılmış müebbet cezalarının verilmesi,²¹ mal varlığını kumara yatıran eşin kısıtlanması²² gibi örnekler yasa koyucunun ve sivil toplumun yasa değişikliklerinde hedeflediği olumlu yönde gelişmelerdir.

Ancak bu makalede inceleme konusu yapılan kararlarda bağır-mayan kadının cinsel saldırıya rızası olduğu sonucuna varılması, 2002 yılı öncesi ev içi emeğin tazminata konu olamayacağının ifade edilmesi, eğitim görmüş örtülü kadınların aslında laik cumhuriyet ilkesine karşı çıkma amacıyla örtündükleri iddiası, yasalardaki kadının birey olarak korumayı hedefleyen bakış açısının, kararlara her zaman için yansımadığını göstermektedir.

Elbetteki birkaç Yargıtay kararından yola çıkarak yasaların uygulanmadığını ya da “Yargıda kadın düşmanlarının(!) olup olmadığını” sorgulamak doğru değildir. Ancak, basına yansıyan²³ emsal nitelikteki kararlar, yasalardaki değişimin sadece şekilsel olarak değil, esas açısından da kararlara daha fazla yansımaları gerektiğini göstermektedir. Önemli olan yasalardaki ana mantığın geçerlilik kazanmasıdır.

Nitekim bahis konusu hatalı yorumlar içeren kararlardan basın yoluyla haberdar olan kişilerin, örneğin olası bir cinsel saldırı suçunda “bunu ispat edemem, delil olmadığı için beni haksız bulurlar, bu nedenle hiç karakola müracaat ederek daha kötü bir duruma düşmeyeyim”, ya da “nasılsa benim ev içi emeğimin maddi bir de-

ğeri yokmuş” veya “ne kadar ağır bir ayrımcılığa muhatap olursam olayım başörtülü olduğu için mahkeme yorum yoluyla beni haksız bulacaktır” düşünceleriyle hukuki yollara müracaattan vazgeçmesi olasıdır. Bu durumda adaletin tesis edilmesini engellemektedir. Nitekim TESEV’in *Algılar, Zihniyet Yapıları ve Kurumlar: Yargı Kurumu Raporu*’nda ortaya konan “temel hak ve hürriyetlerden ziyade devleti” korumanın görevi olduğunu ifade eden yargıçların varlığı, örneğin Yargıtay eski başkanı Osman Arslan’ın emekliye ayrılırken yaptığı konuşmada “yargının da taraf olacağı ama Türkiye Cumhuriyeti’nden yana, Cumhuriyet’in temel nitelikleri konusunda taraf olacağı”na²⁴ ilişkin beyanları, yargıcın yalnızca ve sadece hukuktan taraf olması gerektiği yönündeki tartışmaları da beraberinde getirmektedir.²⁵

Bu tartışmalar yeni olmadığı gibi, Başkan Türkiye Adalet Akademisi’nin açılış konuşmasında şu ifadeyi kullanmıştır:

“...Hakimliğin temel ögesi tarafsız olmaktır. Ancak bazı kararlarınızda Türkiye Cumhuriyeti’nin korunması ve yaşatılmasında taraf olacaksınız. Buradaysak bu Cumhuriyet’in kazanımları sayesinde. Cumhuriyet’in insan onur ve haysiyetine en uygun rejim olduğunu bilmelisiniz, bilmek zorundasınız. Demokratik, laik, hukuk devletine sahip çıkmada tarafsız, ay yıldızlı bayrağa sahip çıkmada, o bayrağı daha yükseklerle çıkarmada taraf olacaksınız. Buralarda tarafsız olma lüksünüz yok.”²⁶

Tarafsız bir noktada durması gereken yargının belli şartlar altında hukuku göz ardı edilebileceğine ilişkin bir bakış açısına sahip olması, bir sonraki aşamada her yargıcın her konuyu hukuki normlardan önce kendi bakış açısına göre değerlendirmesi tehlikesini beraberinde getirmektedir. Devletin yüksek menfaatleri için evrensel hukuktan her sapma hukuk devleti ilkesine zarar verdiğinden, fayda yerine zarar getirecektir.

Nitekim TESEV’in yargı mensupları ile görüşerek gerçekleştirdiği çalışmayı değerlendiren Doç. Dr. Mustafa Şentop’un da ifade ettiği üzere, sorunun temelini yargıçların kendilerini bir tür “me-

mur” olarak görmeleri oluşturmaktadır. Hukuk sistemi içinde yargıcı yücelten, vicdanına atıflar yapan, kanaatine değer veren kurallar bürokratik işleyiş içinde bir mana taşımamaktadır. Yargıç, hukuk kuralına, olayın özelliklerine, tarafların iddia ve savunmalarına, vicdani kanaatine değil, Yargıtay’ın uygulamasına göre karar vermeyi tercih etmekte; yine raporda kullanılan ifade ile “yüksek yargı oligarşisi”ne tâbi olmayı seçmektedir. Bu noktada kararı temyiz aşamasında Yargıtay tarafından bozulan yargıçlardan hemen hemen tamamı, kararında “ısrar” yerine Yargıtay görüşüne uymak zorunda hissetmektedir. Zira Yargıtay tarafından bozulan her karar yargıcın sicilinde olumsuz etki yapmaktadır.

Elbetteki mutlak manada devleti koruma fikrine kimsenin bir itirazı yoktur. Ancak devleti korumanın tamamen keyfi, kişisel değerlendirilmelere kalmış, durumdan vazife çıkartılarak icra edilecek bir iş olmadığı açıktır. Nitekim TESEV çalışmasına katılmış yargıçlardan birinin ifade ettiği,

Benim tek önceliğim adalettir ve ben adaletin hâkimiyim...
Devletin kendini koruması için o kadar çok aygıtı var ki, o kadar çok yöntemi var ki. Yargıcın hukuku uygulaması, adaletle karar vermesi devleti koruyacaktır; devlet, hukuk kurallarının adil bir şekilde uygulanması ile korunur ve kollanır

şeklindeki ana bakış açısının yargıçlarda hakim olması gerekmektedir.²⁷

Bu noktada yargı bağımsızlığı ve hâkimlerin yapması gereken ilkeler olarak Türkiye’nin de kabul ettiği “Bangalor Prensipleri”nde yer alan eşitlik ana esaslarını kullanmak mümkündür. Buna göre; “hâkim, toplumdaki çeşitliliğin ve sınırlı sayıda olamamakla birlikte ırk, renk, cinsiyet, din, tabiiyet, sosyal sınıf, sakatlık, yaş, evlilik durumu, cinsel yönelim, sosyal ve ekonomik durum ve benzeri diğer sebeplerden neşet eden farklılıkların (davaya mesnet olmayan sebepler) şuurunda olmak ve bunları anlamak zorundadır. Hâkim, yargıçlık görevini yerine getirirken, davaya mesnet olmayan sebeplere dayanarak herhangi bir kişi ya da gruba karşı sözle veya davranışlarıyla meyilli ya da önyargılı olarak hareket edemez.”²⁸

Sonuçta yargıçlar yasalardan ziyade kendi yorumlarını kararlara yansıttıklarında, bu durum her konuda adalete aykırı kararlara verilmesi ile sonuçlanmaktadır. Kararlarda yer alan genellemeler ve yorumlar da, sadece olayın taraflarına değil tüm topluma zarar vermektedir. Kararlarda yapılan yorumlar kişiye göre değiştiğinden hukuki güvenlik ilkesini zedelemekte ve yasalarla getirilen olumlu kazanımların pratikte yargı kararları ile geri alınmasına neden olmaktadır.

Bu noktada değişen yasaların topluma dönüşümü için yargıç ve savcıların tekrar ve tekrar meslek içi eğitimden geçmesini gerekmektedir. Hâkimler sadece değişen maddeler değil, kanunların mentalitesi hakkında da bilgilendirilmelidir. Özellikle Türk Ceza Kanunu ve Türk Medeni Kanunu değişikliklerine neden olan bakış açısı ön plana çıkartılmalı ve hukuki eşitliğin dışında fiili eşitliğin sağlanması ve adaletin tesis edilmesi için çaba gösterilmelidir.

Elbetteki yasalar konusunda toplumu bilinçlendirmek, hatalı yorumlara karşı uluslararası mahkemeler dahil, gidilebilecek tüm yolları denemek ve yasalardaki hakları yanlış yorumlayan kararları kamuoyuna aktararak gerekli tepkinin oluşması ve kadın aleyhine bir bakış açısıyla kararlar tesis edilmesinin önlenmesi için çaba göstermek ve ücretsiz hukuki yardım için adli yardım müessesesini daha etkin hale getirmek, genel olarak tüm birey ve sivil toplum kuruluşlarına düşmektedir. Sonuçta bir yasanın kadın ve genel olarak insan hakları açısından olumlu düzenlemeler getirmesi, kişilerin haklarından haberdar olunması, bir sorun ve keyfilikle karşılaşıldığında ısrarcı davranılması, her türlü mekanizmanın denenmesi sonucu yasaya işlerlik kazandırılması ve yargının bu yönde kararlar vermesi için kararlardaki olumsuz yorumların eleştirilmesi ile pratik yaşama yansıyacaktır.

1) Bu ve benzer çalışmaların detaylı hukuki değerlendirmesi Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AKDER) websitesinde bulunabilir: [http://akder.org/European Stability Initiative \(ESI\), "Sex and Power in Turkey Feminism Islam and the Maturing of Turkish Democracy" \(Berlin: İstanbul, 2 Haziran 2007\), \[http://www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_\]\(http://www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_\)](http://akder.org/European%20Stability%20Initiative%20(ESI),%20%22Sex%20and%20Power%20in%20Turkey%20Feminism%20Islam%20and%20the%20Maturing%20of%20Turkish%20Democracy%22%20(Berlin:%20İstanbul,%202%20Haziran%202007),%20http:%20www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_)

90.pdf. Birleşmiş Milletler (BM) Kalkınma Programı'nın (UNDP) 2007-2008 İnsani Gelişme Raporu'na göre de ekonomik büyüklükte dünya 17'sinde yer alan Türkiye, İnsani Gelişmişlik Endeksi'nde 177 ülke arasında 84. sırada yer almaktadır.

?p=law&cid=61&&lang=tr&m=106a6c241b8797f52ele77317b96a201

- 2) Avukat, İstanbul Barosu.
- 3) Golder v. İngiltere s. 35 (Luedicke, Belkacem ve Koç / Almanya, s. 42; Marckx / Belçika, 13.6.1979, A 31, s. 31)
- 4) *European Stability Initiative* (ESI), "Sex and Pover in Turkey Feminism Islam and the Maturing of Turkish Democracy" (Berlin: İstanbul, 2 Haziran 2007), http://www.esiweb.org/pdf/ebi_document_id_90.pdf.
- 5) Birleşmiş Milletler (BM) Kalkınma Programı'nın (UNDP) 2007-2008 İnsani Gelişme Raporu'na göre de ekonomik büyüklükte dünya 17'sinde yer alan Türkiye, İnsani Gelişmişlik Endeksi'nde 177 ülke arasında 84. sırada yer almaktadır.
- 6) Yargıtay 5. Ceza Dairesi, E. 2007/1161, K. 2007/2039, T. 19.3.2007
- 7) Melek Kırmacı, http://www.ucansupurge.org/index.php?option=com_context&task=view&id=4020&Itemid=74.
- 8) Türk Ceza Kanunu taslağı 315. maddenin 3. fıkrası.
- 9) Türk Medeni Kanunu 186. madde.
- 10) Kanun no 4722.
- 11) Türk Medeni Kanunu 202. madde.
- 12) "Ev kadını aile servetine yüzde 31 katkı yapıyor", <http://cep.sabah.com.tr/haber,40@F14...05E40292.html>.
- 13) "Yargıtay'dan kadını üzen karar çıktı", *Hürriyet* gazetesi, 7 Temmuz 2007.
- 14) Yargıtay 2. Hukuk Dairesi 2007/8774Esas, 2007/9394 Karar, 06.03.2007.
- 15) Anayasa 153. maddesinin 2. fıkrası "Anayasa Mahkemesi bir kanun veya kanun hükmünde kararnamenin tamamını veya bir hükmünü iptal ederken, kanun koyucu gibi hareketle, yeni bir uygulamaya yol açacak biçimde hüküm tesis edemez" şeklindedir.
- 16) Anayasa Mahkemesi'nin bir kararına göre "Yasalar her şeyden önce sözü ile uygulanır. Yasa metinlerinde kullanılan sözcüklerin hukuk dilindeki anlamlara göre anlaşılması gerekir. Yasa kuralının, günün sosyal, ekonomik gerekleriyle çeliştiği sanılsa bile yürürlükte kaldığı sürece uygulanması hukukun gereğidir. Kimi düşünce ve gerekçelerle bu kuralın dışına çıkılması, metinlerin anlamlarından başka biçimlerde yorumlanması, metnin bir tür düzeltilmesine kalkışılması aslında yasada olmayanı yasaya yakıştırmak ve yorum yoluyla amacını değiştirmek ya da yasa koyucunun yerini almak olur"(12.03.1992 tarih, 21169 sayılı R.G., 28.01.1992 tarih, 1992/7E., 1992/2 K. Sayılı Anayasa Mahkemesi Kararı)

- 17) Danıştay 8. Dairesi 23.2.1984 tarih, 1984/207 E., 1984/330 K.
- 18) Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi Kararı NLRB v. Donnelly Garment Co. 330 US 219, 229, 1947.
- 19) <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=619788>, Mustafa Şentop, Devletin önceliği devleti korumak değildir.
- 20) “Karısına tecavüz eden kocaya 10 yıl hapis cezası”, Vatan Gazetesi, 11 Temmuz 2007
- 21) “Güldünya davasında karar”, 15 Kasım 2007, http://www.ucansupurge.org/index.php?option=com_content&task=view&id=4025&Itemid=74
- 22) <http://www.forumex.net/guncel-olaylar/122534-yargitaydan-savurgan-esekisiltlama.html>. Yargıtay’dan “savurgan” eşe kısıtlama, Habertürk 12.07. 2007
- 23) Bireysel nitelikteki özellikleri itibarıyla sadece tarafları bağlayan kararları pervazsızca “Yargıtay tecavüzcüyü sevindirdi”, “Yargıtay’da kadın düşmanı mı var”, “Tecavüz Olsaydı Bağırırdın” tarzı yorumlarla kamuoyu ile paylaşan basın yayın organlarının daha sorumlu yayıncılık yapmaları gerekliliği de ayrı bir inceleme konusu yapılmalıdır. Zira genel medyanın kadınlarla ilgili haberleri yansıtış şekli de, toplumsal açıdan oldukça önemli etkilere yol açmaktadır.
- 24) <http://www.stargazete.com/index.asp?haberID=13528325>) Eser Karakaş, Yargı sadece huktan yana taraf olur, 26.12.2007, <http://www.boyuthaber.com/haber/20071226/Yargi-sadece-hukkutan-yana-taraf-olur.php>, bkz bu yöndeki tartışmalar için bkz <http://www.turkhukuk sitesi.com/showthread.php?t=22245>.
- 26) <http://www.haberx.com/n/1045247/adli-yil-acilis-toreni.htm>.
- 27) Mustafa Şentop a.g.y.
- 28) <http://www.turhukuk sitesi.com/showthread.php?t=22245>.
Hindistan Bangalor eyaletinde yapılan uluslararası bir toplantıda alınan “Bangalor Prensipleri” Türkiye tarafından da kabul edilmiştir.

Türklüğün İstirap Salıncağı

UMUT TÜMAY ARSLAN¹

Peyami Safa, Necip Fazıl ve Cemil Meriç'i anlattığı *Üç Büyük Mustarip* adlı kitabında Ergun Göze, bu üç yazarın “çileli”, “fırtınalı”, “git-gelli” hayatlarının “cemiyetin ıstırap kaynağının işaretçisi” olduğunu söyler.² Cemiyetin ıstırap kaynağı malum: Batılılaşma/modernleşme. Bu kaynaktan ilkin üç ıstırap doğmuştur: “inanç ıstırabı”, “milli izzeti nefis ıstırabı”, “beşeri ve felsefi ıstırap”.³ Sonra da sonsuz ıstırap. Sonsuz ıstırapın üretimini, her hareketinde baş döndürücü bir başka ıstırap doğuran “ıstırap salıncağına”⁴ benzeten Göze, salıncağın boş koltuklarına üç mustaribi oturtur.⁵

Üç mustaribin ortaklığını Batı karşısında “takınılacak tutum” arayışında, Batılılaşma hareketlerini “tenkit ve teftiş” etmelerinde bulan Göze'nin⁶ “ıstırap salıncağı” benzetmesinde ilgi çekici iki yön var. Birincisi, ulusal kimlik denilen salıncağın hareketinin ıstırapın yok edilmesine değil, sonsuz kez yeniden üretimine bağımlı olması. Diğer bir deyişle, ıstırap olarak deneyimlenen köken boşluğunu açan, geleneğin dayanağından yoksun bırakan hareketle (Batılılaşma/modernleşme), milli izzeti nefse dair farkındalığı üreten hareket bir ve aynıdır. İkinci ilgi çekici yan ise, ıstırapını sevmek. İstırap salıncağına oturan mustaribin özerklik ve faillik yanılmasıyla yaşadığı baş dönmesi. Medeniyet kaybının bıraktığı boşlukta sallanan Türklük salıncağı, kaybedilmiş olarak deneyimlendiği için sahici olabilen Şey'ini savunmak üzere hareket eder. Kime karşı? Onu kudretinin esassından, sahiciliğinden ve özünden, milli izzeti nefsinden mahrum bırakmış olan “Batı”ya karşı. Türklük salıncağının işleyişi Göze'nin metninde kolayca takip edilebilir. Salıncak, “Batı”ya hayranlık” denilen kamusal suçlama ve dışlama arzusuyla

“Batı”nın bakışında kendini görünür ve seçilir kılma arzusu arasındadır salınır.

Bir ibret dersiyle sona erecektir üç mustaribin hikâyesi: Cemiyet bu üç mustaribin dramında ve zıtlıklarında (Peyami Safa’nın ruh-beden, Doğu-Batı sentezi, Necip Fazıl’ın nefsiyle ruhu, Cemil Meriç’in düşüncelerindeki bölünmüşlüğü) kendi zıtlıklarının muhakemesini ve tasfiyesini yapmalıdır.⁷ Doğu-Batı karşıtlığından mustarip olmayı, ıstırabını sevmeyi ve kucaklamayı, onu sonsuz kez yeniden üretmeyi sağlayan kendi üzerine düşünmenin bu salınacağı, zıtlıkların tasfiyesi denilen imkânsız arzuyu kurar. Toplumsal ve öznel bölünmelerin toplumsal cinsiyet ıstırabının yaşandığı sahneye taşınması,⁸ çalınmış kudretinin esasını, Türk Şey’ini geri kazanma mücadelesi içinde bütün bu bölünmelerin soğurulmasına neden olur. Faillik ve özerklik hissini ya da kendi otoritesini ve sahiciliğini, ötekini tezatlardan mustarip olmakla suçlayarak üreten bu düşünce salıncağında, “Batı”nın bizden çaldığı hayat tözü, Türk Şey’i, milli izzeti nefis ıstırabımız, toplumsal cinsiyetin belirsizleşmesinden ve kayganlaşmasından duyulan ıstırapla temsil ve anlama kavuşuyor gibidir. Ama hayalde bütünlük ve tamlık veren, eril kudret vaat ederek toplumsal cinsiyet ıstırabını sona erdiren, sınıf farklılıklarına, yabancılaşmaya, toplumsal çatışmalara, köksüzlük ve evsizlik hissi-ne karşı bütünlüklü ve farklılaşmamış bir alana dönüşen Doğu, Batı’nın bakışında kendini “marazi bir şekilde Doğulu” (Ziya Gökalp) görmenin gerçeğiyle hep hayal kırıklığı da yaratacaktır. Doğu’nun haysiyet ve gururunu korumaya, ruhunu Batı’dan geri almaya, eril yarayı onarmaya çalışan Peyami Safa, alaturka musiki için, “bunlarda bir yayık ağız şivesi, bir kapıp koyuverme üslubu, bir serdengeçtilik, bir patavatsızlık, bir hayvanlık, bir şey var,”⁹ diyecektir. Türk müziğinde utanç verici olan ve tarif edilemeyen bu fazlalık, bu Şey, Batı karşısında Doğulu kalmış olmanın, buradaki bölünmenin açtığı narsisistik yaradan başka bir şey olmasa gerek.

Tekrar ve yer değiştirme? Kendi üzerine dūřünmenin bu salıncağını, Osmanlı-Türk modernleşmesinin özgül koşullarıyla, ulusal bilincin Batı karşısında yaşanan yenilgi, eksiklik ve yetersizlik duygusuyla birlikte, bu duygudan doğuşuyla açıklamıştı Orhan Koçak.¹⁰ “Yerlilik bilinci bir yara, bir gedik olarak doğmuş,”¹¹ orijinal Türk ruhu kökensel bir yarılmayla hayata başlamıştır.¹² Her hareketinde bař döndürücü yeni bir ıstırap doğuran ıstırap salıncağı, yenilikçilik ve gelenekçilik, başkası olma arzusu ve kendi kalma ısrarı, suç ve ceza arasındaki her salınımında bu gediği ya da yarılmayı kapatma çabasının, gediğin ifadesi ve ürünü olduğunun görölmesine de engel olur.¹³

Nurdan Gürbilek, “Türklük denen kapılma ve kendine dönme çağırısı”nın¹⁴ ifade ettiği narsisistik yaralanmışlığın, bu çağrıdaki ulusal endişenin ya da kendini kaybetme korkusunun bir cinsel endişeyle iç içe geçtiğini kaydeder. Yabancı arzulara kapılmanın yol açtığı bozulma, melezleşme, tamlığı kaybetme endişesi, hadım edilme endişesi olarak, kadınsılaşma ve erilliği kaybetme korkusu olarak da yaşanmıştır.¹⁵ İç içe geçen, birbirini yansıtan ve çağıran bu iki endişe, Osmanlı-Türk ve Cumhuriyet romanını uzunca bir süre eril kalma, erilleşme, eril haysiyetini koruma mücadelesine kilitlemiş; yazar, kısılmasından ve tökezlemesinden korktuğu eril sesi, erkeksi olanla kadınsı olan, erille dişil, eril kalmışla hadım edilmiş, etkilanmayenle etkilenen, masumla kötü, Doğu’yla Batı, ruhla madde, Türklükle züppelik arasında tesis ettiği zıtlıklarla muhafaza etmeye çalışmıştır. Doğu-Batı arasındaki bölünmeden mustarip ya da bu bölünmenin mağduru ve mazlumu olmanın eril kudret arzusuyla yer değiştirmesinden türeyen ve romanın sınırlarını aşıp Türk düşüncesine yayılan imge ve temaları takip eden Gürbilek, romanesk kadının, züppenin ve Doğu-Batı arasındaki heteroseksüel aşk hayalinin, erkek yazarın kendi bölünmüşlüğünü inkâr etmesine, kendi başkası olma arzusunu gizleyebilmesine, bütün bunların yol açtığı endişeyi savuşturmasına imkân verdiğine işaret eder. Yazarın bakışını ve sesini sakatlayan arzu, kadına/kadınsı olana yansıtılarak sahnelendi-

ğinde, arzunun sahnesi yargılayan, çoğu zaman da cezalandıran bir bakışla ve bu bakış için, arzunun bulaşmadığı eril bir sesle kurgulanmış ve elbette kuşatılmış, kontrol altında tutulmuş olur. Arzunun sahnesinde züppe sadece arzunun değil, kadının da oyuncağı olan, sadece kapılan, etkilenen, cemaate yabancılaştıran, kendisi ve duyguları üzerinde denetim kuramayan değil, erkekliğe de yabancılaştırmıştır.¹⁶ Böylelikle sahneye her çağrılışında, roman kahramanının, yazarın ya da eleştirmenin özgün, özerk, sahici ve aynı zamanda eril sesini muhafaza ettiğini gösteren bir imge olmuştur.¹⁷ “Kudretli erkekle fethedilmeyi bekleyen bakire”¹⁸ arasında hayal edilen Doğu-Batı arasındaki melodramatik aşk da hep ikizinin (aşırı-) etkilenme, kapılma ve sürüklenme korkusuna tutunan kara filmin gölgesi altındadır. Baştan çıkarıcı Batı’yla, Avrupa’yla özdeşleştirilen kadının ehlileştirilmediği, evcilleştirilmediği ve edilgen kılınmadığı takdirde dışıl bir tehlikeye dönüştüğü bu kurguda kadın, şeytani zekâsı, cilvesi, şehvet düşkünlüğü ve yozlaştırıcı etkisiyle erkeği elinde oyuncak eden, milletin oğullarını felakete sürükleyen bir kahpe dir.¹⁹

Romanda tekrar eden bu imge ve temaları popülerleştirip yaygınlaştırırsa, bir başka modern bünye, sinema olacaktır. Rüya ve kâbuslarıyla ulusal-popüler muhayyilenin sahnesi, Türklüğün ıstırap salınacağına giden en kestirme yol gibidir. Ulusal kimliğin bu sahnesinde, etkilenenin ve kapılanın cinsiyetinin sabitlenmesi ya da kapılmanın erkeklikten düşme, yeterince erkek sayılmama, ucubeye dönüşme korkusuna düğümlenmesi, bu sahneye Doğu ve Batı’nın, ruh-madde, erkek-kadın karşıtlığıyla çıkması ve bütün bunların sonucunda ulusallığın erillikle, arzuyu evcilleştiren, ehlileştiren ve kontrol altında tutan bir dirençle ilişkilendirilmesi, ulusun modernlik ve kapitalizm deneyiminden türeyen huzursuzluklarının da bu karşıtlığın içine kayarak abartılı ve savunmacı bir eril özdeşleşmeyle savuşturulmasını beraberinde getirir. Erillik mücadelesinin ulusal kimliğin varoluşunun dayanağı haline gelmesi, Türklük sahnesinin değişmez senaryosu olarak alkışlanması, modernliğin dayattığı bedelleri, ulusal kimliğe içkin yapaylık ve sentetikliği, erkeğe musallat olan davetsiz misafirler ya da erilliği tehdit eden “yabancı”

nesneler kılığında sahneye çağırır.²⁰ Ulusal-popüler muhayyilenin, “biz”in üretildiği bu sahnenin başlangıç hikâyelerinde, 1950’lerin Türk filmlerinde, kapılan ve kapıldığı için felakete sürüklenen erkekler vardır. *Kanun Namına*, otomobil tamircisi Nazım’ın meşum kadın Perihan tarafından baştan çıkarılarak evinden, mahallesinden, cemaatten uzaklaşmasının, sokağa, şehrin ışıklarına, geceye, Batılı müzik ve dansa sürüklenmesinin, cinayetle ve “teslim ol!” çağrısıyla son bulan hikâyesidir. *Kanlarıyla Ödediler*, yine tangonun, sokağın, gecenin ve arzunun sesi Gönül’ün, evin, ailenin içine girip, erkek kardeşleri birbirine düşürmesini, baba-oğul ilişkisini altüst etmesini anlatır. Hikâyenin anlatıcısı, Gönül’e kapıldıkça kötüleşen büyük oğlu Nazım’ı öldürerek cezaevine giren Kenan Bey, yani arzunun hiç bulaşmadığı ses, evin ve cemaatin temsilcisi babadır. “İşte bir gün aramıza o girdi” sözleriyle başlayan, evin ve ailenin bütünlüğünün parçalanış hikâyesi, Kenan Bey’in son sözleriyle mutlu olmasa da milli sona bağlanır: “Çocuğunu iyi bir insan olarak yetiştir yavrum. Allahın ve devletin kanunlarına itaatkâr, milletine, ailesine, ocağına bağımlı bir insan olarak yetiştir. Kadında güzelliğin geçici ve aldatıcı olduğunu öğret ona. Evleneceği kızda sadece namus ve sadakat arasın. Benim oğullarım bunları bilmediler. Geçici heveslerin ve bir kahpenin kurbanı oldular.” Kenan Bey’in nasihati, milletin oğullarına da nasihattir.²¹

Kardeş Kurşunu da mahallenin, evin, ailenin birlik ve bütünlüğünü bozan unsur olarak meşum kadına işaret eder. Nevin’e âşık iki erkek kardeş arasındaki gerilimi tırmandırıp kardeşleri birbirine düşman eden Aliye, yaşlı Hikmet Bey’in genç eşi ve Nevin’in üvey annesidir. Kudretsiz ve sessiz kocasını kandıran ve aldatan Aliye, sadece para ve şehvet düşkünü, istediği her şeye sahip olmak isteyen bir kadın değil, züppe Necdet’in Nevin’e tecavüz etmesine ve Nevin’in intiharına sebep olmasıyla bütün kötülüklerin kaynağıdır da. Film, bir cesedin teşhisiyle başlar. Kahraman, cesedi teşhis ettikten sonra, ölen kadının ölümünün sırrını, hikâyesini anlatır. Kadının hikâyesini anlatan erkek, bu sessiz bedeni, meşum kadın olarak canlandıracaktır: “Belki de böyle bir ölümü arıyordu. Haristi. Her ne olursa olsun arzularına ermek istiyordu. Hikmet Bey Aliye’yle

evlendikten sonra evlerinin düzeni bozuldu. Bu birleşmeye hepimiz şaşırmıştık. Aliye garip bir kadındı. Her gördüğü şeye elini uzatmak isteyen bir yaratılışı vardı. Ev, mal, ziynet, erkek, her şeyin kendisi için mevcut olmasını isterdi.” Bu sözlerle geçmişe doğru yol alan film, olumlu kahramanı Orhan’ın, içindeki tuhaf sıkıntı nedeniyle çalışamayıp eve geldiği sahneyle “başlangıca” döner. Kökendeki tuhaf sıkıntının kaynağı, Aliye’nin Orhan’a aşkını, onun için her şeyi yapabileceğini ifade etmesine bağlanacak, böylelikle Aliye “başlangıca” yerleştirilecektir. Film başladığı yere döndüğünde, eril kimliği ve bu kimliği mekânsallaştıran evi bozan unsur cisimleştirilmiş ve yok edilmiştir. Anlatı kapanır, erkek kahraman da bu hikâyeden “temiz çıkar.”

Sokağın davetiyle yasanın çağrısı, baştan çıkarılma arzusuyla baştan çıkarılma korkusu, şehrin ışıklarının cazibesiyle mahallenin ve cemaatin telkini arasında kalan bu erkeklerin hikâyeleri, ilk düzeyde modern ataerkil söylemi icra eder. Şehrin, modernliğin, kapitalizmin yıkıcılığını dışıl olanla özdeşleştiren,²² dışıl olanın çekici kuvvetini, hazzını teröre dönüştüren ve en sonunda onu cezalandırıp yok eden bu söylemsel kalıp, *femme fatale*’i ya da meşum kadını eril kimliği olumlamak, ataerkil düzeni sahici bir sığınak kılmak üzere sahneye çağırır. Bu yönüyle de modern erkek egemenliğinin kendisinin yarattığı düşman figürü, bu egemenliğin muhtaç olduğu kudretin temel kaynağıdır.²³ Ama evrensel kalıbın üzerinde her zaman milli yaranın da izi vardır. Meşum kadının yarattığı tehdidin, erkek öznenin bünyevi toplumsal cinsiyet ıstırabına modern çözüm olarak ilk okuması ikinci bir okumayla tamamlanmalıdır. Burada meşum kadın yalnızca erkeğin kimliğine, eve ve aileye yönelik bir tehdit olarak değil; mahalleye, cemaate, “biz”e yönelik bir tehdit olarak da belirir. Meşum kadını kuran eşdeğerlik zincirinde, “Batı” bir düğüm noktasıdır. Bu kadiri mutlak kadın, iktidarın kadınsılaşması tehdidiyle iç içe geçen Batılılaşma tehdidini de bünyesinde barındırır. Aşırı-cinselleştirilmiş olduğu ölçüde aşırı-Batılılaşmış bir sahneye çağırılır. Bu nedenle de erkek kahramanların baştan çıkarılmalarıyla, kadınlar tarafından oyuna getirilmeleriyle, kandırılmalarıyla başlayıp durdurulamaz bir sürüklenmeyle devam eden, ölüm, cinayet ve

hapishaneyle sonlanan hikâyeleri bir ikinci hikâyeye, ailenin/cemaatin/ulusun hikâyesine bağlanır. Meşum kadının tehdidi karşısında olumlanan ve var edilen sadece erkeğin değil; mahalli, yerli, ulusal olanın da kudretidir.

Karşıtlıkların nasıl içeriklendirildiği, kapılmanın ve felaketin nasıl başladığı, meşum kadını çevreleyen ses ve nesnelerin neler olduğu bu yüzden önemli. *Kanun Namına*'da Nazım'ın dahil olduğu aile ve cemaat evreni, Şevket baba figürüyle temsil edilen yerel-kültürel nesne ve seslerle doludur. Evde her hafta fasıl düzenleyen ve ud çalan Şevket Bey'in felç olduğu sabahı İstanbul, evlerin çatılarının üstünde dolaşan hazin bir erkek sesi, klasik Türk musikisi eşliğinde karşılar. Yerli idealin kaybedilişini, kudretsiz kalışını haykıran bu yaşlı ses ve görüntü yerini bir parti sabahına bırakır; kadınların ve erkeklerin koltuklarda sızdığı, bir içki barının, duvarlarında modern resimlerin ve bir köşede radyonun, etrafa dağılmış içki şişelerinin, kumar masasının bulunduğu bir apartman dairesindeki sabaha. Şüphesiz görüntüye eşlik eden ses de değişmiştir. Nazım, onu baştan çıkarıp felakete sürükleyen Perihan'la bu apartman dairesinde tanışacak, evin sahibi Halil'i de yine burada öldürecektir. Bu kötü-haz evinde, "döv beni" diyen ve striptiz yapan kadınlar, sürekli gülen, "monşer"li konuşan ve dans pistinde Nazım'ın karısını "muhafaza etmesine" engel olan erkekler vardır. Ayrıntılar da önemli: *Kanlarıyla Ödediler*'de mahalledeki Klasik Türk Müziği gecesine katılmayan Gönül, radyoda çalan yabancı müzik eşliğinde dans ederek Nazmi'yi baştan çıkarmayı başarır. Gönül'ün rehberliğinde harisleşip kötüleşerek babasına tokat atan Nazmi, mahalle evinden ayrılıp Gönül'le birlikte bir apartman dairesine taşınır. Partide içki ve dansa eşlik eden plak, erkek kahramanı cemaate yabancılaştıran İstanbul'un gece eğlence mekânları, tango söyleyen ses, bu sese eşlik eden müzik aletleri, dans eden bir kadının bedeni ve bu bedenin etrafını saran, yakın çekimle gösterilen vurmalı çalgılar ve apartman dairesi evin dışına, evi tehdit eden yıkıcı güce, dışıl olana ait nesneler olarak işaretlenir; bunlar, meşum kadının sahnesinin ayrılmaz nesneleridir.

Bir filminden ötekine, yerli kültürün ve kapalı kimliğin temsilcisi babanın felç olmasıyla, yatağa çakılı, sessiz ve kudretsiz kalmasıyla başlayan kapılma hikâyesi, aşırılığın, yozluğun ve melezeleşmenin bedeni olan meşum kadının yok edilerek, babanın eril, saf ve sahici sesine kavuşulmasıyla biter. Meşum kadın, modernleşmeyle ilişkili olarak harekete geçen baştan çıkarılma arzusuyla baştan çıkarılma korkusunun, arzuyla intikamın bir arada bulunduğu temel fantazi sahnesine yerleşir; hem eril kimlik hem de ulusal bütünlük düzeyinde denetlenemeyen ve kontrol edilemeyen şeyleri cisimleştirir. Bu yönüyle de yerli-ulusal kültürün bütünüyle dışında konumlandırılan, oysa bu kültürün kendi içinden atmaya çalıştığı meleziyet/heterojenliktir. Hiçbir tereddüt, istikrarsızlık, belirsizlik içermeyen anlatıcı sese, eril-ulusal kimliğin tam ve bütünlüklü sesine imkân veren, heterojen sesler çoğulluğunun meşum kadının bedenine mihlanmasıdır. Buradaki yapıştırma ekonomisi (eril-milli, kahpe-Batı), modernliğin huzursuzluğunun ya da kapitalizmin içkin dengesizliğinin de ulusun bünyesine yabancı bir güce, bir dış gövdeye dönüşmesine neden olur. Ulusal topluluğun bünyesine ait bölünmelerin “meşum kadın-Batı” dolayımıyla erkeği/aileyi/evi/cemaati/ulusu tehdit eden, bozan ve parçalayan güç olarak dışsallaştırılması (“İşte bir gün aramıza o girdi”), farklılaşmamış, modernleşmemiş ve yabancılaşmamış bir alana kavuşma arzusunu, organik bağların çözülmediği cemaat sahibi bir modernlik ve kapitalizm arzusunu kanatlandırırken, bu imkânsız arzunun, yabancı gövde ortadan kaldırıldığında gerçekleşeceğini de vaat eder. Ulusal kimliğin sahnesine tekrar tekrar çağrılan, temsil olarak doğan “Batı”, huzursuzluk ve bölünmelerin ulusun kendi içinde olduğu karanlık bölgelerle karşılaşmayı ertelleyerek arzuyu sürekli kılar. “Meşum kadın-Batı”, farklılaşmanın, modernleşmenin ya da yabancılaşmanın ürettiği öfke, hayal kırıklığı ve kayıp duygularını kendine kaydırarak toplumsal iktidarın izini kaybettirir. Memduh Ün’ün *Kırık Çanaklar*’ında bir mahallede yaşayan orta halli bir ailenin dağılmasının iki işareti vardır: Kadın evden ayrılır ve fabrikada iş bulur, eve de evin erkeğini baştan çıkaran meşum kadın yerleşir. Ailenin yeniden bir araya gelişinin de iki işareti olacaktır: Kadın fabrikadan eve çağrılır, meşum kadın ev-

den dışarıya atılır. Bir film den ötekine, ev-dışarısı karşıtlığının tesis edilmesiyle son bulan ve kendini sokağın, dışarının, şehir ışıklarının davetini ertelemeye, “ev” ve “dışarının” iç içe geçtiği anı durdurarak geri sarmaya endeksleyen bu anlatı, yine de her defasında şunu ele verir: Eve dönmek ve yasanın teslim ol çağrısına uymak, ötekinin kışkırtmasına kapılmanın peşi sıra gerçekleşir. Kökene/kendine geri dönme arzusu, bu kökenden mahrum bırakan modernleşme süreci tarafından en başından belirlenmiştir.

III

Ulusal kimlik inşasının erilleşme mücadelesine düğümlenmiş olmasına itiraz edenler Zeki Müren’i örnek vereceklerdir. Filmlerde Zeki, ne acımasız servet sahibi, ne ahlak yoksunu ve şehvet düşkünü, ne de cemaate yabancılaşarak masumiyetini kaybetmiş kötü çocuktur. Klasik Türk musikisiyle smokinin, kanunla piyanonun, radyoyla halkın, kenar mahalleye seçkinlerin, kadınla erkeğin, modernle millinin birbirine kavuştuğu sahneye çıkar. Yine de gösterişçi kostümleri, kıyafet düşkünlüğüyle, elinde aynayla makyajını silerken gösterilmesiyle, toplumsal cinsiyetin belirsizleştiği sahneler içine kadınlar üzerinde denetim kuramayan bir figür olarak yerleştirilmesiyle Zeki, züppe özelliklerle yüklüdür. “Ödünç kıyafet” giyme ve “ödünç cinsiyete” dönüşme korkusu²⁴ onun imgesinde sahnelenir. Zeki’nin modern/milli sahnedeki imgesine eklenen bu fazlalıklar en az bu sahne kadar önemlidir. Öyleyse filmlerdeki Zeki imgesini bir istisna, toplumun nefes almasını sağlayan yıkıcı, yenilikçi bir güç olarak mı düşünmeliyiz?

Kırık Plak’ta Zeki’nin modern/milli sahnesinin fazlalıkları olan iki şey vardır. Biri, Zeki’yi keşfeden, onu ünlü yapan, ona zorla sahip olan ve sesini kaybetmesine neden olan züppe Nermin’dir. Bu fazlalık, toplumsal cinsiyetin belirsizleşmesinin, cinsellik ve yasadışılığı, benliğini kaybetme korkusunun ve borçlanmışlık hissinin, hükmedici, bağlayıcı, tutsak eden ve kuşatan, kandıran ve tehdit eden bilinçdışı arzusunun temsilcisidir. Diğer fazlalık ise, sesini kaybettikten sonra bir araba kazasında öldüğü ve Nermin’i öldürdüğü

sanılan Zeki'nin ününü ve varlığını kaybedip taşrada, kendisinin taklidi olarak, ibiş kıyafetiyle “Şark”ın eşsiz sanatkârları”nın sahnesine çıkmasıdır. Buradaki fazlalık, eksiklik, yetersizlik ve kısıtlılık duygusunun, kaba ve bayağı alaturka hazların, hor görülme, gülünç düşme, merkezin dışına itilme ve özneleşememe korkusunun temsilcisidir. Modernlik/millilik hayalinin gerçekleştiği, milli ses, milli beden ve milli dilin yüceltildiği, saf, yabancılaşmamış, bütünlüklü sahne, bu fazlalıklarla bölünmektedir. Zeki bir yandan heteroseksüel normu üreten, kadın ve erkeğin, modern ve millinin bir araya geldiği ideal sahneye yerleşirken, diğer yandan bu sahneye musallat olan fazlalıkların, utanç, aşağılanma, suçlanma ve itham edilmeyeyle dolu kırıklık, eksiklik, melezlik ve kayıp sahnesinin başrolündedir. Ulusal kimliğe içkin eril anlatıya, erilleşme mücadelesine sürekli musallat olan bu fazlalıkların Zeki Müren imgesinde bu sahnelenişi milli-heteroseksüel normu yıkmak bir yana, onu yerine yerleştirir. İki nedenle: Biri, Zeki Müren'in kamusal görüntüye taşmayan eşcinselliğinin filmin fantazmatik arka planında işlemesidir. Bu gizlilik, hem kadınsılaşma, erkeklikten düşme, çocukluğa çakılı kalma gibi korkuların sahnelenmesine imkân verir, hem de eşcinselliğin inkârı yoluyla heteroseksüelliği kurar. İkinci olaraksa milliliğe içkin heteroseksüel çerçevenin inkâr edilmiş züppelikten yapılması, milli bağın, Türklüğün ya da toplumsal iktidarın kökensel züppeliğini gizlemenin bir yoludur. Türklüğü bölen bu kurucu suç/arzu, açıkça kabul edilmediği, görünmez kaldığı ve engellendiği sürece iktidarı idame ettirir.²⁵

Türk sinemasının züppe kadınlarının kaderini de ulus arzusunun bu kökensel züppeliği belirleyecektir. Evden dışarıya adım atan, sokağa çıkan, şehrin ışıklarına kapılan genç kız, neredeyse hiç yürümeden, süratle kahpeleşmenin eşiğine varır. “Ulusal-cinsel endişe”, erkeğin kapıldığı “yabancı” nesnenin tehlikesini dişilleştirmekle kalmaz, bu nesneyle kurulan ilişki biçiminde de bir toplumsal cinsiyet normu, eril olan ve dişil olanı, kadın ve erkeği ikili karşıtlıklara dönüştüren heteroseksüel bir norm üretir. Tıpkı roman, tıpkı şehir gibi sinema da kadınsı ve dişildir; bu nesnelerle kurulan ilişki biçimi-

minde de direnç, kontrol, ehlileştirme, evcilleştirme ya da yok etme erkeksi; kapılma, kendini kaybetme, yabancılaşma kadınsıdır.

Ulusun ve eril olanın kendisi hakkında bilmeyi reddettiği şey, bütün görünümleriyle arzu, kadın bedenine yansıtılır.²⁶ Sinemaya kara sevdıyla tutulan kadındır. Hayali gerçeğe tercih eden, imgelerin cazibesine kapılan, sinemanın tehlikeli tesirlerinin nesnesi olan beden de kadın bedenidir. Bu yönüyle de kadın, ulusal-heteroseksüel çerçevenin “yabancı maddesi”, “ekstrası”, “fazla olanı”dır hep. *Kanun Namına*’da Nazım’ın baştan çıkarılmasını planlayan Nezahat, moda dergileri okur; babasının evde düzenlediği fasıla eşlik etmediği gibi, onu “eve serseriler toplanıyor” diye eleştirir. Sahneye her çıkışında etrafı “yabancı nesnelerle” çevrili evdeki bozguncu ses, cemaate yabancılaşmış bu züppe beden, baştan çıkarıcı arzuyu başlatan kötülüğün kaynağıdır. *Namus Uğruna*’da züppe kadın, daha da kristalize olmuş bir biçimde karşımıza çıkar. Filmde, taksi şoförü Eşref’in karısı Neriman, evlendikten sonra giderek artan bir tüketim arzusuna kapılır. Ev kirasını mücevherlere harcar, vitrinlerden, parlak mücevherlerden büyülenir, bütün vaktini ayna önünde geçirir. Neriman’da ki bu arzuyu kışkırtan da bir başka kadındır. Neriman, meşum kadın Perihan gibi olmak ister; onun verdiği kıyafetleri giyer. Problemin sadece tüketimle sınırlı kalmaması, bu tüketimi kışkırtanın bir başka kadın olması, hikâyenin bir başkasına dönüşmeyle birlikte anlatılması mühimdir. Kadın, tükettikçe başkası olur ve evinden uzaklaşır; en sonunda ise kendini Eşref’in çalıştığı galerinin sahibi Kenan’ın yatağında bulur. Tıpkı Nezahat gibi Neriman da aynı kaderi paylaşacak, filmin sonunda erkek kahraman tarafından öldürülecektir. Züppe kadın, eril kudret kaybına yol açmak ve en sonunda yok edilerek erkeğin kudretini tesis etmek üzere sahneye çağrılır. Kadın, sınıf atlamayı arzulayan, cemaate yabancılaşan, başkalarına, başka hayatlara özenen, şehir ışıklarına doğru çekilen, kirlenerek, bozularak, melezleşerek modernliğin bedellerini ödeyendir.

Acı Hayat’tan *Ah Güzel İstanbul*’a, *Gurbet Kuşları*’ndan *Utancı*’a, mağduriyet içeren erillikle, benliği üzerinde kontrol ve denetimi kaybeden, cemaate yabancılaşan dişillik; mahalli, masum ve bize özgü ruhla, kapılan, kirlenen, geçmişe dönemeyip kalıcı bir kaybı

yaşayan, intihar eden beden arasındaki ayırım tekrar tekrar karşımıza çıkacaktır. Bu mutlak ayırımın en azından iki sonucu olduğu söylenebilir. Biri, Doğu-Batı karşıtlığının, hız-fren dengesine dönüşerek sınırlı modernleşme arzusunu kuran bir toplumsal iktidar mekanizması olarak işlemesi, kirlenmemiş ve uzakta duran imkânsız aşk vaadiyle Türklüğün ıstırap salıncağını sürekli hareket ettirmesidir. “Batı’ya karşı Batılı olma” arzusu ya da “Doğu’yu hiç sevmedim ve hiç kaybetmedim” çağrısı, farklılaşmamış, modernleşmemiş, yabancılaşmamış bir alana kavuşma vaadini sürekli ayakta tutar. Sadece burada değil, her yerde yaşandığı biçimiyle modernlik deneyiminin ürettiği huzursuzlukların inkâr, direnç ve yansıtma anlatısı içinde soğurulması, bir bütünlük ve mahremiyet yanılısamasının yanında içe kapanmacı bir yoksunluk dilini de beraberinde getirir. En acıklı hikâyeye bizim, ıstırap dolu deneyimimiz de biriciktir.

Doğu-Batı, ruh-beden, eril-dişil ayırımının modernlik deneyimini anlatmada ve kendi üzerine düşünmede yarattığı ikinci sonuca gelince: Belki de daha geç tarihli olduğu için, hız-fren dengesiyle toplumsal yarılmaları örten bütünlük perdesinin aralandığı, şehrin ışıkları altındaki erkeklerin ve kadınların başka toplumsal rüyalar anlatan konuşmalarının başladığı bir dönemde yapıldığı için, Atıf Yılmaz’ın *Utanç* filmi iyi bir örnek. Fikre ve duygulara sirayet etmeyen bir değişim hikâyesinin sadece içerikle değil, biçimle de ilgili bir mesele olmasından söz ediyorum. Biçim, erteleme ve askıya almadır; semptomu ise kadındır. Erteleme ve askıya alma biçimi, şehrin ışıklarıyla, sokağın, sıradan ve gündelik olanın sesiyle, yoksulların, işçilerin ve kadınların içinde bulundukları koşullara karşı dönüşünü engeller. Bütünlük perdesi ya da manzara, ona musallat olan, onu delen ve lekeleyen unsurları, Kadın’ı, çerçevenin dışına atar. Ertelemeyi sağlayarak bütünlük manzarasını muhafaza eden, eril kudret kaybının “kahpeleşen” kadın bedenine yansıtılmasıdır. İki de işçi olan Bahar ve Kemal’in imkânsız aşk öyküsünde, kadının her arzusu erkek için bir tehdit gibidir. Naylon gecelik isteği kavgayla, “naylon geceliği kötü kadınlar giyer” yargısıyla sonuçlanır. Sinemaya gitmek isteyen Bahar, Kemal’le buluşmak üzere evden çıktığında tecavüze uğrar. Bahar kaçır, Kemal ise kolunu fabri-

kada makineye kaptırır. Bahar kötü yola düşer, Kemal ise ümitlerle geldiği ama şimdi kendisini boğan şehirden köyüne döner. “Eksik” erkek - “kirli” kadın özdeşliği, gururla var olan erkek, utançla yok olan kadın denklemi, modernliğin bedellerini anlatabilmeyi, mahremiyetin kaybını kabullenmeyi erteleyen “gizli” toplumsal metin olarak işlemektedir. Böylelikle kadının “düşme” hikâyesi (kadının “sırrı”), eril kimliğin eksikliğini kapatmayı, yabancılaşma korkusunu gidermeyi sağlar. Bütün anlatı, erkeğin eksikliğiyle, milli-mahalli ruhun kaybıyla halleşip kadını hayatta bırakan bir hikâyenin ertelenmesi üzerine kuruludur. Kemal’in Beyoğlu’nda Bahar’ı takip ettiği uzun sahnenin sonunda, Bahar, (“Kemal neredesin? Kavuşalım. Kurtar beni”, “Ne olur öldür beni, kurtar beni hayattan” diyen iç sesiyle) Galata Kulesi’ne çıkar. Arkası dönüktür. Kemal bıçağı çıkarır. Yüzünü dönen Bahar, Kemal’e sarılır. Yakın çekimlerle film biter. Şehir ve manzara bir kez daha kadına mezar olmuştur.

Gerçekte olduğu gibi filmlerde de kadınların hayatta kalması bu yüzden zor olanı. Kendi üzerine düşüncenin ıstırap salıncağı, sinemanın ulusa, cemaate, erkeğe sadakat yeminini bozmasını güçleştirmiş ve ertelemiştir. Evin, ailenin, ulusun ve erkeğin bütünlüğünü sağlamaya kilitlenen sinema, toplumsal çatışmayı “aşırı-cinselleştirilmiş aşırı-Batılılaşma” sahnesine taşıdığında, kapitalizme ve modernliğe bağlı huzursuzlukları, toplumsal dengesizliği, kirlenme, çürüme ve bozulmayı öldürülen ya da intihar eden kadın bedenlerine yansıttığında, kendini başlatan arzuyu da erkeksi-milli gurur ve onurun barikatı altında bırakmış, bu sınırlara hapsetmiş olur. Bir film den ötekine, şehrin ışıkları altında ortaya çıkan kirli, kötücül ya da ikerikli duyguların, karanlık arzuların eşiğinden geri çekilen, karanlık ve bölünmüş bölgelerden sürekli yer değiştirerek kaçan kahramanlar karşımıza çıkar. Oysa Doğu-Batı bölünmesinin hep hatırlattığı ilksel kayıp, imgemiz üzerindeki kontrol ve denetimin imkânsızlığı, bakışımızın bünyevi yabancılığı, mahremiyetin ortasındaki davetsiz misafirler sinema bünyesinin ta kendisidir. Tamamen bölünmüş bir benin üretimi, fantazmin, kurgunun oluşumu demek, hayalin ve yazının kaydı demektir; bölünmüş benin bu hayali oluşumlarında, hadım edilme korkusuna eklenen yaralanma, benin ve beden bün-

tünlüğünün kaybı ve ölüm korkusu temsillerini buluruz, diyordu Julia Kristeva.²⁷

IV

22.11.2006 tarihli *Akşam* gazetesinin manşeti “Türk Şey’i”ydi. Uzunca bir süre gazetelere verilen ilanlarla merak uyandıran “Erke dönergeci” adlı Türk icadının ne olduğunu açıklamak üzere düzenlenen basın toplantısından çıkan sonucu anlatıyordu manşet. Emekli generallerin de katıldığı toplantıda, icadın tanıtımını yapacak olan emekli general, yakıt olmadan enerji üretebilen bu icadın yüzde yüz yerli olanaklarla ve Türk sermayesiyle başarıldığını, lakin patent sorunu nedeniyle projeyi gizli tuttuklarını açıklamıştı. İcadın nasıl çalıştığının anlaşılmasını istemedikleri için toplantıda icada dair bir açıklama yapılamamıştı.

Milli Şey’le kurulan arzu ilişkisinin temel dinamiği de bu değil mi? Yanına yaklaşıldığında, gün ışığına çıkarıldığında hayal kırıklığı yaratan, vaatlerle çağırdığı olması beklenen yerde hiçbir zaman bulunmayan, göz ucuyla yokluğunu fark ettiğimiz bu şey, ancak belirli bir mesafede durduğunda, sırrı çözülemez kaldığında var edilip milli kudretin esasına dönüşebilir. Türk Şey’iyle aramızdaki arzu ilişkisini kuran da bu mesafe, açıklanamayan ve çalınabilen sırrı örten perdedir. Erke dönergecinin hikâyesi Türk Şey’iyle aramızdaki mesafeyi yeniden kurmaya yönelik bir çaba gibi. Ama gazete manşetinin de ele verdiği gibi bu şey, kendisini yüce bir nesneye dönüştüremeyecek, sırrı gerçek kılamayacak denli gülünç bir senaryoya karşımıza çıkıyor. Türk Şey’inin hikâyesi, son yıllarda popüler kültürün bizi gıdıklayan çok temel bir özelliğini hatırlatıyor: Türk’ün herhangi bir meseleyle imtihanında defonun, kaytarmanın, sinikliğin ana malzeme haline gelmesi, eksikliğin, yetersizliğin ya da uyumsuzluğun “keyifli” olması. Bir tarafta hıncın ve iktidar talebinin sesi *Kurtlar Vadisi-Irak* varsa, diğer tarafta *Gora*, *Dünyayı Kurtaran Adamın Oğlu*, *Maskeli Beşler-Irak* var. Bu ikinci tarafı ilkinin karşıtı, onun eleştirisi gibi düşünmek yanıltıcı olur. Aksine de-foya, eksiğe sürekli dönme, buradaki siniklik, daha çok ilkinin müs-

tehcen eki, fazlalığı gibi işliyor. *Dünyayı Kurtaran Adamın Oğlu*, Atatürk'ün nutuğu okuduğu görüntülerle başlar, *Hokkabaz Çanak-kale Şehitliği*'ni de filmin bir yerine sıkıştırmayı ihmal etmez, örneğin.²⁸ Dünyaya/Batı'ya haddini bildirme dilinin, komplolarla bezeli milliyetçiliğin yeni popüler dilinin berisinde Türk Şey'iyle kurulan bu gülünç ilişki var gibi.

Sanırım, Türklüğün "keyfini" çıkarmanın yeni dili, hınçla dolu içe kapanma talebine eklenen bu sinik fazlalıkla kuruldu. Türklüğün ıstırap salınacağını hareket ettiren yeni enerji kaynağı da bu olmalı.

- 1) Dr., Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo, Televizyon, Sinema Bölümü.
- 2) Ergun Göze, *Üç Büyük Mustarip* (İstanbul:Boğaziçi Yayınları, 1995), s. 11.
- 3) Göze, a.g.y., s. 13.
- 4) Göze, a.g.y., s. 15.
- 5) İstırap kelimesinin duyguları, tereddüt ve çatışmaları anlatmak üzere karşımıza çıkmış olması dikkate değer. İçine doğduğumuz ve bizi var eden toplumsallık, içimize çekilerek ya da içimize dönerek, gurur, erdem, bóbürlenme, suçlanma, utanma, küçümsenme, aşağılanma, hayal kırıklığı, ve öfke gibi türlü türlü duyguları üretir. Öznedeki derinlik etkisini, faillik ve özerklik hislerini uyandıran da, toplumsalın izini kaybettirdiği bu girdapvari harekettir.
- 6) Göze, a.g.y., s. 21.
- 7) Göze, a.g.y., s. 128-131.
- 8) Fatmagöl Berktaş, gecikmiş modernlik ve Batılılaşmayla ortaya çıkan bölünme ve kopuşun yol açtığı kaygıların, simgesel olarak cinsel kimlikler alanına aktarılmasından, özellikle de 'kadın' kimliğine yansıtılarak giderilmeye çalışılmasından söz eder. Berktaş, "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kuruluşu", Uygur Kocabaşoğlu ed., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batılıcılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 275.
- 9) Meltem Ahıska, *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik* (İstanbul:Metis Yayınları, 2005), s. 124
- 10) Orhan Koçak, "Kaptırılmış İdeal: *Mai ve Siyah* Üzerine Psikanalitik Bir Deneme", *Toplum ve Bilim* (sayı: 70, 1996), s. 94-153.
- 11) Koçak, a.g.y., s. 143.
- 12) Koçak, a.g.y., s. 149.

- 13) Koçak, a.g.y., s.149.
- 14) Nurdan Gürbilek, "Orişinal Türk Ruhu", *Kötü Çocuk Türk* (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), s. 125.
- 15) Nurdan Gürbilek, "Erkek Yazar Kadın Okur: Etkilenen Okur Etkilenmeyen Yazar", (ed.) *Kör Ayna Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe* (İstanbul: Metis Yayınları, 2004); Nurdan Gürbilek, "Kadınsılaşma Endişesi: Efemine Erkekler, Hadım Oğullar, Kadın-Adamlar", (ed.) *Kör Ayna Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe* (İstanbul: Metis Yayınları, 2004); Nurdan Gürbilek, "Doğru'nun Cinsiyeti: Kudretli Erkek, İhtiyar Âşık, Mistik Anne", (ed.) *Kör Ayna Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe* (İstanbul: Metis Yayınları, 2004).
- 16) Gürbilek, "Kadınsılaşma Endişesi: Efemine Erkekler, Hadım Oğullar, Kadın-Adamlar", s. 55-63.
- 17) Cemil Meriç'in Batılılaşmayla birlikte yaşanan haysiyet kaybını bir kültürel efemineleşme, hadım edilme hikâyesi olarak anlatmasına dikkat çeker Gürbilek örneğın. Meriç, köksüzlüğü "virilite" (erkeklik) kaybıyla ve hadım edilmekle özdeşleştirmiş, kozmopolitliğin "efemine bileklerinden", "kemiksiz, adalesiz salon züppelerinden" söz etmiş, Nurullah Ataç'ı "hadımlar edebiyatının akıl hocası" olarak eleştirmiştir ("Kadınsılaşma Endişesi: Efemine Erkekler, Hadım Oğullar, Kadın-Adamlar", s. 56). Bu erillik yitiminin, efemineleşmenin karşısında ise kendini mağlup olarak tanımladığı ölçüde viriliteyle özdeşleşmiştir. "Doğru'nun Cinsiyeti: Kudretli Erkek, İhtiyar Aşık, Mistik Anne", s. 81.
- 18) Gürbilek, "Doğru'nun Cinsiyeti: Kudretli Erkek, İhtiyar Âşık, Mistik Anne", s. 77.
- 19) Gürbilek, "Doğru'nun Cinsiyeti: Kudretli Erkek, İhtiyar Aşık, Mistik Anne", s. 82.
- 20) Daha ayrıntılı tartışma için bkz Umut Tümay Arslan, *Gecikmiş Modernlik, Ulusal Kimlik ve Türk Sineması*, yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- 21) Gürbilek'in ifadesiyle ulusal-cinsel alegori üzerine kurulu bu "kendi" kalma savaşının, bir ibret sahnesine dönüştürdüğü kahramanın yazgısında, "kabilenin oğullarına" yönelik bir uyarı, bir yargı sesi işitilir: Fazla etkilersen erilliğini yitirirsin. "Çocuk Ülke Edebiyatı: Kahramanın Seçimi, Kabilenin Masalı", s. 178.
- 22) Bu özdeşliğin başlangıcından bu yana sinemada ısrarla tekrar eden bir kalıp olduğunu kalıbın çatladığı örneklerle birlikte gösteren Feride Çiçekoğlu, köşeleri sinema-şehir-kadın olan bu üçgen kalıbı takip ederken, kalıbı tersyüz eden üç önermeyle bizi buluşturur: "Şehrin zamanı sinemadır", "Şehrin ritmi dışıdır" ve "Şehrin şehveti tehlikelidir." Feride Çiçekoğlu, *Vesikalı Şehir* (İstanbul: Metis Yayınları, 2007).

- 23) Zizek'in bu *femme fatale* analizinin tamamı şöyledir: "Klasik *femme fatale* ataerkil, erkek kimliğine basit bir tehdit oluşturmak bir yana, simgesel evrenin 'ayrılmaz ihlal'i işlevini görür; şiddet dolu tutumlarla kendisi iğfal etmemiz için bizi kışkırtarak hem bize hükmeden hem de acısından zevk alan, cinsel bakımdan doyurulamayan, istifade etmeye yatkın kadına ilişkin erkeğin mazoşist-paranoyak fantazisidir o. (Dayanılmaz çekiciliği sırf erkek egemenliğine değil, erkek öznenin kimliğine yönelik de bir tehdit oluşturan, kadiri mutlak kadın fantazisi, erkek simgesel kimliğinin kendisi karşısında tanımladığı ve sürdürdüğü 'temel fantazi'dir.) Böylece *femme fatale* tehdidi sahte bir tehdittir: Büyük ölçüde ataerkil egemenliğin fantazmatik bir dayanağı, ataerkil sistemin kendisinin ürettiği düşman figürüdür. Judith Butler'ın terimleriyle söyleyecek olursak, *femme fatale* modern erkek öznenin inkâr ettiği temel 'tutkulu bağlılık'tır, ihtiyaç duyulan, ama açıkça kabul edilemeyen, fantazmatik bir oluşumdur, yeter ki belirtik anlatı çizgisi düzeyinde (...) cezalandırılması ve erkek egemen düzenin yeniden olumlanması koşuluyla sahneye çağrılabilsin. Ya da Foucaultgil terimlerle ifade edecek olursak: Cinsellik üzerine, 'bastırılma'sı ve düzenlenmesi üzerine olan söylemin, cinselliği fethedilmesi gereken gizemli, nüfuz edilemez bir kendilik olarak yaratması gibi, ataerkil erotik söylem de *femme fatale*'i erkek kimliğinin karşısında kendisini olumlayacağı ayrılmaz tehdit olarak yaratır." Slavoj Zizek, *Gülünç Yücenin Sanatı: David Lynch'in Kayıp Otoban'ı Üzerine*, (İstanbul: Om Yayınları, 2001), s. 25-26.
- 24) Gürbilek, "Kadınsılaşma Endişesi: Efemine Erkekler, Hadım Oğullar, Kadın-Adamlar", s. 55-56.
- 25) İktidarın bu yarılmış yapısı için bkz Slavoj Zizek, "Çokkültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı", *Kırılğan Temas*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), s. 265-267.
- 26) Deborah Linderman, metinde başkası olma arzusunun gizliliğinin metindeki "yabancı madde"de, "ekstra" ve "fazla" olanda açığa çıktığını söyler. Dişillik, kültürün yadsımlarının cisimleştirildiği, yansıtıldığı ve emildiği "bastırma konumsallığı", erilliğin kendisi hakkında bilmeyi reddettiği şey, toplumsal atık olarak kadın'dır. Deborah Linderman, "Uncoded Images in the Heterogeneous Text", Philip Rosen ed., *Narrative, Apparatus, Ideology: A Film Theory Reader*, (New York: Columbia University Press, 1986), s. 149.
- 27) Julia Kristeva, "Kara Güneş (Depresyon ve Melankoli)", *Sanat Dünyamız* (sayı: 100, 2006), s. 161.
- 28) Fatih Özgüven, *Gora*'yı "biz bize benzeriz"ın, "Türk"ün altını çizen, bu yönüyle de "popüler kültür Türk"ünün yeniden dolaşımını belgeleyen bir film olarak değerlendirir. Bkz Özgüven, "Bir Türk Uzaya Gidende..." *Radikal*, 18.11.2004.

Önce adımızı söyleriz. Sonra da adımız kadar içgüdüsel olarak bize ait olduğunu, bizi tanımladığını düşündüğümüz birkaç tercihli sözcüğü daha... Elbet bunların hiçbirini anlatmaz kim olduğumuzu. Ama yine de önceliklerimize dair ilk ipucudur kimlik mırıldanmalarımız. Az ve özlüğünde çok şey anlatır.

Kuramlar sonra gelir. Kimlik tanımları, şu ya da bu düşünüre, şu ya da bu okula bağlı yaklaşımlar... Deneyimler de sonra gelir. Deneyimler, kimliğin, ağızdan doğal olarak çıkan sözcüklerden çok daha öte bir boyutu olduğunu öğretir. Bu bir ömür süren öğretime, biz kısaca büyümek diyoruz.

Büyürken müfredat hayli zor, kimi zamanlarda ise can yakıcı olabiliyor. Sebebi de evdeki kimliğin çarşıya uymaması. Bu topraklarda kimlikler ne yazık ki bilinçli bir politikayla hep kutuplar üzerinden şekillendirildi. İdeal vatandaşın tanımı yazılı olmayan kanunlarla yapılıncı, tanıma uymayan herkes artık bir ötekiydi. Aynı şekilde kimliğinizin cinsiyet hanesinde yer alan “kadın” ibaresi de başlıbaşına bir deneyim şifresiydi. O deneyim ise kişisel olmak dışında toplumsal cinsiyet konumuyla artık bir kamusal alan hikâyesiydi.

Hani çocuklukta bir oyun vardır, limon suyuyla yazdığınızı yazıları, kâğıdın altına mum tutarak okursunuz ya, işte o hesap. Tutabilecek ışığınız yoksa, o gizil mutabakatı çözemezsiniz. Ama bir kez çözdükten sonra da artık her yere elinizde ışığınızla gitmeniz gerektiğini bilirsiniz.

Benim elde ışık ilerlemem gereken kimlik duraklarım özellikle insan, yazar, kadın ve Ermeni olma üzerinden belirlendi. Elbette her kimlik, insana yeni bir bakış kazandırabildiği oranda anlamlanır aslında. Bu, biraz da aynı manzaraya farklı konumdan ve ille de

biraz dışardan bakabilmenin getirdiği ek zenginliktir. Ancak hangi kimliğinizi hangi ortamda ortaya çıkaracağınıza kendiniz karar veremiyorsanız, süreci bir nimet değil lanet olarak da yaşayabilirsiniz kimi zaman.

Toplumsal cinsiyet araştırmalarının ülkemizde bu denli yaygın bir ilgiyle karşılanması rastlantı olmasa gerek. Toplumun bireye cinsiyetine göre yüklediği rollerin bu denli karmaşık olduğu bir coğrafyada elbette ki kişisel ödeşmelerden inanılmaz sonuçlar çıkacak. Bu ödeşmelere ben de Türkiye’de Ermeni kadını olma üç boyutluluğumla kendimce ufacık bir ses etmek isterim.

En başta söylenecek şey, bu üçlü yapıda insan olma ve bu deneyimi paylaşan bir yazar olma paydası dışında hiçbir kimliği kendinizin belirleyememesidir. Kamunun sizi öncelikli olarak hangi kimliğinizle algıladığı, sizin kendinizi konumlandırma sıralamanızdan farklılık gösterebilir. Çoğunlukla da bu katmanlar sarmal bir yapı halinde algılanır ve yansıtılır. Kadınlık halinin içinde mutlaka Ermeni olmanın etkisi sızar. Aynı şekilde Ermenilik kadın olarak bambaşka bir deneyime bürünür. Üstelik Türkiyeli Ermeni olmak da zaten başlıbaşına bıçaksırtı bir konumdur.

Türkiye’de farklı kimliklerin kendini ifade etmeye başlaması 1990’lı yıllarda hız kazanan bir süreç oldu. Kürt kimliğine dair sorgulamaların kamuya taşındığı dönemde Mıgırdiç Margosyan’ın Diyarbakır’ın Ermeni zamanlarına yönelik kitapları, kimlik arayışı ve ifadesi sürecini Ermeni sacayağıyla tamamladı. Öte yandan Margosyan’ın bir kez daha gündeme getirdiği Ermeni köy edebiyatı geleneği, tüm halkları ve kültürleri harmanlayan Anadolu luk temeliyle sözlü tarih alanına belgesel bir gönderme anlamı da taşıyordu. "Ermeni" sözcüğünün türlü iç mihrâk ve nifak tohumu senaryoları ile özdeş kılındığı bir zamanda yeni bir dil kendine alan arıyordu usul usul. Resmi tezin içerisindeki boşluklardan ilk insancıl sorular boy vermeye başlamıştı.

Bu yeni sorgulama dilinin tohumunun atıldığı yer ise *Agos* oldu. Adı Türkçe ve Ermenice köy kullanımında "sabanın toprakta açtığı ve tohumun içine konulup bereketin fişkırdığı yer" olan *Agos*, kurulduğu 1996’dan itibaren kurucusu ve Genel Yayın Yönetmeni

Hrant Dink'in öncülüğünde bu yeni dilin cümlelerini kurdu, geliştirdi yıldan yıla. Her nevi iktidarın ezberini bozan muhalif bir dildi bu. Çıkış noktası Türkiye Ermenilerinin kurumsal sorunlarını, tarihini, bugününü, kültür mirasını ilk kez kendi sesinden, doğrudan geniş toplumla paylaşmak olsa da, bu gazete zamanla Türkiye'nin demokratikleşme sürecinin ve süreçteki her engelin birlikte aşılma taahhüdünün de simgesi oldu. Umut, farklıların birbirinden kopuk ve içe dönük duruşlarıyla değil, tektipleştirmeyen bir birlik içinde üretilebilirdi ancak.

Agos gazetesi 1915'teki yıkımın ardından Cumhuriyet tarihinde azınlıklara yönelik Varlık Vergisi uygulaması ve 6-7 Eylül saldırıları sonrası tamamiyle içe kapanan Türkiye Ermenileri için beklenmedik bir gelişmeydi. Gençler, kendilerini kimlikleri ile ifadeye ve aktif olarak memleket meselelerine katılıma teşvik eden bu muhalif sesi heyecanla karşıladı.

Kendini Ermenilik üzerinden ifade edebilmeye başlayınca sanki doğal bir uzantı olarak durağan kadınlık boyutu da zamanla gündeme gelmeye başladı. 2000'e gelindiğinde Melissa Bilal, Neda Bebiroğlu, Delal Dink, Lerna Ekmeçioğlu, Arusyag Koç, Sarem Külegeç ve Belinda Mumcu adlı bir grup üniversiteli Ermeni genç kadın, alternatif bir Kadın Günü kutlamasına imza attılar. Ermenice düzenledikleri seminerde ilk kez topluma kendi seçimleri olan özel iki isimle çıktılar: Hayganuş Mark ve Zabel Asadur... Yaşamları boyunca yalnızca edebi kişilikleri ile değil, Ermeni toplumu için yaptıkları öncü sosyal çalışmalarla da tarihe mal olan bu kadınlar salt hatırlanmayı değil, bizzat örnek alınmayı hak ediyorlardı bu genç kadınların nezdinde. Yirmili yaşlarında kadın dergileri çıkarıp Anadolu'da özellikle de genç kızlara yönelik Ermeni okulları açan, Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk zamanlarının tanıdığı bu iki kadın, feminizmin bu coğrafyadaki öncüleriydi. Ama ne feminizm tarihinde adları geçiyordu ne de Ermeni okullarındaki edebiyat müfredatının birer parçasıydılar. Dolayısıyla bu genç kadınların, basit bir kutlama şeklinde hazırladıkları program aslında bir arayışın ifadesiydi. "Ermeni ve kadın kimliklerimle referanslarım neler? Nereye bakmalı, nereden ilham almalı, sözü nereden devam ettirmeliyim?"

Bu alışılmadık çıkış kimi muhafazakâr çevrelerce eleştirilmeye çalışıldı ama sonuçta aradan geçen bunca yıl sonra anımsanmaya değer olan yanıyla esas değerini insan belleğindeki izdüşümüyle edindi. Bir şeyler değişiyordu.

Nitekim o dönem temeli atılan arayış, 2006'da Aras Yayıncılık'tan Lema Ekmekçioğlu ve Melissa Bilal'in derlemesiyle *Bir Adalet Feryadı: Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar* başlıklı bir kitap olarak çıktığında Türkiye'deki feminist tarih yazımındaki bir gedik de tamamlandı. Kitap, İstanbul doğumlu beş Ermeni feminist yazarın Osmanlı/Türkiye Ermeni toplumunda kadın haklarıyla ilgili talepleri gündeme getirip, bu hakların elde edilmesi için dernekler, dergiler, gazeteler kuran, romanlar, öyküler, oyunlar, şiirler yazan öncü kişiliklerini paylaştı okurla.

1862'de ilk Ermenice kadın dergisi olan *Gitar*'ı yayımlayan Elbis Gesaratsyan, romanlarında kadınlar üzerindeki toplumsal baskıları dillendiren Sırpuhi Düsap, daha on yedi yaşındayken kurduğu kadın örgütüyle taşradaki kız çocuklarının eğitilmesi için çaba gösteren aktivist Zabel Asadur, yapıtlarında cinsler arasındaki toplumsal adaletsizliği dile getiren Zabel Yesayan ve 1919'da çıkarmaya başladığı *Hay Gin* (Ermeni Kadını) adlı kadın dergisini on dört yıl boyunca aralıksız yayımlayarak, Türkiye kadın hareketinde en uzun soluklu kadın dergisine imza atan Hayganuş Mark artık Türkiye toplumunun ve bu topraklardaki feminist tarihin ortak kazanımıydı.

Bazen kendi hayatınızdaki bir süreç ülke tarihi için de yaşamsal bir önemde olabilir. Ama bunun için yaşadığınız günlük hayat gelişmelerine mesafelenerek bakmanız gerekir. Bugün, 1996'dan itibaren içinde yer aldığım gazetenin o zamanlar sıradan haftalık haberler olarak seyreden düzenine, salt o gazetenin varlığıyla yaşanmış sayısız gelişmeye bakarken gayri resmi ve alternatif bir yakın tarihin belgelenişini de görüyorum. Tüm bu süreçte gerek toplumsal cinsiyet olarak kadın kimliğimi gerekse Türkiyeli Ermeni olarak siyasal toplumsal kimliğimi, ben de büyük ölçüde Agos içerisinde oluşturmuşum.

Özellikle tasarı süreçleri gibi siyasi gerilimin arttığı dönemlerde Ermeni kimliğinin öne çıkışı daha bir kendiliğindenlik kazanıyordu

ama Türkiye'nin demokratikleşme süreci için el ele verilen mücadelenin yarattığı coşku, geçmiş kuşakların acılarının konuşulabilir, paylaşılabılır ve tam da bu yüzden artık tekrarlanmayabilir olduğuna inanmama yol açmıştı.

Bu inancın özü ise doğrudan Hrant Dink'in varlığıydı. Onun yol açtığı devrimi bir benzetmeyle aktarmaya çalışayım: Kendi istiridye kabuğuna çekilmişti Türkiye Ermenileri. Hrant onlara kabuğu açmalarını ve içlerindeki güzelim inciye büyük toplumla paylaşmalarını öğretti. Hrant aynı zamanda büyük topluma bu insanlar niye kabuğunda yaşar ve kendi incilerinden bile çekinir, onu da gösterdi.

Bir çocuğun saf merakıyla soru sormayı öğrendi Türkiye onun sayesinde ve tarihi rakamla, tezle, antitezle, iftirayla, önyargıyla, sloganla değil, bir yüreктen diğerine konuşmayı, suskun anıları söyleşmeyi usul usul. Onuru gözeterek, kendini karşıdakinin yerine koyarak yaşamayı biraz da...

Onun, gerek Ermeni toplumu içerisindeki gerek Türkiye'deki gerekse Diaspora ve Ermeni dünyasındaki iktidarları, düzenleri sarsan resmi tezlere karşı vicdan muhasebelerini devreye sokan yeni dilini, kadının üstlenmesini istediğim o alternatif barış dili ile özdeşleştirdim. Ermeni ve kadın kimliklerim insanlık ortak paydasında yoğrularak, yazarlık eleğinde süzülerek dilimi de benliğimi de daha bütünledi. Bir benim söyleyeceğim ve sahiciliğinden dolayı ulaşılr olduğunu hissettiğim bir dilin, o dilden üreteceğim sözcüklerin heyecanı ile doldum.

Hiç şüphesiz kimliklerini bütünleyerek kendi dilini ve yolunu çizenlerin ne ilk ne de son örneğiyim. Bugün Ermeni toplumu özü itibariyle Türkiye içinde genel düzenin küçük bir modeli. Dolayısıyla geleneksel toplumsal cinsiyet rolleri burada da geçerli. Kadınlar toplumsal hayatta faal gözüktüğünde bile yönetim mekanizmasında erkek ağırlıklı bir düzen göze çarpar. Bu düzenin dışında kalan kadınlar da genelde fazla bireyselleşmenin bedelini biraz ayrıksı bir duruşla öder gibidirler. Ben bu hale, kısaca "çiftkavrulmuşluk" diyorum.

Ermeni toplumu içerisindeki bu çiftkavrulmuşluk halinin karşı kutbunda ise sizi ille de potansiyel hain olarak görmeye odaklanmış

zihniyetin ürettiği o veciz “Ermeni dölü” küfürü yer alır. Kimi siyasilerin dillendirmesiyle kamuya mal olan küfür, elbette çok köklü bir geçmişe sahip. Oradaki ikiye katlanmış aşağılamaya lütfen dikkat edin. Hem Ermeni olmak hem de küfür dilinin vazgeçilmez alışkanlığı gereği kadın olmak üzerinden vurulursunuz. Bu “çarpyı iki” hal her şeyin özetidir aslında.

Çarpı ikiler her kimlik için ayrı ayrı mücadele verme ihtiyacını ve dahası bizzat bedende taşınmayan tüm diğer kimliklerle özdeşleşebilmeyi, onları ilikte hissederek algılayabilmeyi beraberinde getirir. Ötekileştirmenin iflas ettiği noktadır burası. Özgürleşmenin, tüy gibi uçabilmenin adıdır aynı zamanda.

Sonra ama yere çakarlar insanı. Hrant Dink’in kanının aktığı o kaldırıma kapaklarlar sizi de. Kapaklandım... Ve dürüst olmak gerekirse, kendimden önce bana bu kadar ilham vermiş ve güvenmiş bir insanın hatırı için yeniden ayağa kalktım.

Bugün halen Ermeni kimliğim, katıldığım “kadın yazar” ya da “kadın hareketi” etkinlikleri dışında kadın kimliğinin önüne geçiyor, çünkü taşıdığı yük çok daha ağır. O yüke, kişisel acım bir yana hep birlikte Türkiye için umabileceğimiz bir aydınlık için aklını, yüreğini, inancını koruma sorumluluğu eklendi. Umut etme diye bir şey yokmuş. Umudu üretmek varmış olsa olsa. Ve barış dilini en zorlu mücadeleler için kullanılır kılmak, tam da bu denli kalles zamanlarda, ortamlarda sınanıyor olmuş aslında. Sınandım... Bel altından vurmadan, sırtından bıçaklamadan, genellemeden, önyargıların, nefretin, hıncın tuzağına düşmeden kendi gerçeklerimi paylaştım.

Sonra kendimi yeniden anımsayabileyim diye gazetemın eski sayılarına baktım. Gülümsedim o coşkulu genç kadının gürül gürül satırlarına. Kadın dilinden çıkışını bulacak daha yaşanılır, daha onurlu bir dünyaya dair beslediği şu umuda: “...Kadın hareketini salt kadına ait özerk bir alan olarak görmüyorum. Kadının yüceltildiği bir dünya erkeklere de daha yaşanılır bir gelecek var edecek. Doğuran, üreten, büyüten kadın ne derece kadınlığını nimet gibi yaşayabilirse tohumlarını beslediği insanlık da o derece bereketli bir hasat verecek.”

Kadın ve erkeğin dünyalarını, yapay sınırlandırılmışlıkları içinde rol kalıplarına hapseden zihniyet, yüzyıllardır erkeği de mağdur ediyor. Her ne kadar iktidar ve düzenin ana unsuru erkek gibi görünse de görece egemenliğin bedeli erkek için de çok ağır. Kadının bireyselliği, kendini yetiştirmesi kimi coğrafyalarda halen lüks kimilerinde de yasakken, erkeğin başarılı olması, kendini ve çevresini var etmesi de o derece bir zorunluluk. Sonuç: Duygularını ortaya dökmeyi zul sayan, omuzlarında dünyanın ağırlığını taşır gibi kas-katı yürüyen ama yaşamının bir anını bile ferah ferah yaşayamayan tatminsiz adamlar yığını.

İş bu kadarla kalsa iyi. Bir de 'Demek oyunun kuralı bu' deyip sözüm ona güçlü olmak adına kadına özgü tüm zenginliklerinden feragat eden ve yaşamı bir hırs arenasına çeviren kadınlar var. Sistemi düzeltmek ve her iki cins için de yaşanılır kılmak yerine iktidara odaklanan bu kadınlar 'sonradan olma'ların o bildik hoyratlığıyla dünyanın en acımasız ama bir o kadar da acınası insanlarına dönüşürler.

Kadının sağlığı, eğitimi, bireysel mutluluğu için atılan her adımın topluca insanlığın iyiliği için bir hareket olduğunu anlayamıyoruz daha. Bu açıdan bakıldığında kadının sorunlarına dair takınılan genel tutumda, ülkenin siyasi açıdan kendisine sorun olarak gördüğü tüm sıkıntılara karşı gösterilen tepkinin aynısı göze çarpıyor. Kıbrıs sorununu çözmenin, Ermeni sorununu onurluca konuşulabilir kılmanın, Kürt sorununu sorunluktan çıkarmanın, Avrupa Birliği'nin temel kriterlerini taviz değil de, ülkenin gerçek refahı için ulaşılması gereken hedefler olarak görmenin gerekliliği nasıl ortadaysa kadın için yapılacakların da bir lütuf değil bir ortak zorunluluk olduğu o denli açık. Görmek isteyene tabii.

Şimdilerde halen kadınlığın tarifi genel olarak o yalnızlaştırıcı azınlık duygusuna yakın. İktidara oynayan kadın siyasilerin de kendi cinsiyetlerinden beklenen farklı bakış açısını ortaya koymak bir yana, en maço söylemleri benimseme kolaycılığına kaçmaları kadınlar adına büyük hayal kırıklığı yarattı. Oysa her daim suni bir güçlülük kalıbına hapsedilen erkeğin de çıkış yolu olacaktı kadın. Çünkü Tanrı da zaten onları birbirlerini bütünlesinler diye yaratmış-

tı. İki cinse ait enerjilerin bir bedende var olduğunu, her erkeğin içindeki kadının ve her kadının içindeki erkeğin ihtiyaç duyulduğu anda ortaya çıkacağını bilsinler istemişti muhtemelen. Yazık ki hayat, hayatın zenginliğine yakışmayan bir kısırlığa tutsak edildi.

Bugün töre gereği aile için infaza karar verip de ancak öldürölmüş kızların bağıra basılabildiğı, çatışma dilinin hoyratça yüceltildiğı bir ortamda kadın ancak bir günlük çiçektir. 8 Mart'ın mor sümbölü... Ertesi gün yaprakları süner, büzüşür ve çöpü boylar. Oysa esas hikâye 9 Mart'ta başlar. Çünkü kadına, serin gölgeli, geniş kol kanatlı, bereketli, yapraklı koca koca ağaç olmak yakışır en çok."

İşte böyle... Ağaç olmaktan bahsetmişim. Bir ağaca sığınmaktan değil, nazenin bir çiçek olmaktan değil, kökleri toprağı sabit, dal kolları gökyüzünü kucaklayan dimdik bir ağaç olmayı dilemişim.

Demek ağaç olmak, kimliklerimin toplamıyla varacağım son vermiş. Hani bazen "Kimliğimi kaybettim, hükümsüzdür" diye ilanlara rastlarsınız ya, benim de emekle, özenle kurduğum tüm kimlikler hükümsüzdür. Ve kanla, yaşla, terle, emekle ve mürekkeple sulanmış köklerim şahidimdir ki, her şeye karşın kökünü bu toprakta tutup da kâinata uzanabilmenin, dimdik bir ağaç olabilmenin yanında hiçbir kimliğimin hükmü de yoktur...

1) Yazar.

Zorunlu Göç Deneyimini Kadınlardan Dinlemek: Bir İmkân ve İmkânsızlık Olarak Dil

DERYA DEMİRLER¹ - VEYSEL EŞSİZ²

Geçtiğimiz yirmi yılda Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde PKK ve Türk Silahlı Kuvvetleri arasındaki silahlı çatışmalar sonucunda büyük çoğunluğu Kürtlerden oluşan 1,2 milyon kişi yerlerinden edildi.³ Kürt meselesinin bir uzantısı olarak yaşanan zorunlu göç olgusunu çevreleyen özgün evreni göç mağdurlarının hükümet veya uluslararası kamuoyundan herhangi bir yardım almaması, gidecekleri yeri bilmemesi, bir kısmının bir gece içerisinde yaşam alanlarını terk etmek zorunda kalması olarak tarif etmek mümkün. İnsan hakları örgütlerinin ve sayısı sınırlı derecede de olsa bazı akademisyenlerin “zorunlu göç” olarak adlandırdığı ve 1990'lı yıllar itibariyle üzerinde çalıştığı bu sorunun yakıcılığına karşın, 2000'lerde etkisi yoğunlaşan Avrupa Birliği (AB) sürecine dek siyasi irade kendisini bu soruna çözüm geliştirmekten mükellef tutmuyordu. 2000'ler sonrasında ise Birleşmiş Milletler'in ve AB'nin müdahil olmasının da etkisiyle zorunlu göç bu kez uluslararası hukuk literatüründe yer aldığı biçimiyle “yerinden edilme olarak”⁴ sivil toplum örgütleri ve akademisyenler arasında yeniden dolaşıma girdikten sonra hükümet nezdinde de nihayet konuya ilişkin olarak çeşitli adımlar atıldı.

Bu süreçte gerçekleştirilen ve planlanan temel yasal ve idari mekanizmalar olan Köye Dönüş ve Rehabilitasyon Projesi (KDRP),⁵ 5233 sayılı Terör ve Terörle Mücadeleden Doğan Zararların Tazmini Hakkında Kanun (Tazminat Yasası),⁶ “Yerinden Olmuş Kişiler Sorunu ile Köye Dönüş ve Rehabilitasyon Projesine Yönelik Tedbirler” başlıklı hükümet strateji belgesi⁷ (Hükümet Çerçeve Metni) ve son olarak BM Kalkınma Programı ile işbirliği içinde geliştirilen

ve Eylül 2006'da şekillendirilen Van Eylem Planı'na⁸ baktığımızda bu düzenlemelerin başlıca üç açıdan toplumsal talep ve ihtiyaçlara yanıt oluşturma'nın uzağına düştüğünü iddia edilebiliriz: Bu politikalar, öncelikle yerinden edilme sorununu Kürt meselesi etrafında kavramayı ıskaladı; ayrıca üzerinden 15 yılı aşkın bir zaman geçmiş olan zorunlu göç olgusunun bir kent sorununa dönüştüğünü fark etmedi ya da görmezden geldi; ve son olarak da kadınlar, çocuklar, gençler, yaşlılar gibi farklı toplumsal grupların farklılaşan gereksinimlerini görmedi. Bu makale çerçevesinde dile getirilen üç sorun ayrıntılı olarak ele alınmayacaksa da belirtilen eksikliklerin, yerinden edilme sorununun özüne ilişkin olduğunun altını çizmekte fayda olduğunu düşünüyoruz. Zira önümüzdeki süreçte atılacak adımların 1990'larda yaşanan silahlı çatışma döneminin ve bir milyonun üzerinde kişinin yerinden edilmesiyle sonuçlanan zorunlu göç sürecinin geride bıraktığı mağduriyetleri kısmen de olsa giderebilme olasılığının bu türden bir farkındalığa yaslandığı açık görünüyor.

Aynı süreci yaşamış olan erkeklerden farklı olarak, devletle belki de ilk kez çatışma sürecinde veya köy boşaltmaları sırasında karşılaşan ve devletin varlığını salt keyfi ve süregelen şiddet olarak deneyimleyen, göç edilen kente uyum sağlamakta güçlük çeken ve herhangi bir yardım imkânından yararlanamayan kadınlar zorunlu göçün travmatik etkilerini en derinden yaşayan grup olarak karşımıza çıkıyor. Ancak, 2006 yılında açıklanmasına rağmen gereken bütçenin tahsis edilmemesinden dolayı halen uygulanmayan Van Eylem Planı dışında, halihazırdaki yasal umarların hiçbirinde toplumsal cinsiyet duyarlılığı bulunmamaktadır.

Bu makale çerçevesinde, kadınları çevreleyen koşullar etnik kimlik, toplumsal cinsiyet kimliği ve zorunlu göç mağduriyetinin kesişim kümesinde yer alan "dil bağlamında" ele alınacaktır. Bu çerçeveden baktığımızda, hem yerinden edilme öncesi ve esnasında yaşanan şiddetin hem de kent yaşamında karşılaşılan yoksulluk/yoksunluk hallerinin yarattığı şiddetin halihazırda tahrif ettiği dil imkânlarının farklı iktidar konumlarının başat söylemleriyle gölge-lenmesi, gündelik yaşamda kamusal olanla anadil üzerinden ilişkiye geçememe haliyle birleştiğinde, kadınlar "kendi hikâyelerinin anla-

tıcısı olma”⁹ konumundan dışlanmakta; bu durum ise zorunlu göç mağduriyetini derinleştiren bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bireylerin dünyayla ilişki kurmalarını sağlayan bir araç olarak “dil”, zorunlu göç sorunu özelinde birbiriyle ilişkili iki meseleye temas ediyor görünmektedir. Bunlardan birincisi yerinden edilme sürecinin aktarımına ket vuran ve böylece mağduriyeti yeniden üreten “dil yitimi”dir. İkincisi ise egemen dilden farklı bir dili iletişim aracı olarak benimsemenin, yerinden edilme sonrasında özellikle kadınları çevreleyen bir kısıta dönüşmesine işaret etmektedir.

Bahsettiğimiz dil yitiminin toplumsal düzeydeki izdüşümü ise kabaca iki ‘uç söylemin temsilleri olarak dolaşıma girmektedir. Bu söylemin bir ucunda ana akım söylem zorunlu göçü yaşamış kadınları ayrımcı ve özcü tahayyüllerle kodlayıp, onları yapabilirliklerinden ve mücadelelerinden soyutlanmış “kurban kadınlar” olarak sunarken; diğer uçta ise Kürt hareketi içerisinde “özgürleştiği” varsayılan, hatta 1990’lardan sonra yaşanan süreçle “parti ailesi içinde özgürleştirme”¹⁰ rolü biçilen kadınların deneyimlediği karşı-kamusallığın kısıtlayıcı pratikleri bulunmaktadır. Bizler bu makale özelinde bu yaklaşımlara gri bir alandan bakmaya çalışarak Türkiye’de zorunlu göç mağdurlarının % 40’ını¹¹ oluşturan kadınların yoksulluk ve işsizlik ile içiçe geçmiş yaşamlarındaki farklı “dil(sizlik) hallerini” birincil tanıklıklarla aktarmaya çalışacağız.

“... devlet bize hem etti hem de yükünü
boynumuza koydu...”

Türkiye devletinin uzun yıllar boyunca göç ettirilenlerin zararlarını tazmin etme ve yaşananların etkili bir biçimde soruşturulması yönünde adım atmadığı sessizlik ve resmi inkâr döneminin belirleyici özelliklerinden birisi de, ağır hak ihlallerinin yaşandığı birçok örmekte görüldüğü gibi, “devletin de kendi fantezilerini çoğul cisimleştirmelerle sahneye koymasıydı.”¹² Örneğin, dönemin başbakanlarından Tansu Çiller, kendisini ziyaret eden köy muhtarlarına “Devletin köy yaktığını gözümle görsem bile inanmam. Her

gördüğünüz helikopteri bizim sanmayın. PKK helikopteri olabilir. Hatta Rus, Afgan veya Ermeni helikopteri de olabilir”¹³ beyanatında bulunmuştu. İçişleri eski Bakanı Nahit Menteşe de, köy boşaltmaları üzerine yaptığı bir açıklamada “devletten tazminat alabilmek, yeniden ev ve ahır yapmak için art niyetli bazı vatandaşlar tarafından köy ve mezralardaki vasıfsız yapıların yakıldığını” söylemişti.¹⁴ Ulusal düzeyde kurgulanan bu söylem, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne taşınan sayısız köy boşaltma davalarında hükümet savunması olarak da sunuldu ve hatta bir davada hükümet “başvuruların şikâyetlerinin başkaları tarafından uydurulduğunu ve onların PKK’nın baskısıyla ve/ya da para elde etmek amacıyla hareket ettiklerini” ileri sürdü.¹⁵

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılabileceği gibi zorunlu göçe sebebiyet veren silahlı çatışma dönemi ağırlıkla “terör sorunu” olarak egemen dilde dolaşıma girerken; ne zorunlu göçle, ne de mağduriyet ile yüzleşmenin kolay olması beklenebilirdi. Nitekim zorunlu göç mağduriyetinin bugün hâlâ yeterince dile geldiğini, dile geldiğinde bile duyulur olduğunu iddia etmek oldukça güç görünüyor. Bir yandan “terörle mücadele” söyleminin egemen gündelik dili kuşatması, öte yandan mağduriyetten bahsetmenin dahi suç teşkil edebilmesi¹⁶ mağdurların deneyimlerini dillendirmenin bizzat kendisini güvensizlik ve endişe kaynağı haline getirebiliyor. Şiddeti en yoğun biçimde yaşayan gruplardan biri olan kadınlar, her ne kadar yaşadıklarını dillendirmeye çalışsa da, anlatıları ya meta-anlatıların “destekleyicisi” olarak kullanılıyor ya da “duyulmuyor”

Bu duruma bir örnek olarak 34 yaşında ve dört çocuk annesi genç bir kadın olan Sabiha ile yaptığımız görüşmeden söz edebiliriz. Sabiha, Van merkezde doğup büyüdüktan sonra, 1994 yılında güvenlik güçleri tarafından yakılan köyüne gelin gitmiş. 1995 yılından beri ailesiyle Bağcılar’da yaşıyor. Türkçeyi İstanbul’da öğrenmiş ama konuşurken “ben Türkçe bilmiyorum aslında” diyor ve ekliyor: “Siz geldiniz diye konuşuyorum. Yoksa biz evde hep Kürtçe konuşuruz.” Evlerini ziyarete gittiğimiz ilk andan beri en çok konuşan o. Meyveleri soyup bizlere ve çocuklarına dağıtırken, çay ikram ederken, köyündeki harap olmuş evinin resmini gösterirken, hatta evdeki küçük

televizyon dışında tek elektronik eşya olan VCD oynatıcısıyla fazla uğraşan küçük oğlunu azarlarken bile konuşmaya devam ediyor. Sabiha'nın bu konuşkanlığı karşısında şaşırılmış görünen eşi Mehmet "Bizim hanımın kusuruna bakmayın. Kimseyle bunları konuşamıyor ya, ondan böyle anlatıyor her şeyi" diyor. Sabiha biraz mahcup bir ifadeyle gülümsüyor ve "ee her zaman bu odanın dört duvarı bir de ben" dedikten sonra devam ediyor anlatmaya:

Ben burada [dışarıda] işte bazen duruyorum. Şehit cenazesi geliyor. Komşular benim yanımda diyorlar ki: Allah belasını versin Kürtlerin, ölsünler. Diyorum: komşu niye öyle diyorsun? Ben de üzülüyorum, ama yani hepimiz insanız. Böyle diyorlar ki beni deniyorlar. Hele bakayım ben ne diyorum diyorlar. Zaten biz buraya gelince dosyamız da peşimizden geldi. O yüzden söyleyemiyoruz birçok insana buraya neden geldik diye. Beyim iş buldu ondan geldik diyoruz çoğunlukla. Söylesen de inanmazlar, derler bak nasıl konuşuyor. Yani devlet bize hem etti hem de yükünü boynumuza koydu (Sabiha, 34).¹⁷

Sabiha'nın anlatısı kriminalize edilme endişesiyle mağduriyetini kamusal alana çıkarmaktan imtina etmeye bir örnek teşkil ediyor. Sabiha ile yaptığımız diğer görüşmelerde bizlere aslında komşularıyla sık sık yapılan ev ziyaretleri, "dara düşüldüğünde el atma" olarak tarif ettiği ev işleri ve diğer konularda yapılan karşılıklı yardımlar ve çocukların birlikte hastaneye götürülmesi gibi gündelik hayat düzeyinde sürekliliği olan bir ilişki kurduğunu; ancak sadece "güven eksikliği" olarak açıklanamayacak nedenlerden dolayı zorunlu göç deneyimi konusunda yine de hiçbir şey söyle(ye)mediğini anladık.

Tam da bu noktada salt "güven duyma" olarak adlandırılmayacağına iddia ettiğimiz "kime neyin anlatılıp anlatılmayacağı" meselesi, aslında çok daha derin sorunlara işaret ediyor. Sabiha özelinde "dinleyicisinin onun anlatısından şüphe etmesine alıştığı gibi, kendisinin de dinleyicisinden şüphe etmeyi öğrendiğini"¹⁸ görüyoruz. Anlatma eylemi, tıpkı şiddetin kendisi gibi, öznelerarası bir düzlemde gerçekleştiğinden¹⁹, anlatan-dinleyen ilişkisi de aslında bireyle-

rin karşılıklı olarak müzakere ettiği ve öznelliklerinin aracılık ettiği bir ilişki biçimidir. Bu örnekte anlatının paylaşılabılır olmasında “aracılık” eden şeyin Sabiha’nın bizlerle ve DTP’yle “Kürt olma” üzerinden kurduğu bağ; İspanyol gazeteciyle ise hem gündelik ilişkilerinde hem de kamusal düzeyde “kendisine dayatılan sessizliği aşabilmek için bir fasıla sunabilen yabancıya fısıldama”²⁰ olduğunu iddia etmek mümkün görünüyor.

Öte yandan Sabiha’nın anlatısı, yaşanan şiddetin yalnızca bu sürecin doğrudan muhatabı olmuş Kürtleri değil, aynı zamanda toplumun diğer kesimlerini etkilediğine ilişkin ipuçları da içermektedir. Anlatıda karşımıza çıkan durum, zorunlu göçü ve bu göç öncesi/esnası ve sonrasında yaşanan hak ihlallerini deneyimleyenlerin anlatılarının ve dolayısıyla da gerçekliklerinin kamusal alanda dolaşıma giremediğini ve sorumlularının ne resmi düzeyde ne de toplum düzeyinde tartışmaya bile açılmadığına bir örnek teşkil ediyor.

Buradan hareketle, “göç eden” ve “yerleşik olan” arasındaki ilişkinin gerçeklik üzerinden kurulamaması, diğer bir ifadeyle yerinden edilme sürecinde yaşanan mağduriyetin bilinç düzeyine çıkarılamamasının çift taraflı bir tahrifata sebebiyet verdiği söylenebilir. Antropolog Michael Jackson’un can yakıcı bir biçimde hatırlattığı gibi, şiddetin yıkıcı etkileri yalnızca bireyler üzerinde değildir; “bizzatihi bu kişilerin kendi anlam dünyalarını kuran karşılıklı ilişkiler alanına da tesir eder.”²¹ Burada yerinden edilen kişi açısından bilince hapsedilen mağduriyet deneyimi, mağduriyetin kendisini mutlaklaştırmakta; semtin “yerleşik” sakini ise egemen söylemin sınırlarıyla kuşatılmaktadır. Böylece çift taraflı olarak zorunlu göç olgusundan sıyrılmış olan ilişkiler, gerçek bir düzlemde kurulamamakta ve şizoidleşebilmektedir.

İyileşmenin bir anlamda esas uzamı olabilecek gündelik hayat ilişkilerinin de bu şekilde tahrif olmasıyla birlikte gündelik ilişkilerin, egemen söylemin güçlü etkisi altında kırılğanlaşması olasıdır. Bu noktada “yerleşik olanların” bir kısmının dahi olsa “teyakkuza çağrılmak için hazır ve nazır beklemelerinin” ve sıradan ırkçılığın gündelik yaşamı kolayca zaptedebilmesinin şaşırtıcı olmadığı sonucuna varılabilir.

Ancak anadilleri egemen dilden farklı olduğu için kamu hizmetlerinden yararlanamayan, gündelik ilişkilerinde de “dilsizleştirilen” kadınlar, bunu bir yazgı olarak kabul etmeye direnç gösterebilmektedir. Böyle bir direncin kadınlar tarafından kamusal alana aktarılmasında ve bu anlatıların dolaşıma girmesinde kuşkusuz ki Kürt siyasal hareketinin katkısını yadsımak mümkün değil. Bu noktada yani kadınların siyasal yaşama katılımları konusunda, sınıfsal ilişkilerin ve ailelerin toplumsal statülerinin temel belirleyeciler olduğu “önceki/eski dönem siyasal anlayışı” ve “yeni Kürtlük” kavramının egemen olduğu “yeni dönem” gibi bir ayrım yapmanın oldukça yanıltıcı ve/veya erken olduğuna inanıyoruz; ancak, Handan Çağlayan’ın²² zihin açıcı çalışmasında ayrıntılı bir şekilde tartıştığı üzere, kadınların siyasetin öznelere olma haklarını talep etmelerindeki en büyük etkenlerden birinin Kürt siyasal hareketinin yarattığı mobilizasyon olduğu argümanının haklılığını da teslim etmek gerekiyor.

Bu mobilizasyonun katkısıyla kadınlar bulundukları mekânda kendilerinden alınan anlatma hakkını talep etmekte ve kendi deneyimleri üzerinde kurulan hafıza tekeline ve inkâr politikasına çeşitli araçlarla meydan okumakta ve bu sayede kendilerine yeni alanlar açabilmektedir. Nitekim Sabiha da komşularıyla “konuşamadığı” zorunlu göç acısını, kapı önündeki ayakkabıları sayan ve eve gelen misafirlere kızan ev sahibinden gizlice katıldığı parti –DTP/Demokratik Toplum Partisi– toplantılarında anlatmakla kalmamış, evde sürekli izledikleri Roj TV’ye aynı konu üzerine röportaj vermiş ve yine eşi Mehmet’in anlatımıyla “partideki büyüklerle görüşmeye gelen İspanyol gazeteciyi kolundan tutup” eve getirerek yaşadıklarını uzun uzun anlatmış. Bütün bu gelişmelere rağmen kadınların anlatılarının ne derecede yankı bulduğu sorunu halen muğlaklığını korumaktadır.

“... detercan isteyecek kadar!”

Türkiye’de zorunlu göç sürecinin etkilerini anlamaya çalışırken dikkate almamız gereken diğer bir olgu ise Kürt bir erkek olmak ile

Kürt bir kadın olmanın aynı deneyimi ifade etmediğidir. Bu durum özellikle eğitim, adalet, sosyal hizmetler, sağlık ve istihdam olanakları gibi kamusal alanın kullanımı ile ilgili cinsiyet deneyimi farklılığı üzerinden ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde kadınlar için yerinden edilmenin, etnik kimlik ve kadın olma haliyle birleşerek ağırlaşan bir deneyimi ifade ettiği söylenebilir.

Bu durum yoğunluklu olarak anadil kullanımında görünürlük kazanıyor. Zira bilindiği gibi Türkiye’de askerlik erkekler için zorunlu vatandaşlık hizmeti olduğundan özellikle kırsal alanlarda yaşamlarını sürdürmüş Kürt erkekleri, Türkçeyi zorunlu askerlik hizmeti vesilesiyle kullanabilir hale gelmektedir. Bu durumun bir yan etkisi ise kamu hizmetlerinden yararlanma, adalete erişim gibi konularda cinsiyet açısından kadınlar aleyhine bir farklılaşmanın söz konusu olabilmesidir.²³ Örneğin Mehmet Barut’un 2001 yılında Göç-Der bünyesinde gerçekleştirdiği bir araştırmaya göre, göç eden kadınların kentlerde jinekolojik hastalıklar için doktora gitme oranı son derece düşüktür.²⁴ Nitekim görüşmecilerimizden biri, zorunlu göç sonrasında dünyaya gelen üç çocuğunu, Kürtçe konuşmasının hastanede ayrımcılığa yol açmasından korktuğu için, evde doğurmak zorunda kaldığını belirtti. Ayrıca göç mağdurları Yeşil Kart ve Şartlı Nakit Transferi gibi sosyal yardım imkânlarından yararlanma konusunda da sıkıntılar yaşıyor.

Türkçe bilen yakınların veya yardımcı olabilecek –az sayıdaki– sivil toplum kuruluşunun yokluğunda bu yardımlar için işletilmesi gereken bürokratik süreçlerde kadınlar sorun yaşayabilmektedir. Bu durum, kadınların alışık oldukları sosyal ortamdan kopmaları, göç ettikleri yerleşim alanına yabancılık çekmeleri, kendilerini günlük geçimlerinin dahi garanti altında olmadığı başka bir ülkede hissetmeleri anlamına gelebilmektedir. Görüşmelerimizde, “somut dilsizlik” olarak da adlandırabileceğimiz bu durumla başetmek için kadınların farklı koşullarda farklı stratejiler geliştirdiklerini ve anadil kullanma hakkının önündeki müessir engelleri farklılaşan taktiklerle aşmaya çalıştıklarını duyduk ve gözlemledik. Mesela Tarlabası’ndaki kadınların mahalleye yeni taşınan ve Türkçe bilmeyen kadınlara,

mahallede “tanıdık” olan ve Kürtçe bilen bakkallarla ve diğer esnafa tanıştırmak ve yeni gelen bu kadınları “semte tanıtmak” için bir nevi “oryantasyon turu” yaptıklarını duyduk. Anadili kullan(ama)-ma ve buna yönelik geliştirilen stratejilerde kültürel boyutun sınıfsal meselelerle iç içe geçtiği ve süregelen direnişin “dil halinde” cisimleştiğine örnek olarak görüşmecilerimizden 55 yaşında ve beş çocuk annesi bir kadın olan Asiye’nin anlatısına kulak verebiliriz.

Asiye Türkçeyi çok az bildiği için, ziyarete gittiğimizde kızlarının en küçüğü olduğunu öğrendiğimiz 17 yaşındaki Meryem görüşmemiz boyunca annesinin söylediklerini bizlere tercüme etti. Meryem, ara ara sadece annesiyle ilgili gülerek yorumlarda bulundu, kendisine yönelttiğimiz sorulara ise suskun kaldı. İlk geldiği yılda Asiye’nin Türkçe bilmemesinden dolayı yaşadığı sıkıntıyı ilk önce Meryem anlatıyor:

Bi sefer işim vardı. Evde bırakmıştım. Akşam geldim. Annem ağlıyordu. Deli olmuştu. Sizin sesiniz yok, kimsenin sesi yok, çok korktum, dedi. Vanlı’ya [sokağın aşağısındaki komşuları] koştum, dedi. Derdimi anlattım onlara ama çok korktum. Tir tir titedim, demiş onlara.

Aslında Meryem’e bakılırsa Asiye’nin hiç Türkçe öğrenesi yokmuş. “İnat olmuştu anneme,” diyor Meryem ve devam ediyor, “yani sonuçta bizi sürenlerin dilidir o diyordu, ondan da öğrenmiyordu. Öğrenmedi zaten yıllar boyunca.” Belediye’den kış ayında yapılan kömür yardımını ve Ramazan’da getirilen erzakları da kabul etmemiş. “Annem kovdu onları,” diyor Meryem kahkahalarıyla.

Asiye’nin Türkçe konuşmama inadı görümcesinin evine yerleşinceye kadar sürüyor. Sonuçta aynı evde iki aile yaşadığı ve evin erkekleri bakkal alışverişinden ellerini çektikleri için evdeki kadınlar yapıyor bu alışverişi. Başlarda Asiye, Türkçe bilen görümcesiyle birlikte gidiyormuş bakkala. Ama bakkaldaki fiyatlar pahalı geldiğinden “ucuzcu” dedikleri markete gitmeye başlamışlar. Eşinin ona bıraktığı parayı görümcesine veriyormuş ama “hep o, hep o, olmaz” demiş bir gün. O da başlamış markete gidildiğinde Türkçe konuş-

maya. Meryem “annem şimdi konuşuyor Türkçeyi” deyince, Asiye ilk kez Türkçe olarak giriyor konuşmaya: detercan isteyecek kadar!

“... siz o kadar çok konuşuyorsunuz ki, ondan...”

Kentlerin çoğunlukla çeperlerinde ya da “çöküntü alanlarında” yaşayan zorunlu göç mağdurlarının giderek kronikleşen yoksulluk sorunu ile de baş etmek durumunda kalması nedeniyle, ailelerin hemen hemen tüm fertlerinin yaşamlarını sürdürebilmek için kentsel işgücü piyasalarına eklemelenme çabası içerisinde olduğu bilinmektedir. Ancak ağırlıkla kırsal bölgelerden gelen, göç öncesinde tarım ve hayvancılıkla uğraşan göçmenlerin alışkın oldukları üretim süreçleri kentsel emek piyasalarından oldukça farklı olduğundan, yerinden edilenler ciddi güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. Ailenin orta ve üst kuşağının emek piyasalarına eklemelenmesi genç kuşağa göre oldukça güç, geline yeni yaşam alanında zorunlu göç mağdurlarına açık olan istihdam alanları ise oldukça sınırlıdır denebilir. Bu noktada ailenin genç kuşağını oluşturan genç kadınların, erkeklerin ve çocukların ağırlıkla enformel sektörde istihdam olanağı bulabildikleri gözlenmiştir.²⁵ Bu makale kapsamında kadınlar özelinde bu duruma bakacak olursak göç veren 14 ilde (Adıyaman, Ağrı, Batman, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Elazığ, Hakkari, Mardin, Muş, Siirt, Şırnak, Tunceli, Van) ve göç alan 10 ilde (İstanbul, Ankara, İzmir, Adana, Mersin, Bursa, Antalya, Malatya, Manisa, Kocaeli) göç sonrasında istihdam olanağı bulmuş kadınların %70’inin enformel sektörde çalıştığı bulgusuna rastlıyoruz.²⁶

On dokuz yaşında genç bir kadın olan Ayten’e, yukarıda verilen istatistiki oranı ete kemiğe büründüren bir tanık olarak kulak veriyoruz. Ayten zorunlu göçü yaşamış bir ailenin çocuğu. Köylerinin yakıldığı günü belli belirsiz hatırladığını söylüyor; çünkü o zaman 6 yaşındaymış. İstanbul’a geldikleri ilk aydan itibaren, diğer bir deyişle 9 yaşından beri tekstil atölyelerinde çalışıyor. Sigortası hiç olmamış ve birçok arkadaşı gibi o da çalıştığı işyerlerinden defalarca parasını alamadan kovulmuş ya da patronları “kötü” davrandığı

çin ayrılmak zorunda kalmış. Ayten'in dile getirdiği bu "kötü"lük gerçekten can yakıcı ve kapsayıcı bir kötülük. Haftanın altı günü ve günde 14 saate kadar uzayan vardiyalar, en ufak bir dikiş hatasında o parçanın parasını alamadığı gibi aynı parçanın parasının tamamının kendi maaşından kesilmesi, genelde zemin katlarda olduğundan havalandırması asgari düzeyde bile olmayan ve kışları o ay tüp bittiğinde aynı ay içinde bir daha alınmayan tek bir katalitik sobayla ısıtılan iş yerleri, çalışma sırasında Kürtçe müzik dinlemeye izin verilmemesi ve hem patronların hem de çalışanların Ayten'in deyimiyle "yozlaşmış davranışları" –ki bunun cinsel taciz olarak okumanın mümkün olduğunu görüşmemiz esnasında anladık– ve bazı yerlerde patronların, işçilerin arkadaşlarını "konuşulabilecekler ve konuşulmayacaklar" olarak ayırmaları ve "konuşulmayacaklar" olarak değerlendirilen arkadaşlarla dışarıda bile görüşmenin yasaklanması bu kötülüğün çok çeşitli veçhelerinden yalnızca birkaçı.

Ayten bütün bu yaşadıklarına rağmen çalışmaya devam ediyor çünkü "başka çaresi yok". Ailede onun dışında çalışan babası ve iki abisi var; ancak abilerinin çalıştıkları işler genellikle geçici oluyormuş. "Çalışmak zorunda kalmasaydım bile çalışırdım," diyor Ayten:

çünkü işle birlikte dışarı çıkmaya başladım. Çocukluğumdan beri benim başım kapalıydı. İşe girdikten üç sene sonra başımı açabildim. Yani başta abilerim babam filan karşı çıktı. Hatta abim çok ağır konuştu. O zaman daha çocuktum, çok ağrıma gitmişti lafı. Dedi ki orada orospuluk öğreniyorsun sen. Ama baktılar diğer akrabaların kızları da açıyor başlarını, komşu kızları falan da açıyor. Ondan sustular. Ses etmediler bir daha bana. Onlar da [diğer kızlar] aynı benim gibi tekstilden sonra [başlarını] açmışlardı. Sonuçta onlar [erkekler] da bakarak öğreniyorlar. Bakıyorlar onların [diğer kızların] ailesi bir şey demiyor, onlar da demiyor artık.

Ayten, çalışarak elde ettiği "özgürlüğünü" pazar günleri parti (DTP) faaliyetlerine katılarak ve saz kursuna giderek büyütme çalışıyor. Hatta bir keresinde iki haftadır geciken parasını ailesinin

istediği üzerine işyerinden istediği için kovulduğunda, bir hafta boyunca bunu ailesine söylememiş ve her sabah işe gider gibi evden çıkıp DTP'ye ve kültür merkezine sürekli olarak gitmiş.

Yakalanacam diye ödüm kopuyordu. Ama yani belki hayatımın en güzel günleriydi. Birkaç arkadaşla buradan tramvayla Eminönü'ne gittik, Eminönü'nden de yürüdük İstiklal'e kadar. NÇM'ye [Navenda Çanda Mezopotamya - Mezopotamya Kültür Merkezi] gittik. Yani hayal bile edemeyeceğim yerleri gezdik.

Ayten'in anlatısı, özellikle aile içinde genç bekâr kadınların emek piyasalarına girmesinin, aile içi ilişkilerin seyrine de etki edebildiğine örnek olarak gösterilebilir. Burada da görüldüğü gibi genç kadınların istihdam aracılığıyla kente daha fazla entegre olması aile içindeki güç dengeleri ve toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından sarsıcı olabilmektedir.

Bu durum, Ayten örneğinde toplumsal cinsiyet ilişkilerini sorgulayıcı bir yaklaşımın gelişmesini tetiklemiş görünmektedir. Ayten'in sürekli gittiği ve görüşmenin tamamını gerçekleştirdiğimiz kültür merkezinde görüşme sırasında partiden tanıdığı *hevallerden*²⁷ Mustafa'nın da söze karışması ve aşiretlerden, partiye, Kuzey Irak'a, Barzani'ye, Ahmet Kaya'ya uzanan bir yelpazede her şeye ama her şeye değinen konuşmasını uzun bir süre sessizce dinleyen Ayten'in biraz öfkeli biçimde Mustafa'ya dönüp, "Sen göçle gelmedin ki... hem partide bize diyorsunuz ki siz kadınlar niye konuşmuyorsunuz? İşte sebebi. Siz o kadar çok konuşuyorsunuz ki ondan, bize sıra gelmiyor," demesi bu durumu çarpıcı bir şekilde ortaya koyuyor.

Ancak, buradan hareketle zorunlu göçün aile içindeki güç dengelerini ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini sarsıcı etkisinin mutlak olarak özgürleştirici olduğunu iddia etmek oldukça güç görünüyor. Zira kentsel işgücü piyasalarına katılımın genç kadınlar üzerinde yeni baskı mekanizmalarını üreten bir etki yapabildiği de iddia edilebilir.²⁸ Örneğin Batman Barosu'nun 2001 yılında yaptığı bir araştırma zorunlu göçü, o dönemde oransal olarak dünya ortalamalarının üzerine çıkması nedeniyle dikkat çeken kadın intiharlarının neden-

lerinden biri olarak göstermektedir.²⁹ Kadın intiharları ve zorunlu göç sonrası toplumsal evren arasında Batman Barosu araştırması dolayısıyla kurulan ilişki, Sağlık Emekçileri Sendikası Diyarbakır Şubesi'nin 2006 tarihli raporunda da yinelenmektedir.³⁰

Her iki durumun da aynı anda varolması anlaşılabilir bir durum olarak görünmektedir. Zira 1990'larda meydana gelen zorunlu göç sadece madden altyapısal bir hazırlığın söz konusu olamadığı bir yer değiştirme değil, aynı zamanda öngörülemeyen, keskin ve bu nedenle bir ölçüde travmatik bir toplumsal dönüşümün de taşıyıcısı olmuş ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini de altüst etmiştir.³¹

Sonuç Yerine

Bu makalede de ele alınmaya çalışıldığı gibi yerinden edilme süreci ardında kuşaktan kuşağa taşınması muhtemel bir travma bırakmış görünüyor. Bu travmanın kadınlar özelinde kendisini en fazla açık ettiği yer ise “dil” üzerinden karşımıza çıkıyor. Mağduriyetin dile getirilmesinin güvensizleştirici etkisi ve bu nedenle mağduriyetin kamusalın bilinç düzeyine çıkarılamaması ve en nihayetinde mağdurların anlatılarını anlatma konusundaki dirençlerine rağmen egemen söylemin kurduğu tekel içerisinde mağdurun sesinin cılızlaşması zorunlu göçün toplumsal belleğe gerçek bir sorun olarak kaydedilmesine ket vuruyor. Birbirinin varlığını bir “gerçek” olarak kavramayan “göç eden” ve “yerleşik olan” ilişkisi bu nedenle gerçek bir zemin üzerine kurulamıyor. Bunun en endişe verici yanı ise sonradan gelen “zorunlu göç mağduru / yeni kent sakininin” sorununun “yerleşik olan” tarafından dışsallaştırılması, hatta mağdurun kendisinin dışlanması ve kriminalize edilerek ötekileştirilebilmesinin bir ihtimal olarak karşımıza çıkıyor olması.

Zorunlu göç sürecini bizzat deneyimleyen Sabiha ve Asiye'nin kendi hikâyelerinin anlatıcısı olmaktan caymak durumunda kalma ve bu duruma isyan etme ve isyanlarını dile dökme halleri; Ayten'in ise ikinci kuşak göç mağduru genç bir kadın olarak yaşam mücadelesi verirken kendi dilini bulması ve sahip çıkma hali, yerinden

edilme sürecinin toplumsal bir meseleye dönüştüğünü teyit ediyor. Çünkü tüm bu aktarılanlar, üç farklı jenerasyondan bu kadınların toplumsalın içinde tutunma çabalarının zorunlu göçün geride bıraktığı travma ile ilişkisine dair bizleri düşünmeye davet ediyor: Sabiha'nın "sakini" hissedemediği bir mahalle, Asiye'nin "vatandaşı" hissedemediği bir ülke ve Ayten'in "özne" olarak ayakta kalmaya çabaladığı bir hayat...

- 1) TESEV Demokratikleşme Program Sorumlusu; Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar Dergisi Sorumlu Yazı İşleri Müdürü ve Yayın Kurulu Üyesi.
- 2) Helsinki Yurttaşlar Derneği, Mülteci Destek ve Savunuculuk Programı.
- 3) Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, *Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması* (Aralık 2006).
- 4) Burada Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın (UNDP) yaptığı resmi çevirilerde "yerinden edilme"yi, devletle aynı dili benimseyerek "yerinden olma" olarak çevirmekte ısrar ettiğini söylemek faydalı olacaktır. Bu nüansın politik açılımları için bkz: Dilek Kurban, "Zorunlu Göç Süreci: Kürt Sorununun Sonucu, Nedeni ve Çözümü için Kritik Eşiği", *İstanbul* dergisi, (Sayı 61, Ekim 2007).
- 5) Köye Dönüş ve Rehabilitasyon Projesi, yaşam alanlarından zorunlu olarak göç etmiş ve gönüllü olarak geri dönmek isteyen ailelere yönelik olarak 1994 yılında bir genelge ile başlatılmıştır. Proje 2007 yılında Adıyaman ve Ağrı dahil edilene kadar Batman, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Elazığ, Hakkâri, Mardin, Muş, Siirt, Şırnak, Tunceli ve Van'ı kapsıyordu. Proje geri dönülecek yerlerde yaşamın yeniden tesisi için yol, su, elektrik, sağlık, okul, dispanser, cami gibi altyapısal hizmetlerin sağlanması ve geri dönen vatandaşlar için yapı malzemelerinin temin edilmesini öngörmektedir.
- 6) Terör ve Terörle Mücadeleden Doğan Zararların Karşılansısı Hakkında Kanun, *Resmî Gazete*, No. 5233, (17 Temmuz 2004).
- 7) "Yerinden Olmuş Kişiler Sorunu ile Köye Dönüş ve Rehabilitasyon Projesine Yönelik Tedbirler" başlıklı hükümet strateji çerçevesi Bakanlar Kurulu tarafından 17 Ağustos 2005 tarihinde özel bir "Prensip Kararı" ile kabul edilmiştir. <http://www.icisleri.gov.tr/_Icisleri/Web/Gozlem2.aspx?sayfa-No=722>. (01.05.07). Belge alınacak "tedbirleri" değil, alınacak "tedbirlerin" dayandırılacağı ilkeleri içermektedir. Bu nedenle hükümetten bir eylem planı bekleyen STK'ların beklentilerinin karşılanamadığı söylenebilir. (Ayrıntılı bilgi için bkz Dilek Kurban, Deniz Yüksek, Ayşe Betül Çelik,

Güvensizlik Mirasının Aşılması: Devlet ve Yerinden Edilmiş Kişiler Arasında Toplumsal Mutabakata Doğru, (Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV), Norwegian Refugee Council, Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC), Haziran 2006).

- 8) Van İli Yerinden Olmuş Kişiler Hizmet Sunumuna Dair Eylem Planı, T.C. Van Valiliği, Eylül 2006, <<http://www.van.gov.tr/uiyok/uiyok.php>>.
- 9) Veena Das, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, (University of California Press, Aralık 2006).
- 10) Handan Çağlayan, *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*, (İletişim Yayınları, Mayıs 2007).
- 11) Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, a.g.y.
- 12) J. Siegel (1998), Joseba Zulaika (der.), *States of Terror: Essays of Begona Aretxaga*. (Center for Basque Studies, University of Nevada, 2005).
- 13) Human Rights Watch, *Displaced and Disregarded: Turkey's Failing Village Return Program*, (Vol: 14 No: 17 (D), Ekim 2002).
- 14) Türkiye İnsan Hakları Vakfı, *1993 Türkiye İnsan Hakları Raporu*, (TİHV Yayınları, 1993).
- 15) Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM), Selçuk ve Asker Türkiye'ye Karşı.No: 12/1997/796/998-99, 24 Nisan 1998, <<http://www.echr.coe.int/Eng/Judgements.htm>>.
- 16) Zorunlu göç alanında çalışan ilk derneklerden birisi olan Göç Edenlerle Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (Göç-Der) yöneticisi Şefika Gürbüz'ün hakkında açılan davalar, kendi ifadesiyle" 20'nin üzerindedir.
- 17) Bu makalede görüşmecilerin isimleri kendilerinin güvenliğini tehlikeye atmamak amacıyla değiştirilmiştir.
- 18) Harry G. West, "Voices Twice Silenced: Betrayal and Mourning at Colonialism's End in Mozambique", *Anthropological Theory*, (vol. 3(3), 2003).
- 19) Jackson, a.g.y.
- 20) West, a.g.y.
- 21) Jackson, a.g.y.
- 22) Çağlayan, a.g.y.
- 23) Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, a.g.y.; Mehmet Barut, *Göç-Der Raporu*, (İstanbul: Göç-Der, 1999-2001).
- 24) Barut, a.g.y. Tablo 259.
- 25) Sokaklarda çalışan zorunlu göç mağduru çocukları ele alan ayrıntılı bir çalışma için bkz. Betül Altuntaş, *Mendile, Simite, Boyaya, Çöpe... Ankara Sokaklarında Çalışan Çocuklar*, (İletişim Yayınları, 2003).
- 26) Bu oran erkekler için %60'tır. Türkiye geneline bakıldığında ise kadınlar için %50, erkekler için %30'dur. (Bkz Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, a.g.y.)
- 27) Kürtçede yoldaş, arkadaş.

- 28) Nitekim Leyla Şen'in Diyarbakır'da yaşayan yerinden edilen aileler üzerine yaptığı çalışmada kadın emeğinin kentsel işgücü piyasasına eklenmesinin aile içinde patriarkal çatışmalara neden olduğu tartışılmaktadır Bkz. Leyla Şen, "Poverty Alleviation, Conflict and Power in Poor Displaced Households: A Study of the Views of Women in Diyarbakır", *New Perspectives on Turkey* (N.32, Spring 2005), s. 131-33.
- 29) Müjgan Halis, *Batman'da Kadınlar Ölüyor*, (İstanbul: Metis Yayınları, Siyah-Beyaz Dizisi 18, 2001).
- 30) Sağlık Emekçileri Sendikası (SES) Diyarbakır Şubesi, "Diyarbakır 2005 Sağlık Raporu", (Mayıs 2006).
- 31) Konuyla ilgili bir tartışma için bkz. Deniz Yüksek, "Diyarbakır'da Yerinden Edilme Sorunu: Geri Dönüş, Kentsel Sorunlar ve Tazminat Yasasının Uygulamaları", Deniz Yüksek, Dilek Kurban vd. *"Zorunlu Göç ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası"*, (TESEV Yayınları, Haziran 2006).

Cinsiyet ve Sınıf: Kimlikten Politik Özne Çıkar mı?

AKSU BORA¹

Toplumsal cinsiyet ve sınıfa, iki farklı ama bağlantılı boyutta bakılabilir: “Toplumsal gerçekler” ve yapılar; ve öznellik. Bu boyutları ayrı ayrı anlamak mümkün değil; nitekim, toplumsal cinsiyet kavramının anlattığı da tam budur: Cinsiyet, toplumsal ilişkiler içinde kurulur. Ama bu iki düzeyi düzlemek de bir şey anlatmıyor. “Düzlemek” derken öznel deneyimi nesnel yapının bir yansıması gibi kavramayı kastediyorum. Öznellik yapıyı birlikte ele alan bir yaklaşım olarak Bourdieu’nün sosyolojisi, toplumsal cinsiyet ve sınıfı birlikte ele aldığım *Kadınların Sınıfı*’nı² yazarken ufku-mu çok açtı. Çünkü Bourdieu, cinsiyetin toplumsallaşma sürecinin sonucunda edinilmiş bir “kimlik” değil, kişinin de içinde aktif bir özne olarak yer aldığı, farklı iktidar ve sermaye biçimlerini içeren, çok bileşenli ve karmaşık bir süreç olarak ele alınmasını mümkün kılacak bir kavramsal çerçeve sunuyordu. Böyle bir çerçeve içinde yapı ve özneyi birlikte ele almak, bu iki düzey arasındaki etkileşimin mekanizmalarına dair ipuçları elde etmek imkânını bulabildim. Bu yazıda, bu kitaptan yola çıkarak vardığım bazı politik sonuçları irdelemeye, kimlik kategorisi ve politik özne ilişkisini tartışmaya çalışacağım. Toplumsal cinsiyetin bir “kimlik” kategorisi olarak ele alınmasının neden sorunlu bir yaklaşım olduğunu, ücretli ev hizmetleri bağlamında iki farklı sınıftan kadın arasındaki ilişkilere odaklanarak gösterebilmeyi umuyorum.

Kadınlar arasındaki sınıfsal farkları dikkate almadığı, feminist politikaya yöneltile eleştirilerin en sürekli tezlerinden biri olduğu kadar, sınıfsal fark, bizzat feministler tarafından da özellikle son yirmi yılda sorun edilmiş bir meseledir. Bütün farklılıklarımıza rağmen

men, “biz kadınlar” diye başlayan bir manifesto mümkün müdür? Bu “biz”in temeli Freud’un “kader” olduğunu söylediği anatomiden başka bir şey olabilir mi? Eğer böyle bir “biz” yoksa feminist politika nasıl yapılır?.. Bu soruların yanıtlarının kuramsal tartışmalardan çok politikada bulunabileceğini düşünüyorum. 1989 yılında oluşturduğumuz Feminist Manifestoya³ “biz kadınlar” diye başlamıştık, böyle başlayabildiğimiz için arkası geldi. Çünkü herhangi bir toplumsal kategorinin siyasal bir kategori haline gelebilmesi, siyasal bir eylemle mümkündür. “Bir ‘sınıf’, ister toplumsal, ister cinsel, etnik ya da başka bir kategori olsun, ancak kendini onun adına konuşmaya ve eylemeye yetkili olduğunu kabul ettiren ve bu sınıfın üyeleri olduklarını kabul eden temsilcilerin varlığında bir özne olarak kendini ortaya koyabilir.”⁴

Sınıfın, cinsiyetin, ırkın ya da cinsel yönelimin birer toplumsal kategori olarak karşımıza çıkışı, esasen bu kategoriler adına konuşan politik özneler dolayımıyla oldu. Ancak, bu “adına konuşma”nın sonuçlarından biri de genelliklere, ortaklıklara odaklanmaktır. Oysa bunların her biri toplumsal “yapı”larla ilişkili, onların ürünü ve üreticisi olduğu kadar, öznelliklerin kurulması düzeyinde de işler. Politik eylemlilik elbette ortaklıklar ve genellikler üzerine söz kurar ama bunu yaparken tikelliği gözden kaçırmak, “adına konuşma” işini hakkıyla yapmayı imkânsız hale getirir. Çünkü politik dil içinde ifade edilebilen genellik ve ortaklık, hemen her zaman mağduriyettir⁵. Böyle olunca, politik söz, adına konuştuğu sınıfı bütünüyle kavramak yeteneğini yitirir; hiçbir mağdur, sadece mağdur olmadığı gibi, hiçbir mağduriyet de sadece direnme ya da boyun eğme seçeneklerine mahkûm değildir.⁶

Genellik-ortaklık diline kapanmanın sonuçlarından biri de toplumsal farklılıkların kimlikler biçiminde ifadesi oldu. Çünkü bu dilde farklılık ancak böyle ifade edilebiliyordu. Böylece bitmek tükenmek bilmez bir kimlikler dizisiyle karşı karşıya kaldık; yani ortaklık dili, kendi üzerine kapanarak ortaklığı imkânsız hale getirdi⁷. Oysa politik öznenin kuruluşunda önemli olan, özne(ler)nin hareket kabiliyetlerini, onları harekete geçiren nedenleri ve araçları anlamaktır. Yani öznelliğe dikkat sarfetmek ortaklıkları önemsizleştirerek

politik özneyi ortadan kaldırmak anlamına gelmez; tersine, özneyi mümkün kılacak yol ancak öznelliği anlamak, eyleme kapasitelerini kavramakla mümkündür.

Bu kapasite, gündelik ilişkiler içinde insanların eyleme biçimlerine, kurdukları bilinçli ya da bilinçdışı stratejilere odaklanarak ve bunların politik anlamları ortaya çıkarılarak görünür kılınabilir. Ben de iki farklı sınıftan kadının özgül bir bağlamda, ücretli ev hizmetleri bağlamında karşı karşıya geldiklerinde, bu sınıfsal farkın onların cinsiyet stratejilerini nasıl etkilediğini, sınıfın ve cinsiyetin kadınlar tarafından nasıl üstlenildiğini anlamaya çalıştım. Böylelikle, “Kadınlar”, “işçi sınıfı” gibi genelliklerin içinde yeterince kavranmadığını düşündüğüm öznelliği; yani bence politika imkânını anlamayı amaçladım.

Kadınlar arasındaki sınıfsal farkların en berrak görülebileceği alanlardan biri, ücretli ev hizmetleridir. Feminist teoride ve politikada kadınlığın ortaklık alanı olarak görülen evin ve ev işlerinin aslında tam da farkın üretildiği bir alan olduğu fikrinden yola çıkarak, bu farkın kadınların kendileri tarafından nasıl üretildiğine, bunu yaparken ne türden anlatılara⁸ başvurduklarına baktım.

Sınıfsal Farkın Kurulduğu Bir Alan Olarak Ev ve Ev İşİ

Simone de Beauvoir, *The Second Sex*'te (İkinci Cins) ev işini şöyle tarif eder:

Bu tür bir çalışma, negatif temele oturur: Temizlik, pisliğin yok edilmesi; toplama, düzensizliğin ortadan kaldırılmasıdır. Ve yoksulluk koşullarında herhangi bir tatmin mümkün değildir; mezbele kadının terine ve gözyaşlarına rağmen, hâlâ mezbeledir. Yeryüzünde hiçbir şey onu hoş hale getiremez. Kadın tümenleri kire karşı herhangi bir zafer kazanmadan bu bitip tükenmez mücadeleyi sürdürürler. (...) Pek az iş Sysphus'un işkencesine sonsuzca tekrarlanan ev işleri kadar benzer. Temiz olan kirlenir, kirlenen temizlenir, tekrar ve tekrar, günbegün.

Ev kadını, zamanın dışındadır; o hiçbir şey yapmaz, sadece şimdiyi sürükler.”⁹

Beauvoir'ın çizdiği tabloda süreğenlik (*immanence*) hayatın hareketinin bir ifadesidir; tarihin değil. Hayat, zorunluluklarla doludur. Yiyecek hazırlanmalı, hastalara bakılmalı, bebekler büyütülmelidir. Bütün bunlar yapılmadan, “aşkınlık” imkânsızdır. Ancak hayatı sürdürmek için yürütülen etkinlik, Beauvoir'a göre bireyselliğin ifadesi olamaz. Anonim ve geneldir, tıpkı türün kendisi gibi. Kadınların etkinliği de hayatın sürdürülmesine ve erkeklerle çocukların aşkın bireyler haline gelebilmesine hizmet eder. Erkeklerin öznelikleri kadın emeğinin desteğine dayanır ama bu emek aynı zamanda kadını kendi özneliğinden mahrum eder. Ev işlerinin gündelik ve tekrara dayalı doğasına ilişkin feminist perspektif, Beauvoir'da en berrak ifadesini bulur: Kadınlar, ev odaklı yaşadıkları için ikinci cins haline gelmişlerdir. Daha sonraki kamusal/özel alan tartışmaları¹⁰, cinsiyet eşitsizliğin kültür aşırı nedenlerine ilişkin kuramlar¹¹ da, bu perspektifin birer uzantısıdır: Yaygın olan bu feminist yaklaşımlara göre, ev ve ev işleri kadınlarla erkekler arasındaki farkın yaratıldığı yerdir.¹²

Feminist kuramcılar kadınların ev içinde harcadıkları “görünmeyen emeği” görünür kılmaya çalışırken, kadınların erkeklerden farkına daha çok, kendi aralarındaki farklara ise daha az dikkat sarf ettiler. Evin kadınlık deneyimindeki kilit önemini vurgulayarak kadınların toplumsal ve siyasal iktidarın dışında tutulmalarının nedenini de bu deneyimde gördüler.¹³

Kadınlar arasındaki farklılıkların daha çok gündeme gelmeye başladığı 1980'li yıllarda bile ev, hâlâ kadınlık deneyiminin “özü” olarak duruyor, farklılıklar esasen sosyolojik ya da politik kimliklerden kaynaklanan farklar olarak ifade ediliyordu (sınıf, ırk, milliyet gibi). Ev, bir anlamda, bütün farklılıklarına rağmen, kadınların ortaklaşabildikleri deneyim alanı gibi algılanmaya devam ediyordu. Böyle bir algılama, farklı kadınlık deneyimlerinin ve dolayısıyla farklı kadın öznelliklerinin kurulduğu evin yeterince ele alınmamasına neden oldu. Ev, görünmeyen emeğin ve aile içi şiddetin alanı olarak tanımlandığında, “kadınların kamusal alana çıkması” sorun-

salı tartışma çerçevesini belirledi. Evin “kadınlık kültürü ve bakım etiğinin” üretildiği yer olarak algılanması ise, kadınlara özgü olduğu düşünülen fedakârlık, diğerkâmlık gibi niteliklerin yüceltilerek ter-sinden bir tür cinsiyetçiliğe varılmasına neden oldu.

Ev ve ev işlerini farklı bir perspektifle ele alan bir feminist ku-ramcı, Iris Marion Young oldu. Young, Beauvoir’ın yaklaşımını eleştirerek, ev işlerinin sadece şimdiki zamanın sürdürülmesi ve tekrardan ibaret olmadığını söyledi. Ona göre farklılığı kavramak için yuva fikrine ihtiyacımız vardır. “Yuva, özneliğin ve tarihselliğin hem yaratıcı/yıkıcı aşkınlık fikrinden hem de sürekliliğin tarih dışı tekrarından farklı, özgül bir kipini ortaya koyar.”¹⁴ Bu nedenle, ev işlerini bir bütün olarak görmek yerine, bunların farklılıklarını, anlamlarını, kimin tarafından ve ne amaçla yerine getirildiklerini dikkate almamız gerektiğini söyler. Bu noktada, evi kadınları erkeklerden farklılaştıran, kendi aralarında ortaklaştıran bir deneyim alanı olarak algılayan ve ev içindeki faaliyetleri birbirinden ayırt etme ihtiyacı duymayan yaklaşımlardan ayrılır.

Young, evin kişisel bir anlatı ve kimliğin bir parçası olarak oku-nabileceğini öne sürerken iki düzeyi birbirinden ayırt eder: 1. Sahip olduklarımız uzamda bedenimin birer uzantısı gibi düzenlenmiştir ve benim rutinlerimi destekler; 2. Evdeki pek çok şey, uzamın kendisi gibi, kişisel anlatının aktarıcıları olarak tortulaşmış kişisel anlamları taşırlar.¹⁵ Böylece, evin öznellikte bağlantısı pratik düzeyde de kurulmuş olur; cinsiyet, sınıf, yaş, etnisite gibi özelliklerin kadınla-rın ev yaşamlarını nasıl tamamen değiştirebildiğini kavramlaştırma imkânı olabilir (aksi takdirde, evler arasındaki fark ancak bir konfor farkı olarak algılanabilirdi). Aynı zamanda, evdeki nesnelerin (hem kendilerinin hem birbirleriyle ilişkilerinin, yani düzenlerinin) evde yaşayanlarla bağlantısı da kurulmuş olur. Örneğin orta sınıf evinin “büfe”si ile bunun alt sınıftaki karşılığı aynı şeye işaret etmez. Biri zenginliğin ve zevkin göstergesi iken, ikincisi kentliliğin, modernliğin göstergesidir.

Bu nedenle, evi ve ev işlerini “yeniden üretim” kategorisine atıp politikanın alanı dışında bırakan yaklaşımlar kadar, kadınlar arası farklılıkların ortadan kalktığı bir dışıl alan olarak ele almak da bu

alana ilişkin bilgi üretimini çarpıtır. Bunun yerine, ev işlerinin tarihselliğini hesaba katan bir yaklaşım geliştirmek, soyut bir “Kadın” kategorisinden uzaklaşıp maddi, gerçek kadınlara, ilişkilere ve durumlara bakabilmeyi, dolayısıyla, dönüştürücü bir politikayı mümkün kılar.

Anlatılarla Kurmak: Kadınların Öznellik Stratejileri

Görüştüğüm 27 kadın (14 çalışan, 13 işveren) bana kendileri, evleri, temizlik, işverenler ve ev işine gidenler ile ilgili pek çok hikâye anlattı. Bu hikâyelere dayanarak yaptığım tahlili kısa bir yazı çerçevesinde özetlemek bile mümkün görünmüyor, ancak, kadınların gündelik deneyimleri içinde sınıfsal farkı nasıl yeniden ürettikleri ve bunu yaparken ne türden güçlenme stratejileri kullandıklarına ilişkin bence önemli birkaç noktaya değinmek istiyorum.

Sınıfsal farkın inkârı

Her şeyden önce belirtmeliyim ki, “sınıf” onlar için sadece politik bir kavramdı, sınıfın aynı zamanda ekonomik/sosyolojik içerimleri olduğunu düşünmüyorlardı. Bu bakımdan, benzer bir çalışmayı Londra’da yapan Skeggs’in görüştüğü kadınlardan farklıydılar.¹⁶ Bu farkı, sınıf mücadelesi söyleminin sınıfın kendisi tarafından benimsenip yaygınlaşmış olmadığının bir işareti olarak görmek mümkün. Aynı zamanda, bu kadınların kendilerini “çalışma” üzerinden kurulan bir aidiyet içinde tanımlamadıklarını da gösterdiğini düşünüyorum. Nitekim, yıllardır ev hizmetlerinde çalışan kadınlar da dahil olmak üzere, yaptıkları işi çalışma değil, “ev işine gitme” olarak ifade etmeleri, böyle bir algıya işaret ediyordu. Ev işi, niteliği gereği kadınlığın doğal bir uzantısı sayıldığı için, ücretli olarak yapıldığında bile “çalışma” olarak algılanmıyordu.

Buna karşılık, sınıfsal fark hem işverenlerin hem de çalışanların farkında oldukları ve kültürel terimlerle ifade ettikleri bir ayırım

olarak ortaya çıktı: Modern/geleneksel, kentli/köylü gibi ikililer, bu kavramların sosyolojik anlamlarından farklılaşmış biçimde, sınıfsal farkın işaretleri olarak görülüyordu. Örneğin iki kuşaktır kentte yaşayan bir ücretli ev işçisi, kendisini “köy kökenli” olarak tanımlarken, evlendikten sonra büyük kente gelmiş bir işveren için “kentlilik”, sınıfsal aidiyetinin bir parçası olabiliyordu.

Dolayısıyla, sınıfa gündelik deneyim ve kişisel algılar düzeyinde baktığımızda, sınıfsal aidiyetin ve sınıflar arasındaki sınırların müzakere ve mücadele konusu olduğunu, sürekli yeniden kurulduğunu söylemek mümkün. Kadınlar bu müzakere, mücadele ve yeniden üretim sürecini deneyimlerken, toplumsal cinsiyete ilişkin büyük anlatıları devreye sokuyor, buralardan güçlenme stratejileri ve araçları devşiriyorlar. Dolayısıyla, bu düzeyde sınıfın ve cinsiyetin birbirinden ayrı kategoriler olarak ele alınması mümkün değil.¹⁷ Çünkü, daha sonra yeniden döneceğim gibi, her birinin güçlenme stratejisi içinde hem sınıfa hem de cinsiyete dair araçlar var: İşverenler açısından sınıfsal konumlarının sağladığı araçlar (eğitim gibi, kentlilik/modernlik gibi), hizmetliler açısından ise, “doğru kadınlık” normunun sağladıkları: Çalışkan, becerikli, namuslu...¹⁸

Namus

Hangi sınıftan olursa olsun, bütün kadınlar için geçerli olduğunu söyleyebileceğimiz birkaç şeyden biri, namus kodlarının her biri için yaşamsal önemde oluşudur.¹⁹ Güçlenme stratejilerinde bu kodların ve namus söyleminin işlevi büyük. Namus normu, cinsel namus kadar, kadınlığa atfedilen “dişi kuş” ve “yuvanın bekçisi” değerlerini de içeriyor. Görüştüğüm kadınların tamamı, kendilerinin bu norma uygunluğunu çeşitli biçimlerde dile getirirken, başka kadınların normdan sapmalarına ilişkin de pek çok hikâye anlattılar.

Cinsel namus, son derece hassas bir konu olduğundan, hep başka kadınlar üzerinden söz konusu edildi. Örneğin bir işveren, eskiden evine temizliğe gelen bir kadının hikâyesini anlatırken şöyle bir şey söyledi: “Bunlarda var öyle bir şey, koca düşkünü oluyorlar biraz.” Bir başka işveren de benzer biçimde, “Gözleri hiçbir şey görmüyor.

Bilmiyorum. Biraz hayvani bir şey herhalde,” yorumuyla başka bir hikâye anlattı. İşçi sınıfından kadınların cinselliğinin “hayvani” olarak yorumlanması, hem Türkiye’de hem de dünyada yaygın bir alt metne işaret eder. Bunun örneklerini köylü ya da Kürt kadınlarına ilişkin edebi anlatılarda görmek mümkündür.²⁰ Görüştüğüm işveren kadınlar için de bu yargı, “doğallaşmış” biçimde içselleştirilmişti ve ev hizmetlilerine ilişkin konuşmalarında adlı adınca ifade edilmese de, böyle küçük hikâyeler ve yorumlarda yüzeye çıkıyordu. Buna karşılık, ev işçilerinin anlatılarında da orta sınıf kadınların cinsel namusuna ilişkin çok sayıda anekdot ve hikâye vardı. Ancak bu hikâyeler diğerleriyle tam bir simetri oluşturmuyordu. Orta sınıftan kadınlar alt sınıftan olanların “hayvani”liğinden söz ederken, alt sınıftan olanlar diğerlerinin evlilik ilişkisindeki “gevşeklik” ve “gelişigüzellik”ten bahsettiler. Örneğin Selime, erkeklerin çalışıp kadınların evde oturduğu orta sınıf aile modelini elıştırırken, “kocaları da zaten vermiş kadının eline parayı. Ne yaparsa yapıyo. Herkes kendi hayatını yaşıyo...” diye konuştu. Gelişigüzellik bir devamı olarak “pislik” metaforu, orta sınıftan kadınların cinsel namusuna ilişkin anlatılarda sıklıkla kullanılıyordu: “Peçeteleri topluyom yatağın içinden, oraları topluyom. Temizsen onlara dikkat edecen. Bayansın.”

Daha önce söylediğim gibi, namus normu yalnızca cinsel namusu değil, kadınlığa atfedilen değerleri de kapsayan, geniş bir alanda iş görüyor. İşverenler açısından, ev işlerini bir başka kadına ücret karşılığı yaptırıyor olmak, açıklanması ve savunulması gereken bir şeydi. Aynı şekilde, ev işçileri de işverenlerinin “yetersiz kadınlığı”na ilişkin anlatılarını beceriksizlik, tembellik, müsriflik ve evine bakamamak üzerinden kurdular. Örneğin Selcan’ın “kadın dediğin biraz becerikli olacak, çoluğunu çocuğunu başına toplayacak, sırasında onlara babalık da yapacak. Eteği belinde olacak,”²¹ sözü, kendini hem kendi sınıfından ücretli çalışmayan kadınlar, hem de işverenler karşısında “gerçek kadın” olarak nasıl kurduğunun ipuçlarını veriyordu. İşverenlere ev temizliğini yardımcıya yaptırdıklarında serbest kalan zamanlarını nasıl kullandıklarını sorduğumda aldığım yanıtlar da bu “gerçek kadın” imgesinin (ve namus normunun) ne

kadar güçlü olduğuna işaret ediyordu: “Valla ev işi biter mi? Kadın haftada bir geliyor ama ev her gün kirleniyor. Kaba işleri yapsa da, bana yine çok iş kalıyor. Yani ‘aman nasıl olsa kadın ev işini yapıyor, ben de gezeyim’ gibi bir olayım yok”; “Ben öyle gezmeyi, oyunu falan sevmem. Zaten hayatım boyunca da hiç öyle şeylere ayıracak vaktim olmadı. Şimdi de yine evimin işini yaparım, biraz da titizim herhalde, pek boş vakit kalmıyor”; “Evine kadın alınca zannediyorlar ki tamam, artık sen iş yapmıyorsun, geziyorsun. Böyle bir şey yok bir defa. Çünkü kadının yapacağı iş ayrı, ev hanımının yapacağı iş ayrı...”²²

Bir Güçlenme Stratejisi: Eksik Kadınlık

Alt sınıftan kadınların güçlenme stratejilerine en uygun görünen araç da orta sınıftan olanların bu anlamda “eksik” kadınlıkları: Evinden önce kendine bakan, “oyuna giden”, ailesinin ihtiyaçlarını ihmal eden bir kadın. Bu kadın tipi, orta sınıftan kentli kadınların yalnızca aileleri değil tüm bir toplum/çevre tarafından denetim altına alınmalarını sağlayan yaygın bir kadın düşmanı söylemin parçasıdır ve kökleri Türkiye’deki modernleşmenin başlangıcına, Ahmet Mithad Efendi’nin, Recaizade Mahmut Ekrem’in romanlarındaki “tango” kadına, sonraki dönemde örneğin Peyami Safa’nın “Sözde Kızlar”ına, Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın hikâyelerine kadar izlenebilir. Türk modernleşmesi, kadınların “kamusal alan” a çıkmasını desteklerken bir yandan da çok güçlü bir korkuyu kışkırttı: Kadınların denetimden çıkması, toplumun dejenere olması.²³ Buna karşılık modernleşen orta sınıf kadınlar, kamusal alana çıkma serbestisinin bedelini, özel alanda klasik ataerkil ilişkilere boyun eğmeyi kabul ederek ödediler.²⁴ Görüşmelerde temizlikçi kadınların ve işverenlerin ifadelerine baktığımızda, günümüzde bu söylemin hâlâ ne kadar güçlü olduğunu fark edebiliyoruz: İşverenler temizlik yapmak yerine oyuna gitmek ya da gezmek gibi şeyler yapmadıklarını söy-

leyerek kendilerini savunma ihtiyacı duyuyor, temizlikçiler ise bu söylemi onlara karşı kullanıyorlar.

“Anadolu Kadını”

Temizlikçiler için bir başka güçlenme stratejisi, yine buna bağlı ama farklı bir kadınlık pozisyonunu olumlayan bir söylem: Tembel, beceriksiz ve bencil orta sınıf kadınlarına karşı, çoluk çocuğunun rızkını çıkarmak için “el evinde” horlanmayı göze alan, becerikli, eteği belinde alt sınıf kadını. Bu tipin izlerini de yine edebiyatta, özellikle “Anadolu kadını” söylemi içinde sürebiliriz. Türk kültür hayatında ve fikir atmosferinde çok etkili olmuş “eteği belinde becerikli gerçek kadın” ve “Anadolu kadını” tiplerlerinin her ikisinin de orta sınıf, kentli, modern kadınlara karşı kurulmuş olduğunu hatırlatmak isterim. Köylü ya da alt sınıftan kadınları yüceltir görünen bu söylem, onlardan çok orta sınıftan modern erkeklerin çıkarlarına hizmet eder. Çünkü, hangi sınıftan olursa olsun, kadınlar için “doğru hayat”ın aile içinde ve annelik/ev kadınlığı rolünde mümkün olacağını iddia ederek kadın özgürlüğünün sınırlarını çizmiş olur.

İşverene karşı böylesine güçlü bir sembolik araçları olmasına karşın, temizlikçi kadınlar bu ilişkide hem maddi hem de kültürel sermaye açısından güçsüz olan taraftır. Bir yandan kendi kadınlık deneyimlerini olumlayacak söylemleri kullanarak sembolik sermayelerini artırmaya çalışırlar, ancak maddi koşullarına bakıldığında, ilişkinin güç dengesinin onların aleyhine olduğu görülebilir. Sembolik sermayelerini artırmaya çalıştıklarında da önemli bir engelle karşılaşırlar: Yetersizlik duygusu. Kendi cinsiyet deneyimlerinin yanlış/ eksik/ yetersiz olduğu duygusu, bazı görüşmelerde belirgin bir biçimde ifade edildi. Orta sınıf kadınlık deneyiminin bir norm ve ideal olarak görüldüğü durumda, diğer kadınların kendi cinsiyet deneyimlerinin yetersizlik-eksiklik-yanlışlık ile malûl olması, beklenabilir bir durum. Yaptığım görüşmelerin bazılarında bu durum açıklıkla ifade edildi. Yani, “zayıfların silahları, zayıf silahlardır” sözü ne kadar doğruysa, bu bağlamdaki zayıfların silahlarının hedefinin cinsiyetçi sistemin öteki zayıfları olduğu da o kadar doğru.

Ev İşi-Yuva İşi

İki farklı sınıftan kadının evde karşı karşıya geldiği ücretli ev hizmetleri bağlamındaki kritik müzakere ve mücadele alanlarından biri de, ev işi/yuva işi ayrımı. Ev işlerinin kaba ve rutin olanlar ile incelmış, yaratıcı ve özel olanlar olarak ikiye ayrılması ve ücretli ev hizmetlilerinin kaba, rutin ve gündelik olan ev işleriyle sınırlandırılıp daha ince işlerden uzak tutulmaları, onların “farklılık”larının altını çizen bir tutum. “Ev işi-yuva işi” ayrımı, bu açıdan sınıfsal farkın gündelik yaşamda bir iktidar ilişkisi olarak deneyimlenme alanı olarak görülebilir. Çünkü orta sınıftan işveren kadınların kendileri için uygun gördükleri “ev hanımı” rolü ile temizlikçilere bıraktıkları işler arasındaki hiyerarşi, aynı zamanda kadınlar arasındaki hiyerarşinin de bir göstergesidir. Bedensel, tekrara dayalı, “tarih dışı” işler temizlikçiye bırakılırken, ailenin kimliğini ve tarihini kuran işler (düzenleme, yemek pişirme, dekorasyon vb.) ve ev işlerinin “teknik” kısmı (fırının içinin temizlenmesi, deterjan seçimi, vb.) ev hanımı tarafından üstlenilir. Bu ayrımın çok net olmayışı ve iki iş türünün kolaylıkla iç içe geçebilmesi, aynı zamanda kadınlar arasındaki hiyerarşik ilişkinin de bir kalıptan çok bir mücadele alanı olarak görülmesi gerektiğini hatırlatır. Kadınların kişisel tarihleri, kişilikleri, çeşitli güç kaynaklarını ve stratejilerini kullanma becerileri, bu mücadelenin gidişini önemli ölçüde etkiler.

Yaptığım görüşmelerde, orta sınıftan kadınların kendi kadınlıklarının temeline koydukları “yuva işi”nin en önemli bileşeninin yemek pişirmek olduğu ifade edildi. Yemeğin aileyi bir araya getiren bir ritüel olduğu hatırlandığında, böyle bir tercihin tesadüfi olmadığını söyleyebiliriz.²⁵ Bir yandan yemek yapmanın güçlüğünden yaktırırken (hangi yemeği yapacağına karar vermek, her gün yeniden yeniden yemek pişirmek) bir yandan da yemek hazırlamanın evin ve ailenin merkezinde duran bir faaliyet olduğunu hisseden orta sınıf işveren kadınlar, bu işi bir başka kadına bırakmayı istemediklerini söylediler. Yalnızca yemeğin hazırlanması değil, yemeğin hazırlandığı mekân olan mutfakın temizliği de genellikle işverenin kendisi tarafından yapılıyor.²⁶

Yemek ve mutfak dışında, hemen hemen bütün işverenlerin üzerinde birleştikleri “yuva işi”, evin düzenlenmesiydi. Beğenilerin ortaya konduğu bu iş, aynı zamanda işveren ve hizmetliler arasındaki en gergin konulardan da biriydi. Ev hanımı olan bir işveren, “kendine göre bir şeyler yapıyor. Benim evimde her şey muntazam olacak, her şeyin yeri belli olacak. Kafasına göre onu oraya bunu buraya koyduğunda, kızıyorum” diye kendi alanını işaretler ve sınırları koyarken, ev işlerinin “görünmez bir el” tarafından yapılmasını istediğini söyleyen daha genç bir başka işveren, eve gelip de dolaptaki örtülerin “saçma sapan” bir şekilde kullanıldığını gördüğünde çok kızdığını anlattı. Bu anlatı, ev düzeninin ve eşyaya ilişkin beğenin nasıl sınıfsal karakterde olduğunu, “yeniden üretim” diye etiketlenen bu geniş alan içinde nasıl toplumsal farklılıkların bulunduğunu hatırlatıyor bize.

Young’ın söylediği gibi “genel ve anonim etkinlikler”den “özgül ve kişisel” olanlara doğru bir sınır ihlali, işverenler tarafından hemen algılanıyor ve rahatsızlık yaratıyor. Ücretli ev hizmetlisinin işi ile ev hanımının işi arasındaki sınırların bulanıklığının bir gerilim unsuru olduğundan daha önce de söz etmiştim. Bu sınırın belirginleştirilmesi, ev hanımı açısından, ancak ihlallerin kesin bir biçimde önlenmesi ile mümkün olabiliyor. Bu nedenle de eşyaların düzeni, dekorasyon, mutfak işleri türünden “özgül ve kişisel” işlerin yapılması, yerlerin yeterince temiz olmaması ya da lavaboların ovulmaması kadar tepki yaratabiliyor.

Ev işlerinin “genel ve anonim” olanlarının temizlikçiler tarafından yerine getirilmesi, orta sınıftan kadınlar açısından yalnızca ev dışındaki hayatın kolaylaştırılması veya geleneksel cinsiyetçi iş bölümü ile yüzleşmeyi engellemesi açısından değil, tam da ailenin hayatını düzenleyerek onlara bağlanabilecekleri anlamlar sunan “ev hanımı” işlevinin gerçekleşmesini sağlaması bakımından da önemlidir. Dolayısıyla, ücretli ev hizmetinin orta sınıftan kadınların erkeklerle “daha eşit” olmalarını, ücretli istihdama katılabilmelerini, ev dışına çıkabilmelerini sağladığı doğru ama eksik bir saptamadır. Bunların yanı sıra, bence bunlardan daha önce, orta sınıf “ev hanımlığı”nı biçimlendiren ve mümkün kılan, ücretli ev hizmetlerinin

varlığıdır. Ev hanımı genel ve anonim olanın ötesine ancak böylelikle geçebilmektedir çünkü; yalnızca maddi olarak değil, simgesel olarak da. Şu sözler, simgesel sınırların önemine ilişkin farkındalığın işareti olarak okunabilir pekala: “Mesela küvetin falan ozonla ovulması, camların silinmesi, bu gibi işler. Ama daha ince şeyleri pek bırakmak istemem. (...) Fırının içini temizlemek için aldığım deterjanı sormadan gitmiş fayansa sıkmış mesela. Bu çeşit şeyleri bırakmak istemem, çünkü ne de olsa, cahil bir kadın. Neyi nereye kullanacağını, ne kadar kullanacağını bilmiyor (...) Bu cahil cesareti mi diyeyim artık, öyle de bir şey var.”

Temizlikçinin kendi sınırlarını bilmemesini “işgüzarlık” ya da “cahillik” olarak tanımlayan işverenler, adı konmamış bir ayırmadan söz ediyorlardı aslında: Ücretli ev hizmeti, evdeki “tarih dışı” ve rutin faaliyeti kapsar; alt sınıftan kadınların orta sınıf evlerdeki varlık nedenleri, bu evlerin sahibelerinin bir yandan ev dışı faaliyet alanlarına yönelmelerini mümkün kılmak, bir yandan da dışı kuş işlevine hayatîyet kazandırmaktır: “Nesnelere yaşayan anlamlar ihsan etmek, onları uzam içinde ait oldukları kişilerin yaşam etkinliklerini kolaylaştırmak üzere düzenlemek.”²⁷

Sonuç

Kadınların çeşitli nedenlerle ve çeşitli biçimlerde birbirlerinden farklı olduklarını biliyoruz. Ancak, bu farklılıkların basitçe yan yana duran gerçeklikler olarak görülmemesi gerekir. Tersine, kadınları birbirinden farklılaştıran maddi ve söylemsel yapılar, bu farklılıkları birbirlerine göre, birbirlerine karşıt biçimde kurarlar. Dolayısıyla, “farklılıklarımız var ama kadınlık bizim ortak paydamız” gibi bir hareket noktası, tamamen yanlış bir perspektife işaret eder. Çünkü kabul edilen bu farklılıklar, ortak paydanın “kadın bedenli” olmak kadar el eriminde olmadığını da bize gösterir. Bütün bu kadın bedenleri, farklı biçimlerde işaretlenmiş, biçimlenmiş ve konumlandırılmıştır. Üstelik bu farklılaştırma işi, kadınlara rağmen, onların

dışında gerçekleşmiş bir süreç değil; tersine, onların kendileri tarafından işletilen bir mekanizmadır.

Bütün bu hikâyenin “üst hikâyesi”nin erkek egemenliği olduğunu hatırladığımızda, kadınların güçlenme stratejilerinin neden erkekler karşısında dayanışmak ve ortaklaşmak değil de başka kadınlıklardan farklılaşmak üzerine oturduğunu anlamamız kolaylaşır. Çünkü erkek, egemendir, yani norm olandır. “İnsan”ın erkek olduğu bir dünyada kendini “insan”, norm karşısında konumlandırmak ve bunun üzerinden bir direniş stratejisi geliştirmek, ancak politikanın dolayımından geçerek mümkün olabilir. Böyle bir dolayımın (yani feminizmin) olmadığı durumda, kadınların “özbilinci” ile bir kadın dayanışmasının ortaya çıkmasını beklemek, yanlış bir beklentidir. Feminist politikanın olmayan bir ortaklık yerine, kurulması mümkün olan üzerinde yükselmesi, bunu hedeflemesi gerekir. Çünkü kadınların kaybedecek şeyleri var, kendilerini ezen bir sistemle işbirliği yapmaları, farkındalık eksikliğinden değildir.

Feminist politika, bence soyut bir “kadın dayanışması”na atıfta bulunmak yerine, kadınların güçlenme stratejilerinin neden erkek egemenliğini güçlendirecek biçimde birbirleriyle rekabete dayalı olduğunu anlamaya çalışmalı, bu stratejiler ile “kaybedilecek şeyler” arasındaki bağlantıları kurmalıdır.

Kadınlar arasındaki farklar, ortaklığın yanında ikincil önemde ve “başka” kategoriler değildir, tam da ortaklığın bir başka düzlemde, ancak politik eylemlilikte kurulabilir olduğuna işaret ederler. Böyle bir perspektifin açtığı yol, kadın politikasının kimlik politikasına dönüşmesine karşı durabilmek için de gözden kaçırılmaması gereken bir yoldur.

1) Yardımcı Doçent, İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

2) Aksu Bora, *Kadınların Sınıfı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005).

3) 1989 yılında Perşembe Grubu’nun çağrısıyla Ankara’da bir araya gelen feministler, bir bildirge kaleme aldılar. Bu bildirge, Türkiye’deki feministlerin tartışma gündemlerini ve politik hedeflerini ortaya koyması bakımından hareket tarihinin en önemli metinlerinden biridir.

- 4) Pierre Bourdieu, "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups", *Berkeley Journal of Sociology* 32:1-17, aktaran Terry Lovell, "Bourdieu, class and gender: The return of the living dead?" Adkins, Lisa, Skeggs Beverly (der.), *Feminism After Bourdieu* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), s.48.
- 5) Öyle olmadığı tek bir durum biliyorum: Proletaryanın kendini ve varlık koşullarını ortadan kaldırmak suretiyle yeni bir dünyayı mümkün kılabilecek bir politik özne olarak tasarlandığı 19. yüzyıl sosyalizmi. Orada, bir sınıf adına konuşuluyor olduğunda da aslında herkese seslenen bir dil kurmak mümkün olabilmisti.
- 6) Dikkatederseniz, stratejilerden, arkadan dolanmalardan, imkân ve arzudan söz etmeye başladığımız an, tikelin alanına girmek zorunda kalırız.
- 7) Bu konuda erken ve zihin açıcı bir tartışma için bkz. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1990).
- 8) Anlatıların seçimi, kadınların her biri açısından birer stratejik seçimdir. Yani yalnızca "söylemsel strateji"lerden değil, özneliğin inşasına ilişkin stratejilerden de söz etmekteyiz.
- 9) Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: Vintage, 1952), s.51.
- 10) Louise Lamphere, "The Domestic Sphere of Women and the Public World of Men: The Strengths and Limitations of an Anthropological Dichotomy" Brettel, C. Sargent (der.), *Gender in Cross-Cultural Perspective* (New Jersey: Prentice Hall, 1993).
- 11) Michelle Rosaldo, *Women, Culture and Society*, (New York: Stanford University Press, 1974).
- 12) Ev işlerine ilişkin bir başka önemli hat, bu işlerin kadınlar tarafından ücretsiz olarak yapılıyor olmasının kapitalist sistem için kritik bir yerde durduğunu söyleyen Dalla Costa'nın çizdiği hattır. Böylece ataerkillik ile kapitalizmin birbirlerini destekleyen iki iktidar sistemi olarak düşünülme-leri mümkün olabildi. Maria Dalla Costa, *The Power of Women and the Subversion of the Community* (Bristol: Falling Wall Press, 1974).
- 13) Carole Gilligan'ın çok etkili olmuş makalesi "In a Different Voice", bu deneyimin pozitif yanını vurgular ve "bakım etiği"nin yalnızca kadınlar ve özel alanla sınırlı kalmasını sorunlaştırır. "In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and Morality", Diana Tietjens Meyers (der.), *Feminist Social Thought: A Reader* (New York: Routledge 1997).
- 14) Iris Marion Young, *Intersecting Voices/Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, (New Jersey: Princeton University Press, 1997:1-49).
- 15) Young, a.g.y., s.150.

- 16) Beverly Skeggs, *Formations of Class and Gender/Becoming Respectable*, (Londra: Sage 1997). Beverly Skeggs, Londra'da işçi sınıfından kadınlarla yaptığı çalışmada, sınıfsal farkın hangi gündelik deneyimler ve pratikler içinde yeniden üretildiğine ve bu farkın nasıl algılandığına bakıyor. Bu çalışmanın benimkinden en büyük farkı, Londralı kadınların "işçi sınıfından olmak" ile ilgili net bir fikre sahip olup bunu ifade etmeleri. Benim görüştüğüm kadınlar ise, sınıfsal aidiyetin bir toplumsal konum göstergesi olarak kullanılmasına itiraz ettiler, hatta bu konudaki sorularım onlar tarafından "ayrımcılık" olarak tanımlandı!
- 17) Yani "hepsi kadın oldukları için eziliyorlar ama işçi sınıfından olanlar bir de sınıfsal sömürüye maruz kalıyorlar" gibi bir sözü sarfederken dikkatli olmak lazım! Kadın olmak ile işçi sınıfından olmak, gündelik deneyim içinde karşılıklı olarak birbirlerini kuran konumlar: İşçi sınıfından bir kadının kadınlığı deneyimleme biçimi ile orta sınıftan kadınıninki arasındaki fark basitçe bir "daha çok ezilme", bir de "emek sömürüsü" değil.
- 18) "Doğru kadın" normunun orta sınıf kadınları tarafından oluşturulduğu fikrini yeniden düşünmek için önemli bir ipucu bu. Toplumsal değişimin yarattığı erkek korkusunu işin içine kattığımızda, bu "genel doğru"nun önemli istisnalarını görebiliriz. İstisnalar, iktidar stratejilerini kavramak için iyi giriş noktalarıdır!
- 19) Namus kodlarının nasıl modernleştiğine ilişkin zihin açıcı bir yazı için bkz. Sirman Nükhet "Akrabalık, Siyaset ve Sevgi: Sömürge Sonrası Koşullarda Namus - Türkiye Örneği", Shahrzad Mojab&Nahla Abdo (der.), *Namus Adına Şiddet/Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).
- 20) Örneğin Halide Edip'in *Zeyno* isimli romanının kahramanı olan Kürt kadını Zeyno, bedenselliği ve cinselliği güçlü, içgüdüleriyle hareket eden, âşık olduğu Türk subayına hayvansı bir bağlılık gösteren bir kadın olarak çizilir. Halide Edip, *Zeyno*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987).
- 21) Bu güçlü ve "eteği belinde" kadın modeli, üst sınıflar için de "Osmanlı kadını" denilen bir tipte vücut buluyor. Bu örnekler bize kadınlığın nasıl kültürel olarak kurulduğunu da hatırlatıyor: Kadın öznelliğinin her durumda "erkek olmayan" olarak kurulmadığını, bu anlamda, kırılğanlığın ve yumuşaklığın oluşturduğu evrensel bir kadınlık idealinden söz edilemeyeceğini söyleyebiliriz.
- 22) "Kadın" ile "ev hanımı" arasındaki ayrıma dikkat! Sınıfsal farkın kadınlıklar arasındaki farkı nasıl kurduğuna ilişkin berrak bir ifade bu.
- 23) Bu korku sadece Türk modernleşme sürecine has değildir. Toplumsal değişim dönemlerinde ~ örneğin 1980'lerde Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi~ hep gündeme gelir.

- 24) Bukonuda derinlemesine tartışmalar için bkz. Ayşe Durakbaşı, “Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu”, *Tarih ve Toplum*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 9 (51), 1989); Fatmagül Berktaş, “Türkiye Solunun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?”, Şirin Tekeli (der.), 1980 Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003); Nükhet Sirman, “Gender Constructing and Nationalism Discourse: Dethroning the Father in the Early Turkish Novel”, F. Acar, A. Ayata (der.), *Gender and Identity Construction/Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey*, (Leiden: Brill, 2000); Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, çev. Aksu Bora, (İstanbul: Metis, 1997).
- 25) Yiyeceklerin hazırlanmasının ve pişirilmesinin onların topluluğun “içine” alınmadan önce saflaştırılması olarak görülmesine ilişkin bir tahlil için bkz. Mary Douglas, *Purity and Danger*, (New York: Routledge, (1966) 2002), s. 156. Bu tahlil yalnızca “ilkeller”in kültür/doğa ayrımını anlamak için önemli değildir, aynı zamanda, günümüz toplumlarında yemeğin törensel boyutunun anlaşılmasında da halen işlevselliğini korumaktadır.
- 26) Bu tutumun nedenlerinden biri de alt sınıflara ilişkin pislik ve “iğrenme” tepkisi olmalı. Sınıfsal farkın hijyenik terimlerle anlatılması ve kavranması, sıklıkla rastlanan bir durumdur.
- 27) Young, a.g.y., s. 150.

Türkiye’de özellikle son yirmi yılda eşcinsellerin verdiği örgütlü mücadele sonucu eşcinsellerin görünürlüğü görece arttı, varlıkları bilinir hale gelmeye başladı.² Ancak eşcinsellerin görünür hale gelmesiyle fark ettik ki, görünür olan bu eşcinsellerin pek çoğu erkekti. Bu durum elbette eşcinselliğin erkekler arasında daha yaygın olmasından kaynaklanmıyor. Konuya ilişkin elimizde istatistiki bir çalışma bulunmasa da, biz kadınlar yaşam deneyimimizden bunun kadınların ve kadınlığın kamusal alanının hemen her yerinde görünmez olması ile ilgili olduğunu biliyoruz. Kadınların görünmez kılındığı bir yaşamda lezbiyenler de elbette hem kadınlıklarından hem de eşcinselliklerinden dolayı görünmezler. Bu yazıda daha çok kendi yaşam deneyimimden yola çıkarak önce kadın olmanın, sonra da eşcinsel olmanın bu görünmezliğe nasıl yol açtığını tartışmaya çalışacağım.

Kadın ve Eşcinsel Olmak

Yeryüzünün neredeyse tümünde binlerce yıldır olageldiği gibi, kadın cinselliği bu topraklarda da ataerkil ve dinsel baskının gölgesinde hâlâ. Cumhuriyetin kuruluşuna kadar geleneksel ve dinsel yoğun bir ataerkil baskı nedeniyle kadınların (özellikle de Müslüman kadınların) kamusal yaşama katılımı oldukça sınırlı olagelmıştır. Okur-yazar kadın sayısı da oldukça az olduğundan Cumhuriyet öncesi döneme ait kadın tarihine dair bilgimiz yok denecek kadar azdır. Bu anlamda kadın eşcinselliğine dair elimizdeki veriler son iki yüz yıla gelene kadar, tüm dünya kaynaklarında oldukça sınır-

lıdır. Anadolu kültürüne ait kaynaklar ise neredeyse yoktur. Ancak bu sınırlı kaynaklar bile, Sappho ve Bilitis gibi eski Yunan kadın şairlerinden günümüze kadar binlerce yıldır kadın eşcinselliğinin var olduğunu anlamamızı sağlamaktadır. Diğer yandan, bu konuda başvurulabilecek en eski yazılı kaynaklar, ironik bir biçimde, eşcinselliği yasaklayan tek tanrılı din kitaplarıdır. Bu kaynaklar bize binlerce yıldır eşcinsel pratiklerin var olduğunu göstermekte ise de, üstü örtülmüş bu tarihe dair elimizde sınırlı bilgi bulunmaktadır.

Ülkemizde yazılı kadın tarihi Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren yükselen kadın hareketinin etkisiyle görece olarak oluşmaya başlamıştır.³ Cumhuriyet'le birlikte toplumun yeniden yapılandırılmasının neticesinde, kadınların kamusal yaşama daha çok katılabilmesi için bazı yasal düzenlemelerle kadınlar okuma-yazma hakkı gibi bazı kazanımlar elde etmiş ve bu da kadın tarihinin yazılmasına katkıda bulunmuşsa da, bu değişim kadınlar açısından gerçek bir özgürlüğü beraberinde getirmemiştir. Kâğıt üzerinde hakların var olması ile bu hakların toplumsal yaşamda fiilen karşılığını bulmasının eş zamanlı olmaması ve toplumun yeniden yapılandırılışının da esasen kadın özgürlüğü gibi bir hedefle yola çıkmamasını bunun ana nedenleri olarak sayabiliriz. Zira toplumun yeniden yapılandırılışı ağırlıkta asker elit bir tabaka tarafından gerçekleştirilmeye çalışıldığı için, topluma yeniden biçilen elbise de eril-militarist-elit oluktan kurtulamamıştır. Geleneği zaten savaş, yağma, erlikten gelen ve savaş kültürü ile ataerkilliği fazlasıyla iç içe geçirmiş bir kültürün dönüşüm projesi de, fazlasıyla ataerkil ve militarist öğelerle biçimlenmiştir. Bu yeni projede ataerkil ve militarist bakış kadınlara özgürlük getirdiği iddiasında olmasına rağmen, kadına getirdiği özgürlük, ataerki ve militarizme ölesiye sadık, vatana, uğruna ölmeye her an hazır iyi evlatlar yetiştiren annelik kalıplarıyla sınırlıdır.

Projede kadınlık annelik kalıpları içerisine hapsedilirken, tüm yasal ve sosyal sistem kutsal aile üzerine inşa edilmiş, yasalar buna göre düzenlenmiştir. Vatandaşlar birey olarak değil, devlete çeşitli borç ve ödevlerle bağlanmış kişilikler olarak tanımlanırken; kadınlar yasalar eliyle ikincil pozisyona oturtulmuş, soyları erkeğe bağlanmış, çalışma izinleri erkeklerle bırakılmış, bedenlerine yönelik

saldırılar genel ahlaka ve aile düzenine yönelik işlenmiş kabul edilerek, toplumun ve ailenin adeta malı olarak tanımlanmıştır.⁴ Yasalarla oluşturulan bu yeni toplumsal proje elbette aileyi kutsarken bir yandan heteroseksüelliği norm olarak dayatmış, bütün sosyal projesini heteroseksüellik üzerine inşa etmiş, kadınlığı da heteroseksüel ve anne olmak üzerine kurgulamıştır. Türkiye’de belki de en uzun soluklu mücadelelerden olan kadın mücadelesi sayesinde son yirmi yılda bu durumda, en azından yasal anlamda görece değişiklikler olsa da, pratik yaşamda durum yaygın olarak aynı şekilde devam etmektedir. Kadınlar halen toplumun ve ailenin namusunu temsil etmekte ve kadın cinselliği cinayetlere varan bir baskı ile karşı karşıya kalmaktadır. Bunun yanı sıra, ekonomik yaşama katılmaları için gerekli olan eğitim ve istihdam koşulları oluşturulmadığından, kadınlar hâlâ babalarına veya kocalarına ekonomik olarak bağlı bir yaşam sürmeye mahkûm edilmektedir. Kadın yoksulluğu ve işsizliği, yükselen kapitalizmle birlikte daha şiddetli artmakta ve kadınlar ev içinde ücretsiz emek vermeye zorlanmaktadır. Bu nedenle lezbiyenlerin görünmezliğini anlayabilmek için önce toplumda kadının statüsünün ne durumda olduğuna bakmak ve kadın mücadelesi ile eşcinsel mücadelesini birlikte ele almak gerekir.

Birey olmasının dahi koşulları yaratılmayan kadının kendi cinselliğini keşfetmesi ve yaşaması neredeyse imkânsız hale gelmekte, bu anlamda lezbiyenlerin kendilerini lezbiyen olarak var etmesi koşulları da ancak ve sadece her şeye rağmen oluşabilmektedir. Zira kadın cinselliğine ancak kapitalizme ve ataerkilliğe hizmet ettiği, erkeklerin seyirlik malzemesi olduğu sürece tolerans gösterilmektedir. Cinsellik kadının kendisi için değil, kadının erkeğe hizmeti olarak sunulmaktadır. Kadınların kendine yer bulamadığı ve yasal, ekonomik, sosyal öğelerle erkeğe bağlandığı bu tablonun içinde, erkeği sosyal, ekonomik, cinsel anlamda tümüyle dışarıda bırakan kadın eşcinselliğinin kendini var etmesi ne derece mümkündür? Bu nedenle sosyal yaşamda karşımıza neredeyse her sınıftan ve bölgeden erkek eşcinsel çıkabilirken, kadın eşcinseller genellikle daha orta ve üst sınıflarda ve erkek eşcinsellere oranla daha nadir olarak açığa çıkmaktadır. Zira, ekonomik ve toplumsal anlamda tamamen

erkeklerin insafına terk edilmiş daha alt sınıftan kadınlar kendi yaşamları ve kendi bedenleri üzerinde söz sahibi olamadıklarından, kendi cinselliklerini keşfetme ve yaşama hakkından tümüyle mahrum bırakılmakta, zorla evlendirilmektedirler. Üstelik toplum baskısıyla zorla evlendirilme ve kendi cinselliklerini yaşamaya kalktıklarında namus cinayetlerine kadar varan yaptırımlara maruz kalma, yalnızca alt sınıftan kadınları değil, kadınların ve dolayısıyla kadın eşcinsellerin tümünü tehdit etmektedir.

Bu nedenle, kadın eşcinselliği de kadın cinselliğine dair diğer pek çok durum gibi, görünmezlik kısılacında kalmaktadır. Yalnızca kadın eşcinseller değil, tüm eşcinseller görünmezlik duvarının ardında kalmakta, maruz kalabilecekleri şiddet biçimlerinden korunabilmek adına iki yüzlü bir hayat sürmeye zorlanmaktadırlar. Bu şiddet biçimleri psikolojik şiddetten ekonomik ve fiziksel şiddete, hatta cinayete kadar varabilmektedir. Aşağılama, dışlama, psikolojik tedaviye zorlama, ekonomik desteği çekme, iş vermeme, işten çıkarma, dayak atma, yaralama ve cinayete kadar uzanan bu şiddet biçimlerinden en az birine hemen hemen her eşcinsel, farklı yoğunluklarda da olsa, bir şekilde maruz kalmaktadır. Toplumun üzerine bina edildiği kutsal aile ise eşcinsellerin genellikle birincil şiddet gördükleri ve bu nedenle eşcinsel bireyleri en dışarıda bırakan kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Eşcinsellerin en çok aileden şiddet görmesinin nedeni ise, toplumun kutsal aile üzerine inşa edilmesi ve kutsal aile kavramının da kaçınılmaz biçimde heteroseksüelliği dayatmasından kaynaklanmaktadır. Ataerkil öğelerin toplumsal yaşamın hemen her alanında bu derece yoğun bir etkisi bulunur iken bireyin eşcinselliğini kamusal bir bilgi haline getirip kamusal alanda yaşaması, görünür olması, çevresinin onun eşcinselliğinden haberdar olması çok dar çevrelerde nadiren yaşanan bir durum olarak kalmakta, ülke ve toplum geneline yayılmamaktadır.

Eşcinsellik ve Hukuk

Türk hukuk sistemi, eşcinselliği cezalandıran veya eşcinsellere haklar tanıyan pek çok hukuk sisteminin aksine, eşcinsellik konu-

sunda genel olarak olumlu veya olumsuz herhangi bir düzenleme yapmayarak bu konuyu görmezden gelmiş, böylelikle yasal bir boşluğun oluşmasına yol açmıştır. Bazı askeri mevzuat ile eşcinsellerin askerlik yapmasının engellenmesi dışında, konuya ilişkin yasal hiçbir düzenleme mevcut değildir.⁵ Zaten eşcinsellerin askeri görevden dışlanması ve konuya ilişkin başkaca hiçbir yasal düzenleme yapmayan yasa koyucuların, konu askerliğe gelince eşcinsellikle yüzleşmek zorunda kalması da, aslında yukarıda bahsettiğim ataerkil ve militarist bakışın nasıl iç içe geçtiğinin ve toplumun inşasında nasıl bir rolü olduğunun en somut göstergesidir.

Eşcinseller toplum tarafından yok sayıldıkları ve bütün bir kültür heteroseksüellik üzerine inşa edildiği gibi, hukuk tarafından da yok sayılmaktadırlar. Bu da eşcinsellere yönelik ayrımcılığın kamusal yaşamın her alanında tezahür edebilmesini doğurmaktadır. Şiddete uğrayan, işten atılan eşcinsellerin hakları hiçbir şekilde korunmamakta ve bu alanlarda hak ihlaline uğrayan eşcinseller de açığa çıkma korkusu ile yasal yollara başvuramamaktadırlar. Zira açığa çıktıkları anda kendilerini toplumsal şiddetten koruyacak yasal düzenlemeler mevcut değildir. Yasal düzenlemelerin mevcut olmaması hâkimlere geniş bir takdir yetkisi bırakmakta, eşcinsellerin kaderi, homofobik ve ataerkil bir toplumda yetişen ve doğal olarak toplumdan bu anlamda etkilenen hâkimlerin insafına bırakılmaktadır. Bu durumun yansıması olarak eşcinsel cinayetlerinin hemen tümünde yargıçlar takdir yetkilerini eşcinsellere şiddet uygulayan sanıklar lehine kullanmakta ve eşcinsel ilişki teklifini haksız tahrik olarak nitelendirmektedirler. Basında oldukça yer bulan Baki Koşar'ın öldürülmesi davasında verilen karar bunun bir örneğidir. Keza, lezbiyen olduğu ve bu nedenle "ahlaksız" bir yaşam sürdüğü gerekçesiyle anneye çocuğun velayetinin verilmemesi gerektiği yönünde Yargıtay 2. Hukuk Dairesi'nin 21.06.1982 tarihli bir kararı mevcuttur. Konuya ilişkin yasal bir düzenleme olmadığından, bu konudaki yasal boşluğu dolduran yüksek mahkeme kararları diğer mahkemeler açısından da emsal bir nitelik kazanmakta ve lezbiyenliğin ahlaksızlık olduğuna ilişkin ataerkil ve homofobik bakış açısı mahkemeler eliyle yasal güç kazanmaktadır. Ahlak tüm zamanlar için kesin ve

belirli bir kurallar dizisini ifade etmediği, zamana ve topluma göre değişkenlik arz ettiği halde, konu eşcinselliğe geldiğinde, başkaca hiçbir değer üzerinde anlaşılamayan pek çok farklı kesimin ahlak-sızlık konusunda uzlaşması da, toplumu oluşturan heteronormatif, homofobik, ataerkil yapının açık bir göstergesidir. Yukarıda değin-diğim mahkeme kararları, eşcinselliğin nasıl bir ataerkil ve homofobik namus ve ahlak anlayışının ablukası altında olduğunun en somut tezahürleridir.

Kadın eşcinseller ise erkek eşcinsellere göre ikili bir abluka altındadır. Hem kadın cinselliği hem de eşcinsellik toplumsal bir tabu iken, bunların her ikisini de varlıklarında barındıran kadın eşcinseller, hem kadın olmaktan hem de eşcinsel olmaktan doğan baskılara maruz kalmakta ve şiddetin pek çok farklı biçimine maruz kalma tehlikesiyle karşı karşıya gelmektedirler. Yine ekonomik olarak da erkeklere göre dezavantajlı bir grup oldukları için görünmezliğe mahkûm edilmektedirler. Bu ise erkek eşcinsellerin görünürlüğü görece artarken dahi, kadın eşcinsellerin görünürlüğünde ciddi bir artış olmamasına yol açmaktadır. Bu durum kadınların ekonomik bağımsızlığa sahip olma oranının erkeklere oranla düşük olması kadar, kadınların namusu temsil etmesinden ve dolayısıyla aile denetiminin kadınlar üzerinde daha yoğun olmasından da kaynaklanmaktadır. Zaten cinsellik erkeğin tekeline ve erkeğe hizmet eden bir kavram olarak tanımlandığından, kadın eşcinseller belki de şiddetin en yoğun biçimi olan yok sayılma ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Kadın eşcinselliği kadının kendisi için değil, ancak heteroseksüel bir erkeğin seyirlik malzemesi olarak ve pornografik bir biçimde sunulmaktadır.

Elbette bu karamsar tabloyu değiştirmek için yaklaşık yirmi yıldır süren eşcinsel mücadelesi sonucu toplumda, medyada görece bir farkındalık artışı meydana gelmiş ve sosyal yaşamda bazı dönüşümleri beraberinde getirmiştir. Ancak, olması gereken eşitlikçi ve özgürlükçü bir varoluş biçimi eşcinsel bireyler için kurulabilmiş değildir.

Gündelik Yaşamda Lezbiyenlik Deneyimi

Aslında, uzağa gitmeye gerek yok, bir lezbiyen olarak kendi gündelik hayat deneyimlerim bana pek çok şey anlatıyor. Kendi ergenliğim heteroseksüelliğin dayatıldığı ve biricik yaşam biçimi olarak sunulduğu bir çevrede geçti herkes gibi. Bu yüzden ergenlik dönemimde kadın kadına birlikteliği hayal edemediğimden, erkek olmam gerektiğine inanıyordum; hem de içsel olarak erkek olmak istemediğim ve bedenimle bir sorunum olmadığı halde. Üniversite yıllarımda Kaos GL grubuyla tanışıp ilk defa konuşabildiğim açık eşcinsellerle karşılaşana kadar, cinsel yönelimimi tanımlayacak gücü kendimde bulamamıştım. Ancak diğer eşcinsellerle tanıştıktan sonra kadınlık, erkeklik, cinsel yönelim üzerine düşünme şansım oldu. Pek çok insan için düşünülmesi bile gerekmeyen kadınlık nedir, erkeklik nedir, hangisi olmak gerekir, nasıl olmak gerekir, bir şey gerekir mi soruları ile bolca uğraşmak zorunda kaldım. Eşcinselliğimi anlamak ve kabullenmek, bedenimle ve cinsel yönelimimle barışmak da sorunu çözmedi. Bu sefer dışarıya açılmakla uğraşmak zorunda kaldım. Ve kontrol mekanizmalarının en tepeden en dibe nasıl günlük yaşamın her alanına yayıldığı ile yüzleştim. Hangi kıyafeti giydiğimden, nerede nasıl bulunduğuma veya bulunamadığıma kadar, önce kadınlığın sonra eşcinselliğin ne çok sınırı olduğunu öğrenmek zorunda kaldım. Dışarıdan korunmak adına nasıl güçlü otokontrol mekanizmaları geliştirdiğimizi ve bunları içselleştirdiğimizi fark ettim.

Örneğin, iş yerinde insanlar rahatlıkla eşleri veya sevgilileri hakkında konuşabilirken sevgilimin cinsiyeti üzerine açıklama yapamayacağım için bu konuda sessiz kalmayı veya yalan söylemeyi, sosyal herhangi bir alanda telefonda konuşurken veya başkalarıyla otururken konuşmalarımın eşcinselliğe dair kısımlarını sansürlemeyi, mahalle bakkalından komşularıma kadar bekârlığıma dair soruları cevaplamak zorunda kalmayı ve evlenmeyen bir kadının ahlaksız ve namussuz algılandığını, denetleme mekanizmalarının kiminle yaşadığımdan eve kaçta geldiğime kadar her ayrıntıyı sorguladıklarını, belli bir yaşı geçtikten sonra iki kadının birlikte yaşaması-

nın makul karşılanmadığını ve gözetlendiğimi, günümün tamamını didikleyen ve seyreden bir baskı mekanizmasının ablukası altında olduğumu öğrendim.

Tabii, bu bilgi ile ister istemez bedenimi ve yaşamımı kendiliğimden denetlemeyi de öğrendim. Örneğin, erkek olmam gerektiğini zannettiğim ergenlik yaşlarımda cinsiyetimin üstünü örten kıyafetler seçmişken, kendimle barışmamla cinsiyetimi örtmeyen kıyafetler giymeyi keşfetmişken (ve bu arada kıyafetler ile nasıl bir kadınlık-erkeklik algısı kurduğumuzu çokça düşünmek zorunda kalmışken), bu sefer kadınlık üzerindeki denetim mekanizmaları yüzünden kadınlığı açığa çıkaran kıyafetleri hangi sınırlar içinde giyebileceğimi öğrendim. Ve bütün bunların nasıl korkunç ve sıkıcı baskılar olduğunu da... Bu arada eşcinsel dünyada da kadınlar arasında toplumsal erkekliğin sıklıkla benimsenebildiğini ve bunun kıyafetten kullanılan dile dek, ilişkinin her aşamasına nasıl yansıtılabildiğini öğrendim. Eşcinselliğin de kendisini reddeden pratikleri nasıl üretebildiğini gördükçe, kadınlık üzerine daha çok düşünmek zorunda kaldım. Bu da benim tepkisel olarak doğrudan erkekliği simgeleyen kıyafetlerden uzaklaşmama neden oldu. Örneğin eşcinsel kadınların erkekliği simgeleyen kravat gibi bir aksesuarı takmasının, onların açık olmasını simgeleyebileceğini ise, bütün bunlardan sıkıldığım bir gün sokakta kravatla dolaştığımda fark ettim. Her gün yürüdüğüm ve kimsenin dikkatini çekmediğim sokaklarda insanların neredeyse tamamı tarafından izlendim. Kendimi ne kadar dışlanmış ve ayrıksı hissettirebileceklerini bilmiyordum. Çünkü daha önce sokakta yalnızca kadındım ve eşcinselliğim görünmezdi. O gün bulunduğum her yerde seyrediliyordum çünkü eşcinselliğime işaret edebilecek bir simge vardı üzerimde. İnsanlarda bu kuşku uyandırıyorlardı ki, durumdan hoşnut olmuyorlar, “normal” karşılamıyorlardı. Sanki sokağın bu konuda bir mutabakatı vardı ve ben kendimi meclise baş örtüsü ile girmiş gibi hissettim. İşte bu bilgi benim sokakta açığa çıkmamı engelleyen bilgiydi. Aynı bilgi, sokakta sevgilimle el ele yürümemi engelliyor, konuşmalarımın içeriğini sınırlandırıyor, iş başvurularında kendimi bekâr olarak olarak adlandırmamı dayatıyor, hayatımın çoğunluğunu heteroseksüelmişim gibi

davranarak geçirmeme yol açıyordu. Yaşamın her alanına yayılmış bu denetim mekanizması gücünü ve yaygınlığını heteronormative-den alıyordu ve benim bu yaşamın içinde alanım yoktu.

Yani, kısacası önce kadınlığım sonra eşcinselliğim denetim altındaydı. İşte bu nedenle kadın eşcinseller hem kadın olmanın hem de eşcinsel olmanın getirdiği baskı ve dezavantajlar ile kuşatıldıklarından, şiddete maruz kalmamak adına görünmez kalmakta, hatta heteroseksüel bir yaşam sürmeye zorlanmaktadırlar. Kadın eşcinsellerin bu ikili ablukayı aşıp kendi varoluşlarını gerçekleştirmek için homofobi, ataerki, militarizm ve kapitalizmle çatışmak ve eşitlikçi ve özgürlükçü bir yaşamı yeniden kurmak için mücadele etmek dışında bir seçenekleri bulunmadığını düşünüyorum.

-
- 1) Avukat, eşcinsel feminist aktivist.
 - 2) Türkiye’de ilk eşcinsel örgütlenmeler 1970’lerde İbrahim Eren ve arkadaşlarının İzmir’de gerçekleştirdikleri çalışmalar ile başlamış ve 1980’lerde Radikal Demokrat Yeşiller Partisi olarak yürüttükleri çalışmalar ile devam etmiştir. Bundan sonra 1993 yılında Lambdaİstanbul, 1994 yılında Ankara’da faaliyet gösteren Kaos GL grupları kurulmuştur. Bu gruplar 2005 yılından sonra dernekleşmiştir. Daha sonra Bursa’da Gökkuşluğu LGBTT Derneği, Ankara’da Pembe Hayat LGBTT Derneği, Antalya’da Gökkuşluğu LGBTT Oluşumu, Eskişehir’de Mor-El LGBTT Oluşumu, İzmir’de Kaos GL İzmir, İstanbul’da Kaosist, Diyarbakır’da Piramid GL oluşumları kurulmuştur. Bunun yanı sıra 1990’lı yıllarda İstanbul’da Venüs’ün Kız Kardeşleri, Ankara’da Sappho’nun Kızları ve Öteki-Ben adlı lezbiyen gruplar kurulmuştur. Ancak Öteki-Ben dışındaki gruplar faaliyetlerine son vermiştir.
 - 3) Bu çalışmalara bazı örnekler için bkz. Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul: Metis Kadın Yayınları, 1996); Ayşegül Yaraman, *Resmi Tarihden Kadın Tarihine* (İstanbul: Bağlam, 2001).
 - 4) Bkz 1926 tarihli Türk Ceza Kanunu ve Türk Medeni Kanunu.
 - 5) Türk Silahlı Kuvvetleri Sağlık Yeteneği Yönetmeliği’nde eşcinsellik açıkça askerlik yapmaya engel bir psikolojik rahatsızlık olarak tanımlanmıştır.

Sürçen Söylemler: *Lubunya* ve Tekinsiz Normativite

CÜNEYT ÇAKIRLAR¹

Selin: *İdeal erkek nasıl olmalı?*

Okşan: *Erkeğin ideali yoktur.*²

Toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin alanında özdeşim kurma ve cinsel arzuyu *manalandırma*, kimliği tutarlı bir normatif ideale, kavranabilir bir bütünselliğe kavuşturma, öznenin temel sancısıdır. Öznede *ben*, ötekilerin sahası belirlendiğinde *ben* olur. *Ben* dışladıkça *bendir*. Kimlik, bu bitmeyen dışlamalar sürecinin bir sonucu, tamamlanamayan kişisel bir proje, meşruiyetini tâbiyetinden alan bir aidiyet sancısıdır. Öznenin aidiyeti, yani özneleşmesi, daima bu sancıyı, dışladığına dair duyduğu endişeyi beraberinde taşır. Kısacası kimlik, sahiplendiğinin dışında bıraktığıyla kolay *helalleşemez*. Örneğin, heteroseksüel erkeğin kadınla, kadınsı olanla ve homoseksüel olanla ilişkisi ne kadar problemliyse, kendi erkek olma hali ile, erilliği ile ve heteroseksüelitesiyle kurduğu ilişki de o kadar problemli ve muğlaktır. İşte özne, bu kaygan zemini *unutarak* kimlikler edinir ve normalleşir. Dolayısıyla, özne için kaçınılmaz olan normla ve normativiteyle girdiği ilişkidir. Bu yazı, bu ilişkilenenmenin heteroseksüel olana özgü bir şey olmadığı ve normatif olanın dışına konumlandırılan öznelerin de (eşcinsellerin, trasvestilerin, transseksüellerin, vs.) benzer bir meşruiyet kaygısıyla farklı normatif alanlar oluşturabileceği varsayımından yola çıkmaktadır. Bu kitabın temel derdini de göz önünde bulundurduğumda, kendimi *sokak/akademi*, politik/akademik, pratik/teorik ikilileri arasında nereye konumlandığımı halen bilmiyorum. Bu ayrımların ne kadarının evrensel bir gerçekliğe işaret ettiğini ve ne kadarının 1980 sonrası modern

Türkiye'nin sancılı ergenliğinden dış(kı)lanıp yerini *bulamamış* aydınlarıyla ilgili bir kültürel politika sorununu içerdiğini halen tartışmaya değer gördüğümü belirtmek isterim. Bununla beraber, bu evrensel/yerel problemlerin yeniden değerlendirilmesinin akademi ve aktivizm arasındaki sessiz gerginliğin çok sesli bir alışverişe dönüşmesinde önemli bir payı olacağı kanısındayım. Bu bağlamda, Selin Berghan'ın *Lubunya*'sındaki tanıklıkları kısaca yeniden tartışmakla amaçladığım, toplumsal cinsiyet meselelerinin ve buna bağlı olarak kimlik/beden politikalarının eleştirisinin kadın-erkek arası iktidar ilişkilerinden öte daha karmaşık bir dinamığe sahip olduğunu göstermek, bu ilişkinin yarattığı *heteroseksüel kültürün ta kendisinin* sorunsallaştırılmasının, bu kültürel pratiğin çeşitli kimlik/özdeşim alanlarının kesişim noktalarında tetiklediği değişken normatif değerlerin açığa çıkarılmasının hem akademik hem de aktivist sahadaki aciliyetini vurgulamaktır. Bu bağlamda, kuramsal olanın pratik olana açabileceği ufka, bunun olasılığına, inatla inanmaktayım.

Öncelikle, kimliğin dışlayıcı ve sahiplenici dinamığıne geri dönmek ve özne/tâbi olmanın temelindeki endişenin nasıl kuramsallaştırıldığını kısaca tartışmak istiyorum. Freud'un melankoli nosyonu, egonun, dikey Ödipal düzlemde (anne-baba-çocuk) başlayıp tüm psişik (ruhsal) tarihe yayılan kayıp-eksik-ölüm üçlüsünü dilin temsil alanından atarak ve arzu nesnelerinin kaçınılmaz kaybını inkâr ederek iki parçalı bir hal alması olarak açıklanabilir. Özne fallik bütünlüğüne, ya da "kimliğine", bir dizi değilleme (*negation*, *Verneinung*) ile ulaşır; ancak değillenen *kaybedilerek sahiplenilendir*.³ Freud melankoliyi, 'kaybedilen nesnenin gölgesinin egoya düşmesi, dolayısıyla kayıp her hatırlandığında bu nesnenin değil benliğin kaybının tecrübe edilmesi durumu'⁴ olarak tanımlar. Bu, bize egonun, bu yapısal bölünmüşlüğü'nün (*Ichideal* ve *Idealich*) sınırlarını çizmenin ve psikanalitik özneyi kuranın ne kadarının ham bir benlik, ne kadarının sahiplenilmiş bir ötekiler mezarlığı olduğunu anlamının zorluğunu gösterir. O halde, cinsiyet (*sex*), toplumsal cinsiyet (*gender*) ve cinselliğin (*sexuality*) bedene yazılışının, bedende vücut buluşunun, melankolik bir süreç olduğunu düşünebiliriz. Judith Butler, her öznenin kendi dişillliğini ya da erilliğini onaylamasını,

zıtlıklar üzerinden meşru kılmasını sağlayan heteroseksüel melankoliyi yeniden ve yeniden üreten (*reiteration*) şeyin, ‘homoseksüel arzunun melankolik kaybının öznece tanınması için gereken kültürel konvansiyonların yokluğu’⁵ olduğunu söyler. Böylece,

Straight [heteroseksüel] erkek ‘asla’ arzulamadığı ve ‘asla’ kaybının yasını tutmadığı erkek olur (o erkeği taklit eder, ona atıfta bulunur, onun statüsünü kendinde varsayar); *straight* kadın ‘asla’ arzulamadığı ve ‘asla’ kaybının yasını tutmadığı kadın olur (o kadını taklit eder, ona atıfta bulunur, onun statüsünü kendinde varsayar)... Toplumsal cinsiyetin performansı her yere sızan bir inkârın işareti, semptomudur.⁶

Butler, heteroseksüel melankoliyi sadece yukarıdaki formülasyonunda olduğu gibi heteroseksüel kimliği kuranı anlamak için değil, tüm madun, radikal ya da dış(kı)lanmış (*abjected*) cinsel özelliklerin kendilerini tanımlayışlarında, ideolojik aygıtlar tarafından kazandıkları kavranabilirlik (*intelligibility*) statüsünde nasıl kurucu bir unsur olduğunu sorgulamak için de kullanır. Dolayısıyla, eşcinsel, transseksüel ya da travesti olmak, bir “kurucu dış” (*constitutive outside*) pozisyonuna sahip olmanın yanı sıra heteroseksüel matris içinde bir dizi aidiyet oluşturma stratejisini, iktidar ve hakikat oyunlarına bu matris içine *doluşarak direnen* pratikleri de beraberinde getirir. Foucault’nun özne ve tâbiyet tahayyülünde, bilgi ve tahakküm odaklarının her alana sızan etkilerinin yanı sıra öznenin kendisini normalize ediş dinamiğinin de büyük bir rol oynadığını hatırlarsak,⁷ Butler’ın psikanalitik söylemden ödünç aldığı melankoli mefhumunu Foucault’cu bir özne modeline ulamasını çok kıymetli stratejik bir hamle olarak gördüğümü belirtmek isterim.

Bu yazıda temel amacım, Selin Berghan’ın *Lubunya: Transseksüel Kimlik ve Beden* isimli çalışmasındaki tanıklıklardan yola çıkarak transseksüel kimliklerin yukarıda kısaca tartıştığım heteroseksüel melankoliyi nasıl deneyimlediklerini, bu ilişkide neyi yeniden üretip neye direndiklerini anlamaya çalışmak olacaktır. Berghan’ın araştırma öznelерinin, kadınlık, erkeklik, dişillik, erillik, eşcinsellik ve sapkınlık üzerine ürettikleri söylemin, ontolojik bir meşruiyet

talep ederken kimliklerini yeniden tanımladıkları ve anlamlandırdıkları söylemsel alanın *queer-fobik* bir heteronormativiteye işaret edip etmediğini tartışacağım. Bu bağlamda belirtmek isterim ki, Berghan'ın çalışmasını toplumsal cinsiyet çalışmaları literatürüne büyük bir kazanç olarak görmekteyim. Bu tartışma, ne Berghan'ın araştırmasındaki analizi ve bulguları üzerinden yürüyen bir eleştiriyi ne de varoluş mücadelelerini son derece önemseydiğim travesti ve transseksüellerin kimlik pratiklerine incitici bir müdahaleyi içermektedir.

Berghan'ın görüştüğü ED (erilden dişile) transseksüellerin tümü hikâyelerine bedenleri ve bedenlerine hükmeden dişil bir "ruh" arasındaki rahatsız edici uyumsuzluktan bahsederek başlıyorlar. Travesti olmaya karar verdikleri ana kadar yaşadıkları eşcinsel pratikleri, heteroseksist normdan saptıkları erken bir dönem, bedensel ve cinsel dönüşümlerinin uğradığı bir geçiş noktası olarak görüyorlar. Dolayısıyla, yaşadıkları eşcinsellik, hemcinsleriyle başladıkları cinsel ilişkileri mümkün kılan ve erkeği dokunulabilen bir arzu nesnesi haline getiren bir süreç olarak hepsinin yaşamında kaçınılmaz dedecede kurucu bir aidiyet aracı olmasına rağmen, ruhlarına atadıkları dişil (ve kadın) karakter onları radikal heteroseksüel bir ideale yöneltmiştir. Beden de bu ideale uygun şekilde yeniden maddeselleştirilmesi gereken bir *topos*, *plastik bir taklit sahası* olarak görülmektedir. Görüşmecilere göre beden, hazzın taşındığı bir hazne olmaktan öte, içerisindeki cinsiyetli ruhun yüzeyde yansımak için direndiği ve belirttiği organik bir kabuk, içi ve dışı arasındaki cinsel uyumun meşru, kavranabilir bir öznel/tâbiyet sahası oluşturduğu bir temsil makinası olarak görülmektedir. Bununla birlikte, görüşmecilerden bazıları, özel alanda bedeni de dönüştüren dişil ruhun kamusal alanın heteroseksüellik algısına nüfuz edemeyeceğini düşünüyorlar. Görüşmecilerden Güneş, transseksüelliğini bağımsız bir kimlik kategorisi, bir aidiyet ve özdeşim alanı olarak görmüyor. Bir taraftan kendini heteroseksüel bir kadın olarak konumlarken, özel ve kamusal alan pratiklerinin birbirinden farklı sorunları beraberinde getirdiğini vurguluyor, eşcinselliği toplumun ona biçtiği tek zorunlu cinsel kimlik kategorisi olarak sahipleniyor:

“... Ben o insana, “Sizin için işim mi önemli, davranışlarım mı önemli? Bu benim içimden geliyorsa ben bunu engelleyemem. Eğer bir eşcinselsem, kabul ediyorum” dedim.⁸ Psikiyatra durumumu açıkladım. “Ben kadınsı duygular taşıyorum, kadınlara karşı ilgim yok, erkeklerden hoşlanıyorum. Tedavi olmak istiyorum,” dedim. (63) [*Neredesin on beş yıl sonra pozitif bakarsan?*] Evimin kadını (71)

“... Bülent Ersoy’un sanatını çok seviyorum, sanatına saygım var, ama kişiliğinden tiksiniyorum. Kendini hiçbir zaman için, bizim geçirdiğimiz dönemleri kendisi de geçirdiği halde, kabullenmeyen; kendini homoseksüel –halkın tabiriyle söylüyorum bunu– olarak görmeyen; tamam ruh olarak kadın, ben de kadını; ama toplum bizi homoseksüel olarak görüyorsa homoseksüeldir. Kırk tane pembe kimlik alsam ben veya bir başkası, toplumun gözünde ben yine aynı kişiyim. Dolayısıyla kişiliğimle kendimi kazandırırım, kimliğimle değil. Benim kişiliğim düzgünse, homoseksüel olmam kimsenin gözünde kötü yapmaz beni.” (78)

Buse ve Özlem ise, kadınlıklarını heteroseksüel bir ideal üzerinden tanımlıyorlar. Görüşmelerde kadınlık bir taraftan biyolojik olanı, yani “verilmiş” bedeni aşan bir ruh hali olarak açıklanırken, bunun meşruiyeti özdeşim ve arzu arasındaki zorunlu heteroseksüel zıtlık üzerinden inşa ve talep ediliyor. Berghan’la paylaşılan hayat hikâyelerinde eşcinsellik, sürekli heteroseksüel bir panik hali içerisinde deneyimlenen bir tür kimlik krizi olarak görülüyor. Buse ve Özlem’den farklı olarak, İlayda transseksüelliği yolu zorunlu olarak eşcinsellikten geçen, eşcinselliğin bir adım ilerisindeki ihlal alanı olarak tanımlıyor:

“... Erkeklerden hoşlanıyordum, evcilik oynuyordum ve kadın rolüyle oynuyordum, yaşamımın her alanına kadınlığı sokmaktan çok mutlu oluyordum, çünkü içimdeki o bütünleştiğim durum beni kadın olarak tamamlıyordu. Biyolojik durumum ne olursa olsun –biyolojik mi diyorlar– ben tamamen bir kadındım.” (Buse, 119)

Ben bir erkeği dişiliğimle, kadınlığımla alırım.” (Özlem, 180)

“... Transseksüellik başlı başına bir cinsellik değil. şöyle değil: Bunun bir kökeni var. Bu geylikten gelen bir olay. Bunun baştan yapılp ileri gidilmesi gerekir. İlk önce geyliği bilmen lazım. Ondan sonra travesti ve transseksüelliği yaşaman lazım.” (İlayda)

Görüşmecilerin neredeyse hepsinin fuhuşu travesti ve transseksüellerin kaçınılmaz kaderi olarak görmelerinin ve buna bağlı olarak fuhuş meselesinin beraberinde getirdiği etik ve politik sorunlarının bambaşka zorlu bir tartışma alanı ağtığının farkındayım. Ancak, benim bu noktada ilgilendiğim mesele, Berghan’ın görüştüğu travesti ve transseksüellerin profesyonel sahalarında tanıklık ettikleri cinselliklerin, kendi radikal heteroseksüel ideallerini nasıl dönüştürdüğünü, kimliklerini meşrulaştırmak için söylemsel olarak ne tür bir normativite ürettiklerini ve neyi dışladıklarını anlamaktır. Güneş, İlayda ve Özlem’in, müşterilerini “bıyık altında eşcinsel,” “sapık,” “yüreksiz” olarak nitelemelerinin temel nedeni, müşterilerinin ilişki eşnasında penetre edilmek istemeleri ve birçoğunun ilişki sonrası şiddete eğilimli bir hal almasıdır. Görüşmeciler bu müşterilerin bir eşcinsel ile ilişkiye girmek yerine kendilerini tercih etmelerini bir taraftan eşcinselliklerini tatmin etme diğer taraftan da onu topluma ve kendilerine karşı kapama, kamufle etme isteği olarak ağıklamaktalar. Bu tanıklıkların genelinde ifşaya dayalı bir söylemin kullanıldığı açıktır. Maruz kalınan işkence, tecavüz ve şiddetin aktörlerinin (polis ve müşteriler) erkekliği ile yatakta yüzleşilen histerinin *erkekliğinin* aynı eril hegemonik kültürden geldiğini hatırlamalıyız. Bu bağlamda, yukarıda sözü edilen ifşanın, bu iki erkekliğin ironik bir biçimde nasıl birbirini karşıtlıklarıyla eğip büken performanslar olduğunu gözler önüne sermek adına kritik bir önemi olduğunun farkındayım. Ancak vurgulamak istediğim nokta, heteroseksist sistemin ikiyüzlülüğüne işaret eden bu sözlerin kendisinin *ifşa metodunda* sahiplendiği ikircikli konumdur. Transseksüel beden, bir yandan radikal bir heteroeksüellik projesini bedende

maddeselleştirmeye çalışırken, diğer yandan heteronormativitenin kurucu dışı olarak homoseksüelliğin ifşasına aracılık eden *homofobik*, *heterodan daha hetero* bir kimliğe de bürünebiliyor. Dolayısıyla, Berghan'ın görüştüğü kişilerin çoğu kendi kimliklerinin meşruiyetini yeniden yorumlayıp dahil oldukları heteronormatif söylemin “dürüstlük” ve “namus” gibi erdemlerini içselleştirerek savunmaya çalışırken, kendi bedenleri üzerinden tanık oldukları *queer* ilişkileri domestik alanlarından “sapık” veya “eşcinsel” olarak dış(kı)layarak “normal” bir aidiyet üretmeye çalışmaktalar. Ancak, heteroseksüel matris, kendi içinde nasıl Güneş'i, İlayda'yı ve Özlem'i *kadın* olarak erit(e)miyorsa, Güneş'in düzdüğü, İlayda'nın parmakladığı ya da vibratörlediği, Özlem'in “erkek teni”yle tahrik ettiği erkekleri, dayıları, kocaları, delikanlıları da *eşcinsel* olarak öğütmüyor.

“... Bize en üst tabakadan, en alt tabakaya kadar her kesimden insan geliyor. Parlamento üyesi ya da belediye işçisi, apartman görevlisi dahi oluyor. Parasını verdikten sonra herkesle kalabiliyoruz, ama seçici olmak gerek. Bunların psikopatı var, alkoliği var, hırsız var, hırlısı var. Müşterilerden yüzde seksen beşinden fazlası bize erkek kimliğiyle gelip de yatakta bize kocacığım diyen tipler. Bizlere kocacığım diyen tipler (vurgulayarak söylüyor). Kendilerini bizlere düzdürmeye gelen tipler. Daha ne söyleyebilirim ki, onlar bizden daha eşcinsel. Toplum bizlere sapık diyor, ama maalesef toplumun kendisi sapık. Biz duygularımızı dışa atarak, biz buyuz diyerek kimliklerimizi elimize alıyoruz. Evet ben sizin gözünüzde bir homoseksüelim, transseksüelim, travestiyim diyebilirim, ama onlar maalesef bıyık altında eşcinseller.” (Güneş, 73)

“... Ama Türk toplumunun erkekleri çok aciz. Çünkü ben alnımın akıyla ben buyum diyebiliyorum. Geceleri karısının koyundan kalkıp da bana gelen çok eşcinsel erkek var. Affedersin, ben cinsiyet değiştirme ameliyatı olmuşum, adam bana beni becerebilir misin diyebilecek kadar yürekli. Ve bir o kadar da yüreksiz, çünkü cinselliğini hanımına karşı, ortamına karşı saklayabilecek kadar da yüreksiz. (...) Eğer aletin varsa, beni yap,

yoksa bana parmak at. (...) Artık benim onlara bir erkekliğim olamaz. Haa, bana zaten gelen kadınlığım için geliyordur ya da sapıktır. (...) Söylüyorum yüzde seksen beş gey. Ameliyatlı ol, ameliyatsız ol fark etmiyor yatağa girdiğin zaman. Benim şu zaman olmuş yatağında hâlâ vibratörler var. (...) O insanı memnun edip kaçırmamak için ben ona vibratör de yapıyorum, etek de giydiriyorum, külotlu çorap da.” (İlayda, 154)

“.. ’89 senesinden beri bu alemin içerisindeyim. Ortalama günde yattığım erkekleri, Türkiye Cumhuriyeti’nde yaşayan erkek nüfusuyla orantıladığınızda yüzde altmış beşi homoseksüel bir toplumda yaşıyoruz zaten. Mesela tavırları yumuşak erkekler vardır. Balkon çocuğu derim ben onlara. Bunlar sapına kadar erkektir, ama toplumdaki o kabadayı görünümlü, dayı, serseri tipli, delikanlı ayaklarında olan insanların yüzde altmışı homoseksüel. Ben çok güzel bir kadını ya da çok güzel bir kadın olduğumu zannediyorum, ama bugüne kadar para karşılığında yattığım erkeklerin yüzde doksan beşi bana pasif olmaya çalıştı. (...) Ben her şeyimi değiştirebilirim, ama ten kokumu asla değiştiremem. Benim tenimden zevk alan her erkek homoseksüeldir, çünkü bir erkek onu tahrik ediyor.” (Özlem, 172-3)

“... Potansiyel suçlu olan ya da suça eğimli olan insanların deşarj olma aracıyız. Beni erkek gibi görür, eşcinselliğini tatmin eder. Beni kadın gibi görür heteroseksüelliğini tatmin eder. (...) Kendimi bu ortama ait hissetmiyorum. Kadın olduğumu düşünmüyorum, erkek olduğumu hiç düşünmüyorum. Ben kadın ve erkek bedeninin bütünüyüm. Doğuştan bir kadın değilim, doğuştan bedenen bir erkeğim, ama ruhen bir erkek değilim. Kendimi şanslı buluyorum aslında. Her iki şekilde düşünüyorum.” (Ayşe, 246)

Judith Butler, *Gender Trouble* (Toplumsal Cinsiyet Derdi) adlı eserinde *drag* performansının bozucu ve yıkıcı potansiyeline dikkat çeker.⁹ *Drag*, toplumsal cinsiyet normlarını kritik ve ironik bir mesafe alarak taklit eder. Bu taklitteki pastiş etkisi heteroseksüel melankolinin ürettiği idealize edilmiş erillik ve dişillik kodlarını

sahiplenir, bu ikili zıtlığın performatif karakterini ifşa eder.¹⁰ Ancak Butler, *Bodies That Matter* adlı kitabında, *drag*'i sabit bir direniş alanına indirgemenin yanlış olduğunu, heteroseksüelliğin kendi doğasını bozan parodik pratikleri içine alıp normalleştiren ve kendini yeniden idealize eden bir tahakküm sahasına sahip olduğunu söyler.¹¹ Dolayısıyla kritik ve politik mesafesi açıkça belirlenmemiş cinsiyetler arası ihlal iddiası taşıyan bir taklit, 'sınırlarını sürekli bir biçimde *queer* olana karşı korumak zorunda olan heteroseksüel ekonomiye törensi bir gevşeme sağlama'¹² riskini de beraberinde taşır. *Drag*'de karşılaşılabilecek bu *queer politik* duyarlılığın ve bunun olası risklerinin, belli özdeşim pratiklerine göre işlemesine rağmen gey, lezbiyen, travesti, transseksüel kimliklerde de görülebileceğini düşünüyorum. Ancak, Berghan'ın çalışmasındaki travesti ve transseksüellerin, kurmaya çalıştıkları aidiyet ve kültürel anlaşılabilirlik koşullarını (hatırı sayılır bir kısım kimlik pratiklerini *kadın* değil *transseksüel/travesti* olarak konumlasa dahi) heteroseksüel matris içinde heteroseksüel/*heteronormal* bir kimlik olarak var olma kaygısıyla belirlediklerini söylemeliyim.

Kandiyoti, 1980 sonrası Türkiye'de sınıf, din, etnisite, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi özdeşim sahaları üzerinden yaşanan kimlik enflasyonunu, post-Kemalist modernleşme projesine yönelik çeşitli yabancılaşma, ayrışma ve direnç olasılıklarının dışavurumu olarak okurken, beden ve toplumsal cinsiyet politikalarının erkek ve kadın bedeninin dış görünüşünün ideolojik ve politik bir temsil alanı olarak algılanmasıyla birlikte nasıl bir görünürlük kazandığına dikkat çekiyor. Bu bağlamda Kandiyoti'ye göre, ED travesti ile onun İslamcı, militan, sakallı "erkek kardeş"ini aynı modern kamusal alana tâbi iki erkek bedeni olarak ele almak, bize modernitenin lokal olanda beliren toplumsal cinsiyet dinamiğini ve bunun karmaşıklığını daha iyi kucaklayan bir perspektif sunacaktır.¹³ Berghan'ın görüşmecilerinin ideal erkek ve ideal kadın tiplerine dair söylediklerine kulak verdiğimizde, travesti ve transseksüellerin idealize ettikleri erkek ve kadının Türk modernitesinin kutsadığı heteroseksüel orta sınıf aile temsilinin aktörleriyle üst üste bindiği söylenebilir. Namus, tahayyül ettikleri ideal kadının olmazsa olmaz erdemi iken, erkeğin eril-

lik statüsü sadece kontrol sahibi, korumacı ve kadını yöneten bir karaktere sahip olmasıyla belirlenmiyor; daha da ötesi, ideal erkekliğin erilliği kadına edilgenliğini hatırlattıkça artıyor. Normal heteroseksüel kimliklerin idealize ve normalize edilenin dışında kalma korkusu üzerinden inşa edildiği tezine katılırsak, söz konusu travesti ve transseksüellerin meşruiyetlerini –kendilerini dış(kı)lama üzerine kuran bu söylemin iflasına tanıklık etmelerine rağmen – benzer bir heteroseksüel idealizmi dile getirerek ortaya koymalarını şaşırtıcı ve düşünülmesi gereken bir paradoks olarak görüyorum:

Cinsiyet değiştirdim ve bunu çok iyi bir şekilde başardığıma inanıyorum. Bu başarı beni mutlu ediyor. Ben şuna inanıyorum: Ben çok onurlu, çok gururlu, çok namuslu bir insanım, çünkü asla ve asla beynen orospu olmadım. Olamadım. (169) [*İdeal bir kadın nasıl olmalı?*] Sadık ve namuslu olmalı. Namus kelimesi yaptığım işle çelişkili görünebilir, ama değil. Benim kafamdaki kadın tipi, namuslu, sadık, orospu ruhlu olmayan, sevmeyi sevmeyi biliyorsa, sadakatiyle bunu gösteriyorsa, ideal bir kadındır.” (Özlem)

“... [*İdeal bir erkek nasıl olmalı?*] Sahiplenmeli, kadını yönetebilmeli, ya da onu yönlendirebilmeli. Kadınından daha akıllı olmalı.” (Yeşim, 203)

[*Bir erkeği erkek yapan nedir?*] Erkekliğini hissettirmesi lazım. Sözü geçsin. Kıskanç olmalı, korumalı. Konuşmasından, giyim tarzından, hal ve hareketlerinden.” (Ceylan, 113)

“... [*Partnerinden neler beklersin?*] Benimle ilgilenmesini beklerim. Kıskanmasını beklerim. Bana kadınlığımı yaşatmasını beklerim. Ailede ne oluyorsa ben de verebilecek yapıdayım. Hiçbir eksiğim yok. Sadece normal aile yaşantısından farkım, gece çıkıp çalışmam. Normal ev kadını oturuyor, ben çalışıyorum. O çamaşır yıkıyorsa ben de yıkıyorum. (...) Biraz ters insanları isterim. Ne bileyim, kalk bana şunu getir demesi benim hoşuma gider, eğer o insana ilgi duyuyorsam. Getirir misin demesi bana ters geliyor. Bilmem.” (İlayda, 159)

“... [*İdeal bir erkek nasıl olmalı?*] Erkek erkek gibi olmalı. Korumacı, sahiplenici.” (Zeynep, 235)

[*Kadın için erkeğine bağlı, erkek için evine bağlı dedin? Erkek niye kadınına değil de evine bağlı?*] Benim orada demek istediğim kendi açımdan. Ben anadan doğma kadın olsaydım, o zaman kadına bağlı derdim. Ama ben anadan doğma kadın olmadığım için, bir kadına özlem duyabilir. İsterdim bana bağlı olmasını, ama onun açısından bakınca erkek bu, belki bir kadın ister. Ameliyatlı olsam. Erkek de kadınına bağlı olmalı derdim. (...) [*Eşyaların cinsiyeti var mıdır?*] Olmaz olur mu, vardır. Mesela bir erkek kadın elbisesi giyemez, kadının kullandığı eşyaları kullanamaz. Erkekle kadın ayrıdır.” (Pınar, 218-9).

Bilgi, iktidar, direnç ve hazzın birbirini belli bir *içkinlik kuralı* çerçevesinde sürekli kışkırttığı ‘kesintisiz sarmallar’¹⁴ üzerinden yürüyen özne, tâbi olduğu ve “Ben” diyerek bedenine *vücut veren* bu yapıdan bir kendilik kültürü, bir varoluş etiği üretmedikçe, bedeninin cinselliğini ve maddeselliğini daha yaşanılır ve yası tutulabilir bir hale dönüştüremez. Eleştirel teoride *post* olana karşı bir bıkkınlık ve yorgunluğun yaşandığının, “*queer* kuramı”nın kimi akademik ve aktivist çevreler tarafından kendine kapalı mazoşist ve narsisist bir beden projesinden öteye eklemlenememiş, yeteri kadar politize edilememiş bir kuramsal safsata olarak görüldüğünün son derece farkındayım.¹⁵ Ancak yine de, yeniden ve yeniden, inatla savunacağım şey, inşasının temelinde dışlama olan kimlik mefhumu üzerinden hayata geçirilecek herhangi bir eleştirel/politik pratiğin “öteki” ile kurulan ilişkiye gözünü açarak kimlikler arası bir konum üzerinden yürütülmesinin kaçınılmaz bir sorumluluk olduğudur. *Queer* ve normativite arasındaki tekinsiz ilişkileri sorgulayan bu kısa yazı, yukarıdaki teorik/politik kaygılar üzerine düşündüğüm bir dönemde yazıldı. Son olarak vurgulamak istediğim, *queer* üzerinden yürüyecek bir politik pratiğin, lubunya-ay, travesti-transseksüel, gey-lezbiyen, gey-travesti ve benzeri *queer-queer* ilişkiler arasındaki tekinsiz mesafeyi zenginleştirici empatik bir alışverişe dönüştürülmesi gerektiridir.

- 1) University College London, Centre for Intercultural Studies, Gender Studies, doktora öğrencisi.
- 2) Selin Berghan, *Lubunya: Transseksüel Kimlik ve Beden* (İstanbul: Metis, 2007) s. 278.
- 3) Slavoj Žižek, 'Melancholy and the Act', *Critical Inquiry* 26 (Chicago: University of Chicago Press, 2000), s. 660.
- 4) Sigmund Freud, 'Mourning and Melancholia', James Strachey ed., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, (London: Hogarth, [1917]1957), s. 249.
- 5) Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (London: Routledge, 1993), s. 236.
- 6) "The straight men *becomes* (mimes, cites, assumes the status of) the man he "never" loved and "never" grieved; the straight woman *becomes* the woman she "never" loved and "never" grieved. (...) what is performed as gender is the sign and symptom of a pervasive disavowal". Butler, a.g.y., 235-6.
- 7) Michel Foucault, 'Subject and Power', James D. ed., *Power: Essential Works of Foucault, Volume 3*, Faubion (New York: The New Press, 2001). Foucault, öznenin sürekli birbirini tetikleyen, çoğaltan, kuran, hatta çoğu zaman birbirini önceleyen iktidar-direnç dinamikleriyle olan ilişkisini ele alırken, onu devlet aygıtları tarafından sürekli çağrılan (interpellation) ve tabi kılınan edilgen bir bedene indirgemez. Özne, sadece bilmin, ideolojinin, yasanın, ikili zıtlıklar üzerine kurulu 'bölücü pratikler'in nesnesi olarak vücut bulmaz. Özne, bu bilgi ve iktidar odaklarıyla kurduğu ilişkiyi anlamlandırma, bu tahakküm odaklarıyla özdeşleşme çabasıyla özne olur. Özne ontolojik statüsünü tanımlayan yasaların ve bilgi odaklarının inşa ettiği hakikat oyunlarını içselleştirip bir "benlik-kendilik bilgisi"ne (*self-knowledge*) dönüştürdüğü takdirde özne olur. Özne, kendini nesneleştirirken özneleşir, özneleştikçe bilgiye ve iktidara *tabi olur*.
- 8) Berghan a.g.y., s. 62.
- 9) Kabaca tanımlamak gerekirse *drag*, toplumsal cinsiyetler arası bir performans, geleneksel cinsiyet rolleri üzerine parodik bir pratik, bir kılık değiştirışten ibarettir. *Drag*'i travestizm ve transseksüelizmden ayıran heteroseksist cinsiyet mitlerini taklit ederek hicveden aktörün bu performansının sahneyle ya da kamusal alanla olan ilişkisindeki kurgusallıktır. Başka bir deyişle, öznenin erilden dişile ya da dişilden erile bu kılık değiştiriş hali, öznenin cinsel kimliğine dair bir bilgiyi garantilemez.
- 10) Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London: Routledge, 1990).

- 11) Judith Butler, *Bodies That Matter*, s. 231.
- 12) Zeynep Direk, 'Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeselleşmesi', Zeynep Direk (der.), *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* (İstanbul: YKY, 2007), s. 83.
- 13) Deniz Kandiyoti, 'Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity', Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, (London: University of Washington Press, 1997), s. 124-9.
- 14) Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction* (Harmondsworth: Penguin Books, 1990), s. 45.
- 15) Martha Nussbaum, 'The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler', *The New Republic*, 22 February 1999 (www.akad.se/Nussbaum.pdf). Nussbaum'um bu makalesinin, bugüne kadar yapılmış en katı Butler eleştirisi olduğu söylenebilir. Nussbaum, Butler'ın dili kullanış tarzını, *drag* ve *camp* gibi pastiş ve parodi içeren pratikleri toplumsal cinsiyet normlarına potansiyel bir politik direniş üzerinden okuyuşunu bireyselci, apolitik ve postmodern bir oyunbazlık olarak değerlendirir.

“Dünyanın bütün emekçileri, özellikle erkek olanlar, gevşeyin...”²

Televizyonda O’nun³ suretine hayretle ve azapla bakarken karar verdim bu işe. Sert kılmaya çalıştığı gergin yüzünü gösterip ‘Akıllı ol...’ diye bağırduğu zaman.

Titredim. Ülker Sokak’ta travestilerin camlarını indiren, ortalığı ateşe boğanların bakışlarını hatırladım hemen. Ve Bursa’da “trolara ölüm...” diye bağırın taraftarların yüz ifadelerini... Sonra ‘Akıllı Ol...’ üslubuyla gerilen suretler ve kadınların iyi tanıdığı başka anılar üşüştü zihnime. Ben bunlarla ne yapacağım diye didinirken, Rakel Dink’in “bir bebekten katil yapan zihniyeti” sorgulama çağrısıyla⁴ başladı yolculuğum. Bu “katile”, bu “erkeğe”, bu “çocuğa” feminizmin penceresinden bakmak istedim.

Bu istek beni daha geniş bir alana çıkardı. Yasin, Hasan, Kemal... Onların nasıl katil olduklarından çok, ‘Akıllı ol...’ diye nasıl bağırdıklarını, nasıl erkek olduklarını daha yakından görmek için araştırmaya başladım. Daha ilk adımda, beni bu araştırmaya yönelten ihtiyacın, feminist tartışmalar açısından da geçerli olduğunu gördüm.

Belirli bir toplumsal yapının biyolojik cinsiyet farklılıklarına atfettiği anlamlar bütünü olan toplumsal cinsiyet algısının, tüm davranışlara, politikalara, yaşama biçimine, anlayışlara kendi rengini nasıl, hangi mekanizmalarla vermekte olduğu, erkek olmakla özdeşleşen değerlerin, kadınsılık atfedilen değerlerin üstüne nasıl çıktığı feminist tartışmaların katkısı sayesinde artık daha görünür olmuştur.

Farklı toplumsal ve kültürel bağlamlar içinde tâbi olunan kural-
lara bağlı olarak toplumsal cinsiyeti kuran, bu kurguları ören ve bi-
reyleri bu örgüler içinde şekillendiren çeşitli mekanizmalar vardır.
Özgün işlevleriyle de ön plana çıkan bu mekanizmalar, toplumsal
cinsiyet üretiminin çeşitli aşamalarında birbirini tamamlayan bir
bütünlük oluşturur. Bu sarmal bütünlük, geometrik bir uyumu sağ-
lamasa da, toplumsal kurumlar etrafında üretilen değerlerle içkinle-
şerek, cinsiyet rejimini⁵ ayakta tutar. Çocuk oyunları, okul takımları,
mahalle gruplaşmaları, aile ortamı, iş alanları, askerlik hizmeti gibi
alanlar, kadınları ve erkekleri cinsiyet kalıplarına sıkıştırırlar. Birey-
lerin varlığı ancak cinsiyetlendirilmiş muhayyel cemaatler içindey-
ken kabul edilir. Tıpkı kadınların hizaya sokulması gibi, erkekler
de farklı toplumsal yapılarda ortaya çıkan özgün araçlarla ve çeşitli
ritüellerle “adam edilir.”

Kadın deneyimlerinin görünmezliği nedeniyle, feminist araştır-
ma deyince ilk akla gelen kadın araştırmaları olduğu için, erkekliğe
son yirmi senedir feminist açıdan bakılmaya başlandı. Yine de kısa
denebilecek bir süreçte, erkeklik çalışmaları önemli bir birikime
ulaştı. Bu birikim üzerinden, hem feminist tartışmalarda hem psi-
kanalitik ya da sosyolojik çalışmalarda önemli analizler geliyor.
Cinsel ayrımın toplumsal örgütlenişinin erkeklik ve kadınlık açısın-
dan izlediği süreçler, erkekliğin hangi mekanizmalarla üretildiği ve
erkeklerin bu mekanizmalarda nasıl konumlandıkları yakından gö-
rüldükçe ataerkil sistemin şifreleri daha kolay çözülüyor.

Ben soruları, Türkiye coğrafyası için sordum. Türkiye’de, erkek-
ler erkekliği nasıl öğreniyor? Toplumsal olarak ve farklı biçimlerde
inşa edilen erkekleşme süreçlerinde, neleri kapatıp neleri açıyorlar?
Gücün temsiliyeti erkekleri nasıl etkiliyor?

Bu sorular, ayrı birer yazı konusu olacak alanlar açıyor bize. Bu
makalede özetleyeceğim araştırma ise, söz konusu soruların yanıt-
larına gereksinim duyarak, büyütecisi sadece “askerlik hizmeti” sü-
recine tutmuş, bölgesel, sınıfsal, kültürel, ideolojik, yaşsal, mesleki
farklılıkların temsil edildiği 58 erkeğin sözlü tarih anlatımı üzerin-
den, “askerlik hizmetinin” erkekliğin kuruluş sürecindeki etkilerine,

kimlik inşasındaki katkılarına ve erkekler arasındaki cinsiyetçi iktidar ilişkilerine, deneyimler penceresinden göz atmıştır.⁶

Erkeklik kurgusunun nasıl oluşturulduğuna, nasıl taşındığına dair, çeşitli açılardan yapılan ve yapılacak olan analizler vardır.⁷ Bu çalışmanın çerçevesi ise şiddet, erkeklik miti, iktidar ilişkileri içinde sıkışan varoluşa dair bir tartışma yürütmekle sınırlanmıştır. Bu tartışmanın bir kadın tarafından yorumlanmış olması ise bir başka sınıra işaret etmektedir. Erkeklik deneyimlerine dışarıdan, kadınlık deneyiminin sınırları içinden bakılması, tablonun farklı çizgilerini görebilme imkânı verdiği gibi, bilgi eksikliği gibi dezavantajlar da yaratıyor. Toplumsal bir özne olan insanın deneyimlerinin açıklanması ve anlaşılması için bu deneyimlerin içinden yorumlara, en azından bu yorumları dahil eden tartışmalara ihtiyaç vardır.

Bu da gelir bu da geçer...

Türkiye’de geleneksel olarak kabul gören erkeklik kademesine varmak için dört temel aşamayı geçmek zorunludur: 1. Sünnet, 2. Askerlik, 3. İş bulma, 4. Evlilik. Türkiye’nin pek çok bölgesinde, bu uğurda atılan her adım bir şenlik konusudur. Erkeğin cinsiyet kimliğini üstlenişinin şenlikle kutlanması, onun bir erkek birey olarak toplumsal kabulünü göstermek içindir. Toplumsal yapıya göre farklılaşan biçimlerde, erkeklik kalıplarını toplumsallaştıran ritüeller, aynı zamanda geleneklerin, dinin, ailenin ve siyasal yapının da zorunlu bir durağı olarak kabul edilir. Bu da ataerkinin diğer iktidar mekanizmalarıyla olan iç içeliğinin göstergelerinden biridir. Toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin üretiminde, tüm toplumsal kurumlar, yapısal, ilişkisel ve simgesel olarak çeşitli biçimlerde iç içe geçerek rol alırlar.

Okullar, iş alanları, sosyal birliktelikler ve aktiviteler, erkeklerin hâkim kodlara göre şekillendikleri, dolayısıyla kırıldıkları alanlardır. Kırılmayı, parçalanmayı ve şişirilmeyi hemcinsleriyle birlikte yaşadıkları askerlik ortamı ise, cinsiyet rollerinin devamını sağlayan

tek cinsiyetli bir toplumsallaşma süreci olarak, erkekliğin inşasında özel bir rol oynar.

Türkiye’de askerlik, tüm “sağlıklı” erkekler için yasal bir zorunluluktur. 20 yaşına gelen her erkek, eğer bir mazereti yoksa askerlik hizmeti yapar. Mazeret ‘anormallik’ anlamına gelir. Eşcinsel olmak, ağır hasta olmak, deli olmak, sakat olmak, hadım olmak, cüce olmak gibi ‘eksikliklerini’ ispatlayanlar dışında kalan ‘normal’ erkekler, hemcinsleriyle birlikte kamp hayatına girip orada eğitim almak, verilen görevleri yapmak zorunda.

‘Muayene olmuş’ ve gidiş vizesi almış erkekler, sünnet ritüelini⁸ çağrıştıran karmaşık duygular içinde hazırlanıyor yolculuğa. Samsunlu tekstil işçisi T. U., henüz 16 yaşındayken askerlik rüyası görüyor. Anlattığı hikâye, bir erkeğin, *toplumsal yükümlülüklerin* altına nasıl bir tedirginlikle girdiğini ve yargılayıcı bakışlardan nasıl korktuğunu özetliyor:

Ben 16 yaşlarımda iken, insanlar askerlik anılarını anlatınca, şey aklıma gelirdi: Karanlık bir basketbol sahasının içinde orta sahaya elektrik verirler ya, onun ortasında ağlayan bir insanımı-şım gibi bir hava kaplardı içimi...

Askerlik öncesi gerçekleşen ritüeller, askerlik hizmetinin toplumsal anlamlar taşıdığını gösteriyor. Örneğin kırsal alanlarda, akrabalık ve komşuluk ilişkilerinin korunduğu kimi kentlerde, asker yolculaması toplumsal katılımı, bir ritüel atmosferinde gerçekleştiriyor. Geleneksel olarak hâlâ süren yemek davetlerinde, birçok asker adayı kendilerine yönelik muameledeki farklılaşmayla bir dönemeçte olduklarını hissediyorlar. Yemek ve eğlencelerden sonra asker uğurlamasına sıra geliyor. Asker uğurlamaları hâlâ pek çok bölgede, şenlikli yapılıyor.

Türkiye’nin dört bir yanından çeşitli biçimlerde, hem benzer hem de çok farklı duygularla yola çıkan erkekler, birçoğunun ifadesiyle “bir bilinmeze doğru” yol alıyorlar. Görüştüğümüz erkeklerin bir kısmı, askerlik hizmeti nedeniyle ilk defa memleketinden çıktığını anlatıyor. Bu bilinmeze yolculuk deneyimi, genelde hevesle anlatılan bir macera olarak kayda geçiyor. Bazıları bu vesileyle ilk defa,

ailesinden uzak olan bir kentte eğleniyor, çeşitli karşılaşmaların heyecanını tadıyor. Eğlencenin niteliği, erkeklerin sınıfsal ve sosyal durumuna, geçmiş deneyimlerine göre değişiyor. Kimileri için macera, gidip bir otelde kalmak ya da başka bir şehrin pavyonlarına, genelevlerine, hatta kafeteryalarına gitmek iken, kimileri için uzun süren yolu bir “âlem”e dönüştürmek olabiliyor.

Hamur pişmeden yenmez...

Çok farklı ortamlardan çıkıp başka yolculuklardan geçmiş genç erkekler, bir gün geliyor, aynı kapıdan içeri giriyorlar. Aynı tarihleri ama ortak yazgıları birleşen gençler, hep birlikte ‘teslim’ oluyorlar. Kıyafet ve saç-sakal-yüz düzeni ile başlayan kalıpların içine genellikle itiraz etmeden giren erkekler, hep birlikte yaşadıkları bu itaat deneyiminden sonra sadece fiziksel değil, ruhsal bir değişim yaşadıklarını da anlatıyorlar. Bedenler üzerinde gerçekleşen bu hâkimiyet, varlıkların itaat altına alınmasında ilk adım oluyor ve erkekler “kendini tanıyamamış hale gelen” unsurlardan müteşekkil bir düzenli topluluk içinde, hiç boşluk bırakmayan çeşit çeşit görevlerin, küçük ayrıntıların, öğrenmekte zorlandıkları kuralların içine gömülüyorlar. Alışık olmadıkları bir ortamda, tanımadıkları bir hiyerarşiye, çoğu zaman keyfi otoritelere tâbi oluyorlar; sürekli güç-egemenlik-kahramanlık için kısıktırılan varlıklarına rağmen, şiddete boyun eğiyorlar.

Çaresizlik deneyimini her biri kendine göre yaşıyor. Zamanla, zorlanarak da olsa, itaate, zorunlu tâbiyete alışıyorlar. Söyledikleri üzere, “direnc” ya da “kişiliği muhafaza etmek” sıkıntıyı artırıyor. Bu durumu öğrenenler, askerliği, daha “sıkıntısız” atlatıyor. Birçoğu korku, şaşkınlık, özlem, gocunma ve boşluk hislerine karşı çeşitli savunma mekanizmaları işleterek, ortama uyum sağlamaya, hatta eğlenmeye çalışıyor. Sürekli vurgulanan kutsallık söylemleri, “vatan hizmet etme” duygusu ve çocukluktan beri şiddet ve iktidar biçimlerine alışık olma hali, söz konusu çabayı kolaylaştırıyor.

Alışmak, sert köşelerin törpülenmesi, belki de kırılması ve bir kalıbın içine hep birlikte oturmak anlamına da geliyor. Homososyal hiyerarşik topluluk içinde, birbirlerinden farklı arka planlara sahip erkekler geçirdikleri ortak yaşam sürecinde, hep birlikte ortak bir model eğitimi alıyor, çeşitli bilgiler ve alışkanlıklar ediniyorlar: “Herkes aynı kalıbın içinde pişiyor.”⁹

Kendini, ağır yükü taşımak, kapakları açmak, odunları kırmak, fiziksel işleri yüklenmek, kaçanı yakalamak, “namusuna uzanan elleri kırmak”, gerektiğinde öç almak ve zorluklarla baş etmek zorunda hisseden erkek, beden sınırlarını da zorluyor. Tüm ilişkilere damgasını vuran rekabet, kıyaslama, aşağılama, küfür, dayak ve diğer şiddet biçimleri erkek bireyde, ruhsal ve bedensel zedelenmeye yol açabiliyor. Aileden, okuldan, sokaktan başlayarak, belli kalıplara göre şiddetle pişirilen bu magmatik varlığın içinde çeşitli boşluklar, yaralar olduğu görülüyor. Bir varlığı şiddetle pişirmek, onun harcına olmasa da, benliğinin gözeneklerine yetersizlik duygusunu ve hıncı aşılamak anlamına geliyor.

Max Scheller, Türkçeye “Hınc” olarak çevrilen “*ressentiment*” duygusunu, “arzuyla iktidarsızlık arasındaki azap verici çatışma” olarak tanımlıyor.¹⁰ Genellikle çeşitli mekanizmalar aracılığıyla, kışkırtılma, gözetlenme, iktidarsızlık hissi, korku, endişe ve yılgınlık altında baskılanan erkek insan, Scheller’in tarif ettiği hınc duygusunu genellikle içinde büyütüyor. Anlatımlarda oldukça yoğun olarak belirtilen intikam isteğinin bastırılması, özellikle hizmet eden ve tahakküm altında olanların yaşadığı hıncın ortaya çıkmasında önemli bir rol oynuyor.

Yaşadıkları, maruz kaldıkları şiddete ilişkin kimi yakınmalara rağmen, şiddet içinde pişmek, erkeklerin kendileri ve hemcinsleri için gerekli gördüğü bir süreç. Askerliğini yapmış, böylece bir “sınavı geçmiş” birçok erkek, yaşadığı dönüşümü bir erkeklik şartı olarak görüyor. Örneğin sözlü tarih çerçevesinde görüştüğümüz M.Ö.’nün yorumu, araştırmada ortaya çıkan sonuçları da bir şekilde özetliyor: “Hamur pişmeden yenmez”¹¹

“Hamur pişmeden yenmez” sözü, erkekliğin öyle kolay oluşmadığını, bir ateşten geçip sertleşmesi gerektiğini savunuyor. Buna

göre, sosyal çevreleri içinde hamuru hazırlanan erkeklikler, askerde pişerek bir dönüşüm yaşıyor. Bu dönüşüm erkeği, artık “yenebilecek” ya da “yiyebilecek” seviyeye ulaştırıyor. Dolayısıyla erkeklerin büyük çoğunluğu, askerlikten sonra kendilerini hayata daha hazır hissediyorlar. Ancak bu şart, aynı zamanda “tükürdüğünü yalamayı” öğrenmek olarak da ifade ediliyor. Çocukluktan çıkma, olgunlaşma ve sertleşme, böyle bir duruşa bağlanıyor. Bu da yaratılan mite rağmen ulaşılan erkeklik halini, bilincini ve çelişkilerini açığa çıkarıyor.

Pişmek ne demek?

Toplumsal olarak kurulan diğer cinsiyet mekanizmaları gibi, askerlik de erkekler üzerinde mekanik etkiler yaratmıyor. Bu, yapılan yorumların ve benzer hikâyelerden çıkarılan sonuçların farklılığında açıkça görülüyor. Ancak binlerce sayfalık anlatılardan bazı ortak sonuçlar da çıkarmak mümkün. Araştırmamızın bütününden gördüğümüze göre, askerlik hizmeti, erkeklerin kimlik inşasının gerçekleşmesini sağlayan mekanizmalardan sadece biri. Askerlik, diğer erkeklik mekanizmalarını güçlendirici, etkilerini pekiştirici bir işlev görüyor. A. A.’nın “Askere zaten erkek erkek gidiyorsun” sözü de buna denk düşüyor. Erkekler burada, ailelerinin, toplumsal çevrelerinin ve bugünde yaşayan tarihsel mirasın kişiliklerinde ve anlayışlarındaki etkilerini açık ediyorlar.

Öncelikle askerlik, erkek için bir *deneyim alanı* olarak görülüyor. Erkek ne kadar deneyim yaşarsa, kendinden beklenen cinsiyet kalıplarına o kadar uygun hale gelir; çünkü çemberin dışını tanıyan, çemberi daha iyi korur, daha iyi geçindirir, daha iyi yönlendirir. Kendi yaşam çevresi dışındaki dünyaları en azından görmüş olmalıdır; bunlardan en az birinde tek başına ayakta kalabilme sınavından geçmelidir; zorluklarla boğuşmalı; hanesindeki insanların yabancı kalacağı maceraları yaşamalıdır. Askerlik, birçok erkeğin hayatında bu ihtiyaca denk düşer, onları evinden çıkarır, dış dünyayla tanıştırır. Baba adayı, bu sayede başka dünyaları, insanları görmüş olur.

İkinci olarak, genç erkek, askerlikte zorluklar yaşar, sıkıntılar, olanaksızlıklar, eziyetler içinde pişer. Beden yeteneklerini, duygusal “gücünü” ya da *dayanma kapasitesini artırır*.

Üçüncüsü, askerlikle erkekler dünyasının içine giren genç erkek, orada kurduğu ilişkilerle deneyim-tarz-üslup alışverişi yapar. Connel’in de belirttiği gibi, “*Farklı erkeklik biçimleri arasındaki etkileşim*, ataerkil bir toplumsal düzenin işleyiş biçiminin ayrılmaz bir parçasıdır.”¹² Erkek kardeşler, baba-oğul, patron-işçi, ağa-köylü, hoca-öğrenci arasındaki gibi çeşitli hiyerarşiler içinde erkek, kendi modelini bulur. İlk modelleri baba, ağabey, yakın akrabalar, hemşeriler ya da medyatik “kahramanlar” olan genç erkek, askeriye örneğinde olduğu gibi, bir erkekler topluluğuna girince kafasındaki model daha da netleşir. Burada, farklı bağlamlarda şekillenmiş erkek tiplerinin rekabetiyle karşılaşır. Çeşitli modellerin birbiriyle kurduğu ilişkide hangisinin üstün geldiğini gözlemler. Farklı hikâyeler, dolayısıyla farklı duygular kesişir. Rekabetle, çatışmayla, bazen de dayanışmayla gerçekleşen bu kesişmeler, ortak bir kültürel birikim içinde, belli klişelere bağlanır. Farklı sınıfsal, kültürel, sosyal ve politik arka planlarla şekillenen erkekler, bu klişelerden beslenir.

Dördüncüsü, onlara ‘iyi şeylerin erkeksi; değersiz şeylerin ise kadınsı olduğu’ aşılır. Erkeklerin iyi bir askerin özelliklerini taşımak üzere sosyalleşmesi, kadının sosyalleşmesinin tam tersidir. Askerlerden saldırganlık, cesaret ve disiplin gibi *basamaklıp erkeklik tutumları* beklenirken duygusallık ya da zayıflık gibi kadınsı özellikler göstermemeleri, zayıflıklarını gizlemeleri ama zaafılara acımamaları öğretilir. Dolayısıyla, askerlik toplumda zaten hâkim olan ataerkil değerleri güçlendirir.

Beşincisi, *hiyerarşik ilişkinin öğrenilmesidir*. Erkekler arasındaki hiyerarşilerde, cinsiyetçi rejimin izleri vardır, erkekler birbirini “kadınlaştırarak” ezerler. Erkekliğin inşası, kadın-erkek ilişkisinden çok, erkekler arası hiyerarşi içinde gerçekleşir. Erkek, bu hiyerarşi içinde hegemonik olan ile tâbi olanın ilişkisini, bu ilişkinin işleyişini öğrenir. Ataerkinin tarihsel birikimleriyle yeni üslupları harmanlayarak erkekleri ortak bir zemine çeken bu alan, bir erkeğin kimlere tâbi olacağının, kimlere hâkim olacağının sistematik olarak kavran-

diği; hem emretmenin hem de itaat etmenin belletildiği bir laboratuvar gibidir.

Altıncısı, genç erkek *yeni toplumsal görevlerine uygun olarak discipline olur*. Okullarda, iş yerlerinde, din eğitimlerinde kadınlarla beraber discipline edilen erkekler, askerlikte ek bir uygulamadan geçer. Burada bedeni araçsallaşarak erilleşir; kışkırtılan duyguları çeşitli kalıplara göre örgütlenir. Böylece, erkeğin üretici yeteneklerini artırırken, onun toplumun ve siyasi rejimin yerleşik normlarına riayet etmesi, itaatsizlik yapmaması sağlanmış olur. Askerlikte discipline sokulan erkek, toplumsal yaşam içinde düzeni sağlayan, koruyan bir rol almaya doğru yönelir. Belli biçimlerde düzene sokulan duygu ve alışkanlıkları, toplumsal yaşamdaki “istikrarın” da korunmasında ve militarizasyonun örölmesinde rol oynar.

Yedincisi, erkek askerlikte dövüşmeyi ve silah kullanmayı öğrenir ya da geliştirir. Çocukken annesi tarafından “paşam” diye sevilen çocuk, sadece devletin “düşmanına” karşı değil, başta karısı, kızı, kız kardeşi ve annesi olmak üzere, “namusuna” el süren herkeşe karşı *savaşmayı öğrenir*. Devlet hizmetine olduğu kadar, onunla iç içe bir kurum olan ailenin reisliğine de hazırlanır. Askerlik hizmetiyle, ailesine bir çeşit “devlet” olarak geri dönen erkek, babalık konumu içinde ailenin de askeridir artık. Korumak, nöbet tutmak, kollamak, intikam almak, onun ömür boyu taşıyacağı işlerdir.

Sonra ne olur?

Şiddet kırar...

Masallar ve aşk destanları, eğer ölümle sonuçlanmazsa, ya büyük bir canavarın alt edilmesiyle, ya dağların delinmesiyle ya da büyük bir hazinenin, Kaf Dağı’nın ardından, büyük tehlikeler atlatılarak getirilmesiyle sonlanır.

Ama günümüzde erkeklerin kendilerini ispatlama hikâyeleri genellikle masallardaki gibi bitmiyor. İktidar mekanizmalarının çok daha yetkinleştii mevcut toplumsal düzende, bir erkeğin kendisini kanıtlaması için artık eski kahramanlıklar yetmiyor. Çocukluk dö-

neminde model olarak belletilen erkeklik mitinin, artık çok daha karmaşık, erkek dünyasının ise çok daha acımasız olduğu görülüyor. Paranın en önemli erk aracı olduğu bir çağda, yoksul çoğunluk içindeki erkekler sürekli “savaşmak” zorunda kalıyorlar. Bu koşullarda, gerçeklik ile hayal arasında büyüyen boşluk, yenilen şamarlarla derinleşen hınç, yetersizlik hissiyle süreklileşen hayal kırıklığı ve utanç, birçok erkek için geçerli oluyor. Yepyeni mekanizmalarla hem kamçılanan hem de burnu sürtülen erkekler, artık daha çok zorlanıyor ve daha büyük bir gerilimi içlerine atıyorlar.

Çeşitli mekanizmalar içinde, performanslarını artıran, tahammülü, disiplini, ihtiyatı, sorumluluk duygusunu öğrenen, sertleştiklerini, olgunlaştıklarını hisseden erkekler, hayatın ağır koşulları altında yedikleri şamlara rağmen ayakta kalmayı kendilerine göre başarıyorlar. Ama bu durum, sürekli kışkırtılan erkeklik mitiyle çelişiyor. Bu nedenle erkek, sadece çevresine değil, kendi kendine de “erkeklik ispatı” ihtiyacını duyuyor. Genellikle bu ispat gerçekleşemediği için, “erkeklik krizi” bitmiyor. Atay’ın da ifade ettiği gibi, “erkek olma” sürekli sınanma ve tehdit altında olduğu için, her an elden gitme tehlikesiyle karşı karşıya sayılıyor: “ ‘Yeterince erkek’ olmak, bir kere elde edilip sonuna kadar süren bir şey değildir... Bağışlanan bir şey olduğu için geri de alınabilir.”¹³

İktidar vaadi ve iktidarsızlık keşfi birlikte deneyimlendiği zaman ortaya çıkan hiçlik duygusunun karşısına, erkeklik miti panzehir olarak geçiriliyor. Bir mitin peşinden, sürekli bir eksiklik hissiyle koşan erkekler, hayatın zorlukları karşısında daha da zedeleniyorlar. Bu git-gel içinde, çok kırılgan ama kırılganlığını çeşitli duvarlarla, maskelerle, güç gösterileriyle ya da şamatalarla gizlemeye çalışan şizofrenik bir varlığa dönüşüyorlar. İktidarla ve “akılla” kurduğu zorunlu bağ, bu varlığı “delilik”in sınır dışı ve belki de devrimci deneyimlerinden çok “insan aklı” üretiminin sınırlarına hapsediyor ve iç içe işleyen iktidar mekanizmalarının taşıyıcısı haline getiriyor.

Kadın, kapatılmışlığına rağmen, “aklın” dışına itilmiş olması sayesinde sınır dışı deneyimlere, akıl dışı dünyalara daha açık olurken, akılla kalıplanan erkek, sahibi olduğuna inandığı ve sorumluluğunu bir şekilde omuzladığı evrenin içinde kalıyor. Bu evren içinde,

iktidar vaadinin etkilerini ve iktidarsızlık keşfini iç içe yaşayarak “sınırlarının” “bilincine” vardıktan sonra hangi alanda ve sınırlarda iktidar olabileceğini, “ait” olduğu miti nasıl temsil edebileceğini de öğrenmiş oluyor. Bu dönüşüm, erkekler tarafından “pişmek”, “olgunlaşmak”, “sorumluluk bilincinin gelişmesi”, “ihtiyatlı olmak”, “gerçekçi olmak” ya da “akıllı olmak” diye tanımlanıyor.

‘Akıllı olmak’ şamar yemekten kurtulmanın biricik koşulu haline geliyor. Toplumsal erkeklik, bu iktidarsızlık içinde kendi iktidarını üretiyor. Bu nedenle kadınlar, çocuklar, yoksullar, sınır dışına çıkabilecek topluluklar ‘Akıllı ol...’ uyarısını “akıllı olmama”nın sonuçlarını hatırlatan bir tehdit olarak yaşıyor. Bu tehdit sokaklarda, evlerde, kürsülerde, televizyon ekranlarında sık sık tekrarlanıyor.

Fakat kapak biraz kaldırılınca, şiddet, şaşkınlık, teslimiyet, çaresizlik ve hınç deneyimleriyle sıkışan kırık dökük bir varlık görülüyor. Şiddetin ve sürekli birbirini besleyerek yeniden üretilen iktidar mekanizmalarının “yıkılmazlığı”, erkeklerin bu sıkışmışlığına ve kırık döküklüğüne dayanıyor.

Öyleyse “yıkamak” için tamir etmek de gerekiyor...

-
- 1) Sosyolog.
 - 2) David Cohen, *Erkek Olmak* (İstanbul: Alan, 1995), s.151.
 - 3) Yasin Hayal.
 - 4) 23.01.2007.
 - 5) Tarihsel süreç içinde oluşmuş, çeşitli biçimlerde iktidar ilişkileriyle beslenmiş ve bugüne kadar kendisini yenileyerek güçlendirmiş olan ataerki, bin yıllardır çözülmeyen kadın-erkek çelişkisinde üretilen iktidar ve şiddet kültürünün diğer iktidar biçimleriyle iç içe geçerek sosyal, siyasal, düşünsel, kültürel bir egemenlik sistemine dönüşmesi olarak tanımlanabilir. Ataerki ya da patriarka olarak da adlandırılan cinsiyet rejimi toplumsal cinsiyet rollerini ve söylemini sürekli olarak yeniden üretir.
 - 6) 2007 yılında Adana, Adapazarı, Ankara, Antep, Artvin, Denizli, Diyarbakır, Elazığ, İstanbul, İzmir, Konya, Samsun, Tekirdağ, Trabzon ve Tunceli’de 58 erkekle yaptığımız “Erkeklik ve Askerlik Deneyimleri” başlıklı sözlü tarih çalışmasının arşivi Amargi Kadın Dayanışma Kooperatifi’nin arşivinde bulunmaktadır.

- 7) İlgili bazı çalışmalar: Germaine Tillion, *Harem ve Kuzenler*, (İstanbul, Metis, 2006); Deniz Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*, (İstanbul, Metis, 1997), Ayşegül Altınay (der.), *Vatan Millet Kadınlar* (İstanbul; İletişim, 2004); *Toplum ve Bilim: Erkeklik*, (İstanbul: Birikim Yayınları, Güz 2004, 101).
- 8) Türkiye’de hemen hemen tüm erkekler, çocukken ya paşa ya subay ya da hükümdar kıyafeti içindeki cinsel organını hissetmiştir. Kalabalığın sise boğduğu bir korkuyla... Bıçak korkusunu şenlikle bastırmayı burada öğrenir. Sonra başka ritüeller gelir arka arkaya. Başka şenlikler, başka korkular... Erkekler, bu şenlikli korku içinde öğrenirler erkek olmayı. Ve “kızları çatlatmayı”. “Kızları çatlatmak”, erkekler için bastırılan bir korku şenliğidir.
- 9) “Erkeklik ve Askerlik Deneyimleri”, Sözlü Tarih Belgeleri, A.S, 12.
- 10) Max Scheller, *Hınç* (İstanbul: Kanat, 2004), s. 35.
- 11) “Erkeklik ve Askerlik Deneyimleri”, Sözlü Tarih Belgeleri, MÖ, 20.
- 12) R. W. Connel, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (İstanbul: Ayrıntı, 1998), s. 245.
- 13) Tayfun Atay, *Erkeklik En Çok Erkeği Ezer* (Toplum ve Bilim, 101, 2004) s. 176.

‘Erkek adam’ Ezberini Bozmak Üzerine: Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Sisteminin Resmi Söylem Üzerinden Kurgulanması

ALP BİRİCİK¹

“Erkek üzerine yazmak zordur. Erkek, sert bir kabuktur.”²

Okumaya başlayacağınız yazının hazırlık aşaması pek kolay olmadı. Kastettiğim zorluk, 34 yaşında bir erkek olarak, erkek ve erkeklik üzerine eleştirel bir yazı yazabilmek için sırtımdaki ve iç-selleştirildiğim erkekliklerime dışarıdan bakma çabasıydı. Bu süreç içinde, yukarıda okuduğunuz, Yıldırım Türker’in bir yazısından alıntıladığım giriş bölümü imdadıma yetişti.

Halihazırda, feminist mücadelenin “kişisel olan politiktir”³ söyleminin, sadece (feminist) kadınlar için değil, aynı zamanda ataerkil yapı ve milliyetçilik, militarizm, küreselleşme gibi yandaşlarına karşı duran, yapıyı değiştirme gayreti içerisinde bulunan erkeklerin mücadelesine de bir başlangıç noktası oluşturduğunu düşünenlerdenim. Bu bağlamda bu yazı, kendi sert erkek kabuğumun dışına çıkarak, gördüklerimi ve deneyimlerimi, sosyal bilimci olma yolundaki çabama uygun olarak analiz etmeye yönelik. Ancak, feminist teorisinin ve çalışmaların altını çizdiği gibi, toplumsal cinsiyet yapısı içerisinde, bana öğretilmiş olan ‘erkeklik’ olgusunun, bir başka deyişle ‘doğal’ olarak verilmiş olan ‘özne’ konumumun dışından bakmanın ve eğer becerilebiliyorsa, konuşmaya başlamanın pek de kolay olmadığıнын farkındayım. Özellikle, beni tanımlayan ve alanımı oluşturan bu sert ve bükülmez kabuğun –ve çevremdeki diğer erkeklerle oluşturduğumuz sert kabuk duvarın– varlığından haberdar olmam bile zaman aldı. Ancak erkeğin erkeğe uyguladığı ‘sebepsiz’ şiddet-

tin kırılmaz olduğu varsayılan kabuğu parçaladığını gördükçe, ‘erkek adamın’ ne olduğunu sorgulamaya başladığımı söyleyebilirim.

Türkiye’de özne erkek konumunda olmak için sadece biyolojik olarak erkek doğmak yeterli değil, başka bazı gerekleri de var. İlk erkeklik sınavını verirken ‘erkek adam gibi’ ağlamadan sünnet olmayı; milli olurken ‘ter dökmeden kaleye gol atmayı’ – ve sonrasında bu başarıyı hep gururla sürdürmeyi; askerlik çağı geldiğinde ‘vatan borcunu’ geri ödemeyi ve askerlik sonrası çekirdek aileyi kurarken hem ekmeğini taştan çıkartan ‘güçlü erkek’ hem de ‘vefakâr baba’ olmayı gerektirir.⁴ Bu süreç, erkeğe ‘adam olmayı’ belletirken, nasıl ‘karı gibi’ davranmaması gerektiğini de pek güzel öğretir. Burada asıl dikkat çekmek istediğim nokta, kabaca özetlediğim süreçlerin her aşamasında, bedeninin ve erkekliğin ‘erkek adam’ olma aşamalarındaki konumu; geçirdiği veya geçirmek zorunda kaldığı değişimler.

Bu bağlamda makale, Türk Dil Kurumu (TDK) ve askeri hastaneler gibi Türkiye’de günlük hayatı biçimlendiren iki önemli kurumun söylem ve pratiklerini ve ‘erkek adam’ı nasıl kurguladıklarını tartışmayı amaçlıyor. Dahası, bu kurgulamaların esasen, ‘ideal karşıcinsel erkek’ bedenini merkez alarak, toplumsal cinsiyet sistemi ‘kategorilerini’ (örneğin kadın, kadınsılık, erkek, erkeksilik) ve cinselliği nasıl biçimlendirdiğini irdelemeye yönelik. Ancak, esas tartışmaya geçmeden önce, yazının ana konusunu oluşturan ‘erkek adam’ olma sürecini kısaca tartışmak istiyorum.

Bu yazıda Türkiye’de, toplumsal cinsiyet sisteminin öznesi ‘erkeğin’, özellikle iktidarla ilişkisinin en yakın ve keskinleştiği dönem olan askerlik sürecinde yaşadıklarını, ‘başka’ erkeklerin ‘çürük raporu’⁵ deneyimlerini özetleyerek tartışacağım.⁶ Bu bağlamda özellikle iki noktaya işaret etmek istiyorum. Birincisi, iktidarın hayatın her alanında korumaya çalıştığı ‘gerçek/doğru/sağlam erkek’ biçimi ile “hegemonik erkeklik”⁷ arasındaki kurgusal ilişkisellik. İkincisi, rapor sürecinde yaşananların, diğer bir deyişle ‘ötekileştirilmiş erkeğin’ iktidar mekanizmalarıyla yüzleştiği süreçte ve sonrasında yaşanan şiddet biçimleri. Bu yazının başlangıç noktasının ve tartışmaların merkezinde erkek bedeninin olduğunu altını çizmek istiyorum.

Amacım Türkiye’de bedenden ve beden üzerinden yürütülen söylem ve pratiklerin, sadece kadın bedeni ekseninde değil, kadın ve erkek bedenlerinin ilişkiselliğinden de türetildiğini tartışmak.

İlk bölümünde yazı içinde üzerinde durduğum bazı kavramların (toplumsal cinsiyet, erkek, kadın, eşcinsel vb.) bir resmi iktidar aygıtı olan Türk Dil Kurumu’ndaki karşılıklarını inceleyeceğim. Bundaki amacım, iktidar ve toplumsal cinsiyet kurgusu arasındaki ilişkiselliğin alt anlamlarının nasıl açıklandığını ve dilin halen önemli bir iktidar aracı olduğunu göstermek. Yazının ikinci bölümünde, askeri hastane ve psikiyatri kliniklerinin, ‘nesnel-çağdaş-güvenilir’ tıbbi bakış ve yöntemleriyle, bu kavramları nasıl ‘bilimselleştirdiklerini’ ve hayata aktardıklarını ‘çürük raporu’ sürecinden analiz edeceğim.

Dil Yarası:

Türk Dil Kurumu, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik

Ben bir dilbilimci değilim. Ancak bu bölümde TDK’nın toplumsal cinsiyet sistemi tartışmalarında yer alan bazı kategorileri nasıl tanımladığını, daha doğrusu kurumun modern varoluş iddiasıyla nasıl ‘bilimselleştirdiğini’ aktarmaya çalışacağım. Buradaki amacım, 1932 yılından beri bir devlet kurumu olarak faaliyet gösteren ve temel hedefleri arasında “Türk dili üzerinde araştırmalar yapmayı ve Türk dilinin güncel sorunlarına çözüm yolları getirmeyi amaçlayan”⁸ bir kurumun gerek hâlihazırda dört asırlık keskin Kartezyen düşüncüyü (dolayısıyla ikili karşıtlık ile ikililik esasları üzerine inşa edilmiş modern düşünce ve dili esas alması), gerekse ataerkil söylemi kendine temel alarak cinsiyetçi ve kaçınılmaz olarak homofobik ve transfobik anlamlar türettiğini ve koruduğunu göstermek.⁹ Bu incelemenin, bir sonraki bölümde tartışacağım ‘çürük raporu’ sürecinde modern askeri tıbbın kurguladığı ‘erkek adam’ biçimindeki dil ile nasıl örtüştüğünü görmek için önemli olduğunu düşünüyorum.

TDK’nın resmi internet sitesindeki Güncel Türkçe Sözlük’ün Sözcük Arama¹⁰ bölümünde, Türkiye’deki toplumsal cinsiyet sisteminin öznesi saydığım ‘adam’ kelimesini arattığımda, kelimenin on

bir karşılığından ilk ikisinin, özellikle bu yazıda vurgulamaya çalıştığım ‘erkek adam’ kavramını çok iyi açıkladığını düşünüyorum. Sözlüğe göre, isim olarak kullanılan adam sözcüğünün birinci anlamı “insan” iken, ikinci anlamı “erkek kişi, kadın karşıtı”. Buradan yola çıkıp, erkek sözcüğünün anlamına baktığımda, isim olarak kullanılan yedi anlamdan ilki, erkeği “insan, hayvan ve bitkilerin dişiye dölleyecek cinsten olan” diye tanımlarken, ikinci anlamı, biyolojide kullanıldığı üzere “sperma oluşturan organizma” olarak tanımlıyor. Bu anlamların yanı sıra, erkeğin diğer anlamları da, erkeğin etkin özne olma halini destekler gibi. Sözlüğe göre erkek, “yetişkin adam, bay, kadın karşıtı”, “koca”, sıfat ve mecazi kullanımda “sözüne güvenilir, mert” ve yine sıfat olarak “girintili ve çıkıntılı olarak bir çift oluşturan nesnelerden çıkıntılı olan” diye tanımlanıyor. Erkeğin sonuncu anlamı ise erkek adamın kabuğunu bizlere anlatır gibi, “sert, kolay bükülmez”.

TDK’nın erkeğin ‘karşıtı’ kadın açıklamasını takiben, ‘toplumsal cinsiyet sistemi simetrik düzenlenmiştir ve her öznenin kendini gerçek kılmak için nesneye ihtiyacı vardır’ görüşünden yola çıkarak, kadın kelimesinin açıklanışına bakıyorum. Siteye göre, kadın kelimesinin birincil anlamı, isim olarak “erişkin dişi insan, erkek veya adam karşıtı” iken, diğer anlamları doğrudan kadının ataerkil yapıdaki cinsiyet rolü üzerinden açıklanmasına yönelik: “Evlenmiş kız” ve sıfat olarak kullanıldığında “analık veya ev yönetimi bakımından gereken erdemleri olan”. Son olarak ise, TDK’nın bir ataerkil ironisi olarak, mecazi anlamda kullanılan “hizmetçi bayan”.

Araştırmamı bu sefer, erkek adamı, gerçekten erkek yaptığı var sayılan cinselliği üzerine yönlendiriyorum. Karşıma çıkan açıklamalar, aslında iktidarın cinsellik ve beden üzerinden nasıl alan oluşturduğunu özetler gibi. İlk aradığım kelime, cinsel. Sözlüğe göre; sıfat olarak kullanılan sözcüğün birinci anlamı: “Cinsiyetle ilgili, cinsî, eşeysel, seksüel”. Cinsellik için getirilen açıklamaysa, biyolojide isim olarak kullanılan sözcüğün ilk anlamı “cinsel özelliklerin bütünü”. İkinci anlamı ise, “sevişme duygusu”. Bunları takiben, cinselliğin öznesi sayılan karşıcinsel kelimesinin karşılığı için henüz TDK bir açıklama getirmemiş. Devamında kelimenin ‘bilimsel’ kar-

sılığı sayılan heteroseksüel kelimesini aradığımda, sıfat olarak kullanılan ve Fransızca *heterosexuel* kelimesinden türemiş sözcüğün anlamı için “karşı cinsi arzulayan” tanımlaması getirilmiş. Tekrar, karşıtlık kurgusunu takip ederek, araştırmama karşıcinselin ‘karşıtı’ varsayılan eşcinseli arayarak devam ediyorum.

İlk olarak eşcinsel kelimesini bitişik yazıp aradığımda, kelimenin herhangi bir karşılığı olmadığını söyleyen sitenin, kelimeyi bölerek ‘eş cinsel’ yazdığında getirdiği açıklama oldukça düşündürücü. Kelimenin kökenini belirtmese de, isim olarak “kaba konuşmada, kendi cinsinden kimselerle cinsel ilişkide bulunma durumu, homoseksüellik” olarak tanımlıyor. Eşcinsel kelimesinin ‘bilimsel’ karşılığı varsayılan homoseksüel kelimesinin açıklaması için TDK’nın karşılığı, Fransızca *homosexuel* kökenli ve isim olarak kullanılan, “eş cinsel”

Araştırmamın devamında TDK’nın modern –ve dolayısıyla düzgün– dil kurgusu anlayışına ters düşerek, hatta biraz ‘kabalaşıp’, halk arasında eşcinselliğin en yaygın kullanımını olan “ibne” sözcüğünün anlamına baktığımda ise, kelimenin Arapça *ubne* kelimesinden türediğini ve birinci anlamının “edilgin eş cinsel erkek, homoseksüel”; ikinci anlamının ise ünlem olarak kullanılan ve “hakaret yoluyla kızgınlıkla söylenen bir söz” olarak açıklandığını görmek, aslında karşıcinsel (heteroseksüel) olmayanın nasıl ötekileştiğini tespit etme açısından önemli bir örnek. TDK’ya göre çiftcinsellik, “isim, tıp terimi, kişinin beyinde bir dişi bir de erkek gizil gücün bulunması durumu”. Çiftcinsellik üzerindeki bu ‘gizil güç’ üzerinden yapılan sınıflandırma ve kurgu, travesti ve transseksüel için getirilen açıklamalarda daha da düşündürücü bir hal alıyor. TDK’ya göre travesti, “isim, Fransızca *travesti*, kadın kılığına girip para karşılığında seks yapan erkek”; transseksüel ise, “sıfat, Fransızca *transsexuel*, hormon tedavisi görüp ameliyat olarak cinsiyet değiştiren” olarak açıklanıyor. Her ne kadar bu yazıda lezbiyenlik/sevicilik üzerinden bir tartışma geçmiyor olsa da, amacım, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerinin aslında birbirleriyle nasıl ilişkili olduğunu görmek. Lezbiyen için getirilen açıklama da tek bir kelimeye sığdırılmış, Fransızca *lesbienne* kelimesinden çevrilen ve isim

olarak kullanılan karşılığıyla “sevici”. Sevici kelimesi; “isim, kendi cinsinden kimselerle cinsel ilişkide bulunan kadın, lezbiyen” olarak tanımlanmış. Son olarak, bu yazıda sıkça kullandığım toplumsal cinsiyet kelimesi için TDK’nın internet sitesinin verdiği yanıt ise: “Toplumsal cinsiyet sözcüğü bulunamadı”.

TDK’nın, eşcinseli isim, karşıcinseli sıfat, karşıcinselliği ‘arzu-
dan’ vurgusuyla tanımlarken, eşcinselliği neden sadece cinsel ilişki ile sınırlandırarak açıkladığını incelemek ya da travestiyi neden sadece ‘erkek ve seks işçiliği’ ile özdeştiirdiğini tartışmak, bu yazının sınırlarını aşar. Ancak, özetle dil ve anlam üzerinden geliştirilen bu kurguların, Türkiye’de ataerkil iktidar dilinin modernle örtüştüğü alanlar hakkında bize ipuçları verir.

Kartezyen felsefe temelli modern düşüncenin akıl ve beden ilişkisini parçalayıp, akıllı ön plana çıkarmasıyla oluşturulmuş yeni akıl ve beden anlayışında, aklın ‘erkeksi’, bedeninin ise ‘kadınsı’ olarak tasavvur edildiğini savunan feminist teori tartışmalarını da hatırlamanın bu bağlamda faydalı olduğunu düşünüyorum.¹¹

Scientia Sexualis, Heteroseksüel Matris, Ataerkil Pazarlık ve Stratejiler

Michel Foucault’nun modern tıp ve cinsellik üzerine yaptığı tartışmalar, ‘çürük raporu’ veya diğer bilinen adıyla ‘pembe tezkere’ sürecini açıklamak için iyi bir temel oluşturur. Foucault, artezyen düşüncenin ve felsefesinin gelişmesini takiben, 18. yüzyıl Aydınlanma sürecinde, doktorlara atfedilen gelenekten gelen ve deneyime bağlı bilge tavrın, yeni modern tıptaki tekniklerinin değişmesine paralel olarak, iktidarın bedene olan bakışını değiştirdiğinden, bunun sonucunda doktorun gerçeği görebilen kişi olarak otorite konumuna getirilmesinden bahseder. Bu konum değişikliği, tıbbın iktidarla olan ilişkisini hem yeniden tanımlamakta, hem de iktidarla olan ilişkisini güçlendirmektedir. Hepsinden daha önemlisi, tıbbın beden ve hastalıklar için özel bir bakış açısı oluşmuştur. Foucault’un “tıbbi bakış”¹² diye tanımladığı bu yeni iktidar biçimi, artık tıbbi ve do-

layısıyla doktoru ‘gerçeği’ görebilen ve gerçeği oluşturabilen kişi konumuna getirir. Başka bir deyişle, tıp artık ‘sağlamı çürükten ayırabilme’ yetisine sahiptir. Bunun yanı sıra Foucault, özellikle Fransa’da cinselliğin bilimsel çalışmalar ışığında ‘normal’ ve ‘anormal’ olarak kategorilendirilerek, iktidarın cinsellik ve beden üzerinden yeni kontrol mekanizmaları geliştirdiğinden söz eder. *Scientia sexualis* olarak özetlediği modern bilimsel söylemin oluşmasındaki esas sebebi, cinselliğin kamu alanından çekirdek ailenin yatak odasına itilmesi olarak yorumlar. Bu değişim, yani üremeye dayalı cinsel ilişkinin özne konumuna gelmesi, bir başka deyişle heteroseksüelliğin kurumlaşması, üreme dışı cinsel hal ve ilişkilerin ötekileşmesi anlamına gelmektedir.¹³

Ötekileşme sürecinin toplumsal cinsiyet sistemine izdüşümlerinin analizinde, Judith Butler’ın “heteroseksüel matris”¹⁴ kavramı bize yol gösterebilir. Butler’ın açıklamaya çalıştığı üzere, simetrik olarak örgütlenmiş toplumsal cinsiyet sistemi içinde, erkeğin ‘erkek’ kadının ‘kadın’ ve her iki kategorinin de karşıcinsel kurgulandığını vurgular. Butler, bu sisteme uygun davranmayan her türlü toplumsal cinsiyet halinin, rolünün ve cinsel performans gösteren kişinin, heteroseksüel iktidar karşısında nesneleştirildiğine ve sistemin devamlılığının sağlanabilmesi için sistem dışına itildiğine, ötekileştirildiğine, cezalandırıldığına ve gerektiğinde yok edilmeye çalışıldığına dikkat çeker. Deniz Kandiyoti ise, “ataerkil pazarlık”¹⁵ kavramı ile ataerkil düzen içinde, iktidarın gücü karşısında gerek kadın ve gerekse ötekileştirilmiş erkeğin kendi öznelliğini korumak için geliştirdiği stratejinin ve otorite ile kurduğu pazarlıkların altını çizer.

Bu teorik tartışmaların, yazının devamındaki ‘çürük raporu’ sürecinde ve sonrasında yaşanan deneyimlerin, şiddetin ve uygulanan stratejilerin anlaşılmasında yardımcı olacağını umuyorum. Bunun yanı sıra, bir önceki bölümde tartıştığım ayrı yazılmaya başlanmış eşcinsel kelimesinin ve ‘edilgin eşcinsel’ sayılan ibne sözcüğünün neden kaba sayıldığını ve bu kaba halin başka bir resmi otoritenin modern bakışından nasıl ‘kabalaştırıldığını’ ve hegemonik erkeklikle olan ilişkiselliğini tartışacağım.

Kanıt Peşinde: Türk askeri Psikiyatri Bakışından ‘Erkek-Adam’ Kurgusu

9 Mayıs 2006 tarihli *Milliyet* gazetesinde yayınlanan “Askeriye-den ilginç karar” başlıklı haber, askeri tıp gözünden ‘çürük raporu’ kapsamında eşcinselliğin ve erkekliğin nasıl algılandığını anlamak açısından oldukça önemli. Habere göre, A.A. askerlik çağrı kâğıdı geldiğinde, bağlı bulunduğu askerlik şubesine başvurarak, eşcinsel olduğu için askere gitmek istemediğini söylemiş ve şube yetkililerince, şubesinin bağlı bulunduğu Ankara Etimesgut’taki Askeri Hava Hastanesi’ne sevk edilmişti. Hastanede sözlü beyanı yeterli bulunmayan A.A.’ya, askeri hastane yetkilileri, eşcinselliğini tıbbi tetkik yöntemleriyle ispatlayabildiği sürece beyanının geçerli olacağını belirtmişlerdi. Ancak, eşcinselliğini kanıtlaması için istenen ‘tıbbi delillere’, cinsel ilişki anında çekilmiş ve ‘pasif eşcinsel’ olduğunu belgeleyen ‘kanıt fotoğraflara’, hastanenin cerrahi ünitesinde uygulanan ‘fiili livata’ muayenesi ve çeşitli psikolojik testlere rağmen, görüşmeleri sürdüren doktorlar tarafından ‘yeterince efemine bulunmadığı’ için A.A.’ya ‘askerliğe uygundur’ raporu verilmiş. Söz konusu raporun kararını Askeri Yüksek İdare Mahkemesi’ne taşıyan A.A. yürütmeyi durdurma kararı aldırarak ve “askerlik hizmeti sırasında eşcinsel olduğu şüphesinin duyulmasının, önlenemeyecek sıkıntılara neden olacağı” gerekçesiyle davayı kazanmıştı.¹⁶

Türk askeri hukukunda eşcinselliğin ve eşcinsel ilişkinin nasıl açıklandığını incelemek, yukarıda alıntılarladığım gazete haberini anlama konusunda bize yol gösterebilir. Türk Askeri Ceza Kanunu’nun on birinci faslı, “Askerlik Haysiyetine ve Şerefine Dokunan Suçlar ve Cezaları” Bölümü’nde, askerlik görevi altındaki kişilerin gayritabii mukarenet kapsamında cezalandırılabileceğini öngörmekte.¹⁷ Bunun dışında eşcinsellik ve eşcinsel ilişkiye ilişkin esas tartışılan hukuki belge, Türk Silahlı Kuvvetleri Sağlık Yeteneği Yönetmeliği’nin Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Bölümü’nde düzenlenen, Madde 17’deki psikoseksüel bozukluklar bölümü. Maddenin üçüncü fıkrasının, ‘psikoseksüel bozukluklar’ için getirdiği açıklamada:

“Bu fıkraya gireceklerin; seksüel davranış bozukluklarının askerlik ortamında bilinerek sakıncalara yol açması, bu durumun kıt’a anketi veya resmî belgelerle saptanması gereklidir,” denirken, maddenin devamındaki dördüncü fıkrada ‘ileri derecede psikoseksüel bozuklukların’ açıklaması için, “Bu fıkraya gireceklerin seksüel davranış bozukluklarının tüm yaşamlarında ileri derecede belirgin olması, askerlik ortamında sakıncalı bir durum yarattığının ya da yaratacağının gözlem veya belgelerle saptanması gerekir” deniyor.¹⁸ Özetle, her iki maddede, ‘cinsel bozukluğun’ askeri disiplini bozacak derecede belirgin olması ve hastalığın düzeni tehdit edecek düzeyde olması halinin altı çizilmiş.

A.A.’nın yaşamış olduğu sürece ek olarak, bazı durumlarda askeri hastanelerde özellikle tanı koyma aşamasında, kişi askeri hastanelerin psikiyatri kliniklerinde bir hafta ile üç hafta arasında, bilinen adıyla ‘pembe koğuş’ bölümlerinde ve çoğunlukla diğer hastalardan ayrı tutularak gözlem altına alınabilmekte. Kimi zaman, yukarıda sayılan tetkik ve delil toplama işlemleri, kişinin ‘düzelmeye’ ihtimali göz önünde bulundurularak, her yıl tekrar tetkik edilmek üzere üç yıla kadar sürebiliyor.¹⁹ Bu bağlamda, askeri hastanenin hastalığı teşhis etme, bulgu toplama ve karar verme mekanizmalarını incelemeyi, askeri hastanelerinin beden üzerinden erkekle ve erkeklikle ve daha önemlisi hegemonik erkeklikle nasıl ilişkilendiğini tartışmayı önemli buluyorum. Bunun için öncelikle modern askeri tıbbın kullandığı tetkik yöntemlerini kısaca analiz etmekte fayda var. Kanımca, başvuran kişinin pasif konumda eşcinsel ilişki yaşarken çekilmiş fotoğraftaki halinin, TDK’nın ‘ibne’ olarak tanımladığı ‘pasif eş cinsel’ kavramıyla çizilen resimle örtüştüğünü, diğer bir deyişle, fotoğrafta ‘ibneliğini’ kanıtlayan kişinin, ‘gerçek’ erkek olmadığını gösteren delilin tetkikidir bu. Ayrıca, bu aşağılanmış/ötekileşmiş ve daha da önemlisi ‘pasifleştirilmiş’ ve ‘kadınsılaşmış’ ‘erkek adam’ halinin, en son modern tıp yöntemleri ile kanıtlanamayacağını bilen tıbbi gözün, bu fotoğrafları ‘röntgen’ misali ‘tıbbi delil’ olarak kullandığını düşünüyorum. Bunun yanı sıra, fiili livata yöntemiyle, ‘erkek adam’ bedeninin, başka bir deyişle heteroseksüel erkek öznenin bedeninin kilit noktası sayılan anüsünün, bir başka deyişle

‘erkek adamın kilidinin’, ne kadar zarara uğradığının ‘tetkik’ edilmesi, ‘artık erkek olmayan/pasif/kadınlaşmış’ bedenin ne olduğunu tasdik etmeye yönelik bir uygulama aynı zamanda... Diğer tetkik yöntemlerinden özellikle psikolojik testleri, Foucault’nun tartıştığı gibi, tıbbi bakışın bedenin içindeki gizli gücü görebilmede işe yaradığını varsaydığı yöntemlerden biri olarak düşünebiliriz. Ancak, bu tartışmalarda asıl altını çizmek istediğim nokta, süreçte yaşanan tıbbi tetkiklerin ve iktidarın özne erkek kurgusuna uymayan ‘öteki erkek’ tespitlerinde kullandığı yöntemlerin içerdiği şiddet ve bunun biçimleri. Özellikle, ‘yıkıcılığın’ olmadığı ve olmaması gerektiğinin varsayıldığı, insan hayatının ‘kutsal’ görüldüğü bu modern disiplin alanında, insanı aşağılayıcı ve delil tutmak maksadıyla elde edilen ‘kanıtların’ arşivlerde saklanması yanı sıra, gerek rapor sürecinde, gerekse rapor sonrasında, süreci yaşamış kişilerin cezalandırılması ve tehdit edilerek şiddete maruz bırakılmasını; kişilerin bedenlerinde olmayan bir hastalığın tetkikini (eşcinsellik bir hastalık değildir!), varmışçasına arama yöntemlerinin bilimselliğini, daha da önemlisi bütün bunların tıbbi etiğe uygunluğunu tartışmaya değer buluyorum.

Tanıklıklar

Görüşme yaptığım kişilerden bazıları, eğer vicdani ret veya sosyal hizmetli olarak askerlik yapma hakları olsaydı, ‘çürük raporu’ almak için başvurmak yerine bu uygulamaları seçebileceklerini söylerken, diğer kişiler ne şartla olursa olsun, askerlik ve askerlikle ilgili herhangi bir yapı içinde yer almaktan korktukları için rapor almayı istediklerini belirtti. Kastettikleri korku, silah altına alındıktan sonra eşcinselliklerini saklamayı istemedikleri için eşcinsel kimliklerinin diğer askerler tarafından anlaşılabilceği ve bunu takiben doğrudan kendilerine yönelecek şiddet karşısındaki korkuları ve çekinceleri idi.

Rapor almaya karar vermiş kişilerin hazırlanma süreçleri, yukarıda bahsettiğim “ataerkil stratejileri” anlamak için önemli ipuçları

taşıyor. Görüşmecilerden bazıları, karar aşamasında çoğu kez daha önce rapor almış arkadaşlarıyla hem deneyim paylaşımında bulunduklarını, hem de onların hastanede kendilerine eşlik ederek yardım ettiklerini söyledi. Ancak, görüşmelerde birçok görüşmecenin altını çizdiği nokta, arkadaşlarının bu yardım sürecinde bahsettiği, askeri doktorların ‘bir bakışta’ kişinin ne olduğunu anladığına yönelik yargıydı. Diğer bir deyişle, askeri tıp doktorlarının kafasındaki ‘eşcinsel resmi’ne ne kadar uyulup uyulmayacağı üzerine geliştirilen taktiklerden söz ediyorum. Esasen bu, günlük yaşamda sıkça kullanılan ‘kırık’, ‘yumuşak’, ‘o biçim’ vb. ‘eşcinsel erkek’ kurgularıyla, daha önce TDK’nın travesti ve ibne açıklamalarıyla örtüşen bir durum. Bu bağlamda, rapor için başvuran kişilerden bazıları, kadını ‘kadın gibi’ tanımlayan işaretler (etek, makyaj vb.) kullandıklarından ve ‘kadınsı performanslar’ sergilediklerinden söz ettiler. Diğer taraftan, bu bakış altında geliştirilen stratejiler, tıbbi tetkik yöntemleri bölümünde yorumlamaya çalıştığım gibi, erkeği ve erkekliği beden üzerinden açıklamaya ve kanıtlamaya çalışan modern tıbbi gözün görmek istediği ‘gerçek erkek’ kurgusunun ne olduğunu da bizlere açıklıyor. Tam bu noktada, TDK’nın erkek ve kadını ‘karşıtlık’ ilişkisi üzerinden açıkladığını hatırlamakta fayda var. Bir başka deyişle, askeri disiplinin tehdit olarak gördüğünün, erkek olmayanda ‘gizli’ olduğunu düşünebiliriz.

Rapor alındıktan sonra kişilerin yaşadığı sosyal ve ekonomik dışlanma, Butler’ın tartıştığı heteroseksüel matris yapısı içinde cezalandırmaya denk düşüyor. Özellikle kişilerin, ailelerinin durumu öğrendikten sonra büyük çatışmalara ve çoğu kez aile dışına itilmeye kadar varan durumlar yaşaması söz konusu. Bunların yanı sıra, özellikle devlet kurumunda çalışmak isteyen rapor almış kişilerin Devlet Memuru Yasası çerçevesinde devlet memurluğuna alınmamları da cezalandırmanın bir başka boyutu.²⁰

Sonuç Yerine

Bu yazıda Türkiye'deki en eski ve güçlü kurumlarından biri olan ordunun ve 1930'lardan beri faaliyet gösteren bir diğer köklü kuruluş olan TDK'nın kullandığı söylemi ve araçları inceleyerek, bunların Türkiye'deki toplumsal cinsiyet sisteminin en önemli aktörü olan 'erkek adam' kurgusunun oluşumuna etkilerini tartışmaya çalıştım. Tartışmamın temeli, çürük raporuyla tanımlanan 'eşcinsel erkek karikatürü' ile 'gerçek erkeğin' –karşıcinsel ve kadınsı olmayan– ne olduğunu belirten kurgunun, resmi söylemin kadını ve kadınsılığı nasıl algıladığı ve sınıflandırdığıyla olan ilişkiselliği idi. Bu bağlamda, özellikle askeri hastanelerinin hegemonik erkekliğin oluşturulması sürecinde, bir çeşit 'filtre' işlevinin, diğer bir deyişle sağlamı çürükten ayırma, fişleme ve dışlama mekanizmasını analiz etmeye çalıştım. Bunların yanı sıra, TDK'nın toplumsal cinsiyet öğelerine getirdiği açıklamalarındaki ataerkil kurgunun, aslında modern askeri tıpla örtüştüğü alanları tartışırken altını çizmeye çalıştığım erk'in beden üzerinden geliştirdiği toplumsal cinsiyet söylemi üzerindeki güçlü etkisiydi.

Amacım toplumsal cinsiyetin ve özellikle erkeğin ve erkekliğin Türkiye'deki iki resmi kurum üzerinden hangi iktidar ilişkileri ile tanımlandığına açıklık getirmektir. Tartışmalardaki amacım, tanımın ve tanımlamanın kaçınılmaz olduğunu bilerek, kimin-neyin-nasıl tanımlandığına ve tanımlarken kullanılan dilin neyi nasıl özneleştirdiğine ve nesneleştirdiğine dikkat çekmektir. Bu durumda, benim bir erkek olarak, erkeği ve erkekliği nasıl tanımladığım sorulabilir. Açıkçası bunun cevabını hâlâ bilmiyorum. Ancak, şiddet, dışlama ve cezalandırma gibi mekanizmaların iktidarın aracı olarak kullanıldığı yapılardan türemiş tanımlamaların eleştirilmesi gerektiğini düşünüyorum ve sorgulamaya açık olmasını ümit ediyorum.

Türkiye'nin modernleşme sürecinin son yıllarda gerek akademi, gerekse sivil toplum örgütlerinde tartışılmaya başlamasının özellikle iktidar ilişkilerini ve uygulanma biçimlerini değiştirebilmek için zor ve güçlü bir süreç olduğunu düşünenlerdenim. Ancak, gelecek için hayal etmenin yerleşik bilgiyi değiştirmede ilk adım

olduğunu bilerek, yazının başında dediğim gibi, sorgulamaya, özellikle de ‘erkek adam’ hallerinin neler olduğunu sorgulamaya devam etmeyi öneriyorum. Bu açıdan, Türkiye’de iktidarın toplumsal cinsiyet sistemi üzerindeki etkisini tartışmanın ve mevcut bazı resmi yapılar toplumsal cinsiyet sisteminin ne olduğunu henüz tanımlamamışken, karşı söylem geliştirmenin değerli olduğunu görüyorum. Bu yüzden özellikle feminist/kadın, eşcinsel, anti-militarist hareketlerin tartışma ve eylemlerinde erkeğin ve kadının ne olduğundan ziyade, ne olmadığını tartışmaya devam etmelerinin, değişim için önemli bir adım olduğunu düşünüyorum.²¹

- 1) Linköping Üniversitesi, Erkek ve Erkeklik Üzerine Eleştirel Çalışmaları Kürsüsü, Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Bölümü doktora öğrencisi.
- 2) Yıldırım Türker, “Erkek ile Erkek”, *Toplum ve Bilim*, (Sayı 101, Güz 2004), s. 8-10.
- 3) Erkeklerin feminizmle ilişkisi için bkz Jeff Hearn, “The Personal, The political, The theoretical: The Case of Men’s Sexualities and Sexual Violence”, David Porter (der.), *Between Men: Finding Their Own Way*, (Londra ve New York: Routledge, 1992), s. 161-181. Sloganın tarihçesi için bkz Carol Hanisch, “The Personal Is Political”, <<http://scholar.alexanderstreet.com/pages/viewpage.action?pageId=2259>> (25 Ocak 2008).
- 4) Türkiye’de özellikle ‘Sünni-beyaz-Müslüman’ olmayan ve farklı etnisitelere sahip erkeklerin yaşam deneyimlerinin tartışılmaya başlanmasının bu bölümde aktarmaya çalıştığım ‘erkek adam’ kurgusunu değiştireceğini düşünüyorum. Tartıştığım kurgunun detayları için bkz Emma Sinclair-Webb, “Our Bülent is now Commando: Military Service and Manhood in Turkey,” Mai Ghoussoub ve Emma Sinclair Webb (der.), *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, (London: Saqi, 2000), s.74–78; Banu Helvacıoğlu, “The Smile of Death and the Solemn-choly of Masculinity,” Lahoucine Ouzgane (der.), *Islamic Masculinities*, (London: Zed, 2006), s. 35–56.
- 5) Akli ve/veya bedensel engellerinden dolayı askerlik yapamayacak durumda olan kişilere verilen resmi raporun halk arasındaki adı.
- 6) Bu yazıya kaynaklık eden çalışma, 2006 yılı içinde Budapeşte - Orta Avrupa Üniversitesi, Toplumsal Cinsiyet Bölümü’ne sunmuş olduğum “Diagnosis... Extremely Homosexual: (Re)Constructing Hegemonic Masculinity Through Militarized Medical Discourse in Turkey” başlıklı yüksek lisans tezimden derlenmiştir. Çalışmaya kaynaklık eden tanıklıklar, 1991-2006

- yılları arasında 'çürük rapor' almış veya başvurusu reddedilmiş, kendini eşcinsel, gey veya ibne olarak tanımlayan 11 kişi ile Nisan 2006 tarihinde İstanbul'da yapılan bire bir görüşmelerin notlarından özetlenmiştir. Tez çalışmasına katkıda bulunan görüşmecilerin gerçek isimleri değiştirilmiş, yapılan tüm yazılı ve sesli kayıtlar tez aşamasının sonunda imha edilmiştir.
- 7) R.W. Connell, 80'li yılların başında tartışmasını başlattığı ve temelde feminist teoriden geliştirdiği hegemonik erkeklik kavramında, ataerki sistemi içinde egemen konumdaki erkeklerin, kadınlar ve ötekileştirilmiş erkek (eşcinsel, etnik vb) üzerinde kurduğu egemenlik ve nesneleştirme gayretinin, zaman ve kültürlere göre değişkenlik gösterdiğini, dolayısıyla sistem içindeki farklı toplumsal cinsiyet rollerinin birbiriyle ilişkisellik çerçevesinde tartışılması gerektiğini vurgular. Detaylı bilgi için bakınız; R.W. Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, (Ayrıntı: İstanbul, 1998).
 - 8) Türk Dil Kurumu, Tarihçe, <<http://www.tdk.gov.tr/TR/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFFAA6AA849816B2EF2858DA18F4388CDD>> (25 Ocak 2008)
 - 9) Kartezyen düşüncenin beden ve akıl üzerindeki kurgusunun detaylı tartışması için bkz Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (Bloomington, Indiana University Press: 1994).
 - 10) TDK, <<http://www.tdk.gov.tr/TR/SozBul.aspx?F6E10F8892433CFFAA6AA849816B2EF05A79F75456518CA>> (25 Ocak 2008).
 - 11) Daha kapsamlı tartışmalar için bkz Linda Alcoff ve Elizabeth Potter, (der.), *Feminist Epistemologies* (New York ve Londra: Routledge, 1993).
 - 12) Michel Foucault, *Birth of Clinic An Archaeology of Medical Perception*, (Bristol: Routledge, 1991).
 - 13) Michel Foucault, *The History of Sexuality: Volume I An Introduction*, (Penguin: Suffolk: 1984).
 - 14) Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, (New York: Routledge, 1990)
 - 15) Ayrıntılı bilgi için bkz Deniz Kandiyoti, "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective", *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, Nikki R. Keddie ve Beth Baron (der.). (New Haven ve Londra: Yale University, 1991).
 - 16) Haberle ilgili detaylı bilgi için; *Milliyet* gazetesi, <<http://www.milliyet.com.tr/2006/05/09/guncel/gun01.html>> (01 Kasım 2007) ve KAOS GL, <<http://www.kaosgl.org/node/746>> (01 Kasım 2007).
 - 17) "Askerlik Haysiyetine ve Şerefine Dokunan Suçlar", <http://www.hasansen.av.tr/idealhukuk/kanun_detay.asp?id=1004&h=a> (01 Kasım 2007)
 - 18) "Türk Silahlı Kuvvetleri Sağlık Yeteneği Yönetmeliği", <<http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/20176.html>> (01 Kasım 2007)

- 19) Konuya ilişkin Lambda İstanbul'un 2005 yılında 399 eşcinsel ve biseksüel kişiyle gerçekleştirdiği araştırmanın sonuçlarının, rapor sürecinde yaşananları iyi anlattığını düşünüyorum. Araştırma sonucunda, rapor üzerine konuşmayı kabul etmiş 27 eşcinsel/biseksüel erkekten 6'sının rapor almak için başvurdukları askeri şubelerde yaptıkları ilk görüşmeden sonra reddedildiği ve askeri hastaneye sevk edilmediği; 21'inin ise sevk edildikleri askeri hastanelerde insanlık ve yasadışı uygulamalara maruz kaldıkları belirtilmiştir. Bu 21 kişiden 6'sı cinsel ilişki esnasında çekilmiş fotoğraf verdiğini, 13 kişi ise rektal muayeneden geçtiğini belirtmişler. Bunların yanı sıra, yedi kişi 'yeterince efemine' bulunmadığı için rapor alamamıştır. *Lambda İstanbul, Ne Yanlızsız Ne de Yalnızız: Bir Alan Çalışması, Eşcinsel ve Biseksüellerin Sorunları* (İstanbul: Berdan Matbaacılık, 2006).
- 20) Devlet Memuru Yasası < <http://www.gap.gov.tr/Turkish/Ikaynak/Kanun/6-57.doc> > (01 Kasım 2007)
- 21) Türkiye'de erkek ve militarizm ilişkisi üzerine detaylı okuma için bakınız; Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military-Nation: Militarism, Gender and Education in Turkey* (New York: Palgrave Mac Millan, 2004), Ayşe Gül Altınay, "Human Rights or Military Ideals? Teaching National Security in High Schools," Deniz Tarba (der.), *Human Rights Issues in Textbooks: The Turkish Case*, (İstanbul: History Foundation: 2004); Nadire Mater, *Mehmedin Kitabı: Güneydoğu'da Savaşmış Askerler Anlatıyor* (İstanbul: Metis, 2004); Serdar Şen, *Cumhuriyet Kültürünün Oluşum Sürecinde Bir İdeolojik Aygıt Olarak Silahlı Kuvvetler ve Modernizm* (İstanbul: Nokta, 2005).

Zorunlu Askerlik ve Sivil Alternatif Hizmete Direniş olarak Vicdani Red

MEHMET TARHAN¹

Bu yazı Lambdaistanbul ve Bilgi Üniversitesi tarafından 7-8 Mayıs 2004 tarihlerinde düzenlenen, Türkiye’de Cinsel Kimlik ve Yönelimleri Anlamak sempozyumunda “Toplumsal Erkekliğin Militarizm Üzerinden Kuruluşu” başlıklı oturumda yaptığım ve daha sonra da çeşitli yerlerde yayınlanan “Militarizm Sarmalında Askerlik Hizmetinin Yeri: Asker ve Öteki”² başlıklı konuşmadan yola çıkılarak hazırlandı. Aradan geçen yaklaşık dört yılda militarizmin vatandaş tanımında herhangi bir değişiklik olduğu söylenemese de, özellikle son birkaç yılda vicdani red kavramının toplumun daha geniş kesimlerince bilinir ve tartışılır olması, bazı yeni kavramlar hakkındaki tartışmaları da beraberinde getirdi.

Bugün vicdani red kavramı sivil alternatif hizmet etrafında tartışılmaktadır. Yani, yurttaşların zorunlu askerlik yerine zorunlu hizmet yapması beklenmektedir ki, bu konunun tartışmaya açılmasının oldukça önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü militarizme katkı sunmanın tek yolu askerlik değil. Militarizm, ihtiyaçları dahilinde herkes için bir konum belirleyerek kendisinin yeniden üretilmesini ve yaşamasını sağlayabilir.

Militarizm ve onun toplumsal cinsiyete bakış açısının temeli yasalarda şu şekilde belirleniyor:

T.C. Anayasası Madde 72: Vatan hizmeti her Türk’ün hakkı ve ödevidir. Bu hizmetin silahlı kuvvetlerde veya kamu kesiminde ne şekilde yerine getirileceği veya getirilmiş sayılacağı kanunla düzenlenir.

1111 sayılı Askerlik Kanunu: Türkiye Cumhuriyeti tebaası olan her erkek, işbu kanun mucibince askerlik yapmaya mecburdur.

Anayasada vatan hizmetiyle yükümlü olan tüm yurttaşlarken, bu hizmetin fiiliyata geçişinde belirleyici olan 1111 sayılı Askerlik Kanunu, sadece erkekleri yükümlü kılarak yurttaştan “erkeğin” kastedildiği konusunda açıklayıcı oluyor. Tabii ki asker olabilmek için erkek olmak da yeterli değil. Uygulanan kıstaslar, aslında arzu edilen vatandaşın bir modelini ortaya çıkarıyor gibi. Şüphesiz çürüğe sevk edilen eşcinsel, sakat, hasta, yaşlı erkekler ve zaten var oluşları nedeniyle yükümlü kılınmamış kadınların da birilerini öldürebilme yeteneğine sahip olduklarını biliyoruz. Kaldı ki anayasanın 10. maddesi de yasalar karşısında herkesin eşit olduğunu belirtiyor ve özellikle cezai ehliyet belirlemede uygulanan kıstaslar, bedensel durumdan çok zihinsel gelişime odaklanıyor. Bu noktada orduyu mercek altına almak militarizm ve toplumsal cinsiyet hakkında bize önemli ipuçları verecektir.

Militarizmin Cinsiyet ve Cinsel Yönelimi

Ordu benzeri bir örgütlenme biçiminin tüm yaşama tezahürü olarak kısaca tanımlayabileceğimiz militarizmi kavrayabilmek; cinsiyetçilik, heteroseksizm (karşıcinselcilik), erkek-egemenlik, milliyetçilik gibi tahakküm biçimleriyle bağlarını somutlayabilmek için doğal olarak militarizmin en somut hali olan ordudan başlayabiliriz işe. Modern orduların ortaya çıkışı ile yurttaş kavramının, zorunlu askerlik ve zorunlu eğitim gibi uygulamaların, yani modern devlet yapısının ortaya çıkışı aynı dönemde gerçekleşmiştir. 19. yüzyıldan itibaren sanayi devrimiyle hız kazanan uluslaşma; bağlantılı olarak zorunlu askerliğe dayalı, başında profesyonel bir kurmay sınıfın olduğu orduları getirdi. Lejyon ya da gönüllü birlikler dönemindeki yapılanma yerine, kışlalar vasıtasıyla dış dünyadan izole edilmiş bir erkekler dünyası ortaya çıktı. Bu kışlalarda halen olduğu gibi yurttaşlara –yurttaş dediğin tabii ki erkek olur– öldürme becerisiyle birlikte; emir alma, emir verme, sorgulamadan itaat etme, yani iradesizleşme becerileri de kazandırılıyordu. Devletin resmi ideolojisinin topluma empoze edilmesi yanında, zorunlu askerlik, bir

eşitlik vurgusu yaparak üniformaların da yardımıyla bireyi muğlaklaştırıyor ve insan onuruna aykırı birçok muameleyi de katlanılır kılıyordu. Subayların emirlerinin sorgulanamazlığı, devleti yönetenlerin ve devletin sorgulanamazlığına; bireyin vicdani sorumluluğu, sorumsuzluğa evriliyordu elbette. 1945'te Adolf Hitler'in kendini vurması ya da günümüzde Irak işgalinde Ebu Gureyb hapishanesinden sorumlu generalin görevden alınmasıyla birçok insanlık suçuna doğrudan ya da dolaylı olarak ortak olan bizleri, kolayca masumiyetimize inandıran da sanırım hiyerarşinin daha üst basamaklarına sorumluluklarımızı devretmemiz.

Bu kadar erkek egemen bir askeri yapı içinde, ne gariptir ki Ebu Gureyb'deki işkenceler dolayısıyla yargılanan askerlerden medyada yüzünü en çok gördüğümüz bir kadın askerdir. Lynndie England adlı kadın askerin işkence fotoğraflarının sembolü haline geldiğini savlayan haberlere bile rastladık.³ England, aykırı bir kadın tipi olarak tanımlanarak bir yandan iç gıcıklayıcı bir fantezi unsuruna dönüştürülüyor, diğer yandan da Ebu Gureyb'e dair bütün olumsuz imgeler kadınlığı üzerine yükleniyordu. Batının ahlaksız kadını England, erkekler dünyasının merkezi olan savaş alanında bu tür fotoğrafların çekilmesi ya da sızması konusundaki bütün zafiyetin de nedenidir sanki. Birçok fotoğrafta birçok başka erkek askerin de görülebilecek olmasına rağmen en çok England'ı görürüz. Kaldı ki yerel kamuoyunun özdeşim kurduğu Irak'lılar ülkelerini işgal eden askerlerin işkencesine uğramakla kalmamış, bir de kadının karşısında çaresiz duruma düşmüşlerdir.

Zorunlu askerlik hizmeti erkek egemen toplumsal işbölümüyle gerek çekirdek aile yapılanmasında, gerekse ordu gibi yapılanmalar da kadın ve erkeğe birbirine zıt görevler biçiyor. Askere gitmeyene kız vermeme mantığı altında da iyi niyetle ifade edilen "kadıncağızı tek başına ya da kayıngiller eline bırakmama" gerekçesinden daha derin bir şeyler var; o da erkeğin askerliğini yapmadığı için "tam" olmaması.

Er kişi askerlik hizmeti boyunca emir almayı, emir vermeyi, hiyerarşik bir yapı oluşturup kendini konumlandırmayı da öğreniyor. Doğal olarak bu eğitimden geçen kişi kendisinden kurması beklenen

aileye; yani temel birliğe iyi bir komutan oluyor. Daha önce anne, kız kardeş ya da yakın çevredeki diğer kadınlarla kurulan ilişkiler de haliyle farklılaşıyor. Henüz yönetme yeteneği olmadığı için toplumsal hiyerarşi açısından nispeten yakın gruplarda yer alan kadın; namus ve vatan kavramlarıyla güya yüceltilirken, aç aç nesnesi olması bir yana, aynı kavramlar üzerinden dolaylı olarak nesneleştiriliyor. Savaşlarda işgal edilen bölgedeki ya da mağlup tarafın kadınlarına tecavüz edilmesinin altında bu yüceltmenin olduğu oldukça açık. Onun kutsalına tecavüz, düşmandan alınabilecek en büyük intikamlardan biri olarak görülebiliyor. Çünkü kutsalına sahip çıkamayan erkek daha az erkektir ve savaşta erkeklikler savaşır. Burada etnisiteye ilişkin sebepleri saymaya gerek görmüyorum. Kışkırtılan ve kutsanan erkekliğin yardımıyla kadın, komutanların birlikleri yönettiği gibi yönetilebilir ve feda edilebilir piyonlara dönüşüyor. Askeri birliklerin yerleştiği bölgelerde tecavüz vakalarındaki inanılmaz artışlar, tecavüzün sadece savaşta kullanılan bir yöntem değil, “barış” zamanında da militarizmin ayrılmaz bir parçası olduğunu gösteriyor. Cinsiyet ilişkinin eksenine oturuyor. Askere gitmiş birçok erkeğin kendi kız kardeşleriyle bile kucaklaşamayacak kadar kadını cinsel objeden öte algılamaktan uzaklaştığına kolaylıkla şahit olabiliriz.

Şahit olduğumuz bir diğer şey de, zikir ayini havasındaki bitmez tükenmez askerlik anısı anlatma seanslarıdır. Bu seanslarda askerlikzede erkekler sıcak çatışmalardan, komutanlarından nasıl dayak yediklerine kadar birçok şey anlatırlar. Kadın-erkek, toplumsal kadınlık-toplumsal erkeklik öyle ayrıışmış ve kesinleşmiştir ki dayak yeme anıları, askerlerin birbirleriyle ettikleri sohbetlerin anılarına tercih edilir. Zaten erkekliğin göstergesi olan şiddet, bu şiddetin kurbanı olan erkek için bile üstten geldiği sürece komutanın erkekliği üzerinden katlanılır, hatta gururlandırıcı bir hal alır. Kaldı ki bu anlatılar evdeki kadına ve çocuğa da şiddet uygulama hakkının kimde olduğunu hatırlatır.

Az önce sözü edilen erkek-kadın, özne-nesne ikiliğinde, cinsel özne-cinsel nesne ilişkisi açısından eşcinsellerle bu sınır bulanıyor sanki biraz. Homofobinin temellerinden olan erkek bedeninin cinsel

obje olarak algılanabilirliği kâbusu ya da kadının cinsel özne olmaya kalkışması densizliği militarizmden tepki alır. Çünkü bu karmaşa süregelen kastlaşmayı ciddi şekilde tehdit eder. Toplumu kolay idare edilir kılan ataerkil çekirdek aile yapısının eşcinsellerden daha sar-sıcı bir “iç düşman”ı olamaz. Eşcinsel suyu bulandırmakla kalmaz, yeni köle üretimine de devam etmeyerek sistemin devamlılığını tehlikeye atar. Bazı Batılı ülkelerde evlenme, evlat edinme ya da askerlik yapabilme gibi “hak”ların eşcinsellere tanınmasının altında normalleştirme ve tepkisizleştirme stratejisi yatmaktadır.

Sparta ordularından I. Dünya Savaşı’nda İngiliz ordusuna, eşcinsel erkekler öncü olarak kullanılmışlardı. Her ikisinde de gerekçe aynıydı. Birliklerindeki arkadaşlarına duygusal olarak bağlanan askerler birbirlerini daha iyi koruyor, koruyamadıklarındaysa intikam isteğiyle düşmana karşı daha vahşileşiyorlardı. Üstüne üstlük kolay gözden çıkarılabilecek bir grup varken sistem neden kendisinin devamlılığını sağlamaya daha yatkın “normal” kitleyi tehlikeye atsın. Amerika Birleşik Devletleri’nde (ABD) ordudan atılan ya da istekleri dışında yedeğe sevk edilen eşcinsellere Irak işgali öncesi isterlerse orduya katılabileceklerinin duyurulması, “Biz sizi istemiyoruz ama illa ki bizim için ölmek istiyorsanız sakıncası yok” şeklinde okunabilir. Türkiye’de ordunun eşcinsellere yönelik tutumu ise çürük raporlarının düzenlenme sürecindeki insanlık dışı uygulamalardan (örneğin ilişki anında çekilmiş fotoğraf ya da video, zorla anal muayene gibi)⁴, sağlık yeteneği yönetmeliğinde psikoseksüel bir patoloji olarak tanımlanmasına kadar giden bir asıl “çürük”lüğü işaret ediyor.

Çocuk, yaşlı, hasta ya da sakat bireylerse zaten savaşlardaki insan öldürme temposuna yetişemeyecekleri, hatta tempoyu yavaşlatabilecekleri için ihtiyaç duyuluncaya kadar dışlanabilirler. Askerlik hizmeti sadece ölmeyi ve öldürmeyi öğretmekle kalmıyor, toplumsal hiyerarşiyi sürekli olarak yeniden üretiyor ve hatırlatıyor. Kadın Nene Hatun da, Lili Marleen gibi savaşın seyrine göre kiminde sevgilisini savaşa gönderen çileli âşık, kiminde bir parça çikolata karşılığında işgalci askerlerle yatan fahişe de, Mardinli N.Ç. de olabiliyor. Eşcinsel erkek ya ölüme gönderilme pahasına sınırlı bir kabul

görüyor, ya da “çürük” raporu eline tutuşturularak varoluşuna hakaret ediliyor. Sakatlara bir günlük simgesel askerlik yaptırtıp ne kadar yetersiz oldukları düşüncesini kafalara sokuyor, trajikomik sertifikalarla kendilerini iyi hissettiriyor. Aileden başlayan, okul, sosyal çevre, iş hayatı derken yaşamımızı çepeçevre saran militarizm yine de ihtiyaçları dahilinde herkesten faydalanabiliyor.

2004'ten Bu Yana...

2004 yılındaki konuşma metnim “Zaten insani bir şey olsaydı militarizmin bel kemiği ordu nasıl olur da birilerini ancak zorla bünyesine katardı. Askerliğin zorunlu olması kendi başına; gayri insaniliğinin, gayri ahlakiliğinin kanıtıdır” şeklinde sona eriyordu. Ancak ‘sivil alternatif hizmet’in askerlik yerine sıkça tartışıldığı, hatta profesyonel orduya geçiş konusunda genelkurmayın dahi harekete geçtiği bugünlerde zorunlu askerliğin kaldırılması, yazıda bahsi geçen ana sorunla, yani militarizm ve militarizmin hayatımızı örgütlenme biçimiyle mücadelede önemli bir adım olmakla beraber sadece bir adım olmaktan öteye geçemeyecektir. Yazık ki Türkiye’de sivil alternatif hizmet tartışmaları halen askerliğin kutsanması üzerinden yürütülmekte. Örneğin askerlik yerine daha uzun sürelerde ve çoğunlukla temizlik gibi kendilerince cezalandırıcı işler veya ordunun geri hizmet birimlerinde yapılacak hizmetler söz konusu edilmekte. Ya da akla zarar bir şekilde anayasal eşitlik ilkesini bile göz ardı ederek askerlik hizmeti yapan kişilere kamu personel alımlarında avantaj sağlanması gibi fikirler bile sıkça dile getirilmekte. Ancak birçok AİHM kararının Yunanistan, Ermenistan gibi bazı ülkeleri alternatif sivil hizmetin “cezalandırıcı” bir şekilde uygulanması nedeniyle mahkum etmiş olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Bu konuda en “ilerici” yorumlarda bulunanlar dahi zorunlu hizmet kavramını tartışmaktan uzak bir tavır sergilemekte. Oysa İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi açık bir şekilde angaryayı yasaklamaktadır. Her ne kadar bu yasaklamada parantez içinde askerlik gibi konular bu yasaklama dışında tutulmuşsa da, bu konuda inisiyatifin devletlere

bırakılmış olması, bu parantezin zorunlu bir uzlaşısıyla yerleştirildiğini işaret etmekte. Kaldı ki insanlık haklar bağlamında henüz ulaşabileceği en ileri noktaya da ulaşmış değildir.

Elbette daha az erkeğin kışla travması yaşaması günlük yaşamımıza olumlu etkiler yapacak, ancak bu durum bir profesyonel katiller ordusu pahasına olacaktır. Profesyonel ordu tanımlanırken, isteyenlerin orduya katılacakları söylenmekte, ancak burada bir gönüllülükten bahsetmek pek mümkün değil. Profesyonel orduların bünyelerinde bulunan üst düzey subaylar dışındaki askerler genellikle çeşitli ekonomik zorluklar dolayısıyla orduda görev almakta. Örneğin, ABD’de ordu yoksul birinin üniversiteye devam edebilmesi için olanaklar sunuyor ve yukarıda sözü edilen England da bu nedenle orduya yazılmıştır. Zorunlu askerliğin yerine profesyonel ordu gelmesi, sopa yerine havuç gelmesinden öte değildir. Ayrıca sivil alternatif hizmetin varlığı, hem ucuz işgücü kullanımı dolayısıyla sendikal haklara zarar vermekte hem de bu işgücünün kullanıldığı alanlarda –ki bu genellikle devletin sosyal hizmet kurumlarında olmakta– hizmet kalitesinde ciddi düşüslere neden olmaktadır. Bu yüzden vicdani red kavramının karşılığında sivil alternatif hizmet görülerek tartışılmasının, günümüz teknolojisinin zorunlu kıldığı profesyonel ordu çalışmalarına katkı sunmaktan öte bir katkı sağlamayacağını düşünüyorum.

Vicdani Red Platformu, Kadın Vicdani Redciler ve Bütünlükçü Yaklaşım:

21 Ekim 2006’da kurulan Vicdani Red Platformu da kuruluş deklarasyonunda “vicdani redcilerin direnişlerine karşı, hükümetlerin son çare olarak geliştirmek istedikleri ‘askerlik süresince sivil hizmet’i bir angarya ve bir dayatma olarak gören ve bunu kabul etmeyen total redcileri destekler ve bünyesinde toplamaya çalışır” şeklinde bir cümleye yer verdi. Cinsiyet ve cinsel yönelim ayrımcılığına da dikkat çeken platform, “bu çalışma süreçlerinde heteroseksist ve erkekçi-cinsiyetçi, erkek egemen anlayışlara karşı mücadele

eder, militarizmin-ordunun eşcinsellere dönük insanlık dışı tavrına karşı eşcinsel ve örgütleri ile dayanışır” gibi cümlelerle de aslında mücadelenin alanının genişliğini ortaya koymaktadır.⁵

2004 yılından itibaren vicdani redlerini açıklamış bulunan 13 kadın ise durumu bambaşka bir hale getirmiş, militarizmin tüm veçheleriyle tartışılmasında önemli bir katkı sunarak, reddi zorunlu askerlik alanının dışında bir yerde tartışılabilir hale getirmişlerdir.⁶ 2005 yazında kaybettiğimiz ilk kadın redcilerden Nazan Askeran’ın 15 Mayıs 2004’te Militarizm Festivali sırasında ilan ettiği deklarasyon, sanırım bu yazının sonuna en yakışacak şey:

Gezegенimiz üzerinde süregelen, cinsiyet ayırımına dayalı, heteroseksist, hiyerarşik, mülkiyetçi, militarist sömürü sistemi tarafından ne kendimin, ne bir başka bireyin, canlı cansız herhangi bir varlığın sömürölmesini, ezilip yok edilmesini istemiyorum.

Tüm ekosistemi tehdit eden bu kanlı sistem tarafından çıkarılan savaşların ne öznesi ne de nesnesi olmak istemiyorum.

Her gün yüzlercesini, binlercesini ürettikleri türlü çeşitli imha silahlarıyla akıtılan kanların, yok edilen yaşamların faillerinden biri olmak istemiyorum.

Sistemin robotlaştırıp, emir-komuta zincirine tâbi kılıp, posası kalana kadar kullandığı ve sonra kaldırıp attığı zavallılardan biri olmak istemiyorum.

Bir KADIN olduğum için birilerinin mülkiyetinde olmayı, birilerinin namusu olduğum gibi çarpık bir düşünceyle kapatılmayı, dayak yemeyi, öldürölmeyi istemiyorum.

Sırf KADIN olduğum için boynuma takılan “anne”, “karı”, “evlat” etiketleriyle beni mülkiyetleri altına aldıklarını varsayan birtakım erkekler ve toplum tarafından yönetilip yönlendirilmeyi, güdölmeyi, yaşamımın, kimliğimin, bedenimin üzerinde hiçbir hak ve söz sahibi olamamayı istemiyorum.

Sırf KADIN olduğum için gece sokaklarda yürümemin, yürümdeki gülümsemenin taciz ve tecavüzle “ödüllendirilmesini” (!) ve bu nedenle cinayete kurban gitmeyi istemiyorum.

Aynı şekilde bir eşcinselin, bir transvestinin ve diğer tüm insanların sırf cinsel kimlikleri nedeniyle ezilmesini, sömürülmesini, dayak yiyip öldürülmesini istemiyorum.

Örgütlü/örgütsüz her çeşit şiddeti reddediyorum. Savaşlarda ölmek, öldürülmek istemiyorum.

Bizden sonra da bu gezegen üzerinde var olacak canlı/cansız yaşamı için bir tehdit unsuru, bir terminatör olmayı reddediyorum.

Ezmeyi, ezilmeyi;

Emir vermeyi, emir almayı;

Öldürmeyi, öldürülmeyi;

Savaşı, askerliği, şiddeti yaşamımızın her alanına nakşeden, MEŞRU kılan militarist anlayışı;

Reddediyorum.

-
- 1) Vicdani Redci, Lambdaİstanbul LGBTT Dayanışma Derneği Gönüllüsü ve LGBTT İnsan Hakları Aktivisti.
 - 2) Konuşma metni için: <http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=1&ArsivAnaID=25334>
 - 3) <http://www.habervitrini.com/haber.asp?id=130547>
 - 4) 13.05.2002 Radikal, Duygu Leloğlu, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=37472>
 - 5) Vicdani Red Platformu Deklarasyonu <http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=8&ArsivAnaID=35896>
 - 6) Red deklarasyonlarının tamamına aşağıdaki linklerden ulaşılabilir.
<http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=2&ArsivAnaID=39671>
<http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=2&ArsivAnaID=27222>
<http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=2&ArsivAnaID=36286>

cinsiyet Halleri

TÜRKİYE'DE
TOPLUMSAL CİNSİYETİN
KESİŞİM SINIRLARI

Derleyen

NİL MUTLUER

Cinsiyet halleri: cinsiyetin, cinselliğin, bedeninin, normun ve yasağın kesiştiği sınırdaki değişik söylem ve performansları ifade eder. Elinizdeki derleme de, genel anlamda Türkiye'deki cinsiyet hallerinin değişik boyutlarına dikkat çekiyor. Cinsiyet, din, eğitim, etnisite, hukuk, göç, medya, militarizm, sınıf, siyaset ve tarihin değişik kesişim noktalarına odaklanan makaleler, yerel alandaki sosyal, ekonomik ve siyasi güç ilişkileri hakkında bilgi veriyor. Bu bağlamda, hem toplumsal cinsiyetin hem de birlikte analiz edildiği kriterlerin tek başına bir "kategori" olarak ele alınamayacağına da işaret ediyor.

Derleme kapsamındaki çalışmaların ortak noktası, feminist yaklaşım veya toplumsal cinsiyet teorileri ve bakış açısıyla ele alınıyor olmaları. Türkiye'de feminist literatür, 1980'lerden bu yana kadın hareketiyle eş zamanlı gelişti. Literatüre son on yılda giren toplumsal cinsiyet kavramı artık sadece kadın çalışmalarıyla özdeşleştirilmese de, erkeklik ve eşcinsellik gibi alanlarda yapılan çalışmalar oldukça yeni ve az sayıda. "Cinsiyet Halleri"nde, konu bütünlüğü yerine bu değişik alanların bir arada olması hedeflendi.

ISBN 978-975-434-350-2



VARLIK