

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ/SİYASET BİLİMİ
ANABİLİM DALI**

**FEMİNİST PERSPEKTİFTEN KÜRT KADIN
KİMLİĞİNİ ÜZERİNE NİTELİKSEL BİR ARAŞTIRMA**

Doktora Tezi

Handan Çağlayan

Ankara-2006

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ/SİYASET BİLİMİ
ANABİLİM DALI**

**FEMİNİST PERSPEKTİFTEN KÜRT KADIN KİMLİĞİ ÜZERİNE
NİTELİKSEL BİR ARAŞTIRMA**

Doktora Tezi

Handan Çağlayan

**Tez Danışmanı
Prof.Dr. Tülin Öngen**

Ankara-2006

TEŞEKKÜR

Tez çalışması boyunca sabırla bana yol gösteren ve tezin ortaya çıkmasında büyük katkısı bulunan danışmanım Prof. Dr. Tülin Öngen'e, yoğun çalışmaları arasında değerli zamanını ayırarak eksikliklerimi gidermemi sağlayan Doç. Dr. Helga Rittersberger-Tılıç'a ve ihtiyaç duyduğum zamanlarda akademik ve moral desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Gülay Toksöz, Doç. Dr. Yüksel Akkaya ve Prof. Dr. Kadir Cangızbay'a en içten teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca HADEP'li kadınlarla ilgili bilgileri toplamama yardım eden HADEP Arşiv görevlisi Güzel Baz'a, anket formlarının bilgisayar ortamına aktarılmasına yardım eden Yrd. Doç. Dr. Fatma Yıldırım-Akkaya'ya ve kardeşim Ali Yüksel'e, Diyarbakır'da yaptığım görüşmeler için bağlantılar sağlayan kadın örgütlerine ve bütün kadınlara teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

Teşekkür.....	i
İçindekiler.....	ii
Tablolar.....	x
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

YENİ SOSYAL HAREKETLER, ETNİK KİMLİK VE TOPLUMSAL

CİNSİYET.....	8
1.1.Yeni Sosyal Hareketler.....	9
1.1.1. Kolektif Kimlik, Kolektif Eylem ve Aktör.....	16
1.1.2. Sosyal Hareketlerde Kültürel ve İdeolojik Çerçeveleme.....	20
1.1.3. Mağduriyet, Günlük Yaşam Deneyimleri ve Sosyal İlişki Ağlarının Önemi.....	20
1.1.4. Etnik Hareketlerin Yeni Sosyal Hareketler İçinde Değerlendirilebilirliği.....	23
1.2. Etnik ya da Ulusal Kimliğin Cinsiyetlendirilmiş İnşası	25
1.2.1. İlişkisel Bir Kavram Olarak Etnisite.....	26
1.2.2. Etnik ya da Milliyetçi Kurguların Toplumsal Cinsiyet İlişkileri Açısından İrdelenmesi.....	27
1.2.3. Kadınlar Sadece “Kurban” ya da “Pasif Semboller” midir?.....	36
1.2.4. Aktörler Olarak Kadınlar	39
1.2.5. Ataerkil Pazarlık ve Alt Politika.....	44
1.2.6. Deneyim ve Güçlen(diril)me (Empowerment).....	46

2. BÖLÜM

KADIN ÇALIŞMALARI VE ARAŞTIRMA YÖNTEMİ.....	49
2.1. Kadın Araştırmaları Perspektifi.....	51
2.2. Sözlü Tarih ve Biyografi.....	56
2.3. Sözlü Tarih Görüşmeleri.....	60
2.3. 1. Görüşmeler İçin Diyarbakır’ın Seçilmesi.....	60
2.3. 2. Görüşülen Kadınların Seçilmesi.....	62
2.4. Anket Uygulaması.....	63
2.5. Araştırmanın Kapsadığı Zaman Dilimi ve Alanının Sınırlandırılması.....	63
2.6. Varsayımlar.....	65

3. BÖLÜM

TOPLUMSAL CİNSİYET İLİŞKİLERİ PERSPEKTİFİNDEN “KÜRT KADINI”NIN KONUMU.....	67
3.1.Özcü Olmayan Bir Betimleme Çerçevesinin Oluşturulması.....	67
3.2. Kürtlerde Kadının Konumuna İlişkin Genel Çerçeve ve Sözlü Tarih Anlatımlarının Bu Çerçeve ile Karşılaştırılması.....	70

3.3. Cinsiyet Hiyerarşisine Göre Kadın Mekanları ile Erkek Mekanlarının Ayrılması ve Bu Konudaki Görüşme Bulguları.....	79
3.4. Kadın Emeği ve Bu Konudaki Görüşme Bulguları.....	81
3.5. Evlilik Düzenlemeleri ve Kadınların Anlatılarındaki Evlilik Öyküleri.....	84
3.6. Kadın Bedeninin Ataerkil Kontrolü, Namus ve Kadınların Bu Olguya İlişkin Anlatımları.....	89

4. BÖLÜM

ERKEN DÖNEM MİLLİYETÇİ İDEOLOJİDE KADINLARIN YERİ	94
4.1. Politik Fırsatlar Açısından Erken Dönem Kürt Hareketinin ve Kürt Kimliğinin Ataerkil Bileşenleri: Aşiret, Tarikat ve Şeyhlik.....	96
4.2. İdeolojik Çerçevenin ve Kürt Kimliğinin Tanımlanmasında Belirleyici Olan Aydınların Özellikleri.....	98
4.3. “Özgür, Savaşçı ve Lider Kadın” İmgesinin Kaynakları.....	102
4.4. “Özgür, Savaşçı ve Lider Kadın” İmgesinin Kürt Kimliğinin İnşasındaki İşlevi.....	104
4.5. Anı Kitaplarında Kadınlar: Milliyetçi Tahayyülün Toplumsal Cinsiyet Kurgusu.....	107

5. BÖLÜM

YENİ BİR KİMLİK İNŞASI BAĞLAMINDA 1980 SONRASI KÜRT HAREKETİ VE KADINLAR: “ANALAR”, “YOLDAŞLAR” ve “TANRIÇALAR”.....114

5.1. Politik Fırsatlar Bağlamında 1980 Sonrası Kürt Hareketinin Sosyo-Ekonomik ve Politik Temelleri 114

5.2. Mobilizasyon Stratejileri Açısından “Kadın Sorunu”nun Yeniden Keşfi: Araçsal Bir Yaklaşım Olarak Kadınları “Özgürleştirmek” 123

5.3. Toplumsal Cinsiyet Kurgusu Açısından Yeni Kimliğin İnşası.....126

5.3. 1.Kadimlik ve Yeniden Yaratma: “Diriliş Tamamlandı Sıra Kurtuluşa” ..126

5.3.2.Yeni Kimliğin Toplumsal Cinsiyet Matrisi: Eski Aile, Eski Erkeklik ve Eski Kadınlık karşısında Yeni Aile, Yeni Erkeklik ve Yeni Kadınlık....128

5.3.3. Harekete Geçirme Mekanizmaları Açısından Namus Kavramının Yeniden Tanımlanması: Kadın Bedeninden Vatan Sathına.....130

5.3.4. Kadınların Aktörler Olarak Katılımlarının “Yeni Kadın” Kimliği Kurgusuna Etkisi 131

5.3.5. Cinsiyetsiz Tanrıçalar: Yeni Kadın Kimliğinin Özellikleri ve Bu Kimliği Kazanmanın Koşulları.....135

5.3.6. Aşkın Koşulu: “Savaşan Özgürleşir, Özgürleşen Güzelleşir, Güzelleşen Sevilir” 136

5.4. *Demirci Kawa Efsanesi*’nden, *Tanrıça İştar*’a:Politik Fırsatlar Yapısındaki Değişiminin ve Kadınların Aktörler Olmalarının Kürt Kimliğinin Mitolojik Kaynakları Üzerindeki Etkisi.....137

5.5. Kadınların Aktörler Olmalarının Örgütsel Yapı Üzerindeki Etkisi.....140

5.6. Kimlik Söyleminin Çoklu Yüzeyleri ve Olağan Çelişkileri Bağlamında	
“Kadınlaştırılmış Halk” Nitelemesinin İrdelenmesi	142
5.7. Ataerkinin Özel Formundan Kamusal Formuna.....	145
6. BÖLÜM	
KADINLARIN YASAL SİYASİ PARTİLERDE AKTÖRLER OLARAK YER ALMALARI VE POLİTİKACI KADIN KİMLİĞİ	147
6.1. Kürt Hareketi Bağlamında HEP-DEP-HADEP-DEHAP Geleneği ve Kadınların Katılımı	147
6.2. Partilerin Kadın Politikaları ve Zaman İçindeki Değişimi.....	150
6.2. 1. Parti Program ve Tüzüklerinde “Kadın Sorunu”na Yaklaşım.....	150
6.2. 2. Partilere Bağlı Kadın Birimleri.....	157
6.2.3. Seçimlerde Kadınlar.....	160
6.3.Kadınları Dışlayıcı ve Ayrımcı Uygulamalar.....	164
6.4. Kadın Aktivistlerin Profili/HADEP’li Kadın Kimliği: “Analar”, “Modern Politikacılar”	168

6.4.1. Aktivistlerin Sosyo-demografik Özellikleri.....	169
6.4.2. Yaşam Koşulları.....	170
6.4. 3. Siyasal Çalışma Koşulları.....	171
6.4.4. Aktivistlerin Politik Çalışmalarına Verdikleri Anlam ve Çeşitli Konulardaki Tutumları	174
6.4.5. HADEP’li Kadın Kimliğinin Yapı Taşları: Model Kadın Kahramanlar..	177

7. BÖLÜM

KADINLARIN YAŞAM ANLATILARINA GÖRE KÜR KADIN KİMLİĞİNİN OLUŞUMU, BİLEŞENLERİ VE DİNAMEKLERİ	181

7.1. Kadınların Politik Mobilizasyonu: Cinsiyete Dayalı Rol ve Mekan Hiyerarşisinin Ötesine Aralanan Kapı	182

7.2. Politik İlgi ve Aktiviteler Hangi Kaynaklara Dayandırılıyor: Mağduriyetler ve Haklara Dair Söylem.....	187

7.2.1 1980 Öncesi Sol Politik Atmosferden Dolaylı Etkilenme.....	187

7.2.2. 12 Eylül Sonrasında Aile Üyeleri ve Yakın Çevre Dolayısıyla Katılım.....	189

7.2.3. Kitlese Mobilizasyon Sürecinde Kadınların Katılımı.....	190

7.2.4. Genç Kadınların Aktif Katılımlarında Kimlik Arayışı, Günlük Yaşamlarındaki Sosyal Kısıtlamalardan Kurtulma ve “İtibar Görme” gibi Beklentilerin Önemi.....	194

7.3. Kadınlar Kendilerini Nasıl Tanımlıyorlar: “Ben Kimim” Sorusunun Çoklu Yanıtları ve Yüzeyleri.....	197

7.3.1. Kolektif Eylemin Mağduriyet Çerçevesi ve “Hak-Eşitlik Arayışı Olarak Kimlik”	202
7.3.2. Kimliğin “Öteki” ile İlişki İçinde İnşası: “Biz” ve “Onlar”	204
7.3.3. Öfke ve Öykünme: Türdeş Kimlik Algısının Açmazları.....	210
7.4. Kadınların Aktörler Olmalarına İlişkin Yorumlar	213
7.4.1. “Aslan Aslandır, Kadın ya da Erke Olması Fark Etmez”	214
7.4.2. Kamusal Alana Çıkışın Cinsiyetsizleştirme Yoluyla Olumlanması: “Bacı- Kardeş”lik ve “Kutsal Dava” Söylemi.....	215
7.4.3. Kadınlar Cinsiyetsizleş(tiril)meyi Neden Benimsiyorlar.....	219
7.4.4 Bedenin Yeni Deneyimleri	222
7.4.5. Yeni Kürt Kadın Kimliğinin Sınırlarını İhlal Etmenin Yaptırımları.....	224
7.4.6 “Savaşçı Kadın” İmgesinin Kadınlar Üzerindeki Etkisi.....	226
7.5. Kolektif Eyleme Katılımın Kadınların Güçlen(diril)mesine Etkisi.....	228
7.6. Kürt Hareketinin Mağduriyet Çerçevesinin ve Haklara İlişkin Söyleminin Kadın Kimliğinin Oluşumuna Etkisi	232
7.6.1. Aile İçindeki Konuma İlişkin Farkındalık ve Mücadele Stratejileri.....	233
7.6.2. Siyasi Partilerde ve Diğer Örgütlerde Farkındalık ve Kadın Bakış Açısının Gelişimi.....	236
7.6.3. Kota Tartışmaları ve Kadın Örgütleri ile İlişki.....	241
7.6.4. <i>Kadınlar İçin Kadınlarla Birlikte</i> Bir Protesto: “Kadın Cenazeleri”	242
SONUÇ.....	244
EKLER	262
Ek 1.....	262

Ek 2.....	265
Ek 3.....	268
Ek 4.....	272
ÖZET	274
ABSTRACT.....	275
KAYNAKÇA.....	276

TABLÖLAR

Tablo 1: HADEP Kadın Üyelerinin Yaş Grupları.....	265
Tablo 2: HADEP Kadın Üyelerinin Eğitim Durumu.....	265
Tablo 3: Aktivistlerin Parti Organlarındaki Görevlerine Göre Dağılımı.....	265
Tablo 4: Kadın Aktivistlerin Yaşa Göre Dağılımı.....	169
Tablo 5: Kadın Aktivistlerin Eğitim Düzeyine Göre Dağılımı.....	169
Tablo 6: Kadın Aktivistlerin Mesleklerine İlişkin Beyanları.....	266
Tablo 7: Kadın Aktivistlerin Hanesine Giren Aylık Gelir Toplamı.....	170
Tablo 8: Evde Kalan Kişi Sayısı.....	266
Tablo 9: Kadın Aktivistlerin Sosyal Güvenlik Kurumlarından Yararlanma Oranları.....	171
Tablo 10: Aktivistlerin Partiyeye Üye Olma Yılına Göre Dağılımları.....	266
Tablo 11: Parti Çalışmasına Ayrılan Günlük Zaman.....	266
Tablo 12: Ev İşlerine Kimlerin Yardım Ettiği.....	267
Tablo 13: Siyasi Çalışma Yürütürken Karşılaşılan Güçlükler.....	173
Tablo 14: Kadınların Partide Çalışmasına Kimlerin Engel Olduğu.....	267
Tablo 15: Parti İçinde Karşılaşılan Güçlükler.....	267
Tablo 16: Partide Kadın ve Erkek Olmaya İlişkin Tutum.....	174
Tablo 17: Ülke Sorunları ve Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine İlişkin Tutumlar.....	176

GİRİŞ

Kadınların etnik ya da milliyetçi hareketlere katılımı yeni bir olgu değildir. 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarındaki sömürge karşıtı hareketlerde kadınlar aktif olarak yer almışlardır. Halen de benzer hareketlerde yer almayı sürdürdükleri bilinmektedir (West, 1997). Bu alana ilişkin tarihsel ya da güncel araştırmalar, kadınların etnik ya da milliyetçi hareketlere katılımının çelişkili doğasına ve sonuçlarına işaret etmektedir. Çelişki, bu tür hareketlerde merkezi bir önem taşıyan kolektif kimliğin inşasının çoğunlukla geleneksel cinsiyet rollerinin ve hiyerarşilerinin yeniden üretilmesine yol açarken, mobilizasyon süreçlerinin tersi yönde etkide bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bir yandan etnik ya da milli kimliğin inşası ve pekiştirilmesinde, “biz” ve “öteki” ayrımının oluşturulmasında ya da sınırların belirginleştirilmesinde kadınlara sembolik roller verilmekte, topluluğun biyolojik ve kültürel yeniden üretimi için kadınların geleneksel cinsiyet rolleri ön plana çıkartılmaktadır (Yuval-Davis, 1997); özellikle askeri süreçler eril kültürün daha da pekişmesinde rol oynamaktadır (Enloe, 2000; Siagol, 2000). Öte yandan ise mobilizasyon stratejileri ve süreçleri kadınların aktör olmalarına, toplumsal ve politik alanda yeni roller üstlenmelerine yol açmaktadır. Topluluğu harekete geçirme stratejileri kamusal ve özel alan arasındaki ayrımı işlevsizleştirmekte ve/veya kadınların geleneksel cinsiyet rollerinin kamusal alanda yeni politik kimliklere dönüşmesine yol açmaktadır (Yuval-Davis, 1997; Enloe, 2003; Jayawardena, 1994; Kandiyoti, 1997; Moghadam, 1994; West, 1997; McClintock, 2001; Mazurana, 2004).

20. yüzyıl başlarındaki sömürge karşıtı ulus-devlet inşa süreçlerine ilişkin tarihi çalışmalar bu çelişkili süreci ve sonuçlarını göstermektedir. Kadınlar kapatılmış oldukları özel alandan kamusal alana çıkmış, buna karşın kadın özgürlüğü hareketin gündeminde yer almamıştır. Kandiyoti’nin (1997: 72) ifadesiyle kadınlar eski bağlardan belki “kurtulmuş ama özgürleşmemişlerdir”. Öte yandan hareketin politik projelerinin çizdiği sınırlar dahilinde kalmış olsa bile kadınların evden çıkmaları ve

yaşadıkları yeni toplumsal-politik deneyimlerin güçlendirici etkilerde bulunduğu gözlenmiştir (West, 1997).

Kadınların etnik toplumsal ve siyasal mobilizasyon bağlamında kamusal alana çıkmaları olgusu 1980’li yılların sonundan itibaren Türkiye’de de görülen bir olgudur. Özellikle 1990’lı yıllar boyunca çok sayıda kadın, “Kürt kadını” kimliği ile sokak gösterilerine, mitinglere katılmış, çeşitli yasal partilere aktif katılım göstermiş, kitlesel gözcaltı ve tutuklanmalar yaşamışlardır. Bu tezin konusunu da genel olarak sözcü edilen dönemde kadınların aktör olmaları ve kadın kimliğinin oluşum süreci oluşturmaktadır.

Konuya ilgi gösterilmesine yol açan ilk etken, bu sürecin kadınlar tarafından nasıl yaşandığı ve anlamlandırıldığı sorusuna yanıt bulmanın güçlüğü olmuştur. Bu konuda kadınların politik ve toplumsal hareketliliklerine ilişkin farklı yaklaşım ve değerlendirmeler bulunmaktaydı. Örneğin Kürt siyasal çevreleri bu olguyu “Kürt kadınlarının özgürleşmelerinin göstergesi” olarak sunmaktaydılar. Kamusal alanda dolaşıma giren yazılı, görsel kaynaklarda kadınlar renkli ve parlak giysileriyle “Kürt kültürü”nün taşıyıcıları, cezaevi önlerindeki görüntüleriyle “mağduriyetin ve hak talebinin” sembolleri ya da askeri giysileriyle “kurtuluşun simgeleri” olarak temsil edilmekteydiler. Öte yandan bu olguya karşı akademik alanda tam bir sessizlik hali söz konusuydu. Aynı dönemde benzer bir mobilizasyon içindeki İslamcı kadın kimliği üzerine kayda değer çalışmalar yapılmasına karşın (Göle, 2004; İlyasoğlu, 2000) Kürt kadınlarına benzer bir ilgi gösterilmemiştir. Bu görmezden gelmede konunun politik hassasiyetlerinin rol oynamış olması muhtemeldir. Akademik alan dışındaki kadın hareketinin benzer bir tutum sergilemesininse, Kürt kadınlarının hareketliliğinin, kadın gündemi yerine, hareketin genel politik gündeminden kaynaklanmasıyla bağlantısı olabilir. Nitekim Kürt kadınları zaman zaman “milliyetçi erkeklerce seferber edilen pasif unsurlar” olarak nitelenmişlerdir. “Pasif unsurlar” ya da “özgürleşen kadınlar” şeklindeki değerlendirmelerin gerçekliğin dinamik ve çok boyutlu yapısını karşılamada yüzeysel kaldığı varsayılmaktadır. İlki, kadınları toplumsal süreçlerin kurbanlarına indirgerken, ikincisi kamusal alana çıkmayı özgürleşme olarak niteleme yanılgısını sergilemektedir. Fakat daha da

önemlisi, Kürt kadınlarına ilişkin “kurban” ile “özgürleşmiş” kutupları arasında yer alan farklı temsillerin ve değerlendirmelerin hiç birinde kadınların kendi sesleri ya da yorumlarının yer almamasıdır. Spivak’ın (1988) terimleri ile ifade edilecek olursa bu değerlendirmelerde Kürt kadınlarının *sesi duyulmamaktadır*¹.

Bu araştırmanın çıkış noktasını da kadınların sesinin duyulmadığı saptaması oluşturmuştur. Bu düşünce araştırma konusunun yanı sıra kuramsal yaklaşımın ve metodolojinin oluşturulmasında da belirleyici olmuştur. Araştırma, Kürt kadınlarının 1980’li ve 1990’lı yıllardaki toplumsal ve politik hareketliliklerinin kaynaklarını, mobilizasyon süreçlerini ve etkilerini kadınların perspektifinden, onların deneyimlerine ve bakış açılarına dayanarak, başka bir ifade ile onlara söz hakkı vererek incelemeyi hedeflemiştir.

Araştırmanın temel varsayımını, kadınların pasif unsurlar ya da sürecin kurbanları olarak görülemeyeceği oluşturmuştur. Bu varsayım kadınları harekete geçiren etkenler üzerinde yoğunlaşmaya yol açmıştır. Bu doğrultuda şu tür sorular sorulmuştur: Çoğunluğu siyasal katılımın gerektirdiği formel kaynaklardan yoksun olan kadınların, evlerinin ve geleneksel cinsiyet rollerinin çizdiği sınırların dışına çıkıp kamusal alanda politik aktörlere dönüşmeleri nasıl mümkün olmaktadır? Daha da önemlisi kadınlar niçin katılım göstermekteydiler. Onların bu tür etkinliklere katılımlarında hangi içsel ya da dışsal etkenler rol oynamaktaydı? Onları özel alana hapseden ve katı bir şekilde denetleyen mekanizmalar ortadan kalkmış mıydı? Yoksa sadece biçim mi değiştirmekteydi? Bu değişim hangi ihtiyaçtan kaynaklanmaktaydı ve ne tür mekanizmalarla gerçekleşmekteydi? Örneğin namus olgusu etrafında geliştirilmiş olan değerler sistemi, özel alandan kamusal alana geçerken nasıl bir dönüşüm geçirmekteydi? Politik hareketin merkezinde yer alan Kürt kimliğinin inşası ile kadın kimliği arasında nasıl bir bağ bulunmaktaydı? Kürt kadın kimliği hangi öğelerden oluşmaktaydı ve gerisinde ne tür toplumsal, politik ve kişisel tecrübeler yatmaktaydı? Bu kimliğin sınırlarını kim, neye göre çizmekteydi? Bu

¹ Spivak, Gramsci’den aldığı *subaltern* nitelemesini elit olmayan veya ikincil durumdaki sosyal grupları nitelemek için kullanmıştır. Subalternin konuşamadığını söylerken esas olarak imtiyazlılar tarafından görünmez olduklarına ve seslerinin duyulmadığına vurgu yapmıştır (Spivak, 1988; Landry ve Maclean, 1996; Guha ve Spivak, 1988)

oluşumda hangi semboller kullanılmakta, “Kürt kadını” kimliği, kadınlar için hangi yükümlülükleri doğurmakta ve onlara neyi vaat etmekteydi? Kadınlar bunu nasıl üstlenmekteydiler? Daha da önemlisi neden üstlenmekteydiler; Kandiyoti’nin (1997) ifadesi ile “ataerkil pazarlık”ları neydi? Bu kimlik oluşturma/edinme süreci kadınların güçlen(diril)mesi açısından nasıl bir anlam taşımaktaydı ve toplumdaki verili cinsiyet ilişkilerini değiştirici bir etkide bulunma olasılığı var mıydı?

Bu soruların işaret ettiği çok boyutlu düzlemleri ve süreçleri bir arada ve etkileşim halinde incelemek için sosyal hareketler, etnik kimlik ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini içeren bir kuramsal çerçeve oluşturmak gerekmektedir. Bunun için yeni sosyal hareketler yaklaşımı ile etnik ya da milliyetçi kurgu ve süreçlerin toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından analiz edildiği çalışmalardan yararlanılmıştır. Kimliklerin Hall’ün tanımladığı gibi birer sosyal inşa olduklarından (Aktaran: Stephen, 2005: 66) hareket edilmiş ve inşa süreçleri ile sergiledikleri bütünlüğün altındaki çoklu etkenlere yoğunlaşmıştır. Bu yaklaşım, kolektif kimliğin ve içerdiği iktidar ilişkilerinin değişebileceği öngörüsünü kazandırmıştır. Foucault’nun (2000: 75, 235-236) iktidar kavramlaştırması, bu bağlamda kadınların kendilerini tanımlayan ve pozisyonlarını belirleyen süreçlere direnebileceklerini ve bu süreçleri dönüştürmelerinin mümkün olabileceğini düşündürmüştür. Bu çerçeve, araştırma esnasında, böylesi bir direnmenin koşullarının neler olduğunun izlerinin aranmasına yol açmıştır.

Kadınların aktör olmalarını, Kürt kimliği ile kadınların bireysel kimliklerinin etkileşim halindeki inşasını, özel ve kamusal alanı kesen ilişki ağlarının işlevini incelerken yeni sosyal hareketler kuramının *kolektif kimlik*, *kolektif eylem*, *aktör*, *günlük yaşam deneyimleri*, *sosyal ilişki ağları* gibi kavramlarından yararlanılmıştır. Toplumsal cinsiyet yaklaşımı, kadınların uyum ve güçlenme stratejilerini aramaya yönlendirmiştir. Bu bağlamda Kandiyoti’nin (1997) *ataerkil pazarlık* kavramı ile Scott’un (1995) *alt politika* kavramlarına başvurulmuştur. Kadınların kadın kimliğini nasıl kurguladıklarını, tepkilerini ve direnme mekanizmalarını incelerken *güçlen(diril)me* kavramından yararlanılmıştır. Araştırmam özgül kadın deneyimlerine dayanmış olmasına karşın toplumsal cinsiyet yaklaşımına baş

vurulmuştur. Bunun nedeni, kadın kimliğinin, toplumdaki cinsiyete dayalı iktidar ilişkileriyle ve Kürt hareketinin ideolojik çerçevelendirilmesiyle etkileşim halinde inşa edildiğinin varsayılmasıdır.

Metodolojinin oluşturulmasında “görölmeyenlerin”, “sesi duyulmayanların” görölmelerini ve seslerinin duyulmasını sağlamak amacıyla niteliksel araştırma yöntemi tercih edilmiş ve kadınların kendilerine söz hakkı vermek için yaşam anlatılarına başvurulmuştur. Bunun yanı sıra yazılı kaynakların incelenmesi ile anket teknikleri de kullanılmıştır. Sözlü tarih görüşmelerine ve anket uygulamasına ilişkin bilgiler, araştırma yönetiminin anlatıldığı ikinci bölümde yer almaktadır. Araştırma keşfedici bir nitelik taşımaktadır. 1980 sonrası dönemde Kürt kadın kimliğinin oluşumu üzerine gerçekleştirilen ilk akademik araştırmadır. Dolayısıyla bir ilk çalışmanın taşıyabileceği eksiklikleri ve sınırlılıkları taşımaktadır.

Bütün eksikliklerine ve sınırlılıklarına karşın kadın hareketine bazı katkılar sunacağı umut edilen tezin ilk bölümü, yukarıda sözü edilen kuramsal tartışmalara ve kavramsal çerçeveye ayrılmış bulunmaktadır.

Kuramsal ve kavramsal çerçeve oluşturulduktan sonra, ikinci bölümde araştırmanın metodolojik çerçevesi çizilmektedir. Bu bölümde araştırma yöntemi ve kullanılan teknikler anlatılmakta, araştırmada feminist perspektifin benimsenmesinin ve niteliksel araştırma yöntemine ağırlık verilmesinin gerekçeleri sunulmaktadır. Sözlü tarih görüşmelerine ve anket çalışmasına ilişkin bilgi verildikten sonra da tezin varsayımları ifade edilmektedir.

Etnik ya da ulusal kimlik ile toplumsal cinsiyetin karşılıklı kuruluşu üzerine yürütölen tartışmalar, etnik ya da ulusal kolektif kimliklerin inşasında, toplumdaki cinsiyet ilişkilerinin, kadın ve erkek rollerine ilişkin modellerin önem taşıdığını göstermiştir. Toplumdaki verili cinsiyet ilişkileri, kadınların kamusal alana çıkmaları ve kolektif eyleme katılımları açısından da önemli bir bağlamı oluşturmaktadır. Bu nedenlerden dolayı tezin üçüncü bölümünde Kürtlerde toplumsal cinsiyet ilişkileri ve

kadının konumuna ilişkin genel bir betimleme çerçevesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Görüşme bulgularına da bu çerçeve ile karşılaştırmalı bir şekilde yer verilmiştir.

Araştırmanın odaklandığı zaman dilimi 1980 sonrası dönemdir. Bununla birlikte, yapısal koşullardaki değişimin ve ortaya çıktığı bağlamın, hareketin biçimi ve kadınların katılımı üzerindeki etkisinin görülebilmesi açısından erken dönem Kürt hareketi ve Kürt kimliğinin incelenmesine de gerek duyulmuştur. Erken dönem nitelmesi esas olarak 19 yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Kürt hareketlerini nitellemek için kullanılmıştır. Bunun yanı sıra bu bölümde 1950’li yıllardan itibaren ortaya çıkan ve 1980 sonrası Kürt hareketinin ideolojik ve politik kaynaklarını oluşturan oluşumlara da değinilmiştir.

Beşinci bölümde 1980 sonrası Kürt hareketi, kadınların katılımı bağlamında incelenmektedir. Bu bölümde hareketin temel metinleri kronolojik bir sistem içinde ele alınarak, kadınların aktörler olarak katılımının kolektif kimlik tanımı ve hareketin ideolojik söylemi üzerindeki etkisi ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Hareketin söyleminin, kadınlara seslenme biçimlerinin ve onlara yüklediği misyonun çözümlenmesinde, ideolojik çerçevelendirmesine ve mobilizasyon stratejilerine bakılmıştır.

Altıncı bölüm Kürt kadınların aktörler olarak etkinlik gösterdikleri önemli politik alanlardan birisi olan yasal siyasi partilere katılım deneyimlerini incelemektedir. Yasal partilerin kurumsal yapılarındaki ve söylemlerindeki değişimler kadınların katılımı ile etkileşim halinde ele alınmıştır. Kurumsal yapının incelenmesinde parti program ve tüzüklerine, partilerin örgütsel yapılarına, kadın örgütlenmelerinin oluşumuna ve gelişimine bakılmıştır. Öte yandan parti içi yazışmalar, örgüt yöneticileri ile bu partilerde aktif olarak yer almış kadınlarla yapılan görüşmelere dayanılarak da gelişmeler ışığında zihniyet örüntülerinde meydana gelen değişimler izlenmeye ve bu değişimin yol açtığı gerilimler ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır.

Yedinci bölümde Kürt kadın kimliğinin öğeleri, Kürt kimliğinin “eşitlik ve hak arayışı”, “temsil talebi” ekseninde tanımlanmasının kadın kimliğinin oluşumundaki

etkileri kadınların anlatımlarına dayanarak analiz edilmektedir. Kolektif kimlik, kolektif eylem ve bireysel kimlik oluşum süreçleri birbirleriyle etkileşim halinde ve kadınların perspektifinden incelenmeye çalışılmaktadır. Çalışmanın sonuç bölümünde ise, çözümlemeler sonucunda ortaya çıkan bulgular değerlendirilmektedir.

1. BÖLÜM

YENİ SOSYAL HAREKETLER, ETNİK KİMLİK VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Bu bölümde çalışmanın iki ana tartışma alanını içeren kuramsal çerçeve oluşturulmaya ve bununla ilgili temel kavramlar tanımlanmaya çalışılmaktadır. İlk tartışma yeni sosyal hareketlerle ilgilidir. Bu yaklaşımın özellikle kolektif kimlik, kolektif eylem, aktör, alttan örülmüş (*submerged*) ağlar gibi kavramları ile günlük yaşam, etkileşim ve sosyal ilişkiler vurgusunun araştırma konusu açısından önem taşıdığı düşünülmekte; Kürt hareketi, Kürt kimliği ve Kürt kadın kimliğinin etkileşim halindeki inşasını analiz etmek için uygun bir çerçeve oluşturması beklenmektedir.

İkinci tartışma ise etnik (ya da ulusal) kimlik inşa süreçlerini toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından ele alan kuramsal yaklaşımla ilgilidir. Bu tür çalışmalar etnik (ya da ulusal) kimliklerin, toplumsal cinsiyet kurgusu üzerinden inşa edildiğine dikkat çekmektedirler. Tartışmaların bir kısmı topluluk adına söz söyleme ve onu temsil etme konumunda olanların erkekler olması ile ilgilidir. Bu bağlamda, topluluğun sınırlarının belirlenmesinde, “öteki”lerden farkının belirginleştirilmesinde ve kimliğin kültürel belirleyenlerinin kuşaktan kuşağa aktarılmasında kadınlara rol verildiği dile getirilmekte, bunun kadınları nesneleştirdiğine dikkat çekilmektedir (Yuval-Davis, 1997). Öte yandan kadınların bu tür süreçlerin basit birer sembolleri ya da kurbanları olmadıklarına, sesleri duyulmasa bile bu süreçlerin inşasında aktif olarak yer aldıklarına da dikkat çekilmektedir (Chatterjee, 2002). Bu tartışmaların, Foucault’nun (2002) iktidar-özgürlük ilişkisi yaklaşımından yararlanarak araştırma konusuna uyarlanabileceği düşünülmektedir. Bu yaklaşımın, Kürt kimliğinin inşa sürecini kadınlar açısından tek taraflı bir belirleme ve iktidar ilişkisi olarak görmekten alıkoymas ve yol açtığı direnme olanağının görülmesini sağlaması beklenmektedir. Yeni sosyal hareketler yaklaşımının terimleriyle ifade edilirse, kadın kimliği ile Kürt kimliğinin etkileşim halindeki oluşumu ve kadınların aktörler olmalarının, her ikisi üzerindeki etkisi incelenmeye çalışılmaktadır.

1. 1. Yeni Sosyal Hareketler

1960'lı yıllardan itibaren, özellikle gelişmiş sanayi ülkelerinde ortaya çıkan, etnik, kadın, çevre, gençlik hareketi gibi kolektif hareketler amaçlarından, kullandıkları semboller, örgütlenme stilleri ya da sınıfsal kökenlerine kadar çeşitli açılardan öncekilerden farklılık göstermektedir. Yeni bir olgu olarak nitelenen bu tür sosyal hareketlerin “yeni” olan yönlerini, farklılıklarını, dinamiklerini ve özelliklerini açıklamaya dönük çok sayıda kuramsal ve ampirik çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu konuda en az hareketlerin gösterdiği çeşitlilik kadar yapılan değerlendirmelerin de çeşitlilik taşıdığı belirtilmelidir. Ancak, hareket aktörlerinin klasik sosyal çatışma aktörlerinden farklı özellikler gösterdikleri; taleplerinin ekonomik etkenlerden ziyade bilginin üretimi ve dolaşımıyla, kamusal müdahaleye karşı birey ve grupların özerklik alanlarının savunusuyla, bireysel ve kolektif kimliklerin tanınması ve temsil haklarıyla ilgili olduğu; kültürel ve sembolik unsurlar ile günlük yaşamın hareketin ortaya çıktığı bağlam açısından önem taşıdığı ve küreselleşme süreçlerinin bu hareketlerin ortaya çıkmasını kolaylaştırıcı rol oynadığı gibi hususlar genel olarak vurgulanmaktadır (Della Porta ve Diani, 1999: 44).

Yeni sosyal hareketleri açıklamaya yönelik olarak geliştirilen yaklaşımlar iki ana teori üzerinde temellenmektedir. Bunlardan birisi *kaynakları harekete geçirme (resource mobilization) teorisi*, diğeri de *yeni sosyal hareketler(new social movements) teorisi*dir. İki teori sosyal hareketlere ilişkin pek çok önermeyi paylaşmaktadır. Her ikisi de klasik kolektif eylem teorilerinin aksine, çatışmacı kolektif eylemi sosyal yaşamın normal bir durumu olarak kavramakta, sosyal hareketleri özerk yapılar içinde örgütlenmiş ve yüksek iletişim biçimleriyle donatılmış meydan okumalar olarak görmektedir (Şimşek, 2004: 4). Farklı teorik geleneklerden olsalar da sosyal hareket kuramcıları, sosyal hareketlerin ortaya çıkışı ve gelişimine ilişkin üç etken setinin önem taşıdığı konusunda hemfikirdirler. Bunlardan ilki hareketlerin karşısındaki politik fırsatlar ve engellerdir. İkincisi örgütlenme biçimleridir. Üçüncüsü ise fırsat ve eylem arasında aracılık eden kolektif yorumlama, davranış ve sosyal inşa süreçleridir. Bir başka ifadeyle, politik fırsatlar, harekete geçirme yapıları ve çerçeve oluşturma süreçleridir. (McAdam vd., 1996: 2).

Kuramcılar bu etkenlerden hangileri üzerinde durduklarına göre ayrılmaktadırlar. Kaynakları harekete geçirme teorisyenleri daha çok ilk iki etken seti üzerinde durmuş, bir sosyal hareketin nasıl ortaya çıktığı ve nasıl şekillendiği üzerine odaklanmışlardır (McCarthy, 1996). Buna karşın yeni sosyal hareketler yaklaşımı daha çok üçüncü etken seti üzerinde odaklanmıştır. Yeni sosyal hareketler yaklaşımının temsilcilerinden Melucci'nin (1994) esas üzerinde durduğu konu hareketin objektif koşullarını oluşturan politik fırsatlar ile eylemin ortaya çıkışı arasındaki subjektif etkenlerdir. Birinci yaklaşım “nasıl” sorusu üzerinde odaklanırken, ikincisi “niçin” sorusu üzerine odaklanmıştır. İleride değinileceği gibi bu araştırmada daha çok yeni sosyal hareketler perspektifi tercih edilmiş olmakla birlikte kaynakları harekete geçirme yaklaşımının yapısal koşulların önemine ilişkin vurgusu da göz ardı edilmemiştir. Yeni sosyal hareketler yaklaşımının kolektif ve bireysel kimliklerin etkileşim halindeki sosyal inşasına yaptığı vurgu, kadınların kimlik oluşumu açısından önemlidir. Öte yandan 1980 sonrasında kadınların aktörler olabilmelerini veya kolektif kimliğin toplumsal cinsiyet kurgusundaki değişimi açıklayabilmek için politik fırsatlar yapısının göz önünde bulundurulması gerektiği de açıktır. Bu nedenle hem erken dönem hem de 1980 sonrası Kürt hareketlerinin toplumsal cinsiyet kurgusu açısından Kürt kimliğini tanımlama biçimleri ve kadın kimliğine ilişkin söylemleri incelenirken, bu hareketlerin ortaya çıkmalarındaki politik fırsatlar yapısı göz önünde bulundurulacaktır.

Kaynakları harekete geçirme teorisi Amerika kaynaklı bir teori iken, yeni sosyal hareketler teorisi Avrupalı entelektüeller tarafından benimsenmektedir. (Maheu,1995:4). Aralarındaki fark ABD ve Avrupa entelektüel gelenekleriyle ilgili olduğu kadar inceledikleri nesnelerle de ilgilidir. Della Porta ve Diani (1999: 2-3) bu farkı, Amerika'daki sosyal hareketlerde pragmatizmin, rekabetin ve çıkarların ön planda olmasına karşın, Avrupa'da uzun ve köklü işçi hareketinin, başta ideoloji vurgusu olmak üzere çeşitli özelliklerinin buradaki hareketlere yansımış olmasına bağlamaktadır.

Yeni sosyal hareketleri açıklamaya yönelik çalışmalar, esas olarak bu hareketlerin ortaya çıkışlarını ve sergiledikleri özellikleri ulusal ve uluslar arası düzeyde ortaya

çıkan yapısal değişimler bağlamında incelemeye çalışmaktadırlar. Yeni sosyal hareketlerin ortaya çıkmasına neden olan makro düzeydeki değişimlere ilişkin dile getirilen etkenler şu şekilde özetlenebilir:

Yeni sosyal hareketlerin ortaya çıkmasında sosyo-ekonomik düzeydeki değişimler rol oynamıştır. Bunlar 1960'lı yıllardan itibaren üretimin yapısındaki değişimlerle ilgili olgulardır. Fordist üretimin yerini post-fordist üretimin alması, refah devletinin çökmesi ve yatırım, üretim ve pazara ilişkin olarak küreselleşme süreçlerinin yol açtığı etkilerle birlikte sosyal çatışmanın odaklandığı alanlar, aktörler ve çatışma dinamikleri de değişim geçirmiştir. Sosyo-ekonomik değişimler bazı aktörlerin kolektif eylem kapasitesini zayıflatırken kadınların yeni aktörler olarak ortaya çıkmalarında olduğu gibi bazıları açısından kolaylaştırıcı etkide bulunmuştur (Della Porta ve Diani, 1996; Roche, 1995; Tarrow, 1996; Eder, 1995).

Sosyo-ekonomik düzeydeki değişimlerin de etkisiyle politik düzeyde ulus altı ve ulus aşırı süreçler ve oluşumlar gündeme gelmiştir. Bunlar ulus devlet politikalarını ve sosyal çatışmanın alanlarını etkilemektedir (Roche, 1995: 204). Öte yandan kapitalist küreselleşme süreçleri, topraklarını, kültürel kimliklerini ve geleneksel yaşam biçimlerini korumak isteyen yerel halkların direniş hareketlerine de yol açabilmektedir (Nash, 2005: 1).

Ulus devletlerin politik kurumları ve süreçleri ile bunlara temel oluşturan evrensel kimlikler çeşitli nedenlerle sorgulanmaya başlamıştır. Ulus-devletlerin homojen ulusal kimlik inşa süreçlerinde dışlanmış veya bastırılmış olan kimlikler yeniden canlanmaya başlamıştır. Yaşanan değişimler modern toplumlardaki klasik temsil kanallarına olan güveni sarsıcı etkiler yapmıştır. “Endüstriyel kapitalizmin merkezi kurumlarının krizi” olarak isimlendirilen bir durum ortaya çıkmıştır (Melucci, 1995a; Touraine, 1997; Maheu, 1995). Bu olgu, yurttaşlık haklarının yeniden kavramlaştırılması (Roche, 1995: 189), insan hakları (Touraine, 1997: 22,60; Nash: 2005), iktidarın sınırlandırılması (Touraine, 1997:23), sivil toplum ve çoğulculuk (Pakulski, 1995) gibi temaların güncelleşmesine yol açmaktadır.

Bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, kültürel alanda ve günlük yaşamda dönüştürücü etkide bulunurken, çatışmanın odaklandığı alanları da değiştirmiştir. Bilgi üretimi, iktidar aracı haline gelmiştir ve sosyal mücadeleler de maddi zeminden ziyade bilginin üretildiği sembolik ve kültürel alanlara kaymış bulunmaktadır (Touraine, 1997; Melucci, 1995a; Eder, 1995).

Bu çalışmada yeni sosyal hareketleri bütün yönleriyle ele alan bir teorik çerçevenin çizilmesi hedeflenmemektedir. 1980 sonrası Kürt kadın kimliğinin oluşumunu anlamayı kolaylaştıracak bir çerçeve oluşturduğu ve araştırma için gerekli kavramları sunduğu ölçüde yeni sosyal hareketler literatüründen yararlanılmaktadır. Sosyal hareketlere ilişkin ön plana çıkan ve üzerinde durulan hususlara geçmeden önce belki sosyal hareketin kendisine ilişkin bir tanım vermekte yarar olabilir. Yeni sosyal hareketler teorisyenlerinden Maheu'nun tanımı şöyledir: Sosyal hareketler her şeyden önce birer "inşa"dırlar; gerekli kaynakların, değerlerin ve ideolojilerin oluşturduğu şeylerdir. Kaynaklar, değerler ve ideolojiler, mağduriyetleri ve çatışmalı hususları sosyal eylem biçimlerine tercüme ederler. Kolektif eylemin aktörlerinin sosyal olarak inşa ediliyor olması, hareketlerin kamusal alana olduğu kadar özel alana da yayılmasına yol açar. Sosyal hareketler, eylem yoluyla, sembolik ve kültürel süreçlerle ortaya çıkarlar, kendilerini ve dünyayla ilişkilerini anlamlandırdıkları bir çerçeve içinde "biz"i inşa ederler (1995: 11-13). Bu tanımın kapsadığı hususların her biri değişen önem ve ağırlıkta olsa da sosyal hareketlere ilişkin tartışmaların gündeminde yer almaktadır.

Yeni sosyal hareketlere ilişkin yapılan tartışmaların bir kısmı sosyal çatışmanın aktörlerine ilişkindir. Sosyal hareketlerin yeni aktörleri, kadınlar, çevreciler, etnik gruplar, nükleer enerji karşıtları olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır. Onları bir araya getiren şeyin öncelikle üretim sürecindeki konumları üzerine şekillenmiş sınıfsal kimlikleri olmadığı açıktır. Bu olgudan hareketle Touraine'in (1997) yaptığı gibi sosyal hareketler araştırmasında, çatışmanın maddi kaynakları ve sınıfsal faktörleri tümüyle göz ardı eden bir eğilim bulunmaktadır. Fakat bu genel bir eğilim değildir. Sosyal hareketlerin ortaya çıkışlarını ve sonuçlarını, sınıf ilişkilerinden ayrı değerlendirmeyen kuramcılar da bulunmaktadır (Maheu, 1995: 10; Della Porta ve

Diani: 1999). Yeni sosyal hareketlerin daha çok orta sınıf özellikleri gösterdiği yönünde değerlendirmeler de bulunmaktadır (Eder, 1995: 33; Pakulski, 1995: 70). Sınıfsal boyut, bu çalışmanın kapsamı dışında bulunmaktadır. Bununla birlikte Touraine'nin, maddi ve sınıfsal faktörleri göz ardı eden yaklaşımının araştırma konusu açısından açıklayıcı bulunmadığını belirtmekte fayda görülmektedir. Yeni sosyal hareketlere ilişkin kuramsal ve ampirik çalışmalar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, hedefleri, talepleri, ortaya çıktığı alanların ve katılımcıların sınıfsal konumlarının farklılığı ile sınıfsal konumun katılım için birincil etkeni oluşturmaması nedeniyle bu hareketlerin, sanayi toplumlarının klasik sınıf ayrımları ve çatışma modelleriyle karakterize edilemeyeceği sonucu çıkmaktadır. Ancak bu durumun, güncel sosyal çatışmaların sınıfsal boyutlarının olmayacağı anlamına gelmediği düşünülmektedir. Öngen'in (1996: 136-137) de vurguladığı gibi sınıfsal, cinsel, ırksal ve etnik belirlenimler birbirinden soyutlanacak gerçeklikler değildir. Bunlar toplumsal formasyon düzeyinde birbirleriyle eklemlenmiş olarak var olurlar ve yine böyle bir eklemlenme sonucunda kendilerini var ederler.

Bu nedenle 1980 sonrası Kürt hareketinin, kadınların katılımını da olanaklı kılan özelliklerinin Türkiye'nin sosyo-ekonomik yapısının zaman içindeki değişiminden bağımsız olmadığı düşünülmektedir. Kürt hareketinin ortaya çıkışının doğrudan üretim ilişkilerine ya da kaynakların dağılımına indirgenerek açıklanması zordur. Bu olgunun Türkiye'nin modernleşme, merkezileşme sürecinin özellikleriyle ilgisi bulunmaktadır. Fakat bu durum, hareketin özelliklerinin biçimlenmesinde üretim ilişkilerindeki değişimin rolünü görmeyi engellememelidir. Örneğin erken dönem Kürt hareketinin temel özelliklerini aşiret, şeyhlik gibi pre-kapitalist unsurlar oluştururken, 1950'lerden itibaren yeniden biçimlenmesinde Türkiye'deki kapitalist gelişimin yol açtığı toplumsal değişimin ve 1970'li yıllardaki sınıf hareketinin etkisi olmuştur. Bu zemin, tezin beşinci bölümünde görülebileceği gibi, 1980 sonrası Kürt hareketinin ideolojisinden, mobilize ettiği toplumsal kesimlere kadar bir çok açıdan değişime yol açmıştır. Günümüze yaklaştıkça kimlik vurgusunun ön plana çıkmasında da üretim ilişkilerinde ulusal ve uluslar arası düzeyde ortaya çıkan değişimin etkilerini görmek mümkündür. Öte yandan yeni sosyal hareketlerin orta

sınıf özellikleri gösterdiği saptamasının, araştırma konusu açısından geçerliliğinin tartışılabilir olduğu düşünülmektedir.

Kimlik vurgusu sadece günümüzdeki sosyal hareketler için geçerli değildir, daha önceki hareketlerde de yer almıştır. Buna karşın Larana vd. (1994: 6-8) kimliğin eskiden olduğu gibi ekonomik boyutlarından ziyade kültürel ve sembolik boyutlarının ön plana çıktığına dikkat çekmekte ve bunun özellikle etnik veya milliyetçi hareketler açısından geçerli olduğunu belirtmektedirler. Yeni sosyal hareketlerde neyin “yeni” olduğu konusunda Melucci’nin yaklaşımı açıklayıcı nitelikte olup “yeni aktör”, “eski aktör” tartışmalarına ya da “süreklilik” konusuna bütüncül bir bakış sunmaktadır. Melucci’ye (1995a: 52) göre yenilik ampirik düzeyde değil analitik düzeydedir. Yazarın tanımladığı haliyle kolektif kimlik kavramı yeni sosyal hareketler yaklaşımı içinde “yeni” ya da “eski” tartışmasını ortadan kaldırmaktadır. Bu kavram, dikkatleri, aktörlerin eski ya da yeni olmalarından uzaklaştırıp onların algıları, temsilleri ve değerleri ile ilgili bir alana çekmektedir.

Nash’ın (2005b: 5) yeni sosyal hareketlerde dile getirilen taleplere ilişkin saptamalarının, araştırma alanı açısından da geçerli olduğu düşünülmektedir. Bu talepler kişisel ya da kamusal özerklik talebi, insan hakları, adalet, tanınma ve temsil talebi ile çevrenin korunması istemi şeklinde sıralanmaktadır. Kürt hareketinde ön plana çıkan talepler, insan hakları, tanınma ve temsil talepleri olmuştur. Beşinci bölümde görülebileceği gibi 1990’lı yılların ikinci yarısından itibaren yaşanan ideolojik ve stratejik değişikliklerle bu nitelik daha belirgin bir hal almıştır. Şimşek (2004: 3) bu hareketlerin çoğunlukla modernizasyon ya da ulus-devlet inşa süreçlerinin eleştirisi olarak ortaya çıktıklarına dikkat çekmektedir. Kürt hareketinin bu bağlamda değerlendirilebileceği zaten belirtilmiş bulunuyor.

Kimlik vurgusunun ön plana çıkmasında, üretimin yapısından kaynaklı etkenlerin yanı sıra, bilgi üretiminin ve kontrolünün giderek önem kazanmasının da rolü bulunmaktadır. Yeni sosyal hareketler kuramı, günümüz toplumlarında çatışmanın ekonomik-endüstriyel sistemden kültürel alana hareket ettiğini öne sürmektedir. Bu

yaklaşımına göre önceki toplum yapılarında gelişme maddi kaynaklara bağlı iken, günümüzde bilginin önemi artmıştır² (Melucci, 1994: 109-112). Bilgi, hem kontrol kodları hem de bunların çözülmesi ile alakalıdır. Bilgi yapıları, ilişkileri, bağlantıları ve hiyerarşileri kurmaktadır. Bir yandan iletişim ve enformasyon sistemlerinin gelişmişliği birey ve gruplara özerklik olanakları sağlamakta, öte yandan bu toplumların uyum ve bütünleştirmeye ilişkin uygulamaları baskıya yol açmaktadır. Yazara göre güncel toplumlarda bu iki eğilim arasında sürekli bir çatışma potansiyeli bulunmaktadır.

Touraine (1997: 9) bu gerilimi modernizm eleştirisi bağlamında ifade etmektedir. Bu eleştiri, iktidarın birey ve grupları sistemle bütünleştirmek için bilgi ve iletişim teknolojileri aracılığıyla özel alana nüfuz ettiği noktasında odaklanmaktadır. Bu alan bireylerin ve grupların kendilerine ve yaptıklarına ilişkin anlamları ürettikleri bir alan olduğu için iktidarın müdahalesi, saldırı niteliği taşımaktadır. Della Porta ve Diani'ye (1999: 37-38) göre bu uygulamalar, kamusal ve özel alan arasındaki sınırı da etkilemektedir. Çeşitli standardizasyon mekanizmalarıyla özel alanın bürokratikleştirilmesi ve standartlaşması eğilimi ortaya çıkmıştır. Bu yolla normallğe karar verme ölçütü kamusal müdahale alanına girmiştir. Nitekim Touraine (1997: 154) Jürgen Habermas'a atıfla devletin sosyal alanı sömürgeleştirdiğini vurgulamakta ve Foucault'nun terimleriyle “bizler devletin sigorta ya da dekont yoluyla “bizi öldürdüğü” bizleriz” demektedir. Atıf yapılan yazarların değerlendirmeleri günlük yaşam ve kimlik vurgusunun kaynağına işaret etmektedir (Keyman, 1993). Bu tartışmaların araştırma konusu açısından önem taşıyan yönü, kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırların muğlaklaşmasıyla ilgili saptamalardır. İktidarın, bilgi üretimi ve kontrolü aracılığıyla özel alana nüfuz ettiği saptaması, sosyal hareketlerin çıkışında da dikkatleri bu alana çeker. Kürt hareketinde kadınların aktör olmalarının ve kimlik oluşumlarının da bu şekilde, özel alan ile kamusal alanı kesen bir süreç içinde gerçekleştiği düşünülmektedir. Aşağıda önce kolektif kimlik, kolektif eylem ve aktör arasındaki etkileşime ilişkin tartışmalara yer verilmekte, ardından da bu etkileşim içindeki insanın, kamusal alanda ortaya çıkmadan önceki boyutlarına değinilmektedir.

² Bu bağlamda kullanılan “bilgi” kavramının eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. K. Cangızbay (2000: 205-220)

1. 1. 1. Kolektif Kimlik, Kolektif Eylem ve Aktör

Kimlik kavramı sıklıkla özcülük eleştirisine maruz kalmaktadır. Örneğin feminist kuramın önemli teorisyenlerinden Judith Butler (1992), “kadın”, “erkek”, “cinsiyet” gibi kavramları da sorgulamaktadır. Buna karşın bu araştırmada Stephen’in (2005) sosyal hareketleri incelemek için kolektif kimlik kavramının yararlı olduğu ve özcülüğe düşmeden de bu kavramın kullanılabileceği saptaması paylaşılmaktadır. Stephen, kimlikleri Stuart Hall’un önerdiği gibi yapısöküme uğratılmış biçimi içinde düşünmemizin, özcülük problemini aşmayı sağlayacağı görüşündedir. Hall, esas olarak kimliğin oluşum süreçlerine odaklanmayı ve kimlik oluşumunun asla tamamlanmayacak bir süreç olarak kavranmasını önermektedir. Koşullara bağlı bir süreç olmaları, kimlikleri bir eklemlenme, dikiş (sturing) süreci olarak kavramayı gerektirir. Bu süreç farklılıklara karşı işleyen yani ötekinin tanımlanması ile ilgili ilişkisel bir süreçtir (2005; 66). Hall’ün kimliklerin birer sosyal inşa olduğu yaklaşımı kadın çalışmalarında da genel olarak benimsenmekte ve kadın kimliğini özcülüğe düşmeden kullanma olanağı bulunmaktadır (Stanley ve Wise, 1996: 83).

Melucci’ye (1995a: 48) göre kolektif kimlik bütünlüklü ve sürekliliği olan bir benlik ihtiyacından kaynaklanmaktadır. İnsanların birbirleri arasında hissettikleri bağ, sadece ortak çıkarları paylaşımlarından kaynaklanmaz, aynı zamanda ne yaptıklarına anlam vermek için de bu bağa ihtiyaç duyarlar. Dayanışma bireyleri birbirine bağlar ve bu, onları eylemlerinin öznelere olarak güçlendirir. Yukarıda değinilmiş olan sosyal değişimler ile bilginin alabildiğine fazlaşmış olması, kültürel alternatiflerin çokluğu ve buna karşılık sistemin kendini tanımlamayı sağlayacak kültürel alternatifleri sunmada yetersiz kalması gibi faktörler, kimlik arayışını teşvik etmektedir. Küreselleşme süreçlerinin de etkisiyle, kişiler, yeni kolektivitelerin arayışı içindedirler ve günlük yaşam tarzlarının, sosyal kimliklerinin deneyimleneceği ve tanımlanabileceği yeni sosyal alanların arayışı içindedirler³ (Larana vd., 1994: 10-11).

³ Bu değerlendirme 1980 sonrasında, Kürtlerde etnik kimlik bilincinin gelişimi açısından da açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Örneğin Özal hükümetleriyle uygulanmaya başlanan neo-liberal ekonomi politikalarıyla bir yandan üretim süreci parçalanmış, diğer yandan sosyal devlet küçültülmüştür. Artan ileşim olanakları, göç, enformel sektörün yaygınlaşması gibi etkenlerin, Melucci’nin yukarı sözünü ettiği bütünlüklü ve sürekliliği olan bir benlik ihtiyacını güçlendirici etkide bulunduğu düşünülebilir.

Kolektif kimlikler, genel olarak aidiyet duygusu yaratmakta ve aktörlerin geçmişle gelecek arasında ilişki kurmalarını sağlamaktadır. Kolektif kimlik kavramı, grup sınırları, grup üyeliği, dayanışma ve günlük yaşamın örgütlenmesi gibi kavramlarla yakından bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Kolektif kimlik kavramı, grup içinde üyeliğin, sınırların ve eylemin tanımlanmasında hemfikir olmayı vurgular. Paylaşılan bir tanımın oluşması etkileşim, müzakere ve çatışma süreçleriyle gerçekleşir ve bu tanımın oluşmasıyla üyeler kolektif “biz”i inşa ederler. Bu şekilde tanımlama yaklaşımı, kimliğe ilişkin üç hususu içermektedir: Birincisi, grubun kolektif kimliği ile katılımcının bireysel kimliğinin sürekli iç içe geçtiğini öngörmesidir. İkincisi, kolektif kimlik durağan değildir. Hareket halinde bir hedeftir. Hareketin farklı aşamalarında farklı şekillerde tanımlar hakim hale gelebilir. Üçüncü olarak da donmuş, zaman ve mekan içinde sabit bir kimlikten söz edilmemektedir. Kimliğin süreçlere dayalı bir niteliği bulunmaktadır ve sınırları değişkendir. Kolektif kimliğin normatif bir boyutu da bulunmaktadır. Kolektif bir kimliği paylaşmak, sadece oluşumunda yer almak anlamına gelmemektedir. Aynı zamanda bir şeyleri yapma ya da yapmama yönünde kurallara uyma anlamına da gelmektedir. Bu açıdan grup içinde ve dışındaki davranışların kurallarını içerir. Bu nedenle “yapmak” ile “olmak” arasındaki bağa vurgu yapılmaktadır (Larana vd., 1994: 15-16).

Kimlikler homojen bir özellik göstermezler, çok merkezlidirler. Kimliğin hareket içinde liderlerin vurguladığı “resmi” imajıyla bireyler arasında tam bir örtüşme olmayabilir. Della Porta ve Diani (1999: 100) bireylerin bir harekete katılımlarının ardında yatan motivasyon ve beklentilerin, gerçekte hareketin sunduklarından/temsil ettiklerinden daha zengin olduğunu vurgulamaktadırlar. İnsanlar, kendi ilgilerine, istemlerine yanıt arayışı ile harekete katılırlar. Bu nedenle bir grubun kimliği homojen değildir, heterojen temsillerin, gereksinimlerin ve tarihlerin buluşma noktası olarak görülmelidir.

Paylaşılan tanımlar, bireyler arasındaki etkileşimle gerçekleşir ve aktörleri ortaya çıkaran da budur (Klandermans,1994:168). Kolektif kimliğin içerdiği tanımlar,

12 Eylül sonrasında gelişen insan hakları ihlallerinin ve politik sistemin kapalılığının da Kürt hareketinin kimlik söyleminin etkili olmasında rol oynadığı düşünülmektedir.

hareket içinde aktörleri çeşitli konumlara yerleştirir, kimlerin ne yapmaları ya da yapmamaları gerektiğine işaret ederler (Scott vd. 1994: 169).

Melucci (1995a: 44) “kolektif”i etkileşim, paylaşım ve süreç terimleri eşliğinde bir sosyal inşa olarak nitelemektedir. Bu çalışmada da önemli bir yeri bulanan kolektif kimliğin bu şekilde bir sosyal inşa süreci olarak tanımlanmasının analitik açıdan sağladığı kolaylıklar bulunmaktadır. Örneğin Melucci’nin (1995a: 52-57) vurguladığı gibi kolektif kimlik, kolektif eylemde dikkatleri tepeden tabana çevirir. Sadece liderlerin söylemi ya da görünen eylemi incelemeyi, en az görünen veya gizil biçimlere bakar, en sessiz sesleri duymaya çalışır. Yazarın işaret ettiği bu yönüyle kolektif kimlik kavramının Kürt kadınların görünmez aktör olma süreçlerinin görülmesini sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu kavramlaştırmanın kimliğin çoklu yüzeylerine işaret etmesinin yanı sıra sağlayacağı başka bir kolaylık da Klandermans’ın (1994: 169) işaret ettiği zaman içindeki değişebilirliğine vurgu yapmasıdır. Kolektif kimliğin ilişkisel bir inşa olması zaman içinde değişimini de gündeme getirir. Katılımcıların kolektif kimliği sürmekte olan bir ilişkidir. Değişimde önemli olan hususlardan birisi aktivistlerin zaman içinde değişen kompozisyonudur. Hareketin değişen aşamalarına paralel olarak, aktivist profili de değişir. Kolektif kimliğin etkileşim içinde yaratılan, inşa edilen bir şey olması, farklı aktivistlerin katılımının, paylaşılan inançlarla ilgili yapılandırmayı da değiştirebilir. Kolektif kimliğin zaman içinde değişebilir bir sosyal inşa olarak tanımlanması da, onu bu araştırma açısından önemli bir kavramsal araç konumuna getirmektedir. Özellikle Klandermans’ın bu vurgularının tezin ana sorunsalına ilişkin çözümlemelerde yol gösterici olması beklenmektedir.

Örneğin bu saptamalar ışığında, 1980’li yıllardan itibaren kadınların aktörler olarak Kürt hareketine katılmalarının, hareketin Kürt kimliği tanımında etkide bulunup bulunmadığı ya da ne tür bir etkide bulunduğu sorusunu sormak anlamlı hale gelmektedir. Hareketin 1980’li yılların sonundaki söyleminde işlenen “düşüren kadın” imgesinin yerini 1990’ların sonunda “güvenilecek kadın”, “kahraman kadın”, “yeni toplumun kurucusu kadın” gibi imgelerin almış olmasının bu bağlamda

değerlendirilebileceği düşünülmektedir. Öte yandan kolektif kimlik ile bireysel kimliğin karşılıklı etkileşim içinde bir inşa olduğu göz önüne alındığında, bu ilişkinin çok yönlü ele alınabileceği sonucu da çıkmaktadır. Aktörler olarak katılmalarının, hem kadınların bireysel kimlik inşa süreçlerinde etkili olduğu hem de Kürt kimliğinin tanımının bu katılımdan etkilendiğini düşünmek daha yerinde olacaktır.

Yukarıda sıralanan özellikleriyle kolektif kimliğin bir inşa olduğu yolundaki yaklaşım, kolektif aktörlerin ortaya çıkışını da açıklayıcı niteliktedir. Sosyal inşa süreci yaklaşımı, eylem ile kimlik arasındaki ilişkiyi de gündeme getirmektedir. Kolektif eylem “basitçe yapısal ön koşulların veya değer ve inançların etkisi” olarak tanımlanamaz. Bireyler kolektif olarak eylemde bulunarak, birlikteliklerine, hedeflerine anlam vererek eylemlerini “inşa ederler”. Aktörler homojen bir bütünlük arz etmez. Kolektif eylem farklı yönelimlerin, çoklu aktörlerin ve bunları ilişkilendiren bir anlam sisteminin ürünüdür. Aktörler kolektif eylemi, kendilerini ve çevreyle ilişkilerini bu yolla tanımladıkları için “üretirler”. Aktörlerin homojen bir bütünlük oluşturmaması yapılan tanımların da birden fazla eğilimin ürünü olarak ortaya çıkmasına yol açar. Ortak tanımlar farklı eğilimlerin, farklı yönelimlerin müzakere edilmesiyle hatta bazen çatışmasıyla üretilir ve değişime açıktır (Melucci, 1995a :43-44). Bu husus, “Kürt kadın” nın birden fazla tanımın bulunmasını da açıklamaya yaramaktadır. “Kürt kadını”nın kamusal imajı tek bir şekilde temsil edilmemektedir. Daha önce belirtildiği gibi “ana”, “eylemci”, “politikacı” gibi farklı temsiller söz konusudur. Görüşmeler esnasında kadınların da Kürt kadın kimliğini farklı şekillerde algıladıkları ve üstlendikleri görülmüştür. Bu farklılık yukarıda belirtilen aktörlerin homojen olmaması olgusuyla bağlantılı olarak ele alınmıştır.

Kolektif eylem ve kolektif kimlik ilişkisi, sıradan Kürt kadınlarının aktörler olarak ortaya çıkmasını açıklayıcı bir nitelik taşımaktadır. Kimliğin üretilmesi kolektif eylemin önemli bir unsurudur. Ama bu durum, kimliğin eylemden önce var olan sabit, değişmez bir olgu olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine kimlik eylem aracılığı ile güçlenmektedir. Kolektif eylem ve kolektif kimlik birbirini üreten süreçlerdir (Della Porta ve Diani, 1999: 94). Eylem ve kimlik bilinci arasındaki bu bağ, kolektif eylemi sosyal hareketin “praksisi” haline getirmektedir (Maheu, 1995:

6). Kolektif eylemi lobi faaliyetlerinden ya da temsil politikalarından ayıran ve Kürt kadınlarının kimlik oluşumunun incelenmesinde önemli kılan özelliği de budur. Kolektif eylem, dönüştürücüdür ve Tarrow'un (1999: 3) vurguladığı gibi sıradan insanları aktörler haline getiren bir süreçtir.

1. 1. 2. Sosyal Hareketlerde Kültürel ve İdeolojik Çerçevlendirme

Kültürel ve ideolojik çerçeve oluşturma (*framing*) süreçleri sosyal hareketlerin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamaktadır. Kolektif eylemin yürütülmesi kolektif eylemi haklı çıkartan “çerçeve”lere dayanır ve ideolojiler böyle bir işlev görür (Tarrow, 1999: 21).

Kimliğin inşa edilen bir şey olarak ele alınması, kolektif eylemin anlam ile bağlantısını da gündeme getirir. Scott vd. (1994: 190) oluşturulan anlam çerçevesinin sadece gerçekliği tanımlamayla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda hareketin yaratmayı arzuladığı değişimle alakalı olarak, sorunun tanımlanması, kimin/neyin sorumlu tutulacağı ve aktörlerin ne yapmaları gerektiği gibi konular arasında bağlantı kurduğunu belirtmektedir.

McCharty (1994: 134), sosyal hareket açısından etkili olabilecek bir anlam çerçevesinin üç boyutuna dikkat çekmektedir. Bunlar; tanımlanan sorunun çözümünün bireysel değil kolektif yollarla mümkün olabileceği vurgusunu içermesi, “biz” ve “onlar” tanımlarını ortaya çıkartması ve ancak kolektif eylem aracılığıyla düzeltilebilecek bir adaletsizliğe işaret etmesidir. Yeni sosyal hareketler yaklaşımı, bu süreçlerin ideolojik düzeydeki etkisinden ziyade, günlük yaşam içine yayılmış süreçlere ve özellikle adaletsizlik ya da mağduriyet durumunun günlük yaşam içinde tecrübe edilen halinin önemine dikkat çekmektedir.

1. 1. 3. Mağduriyet, Günlük Yaşam Deneyimleri ve Sosyal İlişki Ağlarının Önemi

Yukarıda belirtildiği gibi sosyal hareketler için bir anlam çerçevesi yaratmada adaletsizlik ve mağduriyet durumu önem kazanmaktadır (Zald, 1996). Adaletsizlik ve mağduriyet, politik temaların çerçeveselendirilmesinde ve mobilizasyonun

yaratılmasında merkezi bir rol oynar. Sosyal hareketler yaklaşımı, adaletsizlik ve mağduriyetin günlük yaşam içinde deneyimlenmesinin önemine dikkat çekmektedir. Kolektif kimliğin inşasında ideolojinin rolü göz ardı edilmemekle birlikte, günlük yaşam deneyimlerinin kimliğin inşasında daha etkili olduğu belirtilmektedir. İşçiler, kadınlar, etnik ya da başka gruplar açısından mağduriyet ve ideolojinin yorumlanması esas olarak günlük yaşam içine yayılmış bulunmaktadır. E.P.Thompson'un (1968) İngiliz işçi sınıfının sınıf kimliğinin oluşumunu, iş yerinden ziyade, aile ilişkilerine ve kültürel değerlerine bakarak, yaşadıkları mağduriyet ya da adaletsizliği günlük yaşamın sosyal ağları içinde deneyimlemeleri bağlamında incelediği çalışması, mağduriyet durumunun günlük yaşam içinde tecrübe edilmesinin, kolektif kimliğin oluşumundaki önemine dikkat çeken klasik bir çalışmadır.

Mağduriyet ve adaletsizliğin günlük yaşam içinde yaşanması, araştırma konusu açısından önem taşımaktadır. Kürt kadını kimliğinin inşasında, mağduriyet ve adaletsizlik deneyiminin, üzerinde durmaya değer bir ağırlık taşıdığı düşünülmektedir. Johnston (1994: 276-277), bir adaletsizlikle karşı karşıya oldukları algısının, buna ilişkin bir anlam çerçevesinin ortaya çıkmasının, daha önceden bağlantı içinde bulunmayan insanların kolektif hareket etmelerine yol açabileceğini dile getirmektedir. Yazar, ulusal kimlik açısından ele aldığı kendi karşılaştırmalı analizinde, “ulusal mağduriyet”in “ulusal dayanışma”ya tahvil edilebileceğini; kişinin sosyal kimliği ile ulusal bilinç arasında güçlü bir birlik yaratılabileceğini göstermektedir. Mağduriyetin tarihsel dayanaklarının bulunabileceği ya da politik sorunların bunların yorumlanmasında önemli rol oynadığına fakat, kolektif kimliğin inşasında adaletsizliğin günlük yaşam içindeki yansımalarının daha önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Paylaşılan bir adaletsizliğe ilişkin paylaşılan ortak bir çerçevenin kurulduğu ve sarıhlaştığı alan, esas olarak günlük yaşam olduğu için kolektif kimliğin inşasında günlük yaşam deneyimleri önemlidir. Adaletsizliğin günlük yaşamdaki tezahürlerine dayanarak inşa edilen kimlik güçlü özellikler taşımaktadır. Kişilerin günlük yaşam içinde karşılaştıkları tehditler, mevcut statülerini sarsıcı adaletsizlikler, kolektif kimliği güçlendirmektedir.

Bu saptamalar araştırma alanındaki kadınların kolektif kimlik oluşumunda 1980 sonrasında yaşanan ve günlük yaşamlarını olumsuz etkileyen şiddet, göç, insan hakları ihlalleri gibi olguların etkisini göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir. Fakat bu yeterli değildir. Günlük yaşamdaki adaletsizlik ve mağduriyetin, ne şekilde ve ne tür araçlarla kolektif bir mağduriyet olarak algılanmaya başladığı da önemli görülmektedir. Çünkü kolektif kimliğin oluşturulması da kadınların kolektif eyleme katılmaları da böyle bir dönüşümün gerçekleşmesiyle mümkün olabilir. Yeni sosyal hareketler yaklaşımı, kişilerin yaşadıkları mağduriyeti ve adaletsizliği grup etkileşimi ve enformel ağlar sayesinde kolektif bir mağduriyet olarak algılamaya başladıklarına dikkat çekmektedir. Bu husus, politik katılımın formel kaynaklarından yoksun olan Kürt kadınlarının kolektif kimlik oluşumunu ve kolektif eyleme katılımını açıklayıcı nitelikte bulunmaktadır. Sosyal hareketler yaklaşımının teorisyenleri (Melucci, 1994; Mueller, 1994; McAdam, 1994) kolektif kimliğin, kolektif eylem ortaya çıkmadan önce, kamusal alanda görünmez olan alanlarda ve daha çok günlük yaşam içinde, yüz yüze ilişkilerde şekillendiğine vurgu yapmaktadırlar. Melucci bu günlük yaşam içinde yüz yüze iletişime dayalı ilişki ağları için *alttan örülmüş ağlar* (submerged networks) kavramını kullanmakta ve bu ağların kurucu bir işlev gördüğü saptamasında bulunmaktadır. Ona göre, sosyal ilişkiler, kolektif kimlik ve kolektif eylem açısından iki süreci bir araya getirirler. Sosyal ilişkiler, insanların günlük yaşamda kişisel olarak deneyimledikleri olumsuzlukları, kolektif bir adaletsizlik olarak tanımlamalarında ve bu adaletsizliği düzeltmek için kolektif eylemde bulunmayı amaçlamalarında birleştirici bir unsurdur. İnsanların günlük yaşamlarındaki olumsuz koşulları, kolektif eylem yoluyla düzeltilmesi gereken bir adaletsiz olarak görmelerine yol açan şey grup süreçleridir.

Yeni kolektif kimlikler, bireylerin yeni kültürel kodlar ve ilişki biçimleriyle, dünyayı alternatif bir şekilde algılamaya başlamaları ve deneyimlerinin etkileşimiyle inşa edilmektedir. İnsanlar alttan örülmüş (*submerged*) ağlar içinde etkileşime girmekte ve bu etkileşim sayesinde durumlarına ilişkin yeni bir tanıma ulaşmaktadırlar. Bu durumu, günlük hayatın olağan etkileşiminin ürünü olanlardan farklı kılan şey, ortak mağduriyet ve adaletsizlik algısıyla eyleme yönelmiş bir yönünün bulunmasıdır (Mueller, 1994: 236-237). Bu tartışmalar, Kürt kadınların kimlik oluşumu ve

kolektif eyleme katılımlarını araştırırken nerelere bakmak gerektiğine işaret etmektedir. Kadınların günlük yaşam deneyimleri, günlük yaşamda karşılaştıkları mağduriyet, bunu kolektif bir mağduriyet olarak algılamalarına ve “biz” duygusunu geliştirmelerine olanak sunan ilişki ağları.

Günlük yaşam içindeki enformel ilişki ağlarının önemi, sistemin resmi ve egemen tanımlarının dışında, yeni tanımların ve anlamların yaratılabileceği bir alan olmasından kaynaklanmaktadır. Bu alan aktörlerin öncelikli olarak *gizil boyut* denilen sosyal ilişkiler ağı içinde kendilerini tanımladıkları alandır. İktidarın söylemi bu alana nüfuz ettiği için, ona karşı meydan okuma bu alanda, egemen kültürel kodların çözülmesi ve dönüşümün sağlanmasıyla mümkün olabilir. Melucci’ye göre (1994: 109) sosyal eylemin anlamı ve aktör, ilişkiler ve etkileşim yoluyla inşa edilse de, etkileşim her zaman aleni bir süreç değildir. Sosyal ağların bir görünen bir de gizil yönleri bulunmaktadır. Sosyal ağlar, gizil denilen aşamada daha çok alternatif anlamların ve yorumların ortaya çıkartılmasıyla kültürel meydan okumayı sağlamaktadır. Bu aşamada baskın olan kültürel kodlar deşifre edilmektedir. Bu yolla, kolektif eylem daha ortaya çıkmadan önce, yaşanan kültürel dönüşüm sayesinde meşruiyetini kültürel düzeyde sağlamaktadır. Hareketin ilişki ağı, kimliğin oluştuğu ve yeniden, yeniden biçimlendirildiği alandır. Bu alanda farklı gruplar arasındaki müzakereler yoluyla kolektif kimlik inşa edilir. Ağlar, bireyleri günlük yaşam içinde birbirine bağlayarak dayanışma sağlar. Bu ağların politik kültüre dahil olmasıyla sosyal hareket tarihsel bir aktör, politik bir değişim ajanı olarak ortaya çıkar (Mueller, 1994: 238-240)

1. 1. 4. Etnik Hareketlerin Yeni Sosyal Hareketler İçinde Değerlendirilebilirliği

Kimliğin sosyal inşa olduğu saptaması, yeni sosyal hareketler yaklaşımını etnik politikaların ve etnik hareketlerin açıklanmasında kullanılabilir hale getirmektedir. Etnik hareketler kimi yönleriyle farklılaşsa da, genel olarak yeni sosyal hareketler içinde değerlendirilebilir. Kimliğin kültürel ve sembolik boyutlarının ön plana çıkartılması, inançlar, semboller, değerler ve farklı sosyal gruplara ait duyarlılıklarla bağlantılı anlamlar setiyle birleştirilmesi gibi özellikler, mevcut devletler içindeki etnik veya milliyetçi hareketler açısından da geçerlidir. Larana ve arkadaşlarına göre

(1994: 6) İspanya'daki Katalan ve Bask, Amerika'daki İspanik ve Asyan hareketler, eski Sovyetler Birliğindeki etnik hareketler ve Filistin milliyetçiliği, modern dünyada ortaya çıkan yeni kimliklere örnektir. Tıpkı kadın hareketi gibi bu yeni kimliklerin tümü, hem özel hem kamusal alanı kesen bir şekilde ortaya çıkmakta veya eski ile yeni unsurları bir arada bulundurmaktadır.

Wieviorka (1995: 102) kültürel süreçlerin önem kazandığı günümüz koşullarında sosyal hareketler içinde etnisiteye yer açıldığını dile getirmektedir. Bununla birlikte yazar bütün sosyal hareketler için geçerli olan bir kuralı anımsatmaktadır: Bu kural hareketin tümüyle ayrılıkçı olmaması gerektiğidir. Wieviorka'nın "ayrılıkçı" kavramı, diğerleriyle sosyal ilişkilere girme arayışından ziyade fark vurgusunun ön plana çıkmasını nitelemektedir. İspanya'daki *Bask* hareketini ve Meksika'daki *Zapatistaları* inceleyen Nash (2005: 3) bu hareketlerin ayrılıkçı talepler yerine, temsil ve yurttaşlık haklarının hayata geçirilmesi taleplerini öne sürdüklerine dikkat çekmektedir.

Johnston (1994: 267, 283), eşzamanlı olarak yaygınlaşmaya başlayan etnik hareketler ile yeni sosyal hareketlerin temel hedefleri bakımından farklılaşmalarına rağmen, ortaklaştıkları yönler de bulunduğu dikkat çekmektedir. Yazara göre yeni sosyal hareketlerde bireysel kimlik arayışı ön plana çıkarken, etnik hareketler, *ikincil kılınmış (subordinate)* toplulukların kültürel ve politik istemlerine tercüman olmaktadır. Bu farklılıklarına rağmen iki temel noktada ortaklaşmaktadırlar. Bunlardan birisi kolektif ya da bireysel de olsa kimlik vurgusudur. İkincisi ise, katılım modellerinin günlük yaşam içinde odaklanmış olmasıdır. Yeni sosyal hareketlerde kimlik biçimlenmesi esas olarak günlük yaşam içinde olurken, etnik hareketlerde ayrımcılık ve baskıların rolü ön plana çıkmaktadır. Ulusal ya da etnik kimlikle tanımlanan bir topluluk olma duygusunun gelişiminde mağduriyetin önemli bir rolü bulunmaktadır. Öte yandan bu kimlik yaygın bir şekilde paylaşılma ile birlikte, tek başına harekete geçirici bir etken değildir. Bunun için yeni sosyal hareketlerde olduğu gibi grup içi etkileşim anahtar rol oynar.

Etnik toplulukların sahip oldukları alt kültürlerin harekete geçmede kolaylaştırıcı bir rol oynadığına değinilmektedir (McAdam, 1994: 44). Johnston (1994: 270-276), milliyetçi alt kültürlerin önemine ve bunun kuşaktan kuşağa aktarılmakta olduğuna dikkat çekmektedir. Bu alt kültür azınlık olmayla bağlantılı semboller, değerler ve inançların gelişkin bir sistemi olarak gözlenmektedir.

Küreselleşme süreçlerinin, kimliğe sabit ve tanınabilir bir temel kazandırma amacı güden etnik ve ulusal eylemleri yeniden canlandırıldığına dair genel bir kanı bulunmaktadır. Melucci'nin (1994: 111) ifadesiyle “etnik-ulusal hareketler hem modernizasyon sürecinin artığı hem de modernizasyonun geride kaldığının işaretidirler.” Etnik hareketler hem ulus inşa süreçlerinden kalan topluluk kimliğini, hem de günümüzdeki karmaşık toplumsal sistemlerden kaynaklı olarak ortaya çıkan kimlik gereksinimini yansıttığı için sosyal hareketler çerçevesi içinde ele alınmaktadır (Johnston, 1994: 268).

Bu saptamalar 1980 sonrası Kürt hareketini tanımlama açısından da anlamlı bir çerçeve oluşturmaktadır. Şimşek' in de (2004) vurguladığı gibi bir yandan Türk modernleşme ve ulusal kimlik inşa süreçlerinin günümüze kadar uzanan etkilerinin ürünü olan bir tanınma ısrarı, öte yandan 1980'lerden itibaren küresel süreçlerin Türkiye üzerindeki artan çok boyutlu etkilerinin ürünü olarak canlanan kimlik vurgusu, tanınma ve temsil taleplerini tespit etmek güç değildir.

1. 2. Etnik ya da Ulusal Kimliğin Cinsiyetlendirilmiş İnşası

Etnisite ve milliyetçilik yirminci yüzyılın son çeyreğinde yeniden sosyal bilimlerin ilgi duyulan konuları arasına girmiştir. Eriksen'in (2002: 12) de vurguladığı gibi etnisite ve milliyetçiliğe duyulan mevcut akademik ilginin önemli bir nedeni, böylesi bir olgunun çoğu toplumda açıkça görünür hale gelmiş olmasıdır. Yüzyılın başlarında öngörülenin aksine modernleşme ve sanayileşme sonucu etnisite ve milliyetçilik yok olmamış, tersine taşıdığı siyasi önem günümüze yaklaştıkça artmıştır.

Konuya, bütün özgül durumları kapsayabilecek bir etnisite tanımı yapmanın güçlüğü belirtilerek başlanabilir (Somersan, 2004). Bu durum etnisite olgusunun kendisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü etnisite, özsel sabit kategori olmadığı gibi standart bir ölçütü de bulunmamaktadır. Etnik kimliğin göreliliği ve değişkenliği konusunda genel bir fikir birliği mevcuttur. Bu duruma dikkat çeken erken tarihli bir etnisite tanımı Max Weber'e aittir. Weber etnisiteyi “ortak kökenleri olduğuna inanların öznel inancı” ve “varsayılan kimlik” olarak tanımlamıştır (Aktaran: Somersan, 2004:2).

1. 2. 1. İlişkisel Bir Kavram Olarak Etnisite

Bu çalışmada Eriksen'in (2002: 24-35) etnisite kavramlaştırmasından yararlanılmaktadır. Eriksen, “etnik grup” teriminin temas ve etkileşimi ima ettiğini vurgulamaktadır. Tam bir yalıtım içindeki bir etnik gruptan söz edilemez. Bu gruplar temas yoluyla yaratılırlar. Grup kimlikleri, her zaman olmadıkları şey ile ilişkili olarak tanımlanmaktadır. Etnisite'nin ilk *eylemi* içindekiler ile dışarıdakiler; Biz ve Onlar arasında sistematik bir ayırım uygulamaktır. Bu tür bir ilke var olmazsa etnisite var olamaz. Bu ilişkisel karakter, etnik gruplar için sınırların tanımlanması ve inşasını önemli hale getirir. “Etnik grup sınırlarla, vurgulanan diğerleriyle olan ilişkileri üzerinden tanımlanır ve sınır da değişken bir önemi olabilen ve zaman içinde değişebilen bir toplumsal üründür” (Eriksen, 2002: 64)

Eriksen'in bu saptamaları yaygın olarak paylaşılmaktadır. Somersan'ın (2004: 32) da vurguladığı gibi, sosyal bilimlerde genel etnisite yaklaşımı, onu mutlak biyolojik-kültürel bir gerçeklik olarak ele almamaktadır. Bunun yerine, etnik aidiyet duygusunun öznel olduğu, koşullardan etkilendiği ve etkileşim halinde bulunduğu kabul edilmektedir. Böylece etnisitenin sembolik unsuru olan etnik kimlik de özsel bir gerçeklik olarak değil, koşullara bağlı ve etkileşim halinde bir süreç şeklinde ele alınabilmektedir.

Etnisite ile milliyetçilik kavramları sıklıkla birlikte ele alınmaktadırlar. Bu çalışma açısından etnik ideolojiler ve hareket ile milliyetçilik arasındaki ayrımın tanımlanması önemli görülmektedir. Etnik ideolojiler daha çok tanınma ve temsil

taleplerini dile getirirken, “milliyetçiliğin ayırt edici özelliği tanımı açısından devletle olan ilişkisidir” (Eriksen, 2002: 18). Milliyetçilik devlet üzerinde egemenlik talebinde bulunur. Şimşek’ in (2004) de belirttiği gibi 1980 sonrası Kürt hareketinin çeşitlilik gösteren talepleri içinde ön plana çıkanlar kültürel tanınma ve temsil talepleridir.

Bu çalışmada politik taleplerinin farklı olmasının milliyetçi ve etnik hareketler arasında her birini ayrı değerlendirmeyi gerektiren önemli bir ayrılığa işaret ettiği göz ardı edilmemektedir. Bu farka rağmen Ozlak’ ın (2004: 666) da vurguladığı gibi etnik ve milliyetçi hareketler kesişen pek çok temayı, iddiayı ve amaçları paylaşmaktadırlar. En önemlisi ikisinin de belirli bir kolektif kimlik etrafında organize edilen mitlerin kuruluşuna dayanıyor olmasıdır. Etnik veya milliyetçi hareketlerin iddiaları belirli bir kimliğe veya sınırlara dayanılarak oluşturulmuştur. Sınırlar ise, ancak sınır belirleyiciler (*marker*) sayesinde tanımlanabilen şeylerdir. Bu saptamadan hareketle ister etnik isterse de milliyetçilik üzerine odaklanmış olsun, bu süreçleri toplumsal cinsiyet açısından değerlendiren çalışmaların bir bütün olarak Kürt kimliğinin toplumsal cinsiyetlendirilmiş (*gendered*) inşasını analiz etmek için yararlı bir çerçeve oluşturacağı düşünülmektedir. Ayrıca çalışmada Kürt hareketine tarihsel bir süreklilik içinde yaklaşılmaktadır. Milliyetçiliğin toplumsal cinsiyet kurgusuna dair kuramsal bir yaklaşımın, Kürt hareketinin tarihsel seyri içinde bu tür bir kurgunun mevcudiyetinin, sürekliliğinin veya değişiminin izlenmesine yardım etmesi beklenmektedir.

1. 2. 2. Etnik ya da Milliyetçi Kurguların Toplumsal Cinsiyet İlişkileri Açısından İrdelenmesi

Milliyetçiliğe ilişkin 20. yüzyılın son çeyreğinde gerçekleştirilen ve bu olguya ilişkin kavrayışı değiştiren kimi çalışmalarda (Anderson, 1993; Hobsbawm, 1993; Gellner, 1998), “geleneğin icadı”, “hayali cemaatler” gibi kavramlarla milletlerin sanılanın aksine sabit özellikler olmadığı, milliyetçiliğin, milletleri olmadığı yerde yarattığı dile getirilmiştir.

Bu çalışma açısından milletlerin hayal edilmiş topluluklar olarak kavranması, tahayyülün kimler tarafından ve hangi araçlarla inşa edildiği sorusunu gündeme getirmektedir. Kürt kimliğinin hangi aktörlerce ve ne tür bir kurgu eşliğinde biçimlendiği, Kürt kadın kimliğinin incelenmesi açısından önemli görülmektedir. Bu konuya ilişkin zengin bir tartışma alanı bulunmaktadır. Milletler ve milliyetçiliğin yukarıda zikredilen yeni kuramcıları, inşa süreçlerinde aydınların ve bürokrasinin rolüne vurgu yapmışlardır. Fakat bu yaklaşım feminist araştırmacılar tarafından söz konusu inşa süreçlerinde kadınların görünmez kılındığı gerekçesiyle eksik bulunmuştur. Eksikliğin giderilmesi için cinsiyet ve millet konusundaki söylemlerin kesişme eğilimlerini ve bunların birbirleri tarafından kurgulanma biçimlerinin incelenmesi gerektiği vurgulanmıştır (Yuval-Davis, 2003: 21-23). Bu araştırmada da benzer bir yaklaşım sergilenmekte ve Kürtlerdeki toplumsal cinsiyet ilişkileri ile Kürt hareketinin söylemi bir arada incelenmektedir.

Milliyetçilik kuramlarının toplumsal cinsiyet boyutunu gözden kaçırmış olmalarının nedenlerine ilişkin çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu ‘gözden kaçırma’ sorununu açıklamaya yardımcı olacak en dikkate değer çalışma, Carol Pateman’ın (1988) toplumsal sözleşmenin cinsiyet kurgusunu incelediği çalışmasıdır. Pateman, bu çalışmada toplumsal sözleşme kuramlarını inceleyerek, yurttaşlık hukukunun temelini oluşturan toplumsal sözleşmenin, ‘erkek kardeşler arası bir sözleşme’ olduğu sonucunu çıkarır. Kamusal alandaki yurttaşların eşitliği, özel alanda, kadın ile erkek arasında eşitsiz bir ilişki kuran ikinci bir sözleşme ile mümkün olmaktadır. Birbirlerinden ayrı olarak inşa edilmiş olsalar da kamusal alanı mümkün kılan özel alandır. Dişilik ve erkeklik kurgularına dayalı olarak özel ve kamusal alanı bölen suni ayırım, kadınları özel alana hapsederken, politik alanı, erkeklere özgü kılmaktadır. Kamusal alanın kapsadığı kavramlar ve kurumlar erkeğe ilişkin kavramlar ve kurumlardır. Tarihsel sürece bakıldığında kadınlar bu alandan dışlanmış oldukları için “ulus” ya da “devlet” gibi siyasal alana ilişkin çalışmalarda da kolayca gözden kaçabilmişlerdir. Nagel (2000: 61), kadınların görünmezliklerinin olmadıklarından değil, rolleri belirleyenlerin kendileri olmadığından kaynaklandığını dile getirmekte ve milliyetçi siyasetin eril niteliğine dikkat çekmektedir.

Etnik ya da ulusal kimliğin inşâ süreçlerinin analizine toplumsal cinsiyet ilişkilerinin analitik bir kavram olarak dahil edilmesi, kadınları görünür kılma çabasından ibaret değildir. Bu girişim, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin etnik ya da milli kimliklerin ve bunlara bağlı politik projelerin kurucu unsurlarından birisi olmasından da kaynaklanmaktadır. 1980’li yıllardan itibaren kullanılmaya başlanan toplumsal cinsiyet kavramı, yukarıda sözü edilen inşâ süreçlerinin incelenmesinde “kadın” kategorisine göre daha işlevsel olmuştur. Kandiyoti (1997) bu kavramın yaygınca kullanılmaya başlanmasının sadece kadınlara değil, kadınlarla erkeklerin karşılıklı ilişkilerine bakmanın daha çözümleyici ve kapsayıcı olmasına bağlamaktadır. Belirli bir zamanda belirli bir toplumda cinsler için uygun varsayılan davranışların kültürel tanımı olan toplumsal cinsiyet, toplumsal ilişkilerin kurucu unsurlarından birisi olarak ele alınmakta ve cinsler arası güç ilişkilerini belirleyen temel bir kavram olarak kabul edilmektedir. Sabit bir kadın erkek farkından ziyade, tarihsel ve kültürel kadınlık-erkeklik tanımlarını ve bunlar arasındaki ilişkiyi ifade eden toplumsal cinsiyet kategorisi, ekonomi, ideoloji, aile ve politika gibi başlıca toplumsal kurumların parçası haline getirilmiştir (Berktaş, 2001; Çakır, 2002; Altınay, 2000; Abadan-Unat, 1998).

Etnik ya da ulusal kimlik inşasına toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında yaklaşmak, kimliğin hangi benzetmeler yardımı ile kurgulandığı, sınırlarının ve “öteki”nden farklarının ne tür semboller yardımıyla çizildiği, sürekliliğin sağlanması görevinin topluluğun hangi bireylerine verildiği gibi konuları araştırmanın gündemine getirir.

Bir ulustan söz edildiğinde sıkça başvurulanan yollardan biri, aile benzetmesidir. Ulus, ortak bir geçmiş tarafından biçimlendirildiklerine ve ortak kaderi paylaşmaya yazgılı olduklarına inanan insanlar tarafından oluşturulan geniş bir aile olarak ifade edilir. Bu kurgu örtük olarak, aile içindeki baba, anne, kız ve erkek çocukların görev ve sorumluluklarına ilişkin roller, inanışlar, semboller ve beklentileri içerir; onları millet ve milliyetçilik kurgusunun içsel unsurları haline getirir. Tüm bunların araştırma konusu açısından dolaylı bir önemi bulunmaktadır. Kolektif kimlik ile bireysel kimliklerin etkileşim halinde inşâ edilmeleri, kolektif kimliğin ne tür bir

kurgu eşliğinde oluşturulduğunu önemli hale getirmektedir. Konumuz açısından ifade edilecek olursa Kürt kimliğinin toplumsal cinsiyet kurgusu, kadın kimliğinin inşası açısından önemsenmektedir.

West (1997), Ernest Renan'ın milliyetçiliğin yükselişinin ataerkil aşiretçilikten ulus devletlerin inşasına doğru gerçekleştiği şeklindeki değerlendirmesini irdelediği çalışmasında millet ve ataerkil aile ilişkisine dikkat çekmektedir. Renan'ın değerlendirmesinde milliyetçiliğin yükselişinin öncesinde ulus öncesi ataerkil aşiretler bulunmaktadır. Ulus, başında erkek-şef bulunan aşiret ya da aile benzeri ataerkil bir oluşum olarak şekillenmiştir. Aile içindeki aile reisine ilişkin semboller devlete ilişkin haklar ve görevlere dönüştürülmüştür. Babaya çocuklarını öldürme hakkı veren Roma Hukuku geleneğinin hüküm sürdüğü Batıda bu eksende şekillenen milliyetçiliği ataerkil milliyetçilik olarak tanımlayan West (1997), bu yaklaşımın sömürgecilik yoluyla dışa da yayıldığını dolayısıyla sadece Batı ile sınırlı olmadığını dile getirir. Pateman (1988: 120) da benzer bir olguya işaret etmektedir. Yazar toplum sözleşmesi kuramına göre, ulus-devletin inşası ile ataerkinin babanın egemen olduğu biçiminden erkek kardeşler arası (*fraternity*) biçimine geçildiğini dile getirmektedir. Babanın ailenin tüm üyeleri üzerindeki tiranlığını sona erdirmiş ve erkek kardeşler arasında hukuksal bir ilişki inşa etmiş olsa da, yeni topluluk/ulus, kadınların tabiiyetini sürdüren ataerkil bir şekillenmedir.

Nagel (2000), çoğu devlet kurumunda geçmişte olduğu gibi günümüzde de erkeklerin egemen olmaları sonucunda hegemonik erkeklik kültürü ve ideolojisi ile milliyetçiliğin birbirini beslemesine dikkat çekmektedir:

“ Bu, kadınların yurttaşlar, ulusun mensupları, eylemciler ve liderler olarak devletlerin inşasında ve yıkılmasında rol oynamadıkları anlamına gelmez. Daha çok, bu rolleri belirleyen senaryoların esas olarak erkekler tarafından, erkekler için, erkekler hakkında yazıldıklarını söyleyebiliriz.” (Nagel, 2002: 60-61)

Böylesi bir alanda kadınlar nasıl yer alırlar? Nagel'in ifadesini kullanacak olursak, bu senaryolarda kadınların rolleri nelerdir? Yuval-Davis ve Anthias, etnik ya da

milliyetçi ideoloji ve pratiklerde kadınlara verilen roller ve yüklenen görevleri beş başlık altında toplamaktadırlar. Bunlar;

- Etnik topluluğun üyelerinin biyolojik yeniden üreticileri, anneler,
- Topluluğun ideolojik yeniden üretiminde kültür aktarıcılar,
- Etnik ve ulusal farklılıkların gösterenleri, yani, etnik ve ulusal kategorilerin dönüşümü, yeniden üretimi ve inşasında kullanılan ideolojik söylemlerin merkezinde yer alan semboller,
- Etnik ve ulusal grupların sınırlarının yeniden üreticileri ve
- Ulusal, ekonomik, politik ve askeri mücadelelerde bizzat katılımcılar şeklinde sıralanmaktadır (Aktaran: Yalçın-Heckman; Van Gelder, 2000: 326)

Kuramsal ve ampirik çalışmalar ışığında bakıldığında sözü edilen süreçlerde bu işlevleri gözlemlemek mümkün olmaktadır. Örneğin belli dönemlerde, belli koşullarda, kadınlar farklı ulusal projelere göre çocuk doğurmaya ya da doğurmamaya teşvik edildikleri gibi, ulusun saflığı ya da sürekliliğine ilişkin kaygılar da kadın cinselliğinin kontrol altında tutulması yönünde baskı oluşturmuştur.

“ ‘Ortak köken’ mitinin (veya gerçeğinin) birçok etnik ve milli topluluğun kurulmasındaki rolü ve bir cemaate onun içinde doğarak katıldığı dikkate alınırsa, etnik ve milli söylemlerde kadınların üretken rollerinin esas önemi ortaya çıkmaktadır.” (Yuval-Davis, 2003:62)

Kadınların milliyetçi ideoloji ve projeler için “milletin biyolojik yeniden üreticileri” olmalarının yanı sıra onlara kültürel yeniden üreticilik rolleri de izafe edilmekte ve giyimleri ya da davranışlarıyla farklılığın gösterenleri, sınır taşları olmaları beklenmektedir. Tüm bunların barındırdığı toplumsal cinsiyet ilişkileri ise, kültürel şekillenmede merkezi bir rol oynar. Bu nedenle kadınlık ve erkeklik, evin ve anneliğin inşası, cinsellik ve iktidarın toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş doğası vb. kültürel süreçlerin incelenmesinde önem taşımaktadır.

Biyolojik yeniden üreticilik rollerinin uzantısı olarak kültürün yeniden üretiminde ve yeni nesillere aktarımında da kadınlara rol verilmiştir. Çocukların sosyalleşme sürecinin ilk önce ‘ev’de başlaması, anneyi kültür aktarıcısı olarak konumlandırır. Topluluğun ötekilerden ayrı bir ‘biz’ olarak tahayyülünü olanaklı kılan birçok kültürel kodun, yemek, giyim, davranış tarzı, dil, masallar, oyunlar gibi, aile içinde şekillenip aktarılıyor olması, milletin kültürel olarak yaşatılmasında ev/yuvaya ve ondan bağımsız düşünülmeyen kadına özel bir konum atfeder.

Ama Yuval-Davis ve Anthias’ın vurguladıkları gibi kadınlar, sadece kültürü sosyalleşme süreçlerinde yeni nesillere aktaranlar olmakla kalmazlar, milletin sembolik biçimlenmesini de sağlarlar (Aktaran: Yalçın-Heckman, 2000:328); millet-aile benzeri bir sembolik ilişkinin kadın/anne-vatan arasında kurulması gibi.

Bengal milliyetçiliği üzerine yaptığı analizinde Chatterjee (2002), bu milliyetçiliğin sömürge karşıtı bir kurgu ve pratik olarak şekillenmesinde evin ve kadının stratejik konumunu ustaca göstermiştir. Chatterjee (2002: 101), sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin, siyasi bir mücadele pratiği olmadan önce, sömürge toplum içinde kendi egemenlik alanını yarattığını savunur. Bu kültürel hegemonya oluşturulması sürecinde aile ve ona yüklenen misyon büyük rol oynamıştır. İç-dış dikotomisinin, ev ve dışarıdaki dünya/ maddi-manevi dünya dikotomisine dönüştürülmesi, Bengal milliyetçi kurgusunun mihenk taşı oluşturmuştur. Ulusal kültürün esas mekanının ev-yuva olarak tanımlanmasının sonucunda bu kültürü koruyup zenginleştirme görevi de kadınlara verilmiştir. Bu süreç aynı zamanda kadınlar üzerindeki ataerkil kontrolü yeniden düzenleyen ‘geleneğin yeniden inşası’ süreci olmuştur:

“ Milliyetçiliğin savunduğu yeni ataerki, kadınlara yeni bir toplumsal sorumluluk üstlenme şerefi verdi ve ‘kadın özgürleşmesi’ ni ulusal egemenlik tarihsel hedefinin içinde eriterek, kadınları yeni, bir o kadar da meşru bir ikincillik konumuna soktu. / Tahakkümün bütün hegemonik biçimlerinde olduğu gibi, bu ataerki de zora dayalı otoriteyi ustalıklı bir ikna gücüyle birleştirmişti. “ (Chatterjee, 2002: 113)

İkna süreci, kadınların tanrıça veya anne olarak yüceltilmesiyle, mitolojik çağrışımlarla yürütülmüştür. Bunların gücüyle yeni kadınlığın baskın özellikleri olan yardımseverlik, dindarlık, vb. manevi değerlerin vurgulanmasını sağlamıştır. Bu maneviyat kadının ev dışına çıkmasını engellemiştir. Aksine kadınlığını tehdit altına sokmama koşuluyla dünyaya açılmasını mümkün kılarak bunu kolaylaştırmıştır. Aslında kadına yüklenen anne ya da tanrıça imgesi de evin dışındaki dünyada kadının cinselliğinin silinmesini sağlamıştır.

“Millet”e ve milletin üzerinde yaşamakta olduğu toprağa ilişkin imgeler de çoğunlukla cinsiyetlendirilmiş bulunmaktadır. Türkçe de kullanılan ‘anavatan’ kavramı, kadının ulusu temsil edişinin bir örneğidir ve sadece Türkçe’ye özgü değildir. Rusya Ana, İrlanda Ana gibi deyişler yaygın olarak kullanılmaktadır. Vatanın ana ya da kadın şeklinde sembolleştirilmesi, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin duygu yüklü devasa bir anlam evreni barındırır. Bu sembolizasyonla vatan, millet ve militarizasyon da dahil olmak üzere milliyetçi pratikler toplumsal cinsiyet ilişkilerine göre kurgulanırken, gündelik kadınlık ve erkeklik rollerini de yeniden yapılandırarak pekiştirir. Saigol (2000: 226), ‘koruyucu’ ve ‘güçlü’ erkek kategorisinin, ancak tam karşıtı ‘korunmaya muhtaç’, ‘zayıf’ kadınlar yoluyla inşa edilebileceğini söylerken bu noktaya işaret etmektedir. Erkekler ulusu koruyacak etkin özneler olarak tanımlanırken, kadın, bedeni aracılığıyla ulusu gösteren pasif bir unsur durumuna indirgenmektedir. Güçlü erkek, zayıf kadın imgesi, vatan ve onu koruyacak olanlar arasında yeniden üretilmektedir.

Vatanın kadın bedeninde cisimlendirilmesinin çarpıcı bir örneğini de vatan aşkını işleyen şiirler oluşturmaktadır. İran milliyetçiliğinin toplumsal olarak cinsiyetlendirilmesini inceleyen Najmabadi (2000: 118-154); Anderson’un milliyetçiliğin paradokslarından biri olarak öne sürdüğü ‘milliyetçiliğin nasıl olup da erkekleri (nadiren de kadınları) uğruna ölmek ve öldürmek için böylesine istekli kılan siyasal (ve duygusal) bir güç doğurduğu’ sorusunun, belki de toplumsal cinsiyet ile ulusun karşılıklı inşası sayesinde biraz çözülebileceğini dile getirdiği makalesinde, vatan aşkının erotik bir aşk olarak biçimlendirilişini çarpıcı bir şekilde gösterir. Yazarın anlatımıyla bu biçimlendirme erken milliyetçilik döneminde, onu

çevreleyen ülkelerin arasında İran coğrafyasının, bir kadın bedeni olarak gösterilmesiyle başlar. ‘Ulusun coğrafi bedeni sadece haritacılık teknikleriyle değil, aşk ve ayrılık şiirleriyle çizilir. Böylece vatan, ‘sevilip aldanılacak, sahiplenilip koruncak, uğruna ölünp öldürülecek bir kadın bedenine’ dönüştürülür. İran’da vatanın modernite öncesinde taşıdığı Farsi-İslami anlamdan, modern bir coğrafi bedene dönüştürülmesi süreci, kısmen vatanın sevilen kadın olarak tahayyül edilmesiyle sağlanmıştır.

Ulusal ya da etnik gerginlik ve çatışma dönemlerinde ulusu oluşturduğu varsayılan (erkek) kardeşleri göreve çağıran söylem, çoğunlukla acılar içinde, yardıma ihtiyaç duyan bir anne, yabancıların eline ‘düşme’ tehlikesi altındaki bir kadın olarak işlenmektedir. Yardıma muhtaç anneye duyulan sevgi ve özlem ile yabancıların ele geçirme riskiyle karşı karşıya olan kadına duyulan aşk zaman zaman yer değiştirir (Ağduk-Gevrek, 2000; Najmabadi, 2000)

Vatanın anne olarak tasavvur edilmesinin, özellikle sömürge karşıtı milliyetçi söylemlerde, genç kadınlara da vatanın, yani bu aziz annenin hizmetini görecek vatan kızları olarak hikayede yer bulma olanağı sunsa da , ‘vatan’ genellikle erkeklerce korunması gereken dişidir. Erkeğin korumasındaki kadının, yabancıların tecavüzüne maruz kalması, hem sembolik düzeyde hem de somut olarak, erkekleri ulusal proje doğrultusunda harekete geçirmede oldukça işlevsel olmuştur.

Sömürge karşıtı mücadelelerde, Chatterjee’nin (2003), kültürel dekolonizasyon süreci olarak nitelediği süreçte cinsellik ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden tanımlanması merkezi bir temadır. Frantz Fanon’un (2001) cinsel aşağılanmışlıkla, sömürge olma durumu arasında kurduğu bağdan hareketle sömürge erkeği “erkekliğini geri almaya” çağırması bunun bir örneğini oluşturmaktadır. Ashis Nandy’ye göre sömürge söyleminde, sömürgeleştirilmiş erkek efemine olarak kurulmaktadır ve özgürleşme ve muktedir kılma yolu, bu iddianın inkarı olarak görülmektedir (Aktaran: Yuval-Davis, 2003: 120). Bir çok kültürel sistemde (Tıpkı Türkçede ve Kürtçe’de de olduğu üzere) iktidar ve erkeklik eş anlamlıymış gibi düşünülmektedir. Sömürge erkeği kadınlaştırılmıştır, dolayısıyla erkekliğini geri

almak sömürge olmaktan kurtulmayı şart koşar. Milliyetçi söylem, erkekliğini yeniden elde etmek için erkekleri milli davaya katılmaya çağırır.

“Bu tür bir perspektif, sadece bir çok anti-sömürgeci ve siyah iktidar hareketlerinin aşırı ‘maço’ tarzını meşrulaştırmakla kalmamış, aynı zamanda bu milli topluluklarda kadının ikincil konumunu da meşrulaştırmıştır” (Yuval-Davis, 2003: 120)

Milliyetçi süreçler çoğunlukla militarizmle iç içe geçmiş bulunmaktadır (Enloe, 2002). Milliyetçilik gibi militarizmin de erkeklik ile karşılıklı olarak yapılandırılmış olması araştırma konusu açısından önemli görülmektedir. Militarizme ilişkin semboller son derece ‘erkesi’dir. Ordularda askerlikle erkeklik özdeş tutulur. Popüler kültür düzeyinde ‘gerçek erkek’ olmanın eşiklerinden biri ve en önemlisinin de askerlik yapmak olarak kodlanması bu açıdan anlamlıdır. Yuval-Davis (2003: 188-189) haklı olarak, askerlik yapmak ile erkekleşme özdeşleştirmesi karşısında kadınların bu tür bir tahayyüle kolay dahil edilemeyeceğini vurgular ⁴. Erkeklik-askerlik özdeşleştirilmesi, militarist dilde açıkça görülür. Gerçek o ki askerlikle ilgili bir çok simge, ifade ve pratik, açık ya da örtük olarak çok fazla cinsel güç iması içermektedir. Askeri kurumların ve eylemlerin cinselleştirilme yöntemlerinden birisi de “düşman”ın tanımlanma şeklidir (Cohn, 2002). Yukarıda da değinildiği gibi, vatanın kadın bedeni, düşmanın da tecavüzcü olarak tanımlanması, kadın bedenini ulusal/etnik kimliğin odağı haline getirir. Bu yaklaşımla kadının bedeni milliyetçi saldırının ve vatan savunusunun çatışma alanı halini alırken, kadınların bedeni ve cinselliği bir kez daha kolektif bir politikanın denetimine/tahakkümüne girer.

Militarizmi şekillendiren ve militarist süreçlerde yeniden şekillendirilen erkeklik, sembolik düzeyi aşarak, çoğu çatışmada kadın bedenlerinin gerçek çatışma alanları haline gelmesine yol açmıştır. Tecavüzün sadece milliyetçi duyguları harekete geçirici bir risk teması olmadığı, militarist erkekliği pekiştiren bir sembol olarak kalmadığı, kadınların bedenlerinin milliyetçi çatışmaların gerçek alanları haline geldiği Balkanlar başta olmak üzere bir çok örnekte trajik bir şekilde görülmüştür.

⁴ Yuval-Davis (2003: 189-190) aynı eserinde bu durumun bir istisnasına da değinir: ‘Kuvvetlerin hiyerarşik ve örgütsel çatısının daha az resmi olduğu milli kurtuluş ordularındaki güçlü ortak bir ideolojik tutum, özellikle kadınların özgürleşmesinin bütün halkın özgürleşimini simgelediği düşünülen yerlerde bu gerilimlerden bazılarını aşmaya yardımcı olabilir.’”

Milliyetçiliğin ve militarizmin cinsiyetlendirilmiş doğası, kadın bedeninin ulus adına ataerkil denetim altına alınmasını meşrulaştırmaya yaramaktadır ve bu meşrulaştırmada namus kavramı önemli bir rol oynamaktadır. Klasik ataerkinin temel özelliklerinden birisi kadının, ailenin onurunun sembolü olarak görülmesi ve bu çerçevede de davranışları, giyimi ve cinselliği üzerinde aile üyelerinin kolektif denetim hakkının bulunmasıdır (Kandiyoti; 1997). Ailenin namusu ve onurunun taşıyıcısı kadın, milliyetçilikle birlikte üzerinde büyük ailenin/ulusun kolektif denetim uyguladığı bir kategori haline gelmiştir. Chatterjee'nin (2002) ifade ettiği gibi uluslaşma sürecinde 'kadın bedenine yeni bir ataerkil düzen' getirilmiştir. Modernleşmeci milliyetçi projelerde 'ailenin kadınları'ndan 'ulusun kadınları'na geçişte namus kavramı kritik rol taşır. Tarihsel akışı içinde Filistin'de milliyetçilik ve feminizm ilişkisini irdelleyen Berger-Gluck (1997), 'dış tehlike' nin boyutuna göre kadınların denetimlerinin derecesinin değiştiğine dikkat çekmektedir.

Etnik ya da ulusal kurgularda ve projelerde kadınlara verilen rollere ilişkin bu tartışma alanı, hem Kürt kimliğinin hem de kadın kimliğinin inşa edildiği anlam evreninin sorgulanması açısından bir çerçeve oluşturmaktadır. Bu tartışmalarda dile getirilen hususların, Kürt kimliğinin ve kadın kimliğinin oluşumunda ne ölçüde geçerli olduğunun sorgulanması, araştırma konusunun benzer ve farklı yönlerinin ortaya çıkmasını da sağlayacaktır.

1. 2. 3. Kadınlar Sadece “Kurban” ya da “Pasif Semboller” midir?

Yuval-Davis ve Anthias'ın tanımladıkları beş durumun, etnik ya da milliyetçi kurguların cinsiyetlendirilmiş doğasını deşifre etmede işlevsel olduğu görülmektedir. Ancak yazarların bu şemasına yapılan en büyük eleştiri etnik ya da milliyetçi ideoloji ve süreçler içinde kadınları büyük ölçüde pasif semboller olarak ele almış olmalarıdır (Walby, 2000; West, 1997; Yalçın-Heckman ve Van Gelder, 2000). Yuval-Davis ve Anthias'a yönelik eleştiri yerinde bulunmaktadır çünkü sesleri hiç duyulmamış olsa ve kendilerini yeni bir ataerkil düzene tabi kılmış olsa da, kadınlar etnik ya da ulusal süreçlerin şekillenmesinde rol oynayan katılımcıları da olmuşlardır. Farklı tarihsel ve toplumsal bağlamlara göre farklılık gösteren sessiz katılımları, Kandiyoti'nin (1997)

ya da Chatejee'nin (2002) gösterdiği gibi kadınların ataerkil pazarlıklarını oluşturmuştur. Dolayısıyla bu sürecin tek taraflı olarak kadınları belirleyen, belirli konumlara yerleştiren bir süreç olarak düşünülmemesi, aksine etkileşim halinde bir süreç olarak ele alınması gerektiği açıktır.

Bu tür çok boyutlu bir kavrayış, birden fazla yüzeyi birlikte ele almayı mümkün kılacak bir yaklaşımı gerektirir. Verili toplumlarda topluluk adına konuşanların ve topluluğu temsil edenlerin büyük çoğunlukla erkekler olduğu doğrudur. Ama bu durum, duyulmasa bile başka seslerin olmayacağı anlamına gelmemektedir. Öte yandan yeni sosyal hareketler yaklaşımında da vurgulandığı üzere etnik ya da ulusal kimlik gibi kolektif kimliklerin inşa süreci, toplumun içerdiği iktidar ilişkileriyle karşılıklı olarak birbirini yeniden yapılandırarak işlemekte olduğu için, son derece dinamik bir süreçtir. Bu nedenle kurgunun içerdiği ve görünmez kılmaya yaradığı iktidar ilişkileri sabit ve değişmez değildir, mücadeleyle kuruldukları gibi mücadeleyle değişimleri de mümkündür. Maddi ve zihinsel süreçleri birlikte ele alan yapısalcılık sonrası yaklaşımlar, Sirman'ın (2002: 227) da vurguladığı gibi bu dinamik ve etkileşim halindeki sürecin incelenmesini mümkün kılmaktadır. Sözü edilen yaklaşımla etnik ya da ulusal kimlik gibi kolektif bir kimliğin inşasında görünmez kılınan cinsiyete dayalı iktidar ilişkileri ile buna karşı direniş yüzeylerinin görünür hale gelmesi sağlanabilir. Foucault'nun (2000: 75, 235-236) iktidarın kurulduğu odakların aynı zamanda direnmenin de olanaklı olduğu alanlar olduğu vurgusu, sözü edilen sürecin kavranması için uygun bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bağlamda kadınların kendi kendilerini temsil edemedikleri bir kolektif kimliğin, onlar üzerinde bir iktidar ilişkisine yol açtığı kabul edilebilir. Kolektifin ayrı bir cemaat olarak tahayyülünü mümkün kılacak “fark”ların belirlenmesi, sınırların çizilmesi ve/veya belirginleştirilmesi, kimin, neyin içerilip neyin dışarıda bırakılacağına belirlenmesi anlamına gelir. Tüm bunlara ilişkin söylem Chatterjee'nin (2002: 221) de anımsattığı gibi genellikle kadınlar hakkında bir söylemdir. Söylem içinde özne konumlarının kuruluşu, bu kuruluşun bir şeylerin dışlanması, içerilenlerin düzenlenmesi ve nesnelerin tanımlanması ile oluştuğu için bir iktidar ilişkisi niteliği taşır. Öte yandan bu durum kadınların direnme ve mücadele potansiyellerini yok etmemektedir. Çünkü iktidar, sabit durağan, kendiliğinden var

olan, sahip olunabilen ve uygulanmayı bekleyen bir olgu olmayıp bir ilişki biçimidir. Bir ilişkinin iktidar ilişkisi olabilmesi için bu ilişkide bir tepki ve cevap alanının olması gerekir. Foucault'nun (2000: 73, 75, 236) ifadesiyle;

“... bir iktidar ilişkisi, hakikaten bir iktidar ilişkisi olacaksa ikisi de vazgeçilmez önem taşıyan iki unsur temelinde eklemlenebilir ancak; ötekinin (üzerinde iktidar uygulananın) sonuna kadar bir eylem öznesi olarak tanınması ve öyle kalması ile bir iktidar ilişkisine karşı bütün bir karşılıklar, tepkiler, sonuçlar ve muhtemel buluşlar alanına açabilmesi. ... İktidar yalnızca “özgür özneler” üzerinde ve yalnızca onlar “özgür” oldukları sürece uygulanır. ... Bu demektir ki, iktidar ilişkilerinde mutlaka direniş imkanı vardır, zira hiç direniş imkanı olmasaydı iktidar ilişkisi de olmazdı.”

Bu yaklaşım, hükmedilenlerin bile bir ölçüde özerk olmak durumunda olduklarına, aksi takdirde iktidarın bir ilişki olmaktan çıkacağına ve artık mücadele ile oluşturulamayacağına dikkat çekmektedir. Söylem içinde iktidarın kurulduğu odaklar, direnmenin de olanaklı olduğu odaklardır. Çünkü anlam bir mücadele ile kurulmaktadır ve sabit değildir. Anlamın mücadele ile kurulması onun akışkanlığına yol açar. Başta kimlik olmak üzere etnik ya da milliyetçi kurgular zaten sabitlenmiş, özsel niteliğe sahip değildir. Bu bağlamda öne çıkan etnik ya da milliyetçi kurgu ve pratikler Altınay'ın (2000: 24) da altını çizdiği gibi , aynı toplum içinde olası farklı kurgular arasındaki mücadelede hegemonik hale gelenleri işaret etmektedir. Walby (2000: 35) de benzer şekilde bu tür projelerin dayandığı sınıfsal, toplumsal zeminin onun toplumsal cinsiyet kurgusunu da değiştirebileceğini dile getirmektedir.

Kaldı ki milliyetçilik alanı daha başından kadınlar ve toplumsal cinsiyet açısından içsel çelişkiler barındıran bir alandır. Kandiyoti (1997: 151), bu durumu, birisi geriye öbürsü ise ileriye dönük iki başlı bir varlığa benzetir; bir taraftan modernleşme perspektifi, kadın hakları, diğer tarafta otantiklik, milletin ruhunu ve kültürünü temsil etme yüküyle yeni bir ataerkil boyunduruk. Belirleyici olacak olan hangisidir ve bunu belirleyen nedir? Bu sorunun yanıtı Yalçın-Heckman ve Van Gelder'in (2000: 312) de aşağıda vurguladığı gibi karmaşıktır.

“ ... bir yandan mücadeleye davet bir yandan milliyetçi söylem çerçevesinde çıkarlarını ifadeye zorlama. Bir yanda modern projeler diğer yanda otantiklik. Tüm bunlar, akışkan bir anlam alanı açar. Sabit değil. Anlam siyasi aktörlerin çatışmaları sonunda ortaya çıkar; bunlar ulusu kimin neyin inşa ettiği konusundaki tanımları ve ulusal birlik ve alternatif egemenlik iddiaları kadar toplumsal cinsiyet ilişkileriyle ilgili düşünceleri de derinden etkiler.”

Bu kuramsal yaklaşım ve saptamalar ışığında, kadınları etnik sosyal hareketler içinde sadece pasif semboller ya da kurbanlar olarak değerlendirmenin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Hareketin ideolojik söylemi, kolektif kimlik tanımı ve bunları içerdiği toplumsal cinsiyet kurgusu durağan değildir. Kadınları pasif sembolere indirgeyen bir söylemin bile değişmez, sabit olması mümkün değildir. Paylaşılan ortak tanımlar homojen bir bütünlüğün yansıması değil çoklu aktörlerin etkileşimlerinin, müzakerelerinin, hatta çatışmalarının ürünü olarak ortaya çıkmaktadır ve bu nedenle değişmez değildir. Kadınların aktörler olarak katılımı değişim için önemli bir etken olarak değerlendirilebilir.

Bu açıdan bakıldığında “Kürt kadını”nın ne tür özelliklerle ve hangi imgelerle inşa edildiği önem kazanmaktadır. “Kürt kadını”nın “Kürtlük”ün otantik özünün taşıyıcısı ve gelecek kuşaklara aktarıcısı bir “ana” şeklinde imgelenmesi ve özel alandaki rolleri bağlamında inşa edilmesiyle, “politikacı”, “savaşçı” vb. özelliklerle imgelenmesi, kamusal alandaki etkinlikleri bağlamında inşa edilmesinin, günlük yaşamdaki, kadınların benlik algısı üzerindeki etkilerinin bir olması beklenemez. Dolaşıma giren kadın imgelerinin kadınların benlik algılarını etkilemesinin yanı sıra, kadınların aktörler olarak katılım göstermeleri de bu imgelerin yeniden biçimlendirilmesinde etkili olacaktır. Hangi imgenin başat hale geleceği, bir başka ifade ile kadınların daha çok pasif semboller olarak özel alandaki geleneksel cinsiyet rolleriyle mi yoksa toplumsal yaşamdaki aktif katılımcı rolleriyle mi tanımlanacakları ise elbette ki kadınların yürütecekleri mücadele ile belirlenecektir.

1. 2. 4. Aktörler Olarak Kadınlar

Kuramsal tartışmalar değerlendirildiğinde, kadınların etnik ya da milliyetçi hareketlerle ilişkisinin tek yönlü bir belirleme ilişkisi olmadığı sonucu çıkmaktadır.

Nitekim aşağıda bir kaç örneğine değinilecek olan ampirik çalışmalar da bunu doğrulamaktadır. Bu çalışmalardan birisi Jayawardena'nın klasikleşmiş eseridir. Jayawardena (1994) eşitli nc Dünya ülkelerine ilişkin tarihsel incelemesinde sömürge-karştı hareketlerle feminizm arasında bağlantı bulunduğunu saptamıştır. İncelemeye göre feodal monarşilere, sömürücü yerel yasalara ve geleneksel patriarkal ve dinsel yapılara karşı gerçekleştirilen reformlarla emperyalizme karşı yrtlen direniş hareketleri, bu ülkelerde kadın hakları mücadelesine de kaynaklık etmiştir. Yapısal değişimlerin ve ulusal hareketlerin kadın hareketinin ortaya çıkmasını kolaylaştırıcı olabileceğini gösteren bu çalışma, sürecin barındırabileceği çeşitli ikilemlere de işaret etmektedir. Temel ikilem, ulusal hareketlerin mobilizasyon stratejilerinin kadınları evden çıkarmayı gerektirmesine karşın ideolojik erevelendirmelerinin geleneksel rollerini ön plana çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Chatterjee'nin (2000) de saptamış olduğu bu ikilemi aşmak amacıyla eski uygarlığı idealize etme yoluna gidilmiştir. Bunu yaparken modernleşme projesinin gereklerini gözetten bir seçicilik söz konusu olmuş, başka bir ifadeyle geleneğin icadında güncel gereksinimlere göre selektif ilke hayata geçirilmiştir. Ulusun kültürüne vurgu yapılırken, modernleşme projesinin gereksinimlerini karşılamayan pratiklerin, kültürün özünü oluşturmadığı, ulusun mitolojik altın çağında kadınların daha zgr oldukları gibi vurgular yapılmıştır. Yapılması gereken kültürel köklerine sahip çıkarak bu özgürlüğü yeniden elde etmektir. Böylece kadınlar milli kimliğin taşıyıcısı olurken, evden ıkılmalarının ve kamusal yaşama katılmalarının n açılmıştır.

İleride görüleceği gibi bu saptamalar Kürt kadını kimliğinin oluşumu açısından da kimi açıklayıcı yönler taşımaktadır. Erken dönem Kürt hareketinin politik argümanları, Jayawardena'nın incelediği örneklerle kimi paralelikler taşımaktadır. Erken dönem Kürt aydınları da sözü edilen ikilemi aşmak amacıyla "eski uygarlık"ı idealize etmişler ve kültürlerinin özünde Kürt kadınlarının zgr olduklarını, liderlik nitelikleri taşıdıklarını ne sürmüşlerdir. 1980 sonrası Kürt hareketinin söyleminde de mitolojik altın ağ vurgusu önemli bir yer tutmaktadır. Tezin beşinci bölümünde görüleceği gibi uzak geçmiş kurgusu, hem hareketin ideolojik erevelendirilmesinde hem de kadınların harekete geçirilmesinde önemli bir yer

tutmuştur. Jayawardena'nın incelemesinin araştırma konusu açısından önem taşıyan yönlerinden birisi de, kadınların kamusal alana çıkmalarına olanak sağlayan ideolojik çerçevelerin ve pratik gereksinmelerin, özgürlüklerinin sınırını da çizdiğini göstermesidir.

Bu olguyu Türk modernleşmesi ve ulus devlet inşası sürecinde de gözlemlemek mümkündür. Berktaş'ın (1998: 1) Türk ulusçuluğuyla Türk feminizminin el ele gittiği saptamasında doğruluk payı bulunmaktadır. Türkiye'de modernleşme ve ulusal kimliğin inşa süreci "devlet feminizmi" olarak da nitelenen bir dönem içinde kadınların kamusal alana çıkmalarının, modern eğitim kurumlarına kabul edilmelerinin ve uzman mesleklere girmelerinin önü açılmıştır. Kuşkusuz bu durum modernleşme projesinin kadınlara verdiği rollerin sembolik boyutlarını gözden kaçırmayı gerektirmez. Nitekim cumhuriyetin kuruluşu ve yeni kimlik inşa sürecine ilişkin çok sayıdaki çalışmanın da gösterdiği gibi (Durakbaşı, 1998; F.Arata; 1998, Toska; 1998, Kadioğlu; 1998, Altınay; 2000c) Cumhuriyetin modernleşme projesi bizzat bu projeye ayrıcalıklı kılınan elit kadınlar açısından dahi hayli gerilimli bir süreç olarak yaşanmıştır. Cumhuriyetin ilk partisi Kadınlar Halk Fırkasının kuruluşuna, yakında kurulacak olan Cumhuriyet Halk Fırkasına ilgiyi azaltacağı gerekçesiyle izin verilmemiş olması ya da Türk Kadınlar Birliğinin görevini tamamladığı gerekçesiyle kapatılması bunun en iyi örneklerindendir (Durakbaşı, 1998: 39). Kandiyoti (1997: 72) modernleşme süreci ve kadınların konumu açısından "kurtulmuş ama özgürleşmemiş" nitelemesini kullanırken bu duruma işaret etmektedir. Buna karşın özellikle kamusal alana çıkmaları ya da eğitim kurumlarının onlara açılmış olmasının kadınların daha sonraki dönemlerde yürütecekleri özgürlük mücadelesi için bir kaynak oluşturmuş olduğu düşünülebilir.

Güncel toplumsal hareketlerde de kadınların kamusal alana çıkmaları ile kadın gündemlerinin oluşması arasında benzer bağlantılar bulunduğu gözlenmektedir. Tıpkı yüzyılın başındaki gibi, bu durum kadınların kendileriyle ilgili taleplerini geliştirmeleri ve etnik veya milliyetçi hareketin projelerinin toplumsal cinsiyet kurgusunu değiştirebilmeleri için uygun bir zemin yaratmaktadır. Lois A. West'in *Feminist Milliyetçilik* (1997) derlemesinde yer alan ampirik çalışmalar bu

saptamalara paralel sonuçlara işaret etmektedir. West kadınların etnik veya milliyetçi taleplerle feminist talepleri birlikte ileri sürebildiklerini ve bunun çelişki oluşturmadığını, her iki talep kümesinin birbirini etkilediğini ileri sürmektedir.

Roulston'un (1997) Kuzey İrlanda'da kadın hareketinin yaklaşık yirmi yıllık zaman dilimini kapsayan gelişimi üzerine yaptığı inceleme 'ulusal hareket' ile kadın hareketi arasındaki ilişki seyrini göstermektedir. 1960'lı yıllarda kadın haklarına ilişkin tutucu bir tavır sergilenen Kuzey İrlanda'da sonraki yıllardaki politik hareketlilik döneminde, kadınlar da kolektif eylemlere katılmış, kampanyalar örgütlemişlerdir. Kadınlar daha çok aile içindeki geleneksel rollerinden ve sorumluluklarından yola çıkarak harekete geçirilmişlerdir. Roulston geleneksel cinsiyet rolleri dolayısıyla bile olsa, kadınların kamusal alanda görünür olmalarının tutuculuğun kırılmasında ve "kadın sorunu"nun toplumun gündemine girmesinde rol oynadığını saptamıştır. Filistin örneğini inceleyen Berger-Gluck da (1997) benzer bir saptamada bulunmakta ve *intifada* sürecinde kadınların geleneksel cinsiyet rolleri dolayısıyla da olsa kamusal alana çıkmalarının toplumdaki geleneksel sınırları dönüştürücü etkide bulunduğunu gözlemiştir.

Hareketlerin mobilizasyon sürecinde aktifleşen kadınlar, daha sonra kadın hareketinin gelişmesinde etkili olmuşlardır. Örneğin İrlanda'da yaşanan mobilizasyon süreci *Kuzey İrlanda Kadın Hakları Hareketi*'ni doğurmuştur. Hareketin cinsiyet kompozisyonu da zaman içinde değişmiştir. Kadınlar hareket içinde geleneksel rollerinin dışındaki roller ve sorumluluklar üslenmeye başlamışlardır. Örneğin 1990'lı yıllarda *Sinn Fein* içinde etkili bir kadın birimi oluşmuştur. İşçi sınıfının yoğun olduğu yerlerde kadın merkezleri açılmış, erkeklerin geleneksel davranışları şiddetli eleştirilere tabi tutulmuştur. Parti organlarında kadın temsili için kota uygulanmaktadır. Öte yandan Roulston (1997) tüm bunların toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ilişkin farkındalık yaratmasına, kadınlar lehine kimi olumlu gelişmelere yol açmasına karşın sınırlı olduğu görüşündedir. Siyasal alanın eril yapısı tümüyle değişmediği gibi ekonomik çöküntü kadınların yaşam koşullarını ağırlaştırmıştır.

İrlanda örneği, sosyal hareketlerde kadınların kamusal alana çıkmalarının, toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından dönüştürücü etkilerini gösterdiği kadar, bunun sınırlarına işaret etmesi açısından da önemlidir. Kadınların kamusal alana çıkmaları açısından araştırma konusu ile benzerlik taşıyan bu örnek, Kürt kadınlarının kamusal alana çıkmalarının yol açacağı dönüşüm kadar, dönüşümün sınırları üzerinde de düşünmeyi gerektirmektedir. Nitekim kadınların mobilizasyon süreçlerinde kamusal alana çıkmalarının dönüştürücü etkisini göstermekle birlikte bunun sınırları bulunduğunu da gösteren başka örnekler de bulunmaktadır.

Örneğin Berger-Gluck'un (1997: 101, 111) Filistin incelemesi, kadınların harekete geçirilmesinin kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırları muğlaklaştırdığını göstermektedir. Kadınların sağlık hizmeti, gıda dağıtımı gibi geleneksel cinsiyet rolleri ile ilgili işleri kamusal alanda ve politik saiklerle yerine getirmeleri, ev içindeki değersiz konumlarının ve rollerinin önemli politik sembollere dönüşmesine yol açmıştır. Bu durum kadınların öz saygılarını da arttırmıştır. Fakat hareketin ideolojik çerçevelendirmesinin değişmesi ya da işgal süreci gibi etkenler, kadınların konumları ve rollerine ilişkin çelişkili durumlara da yol açmıştır.

Filistin, farklı tarihsel dönemlerde, bağlamın değişmesi ile kadınların harekete katılma doğasının ve dolayısıyla kadın haklarına ilişkin çerçevenin değişmesinin çarpıcı bir örneği durumundadır. Filistinli kadınların milliyetçi taleplerin motive ettiği etkinlikleri, yeni olmayıp yüzyılın başlarına kadar uzanmaktadır. Bu dönem, Jayawardena'nın tanımladığı çerçeveye uygun olarak, kentli eğitilmiş elit kadınların geleneksel cinsiyet sınırlarını zorlayarak aktifleştikleri dönemdir. Berger-Gluck (1997: 106), İsrail devletinin kurulmasıyla kadınlar açısından farklı bir döneme gerildiğini tespit etmiştir. Farklı bir toplumsal, dinsel, kültürel siyasal oluşum karşısında, Filistin toplumunda geleneksel değerler ve bunun bir uzantısı olarak geleneksel toplumsal cinsiyet ilişkileri pekişmiştir. Kadınların giyimi, davranışları gibi namus konusunda da hassasiyetler artmıştır.

İsrail devletinin varlığı, kadınları özel alana kapatma yönünde etki yapmış olsa bile, Filistin'deki direniş hareketinin programı ve mobilizasyon stratejileri kadınları evden

çıkarma yönünde etkide bulunmuştur. Bu durum, kadınların rolleri ve davranışları konusunda birbirine zıt anlamlar taşıyan sembollerin bir arada dolaşıma girmesine de yol açmıştır. *Leyla Halid*⁵'in, milleti için savaşan genç kadın olarak sembolleştiği yıllar, aynı zamanda mülteci kamplarındaki katliamlara karşı kadınların daha fazla çocuk doğurmaya teşvik edildikleri yıllar olmuştur. Bir yandan militan kadın imajı popülerleşirken diğer yandan kadınların Filistin halkının ve kültürünün üreticileri, taşıyıcıları olarak geleneksel rollerini oynamaları istenmiştir (Berger-Gluck, 1997: 106).

Genç kadınların siyasi ve askeri birimlerde yer almaları, bu kadınların hem ailelerinin hem birlikte çalıştıkları erkeklerin baskılarına maruz kalmalarına rağmen önemli bir deneyim yaşamalarını sağlamıştır. İrlanda'da olduğu gibi, harekete katılmış kadınların bir kısmı, daha sonra kadın örgütleri kurmuşlardır.

Kadınların sosyal hareketlere aktörler olarak katılıma süreçleri ve bunun sonuçlarına yönelik farklı dönemlerde ve farklı coğrafyalarda yürütülmüş olan çalışmaların ortak saptamaları, hangi tema ve taleplerle katılmış olurlarsa olsunlar, eylemlilik sürecinde yaşadıkları deneyimlerin, kadınları güçlendirici etki yaptığı, kamusal-özel alan sınırlarının muğlaklaştığı ve geleneksel cinsiyet rollerinde çeşitli düzeylerde değişim yaşandığı yönündedir. Bu bölümde değinilen ampirik çalışmaların ortak vurguları, araştırmada kullanılacak başka bir kavram setine de işaret etmektedir: Deneyim-güçlen(diril)me (empowerment), ataerkil pazarlık ve tabi grupların gizli senaryoları.

1. 2. 5. Ataerkil Pazarlık ve Alt Politika

Ataerkil pazarlık kavramı, kadınların kendilerini ezen eşitsiz güç ilişkileri karşısında geliştirdikleri toplumsal uyum, savunma ve direniş stratejilerine yoğunlaşmak üzere kullanılmaktadır (Kandiyoti, 1997). Bütün egemenlik sistemlerinin olduğu gibi erkek egemenlik sisteminin de hem koruyucu hem baskıcı öğeleri vardır ve bu sistem içinde kadınların da kendi güç ve özerklik kaynakları mevcuttur.

⁵ *Filistin Kurtuluş Örgütü*'nün uçak kaçırma eylemi ile adını duyurmuş bir kadın üyesi. 1970'li yıllarda Filistin direniş hareketinin sembolü haline gelmiştir.

Ataerkil pazarlığın mantığı, kadınların haklarını savunmak için benimsedikleri yolların, bir ölçüde içinde bulundukları sistemin mantığıyla açıklanabileceğine dayanır. Bu yönüyle kavram, Kürt kadınlarının mobilizasyonunun, ancak kendi özgün koşulları içinde anlaşılabilir bir mantığı bulunduğunu ve bu koşullar içinde incelenmesi gerektiğini gösterdiği için önemsenmektedir. Kürt kadınlarının mobilizasyonunu ve kimlik oluşumunu, onları pasif unsurlar ya da kurbanlar olarak görmeden incelemenin böylesi bir yaklaşımla mümkün olabileceği düşünülmektedir.

Aslında bu konu kadın hareketinin uzun zamandır üzerinde durduğu bir tartışmayla da ilgilidir. Feminist hareket ve feminist talepler 1980’li yılların başlarına kadar Batı merkezli bir şekilde gelişim seyri göstermiştir. 1980’li yıllardan itibaren Amerika’daki siyah kadın hareketi ile Üçüncü Dünya Ülkelerinde gelişen çeşitli kadın hareketleri, kendilerini sadece mağdur ya da kurban olarak gören Batı merkezli feminist bakışı şiddetle eleştirmişlerdir. Kadınların kadın olmalarından kaynaklanan ortak sorunları ve çıkarları bulunmasının yanı sıra, kadınlık durumlarını sınıfsal, etnik, ırksal vb. konumlarıyla bağlantılı bir şekilde yaşamalarından kaynaklı farklılıkların da bulunduğu dile getirilmiştir. Bu farklılıkların göz ardı edilmesinin kurban yaklaşımına yol açtığı vurgulanmıştır.

Ataerkil pazarlıklar bir takım karşılıklı beklentilerin yerine getirileceği varsayımına dayanır ve bu beklentilerin niteliği toplumdan topluma değişebilir. Araştırma konusu açısından bu kavramlaştırmanın önem taşıyan başka bir yönü, Kandiyoti’nin (1997) de altını çizdiği gibi ataerkil pazarlığın normal düzeninin yanı sıra bir de dünyada neler olup bittiğine ilişkin yorumumuzu değiştiren kriz dönemlerinin olmasıdır. Kriz, rollerin ve beklentilerin yeniden tanımlanmasına elveren bir ana işaret ettiği için konumuz açısından önem taşımaktadır. Yeni denge ve uyumun oluşacağı düzenek kadınların yeni uyum, direniş stratejilerine göre belirlenecektir. Ataerkil pazarlık kavramı, “Kürt kadın kimliği”nin kadınlarca üstlenilmesinin ardındaki karmaşık etkenleri çözümlemek için elverişli bir kavram olarak değerlendirilmektedir.

J. C. Scott’un (1995) “alt politika” kavramı da ataerkil pazarlık kavramına benzer imalar içermektedir. Alt politika, tabi grupların gündelik olarak yürüttükleri örtük

direnış pratikleri ile ihtiyatlı mücadelelerine işaret etmektedir. Scott (1995: 55) yönetenler ile tabi olanlar arasındaki ilişkide iki farklı söylem düzeyinden söz etmektedir. Bunlardan birisi yönetenlerin kamusal söylemini içeren kamusal senaryodur ve bu söylem bir dereceye kadar tabi konumda olanların rızasını kazanmaya yönelik unsurları içerir. Politik söylemin ikinci ve tamamen zıt bir biçimi ise, gizli senaryo ya da başka bir ifadeyle alt politikadır. Kamusal senaryo ile gizli senaryo arasında diyalektik bir ilişki bulunmaktadır; “gizli senaryoyu yaratan tahakküm pratiğidir” (1994: 44, 55).

Tabi olanların kendilerine göre politik stratejileri bulunduğuna dikkat çeken bu kavramlardan, kadınların günlük olarak deneyimledikleri ataerkil iktidar ilişkilerine karşı geliştirdikleri direnme stratejilerini ve kamusal söylem olarak niteleyebileceğimiz kolektif kimlik söylemini dönüştürebilme potansiyellerini incelemek için yararlanılacaktır.

1. 2. 6. Deneyim ve Güçlen(diril)me (Empowerment)

Güçlen(diril)me kavramı 1985 yılında Nairobi’de toplanan Dünya Kadın Konferansı öncesinde geliştirilmiştir ve toplumsal gücün ve kaynak denetiminin kadınların lehine iyileştirilmek üzere yeniden dağıtılmasına gönderme yapmaktadır. Gita Sen (1997: 5) güçlen(diril)menin her şeyden önce kendi hayatları üzerinde fazla söz hakkı olmayanların yararına olacak şekilde güç ilişkilerindeki değişim olduğunu ifade etmektedir.

Güçlen(diril)me kavramına ilişkin tanımlar, kavramın ilişkisel, dinamik, çoklu ve subjektif boyutlarına vurgu yapmaktadır. Örneğin Page ve Czuba (1999: 2-3) gücün ilişkiselliğine vurgu yaparak güçlendirmeyi bir değişim süreci olarak kavramayı önermekte ve “insanların kendi yaşamları üzerinde kontrol kazanmalarına yardım eden çok boyutlu sosyal bir süreç” tanımını yapmaktadırlar. Güçlen(diril)menin çok boyutluluğunun kaynağı sosyolojik, psikolojik, ekonomik ve diğer boyutlar içinde meydana geliyor olmasıdır. Güçlen(diril)menin dinamik ve ilişkisel bir kavram olduğu görüşünü paylaşan Dixon-Mueller de (1998) bu kavramın subjektif boyutuna dikkat çekmektedir. Birey ya da grubun yaşamını kısıtlayan dış koşullarla ilgili bir

farkındalık ve bilinç geliştirmesi ve bu koşulları değiştirebilmek için i gücünü arttırması ile ilgili üç aşama tanımlamaktadır. Yazar daha çok “haklar” ile bağlantılı olarak geliştirdiği değerlendirmesinde güçlen(diril)me kavramı çeşitli düzeylerde bilinç gelişimi ile ilişkilendirilir; i) Bir adaletsizliğin olduğunun ve bunun nereden kaynaklandığının bilinci, ii)Daha eşit ve iyi koşulların olabileceği bilinci, iii) Adaletsizliği doğuran noktalara karşı meydan okuyup onu yenebileceği kapasitesine sahip olduğu bilinci.

Braumhl kadınların güçlendirilmesinin, her biri diğerleriyle yakından bağlantılı pek çok düzeyi kapsadığını, kendilik saygısını, duygusal olgunluğu, bağımsızlığı, farkındalığın artmasını, kişisel ve toplumsal gelişme kaynaklarına ulaşabilmeyi içerdiğini dile getirmektedir. Moser de benzer bir tanımlama yaparak kadınların kendi başlarına ayakta durabilmelerine ve i güçlerini arttırmaya işaret etmektedir (Aktaran: Wedel, 2001: 23).

Güçlen(dir)menin kontrol sahibi olma süreci olarak değerlendirilebileceğini dile getiren Sen (1997), bu bağlamda gücün kaynaklar ve ideoloji üzerinde kontrol anlamına gelen iki merkezi yönüne vurgu yapmaktadır. Bu anlamda g maddi ve maddi olmayan kaynakların denetimine sahip olma yoluyla, yaşamdaki seçenekleri ve değişimin yönünü belirleyebilme hakkı olarak tanımlamaktadır.

Bu araştırmada, kadınların kolektif eylem deneyimlerinin etkileri, güçlen(diril)me kavramının yukarıda çizilen çerçevesinde ele alınmaktadır. Öte yandan, kolektif eylem deneyiminin kadınların kendilerini hak sahibi özneler olarak tanımlamalarındaki etkisi, Scott’un (1992: 26) “znelerin deneyimler yoluyla inşa edildiği saptaması” ışığında değerlendirilmektedir. Kolektif eylem sürecinin kadınların güçlen(diril)mesi üzerindeki etkisi araştırılırken, gücün hem kaynaklara ulaşma hem de içsel bilinçlenme, zgven artışı gibi yönleri birlikte ele alınmaktadır. Kadınların aktörler olarak yaşadıkları deneyimlerin, sosyal, psikolojik ve politik açıdan yaşamları üzerinde kontrol sahibi olmaları, özgüvenlerinin ve öz değer duygularının gelişimi irdelenmektedir. Kavram zellikle Sen’in dile getirdiği kolaylaştırıcı ve destekleyici dışsal etkenler ve Mueller’in tanımladığı  düzeyli

bilinç gelişimi boyutlarıyla kullanılmaktadır. Böylece hareketin mobilizasyon stratejilerinin ve ideolojik söyleminin kadınların güçlen(diril)mesi için kolaylaştırıcı ve destekleyici çevreyi oluşturduğu ama esas olarak da kadınların gündelik deneyimlerinin aile, toplum ve hareket içindeki konumları ile ve bu konumlarını nasıl değiştirecekleri ile ilgili bilinç geliştirmelerinde önem taşıdığı görülebilecektir.

2. BÖLÜM

KADIN ÇALIŞMALARI VE ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Türkiye’de kadın kimliğine ilişkin ilk incelemeler Türk modernleşmesi ya da Türk milliyetçiliği çerçevesinde yürütülmüştür. Modernleşme ve “Cumhuriyetin kadınlara kazandırdığı haklar” bağlamında gerçekleştirilen bu çalışmalarda Cumhuriyetle birlikte oluşan kadın kimliğinin, olabilecek en ileri noktayı teşkil ettiği ve toplumdaki diğer kadın kimliklerinin de zaman içinde bu ideal kadın kimliğine evrileceği varsayılmıştır (İlyasoğlu, 1998). Kadın kimliğini Cumhuriyetin milliyetçi, Kemalist modernleşme projesinin içinde ele alan bu çalışmalarda, Çakır’ın (2002: 30) da vurguladığı gibi politik proje ile yeni cinsiyet ilişkileri modelleri arasındaki sıkı bağ üzerinde durulmamıştır. Bu konudaki eleştirel çalışmalar 1980’li yıllardan sonra gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bu eleştirel incelemelerde yeni rejimin toplumsal cinsiyet kategorileriyle ilgili ideolojik söylem ve pratikleri analiz edilmiş, modernleşme projesi içinde cinsiyet politikaları irdelenmiştir (Durakbaşı, 1998; Arat, 1998). Kadınların ulus devletin inşası projesinde ulusçu ve modernleşmeci önder (erkek) kadrolar tarafından bir simge olarak kullanıldıkları ve özne olamadıkları öne sürülmüştür (Berktaş, 1998: 5). Öte yandan bu projeyi benimsemiş ve içinde yer almış olan kadınların, benimsemiş oldukları projeden dışlandıkları, ötekileştirildikleri vurgulanmıştır. Bu açıdan Ayşe Durakbaşı’nın (1998) Halide Edip üzerine yaptığı çalışma önem taşımaktadır. Durakbaşı bu çalışmasında Cumhuriyetin kuruluş sürecine bizzat katılmış olan Halide Edip’in kadın olarak bu süreci nasıl gördüğünü incelemiş ve Cumhuriyet ideolojisinin toplumsal cinsiyet politikalarını inceleyerek kadınların modernlik ile gelenek arasında yaşadıkları gerilimi ortaya koymuştur. Kandiyoti (1997) Türk modernleşme projesinin ve Cumhuriyet ideolojisinin yeni kadın kimliğini modernliğin göstereni olarak inşa ederken bir yandan da geleneksel cinsiyet rolleri ile tanımladığını göstermiştir.

Serpil Çakır’ın (1996a) *Osmanlı Kadın Hareketi* araştırması Türkiye’de kadın tarihi çalışmalarında önemli bir aşamayı oluşturmuştur. Çakır bu çalışmasında

Cumhuriyetin kadınlara verdiği haklar ile Osmanlı kadın hareketi arasındaki sürekliliği göstermiştir.

Türkiye’de son yıllarda sözlü tarih çalışmalarında önemli bir ivme yakalanmıştır. Kadın Eserleri Kütüphanesi, “Türkiye Kadın Sözlü Tarihi Pilot Projesi”ni, İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma Merkezi, “Cumhuriyetin Öncü Kadınları Projesi”ni gerçekleştirmiştir. Bu arşivlerdeki kayıtlarla kadınların kadın kimliğini nasıl kurguladıkları, yaşadıkları çelişkileri, tepkileri, güçlenme mekanizmalarını, var olma sürecinde yaşadıkları hayal kırıklıklarını anlamlandırma ve sembolleştirme tarzları görünür kılınmaya çalışılmıştır (Çakır, 2002: 33).

Türkiye’de kadına ilişkin sözlü tarih çalışmalarının Cumhuriyetin öncü kadınları ile sınırlı kaldıkları görülmektedir(Akgökçe vd., 2001: 263). Dolayısıyla etnik, sınıfsal vb. açılardan farklı kadın kimliklerine ve deneyimlerine ilişkin zengin bir alan keşfedilmeyi beklemektedir. Bu açıdan Özlem Şahin’ in (1999) ve Emel Akal’ ın (1993) çalışmalarının kadın tarihine ilişkin farklı damarları yakaladıkları belirtilmelidir⁶.

1980’li yılların sonlarından itibaren kadın araştırmaları açısından da yeni bir alana işaret eden gelişmeler yaşanmış, merkezinde kadın kimliğinin yer aldığı sosyolojik ve politik açıdan yeni bir olgu ortaya çıkmış; modernleşme projesi çerçevesinde tanımlanan kadın kimliğinden farklı kadın kimlikleri kamusal alanda görünür olmaya başlamışlardır. 1980’li ve 1990’lı yıllarda kadınlar, İslami ya da Kürt kimliğine bağlı taleplerle kamusal alana çıkmışlardır. Farklı kaynaklara dayanan ama kadınların kamusal alanda artan bir görünürlük kazanması açısından paralellik gösteren bu iki olgunun akademik alana paralel bir şekilde yansımadığı görülmektedir. İslamcı kadın kimliği üzerine çeşitli akademik çalışmalar yapılmış bulunmaktadır. Bunlar arasında Nilüfer Göle’nin (2004) *Modern Mahrem* ve Aynur İlyasoğlu’nun (2000) *Örtülü Kimlik* isimli araştırmaları sayılabilir. Buna karşın Kürt kadın kimliği ve aktivitesi

⁶ Özlem Şahin 1938 yılında Dersim’den Batı Anadolu’ya sürgüne gönderilen bir grup kadınla sözlü tarih görüşmesi yaparak kadınların sürgün deneyimini nasıl yaşadıklarını ve bu süreçte geliştirdikleri dayanışma ağlarını incelemiştir. Akal’ın çalışması ise İKD (*İlerici Kadınlar Derneği*) deneyimi üzerinedir.

üzerine şimdiye kadar kapsamlı bir çalışma yapılmış değildir. Yalçın-Heckman ve Van Gelder'in (2000) *90'larda Türkiye'de Siyasal Söylemin Dönüşmesi Çerçevesinde Kürt Kadınları İmaja* ile Sancar'ın (2001) *Türkler/Kürtler, Anneler ve Siyaset* makaleleri bu alana ilişkin kimi değinmeler içeren istisnalar olarak kabul edilebilir. Ayrıca Açık'ın (2002) 1990'lı yıllarda yayınlanan Kürt kadın dergilerine ilişkin analizi, Kürt kadın kimliğinin oluşumu açısından önemli görülmektedir. Ancak Açık'ın incelemesinde kadınların "semboller" ya da "kurban"lar olduğu yaklaşımının etkileri ön plana çıkmakta, kadınların sesine rastlanmamaktadır. Türkiye'de Kürt kadın kimliğinin inşasını kadınların kendi perspektifine dayanarak inceleyen ve bu araştırma için de referans kaynağı oluşturabilecek akademik çalışmalar henüz gerçekleştirilmiş değildir. Bu nedenle Kürt kadın kimliğinin oluşumuna ilişkin incelemem, bu alanda keşfedici nitelikte bir ilk olan kendi araştırma bulgularına dayanmaktadır.

2. 1. Kadın Araştırmaları Perspektifi

Kürt kadın kimliğinin oluşumu araştırmasında, gerek konusu gerekse de temel alınan kuramsal yaklaşımla bağlantılı olarak niteliksel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Kadın kimliğinin oluşumu kadınların kendi perspektifinden incelenmeye çalışılmaktadır. Bunu yaparken de kadın deneyimlerini daha çok açığa çıkarmayı sağlayacağı düşünülen sözlü tarih ve biyografi yöntemine başvurulmuştur. Araştırma kadınların toplumsal değişim süreçlerinde pasif mağdurlar olmadıkları, sürecin – çoğunlukla gözden kaçan- öznelerinden olduklarından hareketle yürütülmüştür. Berktaş'ın (2001) da vurguladığı gibi geleneksel araştırma yöntemleri, bu gerçekliği ortaya çıkarabilecek bir bakış, içerik ve teknikten yoksun durumdadırlar. Geleneksel araştırma yöntem ve tekniklerine yöneltilen eleştiriler, kadın araştırmalarında yeni bir metodoloji geliştirilmesinin de kaynağını oluşturmuştur. Bu konuda ilk gelişme yerleşik pozitivist bilim anlayışının felsefi düzeyde eleştirilmesi sonucu gerçekleşmiştir (Çakır, 1996b: 305).

Merkezinde pozitivizmin teori ile pratiği yapısal olarak ayrıştırmasına ve değerlerden arınmışlık ilkesine yöneltilen eleştirilerin bulunduğu sömürgecilik ve yeni sömürgecilik karşıtı yaklaşımlar ile Avrupa'da Frankfurt Okulu teorisyenlerinin

yaklaşımları, feminist metodolojinin kaynaklarından birisini oluşturmuştur. İkinci kaynak ise kadın hareketinin kendi deneyimlerinden elde ettiği birikimler olmuştur (Mies, 1996).

1970’li yıllar yaşamın tüm alanlarını sorgulayan feminist hareketin yükselişine sahne olurken, özel alan kamusal alan ayrımı ve bilim yöntemi çok boyutlu olarak ele alınmıştır. Akıl/duygu, evrensel/özel, objektif/subjektif, aktif/pasif, biri/öteki gibi karşıtlıklara dayalı kavram setleri eleştirilmiştir. Sistem karşıtı hareketler, klasik bilim yönteminin objektiflik ve evrensellik gibi kavramlarını sorgulamakta olan kadınlar için yol gösterici bir etkide bulunmuştur. Bu tür gelişmeler sonucunda objektiflikten kuşku duyulmaya, bilimin gerçek anlamda işlevi araştırılmaya başlanmıştır. Kadınların sorguladıkları şeylerin başında bilimin objektifliği ile erkek önyargısı ve erkek merkeziliği kavramları gelmiştir (Çakır, 1996b: 307-308).

Yeni bir metodoloji arayışına yol açan temel varsayım, sosyal bilimlerde geçerli olan teoriler ve metodoloji ile kadın hareketinin politik hedefleri arasında çelişki bulunmasıydı. Araştırma “öznesi” ile “nesnesi” arasında egemenlik ilişkisi kurduğu varsayılan pozitivist metodolojinin kullanılmasıyla kadın araştırmalarının kendisinin de bir baskı aracına dönüşeceği dile getirilmiştir. Mies (1996: 49) “yeni şarap eski şişelere doldurulmamalıdır” ifadesiyle bu duruma dikkat çekmiştir.

Feminist araştırmacılar, geleneksel sosyal bilimin, kadınların “bilen kişiler” veya bilginin taşıyıcıları olabileceğini sistematik olarak yok saydığını, bilimin sesinin erkeksi olduğunu iddia ederken, tarihin erkek (egemen sınıfın ve ırkın) gözüyle yazıldığını; geleneksel sosyolojik bir cümlede öznenin her zaman erkek olduğunun varsayıldığını öne sürmüşlerdir. Bundan hareketle sorunların kadın deneyimleri açısından ele alınmasını, kadın deneyimlerinin sosyal çözümlemeler için bir kaynak olarak kullanılmasını önermişlerdir. Örneğin Sandra Harding’in bilgi teorisi üzerine yürüttüğü tartışmalar ve *bakış açısı* (stand point) yaklaşımı, kadınları bilen öznel olarak kabul eden alternatif bir bilgi teorisi geliştirmeye yönelik olmuştur. Buna göre epistemoloji kimin bilen olabileceği, neyin bilinebileceği, bilgiyi neyin oluşturduğu ve geçerli kıldığı, var olma ve bilme arasındaki ilişkinin ne olduğu ya da olması

gerektiği ile ilgilidir. Bu da epistemoloji ile ontoloji arasında bir ilişki var demektir (Harding,1996:36-40).

Geçerli olan araştırma metotlarının yetersizliği, öncelikle kadın tarihi üzerine çalışılmaya başlandığında daha çok hissedilmiştir. Örneğin kadınların tarihe katkısının tarih kitaplarında yer almadığı görülmüştür (Çakır,1994). Aslında kadınları görünmez kılan bu yaklaşıma sadece tarih disiplini içinde değil, diğer sosyal bilim disiplinlerinde de rastlanmaktadır. Bu nedenle kadınlar önce geçerli olan araştırma metotlarını eleştirmeye başlamışlardır. Bunların başında da erkek merkezci önyargılardan arınmamış olduğu dile getirilen anket metodu yer almıştır. Tüm bunlar kimin, nereye, nasıl, nelerle baktığı sorularını bir başka deyişle kadın araştırmalarında yöntem sorununu gündeme getirmiştir (Çakır,1996b:309)

Bu tartışmalardan kadın araştırmalarının kadınlar için, kadınların deneyimlerine dayanarak ve kadınlar tarafından gerçekleştirilmesi gibi sonuçlar çıkartılmış (Harding,1996; Mies,1996) ve kadın araştırmaları için kimi temel metodolojik ilkeler geliştirilmiştir. Aşağıda Mies'in önerdiği ilkeleri sıralayıp buna göre kendi yaklaşımımı ifade etmeye çalışacağım.

- 1- Araştırmacı ve “araştırma nesneleri” arasındaki dikey ilişki ve yukarıdan bakış, yerini aşağıdan bakışa bırakmalıdır.
- 2- Araştırma nesneleri ile kısmi özdeşleşmeyle gerçekleştirilen bilinçli taraflılık benimsenmelidir. Bu, değerlerden arınmışlık ilkesinin “seyirci bilgisi” yaklaşımının tam tersidir. Bilinçli taraflılık, salt subjektivizm ya da basit empatiden farklıdır. Sınırlı bir özdeşleşme temelinde araştırmacı ile “nesneleri” arasında eleştirel ve diyalektik bir mesafe oluşturur.
- 3- Kadın araştırmaları kadın kurtuluşunun ayrılmaz bir parçası olarak ele alınmalıdır.
- 4- Araştırma süreci hem “araştırma öznelere” hem de “araştırma nesnelere” için bir “bilinçlenme” süreci olarak yaşanır.

Kürt kadın kimliğinin oluşumu araştırmasında klasik pozitivist metodolojiye ve onun niceliksel araştırma tekniklerine yönelik feminist eleştiri büyük ölçüde benimsenmekte ve toplumsal gerçekliğin ve değişimin kavranmasında kadın deneyimlerinin önemi ve bunların araştırma sürecine dahil edilmesinin gerekliliği kabul edilmektedir. Araştırma esas olarak kadınların anlatımlarına dayanmaktadır.

Görüşmelerde, soru soran konumda olmanın “özne” olarak araştırmacı ile “araştırma nesneleri” arasında bir egemenlik ilişkisi kurduğunun bilinciyle bunu en aza indirme çabası içine girilmiştir. Bunun için öncelikle görüşme yapılan kadınlara araştırma konusu ve yöntemine ilişkin açık ve doğru bilgiler verilmiştir. Görüşmelerde belli bir yönerge kullanılmış olmakla birlikte kadınların konuşmalarına müdahale edilmemeye çalışılmıştır. Görüşmelerin yapıldığı kente yabancı olmamak ve görüşülen kadınlara kültürel yakınlık, özellikle de aynı dili konuşabiliyor olmak, yatay bir ilişki kurulması için önemli bir avantaj oluşturmuştur. Öte yandan kültürel yakınlığın sağladığı avantaj sınıfsal farklılaşma karşısında gücünü yitirmiştir. Sınıfsal konum ve sosyal statü açısından daha yakın durumda olan kent merkezinde oturan ve meslek sahibi ve/veya parti, dernek, toplum örgütünde çalışan kadınlarla göreceli olarak daha rahat ve eşit bir ilişki kurulmuştur. Buna karşın sıra kentin uzak gecekondu semtlerinde, ücretsiz çamaşırhanelerde ya da iş ve yardım başvurularının kabul edildiği belediye halka ilişkiler bürolarındaki görüşmelere geldiğinde araştırmacının giyimi, yaptığı iş ve soru soran olması görüşülenlerle arasında bir mesafe oluşmasına yol açmıştır.

Öte yandan güven ilişkisinin doğması için harcanan çaba ve empati duygusunun görüşmelerin tümüyle iç dökme, yandaşlık geliştirmeye dönüşmemesi için de özen gösterilmiştir. Bu konuda zaman zaman zorlanmalar yaşanmıştır. Özellikle sevilen akrabaların, kardeşlerin ya da eşlerin kaybedilmesi, zorunlu göç ya da maruz kalınan şiddete ilişkin anlatılar, anlatan açısından olduğu kadar dinleyen açısından da duygusal boyutu ağırlaştırmıştır.

Yapılan yüz yüze görüşmelerin araştırmacı için son derece sarsıcı bir bilinçlenme süreci olduğunun da belirtilmesi gerekmektedir. Başka bağlamlarda çoğunlukla

yukarıdan bakışla ilişki kurulan kadınlarla dinleyici olarak karşılaşmak, onların anlam evreni içinde düşünmek ve aşağıdan bakışla ilişki kurmak zenginleştirici olduğu kadar sarsıcı bir deneyim olmuştur.

Son olarak bu araştırmada kadın araştırmalarının, pratiğe yönelik olması ve kadınların güçlen(diril)mesine hizmet etmesi gerektiği yönündeki politik hedeflerinin paylaşıldığı da belirtilmelidir. Araştırma kadınlardan yana bir taraflılık ve kısmi bir özdeşleşme ile yürütülmüştür. Araştırmacının taraflılığı daha çok Spivak'ın (1988) dile getirdiği sesi duyulmayanların sesinin duyulur kılınması bağlamında değerlendirilebilir.

“Alttan bakış” bu araştırmanın da merkezinde yer almaktadır. Kadınların kimlik oluşumu günlük hayattaki deneyimlerine dayanarak ve onların perspektifinden incelenmektedir; konuya ailesel, sosyo-ekonomik ve politik faktörleri içeren geniş ve çok katmanlı dinamik etkileşimleri yakalayabilecek bir bakış açısıyla bakmaya çalışılmaktadır. Öte yandan alttan bakış merkezde olmakla birlikte bununla sınırlı kalınmamış, üstten bakışa da başvurulmuştur. Kürt kimliği ile kadın kimliğinin inşa süreçleri arasındaki etkileşimi izleyebilmek, kadınların aktörler olmalarını etkileyen sosyo-ekonomik ve kültürel koşulları ve süreçleri, hareketin ideolojisini, mobilizasyon stratejilerini ve kadın kimliğine ilişkin söylemini irdelemeyi de gerektirmektedir ve bunun için de üstten bakışa da ihtiyaç bulunmaktadır. Bu bağlamda liderlerin konuşmaları, yazılı belgeler, periyodik yayınlar, parti tüzük ve programları, örgütsel dokümanlar vb. de incelenecek metinler arasında yer almaktadır. Ama esas olarak araştırmanın merkezinde kadınların kendi değerlendirmeleri ve anlamlandırmaları yer almaktadır. Bunun için de sözlü tarih ve biyografi yöntemine başvurulmuştur. Sözlü tarih görüşmelerinin yanı sıra bir grup HADEP kadın çalışanına kapalı uçlu, yarı açık ve açık uçlu soruların yer aldığı bir soru kağıdı uygulanmıştır. Uygulanan ankete ilişkin bilgilere bu bölüm içinde aşağıda yer verilmiştir.

2. 2. Sözlü Tarih ve Biyografi

“Geçmiş kişilerin belleklerinden sözlü ifadeleriyle toplamak” (İlyasoğlu,1996:323) ya da “belli bir döneme ait ve/veya yaşantıların belleğin derinliklerinden çıkartılıp değerlendirilmesi yoluyla toplumların tarihlerinin inşasına katkıda bulunan bir araştırma yöntemi” (Danacıoğlu,2001:133) şeklinde tanımlanabilecek olan sözlü tarih, 1950’li ve 1960’lı yıllardan itibaren, tarihin konusunun değişip çeşitlenmesine paralel olarak kullanılmaya başlanmıştır. Aslında söz ile tarihin ilişkisi hiç de yeni değildir. Sözlü tarih, tarihin kendisi kadar eskidir. Bununla birlikte tarihin 19. yüzyılda belge ve arşive dayalı bir disiplin haline gelmesiyle sözlü kaynaklar bu disiplinden dışlanmıştır.

Tarih yazımı uzun yüzyıllar boyunca yönetime ve siyasete odaklanmış, iktidar etmenin geri planını hazırlayan bir işlev görmüştür. Tarihin siyaset ve iktidar merkezli yapılanışı 19. yüzyılda da sürmüş, toplum, vatandaş, ulus kavramının keşfi tarihin konusunu değiştirse de siyaset merkezli oluşu devam etmiş; tarih büyük savaşların, büyük devletlerin, büyük komutanların yaşam öyküleri ya da onların baş rolü oynadığı savaşların tarihi olarak sunulmuştur (Danacıoğlu,2001:1-2). Bu tarih sıradan insanlara, kadınlara, yoksullara, işçilere, gündelik yaşama ve onun dönüşümüne yer vermemiştir. Thompson (1999:1-2) bu durumun dönemin tarih yazıcılarının mensup oldukları sınıfla ve cinsiyetleriyle ilgili olduğunu belirtmektedir. Yönetici sınıfa mensup olan tarihçiler işçilerin bakış açılarıyla ya da kadınların deneyimleriyle ilgilenmemişlerdir. Kaldı ki farklı bir tarih yazmak isteseydiler bile bunu başarmaları çok güç olacaktı. Çünkü tarih yazıcılığının hammaddesi olan yazılı belgeler yine aynı önceliklere sahip kişiler tarafından saklanmış ya da yok edilmişti. Tarihte görünmeyenlerin aynı zamanda en az yazılı belge bırakanlar oldukları bilinmektedir. Yazılı olmayan kaynakların ise “nesnelliği” ve “belgeye dayanmayı” bilimselliğin temel kıstası haline getiren 19. yüzyılın potizitivist bilimsellik yaklaşımına göre hiçbir değeri bulunmamaktaydı. Böylece tarihin bilime dönüşmesi söz ile bağlantısını koparmıştı.

20. yüzyılla birlikte bu yaklaşım önemli oranda değişime uğramıştır. Tarih giderek siyaset merkezli olmaktan toplum merkezli olmaya kaymış, antropoloji, sosyoloji gibi disiplinlerin, Annales gibi akımların etkisi ile sosyal bilim merkezli bir doğrultu içine girmiştir. “Aşağıdan tarih”, “sessiz yığınların tarihi”, “insanlı tarih” gibi anlayışların gelişmesi ile toplumsal tarih kavramı ve tarihin demokratikleşmesi olgusu gündeme gelmiştir (Danacıoğlu, 2001: 2; Thompson, 1999: 7). Liderlerin tarihi yerine sıradan insanların günlük yaşamlarına eğilen sosyal tarihin gelişmesi, kadın tarihinin gelişiminde de rol oynamıştır (Scott, 2000; Akgökçe vd., 2001). Sosyal tarih tarihin içeriğini değiştirdiği gibi tarih yazma sürecinde de değişime yol açmıştır. Örneğin sözlü kanıtlar yeniden kullanılmaya başlamıştır.

Sözlü tarihe yönelik ilk kurumsal adım Amerika’da atılmış olmasına karşın, bu girişim “alttan tarih” yaklaşımının aksine elitist bir yaklaşımla yürütülerek Amerikan tarihinde önemli rol oynamış şahsiyetlerin anıları derlenmiştir. Buna karşın Avrupa’da sözlü tarihin ortaya çıkması çok farklı dinamiklerle gerçekleşmiştir. 19. yüzyıldan itibaren derinlemesine mülakat, anket, katılımcı gözlem gibi yöntemlerle işçi sınıfının tarihi ve yoksulluk araştırmaları konusunda güçlü bir geleneğe sahip olan İngiltere, sözlü tarih çalışmalarının itici gücü olmuştur. Kıta Avrupası’nda ise faşizm, Yahudi soykırımı ve İspanya İç Savaşı üzerine yapılan çalışmalar sözlü tarihin ilk odaklandığı alanlar olmuştur. 1960’lı yılların sonlarından itibaren marjinal grupların, azınlıkların, göçmenlerin, zencilerin, kadınların, başka bir ifade ile tarih yazılırken dışarıda bırakılmış olanların tarihe dahil edilmesine yönelik talepler sözlü tarihin kapsamını genişletmiştir (Danacıoğlu, 2001: 131-133).

Leyla Neyzi (2004: 10-11) sözlü tarihle belgelere dayalı tarih arasında en önemli farklardan birisinin sözlü tarih görüşmelerinin bu tarihi olayların yaşandığı dönemde değil de, daha sonra ve belleğe referansla yapılmaları olduğunu belirtir. Sözlü tarihin öznel, güncel ve anlatıya bağlı yapısı, tarihin bireyler tarafından günümüzde nasıl anlaşıldığını, yorumlandığını ve yaşandığını anlamayı sağlar. Neyzi’ ye göre sözlü tarih aslında karma bir tür olarak görülmelidir. Çünkü hem sözlü tarih anlatıları hem de bu anlatıların yorum süreci, gerek güncel gerekse tarihsel kaynakların katkıda

bulunduğu bir süreçtir. Sözlü tarih çalışmaları, sözlü tarihçiyle görüşmecisi arasındaki ilişkinin bir sonucudur.

Sözlü tarih yaklaşımı kadın araştırmaları açısından da yeni bir bakış açısı oluşturmuştur. Başlangıçta kadınların *görünmezliği* sorunu üzerine odaklanan ve kadını tarihe dahil etmeye çalışan yaklaşım zamanla bunun ötesine geçerek tarihin yeniden inşasına yönelmiştir (Scott, 2000: 156). Tarihin nasıl oluştuğu, yansıdığı ve evrildiğini anlayabilmek için kadına ilişkin tarihsel bilginin tarihsel araştırma içinde yer alması gerektiği vurgulanmaya başlanmıştır (İlyasoğlu, 1996: 318). Sözlü tarihin gizli kalmış sesleri ortaya çıkarmaya yönelmesi, özellikle kadınlar söz konusu olduğunda önem kazanmaktadır.

Biyografi yöntemi, araştırmanın merkezinde yer alan Kürt hareketi içinde sesleri gizli kalmış olan kadınların seslerine, tanıklıklarına, gündelik yaşam deneyimlerine ve bu deneyimler ışığındaki anlam dünyalarına ışık tutacak bir yöntem olarak görülmüştür. Çakır (2002: 30) kişinin kendi belleği ile toplumda üretilen semboller, anlamlar, alanlar arasında nasıl bir köprü kurulduğunu yaşam öykülerinden izlenebileceğini dile getirmektedir. Sözlü tarih yönteminin bu avantajının, araştırma sürecinde gerçekliğin hem bireysel hem de toplumsal yüzeylerini bir arada kavramayı sağlayacağı düşünülmektedir.

Sözlü tarihe yöneltilen eleştiriler, öznellik ve temsil sorunlarıyla ilgilidir. Sözlü tarih çalışmalarının yapıldığı grupların geneli temsil niteliği taşımayacağı öne sürülmektedir. Öte yandan insanların yaşarken de, anımsarken de olaylara, süreçlere, ilişkilere kendi pencerelerinden bakmaları nedeniyle, sözlü tarih görüşmelerinin, tarihin meşru kaynaklarından sayılamayacağı dile getirilmektedir. Deneyimlere bilgi kaynağı olarak başvurulmasına ilişkin olarak, günlük yaşam deneyimleri ile sınırlı kalma tehlikesine de dikkat çekilmektedir (Tosh, 1997: 199).

Niceliksel araştırma yöntemlerine göre biyografi yönteminin temsil sorunu içerdiği kabul edilebilir. Buna karşın biyografinin niceliksel yöntemlerle elde edilmesi mümkün olmayan kapsamda ve derinlikte bilgi kaynağı oluşturduğu da başka bir

gerçektir. Bu avantajı, temsil sorununa rağmen niteliksel araştırma yöntemini kullanmanın gerekçesini oluşturmaktadır. Özellikle de kadınlar ya da azınlıklar gibi kamusal alanda görünmeyen kesimlere yönelik keşfedici araştırmalarda bu yöntemin yararı tartışmasızdır.

Bu araştırma da kırk kadınla yapılan görüşmeye ve bir grup HADEP kadın aktivistine uygulanan soru kağıdına dayanmaktadır. Kırk kadınla yapılan görüşme bulgularının Kürt kadınların tümü için geçerlilik taşıdığı öne sürülemez. Bununla birlikte yapılan derinlemesine görüşmelerin sunduğu bilgilerin Kürt kadınların geneline ilişkin bir bakış oluşturabileceği, yeni çalışmalar için faydalı bir zemin oluşturabileceği belirtilebilir.

Öznellik eleştirilerine karşı, özelliğin başka herhangi bir tarihi belge açısından da geçerli olabileceği öne sürülmektedir. Neticede “bir belge de onu kaleme alanın ürünüdür. Sözlü tarih, ancak yazılı belge kadar güvenilir ya da güvenilmezdir” (Danacıoğlu, 2001: 134). Kaldı ki sözlü tarihe eleştiri olarak yöneltilen öznellik, başka bir açıdan sözlü tarihin zenginliği olarak da değerlendirilebilir. Anlatılanların çoğunlukla “gerçek yaşam”ın olduğu gibi yansıtılmasından ziyade onun yeniden kurgulanmasına dair olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte bu durumun özgül bir kadın kimliğinin oluşumunu kadınların kendi perspektiflerinden incelemek için yöntemsel bir sorun oluşturmadığı düşünülmektedir. Çünkü araştırmanın odaklandığı yön kadınların yaşadıklarından ziyade bunlara verdikleri anlamdır. Bu şekilde hem Melucci’nin sosyal hareketler yaklaşımında ön plana çıkardığı “niçin” sorusunun yanıtını bulmanın hem de İlyasoğlu’nun da (Akgökçe vd., 2001: 266) vurguladığı gibi kadın kimliğinin nasıl kurulduğunu izlemenin mümkün olabileceği düşünülmektedir. Scott’un, deneyimi temel alan öykünün geçmişte kadınlara (ve erkeklere) ne olduğunu ve bunun nasıl karşılandığını değil, kadın (ve erkek) kategorilerinin anlamlarının bir kimlik olarak nasıl kurulduğunu gösterebileceği vurgusu, bu çalışma için de yol gösterici niteliktedir (Aktaran: Şahin, 1999). Öte yandan Neyzi’nin (2004: 15) vurguladığı gibi bu yönüyle sözlü tarihi yaratıcı bir süreç olarak görmek mümkündür. Anlatı, görüşmecinin bellek yoluyla geçmişte yaşanmış olayları anımsarken, onları bugünün gözüyle ve bu gün için

yorumlamasıyla oluşmaktadır. Bu açında sözlü tarih bir yandan geçmişini araştırırken bir yandan da bugünü irdeleyen yaratıcı ve karma bir tür olarak ortaya çıkmaktadır.

Sözlü tarih çalışmasında doğrudan gündelik deneyimlere saplanıp kalma tehlikesine karşı yapılan uyarı önemsenmektedir. Bu tehlikeden sakınmak için anlatıların daha geniş bir bağlam içinde değerlendirmek gerekmektedir. Bu araştırmada da toplumsal olanla kişisel olanın ve kadınların bireysel kimliklerinin inşası ile kolektif kimlik ve eylem süreçlerinin birbiriyle bağlantısı ve tüm bunların toplumsal, politik ve kültürel bir bağlam içinde etkileşerek birbirlerini ve içinde yer aldıkları bağlamı dönüştürmeleri izlemeye çalışılmıştır.

2. 3. Sözlü Tarih Görüşmeleri

2. 3. 1. Görüşmeler İçin Diyarbakır'ın Seçilmesi

Görüşmeler için Diyarbakır kenti tercih edilmiştir. Bunun nedeni Diyarbakır'ın 1980-2000 yılları arasında Kürt sorunu bağlamında yaşanan olaylardan en fazla ve en yaygın bir şekilde etkilenen kentlerden olmasıdır. Ayrıca Diyarbakır'ın göç zincirinde hem başlangıç noktası, hem ara durak hem de dönüş noktasını teşkil etmesi de bu kentin tercih edilmesinde etkili olmuştur.

Bilindiği gibi göç 1980'li yıllarla başlamış bir olgu değildir. 1960'lı yıllardan itibaren ekonomik ve sosyal değişimin ülke genelinde yaratmaya başladığı etkiyle, köylerde geçim olanaklarının eskisi gibi olmaması, kentlerin istihdam ve eğitim olanakları açısından daha çekici hale gelmesi gibi gerekçelerle kırlardan kentlere doğru göç hareketi başlamıştır. Görüşülen kadınların yaşam öykülerinde de rastlanılan bu nüfus hareketinin, göç edilecek yerde geçim olanaklarını sağlamlaştıracak, terk edilen yerdeki birikimleri aktarmaya elverecek şekilde zincirleme bir göç olgusu şeklinde gerçekleştiği gözlenmektedir. 1990'lı yıllarda yaşanan şiddet olayları ve buna karşı benimsenen “güvenlik konsepti” sonucunda kırdan kente göç, kitlesel olmasının yanı sıra ani olması, birikimlerin aktarılamaması ve göç edilen yere hazırlıksız gelmesi nedeniyle öncekilerden farklı bir hal almıştır. Ayrıca bu nüfus hareketinde tek bir göç halkası ile sınırlı kalınmamıştır. Bu yeni göç

hareketi köylerden, kasabalara, kasabalardan kent merkezine, oradan büyük kentlere doğru yaşanmış, bir süre sonra göç edenlerin bir kısmı kente geri dönmüş, aralarında köylerindeki toprakları mevsimlik olarak ekip biçmeye başlayanlar olmuştur. Diyarbakır'ın sözü edilen göç hareketinin merkezinde bulunmasının kimlik oluşturma/edinmede Türkiye'nin büyük metropollerine gitme ve geri dönme gibi önemli durakların izlerini sürme olanağı sunması açısından da yerinde bir tercih olacağı düşünülmüştür. Nitekim görüşülen kadınların bir kısmı sözü edilen göç aşamalarını yaşayıp tekrar Diyarbakır'a dönmüş olanlardan oluşmaktaydı. Ve bu sürecin kimlik oluşumu üzerindeki etkileri irdelenmeye değer bulunmuştur. 1990'lı yıllardan itibaren göçle birlikte Diyarbakır kent nüfusunda ortaya çıkan çeşitlenmenin normal bir kent mekanının sunabileceğinden daha fazlasını sunduğu da belirtilmelidir. Diyarbakır'da eski kent sakinlerinin yanı sıra 1960'lı yıllardan itibaren olağan gerekçelerle köylerden gelip kentin sakinlerine karışanları ya da 1990'lı yıllardaki göç hareketiyle gelip kentin hiçbir olanağından yararlanamayarak kentin kenar mahallelerinde yaşam savaşı verenleri bulmak mümkündür. Bu farklı sosyo-ekonomik konumların aynı mekan ve zaman kesiti içindeki varlığı, farklı kültürel şekillenmelerin bir aradalığını da mümkün kılacağı düşünülmüştür. Seçilen alandaki çeşitliliğin, kimlik oluşumundaki değişkenliğe ilişkin bir fikir verebileceği düşünülmüştür.

Diyarbakır'ın tercih edilmesindeki başka bir etken de, bu kentte yaşayan kadınların, araştırmanın konu edindiği zaman dilimi içinde kesintisiz bir politik hareketlilik göstermiş olmalarıdır. Kadınların Kürt kimliği ekseninde kamusal alana çıkıp etkinliklerde bulunmalarının yanı sıra ele alınan zaman diliminde hareketin söylemi ile yaşamın olağan akışını kesen olağan üstü olayların etkilerinin bir arada izlenmesine olanak sunması da bu kenti sözlü tarih görüşmeleri için uygun bir tercih haline getirmiştir.

Konusu ve benimsenmiş olan niteliksel araştırma yöntemi nedeniyle bu araştırma, sınırları belli bir kategoriye- ki burada bu kategori "Kürt kadını"dır ve zaten bu bütünün kendisi sorunlu durumdadır- temsil edici ve genelleştirilebilir bir sonuca ulaşma iddiasında değildir. Bu nedenle görüşmelerin aranan özellikler açısından

elverişli tek bir kentte yapılmasında sakınca görülmemiştir. Nitekim bu çalışma, niceliksel araştırma yöntem ve teknikleri ile genele ilişkin temsil edici bir örneklem üzerinden yürütülmemiştir. Sadece belli bir zaman kesitinde, belli toplumsal ve siyasal olaylar bağlamında kadınların etnik, cinsel ve çok sınırlı da olsa sınıfsal kimlik oluşumuna ilişkin, başka zaman kesitlerinde ve bağlamlardaki yaşananları anlamaya da katkı sunabilecek çok boyutlu bir fotoğraf oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu fotoğrafın ayrıntılarının en net çıkabileceği kentin Diyarbakır olabileceği düşünülmüştür.

2. 3. 2. Görüşülen Kadınların Seçilmesi

Görüşmeler 2005 yılının Şubat-Mayıs ayları arasında toplam 40 kadınla yapılmıştır. Her bir görüşme ortalama iki saat sürmüştür. Yarım günü alan görüşmeler yapıldığı gibi, bir saatten daha önce biten görüşmeler de olmuştur. Görüşmeleri yapmadan önce kadınların bir kısmıyla ön görüşme yapılmıştır.

Görüşülecek kadınlara ulaşılmasında kartopu yöntemi uygulanmış olmakla birlikte, yaşanan süreçle bağlantılı toplumsal ve politik deneyimlerin farklılığı, ücretli bir işte çalışıp çalışmadıkları gibi hususlar başta olmak üzere farklı kesimlerden, yaş gruplarından ve yaşam tecrübelerinden kadınların seçilmesine özen gösterilmiştir. Bu çeşitliliği sağlamak amacıyla görüşülecek kişilere ulaşabilmek için Diyarbakır'daki kadın örgütlerine ve belediyelerin çeşitli birimlerine başvurulmuştur⁷.

Kartopu yöntemi ve çeşitli kurumların yardımına rağmen görüşülecek kadınlarda istenilen çeşitliliğe ulaşmakta kimi açılardan güçlük çekilmiştir. Görüşülen kadınlar arasında yaşanan olaylardan ve hareketin söyleminden etkilenmemiş olanların da bulunması tercih edilmekteydi. Bu kadınlarla yapılacak görüşmelerin, yaşanan olaylardan ve hareketin söyleminden farklı düzeylerde etkilenmiş olan kadınların kimlik oluşumu arasında karşılaştırma yapma olanağı yaratması beklenmekteydi. Ancak sözü edilen kesimlerden kadınlarla bağlantı kurma olanağı bulunamamıştır.

⁷ Bu örgüt ve birimler; DEHAP Diyarbakır Kadın Kolları, Selis Kadın Merkezi, Büyük Şehir Belediyesi Halkla İlişkiler Bürosu, DİKASUM (Büyük Şehir Belediyesine bağlı Kadın Sorunlarını Araştırma ve Uygulama Merkezi), Bağlar Belediyesine bağlı Kardelen Kadın Evi, KAMER ve Yenişehir Belediyesine bağlı bir kadın merkezi olan EPİDEM'dir. Bunların içinde sadece KAMER başvurucuları ile görüşme yapılmasına aracılık edemeyeceğini belirtmiştir.

Yaşanan olaylardan hiçbir şekilde etkilenmemiş olan kadınlar, içinde Kürt sorununa ilişkin düşüncelerinin de sorulacağı bir görüşmeye sıcak bakmamışlardır. Örneğin kişisel bilgilere ilişkin soruların ardından Kürt sorunu bağlamındaki sorulara geçildiği zaman görüşme yapılan iki kadın yanıt vermek istememiş ve bu nedenle iki görüşmede, görüşme yarıda kesilmiştir. Güven ilişkisi oluşturmak amacıyla tanıdıkları birisinin aracılığına özellikle itina gösterilmiş olmasına karşın Kürt sorununa dair olan ve teyp kaydının da kullanıldığı bir görüşme, kadınlara ürkütücü gelmiştir. Bu güçlüğü aşamaması yüzünden görüşmeler ağırlıklı olarak yaşanan süreçten ve hareketin söyleminden çeşitli derecelerde etkilenen kadınlarla yapılmak zorunda kalmıştır. Sonuçta görüşmelerde başlangıçta hedeflenen çeşitliliğe ulaşamamış, farklı eğitim düzeylerinden, sosyo-ekonomik statülerden ve farklı yaş gruplarından olmakla birlikte daha çok hareketin etki alanında kalmış olan ve Sünni mezhepten kadınlarla gerçekleştirilmiştir. Görüşülen kadınlara ilişkin ayrıntılı bilgiler Ek III' de, görüşmede kullanılan yönerge ise Ek IV'te sunulmuş bulunmaktadır.

2. 4 . Anket Uygulaması

Aktif politik katılım gösteren kadınların profilini çıkarmak amacıyla 2002 yılında HADEP'in genel merkez ve yerel örgütlerinde görevli bulunan 122 kadına, içinde kapalı, yarı açık ve açık uçlu soruların bulunduğu bir anket uygulanmıştır. Anket, profesyonel olan ve bölgesel düzeyde görev yapan *Merkezi Kadın Kolu* üyelerince uygulanmıştır. Karadeniz Bölgesinde HADEP örgütünün bulunmaması, İç Anadolu Bölgesinde de bölge çalışanlarının yanıtları iletmemesi nedeniyle soru kağıdı 5 bölgede, toplam 21 ilde, 122 kadın aktiviste uygulanmıştır. Uygulanan soru kağıdı ve yanıtlardan derlenen tablolar Ek I ve Ek II' de yer almaktadır.

2. 5. Araştırmanın Kapsadığı Zaman Dilimi ve Alanının Sınırlandırılması

Araştırma esas olarak daha önce de belirtildiği gibi, 1980 sonrası döneme odaklanmış bulunmaktadır. Kürt kimliğinin oluşum süreçlerinin ve Kürt hareketinin bu zaman dilimiyle sınırlı olmamasına karşın, 1980 sonrası dönemin tercih edilmesinin çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki, 1980 sonrası Kürt hareketinin, araştırmanın kuramsal çerçevesini oluşturan yeni sosyal hareketler

yaklaşımı içinde değerlendirilebilecek özellikler göstermesidir. İkincisi kadınların aktörler olarak kamusal alana çıkmalarının 1980’li yıllardan itibaren gözlenen bir olgu olmasıdır. Araştırmanın esas olarak odaklandığı dönemi 1980 sonrası oluşturmakla birlikte 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarındaki Kürt kimlik söylemi ile Kürt hareketine ve 1980’lere kadar olan sürece de değinilecektir. Sosyo-ekonomik ve politik bağlamdaki değişimlerin, hareketin söylemi ve kadınların katılımı üzerindeki etkisinin gözlenmesi açısından bu değinme gerekli görülmüştür. Bu şekilde kadınların özgül deneyimlerinin tarihsel, toplumsal bir bağlama oturtulabileceği ve aktörler olmalarını kolaylaştırıcı objektif etkenlerin de ortaya çıkarılabileceği düşünülmüştür.

Kürt kimliğinin oluşumu ya da Kürt hareketi kendi başlarına bu araştırmanın konusunu oluşturmamaktadır. Sözü edilen olgular şu açılardan araştırma kapsamında yer almaktadır;

- Etnik kimlik ile toplumsal cinsiyet ilişkilerinin karşılıklı kuruluşu
- Kadınların aktörler olmaları, kolektif eylem sürecinde kimlik oluşturmaları, kendi kendilerini ve yaşadıkları dünyayı anlamlandırmaları,
- Kadınların Kürt hareketi bağlamındaki deneyimleri ve bu deneyimleri için oluşturdukları anlam çerçevesi,
- Kadınların kendi benlikleri ile hareket bağlamında üretilen semboller, anlamlar ve alanlar arasında nasıl bağlantılar kurulduğu

Araştırma konusu, incelenen dönemdeki sosyo-ekonomik bağlamdan, siyasal ve toplumsal değişimden bağımsız ele alınamayacağından bu boyutlar da konunun gerektirdiği ölçüde incelemeye dahil edilmiştir. Benzer amaçla, Kürt toplumundaki cinsiyet ilişkileri ve kadınların toplumdaki yerleri de ele alınmıştır.

Kimlik oluşumunun ilişkisel bir süreç olduğu göz önüne alındığında, hem 1980 sonrası “Kürt kimliği”nin oluşumu hem de “Kürt kadın kimliği”nin oluşumunun incelenmesinde Cumhuriyetin kuruluş yıllarında inşa edilen “Türk Kimliği” söylemi ile “Modern Türk Kadın” imajının da irdelenmesi gerektiği açıktır. Ancak böyle bir

irdelemenin araştırma kapsamını çok fazla genişleteceği kaygısıyla, yol açacağı eksikliğin bilinmesine karşın bu boyut büyük ölçüde araştırma kapsamının dışında tutulmuştur.

1980 sonrasında Türkiye’de Kürt kimliğine dayalı bir sosyal hareketliliğin ortaya çıkması sadece ulusal düzeydeki sosyo-ekonomik ve politik gelişmelerle açıklanamaz elbette. Böyle bir olgunun küreselleşme, uluslar arası kurumsal ve politik değişimler ve Ortadoğu’daki gelişmeler gibi makro düzeydeki etkenlerle bir arada değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Fakat bu çalışmada, esas olarak Kürt sorunu ya da Kürt kimliğinin kendisi değil, Kürt hareketi içinde kadın kimliğinin oluşumu incelendiği için yukarıda sözü edilen düzey göz ardı edilmiştir.

2. 5. Varsayımlar

Birinci bölümünde çizilen kuramsal ve kavramsal çerçeve içinde ve bu bölümde tanımlanan metodolojik yaklaşım ile yürütülen araştırma, daha önce de belirtildiği gibi, keşfedici bir nitelik taşımaktadır. Seçilen araştırma yöntemi, sınanabilir, somut varsayımlar öne sürmeye elverişli olmasa da, çalışmayı yönlendiren genel varsayımlar bulunmaktadır. Bunlar şu şekilde ifade edilebilir: Kadınlar, toplumsal süreçlerin pasif unsurları ya da kurbanları değildirler. Kendilerini ikincil kılan ve egemenlik uygulayan sistemlerin içinde de direnme ve güçlenme stratejilerini geliştirebilirler. Geliştirdikleri direnme ve güçlenme stratejileri, ancak yaşadıkları toplumdaki, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin mantığı içinde anlaşılabilir. Sosyal hareketlere katılımları, kadınların farkındalıklarının artmasını ve güçlen(diril)melerini sağlar.

1980 sonrası Kürt hareketinin ideolojik, politik metinleri ile kadınların kendi anlatımlarına dayanarak, kadın kimliğinin oluşumunun incelendiği araştırma alanına ilişkin daha özgün varsayımlar ise şunlardır: Kadınların kamusal alana çıkmalarının ve Kürt kadını kimliğini üstlenmelerinin, sadece yaşadıkları mağduriyetin ya da hareketin ideolojik söylemiyle mobilizasyon stratejilerinin ürünü olmadığı, bunun aynı zamanda kendi tercihlerinin de ürünü olarak gerçekleştiği varsayılmaktadır. Bu olgunun, Kürt toplumundaki verili cinsiyet ilişkilerinin göz önünde bulundurularak

anlaşılabileceği öngörölmektedir. Kadınların kolektif eylemlere katılmalarının, kendilerini sınırlandıran ataerkil engellerin dışına çıkmalarına ve yeni tecrübeler edinmelerine yol açtığı ve güçlen(diril)melerinde etkili olduğu varsayılmaktadır. Ayrıca aktörler olmalarının hem Kürt kimliğinin hem de kadın kimliğinin tanımını etkileyeceği düşünölmektedir.

3. BÖLÜM

TOPLUMSAL CİNSİYET İLİŞKİLERİ PERSPEKTİFİNDEN “KÜRT KADINI”NIN KONUMU

1. Özcü Olmayan Bir Betimleme Çerçevesinin Oluşturulması

Bu bölümde Kürt toplumunda cinsiyet ilişkileri ve kadının konumuna ilişkin genel bir betimleme çerçevesi oluşturulması amaçlanmaktadır. Bunun, kadınların öznel deneyimlerini toplumsal bir bağlam içine yerleştirmeye ve öznel olanla toplumsal olan arasında bağ kurmaya yardım edeceği düşünülmektedir. Oluşturulan genel çerçeve ile karşılaştırmalı bir şekilde görüşme bulgularına da yer verilmiştir.

Kimliklerin birer sosyal inşa olduğu yaklaşımı, “Kürt kadını” gibi sabit özsel niteliklere gönderme yapan homojen bir kategoriye kuşkuyla yaklaşmayı gerektirir. Herhangi bir etnik ya da ulusal grubun, tarih boyunca değişmeyen niteliklere sahip homojen birimler olmaları gibi, “Kürt kadını” kategorisi de kurgusal bir nitelik taşımaktadır. Gerçekte belli bir coğrafik alanda yaşayan topluluklardaki kadınlara ilişkin betimleyici özellikler, öncelikle bu alandaki sosyo-ekonomik yapıya, kültürel dokuya ve bunların birbirlerini etkileyerek zaman içinde geçirdikleri değişime bakmayı gerektirir. “Kürt kadını” için betimleme çerçevesi oluştururken de bu saptamadan hareket edilmiştir. Bu çerçevenin temel unsurlarının klasik ataerkillik ve İslam ideolojisi ile Türkiye’deki kapitalistleşme ve modernleşme süreçleri olduğu düşünülerek, bunların zaman içindeki değişimlerine bakılmıştır. Kuşkusuz burada başta sınıfsal konumları ve kır ya da kentte yaşıyor olmaları gibi birçok açıdan farklılık gösteren bir grubun tüm üyelerini kapsayacak bir çerçeve sunulması beklenmemelidir. Yapılan, bölgede egemen olan sosyo-ekonomik ve kültürel yapının özelliklerinden hareketle genel bir referans çerçevesinin oluşturulmasıdır.

Türkiye’de kadınların konumundaki değişimi kapitalist üretim ilişkilerinin evrimi bağlamında inceleyen çalışmaların büyük ölçüde Kürt kadınları açısından da

tanımlayıcı olduğu düşünülmektedir⁸. Bununla birlikte kimi özgüllüklerin bulunabileceğinin de gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Ertürk'ün (1995) altını çizdiği gibi modernleşme etkisi, doğrusal bir yayılma şeklinde gerçekleşmemekte, mevcut yapılarla eklemlenme şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Nitekim yöreye özgü prekapitalist yapıların bir kısmı modernleşme sürecindeki kurumlarla eklemlenerek mevcudiyetlerini sürdürebilmektedir. Bu bağlamda, Cumhuriyet öncesinde göçebe-yarı göçebe aşiret toplulukları halinde yaşıyor olmaları ve modernleşme sürecinin coğrafik ve politik nedenlerle yaşadıkları yörelere göreli olarak geç yansımaları, Kürtlerin toplumsal yaşam koşullarının özgül yönleri olarak değerlendirilebilir.

Türkiye'nin Ortadoğu ve Güneydoğu Asya'nın büyük bölümüyle birlikte klasik ataerkil sistem içinde bulunduğu kabul edilmektedir. Bu sistem zorunlu yerleştirme ve göçebe aşiretlerin özerkliklerini yitirmelerinden, köylü tarımının pazara açılmasına kadar farklı ekonomik değişme dinamiklerinin etkisi altında kalarak dönüşüm geçirmektedir. Otoritenin, erkek soyundan gelen geniş aile yapısı içerisinde yaşlı erkeğin elinde bulunduğu "klasik ataerkilliğin" özellikleri şöyle sıralanmaktadır: Saygınlık kalıpları yaşa dayalıdır; kadınlar ve erkekler için farklı hiyerarşiler söz konusudur; cinslerin faaliyet alanları ayrılmıştır; kadınların emeğine ve üreme kapasitelerine, evlenerek dahil oldukları erkek soyu tarafından el konulur. Klasik ataerkilliğin yeniden üretimi, aynı zamanda tarım toplumlarındaki köylülüğün yeniden üretimi ile ilişkili olan ata soylu geniş hanenin işleyişine bağlıdır. Bu sistemin maddi temelleri yeni piyasa güçleri, kırsal kesimde kapitalistleşme ve yoksullaşma süreçlerinin etkisi altında çökmektedir (Kandiyoti, 1997).

1950'li yıllardan önce Türkiye'de nüfusun çok büyük bir bölümü (%80) köylerde yaşamaktaydı. Tarımda çoğunlukla küçük aile işletmeleri geçimlik üretim yapmaktaydılar. Bu dönemde üretim ve yeniden üretim faaliyetlerinin birlikte ve işbirliği ile yürütülmekte olmasıyla bağlantılı olarak kadınların yapması gereken işler çok fazla ve çeşitli idi. Ağır iş yükü ve çeşitliliği dolayısıyla kadınlar arasındaki iş bölümü ayrıntılı kuralları içermekte ve çok aşamalı bir sömürü düzeni bulunmaktaydı (Özbay, 1995). Türkiye'de sosyo-ekonomik yapıda belirgin bir değişimin

⁸ Özbay, 1995; Özbay, 2002; Ertürk, 1995; Kandiyoti, 1995; Kandiyoti, 1997; Sirman, 1990

hissedildiği yıllar 1950’li yıllardır. Bu dönemin esas olarak tarımsal gelişme yılları olduğu söylenebilir (Boratav, 1990). Nitekim 1950’lerin başında tarımda yaygınlaşmaya başlayan kapitalizm, 1970’lerin sonuna kadar gelişimini sürdürmüştür. Sosyal ve ekonomik yapıdaki değişimlerle birlikte nüfus artışı tarımsal üretimde ailenin tüm erkek üyelerinin emeğine ihtiyacı azaltmış, geniş ailelerin eski düzeni de bozulmaya başlamıştır. Tarımda modernleşme ve tarım dışı iş olanaklarının artması, eğitim ve göç dolayımı ile sosyal bir hareketlilik ortaya çıkmıştır. Göçün bir sosyal hareketlilik aracı olması yurt dışına işçi olarak gitme ile ivme kazanmıştır (Özbay, 1995). Eğitim ile birlikte göçün yol açtığı sosyal hareketlilik erkeklerin tarımdan tarım dışı iktisadi faaliyet alanlarına geçmesini sağlarken, kadınların sosyal hareketliliği, eğitim olanaklarından yeteri kadar yararlanamaması ve kentlerin kadınlar için yeterli istihdam olanağı sunmaması nedenleriyle aynı yönde olmamıştır. Ancak Özbay’ın (1995: 146) da vurguladığı gibi kırsal kesimdeki ağır iş yükü ile karşılaştırıldığında, kentte ev kadını olmak, kadınlar için istenilen ve tercih edilen bir statü olmuştur.

Göç ve eğitim, ailede baba otoritesinin kırılmasında ve geniş aileye dayalı klasik ataerkil düzenin sarsılmasında önemli bir rol oynamıştır. Öte yandan klasik ataerkil düzenin maddi temelleri kentleşme ve modernleşme süreçlerinin etkisiyle sarsılsa da bu düzenin kadın bedeni ve cinselliğinin denetlenmesine yönelik kültürel ve ideolojik etkileri, günlük yaşamda varlığını sürdürmektedir. İslam ideolojisinin bu denetimin meşrulaştırılmasında önemli bir rol oynadığı düşünülmektedir. Arat’ın (1995: 105) da vurguladığı gibi, İslam ideolojisi ve hukuku, siyasal, ekonomik ve toplumsal hayatı düzenlemekle kalmayıp, özel hayatı da düzenlemektedir. Özel hayata ilişkin düzenlemelerin merkezinde kadınların bedenlerinin ve sosyal hareketliliklerinin kontrol edilmesi yer almaktadır (Üşür, 1989).

İslam hukukunda kadın bedeninin denetlenmesine ve sosyalliğinin kısıtlanmasına ilişkin düzenlemelerin kaynağında, kadın cinselliğine ilişkin yaklaşımlar bulunmaktadır. Fatıma Mernissi (2003: 38-40) İslamda kadın cinselliğine ilişkin biri açık diğeri de örtük olmak üzere iki ayrı yaklaşım bulunduğu tespitinde bulunur. Açık yaklaşımda, kadın cinselliğinin pasif olduğu varsayılmaktadır. Buna göre

erkekler doğaları gereği kadınlardan üstündürler. İktidar sahibi olmak isterler. Kadınlar ise, iktidara yönelik negatif bir arzu taşırlar. Yaygın olan bu anlayış, İslam toplumlarında kadın ve erkeklerin kendilerini algılayışlarında derin kökler salmış bulunmaktadır. İslami ideoloji ve hukuk düzenine kaynaklık eden esas yaklaşım olan örtük teori ise, kadın cinselliğinin aktif olduğu varsayımına dayanmaktadır⁹. Buna göre kadın avcı, erkek ise kurbandır. Kadın kontrol edilemez bir cinsel güce sahiptir. Bu şeytani gücü erkeği olduğu gibi toplumu da tehdit ettiği için kontrol edilmelidir. İki teorinin kadının cinselliğine ilişkin iki karşıt yaklaşım sunmakla birlikte, bir noktada birleştikleri görülmektedir; bu nokta kadının kurnazlık ve entrikayla erkekleri kandırma ve yenilgiye uğratma gücüne sahip olduğudur. Açık teori, kadının entrikacılık ve kurnazlık içeren gücünü, aşağı konumunun sembolü niteliğindeki zayıf yapısına bağlamaya çalışırken, örtük teori, kadının cinsel gücüne, toplum düzeni için yıkıcı olan bir şeytanlık atfeder. İslamda kadının tecrit edilmesine ve kapatılmasına ilişkin bütün düzenlemeler, kadına atfedilen bu olumsuz güce, kurnazlık, entrikacılık ve şeytanlıkla fitne çıkartıp toplum düzenini bozma potansiyeline dayandırılmıştır.

3. 2. Kürtlerde Kadının Konumuna İlişkin Genel Çerçeve ve Sözlü Tarih Anlatımlarının Bu Çerçeve ile Karşılaştırılması

Yukarıda çizilen sosyo-ekonomik ve kültürel çerçeve Kürt kadınları açısından da geçerlidir. Bu çerçevenin 1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'de, Kürtlerin yaşadıkları bölgelerde gerçekleştirilen kimi sosyolojik ve antropolojik araştırmaların bulgularıyla ayrıntılandırılabilceği düşünülmektedir (Beşikçi, 1969; Bruinessen, 1992a; Yalçın-Heckman, 2002; İlkcaracan, 2003). Bu araştırmalar, klasik ataerkinin Kürtlerde de benzer şekilde deneyimlendiğini göstermektedir. Kürtler, 20.yüzyılın başlarına kadar göçebe, yarı-göçebe ve yerleşik ataerkil aşiretler halinde yaşamaktaydılar. Ataerkil bir nitelik taşıyan aşiretler, sosyo-politik ve toprağa dayalı olması nedeniyle aynı zamanda ekonomik birimlerdi (Bruinessen, 1992a: 72; Nikitin, 1986: 12). Zaman içinde göçebelerin sayısı giderek azalmıştır (Bruinessen, 1992). Amir Hassanpour (2001: 258), Kürtlerce deneyimlenen ataerkilliği kültürel bir kurum, toplumsal bir örgütlenme biçimi, İslami bir yaşam tarzı, dünyevi bir erkek

⁹ Faik Bulut (1998) bu varsayıma dayalı tahayyülün ulaştığı şaşırtıcı boyutları gösterir.

düzeni, bir sınıf iktidarı biçimi, aşiretsel, feodal ve ulusal geleneklerin bir birleşme noktası olması gibi unsurlardan oluşan bir sistem olarak tanımlamaktadır. Barth'ın (2001) da işaret ettiği gibi, kadınlık bu sistem içindeki en alt katmana tekabül etmektedir.

Hassanpour'un (2001) Kürt dili üzerine yaptığı inceleme, cinsiyete dayalı hiyerarşiyi çarpıcı bir şekilde göstermektedir. Kürt dili, kadınların ve erkeklerin ait oldukları dünyaları, içerdikleri anlamlarla birlikte katı bir şekilde birbirinden ayırmıştır. Kadınların da erkeklerin de bu sınırları aşmaması beklenir. "Jin jin e, mér mér e"(kadın kadındır, erkek de erkek). Kürtçe'deki 'mér'(erkek) ve 'jin ya da avret'(kadın) terimleri birbirine zıt iki anlam alanı yaratır. "Mér"den türetilen "mirov"(insan) terimi İngilizce'deki "human" gibi hem erkekler hem kadınlar için kullanılır. Güçlülük, korkusuzluk, güvenilirlik, cesurluk, "mér" den türetilen 'erkeklik' anlamına da gelen "mérxasi" ile ifade edilir. Bunun karşısında erkeğin zıddı olarak 'afret', anlama kapasitesinin yetersizliğini de içeren bir şekilde "zayıflık" anlamına gelir¹⁰. Kadının cesurluğu da maskülin terimlerle ifade edilir: "nérejin"(erkek gibi kadın). Kadınların "kadın gibi" yani edilgen, itaatkar ve sınırlarının farkında olmaları, erkeklerinse, "erkek gibi" yani kadın üzerinde iktidar sahibi olmayı bilmeleri gerekir. Erkeğin, "jinérenge"(kadın renginde/kadın gibi) olması, "kadın gibi" davranması utanılacak bir şeydir. Kendisine çizilen sınırları aşmaya çalışan kadınları etkisizleştirmeye yarayan ifadeler de bulunmaktadır. Örneğin ataerkil toplumun az konuşmasını ve biat etmesini öngördüğü kadın biraz ısrarcı davrandığı zaman, "zimandrej"(dili uzun/çok konuşan) diye nitelenir. Ya da erkeklerin alanına giren bir edimde bulunan kadın "nére hayte"(hayta erkek) olarak isimlendirilir¹¹ (Hassanpour, 2001: 236-237).

¹⁰ Buna karşılık "jin" in aynı zamanda "yaşam" anlamına da geldiği belirtilmelidir.

¹¹ Dilin bu cinsiyetçi karakterinin istisnaları da bulunmaktadır. Örneğin ileride sözlü tarih görüşmelerinde de bahsedilecek olan "şer şer er çi jin e çi mer e"(arslan arslandır, erkek ya da kadın olması fark etmez) atasözü, cinsiyet eşitlikçi bir içerik taşımaktadır. Bunun yanı sıra Kürtçe sözlü edebiyatın da toplumun katı ataerkil yapısına karşı aykırı bir damar oluşturduğu belirtilmelidir. Kürt folkloru, aşk ve romantizm şarkıları ve öyküleri yönünden hayli zengindir. *Zembilfroş* (sepet satıcısı) destanında olduğu gibi bunların bazılarında kadınların ve erkeklerin, aşkları için toplumun kurallarını çiğnemeleri anlatılmaktadır. Sözlü edebiyatın ataerkiye direncinin örneklerinden birisi de, kadınların aşklarını ve arzularını dile getirdikleri kırsal şarkılar –*lavikler* ve *heyranlar*- dır. Alakom'un (1995) halk kültürünün ve sözlü edebiyatın bu tür örneklerini, kadınların hakimiyetinin göstergeleri olarak değerlendirmesine karşın, Hassanpour (2001) onunla aynı fikirde değildir. Hassanpour yazılı edebiyata göre, sözlü edebiyatın kadınların bu sanatın yaratılmasına katılması açısından daha

Çoğunluğu tarımsal üretim ve hayvancılık uğraşı içinde olan Kürtlerde, Kürt diline de yansıdığı gibi cinsiyete dayalı katı bir hiyerarşi mevcuttur. Kadınların emeği ve cinselliği üzerinde ataerkil bir denetim uygulanmaktadır ve 'namus', bu denetimin kilit kavramını oluşturmaktadır. Öte yandan 1950'li yıllardan itibaren yaşanan sosyo-ekonomik değişim klasik ataerkilliğin maddi koşullarını önemli ölçüde ortadan kaldırmış bulunmaktadır. Böyle olmasına karşın, ataerkil örüntülerin kültürel düzlemdeki varlığı devam etmekte ve kadınların yaşamlarını etkilemektedir. Ailenin mal varlığı babanın tasarrufundadır. Genellikle en yaşlı erkek olan hane reisi, hanenin yabancılara ve özellikle de erkek cemaatine karşı temsilcisidir. Ekonomik geçim ve ailenin toplumsal ilişkileri konusunda önemli kararları o verir. Bir başka deyişle, hane halkının namusundan sorumlu ve onlar üzerinde farklı derecelerde kontrol sahibi olan kişi odur (Yalçın-Heckman, 2002: 217-218).

Sadece erkeklerle kadınlar arasında değil, kadınlarla kadınlar arasında da hiyerarşik ilişkiler bulunmaktadır. Yalçın-Heckman (2002) Hakkari yöresindeki gözlemlerinde kadınların arasında da farklı statüler bulunduğunu tespit etmiştir. Kadınların statüsü, medeni durumlarına, yaşlarına ve aileye katılım durumlarına bağlıdır. Kadınlar arasındaki en yüksek statü, genç kadınların emeğini denetleyen yaşlı kadının statüsü olurken, en altta, aileye yeni katılan genç gelinler yer alırlar. Evin reisi erkek olmakla birlikte, hane içindeki yaşlı kadınların da benzer bir statüsü bulunmaktadır. Kadın aile reisleri (*kebanî*) ile erkek reislerin statüleri ile iş yükleri farklıdır. Kadın aile reisinin sorumluluk alanı, evin belli işlerinin idaresi ve daha da önemlisi, kadın emeğinin denetlenmesidir. Kadınların iş yükü, onların serbestçe dolaşmasına, toplumsal işlerle uğraşmasına imkan vermez. Evin kadınları arasında işlerinin elverdiği ölçüde dışarı ile görelî olarak ilişki kuran kadın, *kebanî*dir. Gelinlerin ve genç kızların dışarı ile ilişkileri sıkı bir kontrol altında bulundurulmaktadır. Kadın ancak yaşlanınca, iş yükünü kızlarına ve gelinlerine devredebildiği oranda toplumsallaşmak için gereken zamana kavuşur (Yalçın-Heckman, 2002: 219).

demokratik olduğunu kabul etmekle birlikte, feminist bir perspektifle bakıldığında bu eserlerin kadın hakimiyeti olarak değerlendirilemeyeceğini dile getirir.

Yukarıda sözü edilen yapı, tarımın kapitalistleşmesi ve göç olgusuyla değişmektedir. Türkiye’de 1960’lardan itibaren hızlanan kırdan kente göç süreciyle birlikte çoğunlukla tarım ve hayvancılıkla uğraşan yarı-göçebe köy toplulukları halindeki Kürtlerde de, kentlere doğru göç olgusu yaşanmıştır. Son yirmi otuz yılda kapitalist üretimin egemen hale gelmesi ve büyük baraj ve sulama projeleri dahil, devletin modernizasyon çalışmalarının bölgede yoğun etkisi olmuş, geleneksel sosyal ve ekonomik ilişkiler çözülme sürecine girmiştir. Bununla birlikte devlet tarafından yörede uygulanan politikaların, toplumsal cinsiyete duyarlı olmaması, bölgedeki sosyo-ekonomik değişimin kadınların lehine sonuçlar yaratmasını engellemektedir. Merkezi bürokrasinin yerel teşkilatları, aşiretler ve partilerin yerel örgütleri işbirliği halindedir. Bunların tümü de erkek egemen karakter taşımaktadır. Bölgenin modernleşme sürecinin erkek egemen niteliğine dikkat çeken Ertürk (1995: 203) de, bu sürecin kimi zaman kadınların aleyhine işleyebildiğini belirtmektedir. Ulusal bütünleşme ve modernleşme süreci, özellikle köyde yaşayan kadınlar için dil bilmeme ya da imam nikahı ile evli olmaları gibi nedenlerden ötürü olumlu etkileme bir yana, onları gittikçe marjinalleştirmekte, devletin getirdiği yeni kurum ve mekanizmalar karşısında savunmasız bir hedef durumuna düşürebilmektedir. İlkaracan ise (2003: 137) “devletin yerel toprak sahipleri, şeyhler ve ağalar arasındaki militarist işbirliği”nin toplumun erkek egemen yapısını güçlendirici etkide bulunmasına dikkat çekmektedir.

• Tanımlanan Genel Çerçeve ile Sözlü Tarih Anlatılarının Karşılaştırılması

Görüşülen kadınların anlatımlarının da yukarıdaki genel çerçeve ile uyum içinde olduğu görülmüştür. Kadınların yaşam döngüsü içinde, üç kuşağın bir arada yaşadığı geniş ataerkil aile yapısından çekirdek aileye doğru bir dönüşüm yaşandığı gözlenmektedir. Tarımın kapitalistleşmesi ve köyde geçim olanaklarının azalması ile geniş aile parçalanmaya başlamıştır. Anlatımlarda, eğitim ya da istihdam amacıyla kente göç olgusuna da rastlanmıştır.

Anlatımlar, geniş aileyi mümkün kılan ekonomik yapının sarsılmasıyla çekirdek aileye geçişe ilişkin örnekler sunmaktadır. Erkeklerin evlenmelerinden bir süre sonra

kendi ailelerini büyük aileden ayırmaları sancılı olmuştur. Bunda, tarımsal üretimden elde edilen gelirin genişlemekte olan aileye yetmemesine karşın, geniş ailenin reisinin, genç erkeklerin emek güçlerinden yoksun kalmaya yanaşmaması rol oynamıştır.

Öte yandan geniş ailenin sadece köylere özgü bir yapı olmadığı görülmüş, kentte de 1970’li yıllara kadar, geniş avlulu evlerde yaşayan geniş ailelere dair örneklerle rastlanmıştır. 1970’li yıllarda avlulu evlerin yerini apartmanların almasıyla geniş ailelerin mekansal koşulu ortadan kalkmıştır. Buna rağmen, akrabalık ilişkileri birincil ilişkiler olma özelliğini büyük ölçüde korumuştur. Köylerde olduğu kadar kentteki geniş ailelerde de ailenin en yaşlı erkek üyesinin, kadın ve erkek bütün aile üyeleri üzerinde tam bir hakimiyet sahibi oldukları, evlilik düzenlemeleri ya da kız çocukların okula gönderilip gönderilmemesi gibi konularda onların belirleyici oldukları görülmüştür.

Görüşülenler arasındaki 24 köy kökenli kadının anlatımlarının, kadınlarla erkekler arasındaki ve kadınların kendi arasındaki hiyerarşi açısından da Yalçın-Heckman’ın (2002) saptamalarıyla benzer özellikler gösterdiği görülmüştür. Kadınlar, çocukluklarında ve genç kızlık dönemlerinde –çoğu çocuk denilecek yaşta evlendirilmişti- baba evinde katı ya da esnek denebilecek bir denetim içinde tutulmuş ve emek sürecine katılmış olsalar da, asıl baskı, ezilme ve emek sömürsünü, gelin gittikleri evde yaşadıklarını dile getirmişlerdir. Evlilik bağı ile dahil oldukları bu yeni evde, süresi bir aydan, ayrıldıkları güne kadar değişen sürelerle *gelinlik* yapmışlardır¹². Gelinlerin konumları hayli kırılğan bir nitelik göstermiştir¹³. Nure’nin anlatımı bu kırılğanlığın boyutu hakkında fikir vermektedir:

¹² “Gelinlik”in, kadının evlenerek geldiği evde kayınpederinin ya da ailenin tüm erkek üyeleri ile yaşça kendisinden büyük olan kadınlarının yanında konuşmaması, yemek yememesi, işlerin en ağırını yapması, evin dışına çıkmaması, çocuklarını kimsenin yanında kucağına almaması vs. gibi bir dizi davranışı barındıran marjinal statü olarak değerlendirilmesi mümkündür.

¹³ Yılmaz Güney’in Sürü filmi “gelin”in Kürt hanesi içindeki konumunu çarpıcı bir şekilde işlemiştir. Güney’in bu filmde çizdiği gelin rolü, gelinlerin aile içindeki konumunu dramatik bir dille yansıtmaktadır. Gelin film boyunca hiç konuşmaz. Hastadır ama hastalığının ne olduğunu ne istediğini ya da ne istemediğini, neden konuşmadığını seyirci bilemez. Kendi adına söz söyleme hakkının bulunmamasının bir yansıması olarak de değerlendirilebilecek bu durum, Kürtlerde eve gelen gelinin uzun süre evin reisi olan kayın pederinin yanında konuşmaması, mümkünse evde sesinin hiç duyulmaması kuralına da gönderme yapar gibidir. Ailesinin erkek üyelerinin hatası karşılığında

“İlk gittiğim yıl, kayınbabamın hayvanları telef oldu. Köylüler gelip kayınbabama “gelin uğursuz geldi, bu gelin size olmaz” dediler. Kayınbabam da böyle düşündü. Onların gözünde değerim düştü.”

Öte yandan kimi istisnaların olduğu da belirtilmelidir. Kadının kendi ailesinin statüsü, bazen gelin geldiği evdeki statüsüne de yansıyabilmektedir. Mehtab’ın annesine ilişkin anlatımı böyle bir durumu ifade eder:

“Bizim aşirette kadınlar biraz daha öne çıkmış. Annem muhtar kızı, dört yıl okul okumuş. Babam okumamış. ... Annemin bu durumundan dolayı, babam çok fazla şey olamıyor, klasik Kürt erkeği gibi. Babamın annemi dövdüğünü hatırlamıyorum.”

Köydeki ataerkil hanenin esas hakimi kayınpeder olarak ortaya çıkmakla birlikte, kadınların günlük yaşamda karşı karşıya kaldıkları ve kendilerini denetleyen kişilerin kaynanalar olduğu görülmektedir. Gelinler çeşitli uyum ve direnme stratejileri geliştirmişlerdir. Örneğin genç gelinler, gerekmedikçe konuşmayıp ortalıkta görünmemiş ve kendilerinden beklendiği kadar çok işi en iyi şekilde yaparak yeni geldikleri evde yer edinmeye çalışmışlardır. Bir süre sonra ayrılarak kendi evlerine geçebilecekleri beklentisi ile bu yaşama katlanmışlardır. Kadınların kendi çocukları olduktan sonra, eşlerini ayrılma doğrultusunda teşvik etmeye başladıkları görülmektedir. Genç kadınlar böylesi bir ataerkil pazarlık geliştirirken, yaşlı kadınlar da ayrılmayı mümkün olduğu kadar geciktirerek gelinin ev içindeki emeğinden yararlanmaya çalışmıştır.

Evlenince erkeğin ailesi ile birlikte oturma ve ardından yaşanan sancılı ayrılma süreci kısmen kentte de gözlemlenmektedir. Bunda ataerkil örüntüler kadar, evlenen erkek evladın başlangıçta ayrı bir ev kurmak için gereken maddi olanaklardan yoksun olmasının da rol oynadığı görülmektedir.

tazminat olarak verildiği evde, hep aileye yapılan kötülüğün anısı gibi durmakta, ailenin bir parçası haline gelmesi bir türlü gerçekleşmemektedir. Tüm bunlara rağmen gelinin çadırının önünde küçük bir fidanı suladığını görür izleyiciler. Film boyunca iradesiyle yaptığı tek şey budur. Fidan yeşermez. Kadın hiç konuşmaz.

Görüşmeler köyde olduğu gibi kentte de aile içinde cinsiyete dayalı hiyerarşinin sürdüğünü göstermiştir. Zamanla etkisi azalmakta olsa bile bu olgu varlığını sürdürmektedir. Görüşülen kadınlar ailelerinde erkek ve kız çocukları arasında ayrım yapıldığını, erkek çocuklara daha fazla “önem” verildiğini ve ailenin kıt olanaklarının daha çok onlara sunulduğunu düşünmekteydiler.

Gülizar:

“Dört kız, altı erkek kardeştik. Aramızda fazla fark yoktu ama kızlar evlenip evden çıktıklarında hakları sona ererdi, bir hakları olmazdı evde.”

Makbule:

“Biz üç kız olduk. Sonra bir erkek oldu. Babamla annem o çocuğu çok seviyorlardı. Hatta ona muska türü şeyler yaparlardı.”

Emine:

“O vardı. Hani erkek ne bileyim işte miras ona kalır, evin soy sürdürücüsü odur. E kız hani evlenir gider başkasının şeyidir. ... Annem öğretmen olan abimi ayrı tutardı.”

Hasiye:

“Mesela etli bir yemek piştiği zaman ilk önce erkek kardeşim yerdı. Kalırsa bizler yerdik.”

Saadet:

“İlkokul mezunuyum. Maalesef dedemizin şeyiyle kızlar ilk okula, ağabeyler, erkek kardeşler üniversiteye. Okuma isteğim vardı, ilk okulu bitirdikten sonra dedem başınızdan fazla dedi.”

Kadınların anlatımları, bir başka açıdan da sunulan genel betimleme çerçevesi ile paralellik göstermektedir. Yaşam öyküleri kırdan kente doğru yaşanan olağan göçte kırsalın yukarıda değinilen itici etkileri kadar, 1980’li yıllara kadar kentlerin sunduğu istihdam ve eğitim gibi çekici olanakların da rol oynadığını göstermiştir. 1960’lı 1970’li yıllarda köylerden Diyarbakır’a göç eden ailelerden kendi işini kurabilecek

bir birikimi olmayanlar açısından genellikle şöyle bir süreç yaşanmıştır: Erkek önce ailesini köyde bırakarak kente gelmiş, herhangi bir niteliği bulunmayanlar bir süre inşaat işçiliği gibi vasıfsız işler yaparak ailesini getirmesine elverecek olanakları asgari düzeyde de olsa yaratmış, ondan sonra ailesini kente getirmiştir. Bu tür ailelerdeki erkeklerin zaman içinde Devlet Su İşleri, Köy Hizmetleri, Karayolları Bölge Müdürlüğü gibi kurumlarda kadrosuz ya da mevsimlik işçi statüsündeki işlere girdikleri, çeşitli kamu kurumlarında hizmetli olarak iş bulabildikleri dikkate değer bir olgudur. Günümüzde tasfiye edilmekte olan bu tür devlet kurumları, o yıllarda köyden gelen erkek işgücünü istihdam edebilmiş, köyden göçen aileler asgari de olsa bir gelir güvencesine ve sosyal güvenliğe sahip olabilmişlerdir. Kentte dünyaya gelen kuşaklar ise profesyonel meslekler edinmelerine elverecek eğitim imkanlarından yararlanabilmişlerdir. Bu açıdan ebeveynlerinden statüsel olarak farklılaşmışlardır.

Bu tür bir göç sürecinde erkekler açısından izlenen iktisadi faaliyet alanındaki değişim seyrinin, kadınlar açısından benzer şekilde gerçekleşmediği görülmektedir. Yukarıdaki grupta yer alan ailelerde yer alan kadınlar kente gelince ücretli bir işe girmemişlerdir. Kentin kadınlar için böylesi bir istihdam olanağı sunup sunmadığı ve dil bilmemeleri vb. etkenler bir yana, bu kategoride yer alanlar, dışarıda çalışmayı istenilir bir şey olarak görmemişlerdir. Bu durum Özbay'ın (1995) 1950'li, 1960'lı yıllarda köyden göçen hanelerdeki kadınların eğilimlerine ilişkin gözlemleriyle uyumludur. Özbay'ın da vurguladığı gibi, köyün ağır iş yükü ile kıyaslandığında, kentte “ev kadını olmak”, kadınlar için bir statü kaynağı olmuştur. Böylece, kentin vasıfsız kadın işgücüne dönük istihdam olanaklarının kısıtlılığı, Türkçe bilmeme ve kadının ev dışında çalışmasını engelleyen ataerkil örüntülerin yanı sıra köydeki ağır çalışma koşullarından kurtulmanın kadınlar açısından bir statü kaynağı olarak görülmesi de kadınların dışarıda çalışma istemlerinin gelişmemesindeki etkenlerden olmuştur. Ev dışında bir işte çalışma kentli kadınlarda ve daha çok gençlerce arzu edilen bir durum olarak ortaya çıkmıştır.

1980'li yıllara kadar yukarıda dile getirildiği şekilde istihdam olanakları barındıran kent, 1980'li yıllardan itibaren ve özellikle zorunlu göç olgusunun yaşandığı 1990'lı yıllarda eskisi gibi iş bulma olanağı sunmamaktadır. 1990'lardaki zorunlu göç,

önceki göç olgusundan farklı, birden bire gerçekleşmiş ve buna genellikle ekonomik olanakların tümünün yitirilmesi eşlik etmiştir¹⁴.

Görüşmelerde kadınların eğitim durumlarına ilişkin olarak ortaya çıkan tablonun Türkiye'nin modernleşme süreciyle bağlantılı bir çeşitlilik gösterdiği görülmüştür. Eğitim düzeyi köylerden kentlere ve geçmişten günümüze gelindikçe artış göstermektedir. Köy kökenli olup otuz yaşın üstündeki 18 kadının on altısı hiç okula gitmemiş olduğunu belirtmiştir. Okula gitmeme gerekçeleri çeşitlidir. Bunlar arasında dokuz kişi tarafından dile getirilen, köyde okul bulunmaması gerekçesi önde gelmektedir. Anne-baba tarafından gönderilmeme, kızların okula gitmelerinin ayıplanması, anneye yardım etme gerekçesiyle gönderilmeme ve kan davası da diğer gerekçeleri oluşturmuştur.

Otuz yaş altındakilerin okuma-yazma oranlarının yükselmesinde, okulların köylere girmeye başlamasının etkisi bulunmaktadır. Bununla birlikte, anlatımlar, kızların okumalarına karşı direnişin sürdüğünü göstermiştir.

Kent doğumlu olan 16 kadından sadece üçü hiç okula gitmemişti ve bunların üçü de kırk yaşın üstündeki kadınlardı. Diğer kadınların beşi ilk öğrenim, dördü orta öğrenim ve dördü de yüksek öğrenim görmüşlerdi. Kırsalla karşılaştırıldığında kentte eğitim olanaklarının fazlasıyla arttığı görülmüştür. Bununla birlikte kızların okuması önündeki engeller, özellikle otuz yaş üstündekiler açısından etkisini sürdürmüştür. Kadınların eğitimlerinin ilk okuldan sonra sürdürememelerinde yoksulluğun yanı sıra ataerkil aile yapısı da etkili olmuştur.

Ferda:

“Tabi ilk etapta ablamı göndermemişler. Babam değil yani dedem göndermemiş. Demiş kızlar okula falan gitmiyor. Ağabeyler okudu. Tabi onlardan sonra biz okula gittik yani.”

¹⁴ TBMM'nin konuya ilişkin Araştırma Komisyon Raporunda (1997) da dile getirilmiş olduğu gibi, 1990'lı yılların başlarında çatışma bölgelerinde yer alan üç bine yakın kırsal yerleşim yeri “güvenlik” gerekçesiyle boşaltılmıştır. Bu sürecin ani ve kitlesel boyutta olması göç edenlerin çok zor duruma düşmesine yol açmıştır. TMMOB'un(1996), Barut'un (1998), Işık ve Pınarcıklıoğlu'nun (2001), Göç-Der'in(2002), İçduygu ve Sirkeci'nin (1999) ve İlkaracan ve İlkaracan'ın (1999) çalışmalarında bu göçün olumsuz etkilerine geniş bir şekilde değinilmiştir.

Aşağıdaki anlatım, kadının, evdeki iş yükü nedeniyle kızını okula göndermek istememesinin kentlerde de rastlanan bir olgu olduğunu düşündürmektedir.

Suzan:

“Kızlar bizde okumuş, bir tek ben okumamışım. Yani okumamamın da nedeni, annemdi, o zaman çocuklar küçükti, çocuklar çokti tabi, eskiden böyle akıl yokti, evin büyüğü olduğum için çocuklara bakıyordum.”

Kızların okumasına, babalardan çok annelerin direnç göstermiş olmaları dikkat çekici niteliktedir. Annelerin, kız çocukların okula gönderilmesi karşısında gösterdikleri direnişin, ağır iş yüklerini kızlarla paylaşma gereksiniminden kaynaklandığını düşünmek mümkündür.

3. 3. Cinsiyet Hiyerarşisine Göre Kadın Mekanları ile Erkek Mekanlarının Ayrılması ve Bu Konudaki Görüşme Bulguları

Aşiret toplumunun özelliklerini barındıran Kürtlerde, kadınlık ve erkeklik rollerinin ayrışmasına paralel bir şekilde mekanlar da ayrışmıştır. Evin içi ve kapalı alanlar kadınların mekanları olurken, bütün açık mekanlar erkek mekanlarıdır. Bu ayrışma sadece hane içi ve dışı arasındaki bölünme ile sınırlı değildir. Genel olarak mekanlar cinsiyete göre ayrılmış durumdadır. Bu bölünme, sosyal ve siyasal işlevler açısından da bir ayrıma tekabül etmektedir ve kadınlar dünyasıyla erkekler dünyasını birbirinden ayırmaktadır (Bruinessen, 1992a; Yalçın-Heckman, 2002; Erdost, 1987).

Bruinessen’in (1992a: 106-107) aktardığı bir gözlem, toplumsal ve politik alanın esas olarak erkekler alanı olarak inşa edildiğine de iyi bir örnektir. Yazar akşamları erkeklerin uğramak durumunda olduğu ve yakın zamana kadar köyün erkekleri arasında bir kontrol mekanizması niteliğindeki divanın önemine değinmekte ve şöyle devam etmektedir;

“Köylüler her akşam orayı ziyaret etmek durumundaydılar. Biri bir akşam gelmese erkesi gün neden gelmediği sorulurdu. Birkaç gün görünmeyince

bir aa ve yaşlılarca sertçe azarlanırdı. ‘Ne biçim adamsın sen, küçük karının boş gevezeliğini mi tercih ediyorsun. Burada konuşulanlar seni ilgilendirmiyor mu? Erkek misin yoksa kadın mı?’ Gerçek erkeklerin, erkek sohbetlerini kadın sohbetlerinden daha ilginç bulmaları gerektiği divanda önemle üzerinde durulan bir konuydu ve bu baskıya direnmek çok zordu.”¹⁵.

Hanenin kullanım şekli ve hane bölümlerine yüklenen anlamlar da, yaş ve daha çok da cinsiyet hiyerarşisine göre düzenlenmektedir. Evin toplumsal alanının kullanımı ve bunun simgeledikleri, evin kadınları ve erkekleri arasındaki hiyerarşiyi sergilemektedir. Evin büyük odası erkek hane reisine ayrılmıştır. Erkeklerle ait alanlar büyük ve iyi düzenlenmiş büyük oda ya da dışarıdaki açık alanlar olurken, kadınlara ait alanlar daha az prestijli ve kapalı alanlardır. Bu alanlar içinde kadınlıkla en çok özdeşleşen alan yemeklerin yapıldığı yerdir (Yalçın-Heckman, 2002:199).

• Görüşme Bulgularında Kadın Mekanları ile Erkek Mekanlarının Ayrılması

Görüşülen kadınların anlatımları da, kadın-erkek mekanları ayrışmasına işaret etmiş olmakla birlikte, bu ayrışmanın köylerden kentlere ve geçmişten günümüze doğru değişmekte olduğunu da göstermiştir. Hane düzeyinde, en azından hane yeleri arasında ayrı mekan kullanımı ortadan kalkmış gibidir. Toplumsal düzlemde ise, kamusal-özel alan ayırımına denk düşen mekanların cinsiyete göre ayrışması olgusunun, modernleşme ve politik mobilizasyon etkenleriyle belirsizleşmeye başladığı göze çarpmaktadır. Örneğin eğitim ve istihdam, genç kuşak açısından kamusal-özel ayırımını geçersiz kılmaktadır. Eğitimli ve meslek sahibi olmayan kadınların önemli bir kısmı ise 1990’lı yıllarda, politik gelişmelerin yaşamlarına girmesi sonucu kamusal alana çıkmışlardır. Benzer süreçlerin kadınları kamusal alanda görünür kıldığı saptamasıyla (Moghadam, 1994) uyumlu görülen bu olgu daha sonraki bölümlerde irdelenmektedir. Kadınların kamusal alana çıkmaya başladıkları başka bir bağlamın da geçmişte erkek tarafından yapılmakta olan arşı-pazar işlerinin kadınlarca yapılmaya başlamasıyla ortaya çıktığı belirtilmelidir.

¹⁵ İlhan-Erdost (1987) divan denilen bu odalara alt statülerden erkeklerin de izinsiz olarak giremediklerini dile getirmekte, böylece, sınıfsal statü farkına da işaret etmektedir.

Köylerde kadınlarla erkeklerin birlikte tarımsal üretim faaliyetinde bulunduğu durumlarda bile, yaşamın çalışma dışında kalan alanlarında kadın-erkek mekanlarının ayrı olduğu dikkat çekmektedir.

Nurhan:

“Hani erkeklerin odası ayrıydı, kadınların ayrıydı. Bizim tarafımızda biliyorsun ayıptı kadınlarla erkeklerin birlikte oturmaları.”

Yıldız:

“Şuraya buraya gitme denmiyordu. Ama sen kendin nereye gitmenin uygun karşılanacağını, nereye uygun karşılanmayacağını biliyorsun. Belli bir sınır çizilmiş aslında, sen o sınırlar doğrultusunda hareket ediyorsun.”

Sadiye:

“Önceden, utanırdık, yani ayıplardık. Babanın yanında konuşmazdık. Şimdi, artık birlikte oturup, birlikte yiyoruz. Yani demokrasiyi kurmuşuz.”

3. 4. Kadın Emeği ve Bu Konudaki Görüşme Bulguları

Kürtlerde kadın emeğine ilişkin araştırma bulguları daha çok aşiret toplulukları ile sınırlıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi aşiret ailesinde kadınların iş yükü erkeklerle göre çok fazladır. Köy hanesinde esas iş gücünü kadınlar oluşturmaktadır (Beşikçi, 1969; Erdost, 1987; Yalçın-Heckman, 2002). Kürt kadınlarının hane içindeki ve civarındaki üretim faaliyetlerinin neredeyse tümünü yürütmekte oluşu, Nikitin (1986) gibi daha önceki gözlemcilerin bulguları arasında da vurgulanmaktadır.

Diğer yandan bütün ağır işlerin kadınlar tarafından yürütülüyor olmasının, altında ezildikleri iş yüküne karşın, onlara hane içinde otorite kazandırdığına dair görüşler de bulunmaktadır. Beşikçi (1969: 174) bu görüşteki araştırmacılardan olup, sıradan Kürt hanesinde kadının sarf ettiği yoğun emeğe paralel ‘saygın’ bir yeri olduğuna işaret etmektedir. Kadınların hane içindeki emeklerinin önemine vurgu yapan Yalçın-Heckman (2002) ise kadınların saygın statülerinin doğrudan kadın emeğinden kaynaklanmadığını dile getirmektedir. Ona göre kadınların saygın statüleri,

emeklerinin yanı sıra kadınlar arasında hiyerarşiler yaratan çeşitli stratejilerin ürünüdür.

Her iki araştırmacının da kadın emeğine ilişkin olarak tanımladıkları çerçeve, görüşmelerde ortaya çıkan çeşitliliği kapsayıcı nitelikte değildir. 1960'lı yıllarda ve 1980 başında yarı-göçebe aşiret topluluklarına ilişkin gözlemlerin, kentlerdeki değişen ve çeşitlenen durumu açıklamasının beklenemeyeceği gibi, aradan geçen zaman içinde kırsal yaşam da değişim geçirmiştir. Bununla birlikte kırsalda kadının da üretim faaliyetlerine katıldığı durumlarda, bu faaliyetler ile yeniden üretim yükümlülüklerinin kadınlar açısından yoğun bir emek süreci anlamına geliyor olması halen geçerliliğini korumaktadır. Kentlerde ev dışı üretim faaliyetlerine ilişkin tablo ekonomik duruma, eğitim düzeyine ve yaşa göre değişmekle birlikte, ev içi emek esas olarak kadın emeği olmayı sürdürmektedir.

• Görüşme Bulgularına Göre Kadın Emeği

Görüşülen kadınların köyde geçirmiş oldukları yaşamlarına ilişkin anlatımları, kırsal alandaki kadın emeği hakkında bilgi vermektedir. Büyük toprak sahibi ailelerden gelen kadınlar, evin dışında üretim faaliyetlerine katılmamış olduklarını belirtmişlerdir. Bunun dışında küçük ölçekli üretim yapan, *yarıcı* ya da *ortakçı* konumunda bulunan ailelerde kadınların da erkeklerle birlikte tarımsal üretim faaliyetine katıldıkları görülmüştür. Bu ailelerden gelen kadınlar erkeklerle birlikte tarla bahçe işlerine katılmalarının yanı sıra, geleneksel olarak erkek işi sayılan ev yapımı, duvar örme gibi faaliyetlere de eşlik etmiş olduklarını dile getirmişlerdir. Erkeklerin yükümlülükleri ev dışındaki üretim faaliyetleriyle sınırlı kalırken, yeniden üretim faaliyetleri tümüyle kadınların üstüne kalmıştır.

Kentte doğmuş ya da en az 15-20 yıl önce kente göç etmiş olan kadınların yaşam öyküleri de çeşitlilik göstermektedir. Birlikte yürütülen üretim ve yeniden üretim faaliyetlerinin ağır iş yükünü 1970'li 1980'li yıllarda arkalarında bırakarak kente göç etmiş olan kadınlarda, daha önce de belirtildiği gibi ev dışında ücretli bir işte çalışma eğilimi bulunmadığı görülmüştür. Bu durumun nedenleri arasında kadınların kentte “ev hanımı” olmayı yeni ve köydekine göre daha yüksek bir statü olarak algılamaları,

geleneksel aile ideolojisinin etkileri ve kentteki istihdam olanaklarının erkeklerin ailelerini geçindirmelerine elvermesi gibi etkenler yer almaktaydı. Dolayısıyla bu kategoride yer alan kadınların emekleri sadece yeniden üretim faaliyetleri ile sınırlıdır. Ailenin kendi geçim standartlarının altına düştüğü kimi durumlarda evde kazak örerek, dantel ya da oya yaparak ev içi üretim faaliyetleri ile aile bütçesine katkı yapmaya çalışmaktadırlar.

Kentli kadınlar içinde ev dışında gelir getirici bir işte çalışanlar ise iki kategoriye ayrılmaktadır. Birinci kategoride yer alanlar, ailelerinin sosyo-ekonomik durumlarının ve eğitim düzeylerinin uzantısı olarak öğretmenlik, avukatlık, esnafılık gibi işler yapmakta ve çalışmalarını bir övünç kaynağı olarak değerlendirmektedirler. Çalışıyor olmalarının onları özellikle eşlerinin ailelerine karşı, çalışmayan kadınlara özgü pek çok kısıtlamadan ve yükten kurtarmış olduğu, aile içinde ve sosyal çevrelerinde onlara statü kazandırdığı görülmektedir. İkinci kategoride yer alanlar ise tümüyle ekonomik zorunluluklardan kaynaklı olarak çalışmaktadırlar. Eğitim düzeyinin yetersizliği ve Türkçe bilmeme gibi nedenlerle formel işgücü piyasasında iş bulma olanağı hemen hemen bulunmayan bu kadınlar gündelik temizlik işlerine gitmekte ya da mevsimlik tarım işçiliği yapmaktadırlar. Bu tür bir çalışma genellikle bir statü kaynağı olarak değil zorunluluk olarak algılanmaktadır. Öte yandan bu kategoride yer alan kadınların ev içi yükümlülükleri onlar için ikinci bir mesai olarak tümüyle devam etmektedir. Oysa birinci kategoride yer alan kadınların ev içi yükümlülükleri genellikle ücretli yardımcılara devredilmiş bulunmaktadır.

Ücretli tarım işçiliği, Diyarbakır'da düşük gelir grubundan ailelerde çoğunlukla aile bütçesine katkı getirmek üzere yürütülen bir faaliyetken, 1990'lı yıllardaki zorunlu göçün ardından kentte hiçbir gelir elde etme olanağı olmayan ailelerin temel gelir kaynağına dönüşmüştür. Ücretli tarım işi yapan ailelerde de üretim faaliyeti kadın erkek ve çocukların katılımı ile sürdürülürken, yeniden üretim yine kadın ve kız çocuklarının asal işi olmaya devam etmektedir.

3. 5. Evlilik Düzenlemeleri ve Kadınların Anlatılarındaki Evlilik Öyküleri

Evlilik yaşı kırsal ve kentsel alanda değişmektedir. Kırsal alanda 15 yaş altı evliliklere sık rastlanmaktadır, kentlerde ise kadınlar için evlenme yaşı yirmilere çıkmaktadır. (İlkkaracan, 2003b; Yalçın-Heckman, 2002). Amca çocukları arasında evlilik yaygın bir uygulamadır.

Kadın emeğinin hane içindeki esas emek olması, özellikle kırsalda evlilik düzenlemelerine de yansımakta, evlilikler hanenin kadın iş gücüne duyduğu ihtiyaca göre gerçekleştirilmektedir. Yalçın-Heckman (2002: 294)'ın da gösterdiği gibi, kızların evlendirilmesi ya da 'eve gelin getirilmesi' nin evin kadın emeği gereksinime sıkı sıkıya bağlıdır. Hanenin kadın emeği ihtiyacı ile evlilik düzenlemeleri arasındaki bağlantıyı göstermesi açısından, Nikitin'in (1986: 200) aktardığı bir evlilik töreni ayrıntısı çarpıcı gözükmemektedir. Yazar'ın aktardığına göre, kadın, gelin gittiği evde ocağın etrafında 3 kez dolandırılırken kendisine şöyle söylenir: "Seni bu eve aldık; sen de bu eve ölene kadar hizmet etmelisin".

İlkkaracan'ın araştırmasının da (2003b) gösterdiği gibi, Kürt kadınları için evlilik neredeyse bir zorunluluk durumundadır¹⁶. Evlilik bağı seyrek olarak bozulmaktadır. Evliliklerin yarısından fazlası, ailenin kararıyla ve yarısı da kadınların istememelerine rağmen gerçekleşmektedir. Kadınların rızalarına başvurulduğu durumlarda bile eşlerin birbirlerini tanımalarını engelleyecek çok sayıda sosyal kontrol mekanizması işlemekte, tanışma göstermelik olmaktan öteye gitmemektedir. Evliliğin çoğunlukla görücü usulüyle ve önemli oranda zorla gerçekleştirildiği söylenebilir (İlkkaracan, 2003b: 142). Kadınların rızasını aramayan bu ataerkil geleneğe direniş anlamına gelen pratikler de yok değildir. Bunlardan birisi kaçmadır. Ailenin rızasını almanın mümkün olmayacağı durumlarda kadınlar, sevdikleri erkeklerden kendilerini kaçırmalarını istemektedirler¹⁷.

¹⁶ İlkkaracan (2003b) araştırmaya katılan 24 yaş üzerindeki kadınların %97'sinin ve 34 yaşın üzerindeki kadınların tümünün evli olduğunu ya da daha önceden evlenmiş olduğunu dile getirmektedir.

¹⁷ İlkkaracan (2003b) gibi Yalçın-Heckman (2002) da kadınların bu yola başvurdıklarını saptamışlardır. Kaçma, kadınların evlenmesi konusundaki ataerkil geleneğe karşı bir direniş pratiği olmakla birlikte, Hassanpour (2001:248) hem kaçmaya ilişkin terimlerin hem de kaçmadan sonra

Kürtçe’de evlilik için kullanılan terimler, erkek egemenliğini yansıtmaktadır. Evlilik için yaygın olarak “jin anin”(kadın getirmek) ya da “buk anin”(gelin getirmek) gibi deyimler kullanılır. Evlilik organizasyonun başlangıcı da yine benzer şekilde ifade edilmektedir. Türkçe’deki “kız istemek”, “kız vermek” gibi deyimler Kürtçe’de de kullanılmaktadır. Kızlar evlilik düzenlemesine konu oluşturmaktadırlar. Halen rastlanmakta olan “jin bı jin”¹⁸ bir nevi kadın alış verişi anlamına gelen bir evlilik şeklidir. Bu erkek kardeş veya babanın eve getireceği kadına karşılık evin kızının verilmesini ifade eder¹⁹. Bazı durumlarda da kız bir nevi tazminat olarak bir aileye verilir. İki aile arasındaki husumeti gidermek için, öldürülen bir kişinin diyeti olarak, ya da kaçırılan bir kıza karşılık olarak kız verilir. “Jin bi jin anin”(kadın karşılığı kadın/berdel) durumlarında, evliliklerin birinin bozulması durumunda diğeri de bozulacağı için, bu tür evlilikleri bitirmek neredeyse imkansız gibidir (Hassanpour, 2001).

İmam nikahıyla gerçekleştirilen evlilikler, Medeni Kanunda yasaklanmış olsa da erkekler için iki eşli evliliği olanaklı kılmakta ve çoğunlukla kumalar aynı evi paylaşmaktadırlar (İlkkaracan, 2003b: 141). Kuma getirme, Kürtçe’de “ser jin anin”(üstüne kadın getirmek), erkeklerin kadınlar üzerindeki bir tehdit aracı durumundadır (Hassanpour, 2001)

“Heqé şır”(süt hakkı) olarak ifade edilen başlık parası yaygındır ve bu durum, erkeğin ve erkeğin ailesinin, kadın emeği ve cinselliği üzerindeki hakimiyetini pekiştirmektedir. Böylece, başlık parası, evlilik düzenlemelerinin, kadınların üretim ve yeniden üretim güçlerinin, aileler arasında değişimi olduğunu açıkça göstermektedir. Bu açıdan kadınlar babaları için bir gelir kaynağıdır.

ailelerle ilişkilerin düzenlenmesi sürecinin ataerkiyi yeniden ürettiğini dile getirmektedir. Kaçma edimi, erkekler açısından ‘jin hilgirtin’(kadın kaldırmak, almak) şeklinde ifade edilirken, kadın için, ‘du re ketin’(ardına düşmek) olarak nitelenir. Kaçan çiftin aileleri ile aralarının düzelmesi için, ya kız kaçırılan eve onun yerine bir kız verilir ya da kan parası gibi bir ödeme yapılır.

¹⁸ Bu evlilik türü halen görülmektedir. İlkkaracan’ın (2003b) araştırmasında yer alan her yirmi kadından birisi bu şekilde evlendiğini dile getirmiştir

¹⁹ Hasanpour (2001) kadın alışverişinin –jin be jin anin- kırsalda görülmekle birlikte kentlerdeki orta sınıflarda bunun görülmediğini ve evliliklerinin daha karmaşık olduğunu dile getirir.

Boşanma nadir görülmektedir ve kadınların ‘baba evi’ tarafından hiç hoş karşılanmamaktadır²⁰. Eşinin ölmesi sonucu dul kalan kadın artık nadiren görülmekte olan bir şekilde eşinin kardeşi ile evlendirilmektedir (İlkkaracan, 2003b: 143).

- **Anlatılardaki Evlilik Öyküleri**

Görüşmelerde evlilik düzenlemelerini ilişkin anlatılanlar yukarıdaki genel çerçeveye tümüyle uymaktadır. Evlilik düzenlemelerinde, özellikle köylerde yakın zamana kadar kadının rızası genellikle aranmamış, ayrıca köylerdeki evlilikler 15 yaşın altında gerçekleşmiştir. Akriba evliliği yaygın olup, kadınlar evlenmekle miras haklarını yitirmişlerdir.

Kırk yaşın üstündeki kadınların çoğu, rızaları alınmadan evlendirilmiş olmalarını doğal karşılamış olduklarını dile getirmişlerdir. Bu kategorideki kadınların büyük bir kısmı daha adet olmadan evlendirilmişlerdi. Aşağıdaki çeşitli alıntılar, Türk Medeni Kanunu’nun düzenlemeleri ile büyük zıtlıklar içeren evlilik düzenlemelerinin ataerkil özelliklerini gözler önüne sermektedir:

Saadet:

“Dedem kızları dışarı vermezdi. Akrabadan olacak. Eşim hem dayımın, hem halamın oğlu. Annemle babam berdel ... mal dışarıya gitmesin diye yani. Ancak ailenin içinde onu almam bunu almam derdin ama başka şansın yoktu. Dedem öldükten sonra o şey yıkıldı yani.”

Muazzez:

“14 yaşındayken evlendim, görücü usulüyle. Görmemiştim. Bana sormadılar, biz de ses çıkartmadık. Bizi zaten birisine verecekler, (gülüyor) niye ses çıkartalım daha. On dört yaşında, adet olmuşsam da bir iki ay. Çocuktum yani. Beni götürdükleri zaman da ben diyordum beni eve götürün.”

²⁰ Evden beyaz gelinlikle çıkan kızın baba evine ancak beyaz kefen içinde dönebileceği yaygın olarak dile getirilen bir kalıp cümledir.

Fikriye:

“14 yaşında evlendim. Ben o zaman evlilikten bir şey anlamıyordum ki. ... baktım bir gece babam anamla konuşuyor, diyor “valla ben Fikriye’yi Hacı x gile verdim”. Aynı odada yatıyorduk, babam bu tarafta anam bu tarafta. Babam dedi “valla ben istiyem, yani hatta gidip başkasının hizmetini göreceğine gitsin halanın bir de amcanın hizmetini yapsın.”... Yani o zaman da böyle bu şartlar vardı yani anası babası bir kızı verince kız zaten bir şey demez.”

Makbule:

“11 yaşında beni verdiler. ... Benim haberim yoktu. Ben öyle bir şeyler bilmiyordum. Dediler seni vermişiz. Ben kendi kendime öyle içimden ağlıyordum “ben nasıl oyunu bırakayım, nişanlıdır diyecekler, çocuklar artık benimle oynamayacak”. İlk onu düşündüm. On dört yaşına girdim evlendirdiler. O on iki on üç yıl benden büyüktü.”

Zülfiye:

“15 yaşına gelmemiştim evlendim. Daha adet olmamıştım. Sevmeyi falan bilmiyorduk, nasıl yani, daha çocuktuk ha. Daha 15 yaşında bile değilken, insan sevmekten anlar mı? ... Evlenmeden önce eşimi görmedim. Nasıl görseydim. Yani insanın babası karar verdiğiğinde tamamıdı.”

Nure:

“On dört yaşındaydım. Daha adet olmamıştım. ... Evlendiğim güne kadar da hiç görmedim. ... Annem “verelim” dedi. Annemi çağırdım dedim “verelim diyorsun. Bazıların kızlarını görmeden veriyorlar, ihtiyar çıkıyor”. “Sus” dedi annem, “İnsanın annesi ile babası insanı köpeğe bile verse, insan burnunu onun tüylerinin arasına sokar” dedi. Dedim belki adet böyledir. Başlık 37 bin lira idi..”

Medine:

“Babamız annemiz ne karar verirse onu yapardık. Onlar bizim için hayırlısını ister derdik. Evlendiğimde 15 yaşındaydım. ... Birbirimizi görmemiştik. Kader olmuştu. Annemin akrabasıydı. Evet ev üstüne gittim²¹. 10-12 yıl öyle kaldık.”

²¹ Ayrı eve çıkmadık, eşimin ailesinin yanında oturduk anlamında

Hikmet:

“Görücü usulüyle. İnan ki hiç görmemişim. Bana hiç sormadılar. Köydeyim, 13 yaşındayım, kardeşim geldi dedi abla seni kocaya vermişler. Çocuk halimle bile biliyordum bana haksızlık yapılmış. Ben daha adet bile olmamıştım. İmam geldi, adet olmamıştım diye nikahım kıyılmıyordu. Ve kimse günahdır demedi bu kıza. Beni aynı gece işte, gerdek odasına soktular.”

Zeri:

“Beni berdel verdiler. Kardeşime kız getirdiler. Bana sormadılar. Kimse sormadı. Bilmiyordum. ihtiyardı. O otuz yaşındaydı, ben 12 yaşındaydım. ... Adet olmamıştım. Düğünden sonra geldi, çığlık attım, korktum kaçtım. Daha evlendikten iki yıl sonra adet oldum.”

Mükrim:

“13 yaşında (evlendim). Kan davasıydı. Kalktılar beni düşman tarafına vereceklerdi.... onlardan da bir kız babama getireceklerdi. ... Annem kuma sahibi olacaktı ... Babam kabul etmedi ... Bundan sonra babam kalktı beni o akrabamıza verdi. Düğün falan yapılmadı. ... Daha çocuktum. Adet olmamıştım. ... Hoca getirdi dedi “nikahımı kıy”. Hoca dedi “buna karışmayın, küçüktür. Öyle kalsın” dedi. Dedi “tamam”.... Öyle kaldık, benle onun çocukları beraber büyüdük.”

Köylerde ve 40 yaşın üstündekilerde durum bu iken, kentte evlenme yaşının yükseldiği ve özellikle eğitimli kadınlarda rızanın arandığı görülmüştür. Evli olanlar içinde 9 kadın kendi istedikleri kişiyle evlendiklerini söylemişlerdir.

Evli kadınların büyük bölümü evlilik yaşamlarının belirli bir döneminde ya da tümünde şiddete maruz kaldıklarını dile getirmişlerdir. Boşanma halen uygun karşılanmamaktadır. Görüşme yaptığım kadınlar arasında boşanmayı düşünmüş olanlar üç kişiydi. Bunlardan birisi, eşi sürekli kent dışında inşaat işçiliği yaptığı için yalnız kalan ve bundan bunalmış olan Narin idi. Narin bazen eşine boşanmayı düşündüğünü dile getirdiğini ama her seferinde eşinin böyle bir şey olduğu taktirde

kendisini öldürmekle tehdit ettiğini dile getirdi. Eşi çalışmadığı, alkol aldığı ve sürekli kendisine şiddet uyguladığı için Diyarbakır Barosu Kadın Komisyonundan hukuki yardım talep eden ve boşanma davası açan Fatma'yı ise kendi ailesi davadan vazgeçirmişti. Ailesinin bu davranışında kadının boşanmasının ayıp karşılanacağından ziyade, boşandığı taktirde Fatma'nın beş çocuğu ile birlikte onların yanına taşınacak olmasının etkili olduğu fark edilmekteydi. Gençliğinde eşinden yoğun şiddet görmesi karşısında ailesinin boşanma davası açması için teşvik ettiği tek kişi Kıymet' ti. Kıymet köy kökenli idi ve ailesi benzer durumda olan ailelerden farksızdı. Boşanma konusunda kızlarını yüreklendirmiş olmalarında etkisi bulunduğu düşünülebilecek tek anlamlı farkları ise alevi olmaları idi²².

3. 6. Kadın Bedeninin Ataerkil Kontrolü, Namus ve Kadınların Bu Olguya İlişkin Anlatımları

Kürt ailesinde, kadınların bedenleri, cinsellikleri ve davranışları, aynı kültürel coğrafyayı ve kültürü paylaşan diğer topluluklarda olduğu gibi doğrudan ailenin kolektif denetimine tabidir. Kadın bedeninin denetimi ataerkinin yeniden üretiminde kritik bir noktadır. Kadınların bu denetimin kurallarına uymama ihtimali, evin erkeklerinin en önemli endişe kaynağıdır. Evlilik çağındaki kadınlar, ne olursa olsun evdeki erkekler için mesele teşkil eder, çünkü hem kendi davranışları hem de başkalarının onlara karşı davranışları kolaylıkla ailenin haysiyetine karşı bir hakaret olarak yorumlanabilir.

Genç kızlar daha küçük yaşlardan itibaren erkeklerin gözetiminde tutulurlar. Kadının namusunu koruma görevi, evlenene kadar babasına ve erkek kardeşlerine, gerektiğinde amcası ve amca oğullarına düşer. Evlenmesinden sonra cinselliğinin kontrolü kısmen kocasına geçer. Koca evliliğe son verme yoluyla bu sorumluluğa son verebilecekken, baba ve erkek kardeşin sorumluluğu sona ermez(Yalçın-Heckman, 2002: 292).

²² Aile içindeki cinsiyet hiyerarşisi ile kadınların toplumsallaşma olanaklarının İslamın farklı mezheplerine göre farklılık gösterebileceği düşünülmesine karşın, görüşme yapılan kadınların mezhep dağılımı bunun için anlamlı bir değerlendirme yapmaya elverişli değildir. Görüşülen kadınların sadece birisi Alevi idi.

Kadınların yaşamları, cinsellikleri ve merkezi olarak da bekaretleri ekseninde yapılandırılmaktadır. Onur ve şeref kodları çeşitli olsa da en önemlisi evlenmemiş kadınlar için bekaretin korunmasıdır. Evlenmemiş kadınlar için “*keç,keçik*” (kız) kelimesi kullanılırken, evlendikten sonra “*jin*” (kadın) kelimesi kullanılır. Evlilik öncesi ya da evlilikte bir başkasıyla cinsel ilişki kadınlar için mutlak bir tabu durumundadır ve şiddetle cezalandırılması gerekir(Hassanpour, 2001: 238).

Lama Abu-Odeh’in (2003: 257-258), Arap toplumu için dile getirdiği, geniş anlamıyla kadın bekaretinin, kadının toplumsal cinsiyetinin merkezi olmakla kalmayıp aynı zamanda erkeğin toplumsal cinsiyetinin de merkezi olduğu saptaması, Kürtler için de geçerlidir. Ailenin erkekleri kızın bekaretinin korunmasından sorumludur. Mernissi’nin (2003a) de vurguladığı gibi erkekliğin ölçüsü kadınlar üzerindeki denetimlerine göre belirlenir. Eşini ya da kızını gerektiği gibi denetleyemeyen erkeklere saygı duyulmaz. Bu durumdan kurtulmanın ve saygınlığını yeniden kazanmanın yolu ise, günümüzde de uygulamalarına rastlandığı gibi “namusun temizlenmesi”dir. Erkeklerin namusu, ailedeki kadınların iffetini koruma mücadelesine dayanır ve bu durum, “erkeklerin itibarını güvensiz bir biçimde kadınların cinsel davranışına bağımlı kılar.”(Mernissi, 2003b: 261). Bu durum, erkekliği kırılgan kıldığı oranda, erkekleri aşırı bir şekilde hassaslaştırır. Kolayca ‘namus cinayeti’ ne yol açabilecek katı tutumun, erkekliğin savunulması konusunda içselleştirilmiş olan katı zorunlulukla bağlantısının bulunduğu açıktır²³.

Kadına yönelik şiddetin en ağırı namus saikiyle işlenen cinayetler olmakla birlikte bunun dışında da çeşitli fiziksel ya da sembolik şiddet uygulamaları bulunmaktadır (İlkkaracan, 2000:229). Kadınları toplumsal ve cinsel açıdan baskı ve kontrol altında tutmak için başvurulan şiddet yöntemleri arasında taşla öldürme, burnunu kesme, saçını tıraş etme ve kurbanın yüzüne kezzap dökme sayılmaktadır²⁴(Hassanpour, 2001).

²³ Bu konu öykülere ve filmlere konu olmuştur. Örneğin Yılmaz Güney’in *Yol* filmi ile Bekir Yıldız’ın *Bedrana* öyküsü bu olguyu ustaca işlemektedir.

²⁴ Kezzap dökme, 1990’lı yıllarda, Diyarbakır’da Hizbullah tarafından, başı açık gezen kadınlara karşı uygulanan bir yöntemdi.

- **Kadın Bedeninin Kontrolü ve Namus Olgusuna Yaklaşımla İlgili Anlatımlar**

Görüşülen kadınların büyük çoğunluğu anne-babalarından “dindar insanlar” olarak söz etmişlerdir. Bununla birlikte İslamın günlük yaşamda kadın bedeninin kapatılmasına ilişkin kurallarının uygulama düzeyinin farklılaştığı görülmüştür. Çarşaf giyinme 1970’li yıllardan günümüze doğru ortadan kalkmaktadır²⁵. Yapılan görüşmelerin tümü değerlendirildiğinde, Hizbullah gibi politik örgütlerle bağlantılı olanlar dışında, İslamın günlük yaşam üzerindeki etkisini zamanla yitirmekte olduğu; kadınların giyimine ve davranışlarına ilişkin kısıtlayıcı pratiklerin daha çok ahlak ve geleneğe dayandırıldığı görülmüştür.

Melike:

“Benden önce ailedeki bütün kızlar çarşaf peçe giyerdi. Ablam bile çarşaf peçe giyyordu. Ben giymedim. Bir türlü bana giydiremediler. Uzunca bir süre giymemek için evden çıkmadım.”

Sabahat:

“Köyde, yani zoraki baş kapattırma yoktu bizde. Ama işte aileden kaynaklı, feodal yapıdan kaynaklı genelde baş kapatılır. Ama benden sonrakiler kapatmadı, benden öncekiler kapatmıştı.”

Narin:

“(Eşim) evden çıkma der. Şu şekilde yani diyor laf gelmesin. Kimse konuşmasın. ... Pazara tek başına gitme, bakkala tek başına gitme.”

Selma:

“O eski dönemde şey derlerdi bazen, “pantolon giymeyin, kot giymeyin”. İşte ne bileyim, “eteğin altına pantolon giyin, kısa kollu giymeyin”. Yani o tür şeyleri çok yaşadım da, ben uygulamadım ama, direniyordum ben böyle çıkacağım diye.”

²⁵ Sadece iki kadının anlatımının bu durumun istisnasını oluşturduğu görülmüştür. Bunlardan birisi Ortaokulda “Hizbullah” ile ilişki kurduktan sonra kapanmış olduğunu dile getirmiş, diğeri de eşinin ölümünün ardından kapanmayı tercih ettiğini söylemiştir. Diğer kadınların anlatımları kadınların örtünmelerinin zaman içinde azalmakta olduğu yönünde olmuştur.

Ferda:

“Annem halen çarşafı. Kızlara da ilk etapta oldu. Çünkü aile örtülüydü, yani her kes örtülüydü. Baskı oldu, tabi ondan sonra değişti, karışmıyorlar artık. Evde amcalar dedemler aynı avluda otururduk. ... Dedem olsun babam olsun o yıllar çok tutucuydu. ... ama bizden sonra değişti her şey.”

Gülsüm:

“Ablalarım çarşaf giyiyorlardı. Ben yedinci çocuktum. Bizde çarşaf kalktı. ... ahlaken bir gelenek olarak vardı. ... Yani bir kadının nasıl olması gerekiyor konusunda kimi uyarılarla ahlaki eğitim verilirdi. En başında erkeğe karşı sakınılma eğitimi verilirdi.”

Zelal:

“Geleneklerden dolayı ablamlar çarşaf giyiyorlardı. Sonra o gelenek kalktı. Benim en son (çarşaf) giyen ablam şimdi [dağa] çıkış yapan ablamdır.”

Görüşmelerde, “namus” olgusunun kadınların bedenlerinin ve cinselliklerinin ailelerince denetlenmesini meşrulaştırmakla kalmadığı, bunun bizzat kadınlarca da içselleştirilmiş olduğu görülmüştür. Namus konusunda topluma egemen olan kolektif zihniyet örüntülerinin, özellikle kırsal kökenli, formel eğitim almamış ve ev dışına çıkmamış kadınlar üzerinde etkili olduğu gözlenmiştir. Görüşmelerin yapıldığı esnada “namus cinayetleri” gündemdeydi ve kadınlara bu cinayetleri nasıl değerlendirdikleri sorulmuştu. Sözü edilen grupta yer alanlar, kadınların öldürülmesi onaylamamakla birlikte *namusa leke sürmenin* cezalandırılması gerektiği savunmuşlardır. Namus cinayetlerine yaklaşımın yaş ve eğitim düzeyinin yanı sıra politik hareketlilik içinde yer almaya göre değiştiği gözlemlenmiştir. Orta yaş altında olan ve orta öğretim ve üstünde eğitim gören kadınların tümü namus cinayetlerine şiddetle karşı çıkmışlardır.

Evli kadınların anlatımları yaşamlarının çeşitli dönemlerinde eşleri ve eşlerinin aileleri tarafından şiddete maruz kaldıklarını göstermiştir. Diyarbakır’daki yerel yönetimlere bağlı olan ya da *Kadın Merkezi* (KA-MER) gibi bağımsız çalışan kadın merkezlerine yapılan başvurular da aile içi şiddetin yaygın olduğunu göstermesinin

yanı sıra kadınların sadece eşleri ya da babaları tarafından değil, eşlerinin kardeşleri, kayınbabaları ve kaynanaları tarafından da şiddete maruz kaldıklarına işaret etmekteydi²⁶.

Kürtlerde kadının statüsü ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair atfı yapılan çeşitli araştırma bulguları ile görüşülen kadınların yaşam öykülerinin büyük ölçüde uyumlu oldukları görülmektedir. Ortaya çıkan özellikler, Kürtlerin yaşamakta oldukları coğrafyayı da kapsayan klasik ataerkinin (Kandiyoti, 1997; Moghadam, 1994) özellikleriyle benzerlikler taşımaktadır. Tarımda kapitalistleşme, kırdan kente göç gibi etkenler, klasik ataerkinin temel birimi sayılan geniş aileyi ortadan kaldırmaktadır. Kentleşme ve ulaşım, iletişim ve eğitim olanaklarının yaygınlaşmasıyla kadınların okullaşma oranı artmakta, çarşaf giyinme gibi uygulamalar zaman içinde ortadan kalkmaktadır. Kadın/erkek mekanları arasındaki ayrım, tümüyle yok olmamışsa bile belirsizleşmeye başlamıştır. Bununla birlikte özellikle alt sosyo-ekonomik kesimlerde toplumsal cinsiyet hiyerarşisi belirgin bir şekilde devam etmektedir. Ailenin onurunu kadın bedeni ve cinselliğinin kontrol edilmesine bağlayan kültürel kodlar, genel olarak varlığını sürdürmektedir. Bu kültürel kodlar kadınlar tarafından da benimsenmektedir.

²⁶ Bknz.: KA-MER Acil Yardım Hattı 01.01.1997-28.02.2004 İstatistikleri

4. BÖLÜM

ERKEN DÖNEM MİLLİYETÇİ İDEOLOJİDE KADINLARIN YERİ

Bu bölümde 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyıl başlarındaki Kürt hareketinin kimlik söylemi ile politik projeleri, kadınlara verilen sembolik roller bağlamında incelenmektedir. Mevcut kaynaklar bu dönemi kadınların katılımı açısından ve onların perspektifiyle incelemeye olanak sunmamaktadır²⁷. Buna karşın dönemin milliyetçi aydınlarının politik argümanları ve anılarına ilişkin zengin bir kaynak bulunmaktadır. Bunlardan yararlanarak Kürt kimliğinin inşası ve politik projelerin oluşturulması süreçlerinde kadınlara verilen sembolik rollerin incelenmesi mümkündür.

Bu kaynakların milliyetçi projelerde kadınlara verilen sembolik roller ve toplumsal cinsiyet kurguları açısından iki kategoride ele alınabilecekleri düşünülmektedir. Birinci kategoridekiler kadın kimliğinin “modern bir ulus” kimliğinin göstereni olarak inşa edildiği kaynaklardır. Bunlar Osmanlı imparatorluğunun son dönemlerinde ve Cumhuriyetin kuruluş yıllarındaki kültürel ve politik milliyetçilik akımına paralel özellikler göstermektedirler. Jayawardena’nın (1994) aynı tarihsel dönem içindeki benzer hareketlere ilişkin saptamaları ile uyumlu bir şekilde, kadınların toplum içindeki konumlarını hem “otantik kültürün” hem de “ulusun modernliğinin” temsilcisi olarak işlemektedirler. Bu söylemde ön plana çıkartılan “özgür, lider, savaşçı kadın” imgesi, Kürtlerin komşu topluluklardan ayrı bir “ulus” olduklarını gösterme çabasının yanı sıra modern olduklarını kanıtlama amacına da hizmet etmiştir. İkinci kategoridekiler ise ayaklanmalara ve bunların bastırılmasına ilişkin anı kitaplarından oluşmaktadır. Bu kaynaklarda ise “vatan”, “millet”, “mağduriyet”, “savaş” gibi temalar, kadın bedeni üzerinde ataerkil kontrolü yeniden üreten bir toplumsal cinsiyet kurgusu içinde işlenmektedir.

²⁷ 1919 tarihli *Kürt Kadınları Teali Cemiyeti*’nin tüzüğü dışında bu döneme ait doğrudan kadınlardan kalan belgeye rastlanmamıştır. Cumhuriyet’in kuruluşunu takip eden isyanlar ve bunların bastırılması dönemine ilişkin sözlü tarih kaynaklarına da henüz Şahin (1999) dışında başvuran olmamıştır.

Bu kaynakların tümü değerlendirildiğinde erken dönem Kürt hareketi ve Kürt kimlik söyleminin kadınlara verilen yer ve toplumsal cinsiyet kurgusu açısından ataerkil özellikler taşıdığı görülmektedir. Bu durum ancak sosyal hareketlere ilişkin çeşitli yapılar ve süreçler bağlamında anlaşılabilir. Kuramsal tartışmalar bölümünde değinildiği gibi bir sosyal hareketin ortaya çıkmasında ve şeklinin belirlenmesinde birbiriyle bağlantılı faktörler bulunmaktadır. Bunlar; politik fırsatlar, harekete geçirme yapıları ve çerçevelendirme süreçleridir (McAdam vd., 1996: 2). Erken dönem Kürt hareketinin bu ataerkil özelliği de ancak bu faktörler bağlamında anlaşılabilir. Bir başka ifade ile erken dönem Kürt hareketinin bu özelliği, dönemin sosyal, kültürel ve politik yapısı; konjonktürel koşulları ve ideolojik şekillenmede önemli rolleri bulunan aydınların formasyonu bağlamında değerlendirilebilir. Aşağıda görülebileceği gibi bunların tümü de ataerkil özellikler taşımaktaydılar.

Hareketin ortaya çıkmasında aşiret yapısı belirleyici olmuştur. Harekete geçirici semboller ve liderlik konusunda ise dinsel unsurlar ön plana çıkmıştır. Hareketin ve Kürt kimliğinin ideolojik kurgusunu gerçekleştiren aydınlar ise geleneksel Kürt egemen sınıfları içinden çıkmışlardı ve çoğu Osmanlı aydını gibi pozitivist bir düşünce geleneğinden gelmekteydiler. İdeolojik olarak Osmanlıcılık akımının yerini Türkçülük akımının almasına paralel bir şekilde Kürt aydınlarında da Kürt kimliğine dayalı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Daha çok kültürel haklara vurgu yapan milliyetçi temalar, I. Dünya Savaşının ardından politik bir içerik de kazanmıştır. I. Dünya Savaşı sonrası dönemin siyasal konjonktürü, siyasal taleplerin “ulus” olma ölçütüne göre dile getirilmesini gerektirmekteydi. Bu nedenle aydınların ideolojik kurguları da farklı ve modern bir ulus kimliği inşa etme yönünde olmuştur. Cumhuriyetin tek etnik çekirdeğe dayalı ulusal kimlik inşa süreci ve aynı dönemde ulusal düzeyde olduğu kadar uluslar arası düzeyde de ırkçılığın etkili olması, dönemin etnik kimlik kurgularını ve siyasal taleplerini etkilemiştir. Kürt kimliğinin inşasında, kadın kimliğinin otantikliğin ve modernliğin göstereni şeklinde işlenmesi, sözü edilen bu olguların etkileşimiyle ortaya çıkmıştır.

4. 1. Politik Fırsatlar Açısından Erken Dönem Kürt Hareketinin ve Kürt Kimliğinin Ataerkil Bileşenleri: Aşiret, Tarikat ve Şeyhlik

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarıyla yirminci yüzyıl başlarında ortaya çıkan Kürt ayaklanmalarının sosyal ve politik yapılarına ilişkin çalışmalar, bu ayaklanmalardaki dinsel ve aşiretsel öğelerin oynadığı role dikkat çekmekle birlikte, ayaklanmaların ‘Kürdi’ mahiyetinin ilk ikisinden ayrılamayacağının altını çizmektedirler (Bruinessen, 1992a; Bruinessen, 1992b; Olson, 1992; McDowall, 1997; McDowall, 2004; Jwaideh, 1999; Oran, 2002). Ayaklanmalar, aşiretsel ve dinsel faktörlerle, ‘milli’ taleplerin karmaşık bir sentezi şeklinde ortaya çıkmışlardır. Dahası Mesut Yeğen’in (1999: 236) gösterdiği gibi Kürt kimliği, aşiret ve din kategorileri ile eklemlenme halinde şekillenmiştir. Bu eklemlenmenin arka planında, Kürt milliyetçilik ideolojisinin ortaya çıkmaya başladığı ondokuzuncu yüzyıl sonlarına kadar Kürtlerin içinde yaşadıkları sosyo-ekonomik yapı, Osmanlının merkezileşme çabalarıyla başlayan ve Cumhuriyet Türkiye’sinde de sürdürülen merkezileşme, modernleşme ve ulus-devlet oluşturma sürecinin özelliklerinin bulunduğu, sözü edilen araştırmaların paylaştıkları başka bir ortak yöndür. Aşağıda açıklanacağı gibi, bu arka plan 1980 öncesi Kürt hareketinin olduğu kadar Kürt kimliğinin şekillenmesinde de belirleyici olmuştur. Sadece Türkiye’dekiler değil “ ...Irak ve İran’daki çeşitli Kürt isyanları, Kürt milliyetçiliği duygusunun şiddetli ifadeleri olmakla birlikte, *Kürt hayat tarzını* (italik bana ait h.ç.) savunmak için de çıkartılmıştı.” (Jwaideh, 1999: 562- 563)

‘Kürt hayat tarzı’ nın neyi ifade ettiğinin bilinmesi önemlidir. Çünkü ‘Kürt kimliği’ni de olanaklı kılan ve otoriter bir laikleşme, merkezileşme, millileşme ve modernleşme sürecinde ortadan kalkacağından endişe duyulan, dinci, aşiretsel tepkilerle ‘milli’ taleplerin harmanlanmasına yol açan şey de bu hayat tarzının bileşenleridir. Yeğen (1999: 224) bunları; hilafet, şeyhlik, tarikat, geleneksel toplumsal yapılar ve taşra ekonomisi şeklinde sıralamaktadır. Bu yapılar, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar Kürt kimliğinin üzerinde kurulduğu alanları oluşturmaktaydılar. Kürt kimliği, aşiret, din gibi modern öncesi kategorilerin bileşkesi olarak şekillenmiş bulunmaktaydı.

Jwaideh (1999), Kürt milliyetçiliğinin başlangıcını ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında yarı otonom Kürt prensliklerinin yıkılmasıyla başladığı tespitini yapar ki, bu tespit Olson (1992) ve Bruinessen (1992a) tarafından da paylaşılmaktadır. Mirlerin tasfiyesiyle, aşiretleri bir arada tutan siyasi otoritenin ortadan kalkmış olması, Bruinessen'in (1992a) nitelemesiyle tam bir kaos haline yol açmış, ortaya çıkan boşluk zaman içinde şeyhler tarafından doldurulmuştur. Oran'ın (2002: 874) altını çizdiği gibi, feodal tutunum ideolojisinin din olması şeyhleri doğal lider konumuna getirmiştir. Şeyhlerin ruhani otoriteleri, onların giderek aşiretler arasındaki otorite boşluğundan kaynaklı çekişmelerin, çatışmaların giderilmesinde işlevsel olmalarını sağlamıştır. Evlilikler yoluyla büyük bey aileleriyle kurdukları ittifaklar²⁸, ruhani otoritelerinin yanı sıra şeyhlerin siyasi ve ekonomik güç kazanmalarını da sağlamıştır. Böylece şeyhler siyaset sahnesindeki yerlerini almışlardır. Bu durum şeyhlerin Kürt ayaklanmalarındaki liderlik konumları ile dini, aşiretsel ve Kürdi özelliklerin bir aradalığını anlaşılır kılmaktadır (Yeğen,1999: 237)

Ayaklanmalarda tarikatlar da kritik bir rol oynamıştır. Olson (1992) ve Bruinessen'in (1992b) de gösterdiği gibi, tarikatların milliyetçi fikirlerin Kürtler arasında yayılmasında oldukça etkin bir rolü olmuştur. Özellikle Nakşibendilik, şeyhlerin otoritesinin yaygın kabul görmesinde önemli bir rol oynamıştır. Gerçekte tıpkı şeyhler gibi tarikatlar da Kürtler için sadece dini unsurlar olmamışlardır. Halifelik kaldırılması, Kürt aydınları açısından bir şey ifade etmese bile, taşrada halkın içindeki esas politik figürler olan şeyhlerin ve bunların etkisi altındaki tarikatların buna tepkileri büyük olmuştur. Osmanlı Sultanı, herhangi bir etnisiteye vurgu yapmadan, 'Anasır-ı Osmani'nin birliğini temsil ettiği gibi, halifelik unvanıyla da Müslümanların birliğini temsil etmekteydi. Osmanlıcılığın yerine Türkçülük akımının gelişmesi, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki içindeki Kürt entelektüellerinde huzursuzluk yaratmıştır. Bu huzursuzluk Türkiye Cumhuriyetinin tek bir etnik çekirdeğe dayalı homojenleştirme politikalarıyla artmıştır. Halifelik kaldırılması, hilafet sayesinde sağlanan dini birliği ortadan kaldırmıştır²⁹. Bu gelişmeler ideolojik

²⁸ Şeyhlerin bey aileleriyle evliliklerine en iyi örneklerden birini Şeyh Sait'in, Hamidiye Subaylarından ve Azadi yöneticilerinden Cibranlı Halit Bey'in kız kardeşiyle yaptığı evlilik oluşturmaktadır.

²⁹ Mesut Yeğen'e (1999) göre hilafet “ ... imparatorluk merkeziyle gevşek bir tabiyet ilişkisi içerisinde olmayı temin ediyor olmakla, Kürtlerin imparatorluğun siyasi sınırları içerisinde kalarak

ve örgütsel yapısı aydınlar tarafından geliştirilen, şeyhlerin liderliğinde yürütülen ve harekete geçirmek istenen kesimleri etkilemede dinsel sembollerin kullanıldığı ayaklanmaları ortaya çıkartmıştır. Böylece Kürtlerin içinde bulundukları toplumsal ve siyasal yapı ile merkezi otoritenin dışlayıcı bir ‘Türk kimliği’ politikası eşliğindeki laik modernleşme girişimlerinin kesiştiği noktada ortaya çıkan tepki aşiretsel, dinsel öğeler kadar etnik Kürt kimliğine ilişkin öğeleri de bir arada barındırmıştır.

Ataerkil niteliği tartışmasız olan aşiret yapısının ve din ideolojisinin etkin olduğu bir hareketin ve kimlik söyleminin kadınları ve aşiret dışı yoksul köylülüğü özneler olarak kapsaması beklenemezdi. Buna karşın erken dönem milliyetçi ideolojinin kadınlar konusunda ketum oldukları düşünülmemelidir. Chatterjee’nin (2000) milliyetçi söylemin kadınlara dair bir söylem olduğu saptaması anımsanacak olursa, erken dönem Kürt aydınlarının milliyetçi söylemlerinin de aslında kadınlara dair bir söylem olduğunu görmek zor olmayacaktır. Bu söylemde ön plana çıkartılan tema ise “özgür, savaşçı ve lider Kürt kadını” olmuştur. Toplumsal gerçeklik ile örtüşmeyen bu temanın işlevi, aydınların sosyolojik ve entelektüel özellikleri ile döneme egemen olan düşünsel atmosfer değerlendirilmesinin ardından tartışılacaktır.

4. 2. İdeolojik Çerçevenin ve Kürt Kimliğinin Tanımlanmasında Belirleyici Olan Aydınların Özellikleri

Erken dönem Kürt kimliğinin tanımlanmasında, bu kimliğe dayalı politik talepler geliştiren *Kürdistan Teali Cemiyeti*, *Azadi*, *Xoybun* gibi örgütlerin kurulmasında ve ayaklanmaların örgütlenmesinde oynadıkları kritik rollerden dolayı aydınların toplumsal ve entelektüel özelliklerinin önem taşıdığı düşünülmektedir. Milliyetçi ideoloji ve projelerin toplumsal cinsiyet kurgusunun ve kadınlara verilen rollerin biçimlenmesinde etkili oldukları düşüncesi ile aydınların içinden çıktıkları sosyal doku ile yetiştikleri düşünsel ortam irdelenmeye değer görülmektedir.

yeniden ürettikleri toplumsallığın ‘özerk’ kalmasına da imkan vermekteydi. ... Hilafetin ilgası, Kürtlüğün kurulduğu toplumsal uzam olarak taşraya, beyliklerin ilgasından sonra, vurulan ikinci ciddi darbe oldu.” (1999: 240)

Kürt aydınlarının iki kaynağına işaret edilmektedir. Bunlar geleneksel Kürt eğitim kurumları olan medreseler ile modern eğitim kurumlarıdır. Medreseler daha lokal düzeyde olup toplumun orta ve alt tabakalarına da kısmen açık olmasına karşın, modern eğitim kurumlarında yetişenler geleneksel Kürt egemen sınıfından gelip, imparatorluğun çeşitli yönetsel mekanizmalarında da yer alan ve İstanbul'daki Osmanlı aydınları ile aynı düşünce yapısına sahip bulunan bir kesim içinden çıkmaktaydılar (Kutlay,1992).

Eğitimin Kürtçe yapılmakta olduğu medreseler, beyliklerin özerk ve yarı özerk konumlarını sürdürdükleri dönem boyunca Kürt kültür ve eğitim kurumları olarak işlev görmüşlerdir. Bu açıdan Kürt kimliğinin korunmasında ve yeniden üretilmesinde önemli bir işleve sahip olmuşlardır. 19. yüzyılın başlarına kadar medreseler beylerin oturdukları merkezlerde, onların koruması ve desteği ile çalışmalarını sürdürmüşler, daha sonraki yıllarda ise daha çok dini eğitim ağırlıklı kurumlar haline gelmişlerdir (Ekinci, 1999: 157-158).

Medreselerin, en azından birinci basamak düzeyleri, yerelde ve toplumun yoksul kesimlerine de açık eğitim kurumları olmasına karşın, modern eğitim kurumları, İmparatorluk merkezinde bulunmaktaydı ve feodal aristokrat çocuklarına açık olan ve ancak onların ulaşabileceği kurumlardı. İmparatorluğun bağımsız siyasi birimler olarak tasfiye ettiği bu kesimin başarılı ve yetenekli gençlerini İmparatorluk merkezinde toplaması bir anlamda kontrol mekanizması işlevini de görmekteydi. Kürt aydın tabakasının oluşmasında ve milliyetçilik ideolojisi ile tanışmalarında 1891'de kurulan Hamidiye Alaylarının ve Aşiret Mekteplerinin özel bir yeri bulunmaktadır. Abdülhamid'in merkezileştirme, birlik, denge ve ıslahat siyasetinin (Olson, 1992: 30) bir ürünü olarak geliştirdiği Hamidiye Alayları ve Aşiret Mektepleri, bağımlı da olsa bir Kürt aydın tabakasının doğmasına katkı sağlamıştır (Küçük,1990). Özellikle Balkan Savaşına katılmış olmaları, İmparatorlukta milliyetçi hareketin geliştiği bu coğrafyada bu akımdan etkilenmelerine yol açmıştır. Öte yandan Ermeni ve Türk milliyetçiliği hem model olma hem de yol açtıkları tepki itibariyle Kürt milliyetçiliğinin gelişmesinde etkili olmuştur (Bozarslan, 2001: 55; Bozarslan, 2002: 845).

Bu düşünsel gelişimin sonucunda II. Meşrutiyet'in sunduğu kısa ömürlü özgürlük ortamında Kürt aydınları da daha çok kültürel talepleri içeren örgütler kurmuşlardır. Aydınların kültürel talepleri İttihat ve Terakki'nin baskıcı tutumları ile Türk milliyetçilik akımının güçlenmesine paralel olarak zamanla siyasi bir içerik kazanmıştır (Bozarslan, 2002: 846). Siyasal talepler esas olarak I. Dünya Savaşının ardından ve *Wilson İlkelerinin* verdiği esinle kurulan örgütlerce dile getirilmeye başlanmıştır. Bu örgütler sınıfsal olarak daha çok merkezileştirme politikalarıyla siyasi otoritelerini yitirmiş olan geleneksel Kürt egemenlerinin politik özlemlerini yansıtmıştır. Bu açıdan 1919 yılında kurulan *Kürdistan Teali Cemiyeti* (KTC)'nin kurucularının sınıfsal kökenleri bir gösterge olarak kabul edilebilir: KTC'nin kurucuları çoğunlukla geleneksel Kürt egemen tabakalarından ve aynı zamanda Osmanlı devlet mekanizmasının en üst kademelerinde yer alanlardan oluşmuştur³⁰.

Geldikleri sosyal taban yukarıda kısaca özetlenen Kürt aydınları, Osmanlı aydınının bir parçası olarak ortaya çıkmış aynı düşünsel ve siyasal atmosferde şekillenmiştir. Bu düşünce sisteminin temel temalarını Batıcılık, medeniyetçilik, ilerlemecilik/terakki ve elbette tüm bunlar için eğitimin gerekliliği oluşturmaktaydı. Düşüncenin ayırt edici özelliği ise İttihat ve Terakki'ye ve daha sonraki yıllarda yeni Cumhuriyeti kuran ve ulusal kimliği inşa eden kadrolara hakim olan pozitivizm idi. Bozarslan “sosyal Darvencilik”i de bu düşünce yapısının özelliklerinden birisi olarak saymaktadır (2002: 847). KTC'nin kurucuları da İttihat ve Terakki'nin kurucuları ile aynı düşünsel zeminde yetişmişler ve milliyetçiliği de bir ölçüde onlardan öğrenmişlerdir (Oran, 2002: 874). 1919 yılında yayınlanmaya başlanan ve KTC'nin yayın organı niteliğini taşıyan *Jin* dergisinde, sık sık ‘medeniyete varma’, ‘ilerleme’ gibi temalar işlenmiştir. Politik konjonktür *Wilson İlkeleri* ekseninde biçimlenirken, *Jin* yazarları da, Kürtlere ‘milli bir tarih yaratma’, bir anlamda ‘millet’ yaratma görevini üstlenmişlerdir (Bozarslan, 2002: 847).

³⁰Göldaş'ın (1992) bildirdiğine göre, örgütün başkanı, Seyyit Abdülkadir, Şeyh Ubeydullah'ın oğludur, Ayan meclisi üyesi olup Şura-yı Devlet Reisliği yapmıştır. Altı kişilik yönetim kurulundaki üyeler de Bedirxan, Baban, Sekban gibi aşiretlerden, yüksek tahsilliydiler ve aralarında üst düzey devlet bürokrasisinde yer alanlar bulunmaktaydı.

Jin dergisinde işlenen “medeniyet” teması, savaş sonrası dönemin yaygın temalarından birisini oluşturmaktaydı. ‘Uyanış’ ve ‘terakki’ ile birlikte ‘medeniyete varma’ da en önemli hedefler arasında sayılmaktaydı. İttihat ve Terakki’nin kurucularından olan ve *Jin* dergisinde de yazıları çıkan Abdullah Cevdet, bu fikirlerin Kürt aydınları arasında yayılmasında etkili olmuştur. En önemli hedefler arasında sayılan “medeniyet”e varma, kendi başına bir amaç olmaktan ziyade “millet olma”nın garantisi olarak görülmekteydi. Çünkü sosyal Darvenciliğe göre ancak medeni milletlerin politik hakları olabilirdi. Çoğu fen ve tıp eğitimi almış olan Kürt aydınları organik toplum anlayışını ya da sosyal Darvenciliği de kolayca benimsemişlerdir³¹. Sosyal Darvenciliğe göre, ancak geçmişte medeniyete katkıda bulunmuş ve günümüzde ‘asrileşmiş’ milletler yaşama hakkına sahip olabilirlerdi. Bu bağlamda tıpkı Tanzimat aydınları gibi Kürt aydınları için de medeniyet, yaşama hakkının garantisi olarak algılanmaktaydı. *Xoybun*’un kurucularından İhsan Nuri Paşa’nın (1991) *Kürtlerin Kökeni* isimli eseri ya da Kadri Cemil Paşazade’nin (1969) *Doza Kurdistan*’ı³² da bu açıdan tipik özellikler göstermektedirler. Her iki eser de Kürtlerin “binlerce yıllık tarihe sahip oldukları”, “uzak geçmişte bir altın çağlarının bulunduğu” ve “dünya uygarlığına katkı yaptıkları” gibi klasik milliyetçi temalar işlenmiştir. KTC üyelerinden Nuri Dersimi’nin ifadeleri ise sosyal Darvenciliğin izlerini açıkça sergilemektedir. Dersimi’ye göre “kimyanın, bitkisel ve hayvansal alemin amansız kanunu olan savaş, sosyal dünyanın da kanunudur. Irk ırkın, millet milletin kurdudur. Kürtler, uygarlığın ortaya çıktığı çok eski çağlardan beri yaşamını sürdürmeyi becerebilmiş bir millet olarak, yaşamlarını sürdürmek istiyorlar, öyleyse bu iradelerini dünya güçlerine kanıtlamaları gerekmektedir.” (1952: 337)

Erken dönem milliyetçi aydınların “kadın sorunu”nun da tam olarak bu bağlamda ortaya çıktığı belirtilebilir. Klein’in (2001: 26) vurguladığı gibi Kürt aydınları için “kadın sorunu” ‘Kürt Feminizmi’nin başlangıcı olarak ya da kadınların Kürt politik yaşamına dahil olmaları açısından değil, tam da yukarıda sözü edilen bağlamda gündeme gelmiştir. 17. yüzyıl ve sonrasındaki oryantalist kaynaklara dayanan

³¹ Abdullah Cevdet de bir tıp doktoruydu. Toplumsal sorunları işlediği çoğu makalesinde sık sık biyoloji terimlerini kullanmıştır (Ünüvar;2002). Kürdistan Teali Cemiyeti üyelerinden ve bu örgüt tarafından Koçgiri Ayaklanmasının örgütlenmek üzere Sivas’a gönderilen Nuri Dersimi de veterinerdi.

³² “Kürdistan Davası”

“özgür, savaşçı, lider Kürt kadını” imgesi milliyetçi aydınların, Kürtlerin “ayrı ve medeni bir ulus” oldukları tezini savunmalarında işlevsel olmuştur.

4. 3. “Özgür, Savaşçı ve Lider Kadın” İmgesinin Kaynağı

Kürt kadınlardan söz eden eski kaynakların önemli bir kısmı, Batılı gözlemcilerce kaleme alınmış oryantalist eserlerdir. Bu eserlerde aktarılmış olan izlenimleri ele alırken, Edward Said’in (1999), bu eserlerin Doğu’ya ilişkin olgusal izlenimleri yansıtmaktan ziyade, eserleri kaleme alanın zihnindeki Doğu imgesinin temsili olduğu saptamasını akılda tutmakta fayda vardır. Galleti’nin (2001) ve Alakom’un (1995) kapsamlı bir dökümünü sunduğu bu eserlerde genellikle Kürt kadınların Müslüman olan komşu topluluklara göre daha serbest olduklarından ve güçlü bir karakter taşıdıklarından söz edilmiş; savaşçı ve lider kadın figürlerine yer verilmiştir. Kürt toplumuna ilişkin daha sonraki tarihli eserlerde de bu özelliklerden söz edilmiştir.

Bu eserlerde dile getirilen ve Kürt kadınların konumunu komşu toplumlarındakinden farklı kıldığı ileri sürülen özellikler özetle şöyle sıralanabilir: Kürt kadınların peçe takmaması, yaşadıkları civarda ve daha uzaklarda serbestçe dolaşabilmeleri, yerli ve yabancı erkeklerle çekinmeden konuşabilmeleri, eşlerinin yokluğunda eve gelen konukları aile reisi olarak karşılamaları ve onlarla sohbet etmeleri, Kürtlerde harem bulunmaması, aşiret reisleri ve benzeri konumdakiler dışında çok eşliliğin görülmemesi, fuhuşun bulunmamasının yanı sıra Kürtçe’de bunu niteleyen bir kelimenin de bulunmaması, düğün ve benzeri şenliklerde, kadınlarla erkeklerin birlikte dans etmeleri (Nikitin, 1986; Jwaideh, 1999; Jwaideh, 2002; Minorski vd.,1996). Sovyet Ordusuna siyasi danışmanlık yaptığı sürede Kürt aşiretleri içinde yüksek statülerde bulunan reis eşlerini tanıma fırsatı bulan Nikitin (1986: 190), bu kategorideki kadınlara ilişkin gözlemlerini genelleştirerek Kürt ailesini, komşu halklardan ziyade Batıdakine benzetmiştir.

Kürt aydınlara çokça esin vermiş olan bu özelliklerin, göçebe ya da yarı göçebe aşiret topluluklarının sosyal yapısına özgü genel özellikler olduğu dikkat çekmektedir. Bununla birlikte kadınların aşiret toplumundaki etkin konumunu

anaerkil dönemin kalıntıları şeklinde açıklama eğilimi yaygındır. Nikitin'in gözlemlediği ve anaerkil dönemden kalma işaretler olarak değerlendirdiği ritüellerden birisi yeni doğan çocuğun isminin kadınlar tarafından verilmesidir. Genç gelinin, kocasının evine yerleştikten birkaç gün sonra, bir süre için yeniden kendi evine dönmesi de benzer bir adet olarak değerlendirilmiştir (1986: 195, 202). Olağanüstü yetenekleri, güzelliği ya da zekası gibi bir özelliği ile toplumda öne çıkan kadınların çocuklarının, babalarının değil de annelerinin ismiyle anılmaları³³ da, ataerkil toplum içinde anaerkil kalıntılar şeklinde yorumlanmıştır. Alakom (1995), bu izlere 'tülbent atma' geleneğini de eklemektedir.³⁴

Öte yandan bu eserlerde lider konumuna gelmiş ve liderliği başarı ile yürütmüş kadınlardan sıkça söz edildiğinin de belirtilmesi gerekir. Kadınların liderlik yaptığı örnekler Osmanlı egemenliğindeki Mirlik düzeninde ortaya çıkmıştır; mirliklerin tasfiyesinden sonra da kimi aşiretlerin kadınlarca yönetildiği görülmüştür. Bu lider kadınlar arasında 1920'li yıllarda Halepçe şehrindeki Caf aşiretini yönetmiş olan Adela Hanım, Bedirhanilerin mirliği zamanında Başkale'yi yönetmiş olan Helima Hanıma Çolamergé, Nehri Şeyhleri ailesinden olan ve eşinin 1909 yılında ölümü ile 36 yaşında aşiretin başına geçen Meryem Hanım sayılabilir (Jwaideh, 2002). Kuşkusuz lider kadınlar içinde en ünlüsü, daha doğrusu oryantalist bir imge olarak işlenip ün kazananı Fatma Reş- Kara Fatma'dır. Kara Fatma'yı ünlü kılan Maraş bölgesindeki aşiretine reislik yapmasının yanı sıra, Osmanlı sultanına, Osmanlı Rus Savaşında 300 atlısı ile birlikte onun için savaşmak istediğini iletmış olmasıdır (Alakom, 1998).

Verilen örneklerle dikkat edildiğinde serbestlik konusunda göçebe ya da yarı göçebe aşiretlerin söz konusu olduğunu, kadın liderliğinin ise üst tabakadan kadınlar için geçerlilik taşıdığını görmek zor değildir. Dolayısıyla kadınların liderliği olgusunun

³³ Bu durumun en ünlü örneği, Kürt destanı *Evdalé Zeyniké* olsa gerektir. *Evdalé Zeyniké*, Zeyniké'nin oğlu Evdal anlamına gelmektedir. Bu tür örnekler bu gün de rastlanmaktadır. Silik bir baba ile birlikte, yetenekli, girişken bir anne sahibi olan çocuklar babalarının değil annelerinin ismiyle tanınırlar.

³⁴ 'Tülbent atma', bugün Türkiye'deki Kürtler arasında da hala rastlanmakta olan bir gelenektir. Erkekler arasındaki kavga ne kadar şiddetli olsa da, bir kadının araya girip tülbendini orta yere atması ile kavga kesilir. Düşman aşiretten bile olsa kadınlar öldürülmezler. Kadınların zaman zaman büyük aşiret kavgalarında barışı sağladıklarına ilişkin örnekler de bulunmaktadır.

tüm toplum açısından genelleştirilemeyeceği açıktır. Nitekim Barth, haklı olarak kadının toplumsal ve siyasal alanda edinebildiği önemli konumların, ailelerinin yüksek statülerinden kaynaklandığını dile getirmiştir (Aktaran: Bayrak, 2002: 33). Bu saptama Bruinessen tarafından da paylaşılmaktadır (2001: 98, 101). Bruinessen’e göre (2001: 103) Kürtlerin bir kesiminde kadınların Ortadoğu’nun diğer parçalarındaki kadınlardan daha fazla hareket serbestisine sahip olduğu doğrudur, fakat bu kesinlikle karakteristik değildir. Kürtlerin tümü açısından bu özgürlüğün derecesi, ailesini sosyal statüsüne bağlıdır.

Sonuç olarak gerçeklikle pek örtüşmeyen “özgür, savaşçı kadın” imgesinin kaynağında oryantalizmin izlerinin bulunduğu düşünülebilir. Kürtlere ilişkin ilk gözlemlerde bulunan gezginlerin, diplomat ya da misyonerlerin bu imgeyi yaratmalarında Galletti’nin (2001) de vurguladığı gibi Batılı oryantalist erkekler olmalarının rolü büyük olmalı. Ancak konumuz açısından asıl önemli olan bu imgenin, milliyetçi Kürt aydınlarınca, Kürt kadınlarının *her zaman, her yerde ve her koşulda* geçerli olabilecek bir genellemeyle “özgür, serbest, eşit vb.” oldukları şeklinde yorumlanması ve işlenmesidir. Shahrazad Mojab’ın (2000: 89) ve Bruinessen’in (2001: 103) haklı olarak vurguladıkları gibi, Kürt toplumunda kadınların ataerkil baskı altında olduğu gerçeğinin, özgürlük mitinin ardına gizlenmesinden başka bir anlama gelmeyen bu tutum, erken dönem Kürt hareketinin stratejik çerçevesinin oluşturulması ve Kürt kimliğinin tanımlanması bağlamında açıklanabilir.

4. 4. “Özgür, Savaşçı ve Lider Kadın” İmgesinin Kürt Kimliğinin İnşasındaki İşlevi

Yukarıda da belirtildiği gibi I. Dünya Savaşı sonrası uluslar arası siyasal düzen millet olma esasına göre şekillenmekteydi. Kürt aydınları da kendi toplumlarını hem ayrı hem de modern bir millet olarak sunmak zorunluluğu duymaktaydılar. Bu imge, aydınların Jayawardena’nın (1994) da sözünü ettiği ikilemi aşmaları bağlamında işlev görmüştür. Kadınların hem otantik kültürün ve hem de modernliğin gösterenleri olarak temsil edilmeleri bu şekilde mümkün olmuştur. *Jin* yazarlarından Memduh Selim Bey bir yazısında özetle şunları söylemekteydi: Uygarlığın gösterenlerinden

birisi kadının toplumdaki yeri ve kadının toplumda elde ettiği başarıdır. Uygur toplumlarında kadın gerçekten ulusun yarısıdır; erkeğe verilen her türlü imtiyaz saygı ve önem, hatta daha da fazlası, kadına verilir (Klein, 2001: 28).

“Medenileşme” için gerekli görülen reform projelerinin başında ise döneme egemen olan zihniyetin gereği olarak eğitim gelmekteydi. Yayın organlarında kadınlara karakterlerine uygun düşmesi kaydıyla eğitim verilmesi gereği sık sık vurgulanmıştır. Tartışmalarda kadınların eğitilmelerinin yanı sıra, “ulusal uyanış” ve genel ulusal yaşamın idamesinde oynamaları gereken eğitimci rolleri üzerinde de durulmuştur. Kuşkusuz bu rol, anne sıfatıyla, çocuklara Kürtlüğün öğretilmesi rolü olarak tanımlanmaktaydı. *Kürt Kadınlarını Teali Cemiyetinin* kuruluşunu kutlamak amacıyla, Memduh Selim’in ve Aziz Yamulki’nin *Jin* dergisinde yayınladıkları yazılar, kadınların bu rollerini açık bir şekilde tanımlamaktaydılar: Ulsun gelişmesi ve ilerlemesinde, çocukların iyi bir şekilde ve ulusal değerler ile yetiştirilmesi büyük önem taşımaktaydı ve bu konuda en büyük rol annelere düşmekteydi.

Kürt aydınlar, eğitimin ulusun gelişmesindeki rolünü tartışırken, anadil eğitiminin de önemini keşfetmişlerdi. 1919 yılında baskısı yapılan *Mem u Zin*’in sunuş yazısında bir Kürt aydınınca ifade edildiği gibi, medeni dünyada ulus olmanın en önemli kanıtı, o ulusun dili ve edebiyatı olarak görülmekteydi. Bu doğrultuda başlatılan Kürtçe’nin yazı dili olarak kullanıma uygun hale getirilmesi ve standardizasyonu tartışmalarında, Kürt kadınları bir kez daha aydınlar tarafından, öznesi olarak değil ama nesnesi olarak, tartışmanın odağına yerleştirilmişlerdi. Ayrı diyalektlerden oluşan Kürtçe’nin standardizasyonu, hangisinin daha otantik özellikler taşıdığına karar verilmesi gibi konuların tartışılması, politik bir boyut da taşımaktaydı. ‘Otantik’lik konusuna ilişkin tartışmalarda, Kürt kadınları, daha doğrusu, yabancılarla fazla ilişkisi bulunmayan köylü Kürt kadınları ‘saf Kütlüğün’ sembolü olarak görülmüştür (Klein, 2001: 34).

Böylece, aydınların kültürel ve politik projelerinde kadınların rolü açık bir şekilde tanımlanmıştır: Yuval-Davis’in tanımladığı gibi (1997) otantik kültürün gösterenleri, taşıyıcıları ve yeni kuşaklara aktarıcıları. Bunların yanı sıra kadınların modernliğin

sembolleri olmaları da beklenmekteydi. Bu ise diğer rolleriyle çelişki oluşturmaktaydı. Çünkü “otantik öz”ün ancak kadınların kapalı kalmasıyla korunabileceği varsayılmaktaydı ve bu varsayım kadınların eğitimleri önünde engel oluşturmaktaydı. Dolayısıyla çözülmesi gereken ciddi bir sorun ortaya çıkmaktaydı. Kürt aydınlarının “kadın sorunu” da denebilecek olan bu soruna, Kandiyoti’nin (1997) biri ileriye öteki geriye bakan iki başlı yaratığa benzettiği haliyle, kadınların hem modern olmalarını, hem de Kürtlüğün sembolü olarak kalmalarını sağlayacak bir çözüm formülü bulmak gerekiyordu. Kürt aydınlarının buldukları formül, “Kürt kadınlarının Kürt toplumu içinde zaten özgür, serbest ve hatta lider konumda oldukları” argümanı olmuştur. Böylece, Kürt kadınlarının toplum içindeki konumunu değiştirecek, onu Kürtlüğün otantik özünün sembolü olmaktan uzaklaştıracak bir şey yapmaya gerek kalmamaktaydı. 19. yüzyıl, oryantalist eserlerinde çizilen ‘özgür kadın’ imgesinin Kürt aydınlarınca bu denli benimsenerek geliştirilmesinin kaynağında bu yatmaktaydı. Doğrusu bu formül birçok işlevi birden yerine getirmekteydi. Kürt kadının zaten özgür olduğu savı, Kürtleri hem Müslüman Ortadoğu toplumlarından ayırmakta, ayrı bir ulus olarak sunulmasını sağlamakta hem de batı toplumuna daha yakın hale getirmeye hizmet etmekte idi.

Memduh Selim Bey’in *Jin*’de çıkan makalesine göre Kürt kadınları, “özünde özgürdür ve ailenin reisidir. ... sosyal yaşama katılırlar, erkekler arasında saygın bir statü işgal ederler” (Klein, 2001: 38).

Kamuran Bedirhan’ın *Hawar* dergisinde yayınlanan makalesinde ise şunlar yer almaktadır:

“ [Kürtler]... iç yaşamlarında çok eski dönemlerden beri, kadınların haklarına ve onurlarına karşı anlayışlı davranmalarıyla dikkat çekerler; kadın aile yaşamında sadık bir arkadaş, ekonomik ve hatta özel, toplumsal ve genel gelişimlerinin siyasal bir faktörü olarak değerlendirilir.” (Aktaran: Bayrak, 2002: 236).

Kadınlığın hem otantik Kürt kültürünün hem de modernliğin sembolü olarak inşa edilmesi, sonraki Kürt aydınlarını da etkilemiştir. Geleneksel aristokratik aydınlar

kuşağı ile yeni kuşak arasında bir köprü özelliği taşıyan Kürt siyasetçi ve aydın Musa Anter'in anıları (1990) bu etkilenmenin tipik örneği niteliğindedir. Anter'in anılarında büyük bir saygıyla tasvir ettiği “abla”lar yüzyılın başındaki ayaklanmalara katılmış Bedirhan ailesi gibi köklü ailelere mensup aristokrat kadınlardır. Eğitimleri, meslekleri ve dünya görgüleriyle modernliğin sembolü olarak tasvir edilen bu kadınlar, aynı zamanda, evlerinde mükemmel Kürtçe konuşmaktadırlar. Bir yüzü geriye diğer yüzü ileriye dönük janus örneğinde olduğu gibi bu kadınların da bir yüzü Botan³⁵’a diğer yüzü Batıya dönüktür. Kürt hareketinin önceki kuşağının akrabalarıdır ve Anter'in üyesi bulunduğu sonraki kuşağa düşünsel ve duygusal açıdan esin vermektedirler. Hareketin öznelere erkeklerdir. Onlar, yeni kuşağın ‘Kürt abla’ları olarak bu alana dışarıdan katkı sunmaktadırlar. Nesrin Hanım örneğinde olduğu gibi, modern eğitim almamış olanlar da, Anter için, hiçbir şey yapmadan, sadece kendileri olarak, giyimleri, Türkçe öğrenmeyi reddetmeleri ve halay gibi geleneksel Kürt kültürünü genç kuşaklara öğretmeleriyle, Kürt’lüğün sembolü olma işlevini yerine getirmişlerdir.

4. 5. Anı Kitaplarında Kadınlar: Milliyetçi Tahayyülün Toplumsal Cinsiyet Kurgusu

Kürdistan Teali Cemiyeti, Azadi ve Xoybun örgütlerince organize edilmiş olan erken dönem Kürt ayaklanmalarının, organizasyon ve hazırlık süreçlerinde kadınların bulunmadığı bilinmektedir. Bununla birlikte kadınların da erkeklerle birlikte çarpışmalara katıldıkları aşiret geleneği göz önüne alındığında, en azından ayaklanmalarda lider konumundaki aşiretlerden kadınların çatışmalara katılmış olmaları ihtimal dahilindedir. Gözlemcilerin döneme ilişkin aktarımları ile daha sonraki yıllarda kaleme alınmış olan anı kitaplarında böyle bir olgudan söz edilmektedir. Bu kadınlar daha çok eşlerinin yanında ya da onların ölümü üzerine katılım göstermişlerdir (Alakom, 1995: 55-58). Nitekim Koçgiri Ayaklanmasında, ayaklanmanın lideri olan Alişer ile eşi Zarife’nin, bir nevi karargah olarak kullandıkları mağarada öldürüldükleri güne kadar birlikte kaldıkları; Dersim ayaklanmasında, Seyit Rıza’nın küçük eşi Bese’nin de çatışmalara aktif olarak katıldığı bilinmektedir. Ağrı ayaklanmasında, İhsan Nuri’nin İzmir’de göz hapsinde

³⁵ Bedirhanların hüküm sürmüş oldukları coğrafi bölge.

bulunan eşi Yaşar Hanım'ın *Xoybun* tarafından gizlice İran'a götürülerek oradan Ağrı Dağı'na getirildiği de bu konuda günümüze ulaşan bilgilerdendir. Yaşar Hanım, ayaklanmaya katılmamış, ancak ayaklanmanın sonuna kadar İhsan Nuri'nin yanından ayrılmamıştır. Ayrıca Alakom (1995: 50-51), Şeyh Sait ve Ağrı ayaklanmalarında yer almış olan sıradan kadınlardan da söz etmektedir. Çok geniş alanlara yayılmış olan ayaklanmalarda ve tenkil hareketlerinde bu az sayıdaki katılımcı kadının dışında kalan kadınların neler yaşadıklarına ilişkin anı kitapları dışında kaynaklar bulunmamaktadır.

Bu tür süreçlere ilişkin anı kitaplarının objektifliği tartışmalıdır. Ayaklanmaların etkisi henüz sıcaklığını korurken aydınlarca kaleme alınan anılar, 'duyguların kırmızı ışığında'³⁶ yazılmış ideolojik propaganda yönü ağır basan eserler durumundadır. Bu eserlerin olaylardan ziyade, olayların belli bir hedef doğrultusunda yeniden kurgulanmasına dair kaynaklar olarak ele alınması daha doğrudur. Bu araştırma açısından da asıl önemli görülen şey zaten bu eserlerin kurgusal yönüdür. Çünkü bu kurgular hareketin ideolojik süreçlerini belirlemiş olan aydınların millet tahayyüllerini ve bu tahayyülün toplumsal cinsiyet boyutunu analiz etmemize, kadınlığın nasıl inşa edildiğini görmemize olanak sunabilir.

1940'lı-1950'li yıllarda kaleme alınan anıların³⁷ ortak özelliği, Kürtlerin "binlerce yıllık tarihini, köklü kültürünü, coğrafyasını ve zengin dilini" anlatmaya ayrılmış bulunmaktadır³⁸. Kitaplarda eski çağlara uzanan tarih kurgusuna ilişkin giriş bölümlerinin ardından, olayların akışı propaganda amaçlı bir kurgu eşliğinde sunulmaktadır. Kurguları aşağı yukarı ortaktır³⁹. Ancak içlerinde bu özelliğin en

³⁶ Bu nitelemeyi yazarların duygusallığına vurgu yapmak için Wirginia Wolf'tan aldım. Örneğin Dersim Ayaklanması esnasında, Nuri Dersimi bir oğlunu, üç erkek kardeşini kaybetmiştir. Anılarında ayrıca 14 yaşındaki kızı Fato'nun da kendisini İksor Uçurumundan atan Dersim'li kadınlar arasında olduğunu belirtmektedir.

³⁷ Ayaklanmalara ilişkin İhsan Nuri Paşa(1986), Nuri Dersimi (1952), Hasan Hişyar ve Cemilpaşazadelerden Zınar Silopi(1969) anı kitapları yazmışlardır.

³⁸ Sözü edilen yıllar, Türk ulusal kimliğinin Türk etnik çekirdeğine dayanarak dışlayıcı bir tutumla inşa edildiği yıllardır.

³⁹ Anıların subjektifliğini fark eden Kutlay (1998), bunu kaleme alındıkları sürgün koşullarına ve yazarların gerekli objektif kaynaklardan uzak olmalarına bağlama eğilimindedir. Oysa, Bozarslan'ın (2002:851) da vurguladığı gibi, sadece Kürt milliyetçi yazınında değil, benzer bütün örneklerde de onlara atfedilen benzer işlevden kaynaklı olarak kurgu ve işlenen temalar ortaklık gösterir.

kristalize halini sergilemesi açısından en dikkate değer olanı kuşkusuz Nuri Dersimi'ye ait olandır.

Dersimi'nin anıları neredeyse, Enloe'nun (2003: 79) milliyetçiliğin “erilleştirilmiş hafıza, erilleştirilmiş küçük düşürme ve erilleştirilmiş umut”tan doğduğu yolundaki saptamasını haklı çıkarmak amacıyla kaleme alınmış gibidir. Dersimi'nin kadına ilişkin söylemi, kadınlara bazı roller atfetmek ve “ulusun erkekleri”ni yurtseverliğe çağırarak amacıyla inşa edilmiştir. Kadına ilişkin anlatılarıyla erkeklerin ‘erkeklik gururları’na seslenen anılar, bir yandan da ‘ulusun kadını’ni yeniden kurmaya hizmet etmektedir. Bu kadınlar okuyucunun karşısına güçlü fizikleri ve karakter özellikleri ile “ideal Kürt kadınları”, eşlerini, erkek çocuklarını veya erkek kardeşlerini ‘ulusal dava’ya sevkeden ‘yurtsever kadın’lar ya da kendilerini uçurumlardan atan ‘ulusun namusu’nun sembolü durumundaki bakireler ve gelinler olarak çıkmaktadır.

Dersimi'nin (1952: 279)⁴⁰ Koçgiri Ayaklanmasının lideri Alişer'in eşi Zarife'ye ilişkin anlatımı, hem fizyonomik⁴¹ olarak ideal Kürt kadını tipinin özelliklerine işaret etmekte, hem de bu kadının ‘milli dava’daki görevini vurgulamaktadır:

“Zarife dahi, kocası gibi kürt milli davasına bağlı, aynı yüksek gayeleri takip eden emsalsiz bir kürt kızı olduğunu hayatta bilfiil ispat etmiştir. Zarife, Kürt kadınları arasında milli uyanış için emsalsiz bir propagandacı olmuş ve Alişer'in milli faaliyetinde onun sağ kolu ve iş arkadaşı olmuştur. ... Zarife, uzun boylu, iriyarı ve her hususta bir Kürt fizyonomisini haiz, simasında bir erkek cesaret ve besaleti okunan emsalsiz bir Kürt kızı idi. her yıl Dersime gider, milli gayeler hakkında nutuklar söyler ve aşiretler arasındaki ihtilafları ciddi bir hakim gibi hallederdi.”

Dersimi (1952: 282), eşini öldüren kişiye engel olmak için ateş etmiş fakat kendisi de aynı kişinin kurşunları ile yaşamını yitirmiş olan Zarife'nin anısına ithaf ettiği yazısında iki olay aktarmaktadır:

⁴⁰ Bu eserden yapacağım alıntılar, 1952'deki orijinalinden kopya edilmiş olan kitaptaki haliyle yapılacaktır. Çok sayıda olan imla bozukluğuna karışmadan olduğu gibi alıntı yapılacaktır.

⁴¹ Fizyonomik özellikler bahsi, dönemin ari ırk yaklaşımının etkisini göstermektedir.

“Şehit Alişerin refikası Zarifenin kocasının intikamını alırken şehit olması dolayısıyla, Kürt kadınlarının kahramanlıklarına dair şu iki canlı hadiseyi de anlatmaksızın geçemeyeceğim:/ 1- Bitlisli Avukat Kemal Fevzinin Diyarbekirde idam edildiğini ... beyan etmiştim. İdama dair verilen karar, ... hükümden sonra üç gün bekletildi. ... hemşiresi kendisini ziyarete geldi. Bu Kürt kızı; kalbinin acılarına rağmen kardeşini teselli etti ve Kürt darbu meseli olarak (Berkhe ner bona k r) “ Erkek kuzu bıçak içindir” diye kardeşinden ayrıldı.”

İkinci olay ise Şeyh Sait ayaklanmasında öldürülen kardeşinin ve oğlunun cenazelerini teşhis etmesi istenen bir kadının gösterdiği tepkiye ilişkindir. O sırada kendisi de cezaevinde olan kadın oğlunun cenazesi karşısında “Bu benim tosunumdur, buna ben bu günü için süt verdim. Eğer ... davası uğruna bu surette ölümünü görmeseydim, kendisine s t m  haram ederdim.’ diyerek Dersimi’nin ifadesiyle (1952: 283) “Kürt kadınlığının yüksek seciyesini” göstermiştir.

Dersimi’nin bize anlattığı bu kadınlar da Zarife gibi ‘milli dava’ya hizmet eden kadınlar olarak tasvir edilmişlerdir. Kuşkusuz ‘milli dava’nın asıl sorumluları ve bu uğurda savaşıarak yaşamlarını vermeleri gerekenler her iki örnekte de açıkça altı çizildiği gibi erkeklerdir. Fevzi Bey’in kız kardeşinin erkek kuzunun bıçak için olduğunu söylemesi, yine, Gülnaz Hatun’un çatışmada yaşamını yitirmiş oğlu için “ben ona bu gün için süt vermiştim, bu şekilde  lmeseydi ona s t m  haram ederdim” sözleri bunu açıkça göstermektedir. Kadınların ‘milli dava’ya hizmetleri, bu şekilde savaşıarak ölecek oğullar yetiştirmek, erkeklerin bu rollerini kabul ve takdir etmektir.

İhsan Nuri Paşa’nın (1986) anılarında ise kadınların kimi zaman “vatan” ile özdeşleştirildiği, kimi zaman da düşman tarafından s ng lenen ‘milliyetçi rahim’ler olarak işlendiği görülmektedir:

“ Kışın sonlarıydı. Ağırı, henüz üzerindeki beyaz giysiyi çıkarmamıştı. Kefene sarılmış gibi bir hali vardı. İnsana, ap ak göğüsleri Rumi süngüsüyle deşilerek, kurda kuş  yem yapılan Kürt kadınları ve çocuklarının, cesetleri üzerine örtülmüş bir kefeni hatırlatıyordu. Ağırı’nın üzerine   km ş kapkara bulutlar, zaman zaman göz yaşlarını toprağı a döküyorlardı.”(İhsan Nuri, 1986:8).

Başka bir pasajda ise, Ağrı/vatan toprağı, kendisini yukarıdaki düşman süngüsünden kurtarmak için savaşmakta olan ‘evlatlarını’ bir anne gibi korumaktadır:

“Baharın ilk günleriydi. ... Ağrı, çocuklarını korumak isteyen, bağı yanık bir ana gibi çocuklarını kucaklamıştı.” (1986: 10).

Başka bir pasajda ise kadınların bedenlerini milliyetçi savaşların alanı olarak inşa eden söylem açısından tanıdık bir tema işlenmektedir:

“Meydan Kerbela gibi olmuştu. ... hamile Kürt kadınlarının karınlarını süngüleriyle deşiyor, henüz ana karnındaki çocukları çıkartıp parçalıyorlardı. ...Düşmanın bu insanlık dışı zulmü ve kadın ve çocukların feryadı karşısında, erkekler çemberi kırarak, kadın ve çocukları düşmanın içinden çıkarmaya karar verdiler.” (1986: 61)

Anılarda ön plana çıkan temalardan birisi de kadınların namuslarını korumak için intihar etmeleridir. Kadınların bedenlerinin “ülke” ve “ulus” ile özdeşleştirilmesi, “ulusun yeni kuşaklarının yetiştiğı rahimler” olarak kodlanması, Nagel’in (2000), Najmabadi’nin (2000) ya da Saigol’un (2000) de dikkat çekmiş oldukları gibi kadın bedeni üzerinde ataerkil kontrolü meşrulaştırmaya da yaramaktadır. Kurulan özdeşlik, kadın bedenlerini ulusun namusunun sembolleri haline getirmektedir. Öteki Müslüman Ortadoğı toplumlarında olduğu gibi, Kürtlerde de kadınların bedenleri ailenin ya da aşiretin namusunun sembolü olarak inşa edilmiş durumdadır. Milliyetçilik, kadın bedeni üzerindeki aile ve aşiret eliyle sağlanan ataerkil kontrol alanını genişletmiş, ulus düzeyine çıkartmıştır. Bu durum Kürt milliyetçi tarih yazımında aşiret kültürünün etkileriyle pekiştirilmiş halde ‘ulusun namusu’ temasının yoğun bir şekilde işlenmesini de anlaşılır kılmaktadır. Böylece kadın

imgesi “ulusun annesi” olmanın yanı sıra “ulusun namusu” olarak işlenmekte ve anılarda da namusunu korumak için intihar eden kadınlar yüceltilmektedir⁴².

Dersimi de intiharları, “Kürt kadınına yaraşır şeref”, “kahramanlık” temaları eşliğinde işlemiştir⁴³. Dersimi’nin anlatımında kadın bedeni ile ulus arasında kurulan bağ, kadın bedenini milletin meselesi haline getirmeye yararmakta, kadınlar için olduğu kadar erkekler için de görev sorumluluk alanları tanımlamaktadır. Öyle ki, Dersimi’ye göre Kürt kadınına yapılanlar, gençliğin ruhunda mutlaka ‘intikam’ hissini yaratacaktır, daha doğrusu yazarın son bölümde gençliğe hitabesinde açıkça belirttiği gibi yaratmalıdır. Dersimi tüm bunları tam da bu duyguları yaratmak için yazmıştır zaten. Milliyetçilik bir kez daha “erilleştirilmiş hafıza” ve “erilleştirilmiş küçük düşürme” (Enloe, 2003: 79) bağlamında işlenmektedir:

“... bugünün, yarının ve müstakbelin kürt nesilleri bunu unutmayacak bugünün ve müstakbelin kürtlüğü;; *baba toprağının* her zerresinde ... kürt diyarının uçurumlarına ve ırmaklarına baktıkça; *namusu için kendini ölüme atan on binlerce kürt annelerinin ve*

⁴² Burada erken dönem milliyetçi Kürt edebiyatında önemli bir yer ayrılmış olan Dımdım Kalesi olayına kısaca değinmekte fayda vardır. Üzerine bir roman yazılan(Ereb Şemo,2005), tiyatro eseri haline getirilen ve sözlü edebiyatta bir direniş destanı olarak anlatılan Kela Dımdıme- Dımdım Kalesi olayı, 1608-1610 yıllarında, Bradost aşireti ve lideri olan Emirhan’ın, İran Şahına karşı, trajedi ile son bulan bir kale savunmasına dairdir. Aşiretin kadınları kale savunmasında yer almışlar, artık kurtuluş yolunun kalmadığını anladıklarında da, başta Emirhan’ın ailesindeki kadınların tümü olmak üzere, aşiretin kadınları toplu olarak intihar etmişlerdir. Kela Dımdıme henüz bildiğimiz anlamda milliyetçi temaların geliştiği bir dönemin olayı değildi. Burada kadın bedenleri, ‘ulus’un değil, fakat aşiretin namusunun simgeleri durumundaydı. Daha sonraki yıllarda olaya ilişkin milliyetçi söylem intiharları ‘ulusun namusu’nun simgeleri olarak yeniden anlamlandırmıştır. Kadınların intihar etmeleri, ‘düşmanın eline geçmemek’, ‘namusunu korumak’ gibi temalarla milliyetçi Kürt edebiyatında üzerinde en çok durulan konulardan olmuştur.

⁴³Dersim bombardımanına katılan savaş uçağı pilotu Sabiha Gökçen’in anılarında uçağı düşüp de sağ yakalanacak olursa ‘namusunu koruması’ için Atatürk’ün kendi silahını armağan ettiği şeklinde benzer bir temaya yer vermiş olması çarpıcıdır. Altınay (2000c:254), bu olayı, Sabiha Gökçen’in anılarından derlediği makalesinde aktarmaktadır. Gökçen anılarında, Dersim bombardımanına katılmak için Atatürk’ü ikna ettiğini, bunun üzerine Atatürk’ün kendisine “Madem ki bu kadar istiyorsun ben sana izin veriyorum ... Yalnız şunu unutma, sen bir kızsın. Alacağın görev oldukça çetin. Aldatılmış bir eşkiya çetesiyle karşı karşıya kalacaksın. Onların da ellerinde bir takım silahlar var. Uçağın arıza yapacak olursa mecburi inişe geçecek ve sonunda onlara teslim olacaksın. Bunun ne demek olduğunu başına gelmedikçe bilemezsin. ... Bu taktirde ne yapacağını düşündün mü?” diye sorar. Gökçen’in yanıtı: “ Hakkınız var. ... Şayet böyle bir şansızlık olursa, hiç merak etmeyin, ben kendimi onlara canlı olarak teslim etmem.” Altınay bu sözlerin Atatürk’ün beklediği sözler olduğunu, çok duyulandığını ve Gökçen’e kendi silahını verdiğini aktarır. Arada geçen konuşma şöyledir: “ 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” . Gökçen, Atatürk’ün bu sözlerini asla unutmayacağını söyleyerek silahı öperek başına koyar. Nitekim anılarında bu olayı anlattığı bölümün başlığı : “Dersim Harekatı ve *Namusunu Korumaya Silah*” tır.

bakirelerinin dilhıraş feryadı kulağında uğuldayacak[tır]” (Dersimi, 1952: 330) (italikler bana ait.hç).

Anıların ithaf edildiği gençliğe ‘hitap’ bölümünde, Dersimi kadınların intihar ederek korudukları namusun aslında ulusun yeni kuşaklarının namusu olduğu dile getirmektedir:

“ ... intikam gününün mahşerini senin *bükülmez bazularından ümid eden Dersimli bir kürt çocuğunun sana ve yalnız sana müteveccih feryadına kulak ver! Ben sana, *senin namus ve şerefini lekelememek için vatanının yalçın kayaları, müdhiş uçurumları üzerinden kendilerini halaskar ölümün kucağına atan binlerce gelin ve kızlarımızın feryadını inliyorum... İntikam! ... kürt namusuna sürülen lekeyi temizlemek için. İntikam!... Süngülenen yüzbinlerce kürt yavrularının feryadını dindirmek için. İntikam!... Girdaplara atılan, ateşlerde yakılan gelin ve kızlarımızın ... afakında oğuldayan eninlerinin teskin için...* “ (1952:338-339) (italikler bana ait. hç.)*

Bir intikam çağrısı niteliğindeki gençliğe hitap kısmında, “namus” açık bir şekilde, erkeklerin ancak “intikam” görevlerini yerine getirerek yeniden kazanabilecekleri bir şey olarak tanımlanmaktadır. “Kürt namusuna sürülen leke”yi temizlemek “bükülmez bazular”dan ümit edilmekte, daha doğrusu onların görevi olarak görülmektedir. Böylece “Kürt bakireler”in namusunun, ulusun gelecek kuşaklarının onuru olarak tanımlanması; kadınlara kendilerini öldürme pahasında korumak görevi verirken, erkeklere de onu yeniden kazanma, ‘lekeyi temizleme’ görevi düşmektedir.

5. BÖLÜM

YENİ BİR KİMLİK İNŞASI BAĞLAMINDA 1980 SONRASI KÜRT HAREKETİ VE KADINLAR: “ANALAR”, “YOLDAŞLAR” VE “TANRIÇALAR”

Bu bölümde 1980 sonrası Kürt hareketi, kadınların aktörler olarak politik katılım⁴⁴ göstermeleri bağlamında incelenmektedir. Özel olarak hareketin ideolojik söyleminin toplumsal cinsiyet kurgusu ile kadınların katılımının bu kurgu üzerindeki etkisi üzerinde durulmaktadır. Kadınların katılımı, politik fırsatlar yapısındaki değişimin ve hareketin amaçları, ideolojisi ile stratejik ihtiyaçlarının ürünü olarak ele alınmaktadır. Öte yandan bunun tek boyutlu bir olgu olmadığı düşünülmektedir. Kolektif kimlik ve aktörün etkileşim halindeki inşalar olduğuna dair sosyal hareketler yaklaşımı, kadınların katılımını çok boyutlu bir şekilde değerlendirmeyi gerektirmektedir. Bu yaklaşım hareketin amaçlarını ve eylem çerçevesini belirleyen ortak tanımları bir kere belirlenmiş ve artık değişmeyecek bir olgu olarak ele almamaktadır. Başta kolektif kimlik olmak üzere ortak tanımlar, aktörlerin değişen profiline göre değişebilecek bir çerçevelendirme süreci içinde değerlendirilmektedir.

1980 sonrası Kürt hareketi, zaman içinde değişen fırsatlar yapısına paralel olarak farklı dinamiklerle ve farklı bir biçimle ortaya çıkmıştır. Sözü edilen politik fırsatlar yapısının etkisiyle ortaya çıkan ve biçimlenen yeni Kürt hareketinin, konumuz açısından önemli bir özelliği kadınların aktörler olarak yer almış olmalarıdır.

5. 1. Politik Fırsatlar Bağlamında 1980 Sonrası Kürt Hareketinin Sosyo-Ekonomik ve Politik Temelleri

Yeni Kürt hareketinin yapısı ve stratejilerinin yanı sıra ideolojik söylemini de öncekinden farklı kılan yapısal etkenler, kapitalist gelişim, modernleşme,

⁴⁴ Uysal'ın (1984) da vurguladığı gibi politik katılım ile ilgili ortak bir tanım bulunmamakla birlikte, “politik katılım” terimi burada Baykal'ın (1970) tanımladığı şekliyle kullanılmaktadır. Buna göre politik katılım oy vermekle sınırlı değildir. Siyasal olayları izleme, siyasal olaylar hakkında tavır alma ve siyasal olayların içine katılmayı ifade etmektedir.

Türkiye'nin yasal kurumsal yapısının özellikleri ve küresel süreçler açısından değerlendirilebilir. 1950'li yıllardan itibaren Türkiye'de modernleşme süreçleri ve kapitalist pazarın gelişimiyle, toplumsal yapıda da değişim meydana gelmiştir. Kentleşme ve özellikle de eğitim ve istihdam amaçlı göç sonucunda yeni siyasal elitler ortaya çıkmıştır. Aşiret yapısı büyük ölçüde çözülmüş, önceki Kürt hareketinin öncülüğünü yapmış olan aşirete dayalı elitler, siyasal sisteme entegre olmuşlardır. 1960'lı ve 1970'li yıllarda dünyada ve Türkiye'deki sol gençlik hareketleri, kentlerde toplanan yeni Kürt elitlerinin Kürt kimlik bilincini sol bir çerçeve içinde geliştirmelerine yol açmıştır. 1961 Anayasasının görece özgürlükçü niteliğine rağmen ulusal düzeydeki politik sistem Kürt kimliğine ilişkin talepleri karşılayabilecek açıklığı göstermemiştir. 12 Eylül'den sonra genel olarak siyasi partilerin kurulması güçleştirilmiş ve sıkı bir denetime tabi tutulmuştur. Anayasa'nın Kürt kimliğine dayalı parti kurulmasını yasaklamasının yanı sıra Kürt kimliğinin tanınması anlamına gelecek düşüncelerin ifade edilmesi de yasaklanmış ve 1983 yılında çıkartılan bir yasa ile Kürtçe'nin kullanılması suç sayılmıştır (Kirişçi ve Winrov, 2002). Daha sonraki yıllarda Kürtçe konuşma ve yayın yapma yasağı kaldırılmış olsa dahi, Kürt kimliğine dayalı parti kurma ve siyasi parti faaliyetlerinde Türkçe dışında dil kullanma yasağı sürdürülmüştür. Çok sayıda dergi ve gazetenin yayınına "Kürtçülük" yaptıkları gerekçesiyle son verilmiş, 1991 yılında kurulan HEP (*Halkın Emek Partisi*) aynı gerekçeyle kapatılmıştır. HEP'in ardından kurulan partiler de benzer gerekçeyle kapatılmışlardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde 12 Eylül sonrası Türkiye'deki hukuksal yapının ve politik kurumların Kürt kimliğine dayalı tanınma ve temsil taleplerine karşı kapalı bir özellik gösterdikleri belirtilebilir.

Buna karşın 1980'li yıllardan itibaren Türkiye'nin küresel süreçlere entegrasyonunun hızlanması, kamusal alanda tanınma ve hak talebinde bulunan diğer dezavantajlı gruplarla birlikte Kürtlerin örgütlenmelerini de kolaylaştırmıştır. Türkiye daha 12 Eylül öncesinde ithal ikameci planlı ekonomiden vazgeçmeye başlamış bulunmaktaydı. Özal döneminde hayata geçirilen neo-liberal ekonomi politikaları ve iletişim teknolojisindeki gelişmeler, Türkiye'nin küresel süreçlere entegrasyonunu hızlandırmıştır. Neo-liberal ekonomi politikalarının sosyal devleti aşındırması, tarımsal alandan kopan geniş kitlelerin kentlere geldiklerinde istihdam

olanaklarından yoksun kalması ve kente entegrasyonlarını sağlayacak olanakların bulunmaması, enformel sektörlere yönelmeleri, kimlik arayışını güçlendirici etkiye bulunmuştur. Kırsal alandan kopuş geleneksel yaşam tarzını ortadan kaldırırken, kentlerde yaşanan marjinalleşme, Kürt hareketinin dayanışma ve aidiyet hissi veren etnik kimlik söylemini, bu kesimler üzerinde etkili kılmıştır. Yaşanan insan hakları ihlallerinin kolektif kimlik bilincinin oluşmasında duygusal bir etkisi bulunmuştur. Öte yandan 1980 sonrası Kürt hareketinin küreselleşmenin sağladığı olanaklardan yararlanmış olduğu da belirtilebilir. Küreselleşme süreçleri, uluslararası kurumların kültürel haklara vurgu yapan düzenlemeleri, özellikle de Türkiye'nin Avrupa Birliği ile girdiği ilişki, Kürt hareketinin insan hakları, kültürel kimlik hakları ve çoğulculuk söylemi için elverişli bir ortam yaratmıştır. Kürt hareketinin ve Kürtlerde kimlik bilincinin gelişmesinde teknolojik gelişmelerin de rol oynadığını belirtmek mümkündür. Örneğin 1995 yılında kurulan ve uygu aracılığıyla geniş bir alana yayın yapan TV kanalları bu açıdan değerlendirilebilir. Şimdi Kürt hareketinin özetle tanımlanan bu çerçeve içinde ortaya çıkması ve şekillenmesi üzerinde durulabilir.

Dersim Ayaklanması'nın bastırılmasından, sol gençlik hareketi etkisiyle yeni bir canlanmanın başladığı 1960'lara kadarki zaman dilimi, Küçük'ün (1990: 40) ifade ettiği gibi Kürtlerin suskunluk içinde geçirdikleri bir geçiş aşaması olsa da, daha sonra gelişecek hareketin karakterini de belirleyecek olan bir değişim süreci niteliğindeydi. Kapitalist üretim ilişkilerinin ve modernleşmenin geleneksel olarak Kürtlüğün kurulduğu ve yaşandığı toplumsal zeminin tasfiyesini de kapsayan gelişim süreci, paradoksal olarak Kürt hareketinin yeniden canlanmasının koşullarını da yaratmıştır. Tarımda makineleşme ve sanayileşme etkisiyle doğudan batıya doğru yaşanan iş göçü, kırsalda geleneksel üretim ilişkilerinin çözülmesi, buna bağlı olarak aşiret bağlarının zayıflaması, proleterleşme, eğitim, ulaşım ve iletişim olanaklarının yaygınlaşması, çok partili hayata geçiş gibi içsel dinamikler bunda rol oynamıştır (McDowall, 1997: 401-403). Sıralanan bu koşullar ve dinamikler Kürt hareketinin içinden çıkacağı yeni bir toplumsal zemini, Tarrow'un (1996: 42) ifadesi ile "grup özelinde fırsatlar"ı yaratmıştır. Aşiret yapısından bağımsızlaşmış gençlerin eğitim veya çalışma amacıyla büyük kentlerde toplanmaları, Amerika'da sivil haklar

hareketinin gelişiminde Afrika kökenli Amerikalıların savaş sonrasında kırdan kente göç etmelerinin yaptığına benzer bir etki yapmıştır⁴⁵.

Kapitalist pazarın ulusal düzeyde gelişimi, gönüllü bir asimilasyona yol açmamış⁴⁶, aksine Kürt kimliği ekseninde yeni bir politik sürecin gelişimini kolaylaştırmıştır. Ancak bu yeni sürecin sözcülüğünü artık geleneksel Kürt egemen sınıfları yapmamıştır. Yeni dönemin politik elitleri de önceki döneminkinden farklı bir sınıfsal yapı içinden çıkmıştır. Bunda tarımda kapitalistleşmenin yeni sınıfları ortaya çıkartmış olmasının yanı sıra aşirete dayalı geleneksel Kürt seçkinlerinin siyasal sistemle geliştirdikleri ittifakın ve patronaj ilişkisinin rolü olmuştur. Özellikle çok partili hayata geçişin ardından aşiret ve tarikatlar, geleneksel Kürt egemenlerin ekonomik ve politik gücünü arttıracak şekilde politik sisteme entegre edilmiş bulunmaktaydılar. Dayandığı sınıfsal koalisyon, geleneksel sınıflar ve komprador ticaret burjuvazisi olan Demokrat Parti iktidarı ile birlikte, aşiret reisleri ve toprak ağaları ile bu kesimlerin ekonomik ve politik gücünü pekiştiren bir ilişki kurulmuştur (McDowall, 2004: 527-533). Ağa ve şeyhler ile siyasi iktidar arasında kurulan ve Bozarslan'ın (2002: 285) ifadesiyle kır egemenlerini güçlendiren patronaj ilişkisi, sosyo-ekonomik gelişmeyi engellediği, ağır bir yoksulluğu kalıcılaştırdığı gibi toplumun geleneksel yapıya hapsolmasına da neden olmuştur⁴⁷. Geçmişte Kürt ayaklanmalarına öncülük etmiş olan geleneksel Kürt egemenleri bu şekilde sisteme entegre edilip, bir kısmı doğrudan parlamentoya taşınırken, kırsalda sınıflaşma ve kır yoksullarının ezilmesi derinleşmiştir.

Sınıfsal farklılaşmayı yoksullar aleyhine derinleştiren bu patronaj ilişkisi, geleneksel Kürt egemenlerini muhalif politika alanından uzaklaştırmıştır. Bu olgu boşluğu dolduracak yeni bir sosyal yapının ve yeni politik elitlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Toprak mülkiyetinin adaletsiz dağılımı nedeniyle çoğu ortakçı, yarıcı olan

⁴⁵ Tarrow'un Amerika'daki sivil haklar hareketinin gelişiminde Afrika kökenli Amerikalıların kırdan kente göç etmelerinin etkisini grup özelinde fırsatlar kapsamında değerlendirdiği makalesi için bknz: McAdam vd. 1996, sf:41-61

⁴⁶ Kapitalist pazarın gelişiminin farklı etnik grupların sisteme entegrasyonuna ve gönüllü bir asimilasyon sürecine yol açması için bu gruplarda ayrı bir kimlik algısının gelişmemiş olması gerektiğini vurgulayan Oran (2002:872) Kürtlerde ayrı bir kimlik bilinci gelişmiş bulunduğu dikkat çeker.

⁴⁷ 1960'lı yıllarda "Doğu sorunu" tartışmalarının merkezinde bu tema yer almaktaydı.

yoksul köylüler, tarımda makineleşme sonucunda proleterleşme sürecine girmişlerdir. Bu süreç aynı zamanda, Kürt toplumunda yeni bir olgunun, modern anlamda *bireyin* ortaya çıkış süreci olmuştur. Aşiret bağlarından kopan, iş ve eğitim olanakları arayışındaki yoksul genç bireyler, çalışmak ya da okumak için geldikleri büyük kentlerde kısa sürede sol ve milliyetçi akımlardan etkilenecek bir potansiyel oluşturmuşlardır. Yeni etnik veya milliyetçi ideolojinin yaratıcıları olan Kürt aydınları da ağırlıklı olarak bu sosyo-ekonomik değişim koşullarından çıkmışlardır (Bruinessen, 1992b:197-198).

1940'lı, 1950'li yıllarda kentlerde toplanan küçük öğrenci gruplarının geçiş döneminin izlerini taşımalarına karşın⁴⁸, 1960'lı yıllardan itibaren Kürt aydınların sınıfsal tabanı giderek çeşitlenmiş, kent küçük burjuvazisinden, özellikle öğrenci gençlik içinden, toplumun alt sınıflarından gelen bir kategori ortaya çıkmıştır. Politik tartışmalar daha çok bölgenin sosyo-ekonomik geri kalmışlığına, yerel egemenler ile siyasi iktidarın ilişkisine odaklanan “*Doğu sorunu*” ekseninde başlamıştır. Kürt diasporasının entelektüel faaliyetleri⁴⁹, Irak'taki gelişmeler ile Cezayir'deki direniş hareketi Kürt gençlerin politizasyonunda rol oynayan diğer etkenler olmuştur (Kutlay, 1998).

Bu gençlik hareketi, 1958 yılında Irak'taki rejim değişikliğiyle Kürt partisi KDP (*Kürdistan Demokrat Partisi*)'nin yasallaşmasının Türkiye'de yol açtığı gelişmeler ve 49 Tevkifatı⁵⁰ ile politik bir mahiyet kazanmış, Oran'ın ifadesiyle (2002: 876)

⁴⁸ McDowall'ın (1997:403) da vurguladığı gibi 1950'lerde ortaya çıkan Kürtçülük akımı birbirinden kopuk dar arkadaşlık çevrelerinden oluşmakta; yakın tarihi yeniden okuyarak ve Kürtçe konuşarak Kürt olma bilincine varmalarını ifade etmekteydi. Bu tarz grup ilişkilerini enformel arkadaşlık ağları olarak nitelemek mümkündür.

⁴⁹ Kürt aristokrasisinin sürgündeki entelektüel faaliyetleri dolaylı da olsa Türkiye'deki Kürt gençlerini etkilemiştir. Örneğin Fransa'da Kürt kültürü, dili ve tarihi üzerine çalışmalar yürüten Kamuran Bedirhan'ın *Kürt Araştırmaları Merkezi Bülteni*'ni yayınladığı tarihlerde, daha sonraki yıllarda Kürtlerin politik ve entelektüel yaşamlarında yer edinecek olan Musa Anter, Remzi Bucak, Yusuf Azizoğlu, Ziya Şerefhanoğlu ve Faik Bucak tarafından gizli *Kürt Talebe Cemiyeti* kurulmuştur. Benzer şekilde *Kürt Teali Cemiyeti* yöneticilerinden ve Koçgiri ve Dersim Ayaklanmalarında yer aldıktan sonra Suriye'ye kaçan Nuri Dersimi'nin 1952 yılında yayınladığı anıların gizlice Türkiye'ye sokulduğu ve gençler arasında heyecanla okunduğu bilinmektedir (Bozarslan,2002:851, Kutlay,1998:44)

⁵⁰ 49'lar Tevkifatı, 1958 yılında Irak'taki rejim değişikliğinin ardından Kerkük'te Türkmenlerin öldürülmesi üzerine, CHP milletvekili Asım Eren'in parlamentoda Türkiye'deki Kürtlere “bilmukabele” yapıp yapılmayacağını sormasına Kürt gençlerin protesto gösterileri ile karşılık vermesi üzerine gerçekleştirilmiştir. Aralarından daha sonra etkili siyasetçiler ve entelektüeller çıkan

“Kürt milliyetçiliği derin dondurucudan çıkmıştır”. “49’lar Davası”, genç kuşak Kürt aydınlarının “Kürtlük”ü politik kimlik olarak algılamaya başlamalarına yol açmıştır (Kutlay, 1994: 32-36).

Ulusal ve uluslar arası politik konjonktür açısından bakıldığında 1960’lı yılların başlarında Kürt kimliğine dayalı politik düşünceleri besleyen iki politik kaynağın bulunduğu görülmektedir: Irak’ta KDP lideri Barzani öncülüğünde başlayan ayaklanma ve dünya genelini etkileyen sol atmosfere paralel bir şekilde Türkiye’de gelişen sol dinamizm. Zaman içinde ikincisinin başat hale geldiği görülmüştür⁵¹. KDP’nin etkisinin dar bir alanla sınırlı kalmasına karşın sol akımlar; TİP (*Türkiye İşçi Partisi*)⁵² ve sonra da *Dev-Genç*, Kürtlerin hızla politize oldukları ve milliyetçiliğin sol bir çerçeve içinde yeniden şekilleneceği platformlar haline gelmiştir.

Kürtlere ilişkin sosyo-ekonomik ve üstü kapalı bir şekilde de olsa politik sorunları işleyen TİP’in bölgedeki örgütlenmesi, bir anlamda sol ile Kürtlüğün harmanlanması ile mümkün olmuştur⁵³. Kürtlerin TİP deneyimi, ağalık, beylik şeyhlik gibi hiçbir

49 kişinin yargılandığı 49’lar Davası, McDowall’ın (1997:403) da vurguladığı gibi özellikle Sait Elçi’nin yaptığı siyasi savunma ile Kürtler arasında politik bilincin gelişmesine yol açmıştır.

⁵¹ 1961 yılında başlayan Irak’taki Kürt ayaklanması Türkiye’deki Kürtler tarafından ilgi ile izlenmiştir. 1965 yılında kurulan Türkiye KDP’si bu etkinin izlerini açıkça gösterir. Irak KDP’si gibi Türkiye KDP’sinin liderleri de genellikle Kürt muhafazakarları, aşiret liderleri, tarikat şeyhleri ve müritleri, esnaf ve tacirler içinden çıkmıştır. KDP’nin Türkiye’de kentli kesimler arasında kök salmamasında McDowall’ın (1997:406) saptadığı gibi, bu partinin tutucu karakterinin etkisi olmuştur.

⁵² Kutlay (1998:110) anılarında bu gelişmenin de etkisiyle zaman içinde sağ bir Kürt milliyetçiliğinin halk arasında etkisizleştiğini dile getirmektedir: “Kürtlerin çoğu sağ partilerdeydi. Gençlere de yansıyan bu durum, üniversiteli Kürtleri böylesi çevrelerde tutuyordu. ... Şeyh Said Ailesi’nden Melik Fırat da, Yassıada ve Kayseri Cezaevi’nden çıktıktan sonra, ... bu çizgideydi. Bu çevrelerdeki Kürtlerin arayışlarında sol karşıtlığı vardı. Kürt solculuğu cılızdı henüz. ... etkileri de sınırlıydı. Hatta Kürt sağcılar kendilerini ulusalcı ve bu solcuları da bir tür ‘hain’ görüyorlardı. Ne var ki, bu Kürt sağ cephesi konuşmanın ötesine geçemiyor ve ... ‘Kürt’ kelimesini bile ağızlarına alamıyorlardı. TİP, çekinerek de olsa “*Türkçe konuşmayan vatandaşlarımız*”, “*etnik ayrılıklar*” ve daha bazı şeyleri söylüyordu. ... Bu açmaz böyle sürüp gidemezdi. Nitekim birkaç yıl içinde bu sağ cephe giderek zayıfladı ve çevrelerindeki gençler sola kaydılar.”

⁵³ Kürtlük ile solun harmanlanmasına yerel toplumsal özellikler de eklendiğinde ilginç deneyimler ortaya çıkmıştır. TİP’in Diyarbakır’ın Silvan ilçesindeki örgütlenme deneyimi bu harmanlanmanın tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Sola karşı özellikle ‘dinsizlik’ propagandasının yaygın olarak kullanıldığı bu dönemde, ve dinsel tutuculuğun yoğun olduğu Silvan ilçesinde bir grup genç din adamı, TİP’e katılmış ve ilçe örgütü onlardan birinin başkanlığında kurulmuş. O dönem Diyarbakır il başkanı olan T. Ziya Ekinci (2001:100), dinsizlikle suçlanan bir partiye, din görevlilerinin bu şekilde ilgi göstermelerini TİP’in merkez yöneticilerinde kuşku uyandırdığını aktarmaktadır. Yerel parti yöneticileri bu gelişmenin nedenlerini irdelediklerinde katılmalarına yol açan iki etken bulunduğunu tespit etmişlerdir. Halkın içinden çıkan ve yaşamlarını yakından izlemekte olan genç din adamları,

geleneksel güce ve statüye sahip olmayan sıradan insanlara da parti organlarında ve yerel örgütlerde örgütlenerek güç olma olanağı sunmuştur (McDowall, 1997: 406). Böylece milliyetçi düşünceler dar bir entelektüel grubun sınırını aşp, halk arasında yaygınlaşmaya başlamıştır.

Siyasetin toplumsal tabana yayılması ve sol düşünceler, aktörlerin profilini ve harekete geçirme süreçlerini etkilemiştir. O zamana kadar elitlerin uğraşısı olan siyaset, yoksul kesimler arasında yayılmış ve onları harekete geçirici bir etki yapmıştır. Bozarslan'ın (2002: 855) da vurguladığı gibi bu gelişme büyük ölçüde, sol bir söylem sayesinde mümkün olabilmiş ve dar anlamda milliyetçiliğin aşılmasını da beraberinde getirmiştir. İdeolojik çerçevelendirmenin bu niteliği, aynı bağlam içinde şekillenmiş olan 1980 sonrası Kürt hareketinin de, dar anlamda milliyetçi bir hareketten ziyade Latin Amerika'daki popüler direniş hareketlerine benzer özellikler göstermesine yol açmıştır⁵⁴. Söz konusu atmosfer ve örgütlenme, geleneksel Kürt elitlerinin yürüttüğü siyasal çalışmadan farklı olarak, toplumun alt tabakalarına kendi güçlerini görme olanağı sunan *Doğu Mitingleri*'ni ortaya çıkartmıştır (Beşikçi, 1992).

Doğu Mitinglerinden bir süre sonra *Dev-Genç* içinden çıkan bir grup tarafından kurulan DDKO (*Doğu Devrimci Kültür Ocakları*)'nın yayınları, sol temalar ile Kürt kimliğine ilişkin talepleri bir arada işlemiştir. Bu örgütün 12 Mart sonrasında mahkemeye sunduğu “siyasi savunma”da Marksizm ile milliyetçiliğin bağdaştırılmasına dönük entelektüel çaba devam ettirilmiştir. Oran “ezilen ulus milliyetçiliği” kavramının bu eklemlenmeyi mümkün kıldığını dile getirmektedir (2002: 876).

ağaların yoksul halk üzerindeki baskıcı ve sömürücü rolünün farkında olup ve TİP'in ağalara karşı söyleminden etkilenmişlerdir. Fakat bununla bağlantılı olmakla birlikte daha belirleyici olan ikinci etken kendisi de medrese kökenli, sosyalist Kürt şairi Cigerxwin'in şiirleri olmuştur. Toplumsal sorunlara sınıfsal bakış açısıyla çözüm arayan ve politik görüşlerini etkili bir şekilde şiirlerine yansıtan Cigerxwin'in şiirleri, Silvan'daki medreselerde örnek edebi yapıtlar olarak okutulmakta ve bu genç mellelerce ezbere bilinmekteymiş. Genç din görevlilerini TİP'e yaklaştıran, sosyalist şair Cigerxwin'in medreseler dışında bulunması muhtemelen mümkün olmayan Arap alfabesiyle ve Kürtçe olarak basılmış haldeki şiirleri olmuş.

⁵⁴ 1980 sonrası Kürt hareketinin Latin Amerika'daki popüler direniş hareketleri ile karşılaştırması için bkzn. İsmet, 1991

İdeolojik çerçevesi bu şekilde oluşan 1980 sonrası Kürt hareketinin stratejisi ve mobilizasyon modellerinin kaynağını da 1970’li yıllarda THKO (*Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu*) ve THKP (*Türkiye Halk Kurtuluş Cephesi*)’nin “*halk savaşı*” teorisi ve “*gerilla*” eylemleri oluşturmuştur. 1980 sonrası Kürt hareketini şekillendirecek ideolojik ve programatik çerçeve bu şekilde tamamlanmıştır (Kürkçü ve Duran, 1995: 200). 1980 sonrası Kürt hareketinin ideolojik çerçevesini belirleyenler de tıpkı yüzyılın başındakiler gibi, büyük kentlere toplanmış ve Kürtlükle ilgili düşüncelerini bu kentlerdeki siyasal atmosferin etkisi ile formüle etmiş yüksek öğrenim gençliği içinden çıkmıştır. Ancak hareketin ortaya çıktığı toplumsal ve ideolojik bağlam öncekilerden farklı bir aydın profili yaratmıştır. Yukarıda sözü edilen sosyo-ekonomik değişimin ve politik atmosferin 1960’lı yıllardan itibaren belirgin bir hal alması (Oran, 2002) Kürt hareketinin yapısını, stratejilerini ve ideolojik söylemini değiştirmiştir.

1970’li yılların radikal politik ortamında çok sayıda radikal Kürt grup ortaya çıkmıştır⁵⁵. 12 Eylül askeri müdahalesinin ardından bu hareketler büyük ölçüde etkisini yitirmiştir. Buna karşın 12 Eylül’ün 1980 sonrası Kürt hareketinin ortaya çıkması ve şekillenmesinde 12 Eylül kolaylaştırıcı rol oynadığı kabul edilmektedir (Oran, 2002) Tilly ve McAdam gibi politik süreçler teorisyenleri sosyal hareketler ile kurumsal politikalar arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedirler. Politik sistemin açıklığı veya kapalılığı, devletin baskı eğilimi ve baskı uygulama kapasitesi, sosyal hareketlerin ortaya çıkması ve biçimlenmesinde önemli etkenler olarak sıralanmaktadır (McAdam vd., 1996: 3). Bu bağlamda 12 Eylül dönemi uygulamalarının ve 1981 Anayasasının yasakçı tutumunun, 1980 sonrası Kürt kimliğine ilişkin taleplerin yasa dışı yollardan ortaya çıkmasında ve şiddet yöntemlerine baş vurulmasında etkili olduğu vurgulanmaktadır (Kirişçi ve Winrow, 2002: 117-121; Şimşek, 2004; Somersan, 2004).

1980 sonrasında şiddet eylemleriyle adını duyuran ve daha sonra çeşitli değişimler geçirerek varlığını sürdüren en etkili örgüt yasadışı radikal PKK (*Partiya Karkeren Kurdistan/Kürdistan İşçi Partisi*) olmuştur. 1980’li ve 1990’lı yıllarda toplumun

⁵⁵ Bu gruplara ilişkin ayrıntılı bilgi için bknz: Ballı, 1991

çeşitli kesimlerini Kürt kimliğine ilişkin taleplerle mobilize etmeyi başarmış olan bu örgütün yapısı ve çeşitli kentli tabakalar ve kır yoksulları ile birlikte kadınları da mobilize eden stratejileri 1978 yılında kaleme alınan kuruluş programında çizilmiştir.

İsmet İmset'in verdiği bilgilere göre (1991: 55-56) örgütün sol bir teorik çerçeve içinde kaleme alınan programında, politik hedef, "proleterya öncülüğünde" ve işçi-köylü ittifakıyla gerçekleştirilecek "milli demokratik devrim" olarak nitelenmiştir. "Sömürgecilik" ve bunun zorla ayakta tuttuğu yarı feodal yapı, hedeflenen milli demokratik devrim önündeki engeller olarak nitelenmiştir. Sözü edilen parti programına göre öngörülen devrim milli bir karakter taşımak zorundadır. Ancak demokratik yanı, "feodal komprador sömürüsü, aşiretçilik, mezhepçilik, kadının kölece bağımlılığı" gibi Ortaçağdan kalma çelişkileri temizlemeyi hedef alır⁵⁶. Burada dile getirilenler bağlamında değerlendirildiğinde örgütün ideolojik çerçevesinin "milli devrim" ve "demokratik devrim" olmak üzere iki ana tema etrafında oluşturulduğu görülmektedir.

Bu programa göre sol bir Kürt hareketi yaratmayı hedefleyen örgütün politik projesinin Kürtlerin tümünü kapsama iddiasında olmadığı görülmektedir. "Doğu'nun mağduriyeti"ne dayandırılan sınıfsal taleplerle Kürt kimliğine ilişkin talepleri eklemlen yeni söylem, Kürt egemen sınıflarını "Ortaçağdan kalma, sömürücü ve işbirlikçi sınıflar" olarak niteleyerek bu projeden –ve yeni kimlik oluşturma sürecinden dışlamış, hatta öncelikli hedef olarak onları seçmiştir⁵⁷.

Programda saptanan milli demokratik devrim hedefini gerçekleştirmek için "uzun süreli halk savaşı stratejisi" benimsenmiştir⁵⁸. Erken dönem Kürt milliyetçiliğinin

⁵⁶ Bu programda yer alan ilkeler hareketin aşiretlere karşı tutumuna yansımıştır. Daha kuruluş aşamasındayken bu partinin öncelikli hedefleri arasında Urfa ve Batman'daki aşiretler yer almıştır. Bruinessen (1992b: 363-364) aşiretlere karşı yürütülen çatışmalarda belirgin bir sınıf mücadelesi yönü bulunduğuna dikkat çeker ve aşiret seçkinleri ile toprak sahiplerinin bu örgütte fazla etkili olamadıklarını belirtir.

⁵⁷ Bu tercih, kimi Kürt aydınları tarafından Kürt milliyetçiliğine uymadığı yönünde eleştiri konusu olmuştur (Bozarlan, 2002) Esasında bu örgüt başlangıçta da milliyetçi bir örgüt olarak nitelenmemiştir. İmset (1993: 75-77) dönemin yerli ve yabancı istihbarat raporlarında PKK'nın başında Kürt kökenli bir solcunun yer aldığı, Marksist Leninist bir örgüt olduğunun dile getirildiğini aktarmaktadır. Nitekim örgütün kendisi de hiçbir zaman milliyetçi nitelemesini kullanmamıştır.

⁵⁸ İmset (1993:95-96) örgütün benimsediği uzun süreli halk savaşı stratejisinin Peru'nun Aydınlik Yol örgütü ile THKP-C (*Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi*)'nin benimsedikleri stratejinin bir benzeri

aristokratik, dinsel ve aşiretsel doğasında “halk” kategorisine yer bulunmamaktaydı. Oysa temel gücünü işçi-köylü ittifakı olarak tanımlayan yeni hareket, politik hedefine, halkı seferber ederek ulaşma yolunu benimsemiştir. “Halk” yarısını kadınların oluşturduğu bir kategori idi. Bu durum kadınları bir kez daha politik Kürt elitlerinin ilgi odağı haline gelmiştir. Fakat bu kez sadece semboller olarak değil, aktörler olarak da. Kürt toplumunda, onları bağlayan ataerkil bağların çokluğu oranında kadınları harekete geçirmek için daha fazla çaba harcamak gerekmiştir. Başta geleneksel Kürt ailesi olmak üzere, kadınları kapatan, denetim altında tutan ataerkil kurumlar şiddetle eleştirilmeye başlanmıştır. Bunda hareketin ideolojik çerçevelendirmesindeki “demokratik devrim” ilkesinin de rolü bulunmuştur, fakat esas olarak kadınları harekete geçirmeyi gerektiren mobilizasyon stratejisi etkili olmuştur.

5. 2. Mobilizasyon Stratejileri Açısından “Kadın Sorunu”nun Yeniden Keşfi:

Araçsal Bir Yaklaşım Olarak Kadınları “Özgürleştirmek”

1980 sonrası Kürt hareketinin ideolojik ve politik metinlerde kadın sorununa ve çözümüne zaman içinde giderek artan bir şekilde önem verildiği görülmektedir. Parti programında sadece demokratik devrimin ortadan kaldırmakla yükümlü olduğu kurumlar arasında “kadının kölece bağımlılığı” şeklinde değinilen ve 1980’li yılların başlarında daha çok klasik Marksist yaklaşımın tekrarı niteliğinde işlenen “kadın sorunu”, 1986 yılından itibaren hareket içinde üzerinde en fazla konuşulan, yazılan ve tartışılan konu haline gelmiştir. Başlangıçta daha çok aile üzerinde odaklanmak üzere “kadın ve aile sorunu”⁵⁹ adı altında yürütülen tartışmalarda özetle şu konular üzerinde durulmuştur: Kürt ailesi, programın hem milli hem de demokratik hedefleri arasında sayılan Ortaçağdan kalma yarı feodal yapılar içindedir ve onların temel dayanağını oluşturur. Bu haliyle insanların birey olmalarını engellemektedir. Ailenin bu durumu sosyalleşme olanaklarının bulunmamasından kaynaklanmaktadır ve aynı

olduğunu belirtmektedir. Latin Amerika’daki popüler direniş hareketlerinde ya da Çin vb. ülkelerde benimsenen halk savaşı ile Türkiye’de Mahir Çayan ve arkadaşlarının politik literatüre kazandırdıkları “gerilla” stratejisi, örgütün stratejisini şekillendirmiştir. Örgüt sözcüleri, teorik şekillenmelerinde ve strateji belirlemelerinde 1970’li yıllarda yer almış oldukları sol gençlik örgütlerinin belirleyici olduğunu, Mahir Çayan, Deniz Gezmiş, İbrahim Kaypakkaya gibi gençlik önderlerinden etkilendiklerini sık sık dile getirmişlerdir (Kürkçü ve Duran, 1995: 40-43; Belli, 1999:95)

⁵⁹ bkz. Erdem (1992) *Kadın ve Aile Sorunu*

zamanda döngüsel olarak sosyalleşmeyi engellemektedir. Kendilerini sosyal, ekonomik, politik vb. alanlarda gerçekleştirme fırsatı bulamayan yoksul Kürtlerin ufukları ailenin sınırları ile sınırlanmış ve bu da aile içinde insanların birbirlerini tüketmelerine yol açmıştır. Küçük yaşta evlilik kadını fiziksel ve ruhsal olarak tüketmekte, erkeği ise ömür boyunca ailesini geçindirmek için zorlu koşullarda çalışmak dışında bir şey yapamayacak hale getirmektedir. Bütün ezilmişliğine rağmen, erkek aile içinde sistemin temsilciliğini yapmakta, toplumda kendisine dayatılan otoriteyi ailede kadına ve çocuğa uygulamaktadır. Namus bu aile yapısı içinde fetiş haline getirilmiştir. Kadınlara erkeğin gerçek anlamda aşkı yaşama olanağı yoktur. Bunun için öncelikle özgürlük gerekir.

Aileye ilişkin bu söylem, hareketin mobilizasyon stratejisi ile yakından alakalıydı. Hareketin “*kadın ve aile sorunu*”, aslında aile bağlarının benzer bütün geleneksel, yarı-feodal topluluklarda olduğu gibi bireyler üzerinde sahip olduğu etkinin fark edilmesiyle birlikte başlamıştı. Geleneksel aile bağları, örgütün ilk yıllarda “ulusal kurtuluş”, “sosyalizm” gibi soyut hedeflerle bireyleri katılmaya ikna etmesini güçleştirmiştir. “Halk savaşı” stratejisi ise bu engeli aşmayı zorunlu kılmıştır. Bu doğrultuda aile yapısı ve bireyleri toplumsallaşmaktan alıkoyan engeller ile ailenin barındırdığı egemenlik ilişkileri, sorgulanmaya ve eleştirilmeye başlamıştır. Geniş ataerkil ailenin bütün iktidar pratiklerinin üzerinde uygulandığı zeminin kadınlar olması, teorik olduğu kadar pratikte de kadınları örgütün ilgi odağı haline getirmiştir. Ayrıca maruz kaldıkları çok katlı baskının kadınları daha ilgili ve kolay harekete geçirilebilir kıldığı düşünülmüştür. Halkla ilişkilerin geliştirilmesinde de kadınların etkili olabileceği öngörülmüştür:

“Denebilir ki, her türlü baskının ve sömürünün en uç noktasını kadın yaşıyor. ... Sömürgeciliğin en olumsuz yansıdığı bu zemin, ... Ulusal Kurtuluş Mücadelesi’nin ileride en çok dayanabileceği veya işlenirse, örgütlenirse potansiyelinin çok gelişkin olabileceği bir *zemindir*.” (Erdem: 1992: 52-53) (İtalik bana ait hç.)

Yukarıdaki ifade, kadınların mobilizasyon stratejisi açısından bir araç ve zemin olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Öte yandan bu ifade Chatterjee’nin (2000)

milliyetçi söylemde, kadınların konuşan değil, üzerinde konuşulanlar olduğu saptamasını doğrular niteliktedir. Burada kullanılan dil örtük olarak konuşanı erkek olarak kodlamaktadır.

Kadınların harekete geçirilmesinde kamuoyu oluşturmaya yönelik beklentiler de rol oynamıştır. Filistin *intifadasının* dünya kamuoyunda yarattığı ilgi, gösterilerde kadınların oynayabileceği rolü çarpıcı bir şekilde göstermiş bulunmaktaydı:

“Milyonlarca kadın sahipsiz, ölümcül noktada, binbir kölelik bağları ile bağlı. O bağları paramparça edin, kadını özgürleştirin, kadın derya olup aksın, bir çağlayan gibi çağlasın. Bizde kadın öldürülmüştür. İlk yapacağınız işlerden birisi, girdiğiniz her bölgede kadını bağlayan bağları bulup kesmektir. Kadın sosyal hayata bir çağlayan gibi katılsın. .../ Bugün Filistin ayaklanmasında devrimi neredeyse kadınlar, çocuklar ve gençler taşlarla yürütüyorlar. Bundan alınması gerek dersler vardır. ... bugün ihtiyaç duyduğumuz en çok bu tip gelişmelerdir. ... toplumun yarısından fazlasını oluşturan kadınlar sokağa döküldüler mi, onları ... kontrol etmesi mümkün değildir. ... Bu açıdan kitleyi, özellikle kent hareketlerini geliştirmemizde önümüzdeki aşamada mutlaka harekete geçmeliyiz. ... Kesinlikle hepsi öfke içindedirler. Hepsi aç ve yoksuldurlar. Bunları her türlü yöntemle ayaklanmaya kaldırmak mümkündür.” (Erdem, 1992: 101-102, 253)

Kadın burada da üzerine konuşulandır, bir başka ifade ile söylemin öznesi değil nesnesi konumundadır. Bu “özgürleştirilme”nin kadınların gerçek özgürleşmesine katkı sunup sunmadığı daha sonraki bölümlerde irdelenecektir. Burada şimdilik mobilizasyon açısından kendisinden bekleneni yerine getirdiği belirtilmelidir. Nitekim gelişmeler de bu yönde olmuştur. 1988 yılından itibaren gerçekleştirilen halk gösterilerinde kadınlar yer almışlar ve bu kendisinden beklenen etkiyi yapmıştır. 1988-1992 yılları arasında yoğun halk gösterilerinin yaşandığı süreç, kamuoyunun ilgisinin harekete yönelmesine yol açmıştır. Kitlesele gözaltı ve tutuklamalar, insan hakları ihlalleri de hareketin ideolojisini ve şiddet yöntemini benimsemeyen Kürtler arasında dahi sempati yaratmıştır. Hareket başlangıçta sağlamakta güçlük çektiği kamuoyu ilgisini ve toplumsal desteği, önemli ölçüde kadınları seferber ederek sağlayabilmiştir. 1991 yılında Irak’ın kuzeyinden bir buçuk milyona yakın Kürt mültecinin İran ve Türkiye’ye gelmelerine yol açan gelişmelerin yarattığı duygusal

atmosferin de etkisi ile hareketin “dağ kadrosu” genişlemiştir. 1990-1992 yılları arasında büyük bölümü kentlerden ve üniversitelerden olmak üzere örgüte yoğun bir katılım olmuştur. Bu süreç, örgütün cinsiyet kompozisyonunu da değiştirmiştir. Üniversitelerden, kentlerin varoşlarından ve kırsal alandan çok sayıda genç kadının da katılması sonucu, 1993 yılında örgütün “dağ kadrosu”nun üçte birini kadınlar oluşturmuştur (Özcan, 1999: 160).

Bu durum hareketin kadına ilişkin söylemini değiştirici bir etkide bulunmuştur. 1980’lerde kadınları “özgürleştirilecek köleler” olarak tanımlayan söylem, 1990’lı yıllardaki politik mobilizasyon ve bunun yol açtığı etkilerle ileride değinileceği gibi “özgürleştirilecek kadın” imgesini işlemeye başlamıştır. Kadınların aktörler olmaları ile sembolik evrende meydana gelen bu değişikliğin yanı sıra, söylemin cinsiyet kurgusu da değişmiştir. Bu değişim, kadınların pratikte gösterdikleri aktif katılımın dolaylı sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle dağdaki sayılarının ve etkinliklerinin artması, onları özgürleştirilecek nesnelere indirgeyen söylemi olgusal olarak geçersiz kılmıştır. Kadınların pratik düzlemde gösterdikleri aktif katılım bu şekilde söylemsel düzlemde de karşılığını bulmuştur.

5. 3. Toplumsal Cinsiyet Kurgusu Açısından Yeni Kimliğin İnşası

5. 3. 1. Kadimlik ve Yeniden Yaratma: “Diriliş Tamamlandı Sıra Kurtuluşa”

Politik mobilizasyon süreci 1990’lı yılların başında Kürtler arasında etnik kimlik bilincinin gelişmesinde etkili olmuştur. Kürt kimliğinin yeni tanımı, sosyal hareketler literatürünün kolektif kimliğin kolektif eylem içinde ve aktörlerin etkileşimi ile tanımlandığı vurgusuna paralel bir şekilde, bu mobilizasyon sürecinde ve aktörlerin değişen profiline göre oluşturulmuştur. Kolektif eylem sürecinin hareket liderlerince “*diriliş tamamlandı, sıra kurtuluşa*” (Kürkçü ve Duran, 1995) şeklinde ifade edilmiş olması, Kürt kimliğine atfedilen özellikler açısından üzerinde durulmaya değer görülmektedir. Etnik ya da ulusal kimliğe dayalı politik süreçler açısından “diriliş” klasik bir imayı içerir. Etnisitenin ya da milletin kadimliği imasıdır bu. Mitolojik bir altın çağa gönderme yapar; uzak geçmişten bugüne süreklilik içinde varlığını sürdüren bir “öz”e, gönderme yapar. Ayrıca örtük olarak, bu özün zaman içinde

tanınmayacak hale getirildiğini ima eder. Nitekim, diriltilmesi, daha doğrusu kadimlik tahayyülü eşliğinde, politik projenin kurgusu ve araçları ile yeniden inşa edilmesi gerekmektedir.

“Diriliş tamamlandı” sloganının içerdiği imaya göre, Kürtlük, uzak geçmişten bugüne kadar geçen zaman içinde “öz” varlığını sürdürmekle birlikte, “dış düşmanlar” ve onların “feodal, komprador işbirlikçileri” tarafından köleleştirilmiş, *düşürülmüştür*. Ortaçağdan kalma kurumlar ve ilişkilere mahkum edilmişlerdir. Buna göre yapılması gereken, özgürlüğü yeniden kazanırken modern kurumlar, modern ilişkiler eşliğinde Kürtlüğü yeniden modern bir temelde inşa etmektir(Aktaran: Belli, 1999: 10-12).

Konumuz açısından yeni kimlik inşasının hangi toplumsal mekanda, hangi sembollerle, hangi aktörlerce ve nasıl bir süreçte gerçekleştirileceği önemlidir. “Eski”, “düşürülmüş” Kürtlüğün eleştirel bir çözümlemeye tabi tutulduğu mekan aile idi ve onun merkezinde de kadının konumu yer almaktaydı. Yeni kimliğin inşa edileceği alan da aile olarak saptanmıştır. Yeni Kürt kişiliğinin/kimliğinin aileyi, kadını ve erkeği dönüştürecek olan kolektif eylem sürecinde ortaya çıkacağı varsayılmıştır. Yeni kimlik kurgusu eski aile, eski erkek ve eski kadın temsillerinin yerine “yeni aile”, “yeni kadın” ve “yeni erkek”in konulması ile gerçekleştirilmiştir. Scott ve arkadaşlarının (1994: 169) kolektif kimliğin, aktörler için normatif boyutlar içerdiği saptaması ışığında bakılacak olursa, bir olumlama olarak çerçevesi çizilen “yeni erkek” ya da “yeni kadın” kimliklerinin, kadınlar ve erkeklerin ona ulaşmaları için yeni görevler, yeni sorumluluklar alanına da işaret ettiği görülecektir. Tanımlanan yeni sorumlulukları yerine getirdikleri ölçüde yeni kadın ve erkeğin Kürt kimliğinin modern niteliğinin yaratıcıları ve belirleyicileri olacağı öngörülmüştür. Yeni kadın ve erkek kimliklerinin işaret ettiği sorumluluklar ise hareketin stratejisine göre tanımlanmıştır.

Yeni kimlik söyleminin dolaşıma girdiği yıllar 1990’lı yıllardır. Bu yıllarda olağan bir süreç yaşanmamakta, aksine şiddetli ve yaygın çatışmalar tüm toplumu

etkilemekteydi. Hareketin o döneme ilişkin stratejisi, toplumun en geniş kesimlerini mobilize etmeyi öngörmekteydi. Yeni kadın ve erkek kimliğinin görev alanının belirlenmesinde bu olağan üstü koşulların gereklerini yerine getirmeye teşvik edecek unsurlara yer verilmiştir. Böylece yeni kimlik inşasında, eskinin eleştirisi, militarizm, modernleşme hedefi ile toplumu hareketin amaçları doğrultusunda mobilize etme çabası bir arada rol oynamıştır.

Melucci (1995a: 52-57) sosyal hareketlerin bir çok düzeyin ve çoklu anlamların dışı vurumu olduğunu belirtirken, kolektif kimlik kavramının kolektif eylem içindeki çoğul düzeylerin varlığını görünür kılabileceğini dile getirmektedir. Kolektif kimliği Hall'ün önerdiği şekli ile kimliği koşullara bağlı, asla tamamlanmayacak bir eklemlenme süreci (Aktaran: Stephen, 2005: 66) olarak kavramak, yukarıdaki koşullar eşliğinde tanımlanan kimliğin içereceği çok yüzeyliliği ve çelişkileri görünür kılar. Yeni kimlik söylemi, modernleşmeci ve homojen bir bütünlük olma iddiasını taşısa da, parçalı ve eklemlenmiş bir özelliktedir. Bu özelliği gereği tezat anlamlar içeren ifadeler bir arada dolaşıma girmektedir. Bu durumun en açık örneklerinden birisi harekete “kadınları özgürleştirici” misyon da yükleyen modernleşmeci söylemin, bizzat “işbirlikçi”, “feodal” olarak olumsuzladığı bir toplumsal düzlemin kadına ilişkin temel yaklaşım örüntülerini barındırmasıdır. Hareketin erken dönem metinlerinde sıkça yer alan “düşüren kadın”, “entrikacı kadın” imgesi, İslami ideolojideki “fettan, şeytan kadın” imgesinden başkası değildir. Bir yandan kadının kamusal alana çıkması ve harekete geçirilmesi hedeflenirken öte yandan onu eve kapatan “şeytan/düşüren/entrikacı” kadın imgesi, yeni söylemin en önemli negatif imgesi olarak işlenmiştir.

5. 3. 2.Yeni Kimliğin Toplumsal Cinsiyet Matrisi: Eski Aile, Eski Erkeklik ve Eski Kadınlık Karşısında Yeni Aile, Yeni Erkeklik ve Yeni Kadınlık ⁶⁰

Kamusal alan türdeşlik alanı olduğuna göre yeni ve “farklı” bir kimlik olarak Kürt kimliğinin inşa edileceği sembolik alan, benzer örneklerde olduğu gibi özel alan

⁶⁰ Bu bölümde hareketin konuya ilişkin ideolojik kurgusu için Sayın (1998), Erdem (1992), Öcalan (1999), Öcalan (2000), Serok (2001), Esen (2002) ile *Yaşamda Özgür Kadın* dergisinin çeşitli sayılarından yararlanılmıştır.

olmuş ve bu yeni kimlik de yine bütün benzerlerinde olduğu gibi aile metaforuyla inşa edilmiştir.

Eski-yeni dikotomisi eşliğinde oluşturulan kimlik matrisinde, eski ailenin yerini yeni aile, eski-köle kadının yerini yeni kadın, eski-sahte erkeğin yerini yeni (ve örtük olarak gerçek) erkek; kadınsılık ve erkeksiliğin yerini, tanıncılaşmak ve erkeği öldürmek almıştır. Şimdi bunları tek tek irdelemekte yarar görülmektedir. Önceki bölümlerde hareketin ideolojik çerçevesi, hedefleri ve mobilizasyon stratejileri bağlamında geliştirilen eski aile, eski kadın ve erkek eleştirilerine kısmen değinilmiş bulunmaktadır. Verili haliyle bireylerin politik öznelere dönüşmesini engelleyen “işbirlikçi” bir kurum olarak nitelenen “eski” ailenin yerine “yeni aile” modeli olarak “ulus ailesi” konulmuştur. Böylece aşılması gerektiği vurgulanan ailenin yerine önerilen yeni ve daha geniş bir ailedir: “ulus ailesi”. Kuramsal tartışmalar kısmında değinildiği gibi etnik ya da ulusal kimliğin inşasında aile benzetmesine sık rastlanmaktadır. Vatan, yuva olarak sembolize edilirken, ulus da bütün üyeleri arasında geçmişten gelen bağlar bulunduğuna inanılan büyükçe bir aile olarak tahayyül edilmektedir. Bu benzetme aile bağlarının içerdiği doğallığın, doğuştan gelme niteliğinin, ulusun da böylesi doğal ilişkiler bütününden oluştuğunu düşündürmeye yaradığı ölçüde işlevseldir⁶¹.

Eski erkeklik, büyük ailenin kurulması önündeki en büyük engel olarak tanımlanmıştır. Erkeğin kadın ve çocuk üzerinde uyguladığı baskı, tahakküm ve şiddetin yoğun biçimde eleştiriye tabi tutulduğu geniş bir söylem alanı yaratılmıştır. Buna göre erkek toplumda gördüğü her türlü baskının, işsiz güçsüzlüğün, insan yerine konmamanın acısını evinde beylik taslayarak giderir. Bu da onu sisteme karşı

⁶¹ Hareketin söyleminde yer alan “parti ailesi”ne değinmek gerekir. “Parti”, “büyük aile”nin, yani ulus ailesinin inşasında rol oynayan ve büyük ailenin prototipi olarak nitelenen bir ara aile formu olarak nitelenmektedir. İşlevi küçük ve sorunlu aileyi yenip, büyük aileyi yaratma serüvenine başarılı bir şekilde katılmayı sağlamaktır. Ulusun prototipi olarak nitelenmesi, “parti ailesi” içindeki cinsiyet ilişkilerini de konumuz açısından önemli kılar. Çünkü kadın-erkek üyelerince parti içinde geliştirilecek ilişkilerin, büyük aile ilişkilerine model oluşturacağı ifade edilmektedir. Örgüt literatüründe sık sık eski aileden büyük aileye geçmek gerekliliği ve parti ailesinin bundaki rolüne vurgu yapıldığı görülmektedir. Örgüt literatüründe “Biz bir ulus için ev inşa ediyoruz. Bir halk için özgür bir aile kurmak istiyoruz” ya da “Parti bizi bütün toplumsal ve ulusal yeniden kuruluşa götüren en seçkin ailedir” türünden saptamalara sıklıkla rastlanmaktadır (Erdem, 1992: 117,54)

gelmekten alıkoyar. Bu nedenle “erkeklik duygusu”nun yıkılması gerektiği vurgulanmıştır⁶².

“Sahte erkeklik” nitelemesinin, örtük olarak gerçek erkeklik imasını içerdiği gözden kaçmamaktadır. Bu gizli ima ideolojik düzlemde aile içinde erkeğin despotizmine yapılan eleştirinin toplumsal düzlemde aile ilişkilerine demokratikleştirici bir etki yapma ihtimaline karşın, “gerçek” erkekliğin toplumsal cinsiyet hiyerarşisindeki yerine dokunmamaktadır. Kimlik matrisindeki “eski kadın” yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi “köle” ya da “düşürülmüş” şeklinde tanımlanmıştır.

5. 3. 3. Harekete Geçirme Mekanizmaları Açısından Namus Kavramının Yeniden Tanımlanması: Kadın Bedeninden Vatan Sathına

Kürtlerde kadının konumunu belirleyen çerçevenin işlendiği bölümde, tüm Ortadoğu toplumlarında olduğu gibi kadın bedeni üzerindeki ataerkil kontrolün anahtar kavramının “namus” olduğuna ve kadınların namusunun korunmasının, ailenin erkekleri için, erkekliğin en önemli ve en kırılgan ölçütünü oluşturduğuna değinilmişti. Hareketin “küçük aile” ve onun barındırdığı değerler sistemine yönelttiği eleştiri bağlamında, namusa ilişkin yukarıdaki yorum da şiddetle eleştirilmiştir.

“Eski aile” eleştirisi, namusu dar anlamda kadın bedeni üzerinde odaklanmaktan çıkartmış, anlam alanının genişlemesine, vatan sathına yayılmasına yol açmıştır. Namusun yeni ölçütü dar anlamda kadın bedenine yabancı elinin değmesi bağlamında değil, “vatan toprağının korunması” bağlamında inşa edilmiştir. Buna karşın feodal namus anlayışı tümüyle terkedilmemiştir. Toplumun üyelerini hareketin

⁶² “Devrimci siyasi-sosyal ilişkilerde önder olmak yerine, ailede önder olmak güdüklüğü politik ve sosyal önderlik kişiliğinin gelişimini dumura uğrattıyor. Bizde önderlik duygularının gelişmemesinin bu gerçeklikle doğrudan bağı vardır... O halde erkeklik duygusunun yıkılması önem taşıyor.”(Erdem, 1992: 76)

tanımladığı hedefler doğrultusunda mücadele etmeye çağırmak üzere odaklandığı mekan kaydırılmıştır⁶³.

Namus kavramının yeniden anlamlandırılmasının, sembolik düzlemde ve gündelik hayattaki etkileri çelişkilidir. Sembolik düzlemde, “vatan toprağı” örtük olarak da olsa kadın bedeni ile özdeşleştirilmektedir. Dipnotta aktarılan anonim anlatıda, kadın bedeninin yerini toprak almıştır. Bu ise dolaylı olarak, namus ve şerefın (dar ya da geniş anlamda) kadın bedeni üzerinden tanımlanmasını yeniden üretmeye yaramaktadır. Diğer yandan, gündelik hayatta, dar anlamdaki namus anlayışının kadını eve kapatılmasına son verici etkide bulunmaktadır. Erkekliğı, kadın bedenini yabancıнын dokunuşundan koruma ölçütüne bağlayan kültürel kodları çözmekte, kadınların toplumsal hareketliliğine olanak yaratmaktadır.

5. 3. 4. Kadınların Aktörler Olarak Katılımlarının “Yeni Kadın” Kimliğı Kurgusuna Etkisi

Kadınların aktörler olarak etkinlik gösterdikleri 1990’lı yılların başlarından itibaren “düşüren kadın” imgesi terk edilmiş ve “yeni kadın”, kadınlara yeni sorumluluklar yükleyen ve bedenlerine yeni bir disiplin getiren, yeni ve pozitif imgelerle inşa edilmiştir. Hareketin metinlerinin kronolojik bir okuması, olumsuz imgelerin 1980’li yıllardan 1990’lı yılların başlarına kadar yaygın olarak kullanıldığını, 1992’den sonraki metinlerde tümüyle kaybolmuş olmasa dahi yerini belirgin bir şekilde öne çıkan “kadına güvenmek gerektiğı”, “kadınlığın iyi bir şey olduğı” türünden pozitif

⁶³ “Erkek cinsellikte tam bir hakimiyet arar. ... Kadın da ... cinselliğı erkeğı elinde tutmada, kontrol etmede en büyük silah olarak kullanır. ... İşte cinsellik burada tehlikeli bir namus anlayışına da yol açıyor. ... –ki bizde temel ahlak normu da budur- ortaya çıkan çok tehlikeli bir sonuçtur. Vatan işgal edilir, vatana bin defa tecavüz edilir ama bunun için kınıı kıpırdatmaz, namus ve onur diye bir tek duygu görülmez.” (Erdem, 1992: 136-137) Hareketin bu yönlü ideolojik söylemine, kimi popüler anlatılar da eşlik etmiştir. Bu anlam kayması, 1990’lı yıllarda halk arasında yaygın olarak dolaşan şu söylenceye açıkça görülmektedir: Söylenceye göre Batman’ın köylerinden birinde kadınların çoğunun göz altına alınması üzerine erkekler köyün imamına giderek , namuslarının ayaklar altına alındığını dile getirmiş ve bu durumda ne yapmaları gerektiğini sormuşlar. “Yurtsever” olarak nitelenen imam onları dinledikten sonra namusu yanlış yerde aradıklarını söylemiş. Erkeklerle az ilerideki makineleri işaret etmiş. Bunlar petrol çıkarmak için sürekli toprağı girip çıkmakta olan sondaj makineleriymiş. İmam, siz namusu eşlerinizin bacakları arasında arıyorsunuz ama asıl namus bu topraktır ve onun namusunu önemsemeniz gerekiyordemiş.

temalara terk ettiğini göstermektedir. 1990'lı yıllar, yukarıda belirtildiği gibi kadınların aktörler olarak katıldıkları yıllardır ve söylemin değişiminde bunun etkisi olmuştur.

Düşüren kadın imgesi, erkekleri aile ve evlilik ilişkilerinden vazgeçerek harekete katılmaya teşvik eden söylem bağlamında işlev görmüştür. 1980'li yıllar, hareketin söyleminin hem örgüt içi düzlemde hem de toplumsal düzlemde henüz sadece erkeklere seslendiği yıllardı. “Kadınla ilişkinin erkeği düşürmesi” ni örgütün diline tercüme ettiğimizde, erkeğin “mücadele”den uzaklaşmasını kastettiği anlaşılmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi geleneksel namus anlayışı, evli erkeğin aileden kopmasını güçleştirmekteydi. Hareketin bu döneme ilişkin söylemi, erkek üyelerini aileden ve kadınlardan uzak tutmaya hizmet etmiştir. Aşağıdaki 1988 değerlendirme bu açıdan çarpıcı niteliktedir:

“ Kadın köle gelir, zayıftır, haddinden fazla donanımsızdır ve bir de tehlikelidir. ... Yani, toplumu düşürmede kendi düşürülmüşlüğüne ustaca kullanır. Bunlar ulusal kurtuluş sürecine girdiğimizde dikkat etmemiz gereken hususlardır. ... Çoğunuzun tam devrimcileşememenizin önemli bir nedeni, kadın gerçeği ile kurduğunuz ilişkidir. Duyguları geliştirirken ilişkilerde temel direniş ölçüleri veya sosyalizmin temel ölçüleri bir tarafa bırakılmıştır ve köleliğe götürecek ilişkiler geliştirilmiştir. Bilir misiniz ki, hazırlanıp konduğumuz bir kadın ilişkisi bir tuzaktır. Düşman da bunun çok iyi kullanıyor. “ (Erdem, 1992: 106)

Bu tema 1992 yılından itibaren terkedilmiştir. Kadınların aktör olarak katılımlarının yaygınlaştığı 1992 yılından itibaren hareketin söylemi aynı zamanda kadınlara da seslenmeye başlamıştır. Üstelik kadınların katılımları beklenenin üzerinde etki yapmıştır. Kadınların kitle gösterilerinde ve dağda gösterdikleri etkinlikler hareketin kamusal imajını etkilemenin yanı sıra kadına ilişkin de yeni bir söylem alanı yaratmıştır⁶⁴. İlk yıllardaki “zemin” ve “tuzak” temalarının yerini, “kahraman kadın”,

⁶⁴ 1990'lı yıllar, özellikle ikinci yarısından itibaren kadın kahramanlığının çok işlendiği yıllar olmuştur. *Özgür Halk* ve *Yaşamda Özgür Kadın* dergileri ile *Özgür Gündem* gazetesi ya da çeşitli araçlarla topluma ulaştırılan örgüt dokümanları bu tür kahramanlık metinleri ile doludur. Kuşkusuz toplumu etkileme, erkekleri kahramanlığa çağırma, kadınları teşvik etme vb. saiklerle kahraman kadın sembolleri yaratıldığı düşünülebilir. Ancak, kadınların etkinlikleri de bu sembollerin yaratılmasında rol oynamıştır.

“güvenilecek kadın”, “ kendisini kuşatan feodal bağlardan özgürleştikçe toplumu da özgürleştirecek olan kadın” temalarının alması keyfî bir tercihin sonucu olarak ortaya çıkmış değildir. Görüldüğü gibi kadınların aktif katılım göstermeleri sonucunda olanaklı hale gelmiştir. Örgüt liderinin 1990’ların sonundaki konuşmalarında açıkça ortaya çıkan bu değişim, kadınların yaşamları pahasına gösterdikleri katılım dolayısıyla mümkün olmuştur. Önceden hareketin erkek elemanlarına kendilerini sakınmaları salık verilen tehlikeli bir durum olan kadınlık, artık güvenilmesi gereken bir cins olarak inşa edilmeye başlanmıştır.

Öte yandan kadınların aktif katılımcılar olması, “ülke” ve onu kurtarmaya ilişkin klasik temaların yeniden kurgulanmasına da yol açmıştır. Kuramsal tartışmalar bölümünde, etnik ya da ulusal kimliğe dayalı mobilizasyon süreçlerinde, topluluğun erkek üyelerinin “acılı anne” ya da “düşmanın eline düşmüş sevgili” gibi kadınları nesneleştiren sembollerin işlev gördüğü belirtilmişti (Siagol, 2000; Najmabadi, 2000). Kürt hareketinde de popüler kültür düzeyinde “ülke”nin “acılı anne” ile özdeşleştirildiğine dair çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bununla birlikte ideolojik düzlemdeki metinlerde “ülkeyi kurtarmak” için sadece erkeklere değil, kadınlara da seslenilmiştir.

Kadınların da silahlı birimlerde yer almaları, geniş aileyi geleneksel cinsiyet rollerine göre kurgulama olanağını vermemiştir. Bu haliyle erkeği tek taraflı kurtarıcı (elbette ki aynı zamanda ulus kurucu), aktif özne (modern yurttaş) olarak kurmadığı gibi, kadın da kurtarılacak vatan toprağına indirgenmemiştir. Kadına ve erkeğe, uğruna savaşmaları koşuluyla, birlikte aktif kurucu misyon yüklenmekte, dolayısı ile geniş aileyi yaratma edimi, geniş ataerkil ailedeki erkek kardeşler arası bir toplum sözleşmesi şeklinde tezahür etmemektedir. Bu sözleşmeye kadınlar da dahil edilmişlerdir. Geniş ailenin ve kimliğin şekillendirilmesinde ideolojik söylem düzeyinde de olsa kadınlar yer almışlardır.

Yeni aile modeli ya da yeni kimliğin toplumsal cinsiyet kurgusu, kadın ve erkek arasında, her şeyden önce arkadaşlık ilişkisinin kurulmasını öngörmüştür. Buna göre sevginin ön koşulu arkadaşlıktır.

“ Biz sevgiyi geliştirmek istiyoruz. ...15 yaş altı evlilikler, dediğim gibi tüketiyor. ...Tarafların siyasi, aydın ve sosyal olmaları gerekiyor. Aksi halde kadın erkeğe, erkek kadına nasıl bakacak; çok kaba cinsel bir varlık gibi. ... Bu, iki insanın bir araya gelişi olmaz. İnsan olmanın sınırlarını aşar. ... Tabi insan bu değil; sosyal varlıktır, siyasal varlıktır, düşünen varlıktır. Bunun gereklerini yerine getirdiğin zaman yücelme başlar. Onun için ne yapacaksın? *Sosyalleşmekle, arkadaş olmakla başlayacaksın. Derin bir arkadaş olacaksın. Arkadaş olmak, bizim örgüt ölçülerimizde yoldaşlıktır. ...*/ Bizim devrim aynı zamanda bir sevgi devrimidir. Yeni bir toplum kurmak istiyoruz. Yeni toplumu, eşitliği, özgürlüğü, saygınlığı, sevgiyi önce kendi aramızda gerçekleştirelim.” (Öcalan, 2000:102,104,105) (italikler bana ait)

Bu arkadaşlık ilişkisi içinde kadının, erkeğin gölgesinde gelişen geleneksel kadın özellikleri olan pasifliğini, özgüvensizliğini aşması, kendisine ait olması, beklenmektedir. Verili toplumsal düzlemde kadınların nasıl olması gerektiği konusunda ailenin erkeklerine hak ve yetki veren anlam evrenini tersine çevirircesine, örgüt içinde kadınlardan kendi ölçülerini geliştirmeleri, erkekleri olduğu gibi kabullenmemeleri, onların nasıl olması gerektiği konusunda da düşünsel bir çaba içinde olmaları ve ilişkilerine yeni ölçülerini yansıtmaları istenmektedir.

“Nasıl bir erkek sorunu sizin için çok yakıcıdır. Fiziğinden tutun duygularına kadar sizi ezmeyecek erkek arayışı önemlidir ... doğru bir yaşamın seçkin ve mücadeleci bir taraftarı olmalısınız. ...Yani bir tarafsınız; bana göre ayarlanmayın veya erkeğe göre ayarlanmayın, kendinize göre ayarlanın. Sağlığınız, özgürlüğünüz, bir cins olarak kendi kaderinizi belirlemeniz için ne gerekiyorsa onu yapın.” (Öcalan, 2000: 97,120)

Bu, yeni Kürt kimliğinin, kadın erkek kişiliklerinin şekillendirilmesinde kadınların etkin bir tutum almaya davet edilmesidir. Davet edenin kim olduğu, bu söylemin en paradoksal ve harekete özgü yanını oluşturmaktadır kuşkusuz. Kurulduğu 1978

yılından itibaren kesintisiz bir şekilde konuşan, tanımlayan, sınıflandıran, davet eden ve dışlayan birinci ve en önemli aktörü, kuşkusuz ki örgüt lideridir. Onun konumunun yeni ulus ailesi içinde nasıl bir role denk düştüğü üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir.

5. 3. 5. Cinsiyetsiz Tanrıçalar: Yeni Kadın Kimliğinin Özellikleri ve Bu Kimliği Kazanmanın Koşulları

Tanımlama bir iktidar ilişkisi olduğuna göre inşa edilen bu yeni kadın kimliğinin de içerdikleri ile dışında bıraktıklarını ayıracak sınırlarının, kurallarının olması kaçınılmazdır. Sınırın içi ile dışı aradaki kritik eşik ise, kadınların yerine getirmeleri gereken görevler ve yükümlülüklerle örülmüştü. Buna göre, kurucu özne ya da “güvenilecek kadın” olarak nitelenen kadın herhangi bir kadın değildir. Eşiği yani “zayıflığını aşmış”, hareketin katılımcısı olabilmiş kadındır. Eşiği aşamayanlar sıradanlaştırılırken, bu kadına hayranlık duyulmaktadır :

“Gelişmeye güvenin, kadınlığa da güvenin. Size cinsinizin gururunu verirken, savaşı da şart olarak önünüze koyuyorum.” (Esen, 2002: 48).

“Ben “kadına güvenilmeli” derken, bu noktada kendi kimliğine sahip çıkmış, önce kendinin olmuş, kendini canlandıran, yaşamsal kılan, düşünce gücüyle, ... gerçek örgüt ve yönetim gücüyle yaşamayı öğreten değerli yaklaşımlarıyla kadındır; benim tanıdığım özgür Kadın. Bu kadından hiç çekinmeye gerek yok. Bazıları böyle kadını çok tehlikeli görüyor. Tersine böyle kadına hayranım” (Öcalan, 1999: 85-86).

Yeni kadın böyle bir değerlendirme çerçevesinde tanımına kavuşsa da bunun somut gündelik sosyal yaşam içinde karşılığı bulunmamaktadır. Verili eski aile içinde yeni kadının ortaya çıkmasının imkansız olduğu vurgulanmaktadır. Aile eleştirisi, gündelik yaşamda aileyi demokratikleştirecek politika önerilerine yol açmamaktadır; bunun yerine eleştirilen ailedeki kadınları ve erkekleri, yeni aileye katılmaya çağırmaya hizmet edecek sembolik bir anlam taşımaktadır. “Yeni kadın” da tıpkı “gerçek erkek” olmak gibi gündelik yaşamın olağan akışı içinde ulaşılacak bir konum değildir; parti ailesine katılmakla ve büyük ailenin yaratılması için gereken

çetin savaşımı vermekle ulaşılabilecek bir hedef niteliğindedir. “Yeni kadın” konumu kolektif eylem içinde kazanılabilecek bir konum olarak tanımlanmıştır.

Şimdi birincisi negatif ikincisi ise pozitif anlam yüklenmiş olan iki ayrı kadın kimliği üzerinde biraz daha durmakta fayda vardır. Birinci durumda, “eski-köle kadın” imgesinin olumsuzluğu, cinselliği etrafında örülen negatif temalarla tanımlanmaktaydı. Peki ikinci durumda; “yeni kadın”ın cinselliği ne olacaktır? Kadınların bedenleri ve cinselliklerine yüklenen olumsuz anlam ortadan kalkmakta mıdır? Kuramsal tartışmalar bölümünden, benzer durumdaki pek çok milliyetçi inşa sürecinde, yeni toplumun sembolü olarak inşa edilen “yeni kadın” ın cinsiyetsiz bir imge olarak inşa edilmiş olduğu hatırlanmalıdır. İncelediğimiz örnekteki “yeni kadın” da cinsiyetsiz bir kimlik olarak inşa edilmiştir. Öte yandan ileride değinileceği gibi hareketin söyleminde sık sık yer alan “tanrıça”, “tanrıçalaşmak” gibi ifadeler, cinsiyetsizleşmenin yanı sıra, kendini feda etmeye yönelik vurgular taşımıştır. Bu haliyle yeni kadın konumu, gündelik hayatta karşılığı olan bir temsilden ziyade, büyük fedakarlıklarla ulaşılabilecek bir hedef olarak inşa edilmiştir. Bu yeni kimlik söyleminde, kadınların ve erkeklerin eski kimliklerinden kurtulmak için başarmaları gereken görevler eşit ağırlıklı değildir. Erkeğin, sahte erkeklikten kurtulması için harekete katılması yeterli iken, kadının tanrıçalaşması beklenmektedir. Tanrıça kimliğinin yaşarken edinilmesi olanaklı değildir.

5. 3. 6. Aşkın Koşulu: “Savaşan Özgürleşir, Özgürleşen Güzelleşir, Güzelleşen Sevilir”

Aile, kadın ve erkek üzerine kurulan bu söylem aynı zamanda aşka dair bir söylemdir. Nitekim, hareketin hedeflediği “devrim”in aslında bir “aşk devrimi” olduğu dile getirilmiştir (Öcalan: 1999). Aşka dair söylem, kurgunun diğer unsurları ile bütünlük içindedir. Bu kurguya göre “eski aile” içinde “eski kadın” ve “eski erkek” şeklinde kalınarak aşkı yaşamamanın olanağı yoktur. Aşkın koşulu kadınları ve erkekleri harekete katılmaya teşvik edecek bir dolayım içinde tanımlanmıştır. Bu koşul, cinsel aşkın yerine, “vatan aşkı”nı koymaktır. Vatana aşkla bağlanılacak, bunun savaşı verilecek, zafer kazanılacak ve kadınla erkek ancak o zaman aşka hak kazanacaktır: “Savaşan özgürleşir, özgürleşen güzelleşir, güzelleşen sevilir”. Bu

ilişki “aşk-zafer diyalektiği” şeklinde kurulmaktadır. İşlevi kadın ve erkekleri, sevebilmek için “dava”yı kazanmaya çağırmak olan böylesi bir dolayım ile “devrim”, “aşk devrimi” olmaktadır. Kuşkusuz aşkın koşulu bu şekilde sıkı sıkıya “dava”ya bağlandıktan sonra, bu davaya bağlanmayan ilişkilerin tümünü “yoz”, “düşkün” olarak nitелеmek kaçınılmaz hale gelmiştir. Aşk bir hedeftir. Gerçekleşmesi zafer koşuluna bağlanan bir idealdir. Kutsidir, dolayısıyla güdülerle bağlantılandırılarak kirletilmemelidir.

5. 4. Demirci Kawa Efsanesinden Tanrıça İştâr’a:

Politik Fırsatlar Yapısındaki Değişimin ve Kadınların Aktörler Olmalarının Kürt Kimliğinin Mitolojik Kaynakları Üzerindeki Etkisi

Uzak geçmişe ait bir altın çağ miti, etnik ya da milliyetçi söylemin önemli unsurlarındandır. Aynı zamanda 19. yüzyıl sömürge karşıtı hareketlerde görüldüğü üzere, insanların “yitirilen” özgürlüğü yeniden kazanmak için harekete geçirilmesinde işlevsel olmuştur (Jayawardena, 1994; Chatterjee, 2002). Erken dönem Kürt milliyetçiliğinin işlediği mitolojik altın çağ miti ile 1980 sonrasında işlenen öykü benzer özellikler göstermiştir⁶⁵. İşlenen temel konulardan birisi uygarlığın gelişimine yapılan katkıdır. Diğerisi ise *Demirci Kawa* öncülüğünde gerçekleşen kurtuluş öyküsüdür. Bozarslan’ın da (2002: 843) işaret ettiği gibi, Demirci Kawa, Kürtlüğün kurucu efsanesidir. Hareketlerin politik temaları bu efsane sayesinde süreklilik içinde işlenebilmekte ve güncel hedeflere gönderme yapılabilmektedir. Genellikle şöyle bir kurgu yapılmaktadır: Onun sayesinde özgürleşen Kürtler daha sonra özgürlüklerini korumak için dağlara çekilmişlerdir. Dağlara çekilmeyle yaratıcısı oldukları uygarlıktan uzaklaşmışlar ama özgürlüklerini

⁶⁵ 20. yüzyıl başındaki Kürt ayaklanmalarının ideologları ve yürütücülerinden İhsan Nuri Paşa’nın (1991), Nuri Dersimi’nin (1952) konuya ilişkin ifadeleri ile, 1978 tarihli PKK kuruluş manifestosunda (İmset, 1993) yer alan ifadeler neredeyse aynıdır. Sadece politik projelerle sınırlı değildir bu ifadeler. Örneğin Kürt tarihçi Cemşit Bender (1995), atların evcilleştirilmesi, tarımsal hayata geçiş vb. pek çok buluşun Kürtlere ait olduğunu dile getirmektedir. Bender’in iddiaları, Aksoy (1996) gibi kimi tarihçilerce “güneş dil teorisi”nin ya da “Türk tarih tezi”nin Kürt versiyonu olarak eleştirilmektedir. Bilimsellik tartışması bir yana, bu tür tezler işlevleri açısından “kültürel dekolonizasyon” gibi benzer bir amaca hizmet etmektedirler.

kaybetmekten de kurtulamamışlardır. Yapılması gereken tek şey uzak geçmişte Demirci Kawa'nın yaptığı gibi mücadele etmektir⁶⁶.

Fakat zaman içinde, özellikle 1990'lı yılların ikinci yarısında ideolojik ve popüler düzeydeki metinlerde Kawa efsanesinin yerini *Tanrıça İştâr*'ın aldığına tanık olmaktadır. Bu değişimi Klandermans'ın (1994: 169) aktörlerin değişiminin paylaşılan inançlarla ilgili yapıyı değiştirebileceği saptaması ışığında değerlendirmek mümkündür. 1980'li yıllar boyunca popüler olan Kawa efsanesinin yerini 1990'lı yıllarda Tanrıça İştâr'ın alması iki etkenle açıklanabilir. Bunlardan birisi hareket aktörlerinin cinsiyet kompozisyonunun değişmesidir. Diğer de daha önce değinilmiş olan fırsatlar yapısındaki değişim ve buna bağlı olarak gerçekleşen ideolojik ve stratejik değişikliktir.

1993 yılında ilan edilen “ateşkes” ile ayrı devlet tezinden vazgeçilmiştir. (İmset, 1993: 95). Yeni stratejinin ve ideolojik söylemin inşasında 1970'li yıllarda moral merkez olarak görülen Sovyetler Birliği ve Doğu Bloku ülkelerindeki rejim değişikliklerinin etkisi bulunmaktadır (Öcalan: 1995). Bu dönemde, aşağıda özetlendiği haliyle sınıf eksenli klasik sol temaların terk edildiği gözlenmektedir. 5. *Kongreye Sunulan Politik Rapor* (1995), ideolojik değişime ilişkin kimi ipuçlarını vermektedir. Bu metinde “reel sosyalizm” eleştirisi eşliğinde, sınıf, devlet, proleterya diktatörlüğü gibi politik kategorilerin yerine ideoloji, moral vb. kültürel kategorilere ağırlık verilmeye başlanmıştır. *Politik Raporda* başlatılan alt-yapı üst yapı dikotomisi, determinizm ve ilerlemeci tarih anlayışı eleştirisi, 2000'li yıllarda Gramsci'nin tarihsel bloğuna benzer bir şemanın ortaya çıkartılması ile sonuçlanmıştır. Ayrılma tezinin terk edilmesine paralel bir şekilde, sivil toplum alanında hegemonya mücadelesi olarak okuyabileceğimiz, “*iktidar için değil özgürlük için mücadele*” tezi ortaya atılmış; bu mücadele alanının sivil toplum alanı/üçüncü alan olduğu ve öznesinin ise kadın olduğu dile getirilmiştir. “Ekolojik demokratik toplum” söylemi, demokrasi, insan hakları, kadın hakları ve ekolojik dengenin korunması gibi yeni sosyal hareketlerin temel temalarıyla oluşturulmuştur

⁶⁶ 1981 yılında Diyarbakır Cezaevinde protesto amacıyla yaşamına son veren bir parti elemanının *Özgür Halk* dergisinin bir çok sayısında görülebileceği gibi “*Çağdaş Kawa*” ismiyle sembolleştirilmiş olması, mitolojik geçmişle bugün arasında süreklilik kurmaya yaradığı gibi hareketin kurucu misyonuna da gönderme yapmayı amaçlamaktadır.

(Öcalan, 2004). Hareketin geçirdiği bu dönüşüm, onu yeni sosyal hareketler modeline daha yakınlaştıran bir dizi yapısal değişimle birlikte gerçekleşmiştir.

Yukarıda sözü edilen dönüşümün sembolik alandaki yansıması, hareketin ideolojik ve politik söyleminde Demirci Kawa'nın yerini İhtar'ın alması olmuştur. “Kadın kurtuluşu”nu ve kadının kurtarıcı misyonunu giderek başat söylem haline getiren ideolojik dönüşüm, klasik Marksist çerçevenin terk edilmesinin yol açabileceği dar milliyetçiliğe sıkışma riskini ortadan kaldırmaya yaramıştır. İlk programda benimsenen “proleterya enternasyonalizmi” ve onun sağladığı evrenselliğin güncelliğini yitirmesi ile ortaya çıkan boşluk, “kadın kurtuluşu” söylemi ve onun olanak verdiği yeni evrimsellik ile doldurulmuştur. Hareketin yeni evrimsellik misyonunun merkezinde kadın özgürlüğü yer almıştır.

Çerçeveselendirmenin yeniden tanımlandığı süreçte, yeni kurguya göre kadına verilen sembolik rol değişmiştir. Yeni sembolizasyon ve bunun gönderme yaptığı görevler bu kez çok eski çağlarda; devletin ilk ortaya çıkışında ve devlet iktidarı ile ataerkil iktidar arasındaki sembiyozis ilişkisinde bulunmuştur. Buna göre iktidarı ele geçirme amacıyla siyasal alanda yürütülecek mücadele yerine sivil toplum alanında özgürlük mücadelesi yürütülmelidir. Sivil toplum alanındaki özgürlük mücadelesinin özneleri, ataerkil sisteme karşı mücadele etmek için hem erkeklerden daha fazla nedeni hem de tarihsel olarak daha fazla devrimci potansiyeli taşıdığı vurgulanan kadınlar olmuştur.

Bu yeni kurguya göre Kürtlerin mitolojik altın çağı, ana eksenli bir neolitik köy toplumu olarak kurgulanmıştır. Kürtlerin uygarlığa yaptığı katkı teması terk edilmemiştir, ancak bu katkının ‘ana eksenli’ bir toplumsal yapı içinde gerçekleştirildiği, daha açıkçası kadınların katkısı olduğu *keşfedilmiştir*. Kadın tanrıçalar bu dönemin yaratıcı ve koruyucu özgürlük tanrıçalarıdır. Kürtlerin, kadın eksenli Neolitik uygarlık ile bağı Tanrıça İhtar figürüyle somutlaştırılmıştır. İhtar koruyan, sığınılan büyük ana tanrıça kültünü ifade etmektedir. Kürtçe’deki *sterk* kelimesi hem yıldız hem de sığınma anlamına gelmektedir. İhtar’ın bu günkü versiyonun star ya da sterk olduğu kabul edilmektedir. Bu kelime, kadın eksenli

neolitik altın çağ ile “Kürtlüğün özü” arasında somut bağ kurmaya yaramaktadır. Bu kurgu içinde Neolitik altın çağ ile günümüz arasında kurulan bağı tamamlayacak son unsur ise İhtar ile özdeşleştirilecek güncel kadın sembolüdür. Bu sembol, *Zilan*’dır⁶⁷. İhtar’a Neolitik devrimin kurucu misyonu yüklenmesi gibi, Zilan’a da “modern çağın özgürlük tanrıçası” nitelemesi ile yeni toplumun kurucusu misyonu yüklenmiştir. Böylece mitolojik altın çağ ile güncel ‘özgürleşme’ süreci arasında İhtar-Zilan özdeşleşmesi aracılığıyla bağ kurulmuştur. Bu bağ, Kürtleri, mitolojik bir altın çağdan modern bir altın çağa doğru tarihsel bir süreklilik içinde bir millet olarak ilerlemesini tahayyül etme olanağını da sunmaktadır.

5. 5. Kadınların Aktör Olmalarının Örgüt Yapısı Üzerindeki Etkisi

Kadınların aktör olmaları hareketin örgüt yapısında da değişime yol açmıştır. Kadınların ayrı birimler oluşturmalarına olanak sunan örgütsel değişim çeşitli ideolojik tartışmalara dayandırılmıştır. “Kadının toplum sözleşmesi” tartışmaları bunun örneklerindendir (Serok,2001). “Kimliksizleştirilen ve kişiliksizleştirilen Kürtleri diriltiren hareketin, en köklü gücünün kadın özgürlük mücadelesi olduğu” vurgulanan kadının toplum sözleşmesi metninde, “kadın rönesansı”nın, yani kadın öncülüğünde yeniden gelişecek olan aydınlanmanın kadının toplum sözleşmesi ile yasallaşacağı dile getirilmektedir (2001:5). Bu tartışmaların merkezinde kadınların, kadın cinsiyle, erkekle ve tüm toplumla ilişkilerini yeniden düzenlemesi teması yer almıştır. Örgüt bünyesinde kurulan *Özgür Kadın Birliği* (YAJK)’ın 1998 tarihli *II. Ortadoğu Konferansı Belgeleri* de, ideolojik düzlemdeki yeni konumun- kurucu özne konumunun- yeni tartışmalara yol açtığını gösteren örneklerdendir. *Yaşamda Özgür Kadın* dergisinin 1998 tarihli 6. sayısında yayınlanan Konferans sonuç bildirgesinde, bu ideolojinin esasları arasında sayılan gerici ve feodal bağlardan “boşanmak” ve bağımsız kişiliği temsil etmek, kendi kurtuluşunu cinsinin kurtuluşuna bağlamak, duygusal, apolitik ve erkek karikatürü olmamak gibi nitelikler, verili toplum yapısındaki kadınlar için yeni niteliklerdir. Kadınların ayrı örgütlenmesi bağlamında,

⁶⁷ 1995 yılında ilk “intihar eylemi”ni gerçekleştiren kadın.

‘erkekten kopuş teorisi’, ‘erkeği değiştirme projesi’, ‘erkeği red ve kabul ölçüleri geliştirmesi’ gibi açılımlar yapılmaya çalışılmıştır⁶⁸.

Kadın kurtuluş ideolojisiyle “özgür kadın hareketi”nin önüne konulan öncelikli görev, ‘erkekten kopma’ görevi olmuştur. Örgüt metinlerinde kadınların erkeklerden ayrı örgütlenme gerekçeleri arasında karma modelde kadının ‘erkeklerin gölgesinden’ kurtulmasının güç olduğu, ‘kendi öz iradesini’, ‘özgür bilincini’ ve ‘bağımsız düşünce gücünü yaratmakta zorlanacağı” türünden gerekçeler sıralanmıştır (... , 2002: 161, 158)⁶⁹.

1990’lı yıllardan itibaren kadınların örgüt kamplarında ayrı örgütlenmeye başlamaları, daha sonra bölükler halinde örgütlenmeleri ile sürmüştür; bu sadece merkezi kamplarla sınırlı kalmamış, çatışma alanlarında da ayrı örgütlenme sürdürülmüştür (Özcan, 1999: 165).

“Ordusu olan ezer. Eşitlik ordusu diye bir kavram yoktur. Eşitliğin olduğu yerde ordular olmaz. Ordular eşitsizliğin olduğu yerde çıkarlar; birisi ezilenlerin ordusu, birisi de ezenlerin ordusudur. Bir yerde hep erkeklerin ordusu varsa, orada tam ezilmiş kadın gerçekliği söz konusudur. Nitekim hayat bunu doğruluyor. O halde genel bir tespit ile kadın ordulaşmasının, eşitlik için temel bir değer ifade ettiğini görmemiz, bilmemiz gerekir.” (Esen, 2002: 13)

Bu tür ifadeler, kadınların bulundukları her alanda kendi yönetimlerini oluşturmalarına hizmet etmiştir.

⁶⁸ Bu tür kavram setleri ile özet olarak, erkeklerin kadınlar üzerindeki açıktan ya da sembolik denetimlerini, tahakkümünü ya da korumacılıklarını eleştiren, kadınların kendi ayakları üzerinde ve daha çok da kadın cinsine dayanarak iş başarmaları gerektiğini vurgulayan argümanlardan oluşmuştur. Diğer bütün argümanlar gibi bunlar da bir yandan kadın üzerindeki geleneksel ataerkil tahakkümü çözmeye çalışırken, diğer yandan erkekleri savaşıma çağırmaktadır. Bu açıdan “*kabul-red ölçüleri*”nde ataerkil özelliklerin reddedilmesi karşısında, kabulün koşulları arasında ülkesi için savaşma koşulunun yer alması şaşırtıcı değildir. Bu sadece erkekler açısından geçerli bir olgu değildir. kadın kurtuluş ideolojisinin ilkeleri arasında da “vatana bağlılık” ilkesi yer almaktadır..

⁶⁹ Alıntı yapılan *21. Yüzyılda Kadın Özgürlük Manifestosu* (2002) isimli kaynakta yazar ya da derleyen adı belirtilmediği için yukarıda yazar isminin yeri boş bırakılmıştır.

5. 6. Kimlik Söyleminin Çoklu Yüzeyleri ve Olağan Çelişkileri Bağlamında “Kadınlaştırılmış Halk” Nitelemesinin İrdelenmesi

Şimdiye kadar yapılan irdellemeler ışığında, 1980 sonrası Kürt hareketinin ideolojik çevçevlendimesiyle mobilizasyon stratejilerinin gereği olarak toplumdaki verili cinsiyet ilişkilerini çözmeye çalıştığı belirtilebilir. Kullanılan imgelerdeki dönüşümün ve ortaya çıkan yeni imgelerin bu doğrultuda etkin bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Kadınların aktif katılımı ile 1990’ların ortalarından itibaren yaşanan ideolojik değişim; aile içinde tam bir ataerkil despot olarak nitelenen “eski erkeklik” rolüne yönelik eleştirileri “erkeği öldürmek” noktasına getirmiştir. Yeni toplumun kurucu efsanesi olan neolitik köy devrimi ve tanrıça kültüyle ilişkilendirilen “erkeğin öldürülmesi”, bu toplumun en önemli ilkesi olarak nitelenmiştir. Erkeği öldürmek sadece yeni toplumun değil sosyalizmin de temel ilkesi olarak ifade edilmiştir:

“Erkeği öldürmek; aslında sosyalizmin temel ilkesi. Orda iktidarı öldürmektir, orda tek taraflı hakimiyeti öldürmektir.” (Sayın, 1998: 61).

Kadının evden çıkartılmasına paralel gelişen erkeği öldürmek söylemi, ilk bakışta ataerkinin çözülmesine yönelik bir söylem olarak değerlendirilebilir. Ancak daha yakından bakıldığında aynı söylemin geleneksel cinsiyet hiyerarşisini yeniden üretebilecek paradoksları da içerdiğini görmek mümkündür. Her şeyden önce öldürülen “sahte” erkekliktir. Anımsanacak olursa, erkekliğin bu sahte formu, erkeğin aile içinde ve kadın üzerinde deneyimlediği ve onu dışarıdaki “düşman”a karşı özgürlüğünü kazanmaktan alıkoyan erkeklik olarak nitelenmiştir. Erkeğin “düşman”ına boyun eğmesi ise siyasal anlamda “kadınlaşma” olarak nitelenmiştir. Kürtlerin “kadınlaştırılmış” bir halk oldukları teması işlenmiştir.

“Kadınlık aslında salt cinsel bir kavram değildir. Tarih içinde ele alındığında görülecektir ki, sosyal, siyasal ve özellikle de askeri alandan kopartıldığı oranda kadın karışır. ‘Ezilen kadın’ denilen durum ortaya çıkar. Yani kadınlık aslında sosyal ve siyasal gelişmenin ürünüdür. ... Kürt erkeği siyasal ve askeri gelişmeden alıkonulduğu gibi başkalarının uşağı ve işbirlikçisidir. Bir kadın da erkeğin işbirlikçisidir aslında. Ama

erkek de başka bir egemen ulusun, başka bir egemen sınıfın kadından da beter işbirlikçisidir.” (Esen, 2002: 10-11).

Bu nitelemeler farklı anlamlar ve imalar içerirler. Erkekleri savaşla bağlantılı olarak erkekliklerini yeniden kazanmaya davet iması olarak da değerlendirmek olanaklıdır. Bu imaya Chatterjee'nin (2002: 119-126, 211-212), kültürel dekolonizasyon sürecine ilişkin saptamaları ışığında bakmak ilgi çekici olacaktır. Chatterjee, kültürel dekolonizasyon sürecinin, artan bir muktedir kılma duygusu ile milli bir özgürlük düşüncesinin gelişimini içerdiğini göstermiştir. Bu süreçte cinsellik ve cinsiyet rollerinin yeniden tanımlanması ve yeniden kurulması merkezi bir temadır. Kuramsal çerçeve bölümünde de değinildiği gibi, Frantz Fanon (2001) bunu, sömürge erkeğinin 'erkekliğini geri istemesi' yönündeki ünlü çağrısında özetlemektedir. Buna göre sömürgecinin edimi bir iktidarsızlaştırma, 'kadınlaştırma' edimi olduğu için, sömürge erkekler, erkekliklerini yeniden kazanmak zorundadırlar. Birçok kültürel sistemde iktidar ve erkeklik eşanlamlıymış gibi düşünülmektedir. Bu tür bir perspektif, sadece birçok anti-sömürgeci ve siyah iktidar hareketlerinin aşırı 'maço' tarzını meşrulaştırmakla kalmamış, aynı zamanda bu milli topluluklarda kadının ikincil konumunu da meşrulaştırmıştır (Enloe, 2003).

Kürt hareketinde “sahte erkeklik” eleştirisi, maço tarzı meşrulaşmamış, aksine eleştirmiştir. Ancak bu eleştirinin düz bir okumayla görünmeyen anlamlar barındırdığı da bir gerçektir. Sahte erkeklik eleştirisi, erkeği, kadın üzerinde iktidar olmaktan (sahte iktidar) olması gereken yere, “gerçek iktidar” konumuna çağırmaktadır:

“Erkek, sen erkek mi olmak istiyorsun? Eğer sen gerçekten erkek olmak istiyorsan, sana şartlarım olacak. Öyle zavallı karı karşısında böbürlenmeye hiç gerek yok.” (Sayın, 1998: 366-367).

Açık ki, erkekliğin sözü edilen şartları savaşmak ve zafer kazanmaktır. Kazanılan zafer erkekleri kadınlaşmaktan kurtarıp gerçek erkek kılacaktır. Bu açıdan bakıldığında erkekliğin toplumsal cinsiyet hiyerarşisindeki yeri aynı kalmış gibidir, sadece koşulları değişmiştir:

“Erkeklik olsaydı biz bu durumda olur muyduk? ... Bizde bu kadar kabadayılık yapılıyor ama aynı adam en temel değerler karşısında bir kadından daha beterdir. Bunun kabadayılığı kaç para eder?” (Öcalan, 2000: 144-145).

“Kadınlaşmaktan kurtulma” çağrısının tek muhatabı erkekler değildir. Kadınlara ise erkeklere “karılık” yapmaktan vazgeçme çağrısı yapılmaktadır. Kadın kendi iradesini geliştirebildiği oranda “karılık”tan kurtulacaktır. Bunun yolu ise “mücadele”ye katılmaktır. Örneğin *Yaşamda Özgür Kadın* dergisinde yer alan anonim bir yazıda şu ifadelerle yer verildiği görülmektedir:

“ ... Her şeyden önce yüzyıllardır düşmanın askeri, onun uşağı hatta onun ‘karısı’ durumunda olan Kürt erkeğin böylesi bir statüden kendisini kurtarması ... kadının ise erkeğin karısı, onun kölesi statüsünden kurtulması gerekiyordu. Bu, ancak ve ancak tek yaşam aracı olan savaşımlı vermekten geçiyordu.” (1998: sayı 1, sf. 46)

Örgüt liderinin sosyolojik ve siyasal bir çözümleme yöntemi olarak geliştirdiği öz yaşam anlatısı da, sahte erkeklikten istifa ederek zafere ulaşma kurgusu üzerine şekillendirilmiştir. Kendi evliliğine ilişkin anlatısı örgüt liderinin geleneksel aileye, “düşüren kadın” a ve sahte erkekliğe karşı yürüttüğü mücadele olarak sunulmaktadır. Erkek bu mücadelede “geleneksel erkek rolünden istifa ederek” başarılı olmuştur. Aşağıda bir örneği verilmiş olan çok sayıdaki değerlendirmede, aslında bunun, yani erkeklikten istifa etmesinin, gerçek erkekliği kurtarmanın yolu olarak tanımlandığı görülmektedir:

“Şimdi iki çeşit Kürt vardır: Yiğitliğini kaybetmiş [olanlar] ... Bunlar hadımlaştırılmış Kürtlerdir ve çokturlar. Hadımlaştırılan Kürtlerden kendinizi uzak tutun ve bunların kim olduklarını iyi tanıyın. Bir de toprağa, ülkesine, insanına bağlı olanlar vardır.... İşte, ben bunun için erkeklikten vazgeçtim. Neden mi? Çünkü beni de hadımlaştırmak istediler. Erkekliğimden istifa ettiğimi söyledim.” (Öcalan, 1999: 186-187).

“Erkekliğimden istifa ederek hadımlaştırılmaktan kurtuldum” ifadesi, örtük olarak bu yolla gerçek erkek olmayı başardığını ima etmektedir. Maçoluğu eleştiren bu dilin, yine de cinsiyetlendirilmiş bir dil olduğu görülmektedir.

“Kadınlaştırılmaktan kurtulma”, “hadım edilmekten kurtulma” gibi söylemler, kadınların ideolojik düzlemde toplumun kurucu ögesi olarak nitelendiği ve pratikte erkeklerle birlikte aktif katılım gösterdiği Kürt hareketi açısından paradoksal bir duruma işaret etmektedir. Sosyal hareketler yaklaşımının, kolektif kimliğin oluşumu ve aktöre ilişkin saptamaları ışığında, bu paradoksun olağan olduğu düşünülebilir. Melucci’nin (1994a: 44) vurguladığı gibi aynı kolektif eylem içinde yer alan düzeyler ve anlamlar çoğuldur. Çağdaş sosyal hareketler birçok düzeyin bir arada dışı vurumudur. Çoklu anlamları, geçmişten gelen unsurları, modernizasyon etkilerini, yeni süreçleri ve değişime karşı direnişleri bir arada bulundurur.

Tüm bunlar da Yalçın-Heckman ve Van Gelder’in(2000: 312) da dikkat çektiği gibi çelişkili ve akışkan bir anlam alanı yaratır. Kürt hareketinin kimlik söyleminde de bir yandan kadınlara toplumu kurucu bir misyon verilirken, öte yandan erkekler “erkekliklerini kazanmaya” çağrılmaktadırlar. Bir yandan kadınları kurucu konumuna yerleştiren, diğer taraftan erkekleri muktedir kılmaya çalışan bir söylemdir bu. Bu çelişkilerin toplumsal düzlemdeki tezahürlerinin de çelişkili olması beklenebilir. “Sahte erkek” eleştirisinin günlük yaşam düzleminde, erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünü ve maço kültürü değiştirmeye dönük etkisini ölçmek güçtür. Fakat ileride değinileceği gibi sözlü tarih görüşmeleri, bu söylemin kadınların erkeğin aile içindeki konumunu sorgulamalarında etkide bulunduğunu göstermiştir. Buna karşın ideolojik düzlemde eleştirilen “sahte erkeklik”tir. Bu da “gerçek erkeklik”in cinsiyet hiyerarşisindeki yerine dokunmamaktadır.

5. 7. Ataerkinin Özel Formundan Kamusal Formuna

Hareketin mobilizasyona yönelik söylemi, kadınların kamusal alana çıkmasını sağlamış olmakla birlikte, kadınları ikincil kılan ve onları denetleyen ataerkil kontrol ortadan kalkmamıştır. Walby’nin (1992) sınıflandırmasına göre değerlendirilecek olursa, ataerkinin özel formundan kamusal formuna geçildiği söylenebilir. Namus

kavramının yeniden anlamlandırılması, kadınların harekete katılmak üzere evden çıkmalarına olanak sunmuştur. Fakat “düşüren kadın” gibi negatif kadın imgeleri, kamusal alanda onları marjinalleştirici bir etki yapmıştır. Kamusal alana kabul edilmiş olsalar da bu durum, siyasi partilerle ilgili bölümde ve sözlü tarih anlatılarında görüleceği gibi kamusal alanda ayrımcılıkla karşılaşmalarını engellemeye yetmemiştir. Küçük ailenin kadınların üzerindeki denetimi çözülürken, bunun yerini “büyük aile”nin denetimi almıştır. Kadının kamusal siyasal alana katılımı cinselliğinden arındırılması suretiyle gerçekleşmiştir.

6. BÖLÜM

KADINLARIN YASAL SİYASİ PARTİLERDE AKTÖRLER OLARAK YER ALMALARI VE POLİTİKACI KADIN KİMLİĞİ

Kadınların özel alandan kamusal alana çıkmalarının yol açtığı gerilimli dönüşümün en iyi izlenebileceği alanlardan birisi siyasi partilerdir. Çünkü verili toplumsal düzlemdeki cinsiyet ideolojisine göre siyasi parti faaliyeti “erkek uğraşı”dır. Siyasi partilerin söylemlerinden örgütlenme yapılarına kadar erkek egemen kurumlar olmaları, onları ataerkinin kamusal alandaki tezahürü ile buna karşı kadınların verdikleri mücadeleyi izlemeye elverişli kurumlar haline getirmektedir. Öte yandan aktivist kadınlara ilişkin inceleme açısından da siyasi partiler önemli bir olanak sunmaktadır. Şimdiye kadar hareketin kadın söylemi ile topluma içkin olan ataerkil zihniyetin, hareketin gereksinimleri ve kadınların katılımı bağlamında değişen eklemlenmeleri incelenmeye çalışıldı. Bu sürecin yasal siyasi partilere ilişkin bir yüzeyde incelenmesinin konumuz açısından daha aydınlatıcı olacağı düşünülmektedir. Bu amaçla HEP (*Halkın Emek Partisi*), DEP (*Demokrasi Partisi*), HADEP (*Halkın Demokrasi Partisi*), DEHAP (*Demokratik Halk Partisi*) gibi partilerin yazılı metinleri, seçim kampanyaları ve örgütsel yapıları ile kadınların bu partilere farklı biçimlerdeki katılımlarının yol açtığı gerilim alanları incelenecektir. Bu incelemeden beklenen asıl katkı, ideolojik düzlem ile gündelik hayat arasındaki etkileşimi izlemeye olanak sunacak bir zemin olmasından kaynaklanmaktadır. HADEP’in kadın aktivistlerine uygulanmış olan anketin de kadınların sosyo-demografik profilleri ve karşılaştıkları güçlüklerin yanı sıra, “partili” kimliklerini hangi yapı taşlarıyla ördükleri konusunda aydınlatıcı olması beklenmektedir.

6.1. Kürt Hareketi Bağlamında HEP-DEP-HADEP-DEHAP Geleneği ve Kadınların Katılımı

Bu partiler 1990’lardaki politik gelişmeler ile ilintili olarak ortaya çıkmışlardır (McDowall, 1997). Programlarına “Kürt sorunu”nun çözümünü almış olan söz konusu partiler, gelişmelerin yaratmış olduğu politizasyonun da etkisiyle kısa sürede

Kürtlerin destekledikleri siyasi organizasyonlar haline gelmişlerdir. Nitekim Schüler'in(1999) de altını çizdiği gibi 1990'lı yıllardan itibaren etnik kimlik seçmen tercihlerinde belirgin bir etken haline gelmiştir.

Kürt hareketinin bundan önceki bölümde incelenmiş olan kadın söylemi, bu partilere çeşitli şekillerde yansımıştır. 1990'ların başlarından, 2000'li yıllara kadar olan zaman içinde bu partilerin aktivist kompozisyonlarında, kadınla ilişkin söylemlerinde ve kurumsal yapılarında çeşitli değişimler yaşanmıştır. Bu değişimde Kürt hareketinin ideolojik söylemi ile mobilizasyon stratejisinin etkili olduğu düşünülmektedir⁷⁰. 49'lar Davasından⁷¹ itibaren Kürt siyasal ve entelektüel yaşamında yer alan Kutlay'ın gözlemleri bu açıdan aktarmaya değerdir⁷². 12 Eylül'ün ardından on altı yıl yurt dışında yaşadktan sonra Türkiye'ye dönen Kutlay, Diyarbakır'da karşılaştığı manzaranın kendisini şaşırttığını belirtmiştir:

“TİP’te, evlerine misafir gittiğimizde, hanımlar gelirdi, gözlerinden davranışlarından sana ilgi duyduğunu, desteklediğini anlıyordun, ama kendisinin bunu aşan şeyi yoktu. Halbuki döndüğümde, bahsetmiş olduğum Diyarbakır HADEP il örgütündeki bayram kutlamasına döndüğümde, bir bakıyorsun ki, bunların sayısı aklının almayacağı kadar artmış. Yanında diyelim ki erkeği yok. Daha evvel gelmiş mesela, bir vesileyle toplantıya gelmişse, ya da sen evine gitmişsen, kocası var, kardeşi var. Ama burada, döndüğümde baktım ki bunların yakınında erkeği merkeği yok ama geliyor, bir yabancıyla, İslamiyette ve Kürtlükte o güne kadar geleneksel olarak yabancı şeyi önemliydi. Ama Kürtler eskiden beri yabancından kaçmıyorlardı, doğru ama öyle aktif bir şekilde değil. Ama bu sefer baktım ki, onlar geliyor, seni dinliyor. ... işinin en yoğun zamanında evini barkını bırakmış, yemek zamanını bırakmış, çıkmış toplantılara geliyor.

⁷⁰ Kuşkusuz siyasi partilerin kadınlara ilişkin gündemlerinin oluşumu ve kadınların siyasi partilerdeki temsillerinin yükseltilmesine ilişkin bu ilgi sadece sözü edilen partilerle sınırlı olarak ele alınamaz. Kadınların siyasal katılımının yükseltilmesine ilişkin uluslar arası gündem Türkiye'nin ulusal politikalarını ve dolayısıyla Türkiye'desi siyasi parti yapılanmalarını da etkilemeye başlamıştır. Nitekim kadınların parlamentodaki temsil oranına henüz yansımamış olmakla birlikte 1990'lı yıllarda Türk siyasal yaşamında yer alan siyasi partilerin bazılarının tüzüklerine kadın kotası koydukları görülmüştür.

⁷¹ Bknz. 118. sayfa, dipnot:50

⁷² 17 Eylül 2004 tarihinde görüştüğüm Naci Kutlay, 1958 yılındaki “49'lar Davası”nda genç bir doktor olarak tutuklanmış; o tarihten itibaren içinde TİP ve DDKO yöneticiliği de bulunan uzun bir siyasal yaşamı olmuştu. 12 Eylül'de yurt dışına çıkmak zorunda kalmış ve 1996 yılında yeniden Türkiye'ye dönmüştü. Bu aktif siyasal yaşamına çok sayıda kitap yazmayı da sığdıramamış olan Kutlay HADEP'te yöneticilik yapmıştı. Görüştüğümüzde ise DEHAP'ta yöneticilik yapmaktaydı.

Anlıyorsun ki artık dönüş yok. Eskiden kocasına yemek, çocuğuna bilmem ney. İlgi odağında artık kendisine ait, toplumuna ait sorunları da var. ... Orada erkeklerde [de] bir yumuşama var. Bu tip mücadeleleri birbirinden ayırmak zor. [Değişimde]Partideki kadınların mücadelesi [nin etkisi] oldu, ama onu ete kemiğe büründüren anlayış önemlidir. Genel anlayış. Genel hareket, bu konudaki siyasi atmosfer.”

Daha önce belirtildiği gibi, 1960’lı yıllardan itibaren TİP (*Türkiye İşçi Partisi*) ve DDKO (*Doğu Devrimci Kültür Dernekleri*) deneyimi, Kürtler arasında siyasetin toplumsallaşmasında rol oynamış bulunmaktaydı. Ancak Kutlay’ın da dikkat çektiği gibi, kadınların bu alana bizzat aktörler olarak girmeleri daha yeni bir olgu niteliğindedir. 1980 sonrası Kürt hareketinin etkisi kadınların partilerde yer bulmalarıyla sınırlı kalmamıştır. Nitekim bu partilerin yazılı metinlerinde rastlanan pek çok kavram ve tema ortak bir söylemsel alana işaret etmektedir. Örneğin *HADEP Merkezi Kadın Komisyonu İç Yönetmeliğinde* (1999) yer alan “Sahte egemenlik” kavramı, bu tür bir esinlenmenin örneklerinden biridir. Bu yönetmelikte şöyle denilmektedir:

“Amacımız, ... kadın ideolojisi perspektifiyle, kadının kolektif iradesini açığa çıkarma ve kolektif yönetimini oluşturma olduğundan; buna hizmet etmeyen, cinsine güvenmeyen, işbirlikçi tarz, tutum ve davranışlar kabul edilemez.” (1999: 13).

“Kadın ideolojisi”, “cinsine güvenmeme”, “işbirlikçi tarz” gibi ifadeler önceki bölümde görüldüğü gibi Kürt hareketinin ideolojik söyleminde yer almaktaydı. Artan basın yayın ve iletişim olanakları hareketin söyleminin yaygınlaşmasında etkili olmuştur⁷³.

⁷³ Örneğin hareketin önceki bölümde değinilmiş olan “sahte erkeklik” üzerine değerlendirmeleri *Erkeği Öldürmek* (Sayın,1999) ismiyle yayınlanmıştı. 2002 yılında HADEP’in kadın eğitimi materyalleri arasında bu kitap da yer almaktaydı. Eğitim taslakları arasında ise “Kadın kurtuluş ideolojisi”, “Erkekten kopuş teorisi” gibi başlıklar bulunmaktaydı. 1995 yılından itibaren yurt dışından uydu aracılığıyla yayın yapmaya başlayan Kürtçe televizyon kanalları, yazılı medyaya göre daha yaygın bir ulaşım alanına sahip olmuştur. Televizyon programları arasında sık sık kadınların aktif siyasal katılım göstermeleri doğrultusunda programlar yayınlanmıştır. Bu araştırma için görüşülen kadınların yarısından fazlası bu kanalları izlediğini dile getirmişti.

6. 2. Partilerin Kadın Politikaları ve Zaman İçindeki Değişimi

1990'lı yılların sonuna kadar bu partilerin program ve tüzükleri, kadına ilişkin bölümleri açısından benzerlik göstermektedir. Kadınlara ilişkin daha çok sosyal politikalar bağlamında kimi genel ve yüzeysel saptamalarla yetinilmiştir. Her ne kadar kadın bir parlamenter çıkartmış olsa bile HEP ve DEP'te özgül bir kadın politikası bulunmadığı gibi, partiye bağlı kadın birimlerine rastlanmamıştır. Bu tür birimler HADEP'te ve 1990'ların ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Eldeki materyaller ışığında bakıldığında kadın birimleri 1990'lı yıllar boyunca kadınların kadın olmalarından kaynaklı sorunlarına ilişkin özgül bir programın ve ilginin sahibi olmamışlardır.

6. 2. 1. Parti Program ve Tüzüklerinde “Kadın Sorunu”na Yaklaşım

1989 yılında Paris'te düzenlenen *Kürt Konferansı*na katıldıkları gerekçesiyle SHP'den ihraç edilen milletvekillerinin de içinde yer aldığı bir grup tarafından 1990 yılında kurulan HEP'in kurucuları arasında kadın üye yer almamıştır. Parti programında HEP'in partisi olduğunu iddia ettiği dezavantajlı kesimler arasında kadınlara yer verilmemiştir.

HEP'in Parti Programında (1992), 'kadın hakları' sosyal politikalar ana başlığı altında ve beslenme, konut sorunu gibi konulardan sonra ele alınmıştır. Beslenmeye bir buçuk, konut sorununa ise iki buçuk sayfa ayrılmış olan toplam 64 sayfalık bu program metninde kadın haklarına ilişkin partinin görüşü, tek bir paragraf içinde ifade edilmiştir:

“Kadın-erkek eşitliğini yadsıyan ve kadını toplumsal yaşamdan dışlayan eğitim önlenecek, yasalardan, kadın-erkek eşitliğine aykırı kurallar ayıklanacak, kadının toplumsal yaşamın her alanında erkekler[e] eşitliğini sağlayacak olan ekonomik, sosyal, kültürel ve hukuksal önlemler alınacaktır.” (HEP: 1992: 53)

Bunu izleyen bölüm ise ‘ailenin korunması’na ilişkin bölümdür⁷⁴.

DEP’in tüzüğünde, üyelik ile ilgili bölümde, ‘üyelik için; ırk, cinsiyet, dil, din, mezhep,aile, zümre sınıf ve meslek ayrımı gözetilmez’ ifadesi dışında konumuza ilişkin bir düzenleme yer almamıştır(DEP, 1993: 8). Bu partilerde doğrudan kadına ilişkin olan herhangi bir metne rastlanmamıştır.

1994 yılında kurulan HADEP’in programı (1994) da HEP ve DEP’inkine benzer özellikler göstermektedir. 11 Mayıs 1994 Tarihinde toplanan HADEP Kurucular Kurulunun seçtiği 30 kişilik Parti Meclisinde tek bir kadın bulunmaktaydı. HADEP’in ilk olağan genel kurulunun ardından parti meclisinde bir kaç kadın daha yer almıştır. Parti programında HEP’te görüldüğü üzere, partinin ‘işçilerin, işsizlerin, köylülerin, memurların, öğretmenlerin, demokratların, sosyal demokratların, sosyalistlerin, aydınların, esnafların, zanaatkarların ve demokrasiden yana olan herkesin’ partisi olduğu yolundaki ifadeler tekrar edilirken buna “dul ve yetimler” de eklenmiştir(HADEP, 1994: 4). Kadınlar burada kadın kimliği ile yer alamamış olsalar bile Türkiye’nin genel durumuna ilişkin değerlendirme yapılan bölümde, ‘düzen’in baskı ve zulümden başka bir şey vermediği kategoriler arasında yer bulabilmişlerdir (HADEP, 1994:7).

Devletin ve toplumun demokratikleştirilmesi için yapılacakların sıralandığı bölümde; “kadın-erkek eşitliği”nin sağlanması için yapılacaklara da yer verilmiştir;

“Kadın-erkek eşitliğini yadsıyan ve kadını toplumsal yaşamdan dışlayan eğitim önlenec; yasalardan kadın-erkek eşitliğine aykırı tüm kurallar ayıklanacak; kadının toplumsal yaşamın her alanında erkeklerle eşitliğini sağlayacak olan ekonomik, sosyal, kültürel ve hukuksal önlemler alınacaktır. Erkek ideolojisinin egemen olduğu toplumun yerleşik davranış kalıplarıyla değer yargılarını ve inançlarını değiştirecek eğitim çalışmalarına özel önem verilecektir. Toplumsal ve doğal bir görev olan *analık kurumu güvence altına alınacaktır.*” (HADEP, 1994: 12) (İtalik bana ait. hç)

⁷⁴HEP’in parti programı dışında, bu parti deneyimine ilişkin şimdilik yazılı bir belge bulunamamıştır. Siyasi ömrü çok kısa olduğu ve HEP’in kapatılma olasılığına karşı kurulan ÖZDEP’in program ve tüzüğüne değinilmeyecektir.

Önceki metinlere benzer nitelikteki ‘Kadın-erkek eşitliği’ konusunu yine diğer program metinlerinde olduğu gibi ‘analık’ ve ‘ailenin korunması’ konuları izlemektedir. Kuşkusuz analık ve ailenin ‘kadın’ı tümüyle örttüğü geleneksel yaklaşımla hareket edilmemekte, kadın-erkek eşitliği ayrı bir konu olarak ele alınmaktadır ancak sıralama, kadın kimliğinin analıktan ayrı, bağımsız bir olgu olarak görülmediğini göstermektedir.

HADEP’in programında, kadın politikası, sosyal politikalar bölümünden, demokratikleşme bölümüne alınmıştır. Konu başlıklarının sıralamasının aynı zamanda bir önem hiyerarşisi olduğu da düşünülürse, ilkine göre daha önem verilmeye başlandığı sonucu çıkartılabilir.

Genel olarak değerlendirildiğinde program ve tüzükler gibi, günlük politik etkinlikler açısından da kadınlar bu partilerin ilgi odaklarının hayli uzağında kalmış görünmektedirler. Partilerin basın yayın organlarına yansıyan faaliyetleri⁷⁵ ile ulaşılabilen basın açıklamaları daha çok insan hakları ihlallerine ve Kürt sorununun çözümüne odaklanmıştır. Bir açıdan bu durumun nedenlerini anlamak güç değildir. Söz konusu partiler sürekli kapatılma tehdidi altında faaliyet yürütmüşlerdir. Öte yandan sivillere yönelik şiddet eylemlerinin ulaştığı boyut neredeyse olağan gündemlere olanak bırakmamıştır. Parti kapatmaların yanı sıra bu partilerin üye ve yöneticileri saldırılara hedef olmuş, bir kısmı yaşamını yitirmiştir⁷⁶. 1990’ların ortalarında doruk noktasına ulaşan faili meçhul cinayetler 1996’dan itibaren seyrekleşmeye başlamış, ancak HADEP üzerindeki baskı etkisini sürdürmüştür. Bu

⁷⁵ Bu faaliyetlere ilişkin bilgilerin edinilmesinde, DEHAP genel merkezindeki basın arşivinden yararlanılmıştır.

⁷⁶ 1993 yılında HEP’in kapatılmasını onun yerine kurulmuş olan ÖZDEP’in kapatılması izlemiştir. DEP ise 1994 yılında öncekilerle aynı akıbeti yaşamaktan kurtulamamıştır. DEP’in kapatılmasından bir süre önce, 1994 yılının Mart ayında 13 DEP milletvekili dokunulmazlıkları kaldırılarak tutuklanmışlardır. 4 Nisan 1997 tarihli HADEP Genel Merkezi imzalı bir açıklamaya göre, 1991-1997 yılları arasında 77’si HEP, 57’si DEP ve 29’u HADEP döneminde olmak üzere, aralarında Mardin Milletvekili Mehmet Sincar, Diyarbakır il başkanı Vedat Aydın, Gaziantep il başkanı Abdülsamet Sakık ve Şanlıurfa il başkanı Muhsin Melik’in de bulunduğu toplam 164 parti yöneticisi faili meçhul bir şekilde öldürülmüştür. DEP, 1994 Şubat’ında artan baskıları protesto etmek amacıyla seçimlerden çekilme kararı almıştır. 1994 yılının Aralık ayında DEP Genel Merkezi ile 8 parti binası bombalanmıştır.

olağanüstü koşullar hem partinin olağan gündemlere ilişkin politika geliştirmelerini hem de kadınların katılım göstermelerini güçleştirmiştir.

Bununla birlikte benzer kategorideki partiler içinde en uzun ömürlü olan HADEP sürecinde kadınların katılımı açısından kimi gelişmeler de yaşanabilmiştir. Örneğın kadınların katılımının sonucu olarak zaman içinde kadın birimleri oluşturulmuştur. Asıl önemli değişim ise HADEP'in 2000 yılında gerçekleştirdiği kongreyle ortaya çıkmıştır. Bu kongre ile kadın ve gençlik kolları kendi yönetimlerini seçme hakkı bulunan özerk örgütler olarak tanınmış ve tüzüğe kadınlar için “pozitif ayrımcılık” ilkesi eklenmiřtir⁷⁷. Pozitif ayrımcılık ilkesini düzenleyen maddeye göre HADEP'in;

“... karar ve yönetim organlarında kadınların emekleri ve katılım düzeyleri oranında yer almaları önündeki toplumsal engeller ortadan kaldırılana kadar pozitif destek sunulması gerekmektedir. Kadınların bütün yönetim ve karar organlarında ¼ oranında temsil edilmesi gerekir. Bu oranın bulunmaması durumunda var olan sayı ile yetinilir. Bu kuralın uygulanmasına ilişkin ayrıntılı düzenlemeler yönetmelikle belirlenir.”

(HADEP, 2000: 79-80)

Tüzükte işlenen bu genel kuralın ayrıntıları yönetmeliğe bırakılmıştır. *HADEP Kadın Kolları Yönetmeliği*'ne göre ise;

“a-Her kademedeki adaylık, delege ve her toplantıdaki konuşmacı oranı konusunda, kadınlar için pozitif destek uygulanır. HADEP tüzüğünde yer alan her düzeydeki yönetim üyeliklerine seçimlerde, seçilenlerin en az dörtte birinin kadın olması gerekir. /b- Bu kural Belediye Meclis Üyeliklerinde, İl Genel Meclis üyeliklerinde, Milletvekili adaylıklarında, ilçe, il Kongreleri ve Kurultay delegeliklerinde uygulanır; üye ve delegelerin, milletvekili adaylarının ne az dörtte birinin kadın olması gerekir. Üst sınır konulamaz.” (HADEP, 2000: 13)

Partinin kadın yaklaşımına ilişkin değişimler, DEHAP'ın 2003 tarihli Kongresi ile sürmüştür. HADEP'in kapatılma olasılığına karşı 1997 yılında kurulmuş olan

⁷⁷ Yapılan değişikliğin ardından tekrar basılan parti tüzüğünde basım yılı belirtilmemiştir. Ancak, değişikliğin 2000 yılında yapıldığı dikkate alınarak bu tüzüğe ve tüzüğe dayanılarak düzenlenen Kadın Kolları Yönetmeliğine ilişkin aktarımlar 2000 tarihiyle verilecektir.

DEHAP, daha çok kağıt üzerinde varlık göstermiş, bu partinin kadınla ilgili düzenlemeleri, HEP, DEP, ÖZDEP'in ve HADEP'in başlangıçtaki halinden farksız olmuştur. 3 Kasım 2002 seçimlerinden kısa bir süre önce HADEP'in kapatılması olasılığına karşı DEHAP adı altında seçimlere girilmiş ve HADEP'in kapatılması sonucunda DEHAP aktifleşmiş; parti program ve tüzüğü güncellenmiştir. 2003 yılında gerçekleştirilen olağanüstü kongreyle kabul edilen yeni program ve tüzük öncekilerden hem biçim hem de içerik olarak farklıdır.

Biçim açısından, 'kadın özgürleşmesi' önceki programlarda olduğu gibi sonlarda değil, 'devletin ve toplumun demokratikleşmesi' başlığının altında hemen ikinci sıraya yerleştirilmiştir. Program 'Kürt sorununa barışçıl çözüm yolu bulma'yı birinci önemde demokratikleşme sorunu olarak değerlendirirken, ondan hemen sonra, kadın özgürleşmesine de ikinci önemde bir demokratikleşme sorunu olarak yaklaşmaktadır. Bu bölüme geçmeden önce, programın genel yaklaşımının ve ilkelerinin sıralandığı birinci bölüme de değinmek gerekir.

Diğer programlarda, partinin genel ilkelerinin ve yaklaşımlarının sergilendiği bu bölümde, kadınla ilgili herhangi bir değinmeye yer verilmemişti. Oysa yeni programın giriş bölümünde, 'kadın özgürlüğü' partinin başlıca amaçları arasında sayılmaktadır:

“Devleti demokratikleştiren, siyaseti topluma yayan, insan hakları ve kadın özgürlüğüne, ekolojik dengenin korunmasına, hukukun üstünlüğüne ve sosyal adalete dayanan bir siyasal yaklaşım, çağımızın temel yaklaşımını oluşturacaktır. Türkiye'nin de bu doğrultuda demokratik yeniden yapılanması bu program ışığında demokratik bir sol kitle partisi olan DEHAP'ın iktidarıyla sağlanacaktır.”(DEHAP Programı, 2003:7)

DEHAP'ın yeni programına göre, 20.yüzyılda 'sistemin yarattığı eşitsizliklere karşı daha eşitlikçi bir toplum idealiyle ortaya çıkan reel sosyalist sistem çökmekten' kurtulamamış, buna karşın 'kapitalist uygarlık tıkanmış ve insanların sorunlarına çözüm üretmekte uzak' olup adalet, özgürlük ve eşitlik adına yeni bir çıkışın yaşanması zorunlu' hale gelmiştir (DEHAP, 2003: 9). Bu yeni çıkışta kadınların

önemli bir yeri olacaktır. Parti programına göre yeni yüzyılın karakterini belirleyen üç temel çelişkiden birisi cins çelişkisi. Bu çelişkiler:

“i) Dünya ölçeğinde zenginliklerin çoğunu her türlü baskı ve tahakküm aracını da kullanarak elinde bulunduran bir avuç egemen ile tüm insanlık arasındaki çelişki / ii) Yeni Dünya Düzeni ve küresel kapitalizm ile doruk noktasına varan erkek egemen sistemin barındırdığı cins çelişkisi/ iii) Sınırsız hükmetme ve tüketim kültürünün yok olmayla karşı karşıya getirdiği doğa ile insan arasındaki çelişki” (DEHAP, 2003: 9-10)

Böylece, yeni yüzyılın temel çelişkilerinden birisi olduğu vurgulanan cins çelişkisi, programın bütün düzenlemelerine damgasını vurmuştur. Programa göre insanların bugün boğuşmakta olduğu sorunların kaynağında kadınların tarihten dışlanmış olmaları bulunmaktadır.

“Tarihsel ve toplumsal bir sorun olarak cinsler arasındaki eşitsizlik, çağımızın temel sorunlarından birisidir. Bu sorun sadece kadınları etkilemekle kalmaz; 21. yüzyıla insanlığın ağır toplumsal, siyasal, ekolojik sorunlarını çözmeden girmiş olmalarının temelinde, diğer eşitsizliklerin beslendiği bu en eski eşitsizliğin aşılmamış olması bulunmaktadır. Erkek egemen toplumsal yapı varlığını hala sürdürmektedir. ... Kadınların yer almadığı, dışlandığı, susturulduğu bir tarihin ürünü olan bugünkü dünyamız, insanlığın sorunlarına çözüm üretememektedir. Toplumun yarısının yok sayıldığı bir eşitlik gerçek eşitlik değildir; kadınların farklılıklarıyla temsil edilmediği demokrasiler de eksik demokrasilerdir.” (DEHAP, 2003: 18-19)

DEHAP cinsiyet ayrımcılığına karşı çıkışını öncekiler gibi bir sosyal politika konusu olarak ele almak yerine, yukarıdaki ‘stratejik yaklaşım’a dayandırmış ve cins ayrımcılığını bir sistem sorunu olarak değerlendirmiştir (DEHAP, 2003: 19) . Bu doğrultuda partinin yapmayı görev olarak benimsediği uygulamaların başına pozitif ayrımcılık ilkesi yerleştirilmiştir.

“ DEHAP, kadınların siyasal ve toplumsal yaşama katılımları önündeki engellerin aşılmasını zorunlu bir görev olarak görür. Kadınların karar alma ve uygulama süreçlerinde temsil edilmesini engelleyen koşullar ortadan kalkıncaya kadar pozitif

ayrımcılık uygulanacaktır. Siyasi Partiler Yasasında bu doğrultuda düzenlemeye gidilecektir.” (DEHAP, 2003:18-19)

Ayrıca CEDAW⁷⁸’ın gereklerinin eksiksiz bir şekilde yerine getirilmesi, sığınma evlerinin kurulması, istihdama katılımda ve eğitimde fırsat eşitliği ilkeleri benimsenmiş, “kadını ikincil, zayıf ve küçük gören geleneksel değer yargıları ile mücadele’ edileceği, ‘eşitlikçi bir kültürün gelişmesi’nin sağlanacağı, ‘kadınlara kendi yaşamları üzerinde söz hakkı tanımayan küçük yaşta evlendirme, başlık parası, çok eşli evlilik, berdél gibi uygulamalara karşı her düzeyde mücadele’ edileceği de belirtilmiştir⁷⁹(DEHAP, 2003:18-19).

Programın sonraki bölümlerinde de kadın bakış açısının izleri görülebilmektedir. Örneğin DEHAP ‘... tek dil, tek kültür, tek cinsiyeti esas alan bir yurttaşlık anlayışı yerine farklılıkları tanıyan çok kültürlü bir anayasal yurttaşlık anlayışının daha demokratik ve kapsayıcı olacağına’ inandığını belirtmiştir. Kadınları da farklılıkları ile birlikte kapsamaya gereken bir yurttaşlık tanımı yapılmıştır(DEHAP, 2003: 25-26). Programın sosyal politikalar bölümünde de toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamaya yönelik çeşitli önlemler sıralanmıştır (DEHAP, 2003: 53-66).

DEHAP’ın aynı kongreyle yaptığı tüzük değişikliği de programla paralel özellikler göstermektedir. DEHAP diğer partilere benzer özellikler ile birlikte, “... toplumun demokratikleşmesini kadınların her alanda etkin katılımı ve özgürleşmesinde’ gören bir parti olarak tanımlanmakta, “ kadınlara yönelik her türlü ayrımcılığı reddettiği’ ve “kadınların, demokratik, eşitlikçi ve özgür bir toplumun yaratılması mücadelesinin temel öznelerinden olduğu ilkesinde hareket’ ettiği belirtilmektedir (2003: 73-74). İlkeler bölümünde de HADEP’te ¼ olarak öngörülmüş olan kadın kotası, %35 olarak yeniden düzenlenmiştir (DEHAP, 2003: 76-77).

⁷⁸ *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*. Birleşmiş Milletler Genel Kurulunca 1979 yılında kabul edilen *Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi*

⁷⁹ Program kabul edildikten sonra dile getirilen hedefleri gerçekleştirmeye dönük etkili kampanyalar düzenlendiği ya da başka türlü çalışmalar yürütüldüğünü söylemek güçtür. Ancak DEHAP’lı kadınlar pozitif ayrımcılık ilkesinin hayata geçirilmesi için çaba göstermişler, 3 Kasım 2002 Genel Seçimleri, ardından gerçekleştirilen DEHAP Olağanüstü Kongresi ile 28 Mart Yerel Seçimlerinde kadın temsiliyi yüksek tutmaya çalışmışlardır.

Parti disiplin suçları arasında, üyelerin sadece partideki davranışları değil, ‘özel alan’daki davranışları da parti ilkeleri açısından mercek altına alınmıştır. Buna göre; “aile içi alan dahil olmak üzere kadınlara yönelik her türlü şiddet uygulamak ve tacizde bulunmak”, “ partiye üye olduktan sonra çok eşli evlilik yapmak” parti disiplin suçu sayılmıştır (DEHAP, 2003: 137).

1990’lı yılların başında kadın sorununa ilişkin duyarsızlık derecesindeki yaklaşımın, 1990’ların sonlarına doğru kadın özgürlüğünün parti programının merkezine yerleştirecek şekilde değiştiği görülmektedir.

6. 2. 2. Partilere Bağlı Kadın Birimleri

Bu partilerdeki kadın örgütlenme deneyimi, partinin yerel örgütlerinde kadın komisyonlarının kurulmasıyla başlamıştır. Komisyonların kurulmasına, partinin örgütlenme ve propaganda çalışmalarında kadınları seferber etme ihtiyacı rol açmıştır. Yöneticiler bu çalışmada rol oynayacak kadın bulmakta zorlanmamışlardır. Çünkü kadınlar başından itibaren bu partilerle ilişki içinde olmuşlardır. Bu, bilinen formel ilişki tarzında gelişmekten ziyade, biraz da yaşanan olağanüstü koşullardan kaynaklanmıştır.

Parti merkezlerinde az sayıda eğitilmiş, ailesinin özellikleri ya da kendi özgül kişisel donanımı sayesinde yer edinebilen kadın profesyonel bulunurken⁸⁰, il ve ilçe teşkilatlarındaki dağıntı kadın komisyonları, yukarıda sözü edilen çoğu kırsal kökenli, eğitimsiz ama süreç içinde radikalleşmiş, orta yaş ve üzerinde olan, “ana” kimliği ön plana çıkan kadınlar arasında kurulmuş bulunmaktaydı. “Ana” kimliğinin ön plana çıkmasında, o yıllardaki zor koşullarda katılım gösteren kadınların çoğunun daha çok tutuklanan, dağa giden, kaybedilen ya da yaşamını yitiren çocukları ya da kardeşleri dolayımı ile katılmış olmalarının payı bulunmaktaydı. “Ana” kimliği, kadınların geleneksel olarak erkek mekanı sayılan siyasi partilere gelmelerini ve katılım göstermelerin kolaylaştırmıştır. Çünkü bu kimlik siyasi partilerin mevcut

⁸⁰ Bu kategorideki kadınlar ağırlıklı olarak *Yurtsever Kadınlar Derneği*’nde bir araya gelmiş olan ve onun kapatılması ile partiye geçen kadınlardır.

cinsiyete göre şekillenmiş hiyerarşik yapısına ve erkek yöneticilerin konumuna herhangi bir tehdit oluşturmamış, aksine pekiştirmiştir.

Parti yöneticilerinin, kadınlara “analarımız, bacılarımız” diye hitap ettikleri başlangıç yıllarının ardından zaman içinde, parti aktivisti olan kadınlar arasında da bazıları emeklerinin görülmediğini hissetmeye başlamışlardır⁸¹. 1990’lı yılların sonlarına doğru ise, parti aktivisti kadınların profili değişmeye başlamıştır. İleride görüleceği gibi partilerde kadın çalışmalarını yürüten aktivistlerin çoğu genç, bekar, eğitilmiş kadınlardan oluşmaktadır. Bu profil partilerdeki “ana” kategorisine uymamaktadır.

1990’lı yılların sonlarına doğru parti içindeki kadın çalışmalarını merkezi bir yapıya kavuşturma çabası içine girilmiştir. 1997 yılında gerçekleştirilen *I. Konferans* bu doğrultuda bir ilk adım olmuştur. Pratikte yerel parti yöneticilerinin yaklaşımlarının sorgulanmaya başlanmasına karşılık, Konferans metinleri, Kürt hareketinin kadınlara ağır yükümlülükler veren söyleminin içselleştirilmiş olduğunu göstermektedir. Bu konferansın temel sloganının ‘Özgürleşen Kadın Özgürleşen Vatandır’ olması, kadının özgürlüğü ile “vatan”ın özgürlüğü arasında bağ kuran yaklaşımın etkisini açıkça göstermektedir. Bu ilk Konferans metninde, Kürt hareketinin 90’ların başlarında işlediği temalara yer verilmiştir. Hatırlanacak olursa bu tema özetle şöyleydi: “Düşürülmüş” olan aile/toplum içindeki kadın da “düşürülmüş” ve “köleleştirilmiş”tir⁸².

Konferansta alınan kararlar ise kadının “kurtarıcılık” görevine işaret etmektedir:

“Baskıcı rejim ve aşiretçi-feodal yapıdan kaynaklanan, kadını ulusal ve toplumsal işlevlerinden uzaklaştırıp, kölelik statüsüne mahkum eden ve gelenekselleşen her türlü yanlış anlayışlara karşı olunması, bunun için *yurtsever bilinçlenme* , örgütlenme ve

⁸¹ Bu konuda görüştüğüm orta yaşlı bir HADEP’li kadın; “Gösteriler, göz altılar, tutuklamalar çoktu o zaman, bir parti yöneticisi ancak birkaç ay dışarıda kalabiliyordu. Her gün köyü boşaltılan yeni bir aile geliyordu. Hep onların telaşındaydık, günde belki bin kişi ile muhatap oluyorduk. Yani biz kadınlar. Her şeye biz koşturuyorduk. Gelenlerin sorunları, tutuklananların aileleri, basın açıklamaları vs. akşamları halsiz düşüyorduk. Hiç gocunmadık. Her kes bir ucundan tutuyordu o zaman. Siz kadınsınız diyen yoktu. Sonra baktık kadınlar eğitimsiz falan diyorlar. Bekledikleri, sadece bize söylediklerini yapmamızdı.”

⁸² Konferansa ilişkin dokümanlar *Yaşamda Özgür Kadın* dergisinin 1998 tarihli 1. sayısından alınmıştır.

mücadele içinde olunması ... toplumsal geri anlayışlarla şekillenen aile yapısına karşı mücadele içinde olunması ... kadının eşitlik ve özgürlük mücadelesinin *ulusal bağımsızlık, özgürlük ve demokrasi mücadelesi* ile sınıksı birleştirilmesi ..." (İtalikler bana ait. hç.)

1990'lı yılların sonlarına doğru kaleme alınan metinler ise, bu yıllarda Kürt hareketine egemen olan söylemin erkekliği yeniden inşa etmeye girişmesinin ve bu bağlamdaki "sahte erkeklik" eleştirisinin izlerini taşımaktadır. *Merkezi Kadın Komisyonunun* 1998'de kaleme alınan, iç yönetmeliğinde, kadının içinde bulunduğu durum "ezilmiş", "iradesiz" ve "eşitsiz" bir durum olarak saptanmış ve bunu siyasal, toplumsal, etnik ve sınıfsal boyutları olan bir sorun olarak değerlendirilmiştir. Toplumsal kurtuluş ile kadın kurtuluşunun birbirine bağlı olduğu vurgulanmıştır. Yönetmeliğe göre; kadının mahkum edildiği 'ağır kölelik konumu', ezilen erkeklerde bile yarattığı 'sahte egemenlik psikolojisi' nedeniyle 'gerçek egemenler'in işine yaramaktadır (HADEP, 1999: 3).

Kadın birimleri ideolojik olarak büyük ölçüde Kürt hareketinin hakim söyleminin kurgusu içinde ve bu kurgunun önlerine koyduğu görevler bağlamında konuşup çalışmış olsalar da, bir araya gelmeleri, kadınlar olarak gerçekte yaşadıkları ayrımcılığa ilişkin bir bilinç geliştirmelerinde etkili olmuştur. Tümöyle ayrı yönetimlerini oluşturmaya başladıkları kol örgütlenmesi, bu süreci hızlandırmıştır. Siyasi partilerin kol örgütü kurmaları önündeki yasağın kaldırılmasıyla, kadın komisyonları, kollara dönüştürülmüştür. Komisyonlar, parti örgütlerine bağlı birimler olarak tanımlanmışken, kolların örgütlere bağlı değil, fakat onlarla eşgüdüm halinde çalışacağı ilkesi benimsenmiştir. Bu basit düzenleme farkı, kadınları, erkek yöneticilere bağlı olmaktan çıkartıp, çalışmalarına farklı bir statü kazandırmıştır.

Yönetimlere bağlı ve onların direktiflerine göre çalışan komisyon tarzına göre, kolların, kadınlara göreli olarak ağırlığa sahip birimler kurma olanağı sunmuştur. Kadınlar, kendi kongrelerini yaparak yönetimlerini kendileri seçmeye başlamışlardır. Delege seçimi, aday belirleme gibi süreçlerde etkileri artmıştır. Erkek yöneticilerin

geçmişte istedikleri gibi seferber edebildikleri kadınların, parti içinde kazandıkları bu yeni konum çeşitli gerilimlere de yol açmıştır. Açıktan karşı çıkılmamışsa da çoğu erkek yönetici durumdan hoşlanmamıştır. Örneğin bir il başkanı, “kadın kolları kurulmadan önce kadınlarla ilişkilerimiz daha iyiydi” diye rahatsızlığını açıkça ifade etmekten çekinmemiştir⁸³. Aynı ilde görev yapan bir kol üyesi ise partinin erkek yöneticilerini eleştirmişti:

“Eskiden onlar mitinglerde konuşuyorlardı ve kadınlar da dinleyip zılgıt çekiyordu; onları alkışlıyordu. Böylesi kadınları çok taktir ediyorlardı. Oysa şimdi onları eleştiren, yönetimde söz hakkı isteyen kadınları küçümsüyorlar. Bence eski günleri özleyiyorlar.”

İl başkanının yakınmasının da kol çalışanı kadının değerlendirmesinin de gerçekliğin dolaysız birer ifadesi olduğundan çok az kuşku duymak gerekir. Bu ifadeler siyasi partilerdeki gelişim seyri hakkında fikir verici niteliktedir. Kadınların “ana” kimliği ile partide yer almaları yöneticilerce onaylanmış ve teşvik edilmişken, kendi adları ile eşit statüde yer almak istemeye başlamaları, gerilime ve üstü kapalı da olsa çatışmaya yol açmıştır.

6. 2. 3. Seçimlerde Kadınlar

Söz konusu partiler, 1991 yılında SHP ile ittifak yapan HEP dışında parlamentoya milletvekili göndermeyi başaramamışlardır. Buna karşılık, parti adaylarına yönelik baskıları kınamak amacıyla 1994 yılının Şubat ayındaki seçimlerden çekilmiş olmalarının dışında, bütün genel ve yerel seçimlere katılım sağlamışlardır. Genel seçimlerde ülke barajı aşılamamış olsa da 1999 ve 2004 yerel seçimlerinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu’nun kimi il, ilçe ve belde belediyelerinde HADEP ve DEHAP’lı adaylar seçilmişlerdir.

1991 seçimlerinde, henüz HEP’te kadınların siyasi temsilini yükseltmeye dönük bir gündem bulunmadığı gibi parti içindeki kadınların bu tür bir taleplerde bulunduklarına dair bir ize rastlanmamıştır. Buna karşılık, siyasi atmosfer ve halkın

⁸³ 27 Eylül 2002 tarihinde Mersin’de yapılan Bölge Toplantısı esnasındaki görüşme.

tercihli oyları, bu seçimlerde Diyarbakır'dan Leyla Zana gibi popülaritesi günümüze kadar azalmayan bir parlamenterin çıkmasına elvermiştir. 1991 seçimleri esnasında yayınlanmış olan seçim bildirgesi ya da broşür tarzı dokümanlara ulaşılmamıştır. Sadece o dönem Diyarbakır adaylarının afişlerine ulaşmak mümkün olmuştur. Bu afişlerde erkek adayların takım elbiseli pozlarına karşılık, Leyla Zana'nın bir Kürt kadın giysisi içinde olduğu dikkat çekmektedir. Zana'nın başında Diyarbakır'daki okumamış ve bir resmi kurumda çalışmayan⁸⁴ kadınların çoğunun kullandığı beyaz bir tülbent bulunmaktadır.

DEP'in 1993 yılında, bir sonraki yıl yapılacak yerel seçimler için hazırlamış olduğu yerel yönetim broşüründe, her türlü cins ayrımcılığına karşı olunacağı belirtilmiştir:

“Gerek geleneksel ve yasal gerekse dinsel baskılar, kadının toplumda hak ettiği yeri almasını engellemiştir. Ekonomik ve yasal baskılar kadın kişiliğini zedelemiş, alınıp satılabilir bir cinsel meta olarak algılanmasına neden olmuştur. Erkek hakim toplumun yarattığı bu haksızlığın giderilmesi ancak tabuların yıkılması, eksiksiz demokratik bir toplum yaratma mücadelesi ve kadının bizzat örgütlü mücadelesi ile olasıdır.” (DEP, 1993a:9)

DEP'in yerel yönetimler aracılığıyla sıraladığı soyut hedeflere ulaşılması için ne tür somut önlemler alacağı belirtilmemiştir. DEP kapatılmış olduğu için 1995 yılındaki seçimlere onun muadili olan HADEP girmiştir. Bu seçimlerde HADEP çatısı altında kimi sol partilerin katılımı ile oluşturulan *Emek Barış Özgürlük Bloku*'nun iki sayfalık seçim bildirgesinde⁸⁵ kadınlara ilişkin herhangi bir saptamaya ya da vaade yer verilmemiştir. Kadın adayların durumuna bakıldığında da bildiri ile uyumlu bir tablo olduğu görülmektedir.

Bu seçimlerde, %10 baraj aşıldığı takdirde, HADEP'in milletvekili çıkartabilme potansiyeline sahip bulunduğu Adana, Adıyaman, Bitlis, Hakkari, İçel, Batman,

⁸⁴ Dolayısıyla otantik özelliklerini koruyan denebilecek.

⁸⁵ 21.11.1995 tarihli “Emek Barış Özgürlük için Çağrı” Başlıklı bildiri.

Tunceli gibi illerin aday listelerinde kadınlara yer verilmemiştir. Diğer illerin listelerine giren kadınlarsa, seçilebilir sıraların çok altında yer almışlardır. Diyarbakır listesinde 5. ve 10. sıralarda, İstanbul’da (1. Bölge) 4. ve 5. sıralarda ve Mardin 2. sırada kadınlara yer verilmiştir⁸⁶. Seçilme olasılıkları bulunmamakla birlikte Sivas, Niğde ve Kayseri listelerinin ilk sıralarında kadın adaylara yer verildiği eklenmelidir. Bu seçimlerde, HADEP ülke barajını aşabilmiş olsaydı seçilecek olan 23 kişiden sadece birisi, Diyarbakır 5. sıra adayı parlamentoya girmeyi başarabilecekti.

1999 genel seçimlerinde 1995’teki cinsiyet kompozisyonu aşağı yukarı aynı kalmıştır. Milletvekili seçimlerinin yanı sıra yerel yöneticilerin de seçildiği 1999 seçimlerinde, HADEP’in belediye başkan adaylarından üçü kadın olmak üzere 39 tanesi seçimleri kazanmıştır. Mardin’in Kızıltepe ve Derik ilçeleri ile Ağrı’nın Doğubeyazıt ilçeleri tarihlerinde ilk kez kadın belediye başkanlarınca yönetilmeye başlamıştır. Bu seçimlerde HADEP’in yayınladığı yerel yönetim programında kadınlar için aşağıdaki vaatlere yer verilmiştir.

“Kadınların sosyal ve siyasal yaşama katılımı desteklenecek, mahalle halkının önerileri doğrultusunda mahallelerde kimsesiz kadınlara Özel Barınma Evleri⁸⁷ kurulacaktır./ Yeterli sayıda kreş açılacak, ayrıca evlerde çocuk bakım hizmetleri için belediye olarak devreye girilecektir. / Ev kadınlarının evlerde ürettiği ürünlerin değerlendirilmesi amacıyla, Üretim Kooperatifleri’nin kurulmasına öncülük edilecektir. Kadınlara yönelik üretim amaçlı beceri kursları yaygınlaştırılacaktır. Kadınların eğitime özel önem verilecektir.” (HADEP, 1999: 27)

⁸⁶ Diyarbakır 5. sıra adayı Selma Tanrıku, faili meçhul bir cinayetle yaşamını yitiren Dr. Zeki Tanrıku’nun dul eştir. 10 sıra adayı Fatma Yıldırım’ın eştir, ilk ve tek kızlarının doğumundan kısa bir süre sonra ortadan kaybolmuş ve bir daha kendisinden haber alınamamıştır. Mardin 2. sıra milletvekili adayı Cihan Sincar, Batman’da öldürülen DEP milletvekili Mehmet Sincar’ın dul eştir. İstanbul 5. sıra adayı Serap Mutlu, 1981 yılında Diyarbakır cezaevinde yaşamına son veren PKK Merkez Komite üyesi Mazlum Doğan’ın ablasıdır. Tek istisnasını İstanbul 4. sıra adayı yayıncı Ayşenur Zarakolu’nun oluşturduğu bu profil, aile üyeleri dolayısıyla “şehit eştir/ablası” gibi kimliklerle katılıma işaret etmektedir.

⁸⁷ Şiddete karşı bir koruma sağlaması amacıyla Kadın Sığınma Evleri henüz HADEP’in gündemine girmemiş bulunmaktadır. Düşünülen Özel Barınma evleri sadece ‘kimsesiz’ kadınlara dönük bir sosyal hizmet niteliğindedir.

3 Kasım 2002 Genel Seçimlerine ilişkin bildiri ve broşürlere ve aday listelerine bakıldığında çeşitli açılardan öncekilerden farklılık taşıdıkları göze çarpmaktadır. Öncelikle adayların cinsiyet kompozisyonu değişmiştir. 2002 DEHAP listelerindeki kadın adayların sayısı yüzü aşmıştır. Bunların yarısı, ilk üç sırada aday gösterilmiş olup, aralarında Adana, Ağrı, Batman, Diyarbakır, Gaziantep, İstanbul (3.Bölge), Siirt, Şanlıurfa, Van gibi oy potansiyelinin yüksel olduğu iller de bulunmak üzere 25 ilde kadınlar ilk sırada aday gösterilmişlerdir. Bu seçimler, ilk kez kadın kotasının uygulanmaya başlandığı seçimler olmuştur. Kadın aday profili de öncekinden farklı ve çeşitlidir. Yukarıda (84) dip not ile gösterildiği gibi önceki seçimlerde aday gösterilen kadınların kimliklerinin belirleyici unsurunu öldürülen, kaybolan ya da cezaevinde bulunan aile üyeleri dolayımı oluşturmaktaydı. 2002 listelerinde ise böylesi bir dolayım bulunmadan, doğrudan kendi kimlikleri ile varolan kadınlar da yer almıştır.

DEHAP Seçim Bildirgesinde şu satırlar yer almıştır;

“... DEHAP, kadın sorununu 21. yüzyılın önemli sorunlarından biri olarak görüyor. Sorun; sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel boyutlarıyla ele alınacaktır. DEHAP, ... kadın katılımını, başta siyaset olmak üzere yaşamın her alanına ön koşul olarak koyacaktır./ Türkiye’de kadın işsizlik oranı özellikle kentlerde erkeklerden yüksektir. İşsizlik ve yoksulluk baskısı altındaki kadınlara kolay sömürülebilir ucuz emek deposu olarak yaklaşılmaktadır. ... kadınların istihdam olanaklarından daha fazla yararlanmalarını sağlamaya yönelik, cinsiyet ayrımcı uygulamaları giderici düzenlemeler gerçekleştirmeyi hedefliyoruz. Kadınların sendikal örgütlenme ve sosyal güvencelerini kazanmaları için mücadele edeceğiz./ ... DEHAP, milyonlarca kadınla el ele vererek kadın iradesini parlamentoya taşıyacaktır.” (Broşürde basım yılı ve sayfa numarası bulunmamaktadır.)

2002 Genel Seçimlerinden iki yıl sonra gerçekleştirilen 28 Mart yerel seçimlerinde de bu tutum devam etmiştir. Bu seçimlerde birisi il belediye başkanı olmak üzere⁸⁸, kadın belediye başkan sayısı 9'a çıkmıştır⁸⁹. DEHAP'ın son kadın belediye başkanları yaş, cinsiyet, eğitim durumu vb. açılardan çeşitlilik içeren bir tablo sergilemektedirler. 40 yaşındaki 8 çocuklu ve yalnızca okur-yazar olan Mardin Sürgücü Beldesi belediye başkanından, 26 yaşındaki üniversite mezunu ve bekar Mardin Mazıdağı belediye başkanına, Tunceli'nin 30 yaşındaki evli ve sendikacı olan başkanına kadar çeşitlilik göstermektedir kadın başkanlar. İl genel meclis üyelikleri ve belediye meclis üyeliklerinde de kota tutturulamamış olmakla birlikte %17'ye yakın bir kadın temsili sağlanmıştır⁹⁰.

6. 3. Kadınları Dışlayıcı ve Ayrımcı Uygulamalar

HADEP Genel Sekreterliği tarafından hazırlanıp, partinin 4. Olağan Büyük Kongresine sunulan ve daha sonra kitapçık olarak da basılarak bütün örgütlere dağıtılan *Faaliyet Raporunda* (DEHAP, 2000: 31-32), parti içindeki kadınlar kadın kollaşmasının önemini kavramamakla ve bu hayati olanağın gereklerini yerine getirememekle eleştirilmektedir. Bu rapora göre kadın kollaşması,

“... kadının kendi gerçeği ile buluşturulup, irade sahibi kılarak, tüm ulusal-toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel konularda söz ve karar sahibi yapılması için oluşturulmuş olmasına karşın oldukça iddialı ve son derece hayati bir nedenle oluşturulan kadın örgütlenmesi öncelikle bu varoluş gerekçesini derinlikli olarak kavramamış, buna uygun bir duruş içinde olmamıştır. ... Kadın mücadelesinin özgürlükçü perspektifinin derinlikli anlaşılmamasının ötesinde, salt kadın olma yaklaşımının ortak etken, bağlayıcı, birleştirici öge olması kadın yapısının ideolojik politik düzeyini geriletmiş ya da gelişmesini önlemiştir.” (DEHAP, 2000: 31-32)

⁸⁸ Tunceli Belediye başkanı Songül Abdil-Erol aynı zamanda Türkiye'nin ilk ve tek il kadın belediye başkanı niteliğini de taşımaktadır.

⁸⁹ Bunlar, Diyarbakır Bağlar Beldesi ile Bismil ilçesi, Mardin'in Kızıltepe ve Mazıdağı ilçeleri ile Savur-Sürgücü beldesi, Tunceli, Seyhan-Küçükdikili beldesi, Doğubeyazıt, Van-Bostaniçi beldesi belediyeleridir. Bu seçimlerde DEHAP, SHP listelerinden seçime girmiş bulunmaktaydı. Buradaki rakamlar SHP'den seçilen bütün belediye başkanlarına ilişkin olmayıp, sadece DEHAP'lı olanlara ilişkindir.

⁹⁰ İl genel ve belediye meclis üyelerine ilişkin bilgilere ulaşmama yardımcı olan DEHAP Genel Merkezi Arşiv görevlisi Güzel Baz'a teşekkür ediyorum.

Bu ifadede kaba bir küçümseme yoktur. Kadınların kendi örgütlerini kurmaları da reddedilmemektedir. Aksine bunun hayati bir gereksinim olduğu vurgulanmaktadır. Ancak dikkatli bir okuma, incelikli bir küçümsemenin varlığını deşifre etmektedir. Soyut olarak kadınların “irade sahibi olmaları”, “kendi gerçekleri ile buluşmaları” vb. yüceltilirken, somut düzlemdeki kadınların bunu anlayacak ve gereklerini yerine getirebilecek derinlikte ve kapasitede olmadıkları dile getirilmektedir. Daha dikkatli bir okuma ise, kadın örgütlenmesinin öneminden söz eden bu satırlarda aslında kadınların örgütlenmelerinin “*salt kadın olma yaklaşımının ortak etken, bağlayıcı, birleştirici öge olması*” şeklinde ifade edilen kadın bakış açısına dayandırılmasının, geriletici bir yön olduğu dile getirilmiştir. Burada kadınların kamusal alanda/siyasi partilerde yürütecekleri çalışmanın “dava” bağlamı ile sınırlı bir kabul görmesinin izlerini görmek de olasıdır. Kadınların genel siyasal bağlam içinde, -“dava” ile bağlantılı olarak- kamusal alana çıkmalarına yönelik teşvik, bu bağlamın dışına çıkılması, örneğin “kadın kimliği” bağlamına kayması karşısında ketlemeye dönüşmektedir. Bu durum hareketin genel talepleri ile kadınların özgül talepleri arasındaki gerilim noktalarından da birisini oluşturmaktadır. Yerellerdeki yaklaşımlar ise, parti genel sekreterinin sergilediği kadar incelikli bir dolayım ile sergilenmemiştir. Kadınlarca kaleme alınan raporlar, parti örgütlenmesinin her düzeyinde karşılaştıkları küçümseyici ve ayrımcı yaklaşımların boyutları hakkında fikir vermektedir.

Siyasi partileri, onları doğuran ve şekillendiren koşullardan bağımsız ele almak güçtür. Üye ve yöneticilerini devşirdiği toplumsal düzlemin kadınları ikincilleştiren cinsiyet ayrımcı zihniyet örüntüleri ile Kürt hareketinin kadınlara kurucu misyon yükleyen cinsiyet eşitlikçi söylemi, eşzamanlı olarak bu partilere nüfuz etmiştir. Somut düzlemde ise kadınlar zaten sokağa çıkmış bulunmaktaydılar. 1990’ların başlarındaki kitlesel politik mobilizasyon, parti etkinlikleri ile düzenli bir şekilde devam etmekte, kadınlara sokağa çıkmak için yeni olanaklar sunmaktaydı. Göç ve şiddet, gündelik yaşamın akışını kesintiye uğratmıştı. Ayrıca, bazıları bu partilerin üye ve yöneticilerinin yakınları olan çok sayıda kadın dağa çıkmıştı. Yasal siyasi partilerde cinsiyet rollerine ilişkin gerilim yaşanmasında bu çoklu etkenler rol

oynamıştır. Partilerin kamuoyuna yönelik olan açıklamaları bunu yansıtmasa da, parti içi dokümanlar çatışma hakkında fikir vermektedir. Özellikle kadın birimlerinin parti içi raporları ve konferans belgeleri bu çatışmaların izleri ile doludur.

1999 yılında gerçekleştirilmiş olan 3. *Kadın Konferansı*nın belgelerinde yer alan merkezi komisyon raporunda, kadınların bütün emeklerine rağmen erkek yöneticilerin tamamlayıcısı olmaktan kurtulamadıkları belirtilmiştir. Öte yandan, erkek egemen anlayışın çalışmaları zorladığı, ‘kadını küçümseyen, güç olarak görmeyen, hamalvari işleri kadına havale eden, ancak karar aşamalarına katmayan, tali işlerle kadın gücünü heba eden erkek anlayışının çalışmalar önünde engel olduğu da dile getirilmiştir (DEHAP, 2000:11, 8). Bu konferansta yapılan saptamalardan birisi de parti yönetimlerinde yer alan kadınların ‘erkekleşme’lerine ilişkindir.

2001 yılının Ekim ayında gerçekleştirilen 4. *Konferansta* şu sorunlara yer verilmiştir:⁹¹

“... kadın etkinliklerini parti etkinliklerinin dışında görme ve örgütsel anlamda desteklememe, yine maddi kaynak aktarımına ilişkin alınan kararlara rağmen ‘siz artık kollaştınız ayaklarınızın üzerinde durun’ mantığıyla kollara fon aktarılmaması bizleri bir çok zaman zor durumda bırakmıştır. Kota sistemine ilişkin alınan kararlara rağmen uygulamada sorun çıkarma ‘madem %25’lik kotanız var hemen doldurun’ gibi kaba yaklaşımlar veya nicelik ve nitelik anlamda yeterli olmasına rağmen kadın sayısını %25’le sınırlı tutma, bunu partinin genel politikası olarak ele almama durumu yaşanmıştır.”(Sayfa: 23)

Aşağıda çeşitli illerden yazılan raporlarda yer alan bazı bölümler kadınların kendi ifadeleriyle benzer durumu dile getirmektedir⁹²:

⁹¹ Bu konferansa sunulan rapor ve tebliğler ‘*HADEP 4. Olağan Kadın Konferansı*’ adı altında broşür olarak basılmış olmasına karşın, kaynakçada da dile getirildiği gibi broşürün basım yılı belirtilmemiştir.

⁹² Bu değerlendirmeler 2003 yılı içinde sırasıyla Mardin, Siirt, Van, Adana ve Mersin İl Kadın Kollarının Kadın Kolları Genel Merkezine sundukları raporlardan alınmıştır. Raporlar için DEHAP Kadın Kolları arşivinden yararlanılmıştır.

“... mevcut yönetimin kadına olan yaklaşımı geri feodal, dar yaklaşımlarının aşılammamasından kaynaklı kadın çalışmalarımızı zorlamaktadır.”

“ Yönetimle olan sorunların başında yönetimin kadını güç olarak görmemesi ve kadının irade olarak kabul etmemesi yönetimle çatışmalara neden olmaktadır. Özellikle sürekli ekonomik sorunları gerekçe göstererek çalışmalarımızı engellemektedirler.”

“... kadını feminist olarak suçlama, ... İl Başkanının Kadın çalışanlarını duygusal ve çocuk olarak görmesi yöneticilerin ise aile bakış açısıyla yaklaşımları çalışmaları her yönüyle sıkıntıya sokmaktadır.”

“ Mevcut il yönetimi teoride kadını tanıma ve irade olarak görme olsa da pratikte kadına yaklaşımı dar, feodal geri olmakla birlikte temel güç değil daha çok yedek güç olarak görmektedir.”

“ ...il yönetimi... partinin kadın politikalarından uzak bir duruş sergilemektedir. ... Kararlarda irade olarak görmeme ve inisiyatif tanımamaktadır. Zaman zaman kaba yaklaşımlar içerisine de girilmektedir. Bu yaklaşımlar yerellere inildiğinde daha derinleşmektedir.”

Bu raporlarda dile getirilenler, toplumsal cinsiyete dair ataerkil örüntülerin bulunduğu herhangi bir kurumda kadınların karşılaşabilecekleri uygulamalara dair anonim bir metin olarak okunabilir. Ancak konumuz bağlamında dikkate değer bulunan husus, tüm bunları, bu pratiğin içinde yer alan kadınların yaşadıkları özgül deneyimlerden çıkarsamış olmaları ve dillendirmeleridir. Raporlar kadınların geleneksel cinsiyet rolleri ile sınırlı katılım göstermeleri yönündeki cinsiyetçi yaklaşımı ve bu rolü kabullenmediklerini, sorguladıklarını ve değiştirmeye çalıştıklarını göstermektedir. Bu raporlara göre parti içindeki kadınlar, kendilerine dayatılan “yardımcı”, “tamamlayıcı” rolleri ve bunların tanımladığı kimliği reddetmektedirler. Dolayısıyla onları erkeklerin istedikleri doğrultuda seferber ettikleri pasif unsurlar olarak değerlendirmek mümkün değildir. Parti içi ilişkilere egemen olan cinsiyet ayrımcı pratiklerin farkındadırlar. En azından kadın birimlerinde yer alan kadınlar için bunu söylemek mümkündür.

6. 4. Kadın Aktivistlerin Profili/HADEP’li Kadın Kimliği: “Analar”, “Modern Politikacılar”

Aşağıda da görüleceği gibi sözü edilen partilerde aktif katılım göstermekte olan kadınların çoğunluğu, siyasal katılımın gerektirdiği formel kaynaklardan yoksun bir profil çizmektedirler. Böylesi bir profil, kadınların HEP-DEP-HADEP-DEHAP gibi partilerde aktörler olmalarını 1980 sonrası Kürt hareketinin mobilizasyon stratejileri ve ideolojik çerçevesi ile bağlantılı olarak değerlendirmeyi gerektirmektedir. Genel olarak formel politik katılım olanaklarından yoksun bir kategori oluşturuyor olmaları da yeni sosyal hareketler literatüründe üzerinde önemli durulan enformel ağları gündeme getirmektedir.

Kadın üye ve aktivistlere ilişkin buradaki değerlendirmelere konu olan bilgiler, HADEP’in kadın üyelerine ilişkin veriler üye kayıt defterlerinden⁹³ ve aktivistlere ilişkin bilgiler ise 122 kadın aktiviste uygulanan soru kağıtlarından derlenmiştir⁹⁴.

Üye kayıt defterlerinden edinilen bilgilere göre HADEP üyesi kadınların önemli bir kısmı orta yaş üzerinde⁹⁵, ilk öğretim mezunu⁹⁶ ve evlidir. Buna karşın aşağıda görüleceği gibi aktivistler genç, bekar ve görelî olarak daha yüksek eğitimli kadınlardan oluşmaktadır. Aktivist kadınların parti içindeki konumları mahalle komisyonu üyeliği, ilçe ve il kadın kolu üyeliği, ilçe ve il yönetim kurulu üyeliği, merkezi kadın kolu üyeliği ve belediye meclis üyeliği şeklinde dağılım göstermektedir⁹⁷.

⁹³ 2001 yılında, HADEP Genel Merkezindeki Kadın Bürosu aracılığıyla partinin örgütlü bulunduğu bütün illere yazı gönderilerek, kadın üyelere ilişkin bilgiler istenmiş, ancak bu ilk istemde çok az ilden yanıt gelmiştir. Bu konuda iki defa daha resmi yazı gönderilmesinin ve bütün illere telefon açılmasının ardından az sayıdaki ilden eksik de olsa kadın üyelere ilişkin bilgiler toplanabilmiştir. Üye kayıt defterlerinde, kadın üyelerin isim ve soy ismi, doğum yeri ve doğum tarihi, medenî durumu, eğitimi, mesleği ve adresine ilişkin kayıtların tutulması gereğine karşın, gelen dokümanlarda eksik bilgiler yer almaktaydı. Tüm bu eksikliklere rağmen, verilerin alt alta kaydedilmesinin ardından, bu partilere üye olan kadınların yaş, eğitim, meslek ve medenî durumlarına ilişkin belli bir fikre ulaşmak mümkün olmuştur.

⁹⁴ Anket formu ve uygulanan iller EK I’de sunulmuştur. Soru kağıdının hazırlanmasında Toksöz ve Erdoğan (1998)’dan yararlanılmıştır.

⁹⁵ Bkz. Ek 2, Tablo 1

⁹⁶ Bkz. Ek 2, Tablo 2

⁹⁷ Bkz. Ek 2, Tablo 3

6. 4. 1. Aktivistlerin Sosyo-demografik Özellikleri

Kadın aktivistlerin büyük kısmı Tablo 4’de de görülebileceği gibi gençtir. 18-30 yaş arasındaki kadınların oranı %70’tir.

Tablo 4: Kadın Aktivistlerin Yaşa göre Dağılımı

Yaş grupları	Sıklık	(%)
18-23	42	34,4
24-29	43	35,2
30-35	15	12,3
36-41	14	11,5
42-+	8	6,6
Toplam	122	100

Öğrenim durumu açısından ise üyelere benzer bir biçimde çoğunlukla ilköğretim mezunu olmalarına karşın orta ve yüksek öğrenim görenlerin oranının yükseldiği göze çarpmaktadır. Eğitim düzeyi açısından dikkate değer bir özellik lise mezunlarının oranının yüksekliğidir (Tablo 5).

Tablo 5: Kadın Aktivistlerin Eğitim Düzeyine Göre Dağılımı

Eğitim Düzeyi	Sıklık	(%)
Okuryazar değil	2	1,6
Okuryazar	18	14,8
İlkokul	60	49,2
Lise	29	23,8
Yüksek Öğrenim	12	9,8
Yanıtsız	1	0,8
Toplam	122	100,0

Kadın aktivistlerin önemli bir kısmı evli değildir (% 71.3). Boşanmış ya da eşi vefat etmiş olanların oranı ise toplam %5.8’dir. Bu veriler ışığında henüz evlenmemiş olduğu için çocuk ve aile yükümlülükleri bulunmayan genç kadınların parti çalışmalarına daha aktif katılabildikleri görülmektedir.

Aktivistlerin sadece %10.7'si kendisini ev kadını olarak tanımlamıştır. Ancak 67 kişi (%54.9) bu soruya yanıt vermemiştir. Onların da herhangi bir mesleklerinin olmadığı düşünülebilir. İşsiz olduklarını belirtenlerin oranı ise %3.3'tür⁹⁸. Herhangi ücretli bir işte çalışıp çalışmadıkları sorusuna; kadınların %23'ü hayır, %12'si ise evet yanıtı vermiştir. Bu soruya yanıt vermeyenlerin de çalışmadıkları varsayılırsa, ücretli bir işte çalışanların oranının düşük olduğu sonucu çıkmaktadır. Daha sonraki sorulara verilen yanıtlardan aktif çalışan kadınların zamanlarının çok büyük bir kısmını parti çalışmalarına ayırdıkları görülmüştür. Bu durumda günün belli bir zamanının ayrılması gereken ücretli bir işle aktif parti çalışmasının birlikte yürütülmesi mümkün görünmemektedir.

HADEP'in kadın aktivistlerinin %38.5'i doğdukları yerde oturmamaktadırlar. Göç edenlerin %30.7'si ekonomik nedenlerle, %9.3'ü güvenliklerinin olmamasından dolayı, %22.'si zorunlu bir şekilde göç ettiklerini dile getirmişlerdir. %37'si de eğitim, tayin, kan davası gibi başka nedenlerle göç etmiştir. Bu bilgilere göre HADEP'li kadın aktivistlerin çoğunlukla genç, bekar, göreceli olarak eğitilmiş ve göç deneyimi olan kadınlardan oluştuğu belirtilebilir.

6. 4. 2. Yaşam Koşulları

Kadın aktivistlerin önemli bir bölümü alt gelir gruplarından gelmektedir. Kadınların üçte biri hanelerine asgari ücret ve altında gelir girdiğini belirtmişlerdir. Birkaç kişi evlerine düzenli gelir girmediği için rakam veremediklerini belirtmişlerdir. (Tablo 7)

Tablo 7: Kadın Aktivistlerin Hanesine Giren Aylık Gelir Toplamı⁹⁹

Aylık Hane Halkı Geliri (milyon)	Sıklık	(%)
30-250	36	29.5
251-500	35	28.7
501-750	11	9
751-1000	3	2.5
1000-+	1	0.8
Yanıtsız	36	29.5
Toplam	122	100

⁹⁸ Bkz. Ek 2, Tablo 6

⁹⁹ Çalışma Bakanlığı istatistiklerine göre 2002 yılının ikinci yarısındaki asgari ücret miktarı 250.8 70.000 TL idi. (www.calisma.gov.tr/istatistik/cgm/yillar)

Evde kim(ler) çalışıyor sorusuna, kadın aktivistlerin %4.1'i kendim, %13.9'u eşim, %30.3'ü anne baba, %18.9'u kardeşler ve %20.5'i de birden fazla kişi yanıtını vermiştir. Hane halkı geliri ile evde çalışan kişi sayısına ilişkin veriler bir arada değerlendirildiğinde aile üyelerinin toplam gelir düzeyinin düşük olduğu ortaya çıkmaktadır. Aktivistlerin yaşadıkları konutlar çoğunlukla kendilerine ait olup (%60.7), yarıya yakını apartman dairesi, geri kalan ise gecekondur ve 'müstakil' olarak nitelenen konutlardır. Konutların ısınması büyük oranda soba ile sağlanmaktadır ((%77.9). Evde kalan kişi sayısı yüksektir. Hanelerin üçte ikisine yakın bir kısmında en az beş kişi kalmaktadır¹⁰⁰

Sosyal güvenliğe ilişkin soruya verilen yanıtlar, HADEP'in kadın aktivistlerinin büyük oranda herhangi bir sosyal güvenlik şemsiyesi altında yer almadığını göstermiştir (%47.5). Yeşil karttan yararlananların da (%9) normal bir sosyal güvenlik kurumunun koruması altında olmadığı düşünülürse, Tablo 9'da da görülebileceği gibi, sosyal güvenceye sahip olanların oranı hayli düşük kalmaktadır.

Tablo 9: Kadın Aktivistlerin Sosyal Güvenlik Kurumlarından Yararlanma Oranları

Sosyal güvenlik	Sıklık	(%)
Emekli sandığı	14	11,5
Bağ-kur	8	6,6
SSK	29	23,8
Yeşil kart	11	9,0
Hiç biri	58	47,5
Başka	1	,8
Yanıtsız	1	,8
Toplam	122	100,0

6. 4. 3. Siyasal Çalışma Koşulları

Kadın aktivistlerin önemli bir bölümü partiye 2000 yılı ve sonrasında üye olduklarını belirtmişlerdir¹⁰¹. Bunu iki şekilde yorumlamak mümkün olabilir. Birincisi 1999 ve öncesinde bu tür partilerde yer almak oldukça güç ve riskli bir uğraşı idi. Çoğu

¹⁰⁰ Bkz. Ek 2, Tablo 8

¹⁰¹ Bkz. Ek 2, Tablo 10

kadının istese bile partiye yanaşamadıkları, ancak görelî olarak ortamın sakinleşmesinin bunun yolunu açtığı düşünülebilir. Diğer yandan, aşağıdaki sorulara verilen yanıtlarda da görüleceği gibi, HADEP ya da benzer partilerde çalışmak kadınlar açısından hiç de kolay olmamıştır. Bir yandan göz altı ve tutuklamalar, bir yandan aile ve çevrenin engellemeye dönük baskıları, ekonomik olanaksızlıklar ve parti içindeki ayrımcı pratiklerin kadınlar için yıpratıcı sonuçlar doğurduğu ve bu açıdan bir sirkülasyon yaşandığı da düşünülebilir.

Kadınların yarısından fazlası (%53.3) siyasi parti ile kendi başlarına ilişki kurduklarını belirtmişlerdir. Diğerleri ise sıklık sırasıyla tanıdıkları, kardeşleri, anne-babaları, bir akrabaları ve eşleri aracılığı ile parti ile tanışmışlardır. Partiye katılımların yarısına yakınının aile üyeleri aracılığı ile olması, siyasal katılımı akrabalık ilişkilerinin rol oynadığını düşündürmektedir.

Siyasal çalışmalara ayrılan zaman sorusuna verilen yanıtlar, aktivistlerin zamanının önemli bir bölümünü bu çalışmaya ayırdıklarını göstermektedir¹⁰². 13 saatten fazla zaman ayıran 26 kişinin 23'ü profesyonel parti çalışanı olduğunu dile getirmiştir¹⁰³. Yanıtlayıcıların çoğu, kendileri parti çalışmalarını yürütürken ev işlerine kimlerin baktığı sorusuna annelerinin, kız kardeşlerinin ve yengelerinin baktığı yanıtını vermiştir. Evli olanların yarısının eşleri de ev işlerine yardım etmektedir. Aktivist kadınların bu kadar fazla zamanı ev dışında geçirmelerini sağlayan en önemli etkenlerin başında kuşkusuz, onlar dışarıdayken ev işlerini ve (evli ve çocuklular için) çocuk bakımını yerine getirecek kimselerin bulunması gelmektedir. Kadınlar iş yüklerini başka kadınlara bırakarak evden çıkabilmektedirler¹⁰⁴. Kadınların %23.8'inin kendisi parti çalışmalarını yürütürken ev işlerine yardım eden kimsenin bulunmadığını belirtmesine karşın, %76.2'sinin işlerini yapan başta anneler olmak üzere aile üyeleri bulunmaktadır. Dolayısıyla aktivist olmalarının büyük ölçüde ailenin kadın üyelerinin desteği ile mümkün olduğu belirtilebilir. Ayrıca bu durum kadınların evden çıkmakta oluşlarının, ev içindeki cinsiyete dayalı iş bölümünü

¹⁰² Bkz. Ek 2, Tablo: 11

¹⁰³ Profesyonel parti çalışanları oturdukları ilde olabileceği gibi ihtiyaca göre farklı illerde de görevlendirilebilmekte ve bütün zamanlarını bu çalışmaya ayırmaktadırlar.

¹⁰⁴ Bkz. Ek 2, Tablo:12

değiştirmediyiğini, kadınlar arası bir iş paylaşımının söz konusu olduğunu düşündürmektedir.

Evli olanların yarısı, eşlerinin ev işlerinin bir kısmını yaptığını belirtmiştir. Özellikle başka bir aile üyesinin desteğinin bulunmadığı çekirdek ailelerde eşlerin desteği çalışmaları için neredeyse bir ön koşul olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla evli ve/veya çocuklu kadınların aktif bir siyasal çalışma yürütmeleri ancak eşlerinin rızası ve desteği ile mümkün olabilmektedir.

Aktif siyasal çalışma yürütürken karşılaştıkları sorunlara ilişkin verilen yanıtları üç kategoride toplamak mümkün olmuştur. Buna göre en fazla aile engeli, ardından ekonomik problemler ve son olarak da ev işlerini kendilerinden beklenildiği gibi yerine getirememeleri sorunları dile getirilmiştir. Bununla birlikte tablo 13’de de görülebileceği gibi 19 kişi de hiçbir sorun yaşamadığını dile getirmiş bulunmaktadır.

Tablo 13: Aktif siyasi Çalışma Yürütürken Karşılaşılan Güçlükler

Karşılaşılan Güçlükler	Sıklık	(%)
Ekonomik	28	23,0
Ev işleri	21	17,2
Aile engeli	54	44,3
Engel yok	19	15,6
Toplam	122	100,0

Kadınların büyük bir bölümü siyasi çalışmalarına ailelerinin engel olduğunu belirtmiştir¹⁰⁵. Engel olanların başında babalar gelmekte ve anneler de onları izlemektedir. Engellemeler çoğunlukla ailenin birden fazla üyesi tarafından gerçekleştirilmekte, dolayısıyla kadınların hissettikleri baskı daha yüksek olmaktadır.

Parti içinde karşılaştıkları güçlüklerin neler olduğu sorusuna verilen yanıtlar ise; dikkate alınmama, ekonomik sorunlar ve “eğitimsizlik”, “birbirini dikkate almama” görevlerin gereklerini yerine getirememesi” gibi “başka” sorunlar başlığı altında dile

¹⁰⁵ Bkz. Ek 2, Tablo:14

getirilmiştir¹⁰⁶. Güçlüklerden birisinin de yürüttükleri politik çalışma dolayısıyla sıklıkla güvenlik güçleriyle karşı karşıya gelmeleri olduğu düşünülebilir. Nitekim kadınların yarısından fazlası parti çalışmaları esnasında göz altına alındığını ya da tutuklandığını dile getirmiştir (%63.1).

6. 4. 4. Aktivistlerin Politik Çalışmalarına Verdikleri Anlam ve Çeşitli Konulardaki Tutumları

Kadınların %76.2'si partide kadın olmalarından kaynaklı sorunlar yaşadıklarını belirtmişlerdir. Bu soruyu tamamlayıcı nitelikte şıklı olarak düzenlenen bir soru da kadınların çoğunun erkeklerin partide daha avantajlı konumda olduğunu düşündüklerini göstermiştir (Tablo 16).

Tablo 16: Partide Kadın ve Erkek Olmaya İlişkin Tutum

Partide Kadın ve Erkek Olmaya İlişkin Tutum	Sıklık	(%)
Erkekler partide daha avantajlıdır	69	56,6
Kadınlar daha avantajlıdır	14	11,5
Kadın ya da erkek olmak fark etmez	31	25,4
Fikrim yok	3	2,5
Yanıtsız	4	3,3
Toplam	122	100,0

Kadınların yarısı (%51.6) HADEP'te aktif olarak çalışmanın aile ilişkilerinde ve sosyal yaşamlarında kayıplara yol açtığını düşünmektedir. Buna göre kadınların %15.6'sı çocuklara yeterince zaman ayıramadığını, %2.5'i çocuklarının kendilerinden uzaklaştığını, %23.8'i akrabalarıyla ilişkilerinin zayıfladığını, %7.4'ü eşinin kendisini kışkırttığını, %8.2'si eşinin ondan daha fazla aktif, bilgili ve tanınan birisi olmasından hoşlanmadığını ve %19.7'si de çevresi tarafından yadırgandığını belirtmiştir.

Partide çalışmayı tercih nedenlerini ise birbirine yakın oranlarda “kadın özgürlüğü” ve “kimlik hakları” mücadelesine dayandırdıkları, sınıfsal kimliğin görece olarak daha tali kaldığı görülmüştür. Bu yanıtların nasıl değerlendirilebileceği üzerinde

¹⁰⁶ Bkz. Ek 2, Tablo:15

durmak gerekir. HADEP vb. partilerin daha çok Kürt sorunu ve çözümü ekseninde tanımlanmaları ve ağırlıklı olarak Kürtler tarafından desteklenmelerinden hareketle, partiye katılımda “Kürt kimliği”nin etkili olduğu varsayılabilir. Soru kağıdının uygulandığı kadınların çoğunlukla kadın birimlerinde yer aldıkları göz önüne alındığında, “kadın özgürlüğü” tercihinde bu birimlerde yer almalarının etkide bulunduğu düşünülebilir.

Kadınlar yaşadıkları bütün güçlüklerle karşı partide aktif olarak çalışmalarının kendilerine çeşitli kazanımlar sağladığını dile getirmişlerdir. Kazanımlar arasında en fazla vurgulanan “bilgi ve tecrübenin artması” olmuştur. Kadınların %77’si bilgi ve tecrübelerinin artmasını birinci derecede önem verdikleri bir kazanım olarak işaretlemişlerdir. Bunu takiben sırasıyla “insanlık için yararlı bir iş yapma” (%57.4), “kendine duyulan güvenin artması”(%57.4), “yeni insanlar tanıma” (%38.5) ve “çevrede söz dinlenen saygı duyulan bir kişi haline gelinmesi” (%33.6) izlemiştir.

Kadınların büyük bir kısmı (%88.5) bundan sonra da çalışmalara aktif olarak katılmaya devam etmek istediklerini bildirmişlerdir. Bu değerlendirmeler araştırmanın varsayımlarından birisini, aktör olmalarının kadınların güçlen(diril)mesine olumlu etkide bulunduğu varsayımını desteklemektedir. Verilen yanıtlar kadınların siyasal deneyimlerinin, sosyal kaynaklara ulaşma ve içsel bilinçlenme, özgüven artışı yönleri ile onları güçlendirici etkide bulunduğunu düşündürmektedir. Sen’in (1997: 5) maddi ve maddi olmayan kaynaklara ulaşma bağlamında yaptığı güçlen(diril)me tanımına göre, kadınların bu deneyimleri daha çok maddi olmayan kaynaklara ulaşma bağlamında değerlendirilebilir.

Bu durum kadınların büyük çoğunluğunun ekonomik güçlüklerden, aile engeline, gözaltı ve tutuklanmalardan, parti içinde uğradıkları ayrımcılığa kadar karşılaştıkları güçlüklerle rağmen çalışmaya devam etmek istemelerini anlaşılır kılmaktadır. Özellikle sosyo-ekonomik koşulları nedeniyle başka türlü sosyalleşme ve kamusal alana çıkma olanakları kısıtlı olan kadınlar açısından parti çalışmasının politik anlamının ötesinde toplumsallaşmayla ilgili anlam taşıdığı düşünülebilir. İçinde bulundukları topluma özgü cinsiyet hiyerarşisi göz önüne alındığında bu daha

anlaşılır hale gelmektedir. Daha önce ayrıntılı olarak üzerinde durulduğu gibi verili toplumsal düzlemin hakim cinsiyet ideolojisine göre kadınlara özgü mekanlar daha çok kapalı mekanlardır. Buna karşın Kürt hareketinin ideolojik söyleminin, namusu kadın bedeninin kontrolü yerine “vatan”ın korunması ölçütüne bağlaması sayesinde evden çıkmaları mümkün olabilen genç kadınlar için parti çalışmaları, siyasal olduğu kadar sosyal bir faaliyet olmuştur.

Altı çizilmesi gereken başka bir husus da, başlangıçta hangi saikle katılmış olurlarsa olsunlar, kadın aktivistlerde kadın bakış açısının gelişmekte olduğudur. Tablo 17’deki yanıtlar bu duruma işaret etmektedir.

Tablo 17: Ülke sorunları ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ilişkin tutumlar:

Ülke sorunları ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ilişkin tutumlar	Katılıyorum (%)	Katılmıyorum(%)	Fikrim yok(%)	Boş	Toplam
Ülkemizin en temel sorunu ekonomiktir	32.0	64.7	-	3.3	100
Ülkemizin en temel sorunu demokrasi sorunudur	96.7	2.5	-	0.8	100
Ailenin reisi erkek olmalıdır	3.3	95.9	-	0.8	100
Ekonomik olarak mecbur olmazsa kadın dışarıda çalışmamalıdır	7.4	86.8	2.5	3.3	100
Kız ve erkek çocuklar eşit değerdedir	95.9	3.3	-	0.8	100
Ülke sorunları ancak güçlü devlet eliyle çözülür	31.2	59.0	4.9	4.9	100
Sorunlarımız ancak toplumun örgütlenip kendi sorunlarına sahip çıkmasıyla çözülür	83.6	14.8	-	1.6	100
Kadınlar HADEP’te emeklerinin karşılığını alamıyorlar	83.6	14.8	-	1.6	100
HADEP’in söyledikleri doğrudur ancak uygulamada kadına ayrımcılık uygulanmaktadır	85.6	13.6	-	0.8	100
Kızımın da benim gibi partide çalışmasını isterim ve teşvik ederim	60.6	18.5	13.8	7.1	100

HADEP kadın aktivistlerinin aile içi ilişkilerin niteliğine ve partideki kadına yaklaşıma ilişkin tutumların, araştırmanın varsayımlarını desteklediği belirtilebilir. Araştırmaya başlarken kadınların genel gündemlerle katılmış olsalar dahi, bu katılımlarının zaman içinde yaşadıkları deneyimler ışığında kadın bakış açılarının gelişimine katkı sunacağı öngörülmüştü. Araştırmanın kuramsal çerçevesinde değinilen çalışmalar bu doğrultuda örnekler sunmaktaydı (Maruzana, 2004; Nash, 2005; Berger-Gluck, 1997). HADEP’li kadın aktivistlerin tutumları da paralel nitelikler göstermektedir. Örneğin aile içi ilişkilere dair eşitlikçi bir tutum içindedirler. Ailenin reisinin erkek olduğu düşüncesine katılmamaktadırlar. Bu tutuma paralel olarak kız ve erkek çocukların eşit değerde olduğuna inandıklarını ifade etmişlerdir. HADEP içinde kadınların emeklerinin karşılığını almadığını ve partinin kadınlara ilişkin söyledikleri ile pratiğinin aynı olmadığı yolundaki tutumları, yer aldıkları örgütlerde konumlarına ilişkin farkındalığın geliştiğini düşündürmektedir.

6. 4. 5. HADEP’li Kadın Kimliğinin Yapı Taşları: Model Kadın Kahramanlar

Uygulanan soru kağıdında kadınlardan kendileri için önem taşıyan üç kadın kahramanın ismini önem sırasına göre yazmaları istenmişti. Bu soruya verilen yanıtlar, HADEP’li kadınların kadın idollerini ile birlikte, kendilerini ve çalışmalarını içine oturttukları anlam evreni hakkında da bilgi vermektedir. Yanıtlarda en fazla zikredilen altı isim sırasıyla; *Zilan (Zeynep Kınacı)*, *Klara Zetkin*, *Leyla Zana*, *Sema Yüce*, *Rosa Luxemburg* ve *Leyla Qasım*’dır. Bu isimleri nasıl değerlendirmek gerekir? Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, *Yaşamda Özgür Kadın* dergilerinde sıklıkla karşılaşmak mümkün olan bu isimler, HADEP kadın birimlerinin eğitim programlarında da yer almaktadırlar. Bu durum ankete yanıt veren kadınların çoğunun Leyla Zana ya da Leyla Qasım’ın yanı sıra Klara Zetkin ya da Rosa Luxemburg gibi isimlerden haberdar olmalarını anlaşılır kılmaktadır.

Bununla birlikte, isimleri birbirlerinden bağımsız olarak mı yoksa birbirlerini tamamlayan işlevleri ile görünmeyen bir evrenin anlamsal matrisini oluşturan bir bütün olarak mı ele almak gerektiği sorusu önemlidir. Doğrusu ortaya çıkan ilginç bir

kompozisyonudur. Belki isimleri öncelikle tek tek ele almak, birlikte oluşturdıkları anlam hakkında fikir verici olabilir.

İsimler içinde en fazla zikredilerek birinci sırayı alan “*Zilan*”, önceki bölümlerden hatırlanacağı üzere 1995 yılında gerçekleştirdiği “intihar eylemi”nin ardından, mitolojik altın çağın yeniden yapılandırılmasında “modern özgürlük tanrıçası” olarak sembolleştirilen bir isimdir. Dördüncü sıradaki Sema Yüce de bir “intihar eylemcisi” olarak nitelenmektedir. Tutuklu bulunduğu cezaevinde “8 Mart’tan 21 Mart’a köprü olmak istiyorum” diyerek kendisini yakmıştır¹⁰⁷. 8 Mart ile 21 Mart arasındaki köprü, kadınların özgürleşmesi ile “Kürtlerin özgürleşmesi” arasındaki sembolik bağa işaret etmekte ve onu onaylamaktadır. Böylece bu iki isim Kürt hareketinin “Kürtlerin kurtuluşu” ile “kadının kurtuluşu”nu birbirine bağlayan ve bu ikili kurtuluşa asli görevi kadınlara yükleyen söylemi ve bu söylemi içselleştirerek gerçekleştirdikleri eylemlerle sembolleşen kadınları işaret etmektedir. 3. Sıradaki Leyla Zana da 1980 sonrası Kürt hareketi içinde sembolleşmiş bir isimdir. Onun yaşamı da “Kürtlerin acıları ve mücadeleleri” ile özdeşleşmiş bulunmaktadır. Özellikle ilk ikisi olmak üzere bu üç isim, Kürt hareketi içinde çeşitli işlevler bağlamında yaratılan sembollerin, HADEP’li/Kürt kadını kimliğinin oluşumu/üstlenilmesindeki etkiyi gözler önüne sermektedir.

Diğer iki isim, Klara Zetkin ile Rosa Luksemburg ise ötekilerden başka bir bağlama işaret etmektedirler. Bu isimler proleterya enternasyonalizmi ve özellikle Klara Zetkin şahsında emekçi kadınların kurtuluşu ile özetlenebilecek bir anlam dünyasının temsilcileri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. HADEP’li kadın kimliğinin esin kaynaklarından birisini oluşturduğunu varsayacağımız ya da en azından haberdar oldukları ve değer verdiklerini düşünebileceğimiz bu iki figürün karşımıza çıkmasını nasıl değerlendirmek gerekir? Kürt hareketinin kendi meşruiyetini aradığı ideolojik çerçeve ile bağ kurmak bu sorunun yanıtını kolaylaşabileceği düşünülmektedir. 1980 sonrası Kürt hareketinin özellikle 5. Kongreye kadar olan başlangıç yıllarında haklılığını ve meşruiyetini içine oturttuğu ideolojik çerçeve bağlamında düşünürsek, bu iki ismin, “ezilen halkların milliyetçiliği” şifresi ile “Kürt mücadelesinin

¹⁰⁷ Bu ifade Sema Yüce’nin kendisini yakmadan önce yazdığı mektupta geçmektedir. Bknz. *Yaşamda Özgür Kadın* dergisi (1998), Sayı: 3

milliyetçi olmadığı; enternasyonalist öze sahip bulunduğu” iddiasının doğrudan ya da dolaylı yansıması olarak değerlendirilmesi mümkün olabilir. Enternasyonalist vurgu dar milliyetçi çerçevede değerlendirilmek riskini bertaraf etmektedir.

İlk iki kategoriye ilişkin yorumlarımızı tekrar edecek olursak; birinci isim kümesinin Kürt hareketinin söyleminde önemli bir yer tutan “toplumun kurtuluşu ile kadının kurtuluşunu birbirine bağlayıp bunu sağlama yükünü öncelikle kadınlara veren temanın benimsenmesidir. İkinci isim kümesinin ise hareketin dar milliyetçi değil “proleterya enternasyonalizmi” bağlamında değerlendirilebilecek dolayısıyla evrensel boyutlar taşıyan bir hareket olduğu iddiasının yansıması olarak değerlendirebiliriz.

Bu şemada sonuncu isim olan Leyla Qasım’ı nereye koymamız gerekmektedir? Leyla Qasım, Türkiye’li olmayan bir Kürt kadınıdır. Irak’taki Kürtlerin Baas rejimine karşı yürüttükleri mücadelede idam edilen bir kadın *peşmerge* olarak başka bir bağlama; deyim yerindeyse Kürt hareketinin kendisini oturttuğu anlam evreni içindeki üçüncü sac ayağına işaret etmekte ve bunun kadın kimliğine tercüme edilmiş sembolü olmaktadır. Klara Zetkin, Kürt hareketinin ve bu hareketin somut tarihini oluşturmakta olduğu Kürt kimliğinin evrenselliğine (kuruluş programında vurgulanan proleterya enternasyonalizmi bağlamında) tanıklık ederken, Leyla Qasım başka bir hedef doğrultusunda işlev kazanmaktadır. Leyla Qasım, Kürt kimliğinin ülkeler arasındaki siyasal sınırları aşan bir bütünsellik olarak algılandığının ve yansıtıldığının göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Soru kağıtlarına sıralanmış olan altı kadına ilişkin bir irdeleme sonucunda, 1980 sonrası Kürt hareketinin kendisini tanımlayıp meşrulaştırdığı anlam dünyasının temel argümanlarına ilişkin şimdiye kadar oluşan kanıyı pekiştirecek bir bilginin ortaya çıktığı görülmektedir. Öte yandan, sözü edilen üç sac ayağı ile bunların kadın kimliğine tercümesindeki örtüşme ve kadınların, Kürt hareketinin hegemonik söylemiyle tanımlanan kadın kimliğini içselleştirme düzeyi de görülmektedir.

Listede daha alt sıralara yerleşmiş olan öteki isimler de bu üçlü anlam dünyasında konumlandırılmış olan gerçek ve mitolojik kadınlara ait isimler olarak karşımıza çıkmıştır: *Gurbetelli Ersöz, Berivan, Beritan, Zekiye Alkan, Zarife, Bese, Aleksandra Kollontay, Ayşenur Zarakolu, Ulrike Mainhof, İştâr, İnanna*.

Buraya kadar yapılan irdellemeler ışığında Kürt hareketi ve kadın kimliğinin oluşumuna dair ideolojik, politik, kurumsal ve toplumsal süreçlerin de içinde yer aldığı çok boyutlu bir tablonun parçaları ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır. Şimdi kadınların kim olduklarına, onlar için kadın ya da Kürt kimliğinin neyi ifade ettiğine, Kürt sorununu nasıl değerlendirdiklerine dair anlatımlarına dayanarak bu parçalar birleştirilmeye ve Kürt kadın kimliğinin boyutları ile bu boyutlar arasındaki etkileşim ortaya çıkartılmaya çalışılacaktır. Bu şekilde başlangıçta sorulan sorulara yanıt bulmanın da olanaklı olabileceği düşünülmektedir.

7. BÖLÜM

KADINLARIN YAŞAM ANLATILARINA GÖRE KÜRT KADIN KİMLİĞİNİN OLUŞUMU, BİLEŞENLERİ VE DİNAMİKLERİ

Bu araştırmanın çıkış noktasını Kürt kadınların kamusal alandaki politik ve toplumsal hareketlilikleri oluşturmuştu. Araştırmanın amaçlarından birisi, bunun nasıl gerçekleştiği ve bizzat kadınlar tarafından nasıl deneyimlenip anlamlandırıldığıydı. Bu harekete geçirme sürecinin kadınların güçlen(diril)mesi ve kadın bakış açısını geliştirmeleri yönünde etkide bulunup bulunmadığı da araştırmanın ilkiyle bağlantılı ikinci amacını oluşturmaktaydı. Kadınların aktörler olmalarını kolaylaştıran yapısal koşullar bundan önceki bölümlerde irdelenmiş bulunuyor. Kürt hareketinin ideolojisinin ve stratejilerinin kadınları harekete geçirmede nasıl rol oynadığı ve kadınların aktörler olmalarının Kürt hareketinin kimlik söylemini ne şekilde etkilediği kavranmaya çalışıldı. HADEP’li kadınlara ilişkin bölümde, kadınların aktör olmalarının kurumsal düzlemdeki etkileri, aktivist kadınların homojen olmayan özellikler gösterdikleri görüldü. Bu bölümde ise sözü edilen süreç kadınların yaşam öykülerine ve onların sözlerine dayanarak incelenmektedir.

Kuramsal tartışmalar bölümünde belirtildiği gibi kolektif eylemin ortaya çıkmasında çeşitli etkenler rol oynamaktadır. Bunlardan birisi, eylemi mümkün kılacak objektif koşulların varlığı, diğeri katılımcılarda, bir adaletsizlik olduğu ve bu adaletsizliğin ancak kolektif eylem yoluyla düzeltilebileceği bilincinin gelişmesidir. Bunların yanı sıra kolektif eylem aynı zamanda kolektif bir kimliği de gerektirmektedir. Kolektif eylem, kolektif kimliği gerektirir; kolektif kimlik de aktörlerin etkileşimi ile kolektif eylem içinde yapılandırılır, pekiştirilir ya da değiştirilir. Aktörü ortaya çıkartan da yine bu etkileşim sürecindeki kendi eylemidir(Melucci, 1994; Larana vd.,1994). Kürt kadınlarının aktör olmalarının ve kadın kimliği oluşumunun böyle bir bağlam içinde değerlendirilmesi gerektiği görülmüştür.

Bu bölümde kadınların bireysel ve kolektif kimlik oluşumu, onların deneyimlerine ve bu deneyimlerini anlamlandırma biçimlerine dayanarak incelenmektedir. Bu amaçla şöyle bir yol izlenmiştir: Kadınların yaşam öykülerini nasıl kurguladıklarına, yaşadıkları dünyayı ve kendi eylemlerini nasıl tanımladıklarına bakılmıştır. Kimliklerini politik aktiviteleri ile nasıl bir ilişki içinde tanımladıkları, 1980 sonrası Kürt hareketinin politik ve ideolojik söyleminin kendilerine ve yaşadıkları dünyaya ilişkin algılarını ne şekilde etkilemiş olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır. Kadınların aktörler olmalarında hareketin ideolojik söylemi ve harekete geçirme stratejileri ile çeşitli dışsal yapısal etkenlerin kolaylaştırıcı ve teşvik edici rolü önemsenmiştir. Nitekim bundan önceki bölümlerde bu hususlar üzerinde durulmuştu. Ama asıl belirleyici olanın kadınların bunları nasıl anlamlandırıdıkları olduğundan hareket ederek Kürt kimliğini, “Kürt sorunu”nu, kendi aktivitelerini nasıl bir bağlam içine yerleştirdikleri, nasıl bir anlam evreni kurdukları ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır. Mağduriyet ve düzeltilmesi gereken bir adaletsizlik olduğu düşüncesi, kolektif eylemin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle kadınların mağduriyet ya da adaletsizliği nasıl tanımladıklarına da bakılmıştır. Kimlik oluşumuyla ilgili üzerinde durulan başka bir husus da, deneyimlerinin kadınların güçlen(diril)meleri ve/veya kadın bakış açısının gelişimi üzerinde etkide bulunup bulunmadığıydı. Bu bağlamda kadınların ailede, toplumda ve yer aldıkları örgütlerde yaşadıkları deneyimlerin, kadın kimliğinin kurgulanması üzerindeki etkilerine bakılmıştır. Kuşkusuz tüm bu etkileşim ve dönüşüm süreçlerinin maddi ön koşulu kadınların evlerinden çıkmış olmaları idi.

7. 1. Kadınların Politik Mobilizasyonu: Cinsiyete Dayalı Rol ve Mekan Hiyerarşisinin Ötesine Aralanan Kapı

1980 sonrası Kürt hareketinin belirleyici özelliklerinden birisinin, Kürt kadınlarının 1980’lerin sonlarından itibaren kamusal alanda giderek artan ve süreklilik kazanan hareketlilikleri olduğu daha önce belirtilmişti. Bu kadınlar kimi zaman tutuklu yakınları, kayıp yakınları ya da barış anneleri olarak annelik rollerini

toplumsallaştırdıkları ve politik bir içerik kazandırdıkları etkinliklerle kamusal alana çıkmışlardır. Kimi zaman kitle gösterilerinde otantik Kürt kimliğinin ve taleplerinin gösterenleri ya da Leyla Zana örneğinde olduğu gibi “modern politikacı kadınlar” olarak, kimi zaman da üniformaları ile “savaşçı kadınlar” olarak kamusal alanda görünürlük kazanmışlardır. “Ana”, “eylemci”, “savaşçı” ya da “politikacı” kadın kimliğine dair farklı kadın portreleri, bazen biri bazen diğeri ön plana çıkmakla birlikte kamusal alanın süreklileşen kadın imgelerini oluşturmuştur.

Kapitalist üretim ilişkilerinin yaygınlaşmasının geleneksel yapıda yol açtığı çözülmeye rağmen, İlkcaracan’ın (2003b) da gösterdiği gibi, Kürt toplumunda geleneksel ataerki ve kadınlar üzerindeki kontrol mekanizmaları önemli ölçüde korunmuştur. Bu durum göz önüne alındığında kadınların, geleneksel kadın mekanları olan evlerinden çıkmaları, sokaklara, meydanlara, geleneksel olarak erkeklerin faaliyet alanı olan politik alanlara girmelerini olanaklı kılan mekanizmalar ve kanallar önem kazanmaktadır. İleride daha ayrıntılı bir şekilde görülebileceği gibi, görüşmeler Kürt kimliğine dayalı politik bilincin ve kolektif eyleme katılımın çoğunlukla aile, akraba, komşuluk ilişkileri aracılığıyla gerçekleştiğini göstermektedir. Bu durum kolektif kimliğin gelişmesinde ve kolektif eyleme katılımda enformel ağların etkili olduğu anlamına gelmektedir.

Kadınların politik mobilizasyonunda rol oynayan etkenlerden birisini 12 Eylül ve sonrasında aile üyelerinin maruz kaldıkları hak ihlalleri ve gündelik hayatı etkileyen şiddet olgusu oluşturmuştur. 12 Eylül sonrasında en fazla gözetim ve tutuklamanın yaşandığı kentlerden birisi de Diyarbakır’dır. Cezaevinde yaşanan olayların kamuoyuna duyurulmasında “acı ana” imgesi önemli bir rol oynamıştır. Türkçe bilmeyen Kürt kadınların cezaevindeki yakınları ile ilgili yaşadıkları sıkıntılar öykülere konu edilmiştir¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Daha sonra *Kamber Ateş Nasılsın?* (İHD, 1991) ismiyle öyküleştiren, ve yazar Herold Pinter’in ‘Dağ Dili’ isimli tiyatro oyununa esin veren olay bir Kürt kadının, Kürtçe konuşmanın yasak olduğu ve görevliler gözetiminde gerçekleştirilen cezaevi görüşünde oğluyla konuşamamasına ilişkindir. Öykünün konusunu oluşturan ve tiyatro oyununa esin veren olay, tutuklu Kamber Ateş’in Türkçe bilmeyen annesinin görüş boyunca, öğrendiği tek Türkçe kelimeyi tekrarlayarak ‘Kamber Ateş nasılsın?’ demesidir. Evladı ile konuşamayan bu “Kürt ana”, politik çevrelerce Kürtlerin içinde bulunduğu durumun sembolü olarak değerlendirilmiş ve güçlü bir ajitasyon imgesine dönüştürülmüştür. Bu anne imgesi; cezaevi koşullarına işaret etmesinin ötesinde, hem Kürtçe’nin

Faili meçhul siyasi cinayetlerin ve kayıpların ürkütücü bir boyut kazandığı 1990'lı yıllarda da kadınların “anne” kimliği ile kamusal alanda etkinliklerde bulunduklarına tanık olunmuştur. Her cumartesi günü İstanbul'da Galatasaray Lisesi önünde toplanan kadınlar, “*Cumartesi anneleri*” ya da “*kayıp anneleri*” adıyla kamusal bir imaj yaratmışlardır. “Anne” imajı en son olarak 1999 yılında silahların susmasının ardından “*barış anneleri*”¹⁰⁹ şeklinde işlev görmüştür. Bu kadınlar başta çocukları olmak üzere aile fertlerinin göz altına alınması, tutuklanması, dağa gitmesi ya da öldürülmesi sonucunda politikleşmişler ve Sancar'ın (2001:27-29) da saptadığı gibi yaşanan olaylarla birlikte “annelik” politik bir kimliğe dönüşmüştür¹¹⁰. Kadınların özel alandaki rollerinin anlam değiştirerek politik bir içerik kazanması, kadınların aktör olmalarının özel alan ile kamusal alandaki sınırları kesen bir süreç olarak değerlendirileceğini göstermektedir (Berger-Gluck,1997).

Kuşkusuz kadınların kamusal alanda görünürlük kazanmaları sadece annelik rollerinin uzantısı olarak gerçekleşmemiştir. 1990'lı yılların başlarından itibaren kadınlar doğrudan politik taleplerle de etkinlikler düzenlemeye ya da bu tür etkinliklere katılmaya başlamışlardır. Bu açıdan 2 Haziran 1990'da Mardin'in Dargeçit ilçesinde yaklaşık 150 kişilik bir kadın grubunun ilçedeki uygulamaları protesto etmek amacıyla kaymakamlık binası önünde gerçekleştirdikleri “oturma eylemi”, kamusal alanda kolektif eylem aracılığıyla aktör haline gelmeleri açısından bir ilk örnek niteliğindedir. Alakom'un aktardığına göre (1995: 66), bu kadınlardan 40'ı o gün göz altına alınmış ve 11'i tutuklanmıştır. Kadınların topluca göz altına alınmaları ve tutuklanmalarının Kürtler için yeni bir olgu olmasının ötesinde asıl önemli olan, çoğu okuma yazma bilmeyen kadınların, ilçe meydanına ve resmi bir kurumun önüne giderek, ilçedeki en yüksek dereceli resmi görevli ile görüşmek istemeleri idi. Devletle ilişkilerin erkekler tarafından yürütülegeldiği bir toplum

yasak olmasına vurgu yapmakta, hem de Kürt dili ile Kürt kadını arasındaki bağı pekiştirme işlevi görmektedir. 12 Eylül'ün ağır bir şekilde hissedildiği 1980'lerin başlarında ‘Kürtlük’ün simgesi, konuşması engellenen yaşlı bir Kürt kadını olarak işlenmekteydi.

¹⁰⁹ Görüşmelerin yapıldığı esnada “*barış anneleri*” bir dernek gibi çalışmaktaydılar. Çocukları öldürülen, cezaevine giden ya da dağda olan yaşlı kadınlardan oluşan barış anneleri, gazetecilerle görüşmekte, gösteriler yapmakta, yurt içinde ve yurt dışında toplantılara katılmaktaydılar.

¹¹⁰ 1970'li yıllarda Latin Amerika ülkelerinde annelik kimliğinin siyasal bir içerik kazanması konusunda bkz: Jennifer G. Schirmer (1989)

yapısı içinde, kadınların bu girişimi yeni bir olguya işaret etmekteydi¹¹¹. Kadınların kendi başlarına gerçekleştirdikleri bu etkinliği çok sayıda kitle gösterisi izlemiştir. Yaşanan politizasyonun ve insan hakları ihlallerinin de etkisiyle 1980’li yılların sonlarında başlayıp 1990-1992 yılları arasında gerçekleştirilen yaygın protesto gösterilerinde¹¹², kadınlar da artan bir şekilde aktörler olarak görünür hale gelmişlerdir¹¹³.

Kadınların aktörler olarak katılım gösterdikleri alanlardan birisini de silahlı birimler oluşturmuştur. Özellikle 1990’lı yıllarda hareketin siyasi ve silahlı birimlerine yoğun bir kadın katılımı görülmüş, 1993 yılında silahlı birimlerde yer alan kadınların sayıları erkeklerin üçte birine ulaşmıştır (Özcan, 1999: 160-166).

Yasal politik düzlemde 1990’lardan itibaren Kürt kadınların aktivite gösterdikleri kurumların başında, önceki bölümde görüldüğü gibi, siyasi partiler gelmiştir. Çok partili hayata geçilmesinin ardından egemen yerel güçlerin aşiret ve tarikat ilişkileri üzerinden siyasi sisteme entegre edilmelerine ve yöre halkının oylarının bu ilişkiler ekseninde manipüle edilmiş olmasına karşın (Kirişçi ve Winrow, 2002), yeni partilerin ortaya çıkmasıyla birlikte, başta kadınların aktif katılım göstermeleri olmak üzere siyasal davranış değişiklikleri gözlenmiştir.

köy ya da kentte yaşıyor olmalarına göre 1980 sonrasında kadınların kamusal alana çıkarak politik etkinliklerde aktif rol oynamalarını yaşam anlatılarında daha ayrıntılı bir şekilde irdelemek mümkündür. Metodolojiye ilişkin bölümde belirtildiği gibi görüşmeleri yaparken karşılan güçlüklerden birisi, politik ilgileri ve deneyimleri olan

¹¹¹ Geleneksel köy hanesinde aile reisinin fonksiyonu ve devletle ilişkisi için bkz.: Nükhet Sirman (1990)

¹¹² Bu gösteriler çeşitli yayın organlarında, Filistin’deki “İntifada” terimi ile aynı anlamı taşıyan “Serhildan” terimi ile ifade edilmiş ve bu tür gösterilerde yer alan kadınlara da “Serhildan Kadınları” ifadesi kullanılmıştır. Bknz.: *Özgür Gündem* Gazeteleri, *Yaşamda Özgür Kadın* dergileri.

¹¹³ Kadınların kitlesel olarak yer aldıkları ilk gösteriler 1990 yılının Mart ayında Cizre ve Nusaybin’de düzenlenen, ölen ve yaralananların olduğu kitle gösterileri olmuştur. Daha sonra Diyarbakır, Mardin, Siirt, Hakkari gibi kentler ve bu kentlere bağlı ilçeler ile bölgede yaşanan şiddet olayları sonucunda yoğun göç alan Adana, Mersin, İstanbul, İzmir gibi metropollerde, zaman zaman güvenlik güçleri ile karşı karşıya gelinen kitle gösterilerinde kadınlar erkeklerle birlikte yer almaya devam etmiştir.

kadınların konuşmaya istekli olmalarına karşın, bu tür ilgi ve deneyimleri bulunmayanların görüşme yapmaya yanaşmamış olmalarıydı. Bu güçlük tümüyle aşılamadığından, görüşmelerin yarısından çoğu (26 kişi) politik etkinliklerde bulunmuş kadınlarla gerçekleştirilmiş oldu. Bu durum, politik hareketlilik içinde olan kadınlara ilişkin bir grup profili çıkarmayı olanaklı kıldı. Buna göre, politik etkinliklerde bulunan kadınların yaşa, eğitim düzeyine, bir ayırım yapmak güçtür. Politik aktivite, Kürt kadınlar açısından yaş, eğitim düzeyi, sosyal statü, kır ya da kentte yaşıyor olma gibi özelliklerden bağımsız bir nitelik taşımaktadır. Öte yandan kadınların politik ilgi ve deneyimlerinin biçimlerinde; örneğin doğrudan ya da dolaylı olmasında yaş, eğitim düzeyi, kır ya da kentte yaşıyor olmalarının rol oynadığı görülmüştür. Sevilen yakınların tutuklanması, dağa çıkması ya da öldürülmesinin yol açtığı duygusal etki, her yaş grubundan, eğitim düzeyinden ve sosyal statüden kadın için güçlü bir motivasyon kaynağı olmuştur. Bunun yanı sıra, 12 Eylül öncesinde politik ilgi ve deneyimleri bulunan eğitilmiş, meslek sahibi kadınların daha sonraki yıllarda aile üyeleriyle ilgili bir etki olmadan da kolektif harekete katılım gösterdikleri görülmüştür. Görüştüğümüz sırada *Özgür Toplum Partisi*'nde merkez yöneticilik görevine devam etmekte olan ve kendisini "Kürt kadın hareketi"nin bir aktivisti olarak değerlendiren Nevin bu tür katılıma örnek oluşturan kadınlardan birisidir. Aristokrat bir aşiret ailesinden gelen Nevin, 12 Eylül öncesinde üniversite eğitimi görmüş ve TKP (*Türkiye Komünist Partisi*)'li eşiyle birlikte politik açıdan hareketli bir yaşamı olmuştur. Bu dönemde İKD (*İlerici Kadınlar Derneği*) ile kadın örgütlenmesi deneyimi de yaşamıştır. 12 Eylül ile ara verdiği çalışmalarını daha sonra Eğitim-Sen şube yöneticisi ve kadın komisyonu üyesi olarak sürdürmüş, emekli olduktan sonra ise HADEP'te görev almıştır. Nevin ile benzer bir aile kökeninden gelen ve doğrudan bir yakınını kaybetme deneyimi yaşamamış olan Melike de 12 Eylül öncesinde ağabeyleri aracılığı TİP (*Türkiye İşçi Partisi*) ve İKD'de başladığı politik aktivitesini, 12 Eylülden sonra da gelişen Kürt Hareketi ekseninde yaşanan gelişmelerle sürdürmeye devam etmiştir. Örneğin İHD (*İnsan Hakları Derneği*) Diyarbakır Şube yöneticiliği, YKD (*Yurtsever Kadınlar Derneği*) şube yöneticiliği yapmış, ardından HADEP'te görev almıştır. Yeri

gelmişken daha önce İKD¹¹⁴ gibi deneyimler yaşamış olmalarının, daha sonraki çalışmalarında etkisini gösterdiğini vurgulamak gerekmektedir.

7. 2. Politik İlgi ve Aktiviteler Hangi Kaynaklara Dayandırılıyor: Mağduriyetler ve Haklara Dair Söylem

7. 2. 1. 1980 Öncesi Sol Politik Atmosferden Dolaylı Etkilenme

1990'lı yıllarda çeşitli şekillerde politik aktivitelerde bulunan kadınların çoğunluğu politik ilgi ve katılıma ilişkin anlatımlarını 12 Eylül öncesi sol gençlik hareketinin etkileri ve 12 Eylül'ün yol açtığı mağduriyet temaları üzerine kurmuşlardır. Bu açıdan anonim bir özellik gösteren anlatılarının aktörleri kadınların kendileri değildir; en sevilen erkek kardeşler, okumak için büyük kentlere giden ağabeyler, eşler ya da yakın çevreden olan ve tümü de iyi özelliklerle tanımlanan genç erkekleridir. Sol gençlik hareketine duyulan sempati bu aile üyelerine duyulan sevgi ile özdeşleştirilmiş; 12 Eylül ise onların gözaltına alınması, tutuklanması vb. olayların dolayımı ile deneyimlenmiştir. 12 Eylülle ilişkin anılar “haksızlık” temasını ön plana çıkartırken, gençlik hareketinden “hak”, “eşitlik” kavramları eşliğinde söz edilmiş olması da anlatıların başka bir ortak yönünü oluşturmuştur.

Hikmet:

“Ben gittiğimde eşim daha 14 yaşındaydı bak, Kürtçe kasetler getirirdi eve. O zaman DDKD (*Doğu Devrimci Kültür Derneği*)'ye gidiyordu, ve hep kitap, böyle Lenin'in onları eve getirirdi. Solculuğu falan biraz biliyorduk. *Solcuyduk, ezilen taraftır hep. Dayak yiyen, ezilen hep solcu.*” (İtalikler bana ait. hç.)

Makbule:

O zaman Diyarbakır'da sağ sol vardı. *Solcular fakirlere arka çıkıyorlardı. Zenginler diyorlardı “biz”, onlar diyordu “önce halk”.* O zaman halkın kurtuluşu Ecevit'ti. Babam dinci olduğu için önceden yani bu Milli Selameti destekliyordular. Sonra bir kardeşim

¹¹⁴ *İlerici Kadınlar Derneği*ne ilişkin kapsamlı bilgi için bkz: Akal (2003).

dev solcuydu. O zaman komünist diyorlardı. Çok kitap okuyordu. O kitapları getirip bende saklıyordu. Yani o kardeşim okuduktan sonra bizim çocuklarımız da hep ona bakıp çekirdekten solcu yetişti. ...” (İtalikler bana ait. hç.)

Melike:

“Abim sosyalist taraftarı oldukları için babam “oğlum yoldan çıkmış” derdi. Abim çok iyi bir insandı. Hayatta bize bir fiske vurmuş bir insan değil. Veya acı bir söz söylemiş değil. ... Sanırım abimin o tarafı bizi sosyalizme veya devrimci kimliğe itti. ... Tabi 70’lerde de Deniz Gezmişlerin, Mahir Çayanların fırtınası başladı. Onlar devrimciydi biz devrimciliği ve sosyalizmi çok seviyorduk. ... Diğer genç abilerimin tümü, belki de o sosyalist hareketten etkilendiler, Deniz Gezmişlerin hareketinden etkilendiler. ... Sonra 80 darbesi geldi.”

Emine:

“İlk okul öğretmenimiz Siverekliydi. Dayım da o dönem Diyarbakır’da okuyordu araları çok iyiydi. Hep köylüler diyordu “bunlar komünisttir onun için araları iyidir”. Öğretmen için diyorlardı “Aslında çok iyidir ama ezan okununca işte okula gidiyor. Camiye gelmiyor”. Kürtlük de biraz o dönem başladı.”

Nimet:

“Solculuk ailemizden gelmedir. İsyanlara karışmışlar. ... İlk Türkeş Diyarbakır’a geldiğinde ... böyle bir karşı koyuş vardı İlk okuldaydım. ... Babamın komünistlerle çok ilişkisi vardı. Çok severdi onları. Belki de ondandır biz de hep böyle şey olduk, sevdik. ... solu çok seviyordum, komünistliği, *eşit paylaşım*. Ben yerken başkalarının aç olması beni çok rahatsız ediyordu” (İtalikler bana ait. hç.)

Saadet:

“Deniz Gezmişin ağabeylerim üzerinde çok etkisi olmuştu. Gazete okuyorlardı, ... Onlar okuyorlardı annem ağlıyordu. ...O dönem genellikle Marks’ın Lenin’in, o temelde eğitimler alıyorduk (gülüyor) o da bizim üzerimizde hayli etkisi var.”

Anlatımlarda kadınların politik etkilenmelerinde enformel ağların, akrabalık ilişkilerinin önemi görülmektedir. Sevilen aile üyeleri dolayımı ile ve duygusal bir

bağlamda tanımlanan sola ilişkin bu anlam evreni, daha sonra “Kürt sorunu” ya da kendi deneyimlerini tanımladıkları çerçevenin unsurlarından bazılarını oluşturmuştur. Bu etkilenmeye karşın 12 Eylül öncesindeki politik ilgileri aktif katılıma dönüşmemiştir.

7. 2. 2. 12 Eylül Sonrasında Aile Üyeleri ve Yakın Çevre Dolayısıyla Katılım

Kadınlar için geleneksel cinsiyet rollerine göre kendilerine ait olmayan mekanlara çıkma ve geleneksel kadın rolü ile örtüşmeyen politik etkinliklerde bulunmalarını sağlayacak deneyimlerin kapısı, esas olarak 12 Eylül sonrasında kardeş, ağabey gibi yakınların tutuklanmasıyla aralanmıştır. 12 Eylül, kadınların politik katılımlarını mağduriyet ile bağlantılandırılmalarında en kritik temayı oluşturmuştur. Aşağıdaki anlatılar kadınların Kürt kimliğini bir hak talebi olarak kurgulamalarında 12 Eylül’ün etkisini göstermektedir.

Gülsüm:

“80 darbesi ile birlikte yakalanan dayı teyze çocukları falan olmuştu. Elbette onların etkisi oldu. O dönemin vahşeti anlatılıyordu. Her gece bağırışlarla uyanıyorduk. Açlık grevlerine cezaevindeki akrabalarımız dolayısıyla katıldık. Dayımın oğlunun “şahadet”inden sonra bu duygular daha çok gelişti. Sevilen biriydi aile içerisinde. Ve daha çok mücadele arayışı içine girdim. İşte Kürt motifiyle. ... Sanırım 88’de bir açlık grevi vardı. Cezaevi için. ... Biz ziyarete gidiyoruz. Leyla Zanalar falan oturmuşlar. İşte direnen bir kesimimiz var, devrimci bir kesimimiz var ve arkalarında aileler var, biz de desteklemeliyiz diye düşünüyoruz. Ondan sonra kadınlar gününde kız kardeşler, amca kızlarıyla bir yolunu bulur giderdik.”

Saadet:

“79’da birkaç arkadaşın yakalanmasıyla büyük bir baskın oldu. O zamana kadar devlet tarafından asla baskı görmeyen bir aileydik. ... Büyük abimi de götürdüler, onlarla beraber 41 gün göz altında kaldı. ... 41 gün sonra abim tutuklandı. Her hafta cezaevine gidip geliyorduk. Tabi çok yoğun baskıyı o zaman gördük. Kürtçe konuşmak yasaktı. ... Kardeşim bırakıldı ama asla ilişkilerimizi koparmadık. ... 88’de küçük kardeşim yakalandı. İki sene cezaevinde kaldı. 90’ın başında bırakıldı. Tabi her açlık grevinde

gerek aile içinde olaydı. Yani her yerde birilerimiz muhakkak olacaktı, hiçbir zaman uzaklaşmadık. Ben de katıldım, her zaman, her zaman.”

Sabahat:

“Zaten benim o küçük kardeşim böyle kitap falan okumaya meraklıydı. ... sonra yakalandı. Yakalandıktan sonra işte onun şeyine giderken, işte cezaevine falan git gel o cezaevindeki baskıları falan gördük. O baskılar daha körükledi bizi. ... Eşim 12 Eylülde çok göz altına alındı (gülüyor) Ondan sonra ayda iki defa yani evimiz basılıyordu ve göz altına alınıyordu.”

7. 2. 3. Kitlese Mobilizasyon Sürecinde Kadınların Katılımı

Kadınlar, Kürt hareketinin kitlese mobilizasyon stratejisini hayata geçirdiği 1990’lı yıllardaki katılmaları için de hak ihlali ve mağduriyet söylemini sürdürmüşlerdir. Kitle gösterilerine ya da açlık grevlerine katılmalarını hep akrabalık ya da komşuluk ilişkilerine dayandırmışlardır. Kimi anlatılar kadınların hiçbir politik bilinçe sahip olmadan da bu tür etkinliklere katılmış olduklarını; fakat bu katılmalarının daha sonraki aktivitelerini teşvik edecek bir bilinç gelişimine yol açtığını göstermiştir. Bunlardan birisi Fikriye’nin öyküsü idi. İmam olan kardeşi Hizbullah tarafından öldürölüp, kız kardeşinin çocukları peş peşe dağda yaşamını yitirene kadar evden çok nadir çıkmış olan birisiydi Fikriye. Kaybettiği akrabalarının cenazelerine katıldıkça politik ilgileri gelişmiş, en sonunda kızıyla birlikte kendisi de göz altına alınmıştı.

“Siyasilere girmeden önce ben zaten evden çıkmıyordum, hep evdeydim. ... Bu siyasiler valla benim ablamın oğlunun zamanında çıktı. Valla ben siyasetten ne bir şey anlıyordum ne de evin içinde öyle bir şey vardı. Babam tarafında sadece. Zaten o olay olunca bilmiyordum evde ne çocuk var ne bir şey var. Bırakıp gidiyordum. ...Abim siyasiden zaten şey oldu. ... Bu abim öyle ki bize babaydı, bize ağabeydi. Öyle ki sıcaktı. ... Abim o zaman imamdı, “şehit” düştü. Böyle koşarak geldim, zaten bağıryorum, ne bir düşman var ne bir şey var, sadece bağıırken “kontır-hizbo kontır hizbo”¹¹⁵ diye bağıryorum. İşte abim böyle uzanmış, nasıl böyle kaldırdım, zaten vefat etmiş. ... Bildiğim kadarıyla ben anlamıyordum nedir. Solculuk sağcılık değildi, diyordu “... Kürt meselesidir”, ama ben içinde değildim, ben bilmiyordum ama onlara da karşı değildim.

¹¹⁵ “Kontrgerilla” ve “Hizbullah”ı kastediyor.

... Yani mesela böyle aile olarak seviyordum, mesela ablam kızı cezaevinde böyle gidip geliyordum. Çok sık sık gidip geliyordum. ... Bana diyorlardı “sen niye her hafta gidip geliyorsun”. Ben diyordum “benim ablamın kızıdır. Ben nasıl gidip gelmeyeyim”

Başka örnekler de kolektif eylemde akrabalık, komşuluk ilişkilerinin önemine ve aile üyelerin başına gelen olayların teşvik edici rolüne işaret etmektedir. Buna ilişkin anlatılar komşu ya da akrabaların hak etmedikleri kötü muamelelere maruz kalmaları şeklinde sunulmaktadır. Böylece kendi katılımları da doğal, olması gereken ve haklı bir etkinlik olarak anlamlandırılmaktadır:

Muazzez:

“... hani ben de bir “şehit” geldiği zaman kendim direk gidiyordum yani. ... Vallah korkmadım. ... Millet hep çıkıyordu, biz de çıkıyorduk. Bir “şehit” geldiğini duysaydık, ben çıkıp gidiyordum. Mezarlık olsun, evlerine olsun gidiyordum. ... E dava, bir suçsuz insan öldürüldü mü, ... insan üzülür. İnsanın komşusuna gelen insanın kendi başına da gelir. Hani ben o yüzden hani haklı bir davaları vardı. Fazla desem o zaman ben bir Kürtçülüğün davasında değildim de yani, insanın zoruna gidiyordu.”

Hamiyet:

“Kardeşimin gitmesi etkiledi. Evet, önceden de gönlümde vardı. Ama kardeşim gidince, biliyorsun diyorlar “ciğerin yanmazsa tam anlayamazsın”. Bunu hep söylüyorum. Ciğerin fazla yaniyor. Evde oturunca sanki bana iğne batıyor.”

Makbule:

“Yani ailenin bir tek erkek çocuğu. Bir de bizim memlekette bizim içimizde daha yeni bir doktor aday. Sonra çocuğu (cenazesini) getirdiler. ... Ben diyordum “eline kına yakacağım”. Çünkü tek oğlandı ya, ben hep hayal ederdim onu nasıl evlendireceğim, nasıl büyük bir düğün yapacağım diye. Cenazesinin etrafı da o kadar kalabalıktı ki, anlatamam, her yer doluydu. Ben baktım böyle sanki Ali’nin düğününe gelmişler. Cenazeyi kaldırdıklarında ben böyle zılgıt çektim. Sanki bir gelini kaldırıyorlar. Baktım bütün erkekler de bir ağızdan çektiler. ... Gerçekten ben o zaman parti propagandası falan bilmiyordum, diyordum Ali’ye düğün yapıyorum. ... Sonra o küçük kız da gitti. Benim beş çocuğum gittiler. Ali’den sonra üçüncü çocuk gitti. ... Nerede bir “şehit” düşse gidiyorduk. Derdimizi analara anlatıp paylaşıyorduk. O zaman gittiğimiz zaman

sanki onlara bir teselli veriyorduk. Onlar da konuştuğu zaman sanki içimizde bir teselli oluyordu. Sonra ... insan haklarında üye oldum. ... Sonra HADEP’te üye oldum.”

Zelal:

“Dışarıya gidip gelen kız kardeşim 94 sonunda yakalandı. ... Yani ondan sonra kendi kendimi hiç yaşamadım. 94’ten sonra benim için anlatılacak hiçbir şey yok gerçekten. ... hemen akabinde bir yıl sonra benim küçük erkek kardeşim de [dağa] çıktı. ... O da gidince biz bir yıl yıkıldık. ... Biraz duygusallıkla içine girmişim. Bilinçli olarak falan da değil de. Kardeşlerimin duygusallığı. Ben bilemiyorum ben nasıl işin içine girdim. Siyasi olarak öyle bir eğilimim vardı ama biraz duygusallık diyeyim, biraz mecburiyet diyeyim. Yani bir şeyler yapmak gerekiyordu. Onun ezikliğini yaşıyordum. Onlar yapmışlar. O dönem ölüm oruçları vardı cezaevlerinde. Cezaevine gidiyordum. Kardeşim “gidin açlık grevi organize edin” dedi. Cezaevleri ile ilişki içindeydim. Diğer cezaevlerine de beni gönderiyorlardı. ... Şimdi senin duygusal olarak onlarla bir bağın olmayınca hareketi takip etmen daha güzeldir. Yani bir gün mutlaka sonuca ulaşır hesabı var. Fakat senin canından birinin hareketin içinde olması, sen işin daha çabuklaşmasını istiyorsun. Bir yerde seni hareketin içine çeken de budur. Bir şeyler yapayım da bir an önce sonuca ulaşsın.”

Saadet:

“(Küçük erkek kardeşim)Beş kızdan sonra olmuştu. Çok nazlıydı. ... Ve daha orta okuldayken, 86’da yakalanmıştı küçük çocuk. Üç gün göz altısı oldu. ... Artık yer almaya başladık biz de onunla birlikte. Hele bir küçük kardeşin ağır işkenceye alınmasını biz kardeşler olarak tahammül edemiyorduk. Yani muhakkak bir şeyler yapmalı. O zaman işte çalışmalar evlerde oluyordu. O bazda katılıyorduk. ... Çocuklarımı komşum büyüttü, ona bırakıyordum, çıkıyordum.... 88’de küçük kardeşim yakalandı. İki sene cezaevinde kaldı. 90’ın başında bırakıldı. Tabi her açlık grevinde gerek aile içinde olaydı. Yani her yerde birilerimiz muhakkak olacaktı, hiçbir zaman uzaklaşmadık. ... 90’da küçük erkek kardeşim [dağa] çıktı. Diyordu “ben eminim ben “şehit” düşersem dört kız kardeşim mücadeleleme devam edecekler”. Her yolladığı notta ablama fedakar ablam diyordu. ...Ablam kendisini kardeşine ve mücadeleye adadı.”

Kolektif eylemlere katılımın sevilen aile üyelerinin yaşadıkları ile bağlantılı anlatımı, kadınların kentte ya da köyde olmalarına göre değişiklik göstermemiştir. Öte yandan köy kökenli kadınların politik mobilizasyonunda, silahlı birimlerle doğrudan

karşılaşmış olmalarının da rol oynadığı görülmüştür. Kent merkezinde kadınların evden çıkmaları yukarıdaki etkenler sonucunda gerçekleşirken, hareketin silahlı birimlerinin girdiği köylerdeki kadınlar ise kendilerini bir anda olayların içinde bulabilmişlerdir. Nure'nin öyküsü bu duruma tipik bir örnek oluşturmaktadır.

“Köydeki kadınlarla çamaşır yıkarken, kadınlardan birisi “talebeler dağa çıkmışlar” dedi. O zamana kadar öyle Türklük falan bilmezdik. ... Köylülerden birisinin oğlu dağa çıkmıştı. Diyorduk “teröristlere katılmış”. O zaman köyümüze geliyorlarmış ama biz görmüyorduk. ... Çok merak ediyordum. ... Sonra köyümüze geldiler, onları gördüm. Bir gece köyümüzde düğün vardı. Düğünde açıktan anons yaptılar onlar gelmiş, caminin yanında toplantı yapacaklar dediler. Biz hepimiz kalkıp gittik. İki kadın iki erkek karşımıza geldiler. Silahları üstlerindeydi. Çok kalabalık gelmişlerdi. Şeyh Sait'in zamanından beri hatta bugüne kadar bize anlattılar. ... Bir de dediler ki, “özellikle annelere sesleniyoruz” dediler, “serhildan olduğunda kadınlar öne geçsinler. Anneler, kadınlar, özellikle bir çok yönden eziliyorlar, hem erkek tarafından hem de sistem tarafından eziliyorlar” dediler. O sözleri aklımda kaldı. Dedim ki “doğrudur”. ... Köyün fakirleri daha fazla yardım ediyordu, zenginler az. ... O gece onlara ısındım. En son 92'de 15 Ağustosta köyümüzde yürüyüş oldu. Dediler “bugün on beş Ağustostur. Halk toplanmış”. ...O gün köyümüzde olay çıktı. Bayrak falan çıkardılar. Askeriye de geldi. Korucular geldi. Ben de yürüyüş yapanların içindeydim. Çatışma çıktı. 36 kişi yaralandı. 5 kişi “şehit” düştü. Hiç korkum yoktu. O günden bugüne kadar hiç korkmadım. Çatışmadan korkmuyordum, sadece diyordum yakalanmayayım. Dayaktan falan korkmuyordum. Dayağı zaten biliyordum. O gün biz birkaç kadın bir çok kişiyi kurtardık.”

Nure'nin daha sonraki yıllarda “tutuklu yakını” olarak İHD'deki çalışmalarına ve ardından da HADEP'teki politik aktivitesine ilişkin öyküsü, aktör olması ile günlük yaşamlarının olağan akışını kesen mağduriyet arasında kurduğu bağ etrafında örülmüştür. Yukarıda sözünü ettiği gösterilerin ardından köyleri boşaltılan ve eşi de tutuklanan Nure küçük çocuklarıyla birlikte Diyarbakır'a göç etmiştir. Hem pamuk işçiliği yapmış hem de “tutuklu yakını” olarak “açlık grevi”, “oturma eylemi” gibi çeşitli etkinliklere katılmış, daha sonra da HADEP belde yönetiminde görev almıştır.

“Cezaevinde saldırı oldu. 80 kişi yaralandı. Bir kişi “şehit” oldu. Kocamın adı da içinde idi. Ben o zaman İHD’ye devamlı gidiyordum. Partiyle İHD aynı binadaydı ikisine de gidiyorduk. O olay oldu. Cezaevinden hiç haber alamadık. Dediler ki “ancak siz tutuklu aileleri Ankara’ya gidin”. “Özellikle de siz kadınlar gidin” dediler “Başbakanlığa gidin. Açlık grevine girin. Deyin ki Tansu Çiller de bizim gibi bir kadındır, biz derdimizi ona demeden buradan gitmiyoruz” diyin dediler. Kalktık aynı gün 114 kadın gittik.”

Aşağıdaki anlatımda görülebileceği gibi 1990’lı yıllardaki kitlesel mobilizasyon süreci, genç kadınların aktörler olarak katılımını kolaylaştırıcı etki yapmıştır.

“O dönem 88, yani mücadelenin aktif olduğu yıllar. Biz de katıldık (gülerek), işte mahalle komitesinde yer alma, kuryelik yapma ... Mahalledeki genç kızlara okuma yazma kursları verme. Aile komple içinde, ... birbirinden habersiz yapıyor. “*Serhildanlar*” döneminde ama, hepimiz aktif katıldık. Arkadaşlarımızı çok fazla “şehit” ettiler. O bizde tam bir travma yarattı. Annem mesela mahallede, komşusunun oğlu diyelim “gerilla”da, “şehit” düşmüş. Onun etkisiyle duygusal olarak “*serhildanlar*”a katıldı. 90’da ilk olarak göz altına alındım.”

7. 2. 4. Genç Kadınların Aktif Katılımlarında Kimlik Arayışı, Günlük Yaşamlarındaki Sosyal Kısıtlamalardan Kurtulma ve “İtibar Görme” gibi Beklentilerin Önemi

Aktif katılım göstermiş olan dört genç kadının niçin katıldıklarına ilişkin anlatımları aşağıda görüleceği gibi aile yapılarına, bulundukları çevreye ve yaşam koşullarına göre farklılık göstermiştir. İstanbul’da üniversite öğrenimi gören Ayşe’nin, Diyarbakır’ın bir ilçesinde geleneksel bir aile yapısı içindeki Gülsüm’ün, kadınların çok yoğun bir emek sömürüsüne ve ataerkil denetime tabi oldukları bir köyde dünyaya gelmiş olan Hasiye’nin ve yoksullukla birlikte aile içindeki denetimden yakınan Sevgi’nin katılım gerekçeleri, katılıma yükledikleri anlama göre değişmektedir. Ayşe katılımını ideolojik etkenler ile Diyarbakır’dan İstanbul’a gittiğinde yaşadığı kimlik bunalımı ile açıklamıştır. Geleneksel olarak kadınların değersiz görüldüğü bir ortamda yaşayan Gülsüm “dağa gitme”nin ona itibar kazandıracağını düşünmüştür. Sevgi de itibar kazanmak için katılmıştır. Ayrıca aile içindeki baskıdan kurtulacağını ummuştur. Hasiye için ise “dağa gitmek” her şeyden

önce hareket alanının genişlemesi anlamını taşımıştır. Kadınların Kürt hareketine katılımlarına ilişkin gerekçeleri sosyal harekete katılımı Melucci'nin (1994) "niçin" sorusuna ve kültürel ideolojik boyutlara yaptığı vurguyu haklı çıkarmaktadır. Mobilizasyon süreci ile hareketin söylemi kolaylaştırıcı dışsal etkenler olmuşsa da aşağıdaki örneklerin gösterdiği gibi esas belirleyici, kadınların katılımlarına verdikleri anlam olmuştur.

Ayşe:

"İstanbul'a gidene kadar politik bir yönüm yoktu. Üniversite yıllarında tanıştım. İstanbul'a ilk gittiğimde bir türlü o çevreye uyum sağlayamıyordum. "Amed"¹¹⁶deki ortamı arıyordum. Giderek o kültüre karşı yabancılığının daha fazla bilincine varma geliyor. Aynı zamanda kendi kültürüne, Amed de olabilir, yani Kürt aslında öyle insanları arayıp onlarla ilişki kurma geliyor. ... Böyle iki kültür arasında böyle şey var, ezilme, sıkışma gibi bir şey oluyor. Çoğunlukla yalnız kalma, kendini yalnız hissetme şeklinde şey oluyor. Kendini oraya ait görmüyorsun. ... Giderek kendi kimliğini keşfetmeye başlıyorsun orada. ... Ben de o dönemde katıldım. ... Kendi tarihini öğrenmeye başlıyorsun. Halkın şimdiye kadar ne durumda olduğunu öğreniyorsun işte ... İşte onlara karşı bir şeyler yapmam gerekir tarzında bir düşünce geliyor sende."

Gülsüm:

"Amcamın kızı şehir faaliyetlerinde yer alıyordu. Onun cezaevine girişiyle birlikte benim cezaevi ilişkim gelişti. Genel toplum içerisinde bir gurur vericiydi. Öyle görülüyordu. ... İmreniyordum. Kendi istemimle katılım yapmak istedim. Karar verdim. İtibar gören bir mevzuuydu. "Kadın ordusu" şu bu diyorlardı cezaevindekiler. Kadınlar gittiklerinde artık bu orduya katılabilirler diyorlardı. İlgimi çekti yani. ... Ben feminizmi böyle öğrendim. ... Ben hiç evlenmeyi düşünmedim. Çünkü görüyordum ablamların ilişkilerini. Kimse bu konuları tartışmazdı. Dinde de mesela. Annem babamdan izin almadan dışarıya çıktığında bunun günah olacağını düşünmesi bende hep bir erkek karşıtı duygu da geliştirdi. Ama bir yandan da devrimcilikte bunlar yok diye düşünüyorum. Böyle hiçbir şey yok. Kadın erkek eşitliği var. Kadına baskı yapma yok, bir saygı sevgi var. Parti içinde görüyordum, kadın işte girdiğinde "arkadaş gel buraya" falan bir saygı sevgi var. Bunları da gördüm ve devrimcilerde böyle bir şey olmaz diye düşünüyordum."

¹¹⁶ Diyarbakır

Suna:

“Annem, katı bir insan değildi. Ama çevrenin baskısı onu müthiş etkiliyordu. “Kızın böyledir” denmesini duymaktansa ölmeyi tercih ederdi. O yüzden de neredeyse dış dünyayla ilişkimi koparmıştı. Pamuğa gittiğimde bile birilerini örgütlerdi yani bak birileriyle konuşuyor mu diye. ... Evden kurtulmak istiyordum, “gerilla” da bir kurtuluştı. O sıralarda isteyenim oldu. 14 yaşındaydım. Evleneyim, aileden kurtulayım dedim. Bir yandan da duygusal bir etkilenmeyi yaşıyordum. Mesela ölümler beni çok etkiliyordu. HADEP’e gittim Halepçe katliamının resimlerini gördüğümde rahatsız olduğumu hissediyordum. “Med TV” aldık. ... Aslında orada beni en fazla etkileyen, böyle kadın da bir erkek gibi. Yani rahat, silahı elinde, her şeyi yapabilir, her yerde dolaşabilir. Yani o fiziksel yön beni çok etkiliyordu. ... Şu vardı; aile ve akraba içerisinde, hani bizim toplumda birey çok fazla önemsenmez, hele bu bir kadın oldu mu hiç önemsenmez yani. ... O yüzden belki de en fazla o zaman düşündüğüm şey şuydu, ben gittikten sonra “vay bundan hiç beklemiyorduk bu nasıl böyle bir şey yaptı” diyeceklerdi mutlaka. Çünkü oraya giden bir bayana çok farklı bakılırdı. Artık böyle bir etkilenme olunca, “aslında evlilik yerine bunu da seçebilirim” dedim. Evlendikten sonra bir kadının geldiği durumu da görebiliyordum. ... 1997 yılıydı (dağa) çıktım.”

Hasiye:

“Ben de onlar gibi olmak istedim. Diyordum yani, serbestler bak ne güzel bu köye gidiyorlar, başka köye gidiyorlar. Yani, kimsenin baskısı olmadan, çünkü hani köyde bir denetim vardı. ... ikinci kez gördüğümde onlarla konuştum, katılmak istediğimi söyledim. Üç kız arkadaşlık. ... Benimle katılan o arkadaşım, o hafta düğünü vardı. Evlenmek istemiyordu. 91’in sonlarında. Katıldık. ... Aile ortamını görüyordum, örneğin ben ağabeyimle yengemin ilişkisini görüyordum. Annemle babam. Yani bana evlilik şey geliyordu, yani, evlenmeyeyim de ne olursa olsun.”

“Dağa gitmek” suretiyle aktif katılım gösteren kadınların, katılımlarına önceki yaşamları ile bağlantılı olarak yükledikleri anlamlar ile HADEP’li kadınlara uyguladığım soru kağıtlarına verilen yanıtlar arasında paralellikler bulunmaktadır. Önceki bölümde görüldüğü gibi partide yürüttükleri siyasal çalışmaların kendilerine ne kazandırdığına ilişkin sorulara “bilgi ve tecrübenin artması”, “insanlık için yararlı bir iş yapma”, “kendine duyulan güvenin artması”, “yeni insanlar tanıma” ve

“çevrede söz dinlenen saygı duyulan bir kişi haline gelinmesi” gibi yanıtlar verilmişti. Burada da katılıma, günlük yaşamla doğrudan bağlantılı bir şekilde yüklenen anlamları görmek mümkündür. Ayşe’nin anlatımı ayrı tutulacak olursa, katılımın nedenleri arasındaki iki etkenden birisinin “değer görme” gibi manevi bir etken olduğu görülmektedir.

7. 3. Kadınlar Kendilerini Nasıl Tanımlıyorlar: “Ben Kimim” Sorusunun Çoklu Yanıtları ve Yüzeyleri:

Kadınların kendilerini tanımlamalarında Kürt hareketinin ideolojik söyleminin etkisi bulunmaktadır. Bu söylemden etkilenmemiş kadınların, kim olduklarına ilişkin anlatımlarında, etnik kimlik vurgusu ön plana çıkmamıştır. Bunun yerine örneğin ücretli bir işte çalışıyor olmaları ya da iş aramaları gibi, ücretli işgücü piyasasındaki konumları gündeme gelmiştir. En büyük sorununun çocuklarını geçindirebilmek için iş bulmak olduğunu dile getirmiş olan Fatma’nın, sigortasız bir şekilde ve asgari ücretin altında bir ücretle büro işçisi olarak çalışan Ferda’nın ve mevsimlik tarım işçisi olan Kıymet’in yanıtları bu şekildedir:

Fatma:

“Ben bir vatandaşım. Çocukları için evi için hayatı için boğuşan bir anneyim diyeyim.”

Ferda:

“Yani Ferda kimdir, Ferda, (bekliyor) nasıl diyeyim, ben çalışan biriyim. Her şeyi elde eden biriyim, hırslıyım, güçlüyüm. Söz hakkım geçerlidir, yani ailede olsun, ailede sözüm geçer benim, yani öyle tanımlayabilirim, kısacası tuttuğunu koparan biri yani.”

Kıymet:

“Mesela ben emekçi bir insanım. Mesela ben bunu söyleyeyim.”

Politik katılım göstermemiş olan Kıymet, kendisini öncelikle “emekçi” kimliği ile tanımlamış olsa bile, emek sürecinde yer almış olan bütün kadınlar için bu geçerli değildir. Politik deneyimleri bulunan kadınlar kendilerini öncelikle etnik kimlikleri ile tanımlamayı tercih etmişlerdir. Örneğin köylerinin yakılmasının ardından önce

Lice'ye, sonra Diyarbakır'a ve en sonunda da İstanbul'a göç etmek zorunda kalmış olan, kardeşlerini kaybeden, kendisi de bir süre cezaevine giren Emine'in yanıtı bu yönde olmuştur. Emine İstanbul'da uzun süre tekstil işçiliği yaptığı halde öncelikli kimliğini emekçi olarak tanımlamasını şu şekilde gerekçelendirmiştir:

“Bence en çok Kürt olduğumdan (ezildim). Eğer Kürtler bu durumda olmasaydı ben bu kadar ezilmezdim.”

Tıpkı Emine gibi otuzlu yaşlarında, lise mezunu, aktif politik katılım göstermiş ve cezaevine girmiş olan Mehtap da yıllarca tütün işçiliği yaptığı, sendikanın iş yeri temsilcisi olduğu halde, benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Böylesi bir yaklaşım göstermiş olmalarında, Kürt kimliği eksenli politizasyonun etkisi kadar, bu kimlik bağlamında yaşamış oldukları deneyimlerin etkisinin de bulunduğu göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur.

Kendilerini öncelikle “Kürt kadını”, “Kürt” ya da “kadın” gibi etnik ya da toplumsal cinsiyet kimliği ile ifade edenler, daha çok doğrudan ya da dolaylı olarak Kürt hareketinden etkilenmiş ve/veya onunla ilişki kurmuş olan kadınlar olmuştur. Bu kadınların Kürt kimliğini üstlenme biçimleri farklılık göstermektedir. Farklılığı hareketle ilişkilendirme biçimleri, yaşları, başka hareketlerde yer almış olmaları ya da kadın hareketinden etkilenme düzeyleri gibi etkenler ortaya çıkarmıştır. Örneğin kardeş, evlat ya da eş gibi sevdiği bir aile üyesinin dolayımı katılım gösteren kadınlar, Kürt kimliğini bu dolayım içinde üstlenmiş oldukları gibi, kadın kimliği yerine “anne”, “abla”, “eş” gibi aile içindeki cinsiyet rollerini ön plana çıkartan ifadeler kullanmışlardır. Aşağıdaki ifadeler bu tür bir üstlenmenin örnekleri durumundadır.

Kardeşleri ve yeğenleri dağa gitmiş ve bir kısmı yaşamını yitirmiş olan Fikriye:

“Ya vallah ilk önce ben bir anne olarak kendimi tanıtayım. Bir anneyim ama bir Kürt çocuğun annesiyim. ... Ben bu kadar biliyorum.”

Çocukları kırsala gitmiş, ikisi kırsalda, biri de cezaevinde yaşamını yitirmiş olan Gülizar:

“Çocukların annesiyim, “gerilla” olmanın acısını, derdini, yarasını çok yaşamış olan çocukların annesiyim. Onların acısını yaşamışım. Ben de onların davası için. Benim çocuklarım yani. Çocuklarım bittiler.”

Eşi dağa gitmiş olan ve kızını tek başına büyüten Mihriban:

“Öncelik Kürt, Kürt kadınıym, “gerilla” eşiyim. Hepsi de birbirine bağlı.”

İki kızı bir yıl arayla yaşamını yitirmiş olan Muazzez:

“Önce anayım, kadınıym da, Kürt annesiyim. Yani analık ağır basıyor.Evlatlarımdan kaynaklı bağlıyım. Yani bugün deseler ki ölüme de git, giderim“

Bu kategoride yer alan kadınların bir kısmının kimlik anlatılarında, Kürtlüğü daha çok kültürel boyutlarıyla algıladıkları ve kendi kimliklerini de kültürel özün taşıyıcıları olarak tanımladıkları görülmüştür.

Hamdiye:

“Kimliğim Kürttür. ...Şeyini pek bilmiyorum. Bence iyi bir şeydir. ... Çok seviyorum. Giyimlerimiz bir olmaz, ben çocuklarımla dolaşıyorum diyorum, demeyin bu annemiz değildir, diyin annemizdir. Aslımız budur. ...Dildir. Başka bilmiyorum.”

“*Barış Anneleri*” içinde yer alan Zeri de, kendini Kürtlüğün otantik özelliklerinin taşıyıcısı olarak görmekteydi:

“Hem Kürdüm, hem anneyim. Kürtlüğümü, bak bu kadar yakalanmışım, arkadaşlarım demiş bu başındakini indir¹¹⁷ ki seni tanımasınlar. Ben dedim ben indirmiyorum. Ben *Kürtlüğümü indirmiyorum. Başımdaki tülbent Kürtlüğümdür. Dilim de Kürtlüğümdür.* Ben bunları atmıyorum. Hem anneyim, hem Kürdüm.”(İtalik bana ait. hç.)

¹¹⁷ Başında yöreye özgü “kıtan” denilen uzun beyaz baş örtüsü bulunmaktaydı.

Otantik kültürel simgelerin kimliğin göstereni olarak algılanması ya da kadınların kendilerini etnisitenin kültürel özünün taşıyıcısı olarak algılamaları, yukarıda da belirtildiği gibi bütün kadınlar açısından geçerli değildir. Bu algı, politik ilgileri ve aktiviteleri “abla/anne vb.” olma dolayısıyla gerçekleşen, orta yaşlı/yaşlı kadınlar için geçerlidir.

Sevilen aile üyeleri dolayısıyla üstlenilen ve kadının geleneksel rollerini ön plana çıkartan bu “anne-eş-kardeş-abla” nitelemesi yerine kendisini doğrudan “Kürt kadını” olarak niteleyenler ise, daha çok genç ya da orta yaşlarda olan, aktif katılım gösteren ve zaman içinde gelişen bir kadın bakış açısına sahip bulunan kadınlardan oluşmuştur. Öğretmen okulu mezunu ve DEP ve HADEP’te aktif kadın çalışması yürütmüş olan ve eşi tarafından ezildiğine inanan Halise bunlardan birisidir:

“Ben kendimi ezilen bir Kürt kadını olarak tanımlarım. Ben şu anda kadın olduğum için eziliyorum.”

Bir oğlu dağa çıktıktan sonra HADEP’te aktif olarak çalışma yürütmüş olan ve eşi ile evdeki oğlunun kendisini ve kızlarını ezdiğini düşünen Hikmet:

“ Bir kadın olarak ifade edeyim, bir kadını ama çok eziyet çeken bir kadını. Bir anne olarak, bir eş olarak bir Kürt kadını olarak ancak kendimi bu kadar ifade edebilirim.”

Nure de köyleri boşaltılıp eşi tutuklandıktan sonra evi geçindirmek için dışarıda çalışmaya başlayan, ardından cezaevindeki tutukluları destek eylemlerine katılan ve en sonunda da HADEP’te kadın çalışması yürütmeye başlayan biri olarak kendisini “Kürt kadını” şeklinde tanımlamaktaydı:

“En birinci kimliğim öncelikle kadını, ikinci Kürt kadınıyım.”

Okumuş ve meslek sahibi olan Selma:

“Kürt kadını. Kürt kadınından sonra insan hakları savunucusu gelir.”

Kürt hareketi ile anne/abla/eş gibi geleneksel cinsiyet rolleri bağlamında ilişkilendirilmeyen kadınların bağımsız bir kadın kimliği edinme açısından daha avantajlı oldukları görülmektedir. Hareket içindeki deneyim biçimi ve ideolojik çerçevelendirmenin kadın kimliğinin üstlenilmesinde etkisi bulunmaktadır. Örneğin dört yıl dağda kalıp, ardından yedi yıllık tutukluluk günlerini daha çok “kadın eğitimi” ile geçiren Hasiye, kendisini öncelikle kadın kimliği ile tanımlamayı tercih etmiştir:

“Kadın olarak. Yani milliyetçi değilim. Çünkü kadın daha evrenseldir.”

Hasiye gibi cezaevinde kalmış olan Gülsüm de kendini “kadın” kimliği ile ifade etmeyi tercih etmekteydi:

“Kadınım, Kürdüm, sosyal bir varlığım. Başta yola çıkarken bir Kütçülük vardı. Kürt mücadelesi içerisinde, aslında kadın olarak yer almam gerektiğini gördüm ve bunun evrensel bir şey olduğunu. ... Yani herhangi bir milli aidiyetle değil, cinsel aidiyetle kendimi konumlandırma.”

Vurgulanması gereken bir husus da, yukarıdaki anlatıların, kolektif ve bireysel kimlik inşasının, deneyimlerle ve kolektif eylem ile ilişkisini göstermekte olduğudur. Aşağıda kadınların Kürt kimliğini nasıl bir anlam evreni içinde tanımladıklarına dair anlatılar yer almaktadır. Anlatılarda Kürt hareketinin kimlik söyleminin etkileri ve kadınların günlük yaşam deneyimlerinin, bu oluşumdaki rolü aranmıştır. Sıralanan bu bağlantılar kadınların anlattığı olaylara bakarak değil, nasıl anlattıklarına, hikayelerinin kurgusunun ve temel unsurlarının neler olduğuna bakarak incelenmektedir. Bir başka ifadeyle kadınların subjektif yorumlarına dayanılmaktadır. Gerçekte ne olduğundan ziyade, olanların kadınlarca nasıl yorumlanıp anlamlandırıldığı önemsenmektedir.

7. 3.1. Kolektif Eylemin Mağduriyet Çerçevesi ve “Hak-Eşitlik Arayışı Olarak Kimlik”

Aşağıdaki anlatılar, kadınların “Sizce Kürt sorunu denilen şey neydi, kaynağında ne vardı, nasıl çözülebilir?” sorusuna verdikleri yanıtlardan aktarılmıştır. Bu soruya verilen yanıtlarda, yukarıda değinildiği gibi, kadınların Kürt kimliğine ilişkin algı ve anlamlandırmalarını “hak/haksızlık” teması eksenine oturttuklarını görmek mümkündür. Politik ilgi ve aktivite öykülerini 12 Eylül’e dayandırdıkları daha önce aktarılmıştı. Buna paralel bir şekilde “Kürt sorunu” na ilişkin anlatımlar da 12 Eylül öykülerinden, Kürtçe yasağından başlatılmış ve olayların akışı içinde insan hakları, kimlik hakları ve sosyal adalet söylemine dönüştürülmüş bulunmaktadır. Herhangi bir politik aktivitede yer almamış olan kadınların anlatımlarında da hak teması yer almış olmakla birlikte yukarıdaki kurgu ve yorum esas olarak politik aktivite içindeki kadınlar açısından anonim bir özellik göstermiştir. Bu açıdan hareketin mağduriyet ve haklar söyleminin kadınların kurgularında tekrarlanmış olduğu belirtilebilir. Ancak aşağıda da görülebileceği gibi kadınlar bu mağduriyet durumunu ve hak talebini kendi günlük yaşamlarında karşılaştıkları güçlüklerden hareketle tanımlamışlardır.

Kürt sorununun ifadelendirilmesinde, politik etkenler kadar sosyo-ekonomik etkenlerin de dillendirilmiş olması; özellikle “zulüm” kavramının sadece politik baskılar için değil, işsizlik ve yoksulluk gibi sosyo-ekonomik fark algısını ifade etmek için de kullanılmakta olması dikkate değer niteliktedir. Anlatılardaki italikler bana aittir:

Selma:

“Yani *hak*. Çünkü Kürt sorunu hak olarak, hak kavramı gözüyle bakıyorum. (çözüm) Kesinlikle hakkın elde edilmesi olarak görüyorum, çok yalın olarak.”

Hasiye:

“Kürt sorunu da *varlık* sorunudur bence. Yani var olup olmadığı bile belli değildi. Çünkü *inkar* edilen bir şeydi. ... Bence, işte varlığı kabul ettiği anda çözülür. Yani bir şey var ama sen inkar ediyorsun.”

Mükrime:

“... *hakkımız, hukukumuz*. Mesela bize *hakaret* ediliyordu, *zulüm* ediliyordu. Bizi hor görüyorlardı. Biliyorsun hala köydeki akrabalarımız eziyet görüyorlar. Amcam tutuklandı.”

Suzan:

“Kardeşimi öldürdüler. Babamı öldürdüler, kaynımın çocukları girdiler çıktılar yani. Kaynım, yedi sene *cezaevinde* yattı yani. ... Yani, onlar didiler ki “Kürtler *haklıdır*. Yani bize zulmediler. *İşkence* gördük”, ne bileyem işte. “Köyleri yakılar” işte, köy kalmadı zaten. Yani çok konuşıldırı. Vallah ben *haklı* göridim. Halen de haklı görüyem. ... Çünkü, çok *zulüm* gördüler ha. ... Gördük yani, çok zulüm gördük. görmedik değil.”

Gülizar:

“Bu dava zorluktan kaynaklı bir davaydı. Yani biz de kalkalım. Biz de insanız, *haklarımız vardır*. Neden hem insanız, hem varız ama hem de yokuz. Buydu. Valla, bu dava bu zulmün davasıdır, yoksulluk yani, Güneydoğu, Doğu’nun belki çoğu yoksulluktan da çıktı bu sorunlar. Devletin umursamazlığı mesela, Güneydoğuyu Doğuyu, hiçbir hak tanımamışlar mesela bize. Ki herhalde bu davalar da bunun üstüne çıktı herhalde.”

Medine:

“*Hak* istiyorlardı. Devlet de haklarını vermiyordu. Bu nedenle.... Biz *zulüm ve hakaret* görmüşüz. ... Devlet buraya bir şey yapsaydı, bir *fabrika* olsaydı, kocamız gidip çalışsaydı, kazancı olsaydı, kocamız da bize karşı mahcup olmazdı.”

Mehtap:

“Tamamıyla bizim üzerimizdeki baskılardan kaynaklıdır yani. Biz bizzat yaşıyorduk, görüyorduk. ... Dilin alınıyor. Coğrafyana *yatırım* yapılmıyor, *fakirliğe* zorlanıyorsun. Bu başlı başına bir *baskıdır, zulümdür* yani.... Tamamıyla belli hakların verilmesiyle çözülebilir. Kültürel haklar, dil hakkı.”

Bu anlatılarda, Kürt sorununun, özünde siyasal baskı ve yoksulluk olarak sistemden kaynaklı politikalar bağlamında ifadelendirildiği dikkati çekmektedir. Sorunun

ekonomik ve politik bağlamdaki içeriğine dair konuşma esnasında kullanılan “Kürtler/biz”in karşı kutbundaki “Öteki”nin “Türkler” olduğuna dair bir işaret bulunmamaktadır. Nitekim “sizce bu sorun Kürtler ile Türkler arasındaki bir sorun mudur?” şeklindeki soruya kadınların hiç birisi olumlu yanıt vermemiştir. Türkler ile bir sorun olmadığını dile getirmişlerdir. Bu anlatımın referans çerçevesini devlet politikaları oluşturmaktadır. Tüm bu anlatılar, kadınların etnik kimliği, özsel kültürel ya da biyolojik farklılıklarla yaratılan bir anlam evreni içinde değil, yaşadıkları politik deneyimlerin yoğun etkisi ile bir varoluşunu kanıtlama ve hak arama şeklinde anlamlandırmakta olduklarını düşündürmektedir.

7. 3. 2. Kimliğin “Öteki” ile İlişki İçinde İnşası: “Biz” ve “Onlar”

“Kimliğin inşası ... karşıtların, “ötekiler”in belirlenmesini gerektirir; bunların fiili halleri, “biz”den farklılıklarına ilişkin kesintisiz yorumlara, yeniden yorumlamalara konu olur hep. Her çağ, her toplum kendi “Ötekiler”ini yeniden yaratır. Dolayısıyla, dural bir şey olmayan kendinin ya da “öteki”nin kimliği, tekrar tekrar elden geçirilen tarihsel, toplumsal, düşünsel, siyasal bir süreçtir; tüm toplumlarda bu süreç, bireyler ile kurumların katıldıkları bir çekişme olarak ortaya çıkar.”(Said, 1999: 346-347)

Edward Said’in bu saptaması konumuz açısından da geçerli görünmektedir. Aynı bir kimlik olarak “Kürt” kimliğinin inşasında/ tekil öznel tarafından üstlenilmesinde de farklı koşullarda ve dönemlerde farklı anlamlar yüklenen “Öteki” ile karşılaşma belirleyici bir rol oynamıştır. Eriksen’in (2004: 25) de altını çizmiş olduğu gibi yalıtılmış bir grup kimliğinden söz etmek mümkün olmadığına göre, bu çok anlaşılabilir bir durumdur.

Anlatılar, kadınların etnik kimlik bağlamında “biz”ini belirleyenin, tarih aşırı kültürel bir öze ayırdıkları, biyolojik olarak farklılaştıkları bir “öteki” yorumu olmadığını düşündürmektedir. “Biz”in ve “öteki”nin yorumlanmasında kültürel ya da biyolojik sınır taşlarının yerine sosyo-ekonomik ve politik konumlarıyla ilintili politik içerimi ağır basan ve Ahıska’nın (1996: 33) oluşumunu “ezilme sonucunda oluşan toplumsal bir ifade ve bir direnç nesnesi” şeklinde ifade ettiği bir kimlik inşası karşımıza çıkmaktadır. Nitekim görüşülen kadınların aynı bir kimlik inşasındaki en önemli

unsurların dil ve sosyo-ekonomik farklılık algısı olduğu görülmüştür. Hatta sosyo-ekonomik farklılığın kodlanma tarzı, “onlar zengin, biz yoksuluz” örneğinde görüldüğü gibi yer yer etnik kimliğin sınıfsal bir kategori gibi yorumlanmasına yol açmıştır. “Biz”-“öteki”nin karşılıklılık içinde inşasında, Kürtlük, sosyo-kültürel ve politik bir kategori olarak ortaya çıkmaktadır.

“Biz” ve “öteki” arasındaki farklılığının, dil farkı ve yoksulluk bağlamında kodlanmasının gerisinde, sosyo-ekonomik ve politik süreçleri; bir başka ifade ile bölgeler arası eşitsizliği ve bir iktidar söylemi olarak “Türk kimliği”nin inşa sürecinin etkilerini ya da daha özgül olarak 12 Eylül dönemindeki dil yasağının etkilerini izlemek mümkündür. Tüm bunların ayrı bir kimliğin yapı taşları olarak kodlanmasında ise 1980 sonrasındaki yaşananlarla birlikte hareketin politik söyleminin rolü bulunmaktadır. Ama hepsinden önce vurgulanması gereken, kadınların biz/onlar tanımlarını, sınırlarını kendi günlük yaşamlarında deneyimledikleri adaletsizlik ve mağduriyetlerden hareketle oluşturmuş olduklarıdır. Bu durum yeni sosyal hareketler literatürünün, mağduriyetin günlük yaşam içinde yaşanmasının ve grup etkileşimi içinde kimlik oluşumunu etkilediği vurgusu ile paralellik göstermektedir.

Köy kökenli kadınlar “öteki” ile karşılaşma anlatımlarını, çoğunlukla “jandarma” ve “okuldaki yeni dil” temaları ile örmüşlerdir.

Hasiye:

“Türkçe (ile) 12 Eylül’den sonra, onun etkileriyle (karşılaştım). O zaman, mesela bizim köyde herkesi topluyorlardı. Evimiz, hemen okulun, arkasına düşüyordu. Bacadan böyle okul net bir şekilde görülüyordu. Adamlar toplanıyorlardı orada, kadınlar, ama özellikle de erkekler. ... Ve Türkçe bağıyorlardı. Tabi biz anlamıyorduk. Yani “başka türlü konuşma şekilleri de mi var?”(diye düşünüyorduk). Yani aslında dünyanın dahi kendi köyümle sınırlı olduğunu düşünüyordum. Konuşma dilinin de başka bir dil olduğunu mesela ben o zaman fark ettim. Bağırıp çağırımları. Sonra okula başladığımda, okulda yine çoğu zaman Kürtçe konuşuyorduk. Kimse bilmiyordu ya. Öğretmen bağıyordu, “niye öğrenmiyorsunuz” diye.”

Makbule:

“O zaman köylerle şehirler arasında da fark vardı. Gerçekten. Bir okumuşu çok yükseltiyorlardı. Bir dil bileni. Çünkü, doktor, öğretmen, tahsildar, hepsi Türk’tüler. Şimdi Türkçe bilmeyenler zorluk çekiyorlardı. O konuda biz diyorduk “keşke Türkçe’yi bilseydim. Ara sıra bu iğneciler memurlar gelip gidiyorlardı. Yani sadece askerler geliyordu o da baskıydı. Okul mokul yoktu ki öğretmen olsun. ... O zaman, Türklere hizmet yapılıyordu, bizim tarafta okullar yoktu. ... Şimdi bu memurlar geldiği zaman sanki millet onlara özeniyorlardı. Onlar bu dili biliyorlar. Hatta milletin içine bu da girmişti, diyordular “ne ağaç maşa olur, ne Kürt paşa olur” bunu her zaman söylüyorlardı. Ben şimdi düşünüyorum o söz yanlış bir sözdü. Yani insan insandı....”

Kadınların dil farkına ilişkin anlatımları bu farka ilişkin algı ve anlamlandırmalarının karmaşık boyutları bulunduğunu düşündürmektedir.

Hamdiye

“Biz hep evde Kürtçe konuşuyorduk, Türk komşumuz yoktu. ...annemle süt satmaya gittiğimiz yerlerde Türkçe konuşuyorlardı, bize diyorlardı “Türkçe bilmiyor musunuz?”, eve gelip ağlıyordum. Neden biz Türkçe öğrenmedik diye. ... Öğrenmeyi istiyordum. Türkçe konuşanlar farklıydı. ... Onlar zengindi, biz de zaten fakirdik.”

Fikriye:

“... Öğrenmeyi çok istiyordum. ... İçimde böyle acı gibi istiyordum Türkçe öğreneyim. Vallah ben yalan atmayayım, o zaman sanki Türkçe güzel bir şeydi. Sanki yani bir büyüklüktür, sanki dünyada hiçbir şey yokmuş gibi Türkçe vardı.”

Sabahat:

“ ... Az önce de bahsettim ya köyde, çocukkenden bilinç altına yerleşebilen bir şey vardır yani. Diyelim ki köyümüzde Türkler Kürtler vardı. İşte onların televizyonları var, radyosu var. Güzel bir şekilde dinliyorlar. Mesela biz Türkçe çok fazla bilmediğimiz zamanlar onları anlamıyorduk. İşte Erivan radyosunun saati geldiği zaman böyle oturuyorduk önüne. Neden oturuyorduk, demek ki anlıyorduk yani. Biraz o bilinçle o şeyle körüklendi bizde o şey.”

Hikmet:

“Annem, Diyarbakır’ın merkezindendi. Bizimle Türkçe konuşuyorlardı. O zaman Türkçe’yi bilmek de diyelim, çok böyle marifetti yani. Mesela ben okula gittiğim zaman Türkçe’yi mükemmel biliyordum. Bence bir zararı yoktur Türkçe’nin yani konuşmak güzel bir şeydir. Ama şimdi çocuklarımız kesinlikle Türkçe konuşmuyor.”

Burada örnekleri sunulan “öteki” ile karşılaşmaya dair anlatılarda ön plana çıkan iki unsur bulunmaktadır. Birincisi “jandarma”da ifadesini bulan örtük bir baskı iması, ikincisi de “öteki dil”in hem “dayatılan” ve hem de daha işlevsel, daha yüksek statülü bir şey olarak algılandığının ifade edilmiş olmasıdır. Gerisinde hem yaşanmış bir tarihin hem de ideolojik bir kurgunun bulunduğunu varsayabileceğimiz bu anonim anlatı üzerinde durmaya değer niteliktedir. Kadınların doğrudan deneyimledikleri tecrübelerin politik anlam evreni içinde yorumlanmasında 1980 sonrası Kürt hareketinin ideolojik söyleminin etkilerini de aynı açıklıkta izlemek olanaklıdır.

Köye gelen “öteki” ile bu şekilde ilk karşılaşmanın yerini onunla birlikte yaşam deneyiminin aldığı durumlarda ise “öteki”nin inşasında dil farklılığının yanı sıra sosyo-ekonomik ve kültürel fark vurgusunun belirginleştiği görülmüştür. Mihriban’ın anlatımı buna iyi bir örnektir:

“Diyarbakır’a geldiğimiz zaman biz mesela o zaman kendi dilimizden utanıyorduk. O kadar yani kafamız yıkanmıştı ki, nasıl utanıyorduk , biz konuştuğumuz zaman insanlar gülüyordu. ... Mesela o zamandan beri artık biliyorduk Türk, Kürt. Kürtlerin dilinin üstünde ne kadar baskı olduğu. Biz de artık anladık. Köydeyken anlamıyorduk. ... Ama şu da var, bizim karşı komşu da Adanalıydı. ... Komşu bana diyordu ki ben Kürtçe’yi bilmiyorum, sen bana Kürtçe’yi anlat ben de sana Türkçe’yi anlatacağım. Kalem kağıt alıyordu, ... O zaman bunlar da demek ki Kürtçe istiyorlar, ondan sonra gurur duyuyorduk. A bizim dilimizi onlar da öğrenmek istiyorlar. ... Yani nasıl, herkesin bir dili vardır. Biliyorduk artık Kürtçe bizim dilimizdir.”

Yıldız:

“Köyde Türkçe’nin daha çok okuyanların, büyük adamların, hani köyde bir öğretmen en büyük adam sayılır. Ben de büyük adamların büyük insanların Türkçe konuştuğunu

sanıyordum. İzmir’e gittiğimde herkes Türkçe konuşuyordu. Bir tane çocuk vardı, Türkçe konuştuğunu duydum. Çok şaşırdım. Dedim “bu çocuk nasıl Türkçe biliyor, ben bilmiyorum?”. ... Başka bir çelişki noktası ekonomik oldu, en büyük çelişkiyi ekonomide yaşadım. Diyordum biz fakiriz. Kale¹¹⁸ biliyorsun zaten çoğu Kürt. Biz fakiriz onlar neden zengin diyordum.”

Medine:

“Kürtler önce (Adana’da) çok yoktular. ... Komşularla gidip gelmiyorduk. Birbirimizin dilini bilmiyorduk, bize tuhaf geliyordu. Dışarıda bazen birlikte oturuyorduk. ... Biliyorsun, diyorlardı “pis Kürtler”. Biz de diyorduk biz pis miyiz, kirli miyiz, bakıyorduk kirli değiliz. Bu sözleri çok zorumuza gidiyordu. ... Vallahi ne diyeyim, insanların arasında fark yoktur. Şimdi bize hakaret yapmazsa, zulüm yapmazsa, işimiz karımız olsa, memleketimizde iş olsa, farkımız yoktur.”

Nurhan:

“E Kürt kadınları her zaman fakirlik içindedirler. Her zaman darlık içindedirler. ... Bu fark vardır. Türkler hep maaşlıdır, maaşlarını alırlar. Evleri, halleri iyidir. Şimdi Kürt erkeği, elinde bir şey yoktur. Ameledir. Karıları da bu durumdadır. Bu fark var. çok fark var yani.”

“Biz” ve “onlar” a dair anlatımlarda dikkat çeken başka bir nokta da 1990’lı yılların şiddet ortamında zorunlu olarak göç yaşamış olan kadınların farklılığı yer yer ayrımcılık ve dışlanma olarak algıladıkları ve böyle ifadelendirdikleridir. Bunda gidenlerin olağanüstü gidiş koşulları kadar, geline yerde kendilerine gösterilen yaklaşımın, Erder’in (1998) ifadesiyle göçün “travmatik” boyutlarının da etkide bulunduğu düşünülebilir.

Gülizar:

“Komşularımız vardı, Bazen diyorlardı “Kürtler kötüdür, Kürtler insanları öldürüyor”. Bana çok dert oluyordu. Biliyorlardı biz Kürd’üz Diyarbakırlıyız, fakat bir kere ev sahibimiz demişti “kiracılarımız Kürt’tür ama o Kürtlerden değildir”. Yani o kötü Kürtlerden değil diyordu. Zorumuza gidiyordu.”

¹¹⁸ İzmir’de Kürtlerin yoğun olduğu Kadife kale semtini kastediyor.

Emine:

“İstanbul’a trenle gitmiştik. Ben, annem, yengem, kız kardeşim ve ağabeyimin çocukları var üç tane. Hiçbir yeri bilmiyoruz. ... Fatihte bir ev kiralamışlar, bizim Diyarbakır’daki evimiz ... 8. kat, kaloriferli, asansörlü. İstanbul ‘a gittiğimizde sanki yedi kat yerin dibinde ev tutmuştuk. Bodrum katı, koku, alt katta. Bize bir kabus gibi bir şeydi yani. ...Ben orada atölyede işe başladım. ... Cağaloğlunda bir penye işinde çalıştım. İstanbul’da işe başladığımda bana ilişkiler çok yoz geliyordu. Yani kadın erkek ilişkileri çok şeydi. Hani derler ya kimin eli kimin cebinde belli değil. Ben açlıktan ölsem burada çalışmam dedim. Sonra tekrar iş buldum. Onlar Malatyalıydılar, Kürt’tüler ve onların ilişkileri hani Kürt olmamız, Diyarbakır’dan gitmemiz, hani o Kürt olayı onlarda şeydi, Kürtçe konuşuyordular. ... İstanbul’un yaşamı içerisinde gördüğüm, yani böyle insanı özünden kaybetme durumu da var.”

Fikriye:

“Köydeyken öyle Türklük Kürtlük bilmiyordum. Şimdi benim şu an diyorum Kürt de olsun Türk de olsun yani düşünce mesela fark etmiyor. ... bu aile Batıya gitti, ben bunu gerçek söyleyeyim ben biraz kıskandım, yani ben niye kıskandım, baktım denizin kenarı bile duvar yapılmış. O kadar böyle ağaçlar elle ekilmiş. Bizim burada ağaçlarımız var, hatta yandırıyor, hatta da kesiyor, onların da o kadar koruyor, ben ondan kıskandım. Hatta bizim köy biz altı saat yol gidiyoruz bile yol yoktu. Dedim niye oraya o kadar bakım yapmış niye bizim yol yok. Niye ki öyle ben orada kıskandım, diyem madem ki bir devlettir, buraya da aynı yapsaydı. Burasını da aynı tutsaydı.”

“Ötekine” ilişkin bütün ifadeler göz önüne alındığında kadınların “biz”-“onlar” ayrımı algılarının temelinde etnik kökene yüklenen özsel, değişmez farklılıkların yerine, sosyo-ekonomik ve kültürel farklılıklara ilişkin algılarını özsellik olarak kodlamalarının bir kez daha altının çizilmesi gerektiği düşünülmektedir. Bu özelliğinden dolayı, bu farklılık algısının geçirgen olduğunu, değişmez sınırlar çizmediğini vurgulamak mümkündür. Yine de bu durumun, türdeş kimlik kurgusunun yol açacağı açmazları ortadan kaldırmaya yetmeyeceği vurgulanmalıdır.

7. 3. 3. Öfke ve Öykünme: Türdeş Kimlik Algısının Açmazları

Kürt kadın kimliğinin kadınlarca üstlenilmesine ilişkin belirtilebilecek başka bir husus, farklılık algısının kadınlarda yol açtığı duyguların “ötekine” zaman zaman öykünme zaman zaman da öfke şeklinde dışa vurulduğudur. Bu konunun psikanalitik bir yaklaşımla irdelenmeye değer olduğu açıktır. Ancak böylesi bir irdeme bu araştırmanın sınırları içinde ne gereklidir ne de olanaklı. Sadece Bülent Somay’ın (2001: 114) sözünü ettiği “egemen kimlik söyleminin oluşturduğu üst benlik” bağlamında değerlendirilebileceğini belirtmek yeterlidir. Said (1999: 339), bir Arabın kendisini Hollywood’un imal ettiği türden bir “Arap” olarak görmesi durumundan söz eder. Bu durum “Doğulu”nun kendisine “Batı”nın yarattığı “Doğulu” imgesi içinden bakmasını ifade etmektedir. “Doğulu” kendi anlatısını oluşturmaya kalktığında da “Batı” bir kıyas çerçevesi olarak varlığını koruyacaktır.

“... Kimi yerel anlatılarda Batı bir üst anlatı, bir kıyas çerçevesi olmaya devam eder. ... Bu çerçevede “onlar”da, “biz” de birer kurgudur. Birincisi Oryantalizme tepki olarak oluşturulmuş ... kurgulanmış bir Batı’yı yansıtır. İkincisi de kendini onların gözünden görme çabasını. Bu çaba içinde “biz” derken Oryantalist söylemi içselleştiren Doğulu’nun derdi sanki Batılı için nasıl bir nesne, hatta arzu nesnesi olduğunu araştırmaktır. Kendini onun gözünden görmeye devam ederken bir yandan da kendini ondan ayırmaya, rüşünü ispata çalışır. Batı’nın egemenliğini görmemek göstermemek için bir kimlik oluşturma gayretine girer. Ama bu söylemin Batı’ya karşı hayranlık ve öfke arasında gidip gelen ikircikli tavrının sınırını çizen hep bir başkaları vardır.” (Ahıska, 1996: 24)

Narin’in zaman zaman duygusal anlar yaşayarak dile getirdiği karmaşık düşünceler, kimlik algısında sosyo-ekonomik farklılaşmanın, kültürel kodların, göçün “öteki”yle karşılaşmada yol açtığı travmatik etkinin dışa vurumu niteliğindedir. Öte yandan tüm bunların yanı sıra, “öteki”nin kıyas çerçevesi olmasının da dışa vurumudur. Bu anlatımda öfke ve öykünme bir arada bulunmaktadır:

“(Adana’ya göç edildiğinde) Aile olarak işte işsizlik (sorunu yaşadık). Yokluktu. İşte ora farklıydı. ... Gittiğimiz mahallede bizi kabul etmediler. ... Türk mahallesinde oturuyorduk. ... bizim tüm mahalle toplanmış, ... işte yok efendim “bunların kiralari neyse biz veriyoruz, onlari buradan çıkartin. Çok gelip gidenleri oluyor. Bizim mahalleyi bombalarlar, bilmem ne yaparlar, ne yaparlar.” ... Biz evimizi taşıdık oraya ve orada da arabanın içinde koymadılar ki eşyalarımızı götürelim oraya ... Yani bir toplumdan, ne bileyim, reddedilmek çok kötü bir şey o. O anda çok kötü anlar yaşadık. Orada büyük bir rezillik çektik. Tabii ki kendimizi toparlayana kadar üç senemiz geçti. Ondan sonra biraz rahatladık. 12 sene o evde kaldık. Yani (artık) diyordu ne kadar Diyarbakırlı varsa gelsin evimize girsin. Yani bizden çok memnun kaldı. ... Gidiş gelişimiz var, çok şükür, ilk senede biraz yaşadık, ondan sonra sıkıntı olmadı. ...(Fark) Yok, yok yani. *Kürtler çok cahil.* ... Yani ben şöyle söyleyeyim, Batı tarafına bir gidin, bir de Doğuya bir bakın. Etrafına bir bakın ve insanların görün. Bak, erkekleri mesela şu anda, benim beyim ne zamandan beri işe gitmiş, yani bu evlilik mi? ... Bunları görüyoruz da diyoruz (isyan edenler) haklı. Kendi haklarını arıyor ha. Şimdi gidin mahallede arayın, yani mahallede sadece ben değilim. A üst kattakinin kocası hani nerede? Diğerlerinin kocası hani nerede? Mahallede arasanız, on tane erkek bulamazsınız. O erkekler de yaşlı, yani kimse onlari işe alamaz. İnşaat işlerini yapamıyorlar artık. ... Ne yapayım, eşime gitme desem (ağlıyor) evin içinde aç kalacaksın. ... Yani odur, başka da ben bilmiyorum. ... Bazen ben düşünüyorum, bazen diyorum Türk erkeği mesela iki tane çocuk yapar ondan sonra da artık yani kendini korur herhangi bir şekilde. Yani o iki çocuğu da artık gücü yeter okutmaya, şey olur. Onlar bir şeyler olur. Fakat biz yedi on tane derken artık bakamıyoruz. Bazen o şekilde düşünüyorum, bazen de diyorum, niye, ama diyorum yani yüzde biri olsun, yüzde biri olaydı da en azından derdik yani demek ki böyle. ” (italik bana ait hç)

Bu ruh hali benzer deneyimi yaşamış olan başka kadınların anlatımlarına da yansımış bulunmaktaydı. Örneğin biri eğitimli ve politik tecrübesi olan diğeri de okur yazar olmayan ve politik tecrübesi bulunmayan iki kadının; çalışma ve geçici göç nedeniyle Diyarbakır dışında uzun bir süre yaşama deneyimi bulunan Mehtap ile tarım işçisi Kıymetin anlatılarının bu açıdan taşıdığı ortaklık dikkate değerdir.

Kıymet:

“Yani Türklerin kıskançlığı yoktu. Hainlikleri yoktur. Mesela insanlarımız, evet Kürt’ürler ama ne desen yav insanlarımızda var. Şehirlere gidiyorum biliyor musun, iş

için, Türklerin arasına, İzmir’e, Yozgat’a, Adapazarı’na, Adana’ya çapaya, fındığa, pamuğa gidiyorum, bakıyorum yani Türklerde kötülük yoktur. ... Kürtlerimizde kötülük var. ... Mesela nereye de gitsem, iş için gittiğimde Türkler acayip beni seviyorlar. Diyorlar “evini götürme, biz sana burada ev tutalım”. E çünkü ahlakımı görüyorlar, iyidir. Bak bu beş yıldır Adapazarı’na gidiyoruz. Bir ailenin işini yapıyoruz. Bizden çok memnunlar. O zamana kadar başkasının yemeğini yememişlerdi, ben onlara yemek götürdüğümde yediler. Bu sefer bu Kürtler hayret ediyorlardı. Diyorlardı “nasıl patronunuz sizinle yemek yiyor. Sizinle ilgileniyor”. Diyorlardı “bizim patronlarımız bize pis Kürtler diyorlar. Bize pis diyorlar, bizden mideleri bulanıyor. Sizinle sizinle yemek yiyor”.”

Mehtap:

“Mahalleyle ilişkilerimiz çok iyiydi. Daha öncesinden maalesef bizim Kürtlerin çok olumsuz bir imajı var. Şimdi bir kısım mahalleyle çatışırken bir kısım da tam tabi olmuşlar. E bizimkiler de kendi aramızda sürekli Kürtçe ama onlarla ilişkilerimiz de çok iyi. Öyle bir çelişki var. Ne kendilerinden sayabiliyorlar, ne de dışında. İlişkilerimiz çok sıcaktı....Bize karşı bir yaklaşım olmadı. Ama mesela Batmanlılar vardı, diyorlardı “Batmanlılar hırslıdır.” Tabi biz kabul etmiyorduk. Aslında bizimle biraz Kürtlerin doğru yönlerini tanıdılar. Aslında göçten sonra insanımızda da yanlışlıklar çok çıktı.”

Bu anlatılar popüler kültür düzeyindeki türdeş, olumsuz “Kürt” imajının içselleştirilmiş olduğunu akla getirmektedir. Çünkü anlatımda bir yandan bu olumsuz imajı reddetme eğilimi görülürken öte yandan da özgül olarak kendilerinin bu olumsuz genellenin dışında bulunduklarını vurgulama çabası sezilmektedir. Türkiye’de egemen kimlik anlatısının inşasında işlev gören öteki imajları arasında “doğu(lu)”nun örtük ya da açık olarak ne şekilde işlenmiş olduğu bu araştırmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Bu nedenle “doğu”lu imajının kadınların kendilerini algılamalarında ne şekilde bir rol oynadığına girilmeyecektir. Yine de Ahıska’nın (1996: 33) ifadesiyle Türk kimliğinin sadece hayali bir genelleştirmeye kendisini Batı için nesneleştirme yoluyla değil, aynı zamanda homojenleştirme yoluyla denetlemeye çalıştığı kendi “doğu”su karşısında kurmuş olmasının konumuz bağlamında yansımalarının bulunduğu dikkat çekmek gerekmektedir. Narin’in “Kürtler çok cahil” ifadesi, Yeğen’in (1999: 221-225) gösterdiği gibi modern, uygar, akılcı özellikler atfedilen yeni ulusal kimliğin inşasında, “doğu”nun cehalet, gerilik

vb. niteliklerle özdeşleştirilerek kodlanmasının etkilerini akla getirmektedir. Egemen ulusal kimlik söyleminin içinde kurulduğu “Doğu” ve “Batı” kutuplaşması, bunlara yüklenen devasa anlam evreni içinde, Türk ve Kürtlerin kendi içinde tümüyle türdeş karşıtlıklar olarak tahayyül edilmesini kolaylaştırmış gibidir.

“Kürt kadınların sorunlarının nasıl çözülebileceğine dair” soruya verilen yanıtlar arasında sık sık “eğitim” vurgusunun geçmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Sorunlar sıralanırken ekonomik, sosyal, politik yönleri olan bir çok sorundan söz edilmiş olmasına karşın, çözüme ilişkin soyut bir eğitim vurgusunun yapılmış olması, dikkat çekici bulunmuştur. Ama asıl üzerinde durulmaya değer olan ve konumuz açısından önem taşıdığı düşünülen yön ise bu egemen kimlik söyleminin önemli bir boyutunu oluşturan “modern, kurtulmuş Türk kadını” sembolünün Berktaş’ın (1998: 5) da vurguladığı gibi bir yanılsama olmasıdır. Cumhuriyetin kuruluş yıllarında, ulusal kimliğin inşasında önemli bir rol yüklenmiş olan “modern Türk kadını” imajı, toplumsal düzlemde kadınların ezilmelerini görünmez kılmaya da yol açan bir kurgu olmakla malumdur (F.Arat, 1998; Durakbaşı, 1998). Bunun konumuz açısından anlamı şudur; sosyo-ekonomik sorunlardan politik sorunlara uzanan geniş yelpazedeki eşitsizlik ve ezilmişliklerin, kimlik siyaseti bağlamında anlamlandırılıp hak talebine dönüştürülmesinin yol açtığı ciddi sınırlılıklar ve yanılsamalar bulunmaktadır. Kürt kadınlar için, ulaşılabilecek ideal bir duruma işaret eden; “kurtuluş”un referansını oluşturan “modern Türk kadını” aslında kurgusal bir türdeşliktir. Bir başka ifadeyle kendisi gibi olarak kurtulabileceğini düşündüğü “Türk kadını”, aslında bir kurgu, inşa edilmiş bir imajdır.

7. 4. Kadınların Aktörler Olmalarına İlişkin Yorumlar

Kadınların da dağa gitmelerinin ya da hareketin söylemine göre “ülke için savaşıma”larının “büyük aile”nin yani yeni Kürt kimliğinin toplumsal cinsiyet kurgusunu etkilediği daha önceki bölümlerde gösterilmiş bulunuyor. Yeni kimlik söylemi, erkeği tek taraflı kurtarıcı (elbette ki aynı zamanda kurucu) aktif özne (hak sahibi yurttaş) olarak kurmadığı gibi kadın da kurtarılabilecek ülke toprağına indirgenmemiştir. Başka bir ifade ile Carol Pateman’ın (1988) saptamasının aksine, toplum sözleşmesine kadınlar da dahil edilmişlerdir. Hareket kadınları yeniden inşa

sürecine aktörler olarak davet etmiştir. Kadınların aktörler olarak kamusal alana çıkmaları ise daha önce gösterilmiş olduğu gibi cinsiyetsizleşme koşuluna bağlanmıştır. Aşağıda bu davetin kadınlarca nasıl algılandığı, yorumlandığı ve üstlenildiği irdelenmektedir.

4.1. “Aslan Aslandır, Kadın ya da Erke Olması Fark Etmez”

Anlatılar, hareketin bu bağlamdaki söyleminin, kadınların harekete katılımına ilişkin tutumu etkilediğini düşündürmektedir. “Sizce dağa gitmek kadınlara göre miydi” sorusuna verilen yanıtlar böylesi bir etkiye işaret etmektedir. Hareketin söyleminden etkilenmemiş olanlar, kadınların dağa çıkmasını pek tasvip etmemişlerdir.

Zülfiye:

“Demek ki Allah kalplerine o sevgiyi vermiş onlar da gitmişler. Ama gerek kızlar gitmeseydi.”

Ferda:

“Benim düşüncem kadınlara göre değildi. ... Hep diyordum olmaz, kadınlar kalkıp da böyle kurtaramaz, bir şey yapamaz kadınlar.”

Narin:

“Yani, değil. Onlara göre değil. Güçleri yeter mi? ... O kadar savaşlar olmuş ya, kadınlar katılmış mı, duyulmuş mu? ... kadın öyle zayıftır.”

Bu olumsuz değerlendirmelere karşın doğrudan ya da dolaylı katılım göstermiş olan kadınlar olumlu görüşler belirtmişlerdir. Kadın katılımının olumlanması, bazı kadınlarca “şer şer e, çi jin e çi mer e” (aslan aslandır, kadın ya da erkek olması fark etmez) gibi bir atasözü eşliğinde ifade edilmiştir.

Nurhan:

“Biliyorsun diyorlar ki, aslan aslandır, kadın ya da erkek fark etmez. İnsan namusuyla olduktan sonra neden ayıp olsun ki!”

Sadiye:

“İnsan birbirinin elinden tuttu mu, fark yoktur, kadın olsun ya da erkek olsun, fark etmez. Aslan aslandır, erkek ya da kadın fark etmez. Şimdi benim için kızlar daha iyidir.”

Sabahat:

“Valla biz gerçekten yani kadınlarla ilgili bir şeyler istiyorsak, kadınların her koşulda her yerde birlikte çalışması gerekiyor. Hiçbir sakıncası yok bence.”

Zelal:

“Bizim için bir gurur kaynağıydı. Bizim aileden yedi kişi katıldı, çoğu kız. Ablam, halamın kızı, bir halamın torunu başka halamın torunu, dayımın kızı.”

7. 4. 2. Kamusal Alana Çıkışın Cinsiyetsizleştirme Yoluyla Olumlanması: “Bacı-Kardeş”lik ve “Kutsal Dava” Söylemi

“Dağ”a ve kadınlarla erkeklerin bir arada aktivitede bulunmalarına ilişkin olarak kadınların ne tür bir anlam evreni içinde düşündüklerini değerlendirmek için şöyle bir soru sorulmuş bulunmaktaydı: “Çok sayıda kadın dağa gitti, sizce aileleri bu durumu nasıl karşıladı; genç kadın ve erkeklerin uzun süre dağda birlikte kalmaları nasıl mümkün olabildi, toplumda ateşle barut bir arada durmaz şeklinde bir kanı var. Bu konuda siz ne düşünüyorsunuz?” Aşağıda görülebileceği gibi anlatımlarda cinsiyetsizleştirme ve “kutsal dava” kurgusu önemli bir yer tutmaktadır. Katılımcılar arasında duygusal/cinsel bir ilişki bulunmaması “temizlik” şeklinde nitelenirken, bu tür bir ilişkiyi nitelemek için “kötülük”, “pislik” gibi kelimeler kullanılmıştır. Dağa gidenlerin “bacı/kardeş” oldukları vurgulanmıştır.

Sadiye:

“E aileleri biliyor nasıldır. *Bacı kardeş* olarak gidiyorlar. Mesela ben *pislik* peşinde olsam, ben evde de yapabilirim. Güzellik peşinde olsam, dağda olduğumda bile başım dik olur. *Biz şeref ve namus için yaşıyoruz*. İnsanlarımız namus ve şeref için bu şeyi yapıyorlar. Namusumuz ayaklar altına girmesin diye. Bu şekildedir.”

Gülizar:

“Onların becerisidir. Bunu da başarıyorlardı. ... Bu onların *temizliği* idi.”

Medine:

“Eşim diyordu, “farkları yoktur. Hepsi *bacı kardeşirler*. Şimdi kızım da içlerinde olsa ben endişelenmem çünkü farkları yoktur hepsi kardeşir. Kötü olanlar aralarında kalmıyor. Örneğin abdestli de olsan abdest bozulmuyor, çünkü hepsi kardeşir”.

Fikriye:

“... Kurban olayım Allah’a ne kadar güzeldir. Biz çok *temiz* görüyorduk. Yani nasıl temiz onu da diyeyim, benim (dağa giden) kardeşim çok temizdi. Biz diyorduk (onlar da) öyle temizdir. Benim ablam çocukları o kadar ki *temizdi, şerefliydi namuslu*ydı diyordum arkadaşları da öyledir.”

Hikmet:

“... bizim köye bir kız “gerilla” gelmişti, Nenemiz, “kızım, ne yapıyorsunuz orada, siz kızsınız, evinize gelin oturun. Orada erkeklerle beraber” falan filan dedi. O çok kızdı, “nene” dedi “biz eğer *kötülük* yapacaksak, şehirde çok dolu” dedi. “şehirimizde yaparız” dedi. “Niye gidip dağda bu eziyeti, bu cefayı çekelim” dedi. O zaman öyleydi.”

Zelal:

“Biz diyorduk “bak öyle bir hareket işte *kurtla kuzu birlikte dağa çıkmış*”. Kurtla kuzu demek istediğimiz kadınla erkek. Bir arada dağda yaşayabiliyor. Bu ailelere ne kadar güven veriyor.”

Zeri:

“Hayır. Onlar *yoldaştı, bacı kardeşti*. Aynen öyle diyorlardı. Ben hiç rahatsız olmadım. Onlar onun için gitmedi ki, onlar kültürleri için, ülkeleri için gitti, o nedenle biz bunu seviyorduk. Bacı kardeşiler.”

Kadınların geleneksel davranış kurallarının dışına çıkmalarının sadece “dava”ya katılım bağlamında ve cinsiyetsizleştirme yoluyla mümkün olabildiği; namus meselesi haline getirilmekten kurtulduğu, buna karşın başka durumlarda aynı namus kodlarının geçerliliğini koruduğunu görmek, hareketin söyleminin işlevselliğini gösterdiği kadar, bunun serbestleştirici etkisinin sınırları hakkında da yeterince fikir vermektedir:

Narin:

“Hiç bilmiyorum yani, bence oraya, yani diyorlar yani davaları için çıktıkları için başları diktir. Ama bu kaçan diyelim ki, mesela mahallede kız kaçtı aileleri utanıyorlar, insan arasına çıkamıyorlar. Fakat dağa gittiği zaman kendi davaları için çıkmışlar diyorlar. Yani kimse demez ki yok efendim acaba bu şerefsizlik ya şöyle. Her kes diyor, kendi davaları için.”

Sıti:

“Aileler kabul ettiler. Diyorlardı, “çok şerefli insanlardır. İyidirler”. Öyle bir şey düşünmüyorlardı da yoktu da. Herkesin içi rahattı bu nedenle. Vallah, bir kız kaçtığında, kimse yüzüne bakmıyor, onunla konuşmuyor. Diyorlar “bizi rezil etti”. Ama böyle gittiğinde insanlara şeref oluyor.”

Hasiye:

“... Ailem (evde olmadığımı)fark edince “acaba kocaya mı kaçtı” demişler. “Acaba kaçmış mı”, yani “başımız eğilecek mi”? Yani (dağa çıkmama) karşı olmalarına rağmen, kocaya kaçma olması onları daha tedirgin etmiş.”

Yıldız:

“Annem hep babamla tartışıyordu. “bu kızın kafasını bozuyorsun, artık beni hiç dinlemiyor, evle ilgilenmiyor. Yarın öbür gün biriyle kaçacak” diyordu. O zaman annemin en büyük korkusu birisi ile kaçmamdı. “*Gerilla*”ya gitmekten ziyade biriyle kaçacak korkusu vardı. Bizim aile de çok büyük bir aile, bir aşirettir. Yani bize gelecek bir laf tüm aşirete gelecek bir laftı.”

Makbule:

“Hiç bir aile çocuklarına “gitmeyin” demez. Üzüldüğünden gitmeyin demiştir ama, bu namus türünden hiç kimse karşı çıkmamış, çünkü o da bir namus davası. Benim kızlarım hatır istediler. Gittiler. Yani o konuda başımız dikti. Demiyorduk ha, babaları da öyleydi. Yani o namus konusunda biz rahattık.”

Bu anlatılar, kadınların dağa gitmelerinin “dava” ile bağlantılı olduğu oranda ve cinsiyetsizleşmeleri suretiyle makul karşılanabileceğine dair bir anlam evreni içinde

yer almaktadırlar. Halk arasında yaygın olan ve aynı zamanda kadın bedeninin yeni bir ataerkil denetim altına alınmasını meşrulaştıran “bakire gerilla” efsanelerinin kadınların anlatımlarına girmiş olması bu bağlamda değerlendirilebilir.

Mihriban:

“Bunların yani bir inancı vardı. Onlar kardeş gözüyle birbirine bakıyordu. Bunu sana diyeyim bizim komşu köyde iki kız “gerilla” “şehit” düşüyorlar. Kadının, onları gören kadının ağzından söylüyorum. Diyor “yıkadık onları”. Dedik ki “ateşle barut yan yanda olur mu bunlar kesin kız değiller”. Diyor “ondan sonra dili felç oldu. Ağzı felç oldu”. Her gece onların rüyalarına gidiyorlar. Diyor “ben de ondan sonra dedim tövbe artık onlara laf atmıyorum”. Ondan sonra onu bir hocanın yanına götürüyorlar. Hoca diyor “bir hata yapmışsın nedir”, bu da diyor “valla iki bayan “gerilla” “şehit” düşmüştü onları yıkamışız, benle falan kes onların üstünde böyle konuşmuşuz”. Hoca diyor “gidin mezara af dileyin”. Yine yedi yıl dağda kalan bir kadın “gerilla”(yı) korucular öldürüyor. Askerler onu muayene ettiriyor acep kız(mı)dır değil(mi)dir. Muayene eden doktor diyor “doğru mu söyleyeyim yalan mı”, komutan diyor “doğru”, doktor diyor “bu kızdır”. Komutan diyor “o zaman bunlar davalarını ele geçirecekler”. Kız da böyle çok güzel bir kızmış. Diyor “bu kız 7 yıl dağda kalmış hala kızdır onlar davalarını ele geçirecekler. Yani bunları gördükten sonra yaşlıların inancı da tam oldu. Yani gençler zaten inanıyordu, yaşlılar diyordu böyle kız erkek bir arada olmaz, onlar da inandı.”

Yıldız:

“Babam da hep (benim için) diyordu “gerilla olacak”. O zaman Nusaybin’de *Ayten*’in eylemi olmuştu. *Bagok* eyleminde. Ondan çok söz ediyorlardı. Kız olduğu, bakire olduğu konuşuluyordu. Babam da çok etkilenmişti. O zaman arkadaşların bir sözü babam için çok anlam ifade ederdi. “Ayten var, Yıldız da olabilir” diyordu. ... Bayanların “gerilla” olmasını hemen kabullendi.”

Hasiye:

Benim ailem yani halen *Bagok*’taki *Ayten*’i örnek veriyorlar. Ben bu hikayeyi halktan duymuşum ve güzel bir şeydir de. Diyorlar “*Ayten* arkadaş “şehit” düştüğünde, doktora götürüyorlar. Doktora rüşvet veriyorlar. Söyle kız değildir”

(diye). Doktor bakıyor, kızdır. Şaşıyor, diyormuş ki, “bu kız bu kadar yıl bu erkeklerin içinde dağda kız kaldıysa, ben o vicdansızlığı yapıp da kız değildir diyemem”. Mesela *Berivan*’ı örnek veriyorlar. *Berivan* da işte Cizre’de hem Müslüman olmayan bir kadın, genç kız, Ezididir ve diyorlar, “Müslüman olmamasına rağmen bu çalışmanın içerisinde yer alıyor ve kendini temiz koruyor, bunun için mücadele ediyor”. Gittiğinde halk bahseder; “askeriye muayene yaptırmış o da aynı şekilde olmuş”. Diyor “bugüne kadar parti içinde böyle bir şey olmamış”. Ha olan da kaçmış, onu partiye mal etmiyor.”(italik bana ait. hç.)

Açıkça görülebileceği gibi bu efsaneler söylemsel düzlemde kadın bedenini hareketin/”dava”nın kutsiyetinin sembolü haline getirirken; onu, namus, onur ve şerefın odağı olarak yeniden ailenin/partinin/ulusun denetimine sokmaya hizmet etmektedir. Ayten’e ya da *Berivan*’a ilişkin anlatı, kadın bekaretine, toplum tarafından kontrol edilmesini zorunlu hale getiren sembolik anlamlar yükler. Bu cinsiyetsiz kimlik kadının “dava” içindeki saygınlığının koşuludur.

Cinsiyetsizleştirilmeye ilişkin temalar sadece kadınların dağa gitmesi bağlamında da kullanılmamıştır. Nitekim kadınların çoğu kendi aktivitelerini ya da politik ilişkilerini benzer kavramlar eşliğinde nitelemişlerdir. Anlatımları cinsiyetsizleş(tiril)me operasyonunun kadınlarca benimsemiş ve içselleştirmiş olduğunu göstermiştir. Niçin benimsediklerinin ise Kürt kadınının konumuna ilişkin sunulan betimleme çerçevesi göz önüne alınarak anlaşılabilirliği düşünülmektedir. Kadınların ataerkil engellere takılmadan evin ve dar akrabalık ilişkilerinin dışına çıkmalarına ve yeni sosyal deneyimler yaşamalarına bu mekanizma olanak sağlamıştır.

7. 4. 3. Kadınlar Cinsiyetsizleş(tiril)meyi Neden Benimsiyorlar

Anlatılan öyküler, Kürt hareketinin harekete geçirme stratejileri gereği namus kavramını yeniden yorumlamasının kadınlar açısından serbestleştirici bir etkiye

bulunduğunu göstermektedir. Siyasal bağlam, geleneksel aile yapısının kadınların bedenleri, davranışları ve sosyal hareketlilikleri üzerindeki denetimi zayıflatmıştır. Kuşkusuz bu da yine “dava” nitelemesinin açıkça işaret ettiği aktiviteye yüklenen kutsal anlamla ve bu kutsallık halesi içinde çalışanların cinsiyetsiz olarak tahayyül edilmesiyle mümkün olmaktadır. “Kötülük”, “temizlik” vb. kavramları kadınların kendi deneyimlerine ilişkin anlatımlarında da karşımıza çıkmaktadır:

Emine:

“Yani evden çok daha rahat çıkabiliyorsun. Herhangi bir saatte çıktığında komşular, çevre, “bu kız niye gitti” demiyor. Yani “bunun davası farklı ve başka şeylerle uğraşıyor” (diye düşünüyorlar)”.

Halise:

“Rahmetli Mehmet Sincar¹¹⁹ eşimin akrabasıydı, bize gelip gidiyordu. Daha önce erkek geldiğinde (yanlarına) çıkmıyordum. Mehmet Sincarlar gelince çıkmaya başladım. Çünkü onlardan cesaret almaya başladım. Ve bir gün geldi dedi, “sen niye evdesin, ne yapıyorsun?” Mehmet Sincar bana partiye gel dedi. ... Cesaret aldım. Gittim. Ama eşim karşıydı gitmeme. Açıktan söylemiyordu. ... Ben partiye gittiğim zaman, evliya gidiyorum diye hissediyordum. Abdestli gidiyordum, tokalaştığım zaman yine de namaz kılıyordum. Diyordum burada abdest bozulmaz. Namazımı yine kılıyordum, o şekilde kılıyordum. Çünkü benim içimde o duygu vardı. Ağabeylerim, arkadaşlarım, kardeşlerim. Ben onu kapmışım. Ve artık onlarla oturup rahatlıkla sohbet etmeye başlamışım. Bir anda sanki böyle özgür hissediyordum kendimi. Dışarıya çıkınca özgür hissediyordum kendimi, eve gelince yine baskı.”

Hikmet:

“... Gece de çalışmışım, gündüz de çalışmışım. Ne zaman görev verilmişse çalışıyordum. Gece çalışmalarında bir erkekti bir bayandı. Ben hiç rahatsız olmadım. Yani parti olmasaydı, kardeşim dışında mesela, hani eniştemle bile çıkamam ben tek başıma. ... İnan ki benim yanımda sanki kardeşim var, o kadar güveniyorum ha. ...Bizde halen de el sıkışmak günahdır diyorlar. Ama ben ve eşim bundan etkilenmiyoruz.”

¹¹⁹ DEP Mardin Milletvekili olan Sincar, 1993 yılında Batman’da faili meçhul bir şekilde öldürülmüştür.

Nimet:

“Beni gece yarısı sokaklarda gördüklerinde eller açılır, dua ederlerdi. “Allahım koru onu”. Bilirler yani ya bir şeye çıkmışım ya bir şey olacak. Yani kimsenin aklına öyle bir kötülük, gelmez.”

Nure:

“Ben ilk defa Ankara’da erkeklerin elini sıktım. Açlık grevindeyken ziyaretimize gelen erkeklerin elini ilk kez sıktım. Bak o zamana kadar o kadar da içlerindeydim, erkeklerin elini sıkmamıştım. Orada oldu. Hatta döndükten sonra cezaevine gittiğimde kocama da söyledim. “Erkeklerin elini sıkmışım, daha sonra bir şey olmasın, günah münah olmasın mı” dedim. Kocam güldü, dedi “onlar sanki kardeşlerindir, arkadaşlarımızdır” derdi.

Bu anlatılanlar aynı zamanda 1990’lı yıllarda kadınların yeni sosyal deneyimlerine işaret etmektedir. Kadınların cinsiyet rollerine göre belirlenmiş kapalı mekanlardan “dışarı”ya, toplumsal alana çıkmaları, erkeklerle kadınların bir arada bulunduğu mekanlarda sosyalleşmeleri, siyasal bağlam eşliğinde gerçekleşmiştir. Bu deneyimler kadınların daha önceki yaşamlarında sahip olmadıkları yeni ilişkiler, yeni ufuklar açmıştır. Bir anlamda dünyalarını genişletmiştir demek mümkündür.

Yeni deneyimler bununla da sınırlı kalmamıştır. Kadınlar bu sosyal ve politik deneyimlerine bağlı olarak yaşadıkları gözetim ve tutuklanma pratiklerinde bedenlerine ilişkin algılarını etkileyen yeni deneyimler de edinmişlerdir. “Namus”u kadınların bedeninde tanımlayan kültürel kodların sadece erkekler tarafından içselleştirilmiş olduğunu düşünmek yanılgılı olur. Bu kodların kadınlar tarafından da benimsendiği düşünülürse, gözetim deneyimlerinde, “yabancı”nın elinin değmesi ile “kirlendiği” düşüncesine kapılmamış olmaları, kadınların benlik algısındaki değişimin işareti olarak da düşünülebilir. Kuşkusuz bu durum sosyal alana çıkmanın, yeni deneyimler yaşamanın “dava”nın kutsallığıyla sıkıca bağlantılandırılmakta olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.

7. 4. 4. Bedenin Yeni Deneyimleri

Geleneksel değer yargılarıyla hareketin kadınları evden çıkartmak üzere namus kavramını yeniden tanımladığı söylemin harmanlanmasından oluşan akışkan anlam evreni, kadınların gözüaltında yaşadıklarına ilişkin değerlendirmelerine yansımıştır. Bu deneyimlerinin kendileri üzerinde nasıl bir etki yaptığı, ailelerinin veya eşleri tarafından nasıl karşılandığına ilişkin ifadeleri, hem geleneksel namus anlayışının hem de hareketin namusa ilişkin yeni söyleminin etkilerini birlikte barındırmaktaydı. Kadınlar, *cinsel tacizden* ölesiye korkmuş olduklarını dile getirmişlerdir. Fakat böylesi uygulamalarla karşılaştıklarını ifade ettikleri anlatımlarında “*kirlendikleri*”ne dair bir hisse kapılmadıkları görülmüştür.

Dağdaki kardeşi ile görüştüğü için gözüaltına alındığını anlatan Fikriye, gözüaltına alınmasının eşi tarafından onur kırıcı bulunduğunu ama kendisinin böyle düşünmediğini belirtmişti:

“Eşim bana çok kızdı dedi “sen benim gururumu kırmışsın”. Dedi “benim milletin içinde onurum kırılmış. Benim eşim göz altına alınmış”. Dedim “artık senin başın daha dik olsun”. Dedim “ben gitmişim kardeşimle görüşmüşüm. Yani benim kardeşimdir. Başım diktir. Ben böyle bir namussuzluk yapmamışım. Sen nasıl kırılıyorsun?”

Hamdiye :

“Beni soydular. ... Korkmadım. Ama namus zordur. Öldürse gam yemem, ama namus zordur. Öyle bir şey yapsaydı kendimi öldürürdüm. ... Kaynım demişti, “senin karın şerefimizi ayaklar altına attı. Karın yakalanmış”. Kocam da ona şu kelimeyi söylemiş, “karım kötü bir yerde alınmamış.... Karım şerefli. Bana büyük bir şeref vermiş, alnım açıktır”. İşte bunu söylemiş. Bu kelimeyi söylemişti gönlüm çok rahat oldu.”

Hasiye:

“(beni yakalayan koruculardan birisi) ... dedi “erkek (mi)tir?” Sonra (bu koruculardan) birisi yanıma geldi. ... bayan oluşumu fark etti. ... silahlarının dipçikleriyle göğüslerime vurmaya başladılar. “Dur” diyorlardı, “sen bizim elimize geçtin, bize ait olacaksın”.

Göğsüme vuruyor, silahla. İşte “bayansın”, işte “keşke yaralı olmasaydın da”. Yani kadın olarak seni kullanıyorlar. Yani senin zoruna gidecek şekilde.”

Makbule:

“Beni gözaltına aldıklarında tam kırk yaşındaydım. Anaydım. İlkinde kızım ile beraber almışlardı. Dediler “kızın sabahtan akşama kadar onların içinde kalıyor, o kız kalmamıştır, kızlık muayenesine götüreceğiz”. Ben dedim “Kızıma güveniyorum”. Afedersin diyordu “şimdi senle bu o... kızın sabahtan akşama kadar onlara çalışıyorsunuz”, diyordu “kocan alının teriyle çalışıyor getiriyor sizin avucunuza koyuyor, siz hepsini onların yoluna döküyorsunuz. Sen bir kaşık sıcak çorba yapıyor musun ki akşam o adam gelip yesin”. Diyordu “sen onun karısı değilsin. Kimin karısısın ...(susuyor)”

Makbule bu yaşadıkları karşısında esas olarak eşinin getirilmesinden ve kendisini orada görmesinden endişe duyduğunu ifade etmişti:

“...Dediler ki “senin kocanı getireceğim”. Ben dedim “sen kocamı getirsen aile bölünecek”. Söyledikleri sözleri hiçbir erkek kabul etmez. ... Vallah eşim bir şey söylemedi. Allah vardır. Ben çıktıktan sonra bu hoca abem geldi beni kucakladı ağladı.”

Saadet:

“... soydular. Kardeşlerim diyordular ... “namusunuz ülkenizdir, vücudunuz değil”. Onun için hiç umurumuzda değildi. ...ben çıkar çıkmaz dedim vallah beni soydular (gülüyor). Bizim aile o tür şeyleri aşmıştı. Eşime dedim, “valla kusura bakma gün gelir sana söylerlerse, beni soymuşlar”. Bir şey demedi. Kızardı yani. “Düşman“ dedi. Rengi mengi kıp kırmızı oldu.”

Bu anlatılar, “dava”yla bağlantılı olmak kaydıyla, kadın bedenini ailenin/erkeğin namusunun nesnesi olmaktan çıkartan söylemin kadınlarca da benimsendiğini göstermektedir. Yukarıda da değinildiği gibi bu durumun kadınların sosyal hareketliliklerinde ve kadın bedenine ilişkin algı tarzının değişiminde etkili olduğu görülmektedir.

7. 4. 5. Yeni Kürt Kadın Kimliğinin Sınırlarını İhlal Etmenin Yaptırımları

Kürt kimliğinin toplumsal cinsiyet kurgusu bölümünde gösterildiği gibi cinsiyetsizleşme, “bacı-kardeş” olma, “davaya bağlanma”, sadece yeni kadın kimliğinin değil, yeni erkek kimliğini de koşulu olarak kodlanmıştır. Bununla birlikte kadınların anlatımları, sınır ihlalinin yaptırımlarının kadınlar ve erkekler açısından eşit olmadığını göstermiştir. Kadın ve erkekler arasında cinsiyetsizleşme kuralının ihlali sayılabilecek ilişkilerden esas olarak kadınlar sorumlu tutulmuşlardır. Bu kimliğin sınırlarının dışına çıkmak kadınlar açısından fiziki şiddeti de içeren ağır sonuçlar doğurabilmiştir. Örneğin dağda bu tür sınır ihlallerinden dolayı yapılan yargılama öyküleri anlatılmıştır.

Hasiye:

“Diyorlardı ki kadın daha suçludur, çünkü teşvik edici olarak görülüyordu. Yani kadın eğer olmazsa erkek yapmaz. ... Sen orada kalksan iki görüş ifade etsen neye yarar. Onun için kadın daha çok lanetleniyordu. Kadına daha nefretle bakıyorlardı.”

Yıldız:

“Mesela bir arkadaş bir bayan arkadaşla ilişkisi vardı. Her kes bunu biliyordu. Platformda anlatmaları için söz hakkı verildi. Yapı anlatmalarına bile tahammül edemiyordu. Hani hiç konuşmasın, yargısız infaz gibi bir şey. ... Mesela bir tane vardı, ben tanık olmadım, yakın bir yerde olmuştu. Erkeği affetmişler. ... İşte “kadın olmasaydı erkek bu zaafa düşmezdi” diyor. Yani böyle.”

Kimliğin çizdiği sınırlara uygun davranmama karşısındaki yaptırımlar sadece dağla sınırlı kalmamıştır. Toplumdaki ve çeşitli örgütlerdeki yaptırım ise sembolik şiddet olarak niteleyebileceğimiz dışlama şeklinde gerçekleşmiştir. Yeni kimliğin kadınlara sunduğu saygınlık ve hareket serbestisi ile öngördüğü davranış kurallarının kısıtlayıcılığının, kadınlarda yarattığı çelişkiyi Nimet’in öyküsünde görmek mümkündür. Nimet’in öyküsü cinsiyetsiz bir kimliğe bürünmeleri ve bunun bütün kurallarına uymaları koşuluyla kamusal alandaki varlıkları kabul edilen ve toplum

içinde itibar gören kadınların, cinsiyetleri ile alakalı bir şekilde kamusal imajlarının bozulması ile elde ettikleri kabul ve saygınlığı yitirmelerinin örneğini oluşturmaktadır. Nimetin anlatımı, kendisini hareketin yeni kadın kurgusuna göre ifadelendirmektedir. Örneğin başından beri politik aktiviteler içinde olmuştur. Aynı şekilde aktif olan eşi faili meçhul bir şekilde öldürüldüğü için kendisini “şehit eşi” olarak tanımlamaktadır. “Şehit eşi”, bulunduğu sosyal ve politik çevre içinde oldukça saygın bir konumu ifade etmektedir. Nimet bu saygın konumunu kaybetmiş ve dışlanmıştır. Bunun nedeni “duygusal ilişki” yaşamasına bağlanmıştır. Bir başka ifade ile sınırları ihlal ettiği için dışlanmıştır. Nimet bu ithama karşı kendisini savunurken ve saygınlığını yeniden talep ederken yine aynı kurgunun sınırları içinden konuşmaktadır. Öte yandan itirazı onu söylemin sınırlarını tartışmaya götürmektedir.

“... o ara güya biri beni seviyormuş. ... Hani bir söz var ya “taş düşüp ses çıktı” ister yalan ister gerçek. Aile duysaydı var ya, hepsini öldürürdü. İçe kapandım, bir süreliğine çalışmadan çekildim. Ama nasıl oldum, yaşamdan bıktım. Hiç böyle düşünmüyordum. Nasıl böyle bir şey söylenir. ... Partim beni çok sever. Hala da öyledir. Onlar çok destek verdiler. ... Böyle bir söylentiye benim partide çatıştığım kişiler yaydı. Ben defalarca gittim, “bu söylentilerin aslı nedir, kim yayıyor konuşalım” dedim, inkar ediyorlar. Çok acı çektim, çok üzuldüm.”

Saygınlığını yeniden kazanma ve siyasal alana dönmek gayreti içinde olan Nimet bu mücadelesini dışlanmasına neden olan anlam evreni içinden yürütmektedir. Maruz kaldığı haksızlığı açıklamak için sık sık “şehit eşi” olduğunu vurgulamıştı. Aşağıda da görüleceği gibi aşkının partisi ve çocukları olduğunu dile getirmesi, cinsel aşkı düşünemeyeceğini imasını içermektedir.

“Ben “şehit” eşiydim, bir değerdim. Hakkınız var mıydı bu halkı bu kadar incitmeye, hakkınız var mıydı beni uzaklaştırmaya. ... Şimdi gerçekten benim sevdam benim üç çocuğum. Aşkım da benim partim. ... Bugün dedim bir şehit karısına yoz ilişki iddiasıyla geliniyor.”

Deneyimler, hiç öngörülmemiş olan bağlantıların kurulmasına yol açabilir. Nimet de kaybettiklerini yeniden kazanmaya çalışırken, bir yandan dışlanmasına yol açan anlamlar ve kodlarla düşünmeyi sürdürüp, aynı temaları kullansa da öte yandan, yaşadığı deneyim ışığında bu normların dışına çıkarak kadına yönelik ataerkil kontrol mekanizmalarını sorgulamaya başlamıştır. Yaşadığı dışlanmayı “namus cinayeti” olarak nitelemesi bu açıdan çarpıcı niteliktedir. Kadınların yaşadıkları deneyimler ışığında bağımsız bir kadın kimliği geliştirmeye başlamaları çerçevesinde yorumlayabileceğimiz bu boyut üzerinde daha sonra durulacaktır. Ama kadınların toplumsal cinsiyet konumlarına ilişkin farkındalıklarının artması ve eleştirel tutum geliştirmeleri ile birlikte değerlendirilecek olan bu konuya geçmeden önce “savaşçı” kadın imgesinin (ya da gerçeğinin) kadınların benlik algısı üzerinde nasıl bir etki yaptığına bakılacaktır.

7. 4. 6. “Savaşçı Kadın” İmgesinin Kadınlar Üzerindeki Etkisi

Mülakatlara bakıldığında “savaşçı kadın” imajının kadınlar üzerinde etki yapmış olduğunu ve topluma hakim olan ataerkil zihniyetin kendilerini indirgediği zayıf, aciz konuma ve eve kapatılmalarına karşı değişen ölçülerde bir “yapabilirlik” duygusu kazandırdığını görmek mümkündür. Aşağıdaki ifadeler bu etkiyi göstermektedir. Geleneksel rol ve mekan hiyerarşisine göre tümüyle erkeklere ait mekanlara, dağlara ve geniş alanlara çıkabilen, üniforma sayılabilecek giysiler içinde ve daha da önemlisi silahlı olarak kadın “savaşçı”larla bizzat karşılaşmış bulunan kadınların etkilenme düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmüştür. “Kadın savaşçı”, günlük hayat içinde kısıtlanmış olan kadınlar için, serbestleşme, baskı altında olduğunu düşünenler için tüm baskılara karşı “elinde silahıyla” karşı koyabilme gücü, zorla evlendirilme vb. karşısında bir kurtuluş olarak görülebilmıştır¹²⁰. Aşağıdaki örnekler bu ilişkiyi gözler önüne sermektedir. (italikler bana ait. hç.)

¹²⁰ Kuşkusuz “üniformalı ve silahlı” kadına özenme aynı zamanda militer değerlerin benimsenmesi şeklinde de yorumlanmalıdır.

Hikmet:

“Vallah ne bileyim, onları görünce heyecanlanıyorduk. *Serbesttiler* mesela bize göre. Biraz da onların sayesinde belki böyle rahat konuşabiliyoruz. ... *Kuvveti onlardan aldım* vallahi.“

Mehtap:

“İşte inanılmaz, efsanevi geliyordu. Omzunda silahıyla. Bizzat bayan arkadaşlarım da gitmiş. Ama buna rağmen o kıyafetler içinde onları görmek. Müthiş heyecanlandırıyordu, böyle bir *güven, bir güç olgusu veriyordu*.“

Melahat:

“İnsan şey yapıyordu, mesela “*erkekler böyle yapıyorlar, niye kadınlar da yapmasın*”. ... Yani çok öyle şey görüyorduk onları mesela böyle kahraman görüyorduk. “Bak bayanlar ne kadar öyle çalışkandırılar. Ne kadar erkeklerin içinde mücadele ediyorlar”diyorduk.”

Hamdiye:

“Bazen diyordum iki çocuğum olmasaydı, evli olmasaydım giderdim. Ben seviyordum. ... Çocuklarım olmasaydı gitseydim diyordum.”

Mükrim:

“*Silahlar onlara yakışıyordu*. ... Keşke ben de onların arasında olsaydım. Bunları görmeseydim. Vallahi. Oranın derdi *şerefli* dertti. *Şeref için çekilen dertti*. Gidip “şehit” olsaydım, diyeceklerdi, Mükrim hanım iyi iyiydi, şehit oldu. Burada ezildim, hakkımı da arayamadım (ağlıyor) şerefim gururum kırıldı. Ben ne yaptım? ... Sürekli düşünüyordum. Eşim diyordu ki; “bunun çoluk çocuğu yoktur bu dağa gidecek”. Gitmemden korkuyordu. Ben dağa gitmeyi düşündüm. Birkaç sene düşündüm. O hasta oldu yatağa düştü, ben artık gitmedim.”

Halise:

“Ya ben aslında bir ara gitmeyi de düşündüm. Dedim ya ben burada işkence göreceğime kendi bölgeme yararlı olayım bari. Ev içindeki işkence. Dışarıdan da işkence görüyorsun. Çevrenin sözleri de işkence. Yok efendim işte dışarı çıkmak olmuyor şu bu. ... Hala o gidiş de içimde. Hasta oldum gidemedim. ... Kadınların gittiğini biliyordum. Çünkü eşimin yeğenleri gitmişti. Giden arkadaşım da vardı. Mesela şunu diyordum,

aman evlenip onun bunun esiri olmaktansa, bir mücadeleye özgürce yaşaması daha güzel.”

“*Savaşçı kadın*” imgesinin ya da somut olarak karşılaştıkları silahlı ve üniformalı kadınların, uyandırdığı etkinin, kadınların verili toplum ve aile içindeki konumları ile bağlantılı bir şekilde yorumlanması gerektiği açıkça görülmektedir. “*Savaşçı kadın*”a, toplumda ve aile içinde kadının yerine ve konumuna ilişkin ataerkil ideolojinin ve bununla bağlantılı olan kapatma ve baskı pratiklerinin dışına çıkmak, serbest olmak, değerli görülen şeyler yapmak, hepsinden de önemlisi “güç” olmak anlamları yüklenmiştir. Bizzat silahlı birimlere katılmış olan kadınların anlatımları, “*savaşçı kadına*” yüklenen bu anlamın katılımlarında teşvik edici olduğunu göstermiştir. (İtalikler bana ait. h.ç.)

Hasiye:

“... İlk kez bayanı gördüm. Ama onlardaki bayanlar, çok böyle aşırı böyle, gerçekten de böyle *fiziki olarak da, hani boylu, böyle güzel, ne bileyim insan kıyamıyordu bakmaya*. O zamandan hayranlık duydum. ... Ben de onlar gibi olmak istedim. Diyordum yani, *serbestler* bak ne güzel bu köye gidiyorlar, başka köye gidiyorlar. Yani, yani kimsenin baskısı olmadan, çünkü hani köyde bir denetim vardı. Baskı var yani. Bir suya gidiyorsun, 5 dakika gözden kaybolursan hesap vermek zorunda kalıyorsun. ... [gittikten sonra] Çok müthiş çocuk gibi hissediyorum [kendimi]. İçim böyle kıpır kıpır. Yani ben evin dışına çıkmaktan korkan Hasiye dağlarda yürüyor yani. Korkmadan. Öyle bir huzur var içimde. Bir mutluluk var.”

7. 5. Kolektif Eyleme Katılımın Kadınların Güçlen(diril)mesine Etkisi

Hangi saiklerle katılmış olurlarsa olsunlar, kadınların harekete katılmaları sosyal ve psikolojik açıdan kendilerini daha güçlü hissetmelerine yol açmıştır. Hem görüşmeler hem de anket bulguları, gösterdikleri katılımın, onlara yeni sosyal ilişki kanalları açmış olduğunu, kendilerini daha değerli hissettiklerini, kendileri ve başkaları için faydalı şeyler yaptıklarına inandıklarını göstermiştir. Güçlen(diril)me kavramı bu çalışmada hem kaynaklara ulaşma hem de içsel bilinçlenme ve özgüven artışı gibi yönleriyle ele alınmıştır. Araştırma bulguları bu yönlü bir güçlen(diril)me sürecinin yaşandığını göstermektedir. Bu süreç, ekonomik güçlen(diril)me

kaynaklarını kapsamamaktadır. Daha çok güçlenmenin sosyal ve psikolojik boyutları ön plana çıkmaktadır.

HADEP’li kadınlara uygulanan anket, aktör olmalarının psikolojik etkisi hakkında fikir vermektedir. HADEP’li aktivist kadınlar, partideki cins ayrımcı uygulamalara, yaşadıkları maddi güçlüklerle, ailelerinin engellemelerine ve gözaltına alınma, tutuklanma gibi dışsal baskılara rağmen partide çalışmaya devam etmek istediklerini, çünkü bu sayede yeni insanlar tanıdıklarını, topluma yararlı bir iş yaptıklarına inandıklarını ve öz güvenlerinin arttığını vurgulamışlardı. Diyarbakır’da görüşülen kadınlar da, yoksullaşma, zorunlu göç, aile üyelerinin başına gelen olaylara rağmen, yaşadıkları sürecin kadınlar açısından olumlu olduğunu ifade etmişlerdi. Bu yargılarını ise kadınların geçmişe göre sosyal ve siyasal etkinliklere katılabilmeleri, topluluk karşısında söz söyleyebilmeleri, yalnız başına seyahat edebilmeleri gibi gerekçelerle açıklamışlardı. Anlatımlarda kamusal alan ile özel alan arasındaki cinsiyete dayalı sınırları ortadan kaldıran hareket serbestliği ve değer kazanma duygusunun ön plana çıktığı görülmüştür. Daha önce de belirtildiği gibi dağa giden kadınlar da benzer gerekçeler sıralamışlardı.

Toplumda varolan cinsiyete dayalı rol ve mekan hiyerarşisi, kadınların ait oldukları özel alanı ve yaptıkları işi değersizleştirmektedir. Harekete katılım, iki açıdan bu durumu değiştirici etkide bulunmuştur. Birincisi geleneksel kadın rollerine yeni bir anlam yüklenmiş ve bu roller değer kazanmıştır. Örneğin “ana” kimliği toplumsal ve politik bir içerik kazanarak, kadınların özel alandaki rollerini değerli kılmıştır. İkincisi de, kadınların özel alandan çıkmaları, kamusal alanın eril yapısını dönüştürücü etkide bulunmuştur.

Kamusal alana çıkmaları kadınların kendilerini yeniden tanımlamalarına da yol açmıştır. Kadınlar bu alandaki eylemleri aracılığıyla kendilerini hak sahibi öznelere olarak görmeye ve öyle tanımlamaya başlamışlardır. Scott’un (1992) vurgu yaptığı özne-deneyim ilişkisi açısından ifade edilecek olursa, kadınların politik aktörler olarak kamusal alana çıkmış olmaları, benlik algılarını değiştirmiştir; yaşadıkları

deneyimler içinde kendilerini bireysel ve kolektif özneler olarak yeniden inşa etmişlerdir.

Dixon-Mueller'in (1998) tanımladığı aşamalar açısından değerlendirildiğinde de kolektif eylem sürecinin kadınların güçlen(diril)mesindeki rolü görülebilir. Çalışmanın kavramsal çerçevesinin çizildiği bölümde de belirtilmiş olduğu gibi Dixon-Mueller (1998) güçlen(diril)meyi insanların yaşamlarını kısıtlayan dış koşulların farkına varmaları, bunların nedenleri hakkında bilinçlenmeleri ve bu koşulların değiştirebileceği ile nasıl değiştirilebileceğine ilişkin bilinç geliştirmeleri olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda kolektif eylemin kadınların içinde bulundukları koşullar ve bu koşulların nedenleri ile nasıl değişebileceği konusunda bilinçlenmelerine yol açtığı belirtilebilir. Kolektif eylem içinde Kürt kimliğini üstlenmeleri, onlara tanımladıkları sorunun kaynakları ve nasıl çözülebileceği hakkında bütünlüklü bir dünya görüşü de sunmuştur. Bu kimliğin sunduğu dayanışma ilişkileri, kendilerini daha güçlü hissetmelerine yol açmıştır. “Biz” duygusu yaşadıkları her olumsuzluk için ideolojik bir anlam çerçevesi sunmuştur.

Araştırma konusu açısından vurgulanması gereken başka bir husus da, bu bilinçlenmenin sadece “Kürt” kimliği ile sınırlı kalmadığıdır. Anket ve görüşmeler, en azından kadınların bir kısmının aynı kolektif eylem sürecinde kadın kimliğiyle de sorgulama ve bilinç gelişimi yaşadıklarını göstermiştir. HADEP'in aktivistleriyle yapılan görüşmeler, Türkiye'deki ve dünyadaki kadın hareketiyle kurulan ilişkinin bu gelişimdeki rolünü açığa çıkarmıştır. Kürt hareketi bu etkileşim için olanak yaratmıştır. Çünkü Kürt hareketi içinde toplumsallaşmaları sayesinde, kadın hareketi gibi başka hareketlerle ilişki kurabilmiş ve etkileşime girmişlerdir. Bu etkileşim yaşamlarının her alanındaki kısıtlamalara ilişkin farkındalıklarının gelişmesine, bu konuda bilinçlenmelerine katkı sunmuştur. Kürt hareketinin “hak” söylemi, kadın olarak da hak talebinin geliştirilmesi için uygun bir söylem alanı yaratmıştır. Kadınlar “Kürt”ler için dile getirilen eşitlik ve tanınma taleplerini, kadınlar olarak da dile getirmeye başlamışlardır.

Bu saptamalar görüşülen bütün kadınlar için geçerli değildir. Yukarıda tanımlanan çerçeve sadece politik aktörler açısından geçerlidir. Kadınların kendilerini güçlü ve değerli hissetmelerinde yaptıkları işe, içinde yaşadıkları dünyaya, bu dünyada olup bitene verdikleri anlam belirleyici rol oynamaktadır. Bu anlamın oluşmasındaysa hareketin ideolojik çerçeveselendirmesinin ve kendi eylemlerinin etkisi bulunmaktadır. Nitekim bireysel mağduriyetler açısından, aktör olan kadınlarla benzer yaşam öykülerine sahip olmalarına karşın harekete katılmamış, ideolojik söyleminden etkilenmemiş kadınların kendi yaşamlarında ve çevrelerinde olup bitene ilişkin yorumlarının daha farklı olduğu görülmüştür. Örneğin “son yirmi yılda Kürt sorunu etrafında olup bitenlerin kadınları nasıl etkilemiş olduğu”na dair yorumlarının farklılığı bu açıdan çarpıcı niteliktedir. Aşağıdaki yanıtlardan ilki aktif bir politik deneyime sahip olan sonraki ikisi ise hiçbir politik deneyimi bulunmayan kadınlara aittir.

Makbule:

“Kürt kadınları çok acı çektiler. Fakat dünya Kürt kadınına gördü. Bence Kürt kadını şu an dünyada örnektir. ... Yani bu mücadeleden olmasaydı, Kürt kadını iki kere de üniversite bitirseydi bu kadar bilinçli olmazdı.”

Medine:

“Tabi, kadınlar perişan oldular. Bazıları kocaları öldürüldü. Bazıları yakalandı. Köyler yakıldı, Diyarbakır sokaklarına düştüler, şehre geldiler. Ciğer acısı gördüler. Ağlıyorlar.”

Fatma:

“E valla benim için bir faydası olmadı yani. ... Bilemiyorum ha. Çünkü insan bu tür şeylerden geze, dolaşa ki insan anlaya ha. Zaman bulamıyoruz, kendimize zaman bulamıyoruz bu sıkıntıdan. ... hep parasızlık, koca dayığı, şiddet ... Çünkü millet hep bu konuyla yatıp kalkıyorlar ha. ben şu anda kendi derdime düşmüşüm. Şu anda tek istediğim bir işe sahip olayım çocuklarıma bir gelecek hazırlayayım.”

Kadınların yorumları arasındaki fark ideolojik çerçeveselendirmenin ve politik deneyimin, benzer mağduriyet durumunun algılanmasındaki farkı da göstermektedir. Kişilerin yaşadıkları mağduriyet durumunu kolektif bir mağduriyet olarak algılamaya

başlaması, onu değiştirmeye ilişkin yaklaşımını da etkilemektedir. Kolektif mağduriyet algısı kolektif eyleme, aidiyet duygusuna ve dayanışmaya yol açmaktadır. Tüm bunlar da kadınların kendilerini daha güçlü hissetmelerine yol açmaktadır. Bu güçlen(diril)menin, kadın olarak da hayatlarını değiştirmelerini teşvik edici etkide bulunup bulunmadığı ise ayrıca üzerinde durmaya değerdir. Görüşmeler Kürt hareketinin mağduriyet söyleminin ve “hak”lara ilişkin taleplerinin, Kürt kimliği ile harekete geçirilmiş kadınlarca, kadın olarak hak talebinde bulunmak üzere yeniden yorumlandığını göstermiştir.

7. 6. Kürt Hareketinin Mağduriyet Çerçevesinin ve Haklara İlişkin Söyleminin Kadın Kimliğinin Oluşumuna Etkisi

“Çoğu kadın başlangıçta siyasete benim gibi girdi. Ben de kendim için bir şey yapmak için girmedim, ülkem için girdim. Sonra kadınla ilgili araştırmalar başladı. Kendini tanıma çok hızlandı.”

Uzun yıllar siyasi partilerde ve toplum örgütlerinde çalışmış olan Melike’ye ait olan bu ifade aslında genel bir durumu ifade etmektedir. Sosyal hareketlere ilişkin çalışmalar, başlangıçta hareketin genel talepleri doğrultusunda katılmış olan kadınların, zamanla kadınla ilgili talepler geliştirdiklerini göstermektedir (Maruzana, 2004; Nush, 2005b; Tarrow, 1996). Bu gelişme genellikle hareketin genel “haklar” nosyonunun kadınların taleplerini içerecek şekilde yeniden yorumlanması ile gerçekleşmektedir. Kürt hareketinde yaşanan süreci de bu şekilde değerlendirmek mümkün görülmektedir.

Önceki bölümlerde görüldüğü gibi Kürt hareketinin ideolojik söylemi içinde, “mağduriyet” durumu ve değiştirilmesi hedeflenen “adaletsizlik”, maddi ve kültürel düzeyde olmak üzere iki eksene oturtulmuştur: “Sosyal adaletsizlik” ve “Kürt kimliği ve kültürü üzerindeki baskı ve yasaklar”. Sosyal adaletsizlik vurgusu 1960’lı yıllardaki “Doğu sorunu” tartışmalarına dek uzanmaktadır. Baskı ve yasak söylemi esas olarak 12 Eylül uygulamalarına ve 1981 Anayasasının egemen etnisiteden ayrı bir etnisitenin varlığını tanımaya kapalı olmasına dayandırılmış, ana temalarını da insan hakları ihlalleri ve dil yasağı oluşturmuştur. 1990’lı yıllardaki ulusal ve uluslar

arası politik kurumsal düzenlemeler; Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girme çabası ve bu bağlamda kültürel kimlik haklarının gündeme gelmesi, Kürt hareketinin insan hakları ve kültürel kimlik haklarına dayalı söyleminin daha etkin olmasına yol açmıştır. Bu söylem 1995 yılından itibaren uydu aracılığı ile yurt dışından yayın yapabilen Kürt televizyon kanallarının da yardımıyla Kürtlerin kendileri ve yaşadıkları dünyayı tanımlamalarında artan bir etki yapmıştır.

Şimdi Kürt kimliğine ilişkin bu çerçevenin kadın kimliğinin inşasında nasıl bir rol oynadığına bakmakta fayda vardır. Hatırlanacağı gibi kadınların anlatımlarında Kürt kimliğini içine yerleştirdikleri tanım çerçevesini yoksulluk ve hak ihlalleri oluşturmaktaydı. Bu söylemsel çerçevenin kadınların, kadın olarak toplumda, aile içinde ve yer aldıkları örgütlerdeki ikincil konumlarının farkına varmalarında etkili olduğu görülmektedir. Kadınlar yaşadıkları deneyimler ışığında eleştirel bir sorgulama içine girmişlerdir. Farkındalığın gelişiminde hareketin “eski aile” ve “eski erkeklik” eleştirilerinin kolaylaştırıcı bir etkisi olmuştur. Bu bölümde yer verilen anlatımlar kadınların hareketin söylemi ve kendi deneyimleri bağlamında aile içindeki ve yer aldıkları farklı örgütlerdeki ikincil konumlarını fark etmelerine ve bunu değiştirme yönündeki farklı mücadele stratejilerine örnek oluşturmaktadır. Aşağıda önce aile içindeki konuma ilişkin üç öyküye yer verilmiştir.

7. 6. 1. Aile İçindeki Konuma İlişkin Farkındalık ve Mücadele Stratejileri

Yukarıda sözü edilen bağlamda öyküsüne yer verilen üç kadının ortak özelliği yaşamlarının belli bir döneminde yoğun bir şekilde (sembolik ya da fiziksel olarak) aile içi şiddete maruz kalmış olmalarıydı. Mükrim'e çok küçük yaşta dedesi yanında bir adamla evlendirilmiş, büyük kuması ve hacı dediği eşi ölene kadar onlara bakmış, okuma yazması olmayan bir kadındı. Dul kaldıktan sonra kendi ifadesi ile “HADEP’li biriyle” evlenmek istemişti. Gerekçesini ise şu şekilde açıklamaktaydı:

Mükrim'e:

“E onlar HADEP’lilerdi. Diyordular HADEP’liler karılarına iyidir. İnsan gibi davranırlar Örneğin kardeşim karısına çok iyi davranıyor. Nereye gitseler karıları yanlarında. Karılarıyla gurur duyuyorlar. Topluma girdiklerinde karıları yanlarındadır. E biz hep omuzlarımız düşük, arkada duruyoruz. ...Yani bu nedenle yaptım, yoksa evlilik

düşüncem yoktu. Param vardı, rahattım. İşte birkaç arkadaş “bu adam iyidir, bu işleri seviyor. Madem sen HADEP’li biriyle evleneceğini söylüyorsun bu adamla evlen, evde bulaşık bile yıkar” dedi. ”

Mükrim’e’nin evliliği beklediği gibi olmamıştır. Anlattığına göre eşi kendisine şiddet uygulamış ve parasını almıştır. Mükrim’e’nin bu sorunların çözümü için başvurduğu kurumun HADEP olması dikkat çekicidir. Aşağıda da görüldüğü gibi iki saikten hareket etmiştir; birincisi HADEP kendisini “hak ve hukuk” ile tanımlayan bir partidir, öyleyse hakkıma sahip çıkmalıdır, ikincisi de eşi HADEP’lidir ve HADEP’lilerin haksızlık yapmaması gerekir. Burada Mükrim’e’nin “hak” söyleminin kendi hakkını aramak için yeniden yorumlayıp bireysel olarak bir mücadele stratejisine dönüştürdüğünü görmek mümkündür.

“Ben HADEP’in üstüne gittim, dedim ki “bak siz HADEP’lisiniz. Siz hak hukuk arıyorsunuz. Bana zulüm yapıyor, eziliyorum, beni bundan kurtarın”. Hepsini gezdim, kimse sorunumu çözmedi. ... Her halde o erkekti, ben kadındım, sözüm para etmiyordu ondan. ... Muhtar benim için şahitlik yaptı. Dedi “bu adam buna hakaret ediyor”. Muhtar kendisi de HADEP’lidir. Ama HADEP’liler elimden tutmadı.... Hepsi diyor “biz seninleyiz”, madem benimlesiniz bu sorunumu çözün.”

Görüştiğimizde sorunu halen çözülmemişti. Yaşadığı bu deneyimden hareketle kadınların HADEP’in mitinglerine gitmemesi gerektiğini savunmaktaydı.

“Kadın olarak ezilmişiz. Ben kadın olmasaydım HADEP benim arkamı tutardı. ... Bilmiyorum. Ben hakkımızı istiyorum. Dağa gidenler kızlar. Mitinglere gidenler hep kadınlar. Kadınlar mitinge gitmese polisler erkekleri bırakmazlar. Kadın var diye fazla karışmıyorlar. E o zaman da HADEP kadınların sorunlarına sahip çıksın. Vallahi gidip diyeceğim kadınlar bundan sonra HADEP’in mitinglerine gitmesinler. Bakalım o zaman ne olacak. Öyle değil mi? Kadınlar bu kadar gidiyor, öyleyse HADEP de kadınların sorunlarını çözsün.”

Nure’nin öyküsünün kurgusu ise özetle şöyleydi: Evlenip eşinin geniş ailesinin yanına yerleştiği günden itibaren çok yoğun bir şiddete ve emek sömürsüne maruz kalmıştı. 1990’lı yılların başında köylerinde meydana gelen gösterilerin ardından eşi

tutuklanmış, köyleri boşaltılmış ve çocuklarıyla Diyarbakır’a göç etmek zorunda kalmıştı. Nure’ye göre eşinin cezaevine girmesi iki nedenle hayatlarını değiştiren bir milat olmuştu. Birincisi örgü örerek ve pamuğa giderek Diyarbakır’da kendi başına ayakta kalmayı başarmış, “tutuklu yakını” kimliği ile geniş bir sosyal ve politik etkinlik alanına kavuşmuştu. İkinci olarak da eşi artık kendisine şiddet uygulamaktan vazgeçmişti. Ona göre eşi artık “demokrasiye inanan birisi”ydi.

“[Eşim] “Allah bana ders veriyor. Sen karına ailene karşı bu kadar zulüm yapıyorsun gel buraya, kendini burada gör, dedi” diyordu. ... (cezaevinden çıktıktan sonra) sadece bir defa (bana vurdu). Ben bunun üzerine on gün onunla konuşmadım. Küstüm. Dedim ki, “sen o kadar kendi gözünle görmüş bir insansın da”, hatta ona bu kelimeyi de söyledim, “*sen demokrasiye inanan birisisin ve buna rağmen nasıl kalkıp bana vuruyorsun? dedim.*”(italikler bana ait. hç.)

Hikmet de eşinden sürekli şiddet gördüğünden söz etmişti. 1990’lı yıllara ait yaşamlarını köy boşaltma, göç ve yoksulluk temalarının yer aldığı bir kurgu içinde anlatmıştı. İstanbul’da yaşadıkları sürece eşi ile birlikte HADEP ilçe örgütlerinde yer aldıklarını belirtmiş, böylece kendisinin de politik bir kimliğinin olduğuna vurgu yapmıştı. Hikmet’e göre yukarıda sıraladığı göç, köy boşaltma, yoksullaşma ve parti çalışması gibi örüntülerle oluşturduğu politik kimliği onu da hak sahibi kılmaktaydı. Eşinin çevresinde “yurtsever” kimliği ile saygı gören bir kişi olduğunu, buna karşın ev içinde kendisine ve çocuklarına karşı yoğun şiddet uygulamaya devam ettiğini, bu yaptıkları ile HADEP’teki konuşmalarının hiç de uyuşmadığını fark ettiğinde onu “partiye şikayet” ettiğini anlatmıştı.

“Ben kızamaz mıyım, hayır, bana ve kızlarıma kızmak yok. Hep onlar söyleyecek biz dinleyeceğiz. Madem ki benim eşim otuz senedir bu işin (siyasi çalışmaların) içindedir, oğlunu vermiş, köyünü vermiş, on sene gurbet gezmiş, açlık çekmiş, başkalarının kötü sözlerine maruz kalmışız, ben de kızabilirim, bir anneyim mesela. Ben kızamaz mıyım, hayır, bana ve kızlarıma kızmak yok. Hep onlar söyleyecek biz dinleyeceğiz. Kürtlerin bu geleneği değişmeyene kadar Kürtlere özgürlük eşitlik gelmez. Bunlar aile içlerinde bu şiddet kalkacak yani, o kalkmadıkça boş. ... ama ben kaç eve gitmişim, şehit ailelerine, , tam böyle dört dörtlük partilidirler ve bir abi içeri girdiğinde kız kardeşine demiyor ki git bana yemek getir mesela. Yemeğini alıp getiriyor. Sonra da sofraya bezini kaldırır sirkeler

koyar oraya. Ama benim evimde hala o yok mesela. Kızıma, ha su getir, çorabımı çıkar, çorabımı giydir... Küçük bir oğlum var, kaynım onu öyle dövdü ki, dişi kırıldı. ... Ve partiye gittim eşimi şikayet ettim. Parti eve geldi aramıza girdi. ... Tabi çok karşı çıktılar partide. ... Onun üstüne biraz düzeldi. Yani partiden utanırdı. Biraz utansın istedim. Dedim ki “*madem sen diyordun ben bu çizgideyim, bu yoldayım, sen kızına oğluna eşine haksızlık yapamazsın. Sen ne çekmişsen ben de seninle çekmişim, sen benim yarım kadar çekmemişsin*” Hiç çekinmedim, gittim partiye.” (italikler bana ait. hç.)

Üç kadının öyküsü, günlük yaşamlarında deneyimledikleri aile içi şiddeti hareketin söyleminin oluşturduğu anlam evreni içinden, “ezme/ezilme”, “haksızlık/hak arama”, “eşitlik isteme” gibi terimleriyle değerlendirmeye başlamalarının yol açtığı farkındalığa örnek oluşturmaktadır. Ancak bu farkındalığın feminist bir bilince yol açtığını öne sürmek zor görünmektedir. Örneğin aile içi şiddetle baş etmek için kadın örgütlerine başvurmak yerine HADEP’e başvurmuşlardı. HADEP’e başvurmalarını ve eşlerini kendi kamusal söylemlerine uygun hareket etmeye zorlamalarını, daha çok Scott’un (1995) sözünü ettiği direniş stratejileri bağlamında değerlendirmek mümkündür.

Öte yandan siyasi parti çalışmalarında aktif yer alan ve bu çalışmalar sayesinde başka kadın örgütleriyle ilişki kuran, Türkiye ve dünyadaki kadın gündeminden haberdar olan kadınların durumunun daha farklı değerlendirilmesi gerekmektedir.

7. 6. 2. Siyasi Partiler ve Diğer Örgütlerde Farkındalık ve Kadın Bakış Açısının Gelişimi

HADEP’li kadın aktivistlere uygulanan soru kağıdı, kadınların siyasi partilerde erkekleri daha avantajlı bulduklarını göstermişti. Görüşme yapılan kadınlar da bu kanıyı paylaşmaktaydılar.

Emine

“Kadınlar eziliyorlar. HADEP açısından söyleyeyim, ben hep şey diyorum, seçimden seçime akla geliyor, yani bir seçim aracından başka bir şey değildir.”

Mehtap:

“Kurumlarda çalışan bayan arkadaşlar genelde karar mekanizmalarında bulunmazlar. Erkekler tarafından seçilmezler. Kararlar alınırken siz hiçe sayılıyorsunuz. ...Yani tıpkı evde babamın susturduğu gibi, ağabeyin kardeşi susturduğu gibi susturuluyorum. Bütün politik ekonomik imkanlar onların emrinde. Ve kısıtlanıyorsun. İşyerinde, sendikada da sorunlar benzer, hepsinin önünde de erkek var. Maruz kaldıkları baskılar hemen hemen aynı.”

Selma:

“Bence kurumlarda erkekler kadınlara gerçekten vitrin olarak bakıyorlar. Nasıl bakıyorlar, mesela diyelim ki İHD’nin kongresi oluyor. “Bir iki kadın olsun”. Ya da işte DEHAP’ta, “kadınlar niye kota istiyorlar, bilmem ne”. Yöneticilerden duyuyorum bunu. İşte niye pozitif ayrımcılık, eşitliği savunuyorsunuz, niye eşitsizliği öneriyorsunuz gibi.

Gerek dağda kalmış gerekse de siyasi partiler ve başka örgütlerde yer almış olan kadınların anlatımları, kadınların geleneksel olarak erkek mekanı sayılan alanlarda yer almalarının zaman içinde niteliği değişen bir mücadeleyle mümkün olduğunu göstermektedir. Öykülerinde önce bu alanın eril normlarına göre hareket ederek kabul arayışına girdiklerini, daha sonra ise kurumların eril karakterini sorgulamaya başladıkları ve kadın kimliği ekseninde bir varoluşu gerçekleştirmeye çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Kadınların bu alanlardaki deneyimleri ve geliştirdikleri bilinç, Kürt kimliklerinin yanında kadın kimliği edinmelerine yol açmıştır. Dağda kalmış kadınların anlatımı bu değişimi açıkça göstermektedir. Kadınlar önce fiziki olarak kendilerini kanıtlamaya çalışmış, güçlenmeyi fiziki olarak güçlenme olarak yorumlamışlardır:

Yıldız:

“Bazen yük taşımaya gidiyorduk. Zorlanıyorduk. Yürüyemeyecek kadar zorlanıyordum. Fakat bir zayıflık olarak da görüyorsun ya, hani ben desem bunu kaldıramam, denir ki zayıfsınız. ... Mesela benim yükümü başka arkadaş taşımak istiyordu. Sen onu kabullenemiyorsun. Bir zaaf olarak görüyorsun. Ve daha fazla yük taşımaya çalışıyorsun. Yani bu konuda ne taşıyabiliyorsun, ne de taşımazlık ediyorsun. Yani hep onlar gibi olma şeyiyle kendimi çok çok zorladığım yönler vardı.”

Suna'nın ve Hasiye'nin anlatımları, "güç"e yüklenen anlam ve bu anlamın zaman içindeki değişimine ilişkin metinler olarak okunabilir.

Suna:

"Senin oradaki niteliğin, gösterdiğin performans önemliydi. Fiziksel aktiflik daha öncelikliydi. Erkek için de öyleydi ama kadın için çok daha önemliydi.... Benim de fiziksel anlamda asla bir erkekten geri kalmayacağım şeklinde bir düşüncem vardı, tüm çabam buna dönüktü.... Bir çok kadının böyle temel çabası yani bu anlamda kendini güçlendirmek oluyordu."

Hasiye:

"Yani asıl gücü sadece fizikte görme vardı. Yani erkeğin biraz şey tarzıyla. ... Yani genel olarak, ben diyebilirim ki genele de hakim olan bir şeydi. ... Mesela ben hatırlıyorum bizim arkadaşlar böyle un çuvalını hiç açmadan sırtında taşıyorlardı. Sırf erkek arkadaş söylediği için ve sırf kendini ona ispatlamak için."

Anlatımlara göre bu durum zaman içinde değişmiştir. Hem erkeklerdeki "kadın dağda yapamaz" yargısı kırılmış, hem de kadınlar kabul görmek için "erkek gibi" davranmaktan vazgeçmişlerdir. Kadınlar bu değişimi sayısal artışlarına ve başarabileceklerini kanıtlamış olmalarına bağlamışlardı. Bu durumun kadın-erkek uğraşları ve mekanlarına ilişkin toplumda yaygın olan geleneksel algıyı değişimi olarak nitelenmesi mümkündür. 1980 sonlarında kadınların "dağ" a gitmesi kabul görmüş olsa bile, kadınların anlatımı, tıpkı erkekler gibi o alanın eril cinsiyetini benimsediklerini ve "erkek" gibi davranmaya çalışarak orada kaldıklarını göstermiştir. Anlatımlar 1990'lı yıllarda durumun değiştiğini düşündürmektedir. Bu yıllarda kadınların kadın olarak "dağ"da kalabileceği ve erkeklikle özdeşleştirilen faaliyetleri kadın kimliğini terk etmeden yürütebilecekleri kabul edilmeye başlanmıştır. Görüşülen kadınlar arasında dağa gitmiş olanların tümü de bu deneyimlerini aynı kurgu içinde öyküleştirilmişlerdir. Anlatımlarda ortaya çıkan anonim kurgu, kendini keşfetme, değişme ve değiştirme unsurlarından oluşmaktadır. "Erkek gibi" davranmaktan, kadın kimliğini geliştirmeye ve böylece mekanın eril karakterini değiştirmeye uzanan bir öyküleştirme yapılmaktadır. Bu alanda kalmış

olan kadınlar, ayrı kadın birliklerinin kurulmasını ya da “kadın partisi” türünden deneyimlerini, geleneksel olarak cinsiyete dayalı rol ve mekan hiyerarşisinin sarsılması ve yeniden yapılandırılmasının örnekleri olarak sunmuşlardır.

Aslında kadınların siyasi partilerde yer alma öyküleri de benzer bir kurgu içermektedir. Bu öykülerde de başlangıçtaki etkisiz ve marjinal konumdan etkin bir konuma doğru olumlu bir gelişme seyri sunulmaktadır. Anlatımlar aynı zamanda bir başarı öyküsü olarak da kurgulanmaktadır. Kadınlar siyasi partilerin kadın politikalarındaki değişimi, örneğin pozitif ayrımcılık uygulamasını kendi emekleri ve çabalarının ürünü olarak değerlendirmektedirler. Anlatımların hem kişisel gelişim ve başarı öyküleri hem de kolektif bir değişim sürecinin kurgulanması olarak okunması mümkündür. Kuşkusuz bu anlatımlar aynı zamanda kadınların kendilerini eylemlerinin öznesi olarak inşa etmelerinin, kimlik oluşturmalarının ve güçlen(diril)melerinin öyküsüdür de.

Melike:

“Zaten kadının hiçbir iradesi yoktu yani. Mesela kadın çalışması yapıyorduk, bizden sorumlu genel sekreter yardımcısı bir erkek vardı. ... Mesela bir gün parti çok kirliydi, gerçekten de çok kirliydi. Zaman zaman toz alıyordum ama sadece benimle de bitmeyeceğinin bilincindeydim. Hepimiz toplanalım temizlik yapalım dediğimde, HEP il başkanımız “YKD’li(*Yurtsever Kadınlar Derneği*) kadınlar ne işe yarıyor” dedi. Tabi biz çalışmaların içinde çelişkileri yaşaya yaşaya da bazı şeyleri anladık. Çelişkileri yaşadıkça bazı şeylerin farkına vardık. ... Değişim zamanla oldu.”

Nimet:

“Parti Meclisine girdim. MYK’ya girmemiz mümkün değildi, çünkü kurtlarla dans etmek gerekiyordu. İlk başlarda çok hayal kırıklıkları yaşadım. PM’de altı kadındık. Altı bayan da her seferinde toplantıda aynı sırada otururduk. Yeniydik. Karar süreçlerinde hiç etkimiz olmadı.”

Nevin:

“Çok da emek harcadık, yani ilmik ilmik ördük diyebilirim. ... Mesela 12 Eylül’den sonra ilk kadın kolları kongresi yaptık. Konferanslar gerçekleştirdik. ...Partide kadın kotası

konu. Bu kolay olmadı. ... Hani genelde vardır ya, erkekler kadınları Kürt siyasetinde öne sürüyorlar. Ne söylüyorlarsa yapıyorlar. Bunun doğru bir yanı olmakla birlikte tamamen doğru değil. Çok ciddi bir erkek egemenliği hala Kürt siyasetinde sürüyor zaten ama kadınlar inanılmaz bir mücadele verdiler. ... İlk başladığımızda kadın politikaları açısından çok net bir şey yoktu. ... Kadınlar hatta daha çok annelikle özdeşti. ... Ama kadınlar çok gelişti. ... Ezilmişliğini daha iyi anladılar. Ezilmişliklerini fark ettiklerinde buna karşı çıkabilecek argümanlarının olduğunu gördüler. Kurumlar önemli bir rol oynadı. Seni tek bırakmayacak, dayanışabileceğin, seninle aynı şeyleri düşünen çok geniş bir kadın kitlesiyle yan yana olmak.”

Yasemin:

“HADEP sürecine kadar ağırlıklı olarak biraz daha ulusal şeyin ağır olduğu bir süreci yaşadılar. ... Kadın sorunu, kadın politikaları konusu ağırlıklı olarak HADEP süreciyle birlikte gündeme girdi. ... Aslında o ana kadar ciddi bir kadın politikası olmayan bir parti. Kadının özgün örgütlenmesine karşı gelişen direnişler var. ... Böyle çok yoğunluklu bir çatışmalı bir süreçti aslında. Kendi politikalarını, kimliğini açığa çıkarmaya çalışan bir şey oldu. Ama gelinen aşamada hem kendi içinde yaşadığı çatışmalar, hem genelde yaşadığı çatışmalar aslında kendisinde bir örgütlü düzeyi yarattı. O açıdan parti yapılanmasında kadın örgütü çok kolay kuruldu gibi bir yaklaşım çok gerçekçi olmaz. Bunun emeğini, bedelini de kadın bence çok yoğunluklu olarak verdi. ... Sadece bundan da kaynaklı değil. 21. yüzyılın temel çelişkilerinden birisi de cins çelişkisi olmasından kaynaklı artık herkesin gündemine giren bir konu. Bu konuda diğer partilerde de gelişmeler, tartışmalar var. ...”

Görüşmelerin yapıldığı sırada DEHAP'ta kadın kotası uygulanmaktaydı. Kadınlar parti içinde daha etkin görünmekteydiler. Kadınların bu değişimin nasıl gerçekleştiğine ilişkin değerlendirmeleri üç hususa işaret etmekteydi: Kendi emekleri, Türkiye'deki kadın örgütleri ile ilişki, ulusal ve uluslar arası kurumların kadın hakları ve temsiline duyarlılık göstermeye başlamış olmaları. Yasemin'in diğer partilerdeki gelişmeleri vurgulaması ve 21. yüzyılın temel çelişkisinin cins çelişkisi olduğunu dile getirmesi ulusal ve uluslar arası düzeydeki kadın gündeminin bu örgütlerdeki etkisi olarak değerlendirilebilir.

7. 6. 3. Kota Tartışmaları ve Kadın Örgütleri ile İlişki

Yasal siyasi partilerde yaşanan sürece bakıldığında, kota tartışmasının gelinen aşamada kritik bir önem taşıdığı görülmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, 2000’li yıllarda kadın profili değişmiş; genç veya orta yaşlı, eğitilmiş kadınların katılımı artmıştır. Hareketin cinsiyet eşitlikçi söyleminin de etkisiyle kadınlar “ana-bacı” kimliği ile destek rolü yerine özne konumunu talep etmeye başlamışlardır. Özellikle bu kadınların daha önceden kadın örgütlenmesi deneyimi yaşamış olmaları ve/veya Türkiye’deki kadın örgütleriyle etkileşim içinde bulunmaları başlangıçtaki durumun değişmesinde etkili olmuştur. Nevin, bu etkileşime örnek oluşturanlardandır:

“Oldum olası benim ilgi alanım kadındı. ... *İlerici Kadınlar Derneği*nde çalıştım İlerici Kadınlar Derneği benim kadın bilinçlenmemde bir aşama kaydetti. ...(Sonraki yıllarda) *Eğit-Sen*’ de üç yıl kadın komisyonu başkanlığı ve yönetimde şube sekreterliği yaptım. O deneyimler de benim için çok önemliydi. ...1996’da HADEP’e gittim ve dedim ki kadın komisyonunda çalışmak istiyorum. ... Daha sonra dışa da açıldık. Türkiye kadın hareketiyle en iyi buluşmalar o süreçle başladı. ... Her bir dokunuş bize de çok şey kattı.”

Araştırma kapsamındaki siyasi partilerde geleneksel cinsiyet rollerine göre oluşan görev bölümü ve buna dayanan uzlaşma, kadınların yeni talepleri ile sarsılmış, erkek yöneticiler açık ya da örtük olarak beşinci bölümde örnekleri sunulan ayrımcı pratikleri sergilemeye başlamışlardır. Bu açıdan kota kritik önem taşımaktadır. Çünkü kadınlardan geleneksel rolleri bağlamında bir katılım beklenmekte, kadınlarsa, siyasi partilerde elde ettikleri konumları yitirmemek ve daha fazla yer alabilmek için kota uygulanmasında ısrar etmektedirler. Görüştüğüm sırada DEHAP kadın kolları başkanı olan Yasemin, bu sürecin özelliğini şöyle ifade etmişti:

“Bizim partimizde söze geldiğinde herkes kadınlarla ilgili önemli şeyler söyler. Ama diyelim ki pratik çalışmalara geldiğinde çok da böyle olmadığını gördük. ... Bizim partimizin dört beş yıldır kadın kotası var. ... Kotayı parti olarak tüzüksel olarak da kabul etmekteyiz. ... Ama diyelim ki bu kritik dönemlerde çok farklı hassasiyetlere giriyor ve bir anda, zorluklarıyla karşı karşıya geliyorsunuz. Yerel seçimlerde bizim yüzde otuz beş

kadın kotamızın uygulanması gerekiyordu. ... Bu konuda (bizden) fedakarlık istendi. ... Kadın konusunda genelde çok iddialı bir parti. Pratiğine bakıyorsunuz, bunun uçurumu çok derin. Bu size aslında çelişki yaratıyor. ... *Sorun bir iktidar sorunu*ydü. ... Şimdi bu somut iktidar alanları erkeklerin alanıdır. Buna bulaşmasın yaklaşımı çok yoğundu.”(italik bana ait. hç.)

Görüldüğü gibi kadınlar yer aldıkları siyasi örgütleri, bizzat bu oluşumların söylemleri ile eleştirmektedirler. Eşitlikçi, özgürlükçü söylem ile kurumların sergiledikleri ayrımcı pratik arasındaki mesafe açıldıkça, eleştirelliğin dozu da artmaktadır.

Diyarbakır’da görüşme yaptığım sırada gözlemleme olanağı bulduğum “kadın çalışmaları”nın yoğunluğunun ya da “kadın cenazeleri”nin de –kuşkusuz başka etkenlerin yanı sıra- dolaylı da olsa farkındalığın artması ve hak talebi bağlamında değerlendirilmesi mümkündür.

7. 6. 4. Kadınlar İçin Kadınlarla Birlikte Bir Protesto: “Kadın Cenazeleri”

Son yıllarda Diyarbakır’da “namus cinayeti” kurbanı kadınların cenazelerinin kadınlar tarafından sahiplenilerek defnedilmesinin konumuz bağlamında anlam taşıdığı düşünülmektedir. Kadın cenazelerinin “kadınlar olarak” “kadınlar için” gerçekleştirilen eylemler olduğu varsayılabilir. Bu nedenle kadın cenazeleri, hareketin genel politik gündemiyle gerçekleştirilen protesto etkinliklerinden farklı nitelik taşımaktadır. Çatışmaların durduğu 1999 yılından itibaren özellikle Batman’da yoğunlaşan kadın intiharları, yörede yaşayan kadınların sorunlarını gündeme getirmiş bulunmaktaydı (Halis, 2001). Ancak kadınların bizzat kendilerinin bu sorunlara karşı tutumlarını net bir şekilde ortaya koymaları “kadın cenazeleri” ile olmuştur.

İlk olarak Mardin’de recmedilen ve komaya girdikten sonra ailesi tarafından sahiplenilmeyen *Şemse Allak*’ın bütün hastane masrafları *Diyarbakır Kadın Merkezi* KA-MER tarafından karşılanmıştır. Aynı anda Allak’ın yoğun bakımdaki odası DEHAP kadın kollarının, kadın derneklerinin, sendikaların, İHD ve Baro kadın birimlerinin ziyaret yeri haline gelmiştir. Ölümünün ardından ise alışılmadık bir

şeklilde cenazeyi kadınlar kaldırmıştır¹²¹. Kısa bir süre sonra, benzer şekilde kardeşi tarafından öldürülen Kadriye Demirel'in cenazesi de kadınlar tarafından defnedilmiştir¹²². “Kirlendikleri” gerekçesiyle öldürülen bu iki kadının tabutlarının üzerine Sabah muhabirinin yorumuna göre “temiz” oldukları anlamına gelen beyaz tülbent örtülmüştür. Bu cenazelerde örgütlü, örgütsüz çok çeşitli kadınlar birlikte yer almışlardır.

Kadın cenazelerini bölgede uzun yıllar sürmekte olan kadın hareketliliğinde niteliksel bir dönüşümün işareti olarak değerlendirmek mümkündür. Her şeyden önce cenazelerin kadınlar tarafından kaldırılmış olması kendi başına yeni bir olgudur. Çatışmaların yoğun olduğu yıllarda cenazeler politik gösterilere dönüştürülmüş bulunmaktaydı. Cenazelerin kadınlar açısından ailesel ve dinsel yönlerinin ötesinde, sosyal ve politik bir nitelik kazanmış olduğu gerçeği, mülakatlar için kentte bulunulduğu sırada da gözlemlenebilmekteydi¹²³. Böylesi bir deneyimin “namus cinayeti” kurbanlarının cenazelerine sahip çıkmalarındaki doğallığa yansımış olduğu düşünülebilir. Ancak bu seferki sahiplenmenin niteliksel bir farklılık gösterdiğine dikkat çekmek gerekir. Bu cenazelerde daha başka politik temaların yansımalarıyla değil, doğrudan doğruya ve yalnızca kadınların güncel ve gerçek sorunları için politik bir tutum sergilenmiştir. Bu eylemler hem soyut hem de somut düzlemde “kadınlar olarak” ve “kadınlar için” gerçekleştirilmiştir. Bu bakımdan “kadın cenazeleri”nin kadın bakış açısının gelişimine ve kadınların politik eylemliliğinde niteliksel bir dönüşüme işaret ettiği düşünülmektedir.

¹²¹ Kadınların bir cenazeyi alışlagelen tarzda arkadan takip etmek yerine omuzlaması ve defnetmesi uygulaması aslında ilk olarak İstanbul'da, DEHAP Kadın Kollarının, bir süre birlikte çalışmış oldukları yayıncı ve eski HADEP yöneticilerinden Ayşenur Zakolunun cenazesini taşıması ve defnetmesi ile yaşanmıştır.

¹²² 19 Kasım 2003 tarihli *Milliyet*, *Sabah* ve *Gündem* gazeteleri

¹²³ İki kızı kendisini yakarak yaşamını yitirmiş olan Muazzez ile bir Perşembe günü mülakat yapmıştım. Evinde yaptığımız mülakatın ardından mezarlığa gidecekti, ona eşlik ettim. O ve mezarlıkta karşılaştığım çok sayıda kadının sadece kendi çocuklarının mezarını ziyaret etmekle yetinmediklerini, törensel bir havayla bir çok mezarı gezdikleri, her birisinin başında onun anılarını dile getirdiklerini izledim. Acılı olmaktan ziyade politik bir duruşları vardı.

SONUÇ

Yirminci yüzyılın sonları, dünyanın birçok yerinde bireysel ve grup kimliğine dayanan kolektif hareketlerin yükselişine sahne olmuştur. 1960'lı yıllardan itibaren küreselleşme süreçleriyle bağlantılı yapısal değişimler ile bilgi ve iletişim teknolojisinde meydana gelen gelişmeler, sosyal hareketlerin öncekilerden farklı aktörlerle, farklı amaç ve örgütlenme biçimleriyle ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Nitekim güncel hareketlerin temel özelliklerini, kimlik vurgusu oluşturmaktadır. Bu hareketlerin katılım modelleri daha çok kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırları kesecek şekilde, günlük yaşam içinde örülen enformel ağlarla şekillenmektedir.

Küreselleşme süreçleri özellikle etnik, dinsel ya da mezhepsel hareketlerin canlanmasına yol açmıştır. Ulus devletlerin homojenleştirici ulusal kimlik inşa süreçlerinde yer verilmeyen ve kapitalist gelişme, modernleşme gibi süreçlerle etkisini yitireceği düşünülen etnik ya da mezhepsel kimlikler, küreselleşmeyle birlikte yeniden canlanmıştır. Kolektif kimlik ile kültürel ve sembolik unsurların önemli bir yer tuttuğu etnik ya da ulusal hareketler de günümüzde, insan hakları, kültürel haklar, tanınma ve temsil gibi taleplerle, sosyal hareketlerin yeni aktörleri arasında yerlerini almışlardır.

1980'li yıllardan itibaren neo-liberal ekonomi politikalarını benimseyen, Özal hükümetleriyle beraber küreselleşme süreçlerine entegre olmaya başlayan Türkiye'de de benzer bir gelişim seyri yaşanmıştır. Kadın hareketi canlanmış, İslami kimliğin, Aleviliğin ve Kürt kimliğinin kamusal alanda tanınmasını ve temsil edilmesini talep eden kimlik hareketleri gündeme gelmiştir (Şimşek, 2004). Türkiye'nin Avrupa Birliği ile ilişki süreci, tanınma ve temsil taleplerinin ifade edilebileceği söylemsel alanın oluşumuna katkıda bulunmuştur.

Bu araştırmanın konusunu da Türkiye'de Kürt kadınlarının aktörler olarak kamusal alana çıkmaları oluşturmaktadır. Bu olgu sosyo-ekonomik değişim, modernleşme, Kürt hareketinin ideolojisi ve harekete geçirme stratejileri gibi hem dışsal hem de

hareketin yapısından kaynaklanan kolaylaştırıcı etkenler ile kadınların kendi öznellikleri bağlamında ele alınmış ve Kürt kadın kimliğinin oluşumunun/üstlenilmesinin, kadınların güçlen(diril)mesinde ne tür bir etkiye bulunduğu sorgulanmaya çalışılmıştır.

Türkiye’de kadın kimliğine ilişkin araştırmalar ağırlıklı olarak modern ulus devletin ve ulusal kimliğin inşa süreçlerinde kadınlara verilen roller ve bu rollerin kadınlar tarafından üstlenilme biçimlerine odaklanmıştır. Daha güncel olarak da 1990’lı yıllarda Refah Partisinin yükselişi ve “türban eylemleri” ile kamusal alanda görünürlük kazanan İslamcı kadın kimliği üzerine çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Fakat Türkiye’de Kürt kadınların kamusal alanda görünürlük kazanmaları ve Kürt kadın kimliği üzerine henüz benzer bir çalışma gerçekleştirilmemiştir; bu nedenle bu araştırma bir ilk olma niteliğini taşımaktadır.

Araştırma, güncel sosyal hareketlerin ortaya çıkmalarını ve yeni biçimlerini açıklamaya çalışan sosyal hareket kuramları çerçevesinde yürütülmüştür. 1980 sonrası dönemde Kürt kadınlarının aktör olmalarını kolaylaştıran objektif koşulların incelenmesinde ise kaynakları harekete geçirme kuramı çerçevesinde yer alan politik fırsatlar yaklaşımına başvurulmuştur. Bununla birlikte sorun esas olarak kolektif kimliğin oluşumuna, ideolojik çerçeve oluşturma süreçlerine ve aktörün eylem içinde inşasına odaklanan yeni sosyal hareketler kuramı çerçevesi içinde ele alınmıştır. Bu yaklaşım, araştırmayı teşvik eden sorulardan birisi olan Kürt kadınlarının hangi saiklerle protesto gösterilerine katıldıkları, politik örgütlerde yer aldıkları gibi soruların yanıtını aramak için bakılması gereken alanlar hakkında fikir vermiştir. Araştırmaya başlarken söz konusu kadınların büyük bir kısmının, siyasal katılım için gerekli olan formel kaynaklardan yoksun olduğu düşünülmekteydi. Nitekim araştırma esnasında uygulanan soru kağıdı ve görüşmeler bu düşüncüyü doğrulamıştır. Kadınların kolektif kimliğinin oluşumunda ve aktivist olmalarında göç, şiddet, yoksulluk ve aile üyelerinin karşılaştığı hak ihlalleri gibi günlük yaşam içinde deneyimledikleri mağduriyetin ve günlük yaşam içindeki etkileşimin rol oynadığı görülmüştür.

Kuramsal çerçevenin bir ayağını da etnik ya da ulusal kimliklerin oluşumunu toplumsal cinsiyet kurgusu açısından ele alan yaklaşımlar oluşturmuştur. Araştırma konusu bağlamında kolektif kimliğin toplumsal cinsiyet ile karşılıklı etkileşim içinde kuruluşunun incelenmesinde Yuval-Davis'in (1997) ve Enloe'nin (2002) daha çok kültürel ve sembolik süreçlere ağırlık veren yaklaşımlarından yararlanılmıştır. Bununla birlikte kadınları daha çok pasif semboller olarak ele alan yaklaşımların, onların aktörler olmalarını incelemeye yetersiz kalacağından hareketle, Chatterjee'nin (2002) sesleri duyulmamış olsa ve kendilerini yeni bir ataerkil düzene tabi kılmış olsa da, kadınların bu süreçlerin inşasında aktif katılım gösterdiklerini kabul eden yaklaşımı benimsenmiştir. Kadınların katılım saikleri ve hareketle etkileşimlerinin incelenmesinde, Jayawardena'nın (1994) tarihi incelemesi ile çeşitli Latin Amerika ve Ortadoğu ülkeleri ile İrlanda üzerine yapılmış olan araştırmaların bulguları temel alınmıştır.

Araştırmayı yönlendirecek olan kuramsal çerçeve bu şekilde oluşturulduktan sonra, kadınların duyulmayan seslerini duyulur kılmayı sağlayacak niteliksel araştırma yöntemi tercih edilmiş ve sözlü tarihe başvurulmuştur. Sözlü tarih görüşmelerinin yanı sıra anket ve metin analizi teknikleri de kullanılmıştır.

Araştırma esas olarak kadınların deneyimleri ile bu deneyimlerine verdikleri anlamların çözümlenmesini hedef almıştır. Benimsenen feminist perspektif gereği, kadınların kendi bakış açıları esas alınmıştır. Bunun için 2005 yılının Şubat ve Mayıs ayları arasında Diyarbakır kent merkezinde kırk kadınla sözlü tarih görüşmesi yapılmıştır. Politik ilgileri bulunmayan kadınların bu tür bir görüşmeyi yapmaya yanaşmamaları, görüşmelerin sadece aktivist ve aktivist olmasa bile dolaylı yollardan hareketin söyleminden etkilenen kadınlarla yapılmasına yol açmıştır. Bu bağlamda araştırmanın seslerini ortaya çıkartmaya çalıştığı kadınların çoğunluğunu, aktivist ve belli bir politik bilince sahip kadınlar oluşturmuştur. Bu çalışmada ulaşılan bulguların, kadınların öznel değerlendirmelerine dayanmasının, metodolojik açıdan sorun teşkil etmeyeceği düşünülmektedir. Çünkü zaten çalışmada esas olarak nelerin olduğu değil, olanların kadınlar tarafından nasıl algılanıp anlamlandırıldığı araştırılmıştır. Ancak yine de, anlatımların yorumlanmasında bu niteliğin göz önünde

bulundurulması gerekmektedir. Aynı durum anket uygulanan kadınlar açısından da geçerlidir. Belirtilen kuramsal ve kavramsal çerçevede ve tercih edilen yöntemsel yaklaşımla yürütülen araştırmada ulaşılan sonuçlar aşağıda sıralanmaktadır:

Bu araştırmada ister bireysel isterse kolektif olsun, kimliklerin bir ilişkisellik içinde toplumsal olarak kuruldukları görülmüştür. Bu doğrultuda “Kürt kadını” kimliğinin sabit ve homojen bir özsellik olmadığı, 1980 sonrası Kürt hareketini doğuran ve biçimlendiren yapısal koşulların, toplumdaki verili cinsiyet ilişkilerinin, hareketin özelliklerinin ve kadınların öznel tarihlerinin, etkileşim içinde ortaya çıkardığı çok boyutlu, çok yüzeyli, gerilimli ve değişken bir şey olduğu görülmüştür.

Çalışmanın temel varsayımlarımdan birisi, kadınların sosyal hareket süreçlerinin nesneleri ya da salt kurbanları olarak görülemeyeceği idi. Araştırma sürecinde bu varsayımı destekleyen bulgulara ulaşılmıştır. “Kürt kadını” kimliğinin kadınların da aktif olarak yer aldığı süreçlerde tanımlandığı görülmüştür. Bu kimlik onlara kamusal alana çıkma, değer kazanma ve hareket serbestliğine kavuşma gibi olanaklar sunmuştur. Yeni sosyal ve politik deneyimlerin kapısını aralayan bu yeni kimliğin üstlenilmesi, kadınların ataerkil pazarlığının bir parçası olmuştur. Hareket içinde aktör, eyleyici (agency) olmaları dolayısıyla yaşadıkları deneyimler, kadınların öz algılarını, öz güvenlerini güçlendirirken, hareketin toplumsal cinsiyet kurgusunu da etkilemiştir.

Kolektif kimliğin oluşumunda çok sayıda aktörün etkileşiminin rolü bulunmakla birlikte kamusal alanda duyulan ses, kuşkusuz çoğunlukla örgüt liderlerinin, dolayısıyla erkeklerin sesi olmuştur. Kimliği tanımlayıp insanları oraya yerleştirenler, yine lider konumdaki erkeklerdir. Bununla birlikte her ad koymanın, tanımlamanın, dolayısıyla iktidar ilişkisinin, aynı zamanda direniş potansiyelini de barındırdığı, sesleri duyulmasa bile kadınların bu süreçte etkin bir rol aldıkları gözlemlenmiştir. Araştırma sonuçları, kimliğin tanımlandığı alanın Foucault’nun (2000) ifadesi ile bir iktidar alanı olduğu kadar direnme alanı olduğu düşüncesini

desteklemektedir. Kadınlar, kendilerini tanımlayan ve davranışlarını belirleyen kodları, hak talep etmek için dönüştürebilmektedirler.

Bu, sadece Kürt kadınlarına özgü bir durum da değildir. Kimlik, tanınma ve temsil hakları ekseninde şekillenen toplumsal hareketlerde yer alan kadınlar, zaman içinde cins olarak ikincil konumlarını da sorgulamaya başlamakta ve bu konudaki taleplerini hareketin genel talepleriyle birleştirmektedirler. Sosyal hareketler içinde ortaya çıkan kolektif kimlikler “aynılık” üzerinde inşa edildiği için bu süreç gerilimli ve çelişkilidir. Sınıfsal konuma, cinsiyete, yaşa vb. özelliklerine göre gerçekte homojen olmayan ve iktidar ilişkileri barındıran bir topluluğun, homojenlik kurgusuyla temsil edilmesi, kendi içinde çelişkiler taşır. Her şeyden önce bu tür durumlarda topluluğun çıkarlarını kimin saptadığı ve taleplerinin kimler tarafından dillendirildiği, topluluk adına kimlerin konuştuğu önemlidir (Yuval-Davis,2002). Yukarıda da belirtildiği gibi topluluğun çıkarlarını dile getirenler daha çok erkeklerdir. Kaldı ki söz konusu etnik kimlik olduğunda, durum daha çelişkili bir hal almaktadır. Çünkü milliyetçi kurgu ve pratikler, kuramsal tartışmalar bölümünde gösterildiği gibi cinsiyetlendirilmiş haldedir. “Millet”in ya da tanınma ve temsil hakkı elde etme çabası içindeki etnik topluluğun, ayrı ve farklı bir topluluk olarak inşa edilmesinde ve sınırlarının belirginleştirilmesinde kadınlara verilen sembolik roller, kadının özel alandaki konumundan türetilmektedir. Dolayısıyla kadınların özel alandaki geleneksel rolleri pekiştirilmektedir.

Kürt hareketi ve Kürt kimliğinin oluşumu doğrudan bu araştırmanın konusunu oluşturmamış olsalar da, yukarıda sözü edilen genel bağlamının gerektirdiği ölçüde incelemeye dahil edilmiştir. Kadın kimliğinin, kadınların özel alandaki rollerinden hareketle mi, yoksa onları toplumsal ve politik yaşamda hak sahibi özneler şeklinde tanımlayarak mı kurgulandığı, özellikle kadın araştırmaları yönteminin hedefleri açısından önemsenmiştir. Hareketin ideolojik söyleminin analizi, Kürt kimliği kurgusunun, “aile” benzetmesi gibi genel özellikleri taşımakla birlikte, geleneksel cinsiyet rollerini ön plana çıkarmadığını göstermiştir. “Yeni aile” geleneksel cinsiyet rollerini pekiştirecek şekilde değil, hareketin ideolojisi ve mobilizasyon stratejileri

gereği, kadınları da aktif kurucu özneler olarak tanımlayacak şekilde oluşturulmuştur. Bunda Klandermans'ın (1994) dikkat çektiği gibi, aktörlerin profilinin rolü olmuş; kadınların aktörler olarak katılmaları, hareketin kimlik tanımını etkilemiştir. Bununla birlikte hareketin başlangıçtaki ve zaman içinde değişen ideolojik ve politik öncelikleri de kimliğin toplumsal cinsiyet kurgusunu etkilemiştir.

“Kürtlük” yine bir aile olarak kurgulansa da, bu aile söyleminde, erkeklere politik görevlerin aktörü, kadınlara da kimliğin otantik özelliklerinin taşıyıcısı ve aktarıcısı rolü verilmemiştir. Kürt hareketinin 1980 öncesi sol gençlik hareketi içinde şekillenen ideolojisi ve kadınları harekete geçirmeyi gerektiren stratejisi, kadın kimliğinin esas olarak kamusal alanda, toplumsal ve politik görevler bağlamında kurulmasına yol açmıştır. “Eylemci”, “politikacı” ya da “savaşçı” kadın imgeleri, Yalçın-Heckman ve Van Gelder'in (2000) de dile getirdikleri gibi “yeni Kürt” kimliğinin ve Kürt hareketinin modernliğinin sembolü olarak sürekli bir şekilde işlenmiştir.

Kürt hareketinin kimlik inşasının konumuz açısından önem taşıyan yönlerinden birisini “öteki” kurgusu oluşturmuştur. Eriksen (2002) etnisitenin ilk eyleminin içindekiler ile dışarıdakiler, biz ve onlar arasında sistematik bir ayırım uygulamak olduğu belirtmektedir. Yeni Kürt kimliği de bu saptamayla uyumlu bir şekilde, bir “öteki” kurgusu eşliğinde inşa edilmiştir. Ama yeni Kürt kimliğinin “ötekisi” Türklük ya da başka bir etnisite değil, “eski Kürtlük” olmuştur. “Eski Kürtlük” niteliğinin konumuz açısından önem taşıyan özelliklerinden birisi, erkeğin verili aile içindeki egemen konumunu sorgulayıcı bir söylemsel alan yaratmış olmasıdır. Aile içinde kadın ve çocuklar üzerinde kontrol sahibi olan ve şiddet uygulayan erkeklere yönelik “sahte erkeklik” eleştirisi, esas olarak erkekleri “gerçek erkek” olmak üzere harekete katma amacına hizmet etse de, başka bir işlevi daha olmuştur. Bu söylem, kadınların aile içinde, toplumda ya da yer aldıkları örgütlerdeki cinsiyet ayrımcılığı ile mücadelelerinde, Scott'un (1995) alt politika olarak nitelediği direnme stratejileri geliştirmelerine olanak sağlamıştır.

Dördüncü bölümde gösterildiği gibi, erken dönem Kürt kimliğinin bileşenlerinden birisini aşiretler oluşturmaktayken, 1980 sonrası Kürt kimliği ve Kürt hareketi öncelikle aşiretlere karşı tanımlanmış bir kimlik olarak ortaya çıkmıştır. Yeni toplumsal hareketler içinde değerlendirilmekte olan Kürt hareketinin geliştirdiği tanınma ve temsil talepleri de, bu açıdan dışlayıcı bir Kürt kimliğine dayanmamıştır.

“Eski Kürtlük”ün aşiretçilik ile özdeşleştirilmesi, hareketin kendisini ve “yeni Kürtlük”ü modern bir olgu olarak tanımlamasını sağlamıştır. Hak talebinin temel zemini, bu dönüşüme dayandırılmıştır. Buna göre, “eski Kürtlük” ün ve aşirete dayalı bir kimliğin, modern ulus devlette yeri yoktur. Buna karşılık “yeni Kürtlük”, eskisinden farklı, merkezinde bireyin yer aldığı bir toplumsal düzlemde ortaya çıkmıştır. Bu, modern bir olgudur ve modern ulus devletin yasal kurumsal yapısı içinde yer bulması mümkündür. Yurttaşlık haklarının yeniden tanımlanması ve çoğulculuk talepleri bu bağlamda dile getirilmektedir.

1980 sonrası Kürt hareketinin hak talebinin dayanağını oluşturan bu kurgu, Kürt kadınlarının aktörler olarak kamusal alana çıkmalarında önemli bir rol oynamıştır. “Kürtlük”ü esas olarak politik bir kimlik olarak inşa etmeye yol açan bu kurgu, kadınların ev içindeki geleneksel cinsiyet rollerinden türetilen sembolleri değil, kamusal alanda hak talep eden bireyler olduklarını gösteren sembolleri gerektirmiştir. Kürt hareketinin 1990’lı yıllardan itibaren gerçekleştirdiği ideolojik ve stratejik değişiklik de bu süreci pekiştirmiştir. Ayrılcı politik taleplerden vazgeçilen bu değişiklik, hareket kendisini sivil toplum alanında yürütülecek hegemonya mücadelesine ve kültürel hakların tanınması, yurttaşlık haklarının yeniden düzenlenmesi gibi taleplere göre düzenlemiştir. Yeni ideolojik ve politik çerçeveye göre devlet, politik alan ve iktidar, erkek egemen olgular olarak tanımlanmış ve sivil toplum alanındaki mücadelenin esas aktörlerinin kadınlar oldukları ilan edilmiştir. Hareketin ideolojik çerçevelendirilme sürecinde kadınlara verilen yeni görev de, tıpkı önceki gibi kendini kurtarmak için önce toplumu kurtarma görevi olmuştur. Bu, kadının kurtuluşunu toplumun kurtuluşuna bağlayan ve bu bağlamda en büyük sorumluluğu kadına veren klasik temanın tekrarı

niteliğindedir. Yine de, kamusal alandan hareketle ve kurtarılması gereken bir kurban olarak değil, kurtarıcı bir misyonla tanımlanmış olmaları, hem özgüven kazanmalarında hem de kamusal alanda kadınlara yer açılmasında etkili olmuştur. Böylece kadınların hareket içindeki aktif konumları hareketin modernliğinin en önemli göstereni haline gelirken, kadınlara da kendi kimliklerini ve hareketin ideolojik söylemini etkileyebilecek yeni deneyimlerin kapıları açılmıştır.

Kadınların kamusal alana çıkmaları, onları eve kapatan ve davranışlarını kontrol eden ataerkil kodların çözülmesiyle sağlanmıştır. Kadınların özel alana kapatılmalarında ve davranışlarının ailenin erkeklerince kontrol edilmesinde anahtar kavram olan “namus” yeniden anlamlandırılmıştır. Kadın bedeni, namusun kazanılıp korunacağı alan olmaktan çıkartılmış; namusun yeni içeriği, hareketin taleplerine göre düzenlenmiştir. Fakat tezin beşinci bölümünde gösterildiği gibi kadınların kamusal alana çıkmalarını olanaklı kılan bu değişim, ataerkil kontrolü tümüyle ortadan kaldırmamıştır. Bu durum Jayawardena’nın (1994) ve Chatterjee’nin (2000) inceledikleri örneklerle ilgili saptamalara paralellik göstermektedir. Her iki yazar da “geleneğin yeniden icat edilmesi”nde seçici davranıldığını, yeni inşa süreçlerinde kadınları özel alana hapseden kültürel unsurlar elenirken, onları kamusal alanda kontrol etmeye yarayanların korunduğunu tespit etmişlerdir.

Ataerkil kontrolün yeniden düzenlenmesi, Türk modernleşme sürecinde de görüldüğü gibi (Kadıoğlu, 1988), kadınların cinsiyetsizleşmeleri yoluyla gerçekleşmiştir. Çalışmanın beşinci bölümünde gösterildiği şekliyle, Kürt kadınlarının kamusal alana çıkmaları, namusa ilişkin kültürel kodların yeniden yapılandırılmasıyla mümkün olmuştur. “Davanın kutsallığı”, “kardeşlik”, “yoldaşlık”, “tanrıçalaşma” gibi söylemler, kadınların kamusal alana çıkmalarını sağlamıştır. Kamusal alanda aktif ve hak sahibi “yeni kadın” kimliğinin kapsayıcılığı ise “iffetli” davranmaları koşuluna bağlanmıştır. Bu davranış kurallarının dışına çıkanlar, yeni kimliğin sunduğu ayrıcalıklarını yitirerek dışlanmışlardır. Yeni aile kurgusu içindeki ilişkiler “yoldaşlık ilişkileri” olarak tanımlanmıştır. Görüldüğü gibi bu tanımlama “yeni aile”yi ataerkil bir “kurucu baba” figüründen kurtarmıştır. Fakat kadınların bu kurgusal ailenin saygın ve aktif bir üyesi olmaları, yeni kimliğin

normlarına göre davranmaları ve kamusal alanda cinsiyetsizleşmeleri koşuluna bağlanmıştır.

Tezin yedinci bölümünde yer alan sözlü tarih anlatımlarında da açıkça görülebildiği gibi, kadınlar da bu söylemi içselleştirmiş ve kamusal alandaki cinsiyetsiz kadın kimliğini benimsemişlerdir. Araştırmaya başlarken yeni kimliğin onlara empoze edilmediği, kadınların bu kimliği üstlenmiş oldukları varsayılmakta ve neden üstlenmiş oldukları sorulmaktaydı. Araştırma süreci bu sorunun yanıtı kabul edilebilecek gerekçeler hakkında bir kanaat oluşturmuştur. Kürtlerde verili toplumsal cinsiyet ilişkilerinin incelenmesi, HADEP’li kadınlara uygulanan soru kağıdı ve görüşülen kadınların anlatımları birlikte değerlendirildiğinde, sözü edilen durumun kadınlara empoze edilen bir şey olmadığı, esas olarak kadınların ataerkil pazarlıklarının sonucu olarak ortaya çıktığı görülmüştür. Tezin Kürt kadınlarının toplum ve aile içindeki konumlarının irdelendiği üçüncü bölümü, aynı zamanda kadınların yeni kimliği üstlenmelerinin gerekçelerini anlama çabası olarak da değerlendirilebilir. Kürtlerde klasik ataerkilliğin maddi zemini ortadan kalkmış olsa bile, yaşam öykülerinin gösterdiği gibi kültürel olarak kadınların bedenleri ve davranışları üzerindeki katı kontrol devam etmektedir. Evlilik öyküleri kadınların çoğunun, verili aile içinde kendi kaderlerini belirleme şansından ve sosyalleşme olanaklarından yoksun olduklarını açıkça göstermektedir. Özellikle alt sınıflardan kadınların yaşamları üzerinde söz sahibi olma olanakları çok kısıtlıdır. Bu bağlamda yeni kimliğin onlara sunduğu kamusal alana çıkma, sosyalleşme ve “kader”lerine karşı gelme olanağı büyük önem kazanmaktadır. Bunun karşılığı olan cinsiyetsizleşmeyi benimsemiş olmaları, rasyonel bir tercih olarak değerlendirilebilir.

Kadınların harekete katılmaları, aktör olmaları sosyal yaşam içindeki enformel ağlarla mümkün olmuştur. Aktörün sosyal alanda inşa edilmesi kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırları muğlaklaştırmıştır. Yeni sosyal hareketler yaklaşımı, kolektif eylemin ortaya çıkmasında günlük yaşama ve insanların enformel ağlar aracılığı ile etkileşimine özel bir önem vermektedir (Melucci, 1994; Mueller, 1994). Melucci (1994) kolektif eylemi mümkün kılanın “gizil” olarak nitelediği bu süreç olduğunu belirtmektedir. Kolektif eylemle düzeltilebilecek bir adaletsizlik durumu olduğu

bilincinin, günlük yaşam içindeki enformel ağlar sayesinde geliştiği öne sürülmektedir. Buna göre kişiler olarak deneyimlenen mağduriyet ve adaletsizlik, sözü edilen enformel ağlardaki etkileşim sayesinde kolektif bir mağduriyet olarak algılanmaya başlanmakta ve hareketin ideolojisi de bunun için gerekli çerçeveyi sunmaktadır. Eylem için gerekli olan dayanışma ve “biz” duygusu böylece kolektif kimliği yaratmakta ve kolektif eylemin kamusal alanda gerçekleşmesi bu kimliğin pekişmesini sağlamaktadır.

Sözlü tarih görüşmeleri, Kürt kadınlarının kamusal alanda aktörler olarak ortaya çıkmalarının, sözü edilen çerçeveye uyumlu olduğunu göstermiştir. Kadınların Kürt sorunu ya da Kürt kimlik bilincinin gelişimine ilişkin anlatımlarının ana temalarını, 12 Eylül, sevilen aile üyelerinin, akraba ya da komşuların tutuklanmaları, dağa gitmeleri ya da öldürülmeleri, göç, yoksulluk, anadillerini konuşamamaları gibi günlük yaşam içinde deneyimledikleri mağduriyet durumları oluşturmuştur. Akrabalık ve komşuluk ilişkileri, bireyler olarak yaşanan mağduriyetin kolektif bir mağduriyet olarak algılanmasında etkili olmuştur. Büyük çoğunluğu kolektif eyleme katılım için gereken formel kaynaklardan yoksun olan bu kadınlar için eş, kardeş ya da akrabalarını görmek için gittikleri cezaevi önleri, cezaevlerindeki yakınların sorunlarına çözüm bulmak için ziyaret ettikleri insan hakları örgütleri ya da siyasi partiler, kaybedilen akraba veya komşuların cenaze törenleri, taziye ziyaretleri; etkileşerek “biz” duygusunu geliştirecekleri bir alan yaratmıştır. Bu mekanlardaki etkileşim, birey olarak yaşadıkları mağduriyetin, “biz” duygusunu geliştirecek kolektif bir mağduriyet olarak algılanmasında belirleyici olmuştur.

Kadınların büyük çoğunluğu, başlangıçta, politik etkinliklerde bulunan aile üyelerinin etkisi ile kolektif eylemlere katılmaya başlamışlardır. Kolektif eyleme ilk katılımlarını çoğunlukla yakınlarının başına gelen “haksızlık”larla açıklamışlardır. İlk başta anne, eş ya da kardeş kimlikleri ile katılmış oldukları kolektif eylem sürecinde ise yeni bir kimlik edinmişlerdir. Zamanla eylemlere sadece aile üyelerinin haklarını aramak için değil, “biz” olarak niteledikleri topluluğun haklarını aramak için katılmaya başlamışlardır. Bir başka ifade ile kendi eylemleri sonucunda politik aktörlere dönüşmüşlerdir.

Elbette görüŖülen kadınların tümü kiŖisel mağduriyet dolayımı ile ve “anne”, “eŖ”, “kardeŖ” olarak katılmıŖ değillerdi. Aralarında daha önce sol örgütlerde, sendikalarda ve kadın hareketinde yer almıŖ kadınlar da bulunmaktaydı. Bu kategorideki kadınların katılımlarında ideolojik ve politik tercihlerinin rol oynadığı görölmüŖtür.

Yukarıda da belirtildiği gibi hangi kimlikle ve ne tür saiklerle katılmıŖ olurlarsa olsunlar, kolektif eylemin kadınların rollerine iliŖkin sınırları deđiŖtirici etkide bulunduğu görölmüŖtür. Bu durum Berger-Gluck’un (1997) Filistin’deki *İntifada* sürecine iliŖkin gözlemleriyle paralellik göstermektedir. Yazar intifada sürecinde kadınların özel alandaki rollerinin kamusal alanda değer kazandığını gözlemlemiŖtir. Kürt hareketinde de “ana” kimliğinin geçirdiği dönüŖüm bu açıdan bir örnek olarak değerlendirilebilir. “Ana” kimliği hareket içinde toplumsal ve politik bir anlam kazanmıŖtır. GörüŖülen kadınların bazıları kendilerini “barıŖ annesi” olarak nitelemiŖti. Annelik kimliğini kamusal alanda yeniden kurgularken, anneliğe kutsal bir misyon yükleyen İslami motiflerden, geleneksel Kürt kültüründe aŖiretler ve aileler arasındaki çatıŖmaların durdurulmasında kadınlara yüklenen misyondan ve aile içindeki uzlaŖtırıcılık rollerinden yararlanmaktaydılar. Kendilerini sadece kendi çocuklarının annesi olarak nitelememekte, kendi çocukları ile benzer durumda olan bütün çocukların anneleri olarak nitelemekteydiler. Böylece kendi çocuklarının haklarını aramayı ve onları korumayı ifade eden annelik, toplumsal düzlemde, tüm toplumun haklarını aramayı, onları korumayı ifade eden bir içerik kazanmaktaydı.

Kolektif eylem süreci ve kadınların kamusal alana ıkımları, tezin yedinci bölümünde gösterildiği gibi genel olarak kadınların güçlen(diril)mesi yönünde etkide bulunmuŖtur. Kolektif kimliğin sağladığı dayanıŖmanın yanı sıra yeni iliŖki kanallarına kavuŖmaları, geleneksel rol ve mekan hiyerarŖisine göre yaŖayamayacakları tecrübeler edinmeleri, güçlen(diril)melerinin sosyal ve psikolojik kaynaklarını oluŖturmuŖtur. Kadınların aile toplum ve yer aldıkları örgütlerdeki konumlarına iliŖkin farkındalıkları geliŖmiŖtir. Bu durum kadınların haklarına iliŖkin bir gündemi de ortaya ıkartmıŖtır. Hareketin söyleminde yer alan hak ve adalet talebi, eŖitlik istemi; kadınlar tarafından benimsenmiŖ fakat bununla kalmamıŖtır.

Görüşmeler kadın olarak aile içinde, toplumda ve yer aldıkları örgütlerdeki konumlarını tanımlarken hareketin yukarıdaki söylem çerçevesini kullandıklarını göstermiştir. Hareketin söylemi kadın olarak kendi durumlarını sorgulamalarında etkili olmuştur. Tüm bunlar benzer örneklerle ilişkin güçlen(diril)me bulgularıyla paralellik göstermektedir. Meksika'daki *Zapatista* hareketine (Nash, 2005: 3), Kuzey İrlanda'ya (Roulston, 1997), Şili, El Salvador, Uruguay gibi Latin Amerika ülkelerindeki direniş hareketlerine ilişkin (Cizre ve Üşür, 1989) incelemeler paralel sonuçlara işaret etmektedirler.

Teze başlarken sorulan sorulardan birisi, kolektif eylem sürecinin kadınların güçlen(diril)mesinde ne tür bir rol oynayabileceğiydi. Bu sorunun yanıtının yukarıda da belirtildiği gibi olumlu olduğu görülmüştür. Fakat kadın araştırmalarının hedefleri açısından bu sorgulamanın boyutu ve dönüştürücü potansiyeli önem taşımaktadır. Örneğin “ana” kimliğinde olduğu gibi kadınların geleneksel cinsiyet rollerinden türetilen taleplerin cinsiyet ilişkilerini dönüştürücü bir etkide bulunması beklenemez.

Bu durum Molyneux'un (Aktaran: Ray ve Korteweg, 1999: 48) taktik ve stratejik çıkarlar kavramlaştırması eşliğinde daha ayrıntılı değerlendirilmelidir. Molyneux bu tür hareketlerde kadınların çıkarlarına ilişkin gündemlerin oluşmasını iki kategoriye ayırmaktadır. Bunlardan birisini “taktik çıkarlar”, diğerini de “stratejik çıkarlar” olarak niteleyerek, ilkinin kadınların geleneksel cinsiyet rollerinin uzantısı olduğunu ve bu nedenle toplumdaki cinsiyet ilişkilerini dönüştürücü bir nitelik taşımadığını belirtmektedir. Kadınların aile ya da toplum içindeki konumlarını değiştirmeye dönük esas çıkarlar “stratejik çıkarlar”dır ve Molyneux'a göre sözü edilen hareketlerde genel olarak taktik çıkarlar gündeme gelmektedir.

Araştırma bulguları Molyneux'un tanımladığı ölçütler açısından değerlendirildiğinde şu sonuca ulaşılmıştır. Hareketin genel çerçevelendirmesinde hem taktik hem de stratejik yaklaşımın yansımaları yer almaktadır. Kadınların sorgulama düzeyleri ve geliştirdikleri talepleri açısından da benzer bir durum söz konusudur. Kürt kadını kimliğini üstlenen kadınların bir kısmı geleneksel cinsiyet rollerine dayandırdıkları taleplerde bulunurken, bir kısmı da aile içinde, toplumda ve bulundukları

örgütlerdeki ikincil konumlarını sorgulamakta ve bunun değiştirilmesine yönelik taleplerde bulunmaktadır. Bunun bir çelişki değil, diğer kolektif kimlikler gibi “Kürt kadını” kimliğinin de heterojen niteliğinden kaynaklanan olağan bir sonuç olduğu düşünülmektedir. “Kürt kadını” kimliği homojen bir bütünlüğün yansıması değildir. Bu kimliği üstlenen kadınlar, yaş dönemleri, katılım saikleri, kadın hareketi ile ilişkileri, özgül deneyimleri gibi bir çok açıdan çeşitlilik göstermektedir. Dolayısıyla “Kürt kadını” kimliğine dayandırılan söylem de talepler de çoğuldur. Sözlü tarih anlatımları “ana” kimliğini üstlenen kadınların, bu kimlikten türettikleri ve geleneksel cinsiyet rollerini pekiştirici bir pozisyon aldıklarını göstermiştir. Buna karşın genç ya da orta yaşlı, eğitilmiş ve meslek sahibi, daha öncesinde ya da hareket içindeyken kadın örgütleriyle ilişkide bulunan kadınlar, Molyneux’un stratejik olarak nitelediği taleplerde bulunmaktaydılar.

Bu ayrışma en açık şekliyle yasal siyasi partilerde gözlemlenmiştir. Yasal siyasi partilerde kadınların yer almasında, “ana” ve “kadın” kimliği etrafında yaşanan gerilim, bu bağlamda değerlendirilmiştir. HADEP’in kadın aktivistleri esas olarak iki kategoriye ayrılmaktadır. Bunlardan birisi “ana” kategorisidir. Diğer de yaş ya da medeni durum itibarıyla ana olarak nitelenemeyecek olanlardır. “Ana” nitelenmesi esas olarak doğurganlığını, bu nedenle de erkekler tarafından kontrol edilmesi gereken cinselliğini geride bırakmış olan kadınlar için kullanılmaktadır ve kadın-erkek rollerine ilişkin verili hiyerarşiye uymaktadır. Bununla birlikte “barış anneleri”nde açıkça görülebileceği gibi saygın bir konumu da ifade etmektedir. HADEP’in üye profili orta yaş üstü, evli ve çoğunluğu okuryazar olmayan, okuryazar ya da ilköğretimi tamamlamış kadınlardan, yani “ana”lardan oluşmaktaydı. Buna karşın anket yapılan aktivistlerin ortak özellikleri genç, çoğunlukla orta öğrenim görmüş ve bekar olmalarıydı. “Ana”ların parti etkinliklerine katılımları, Yalçın-Heckman’ın (2002) “kebanî” kategorisine ilişkin gözlemleri bağlamında yorumlanmıştır. Yalçın-Heckman’ın daha önce aktarılmış olan gözlemleri özetle şöyleydi: Ağır iş yükleri kadınların evin dışına çıkarak sosyalleşmelerine olanak tanımamaktadır. Bu olanağa ancak “kebanî”ler yani yaşlanıp ev içindeki iş yüklerini kızlarına ve/veya gelinlerine devreden yaşlı kadınlar sahip olabilmektedir. Yazarın bu gözlemine ek olarak yaşlanmalarının, kadınların

kapatılmasını ve kontrol edilmesini öngören ataerkil engellere takılmadan evden çıkmalarını kolaylaştırdığı da eklenebilir. Onların evden çıkmaları artık erkeklerin “erkeklik”lerini tehlikeye düşürmemektedir.

“Ana”ların evden çıkmaları gibi partilerde kabul görmeleri de zor olmamıştır. Partilere özel alandaki “ana” rolleriyle gelmiş olmaları, bu partilerin erkek egemen yapısını tehdit etmemiştir. Partilerin erkek yöneticileri anaların varlığından rahatsız olmamıştır. Buna karşın HADEP’e ilişkin bölümde yer verilen kadın birimi raporlarının gösterdiği gibi, genç kadın aktivistlere yaklaşım dışlayıcı olmuştur.

Soru kağıdının uygulandığı dönem HADEP’te yürütülmekte olan kadın kotası tartışmaları, bu rahatsızlığın kaynağı açısından anlamlı bulunmuştur. Genç, göreceli olarak eğitilmiş kadın aktivistler, parti yönetim organlarında temsil edilmek için hak talep etmekteydiler. Bu talep partilerin verili cinsiyet yapısını dönüştürmeye yönelik radikal bir talepti. Bu saptamadan hareketle “ana” kimliğinden türetilen talepler, Molyneux’un sınıflandırmasına göre “taktik çıkarlar”, kota talepleri ise “stratejik çıkarlar” olarak değerlendirilmiştir. “Kürt kadını” kimliğinin bu iki farklı kadın kategorisinden daha çok hangisini işaret ettiği sorulacak olursa, doğru cevabın “her ikisini birden” olduğu düşünülmektedir. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi “Kürt kadını” kimliği çoğul anlamlar içermektedir. Bu anlamlardan hangisinin başat hale geleceğini ise, Yalçın-Heckman ve Van Gelder’in (2000: 312) de vurguladığı gibi aktörlerin mücadelesi belirleyecektir.

Aktör olmaları kadınların hem Kürt kimliğinin hem de kadın kimliğinin yeniden tanımlanması sürecine katılmalarını sağlamıştır. Kolektif eylem kadınların kendilerini hak sahibi özneler olarak yeniden inşa ettikleri ve kadın kimliğini bu yolla tanımladıkları bir süreç niteliği taşımaktadır. “Kürt” olmayı yaşadıkları deneyimler ışığında “hak” ve “eşitsizlik” kavramları ile tanımladıkları gibi “kadın” olmayı da yine deneyimleri ışığında aynı kavramlarla tanımlamaya başlamışlardır. Bu durum verili Kürt toplumunda “birey” olarak görülmeyen kadınların kolektif eylem yoluyla kendilerini “birey” olarak oluşturmaları anlamına gelmektedir. Tüm bunlar, kimliklerin birer kurgu olsalar bile aynı zamanda, eylem içinde inşa edilen

gerçeklikler olduklarını da göstermektedir. Kimlikler tümüyle içi boş kurgular değildir. Melten Ahıska'nın (1996) da dikkat çektiği gibi birer kurgu olduklarını kabul etmek kimliklerin, tarihsel tecrübenin oluşturduğu cisimleştirdiği “tarihsel öz”ler olarak karşımıza çıktıkları gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Araştırma, “Kürt kadını” kimliğinin gerisinde, Kürt hareketinin kimlik kurgusunun, toplumdaki verili cinsiyet ilişkilerinin ve kadınların günlük yaşamlarındaki deneyimlerin, kendi eylemlerinin, algılama ve anlamlandırma tarzlarının bulunduğunu göstermiştir. Kadınların kendi eylemleri ve yaşadıkları deneyimler, kimliklerine tarihsel bir öz kazandırmıştır. İncelenen örnekte kadın kimliği, bir etnisitenin kültürel “öz”ünün dışı vurumu, boş bir kurgu ya da kadınları harekete geçirmek üzere tasarlanmış ideolojik bir söylem değildir. Kadınların günlük yaşamdaki etkileşimlerle oluşturmaya başladıkları ve kolektif eylem içinde kendi kendilerini de inşa ettikleri politik bir süreçtir.

Araştırma sonuçlarının kadın hareketinin güncel ihtiyaçları açısından yorumlanması gereken yönleri de bulunmaktadır. Bu doğrultudaki saptama ve önerilerin şu şekilde ifade edilmesi mümkündür: “Kürt kadını” kimliğinin, sanal bir homojenlik ve bir kurgu olmakla birlikte, kadınların kendi konumları ve içinde yer aldıkları aile, toplum ve siyasal sistem konusunda sorgulayıcı bir bilinç geliştirmelerinde ve kendilerini “birey” olarak inşa etmelerinde işlevsel olduğu saptanmıştır. Fakat bu kimlikle edinilen bilincin ve güçlenmenin, toplumdaki egemenlik ilişkilerinin tümü açısından sorgulayıcı ve dönüştürücü bir rol oynayabilmesi için, bu kimliğin sınırlarının geçirgen olması gerektiği düşünülmektedir.

Kimliğin etnik vurgusunun ağırlık taşıması, toplumsal cinsiyete, sınıfsal konuma dayalı vb. egemenlik ilişkilerinin göz ardı edilmesine yol açar ve kimliğin bu boyutlarına dayalı kolektivitelerin gelişmesi önünde engel oluşturur. “Kürt kadını” kimliği, Kürt hareketinin ideolojik etkisinin yanı sıra ve ondan daha fazla, yaşanan somut tarihin etkisiyle, etnik vurgusu ağır basan bir kimlik olarak şekillenmiştir. Görüşülen kadınlara ilişkin kişisel bilgilerin yer aldığı Ek III, kadınların Kürt sorunuyla bağlantılı olarak değerlendirdikleri önemli mağduriyet durumları yaşadıklarını göstermektedir. Bu durum, kimliğin etnik vurgusunun ağırlık taşımasını

açıklayıcı niteliktedir. Nitekim görüşmeler yaşanan mağduriyet ile kimliği üstlenme biçimi arasındaki bağı açıkça göstermiş bulunmaktaydı. Örneğin herhangi bir politik ilgisi ve deneyimi bulunmayan bir mevsimlik tarım işçisi, kendisini “emekçi” olarak tanımlamışken, hareket aktivistleri içinde yer alan iki işçi kendilerini öncelikle “Kürt” olarak nitelemeyi tercih etmişlerdi. Zorunlu göç yaşamış, tutuklanmış, kardeşlerinin çoğunu kaybetmiş olan Emine, uzun süre tekstil işçiliği yapmıştı. Kendisini “emekçi” yerine neden öncelikle Kürt olarak tanımladığı sorulduğunda “Bence en çok Kürt olduğumdan [ezildim]” yanıtını vermişti. Bu içsel etkenlerin yanı sıra, araştırma konusunun dışında tutulan küresel kapitalizmin ve onun ideolojik söyleminin de hak talebinin daha çok etnik kimliğe dayandırılmasında rol oynadığı düşünülebilir.

Fakat etnik kimliğe dayalı mağduriyetin ya da etnik kimlik vurgusunun içsel ve dışsal etkenlerle ön plana çıkmış olması, toplumda cinsiyete ya da sınıfa dayalı egemenlik ilişkilerinin ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Görüşmeler ve HADEP’li kadınlara uygulanan anket, kadınların, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve sosyo-ekonomik konumları açısından da dezavantajlı durumda olduklarını çok açık bir şekilde göstermektedir. Örneğin ailelerinde birden fazla kişinin çalışıyor olmasına karşın HADEP’li kadınların önemli bir kısmının hanesine giren gelir asgari ücret civarındadır. Çoğu sosyal güvenceden yoksundur. Tezin üçüncü bölümü ise toplumda cinsiyete dayalı egemenlik ilişkileri hakkında yeterince fikir vericidir. Bu tablo karşısında kimliğin etnik boyutunun ön plana çıkması sözü edilen çok boyutlu mağduriyet ve egemenlik ilişkilerine karşı bilinç gelişimini güçleştirecektir. Öte yandan etnik kimliğin çizdiği sınırların dışında kalanlarla ortaklaşmayı engelleyeceği için, zayıflatıcı da olacaktır. Bundan etnik boyutun kimliğin toplumsal cinsiyet ya da sınıfsal boyutunu örtecek biçimde üstlenilmemesi, kimlikler arası geçişgenliğin mümkün olması gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Kürt kimliğinin esas olarak dışarıdaki bir “öteki”ne karşı değil, kendi içinde yarattığı bir “öteki”ne, “eski Kürtlük”e karşı inşa edilmiş olmasının, bu açıdan bir avantaj olduğu, Kürt kimliğini dışa kapalı bir kimlik olmaktan alıkoyduğu düşünülmektedir. Nitekim Kürt kadınlarının son yıllarda Türkiye’deki kadın gündemi ve kadın hareketi

ile artan bir ilişki içine girdikleri görülebilmektedir. Fakat yine de kolektif kimliğin etnik boyutunun ön plana çıkartılmasının, özellikle kadınların ortak çıkarlarının gözetilmesi açısından sıkınca oluşturacağı düşünülmektedir. Nitekim hareketin öncelikli çıkarları ile kadınların çıkarlarının çakıştığı durumlarda belirgin bir gerilimin yaşandığı gözlenmiştir. Tarih boyunca sergilenen pek çok örnek de, hareketlerin çıkarlarının, kadınların çıkarlarına baskın geldiğini göstermektedir (Rowbotham, 1994). Bu tarihi olgunun, Kürt kadınlarınca göz ardı edilmemesinde fayda görülmektedir.

Son olarak kadın hareketi açısından bir vurgu yapılması gerektiği düşünülmektedir. Erkekliğin, kadınlığı ötekileştirerek kurulduğunun açığa çıkarılması, 1970’li yıllarda hem kuramsal hem de pratik açıdan kadın hareketinin gelişimine katkı sunmuştur. Bu fark ediş toplumsal yaşamın, siyasal alanın, bilimin, tarihin eril karakterinin gözler önüne serilmesine, sorgulanmasına ve yeniden kurgulanmasına hizmet etmiştir. 1960’lı ve 1970’li yıllarda bu bağlamda erkeklerle kadınlar arasındaki fark vurgusu ön plana çıkmıştır. Buna karşın 1980’li yıllardan itibaren feminist politika açısından kadınların kendi aralarındaki farklılıklar da gündeme gelmeye başlamıştır. Toplumsal cinsiyet kavramı, iktidar ilişkilerinin sadece kadınlarla erkekler arasında değil aynı zamanda kadınlarla kadınlar arasında da kurulduğunu görmeyi kolaylaştırmıştır. Siyah feminizm veya çeşitli Üçüncü Dünya Ülkelerinden yükselen kadın hareketleri, etnik, sınıfsal ve ırksal aidiyetlerinden soyutlanmış bir “kadın” kavrayışının, batılı, beyaz ve orta sınıf kadınların deneyimlerini esas aldığını öne sürmüşler ve kadınların kendi aralarındaki iktidar ilişkilerine ve hiyerarşilere dikkat çekmişlerdir (Savran, 2001; Hooks, 2000).

Kürt kadınlarının *kurban* olarak görülmesi ya da hiç *görülmemesi* olgusunun da, bu eleştiriler ışığında değerlendirileceği düşünülmektedir. Bu araştırmanın sınırı dışında kaldığı için burada kapsamlı değerlendirmeye girilmeyecektir. Yine de böylesi bir tartışmanın ilgi çekici olacağını belirtme ihtiyacı duyulmaktadır. Örneğin Kürt kadınlarının kamusal alanda *görünmemelerinde*, Türk modernleşmesinin evrensel kimlik yaklaşımının ve/veya da kadın kimliğinin etnik, sınıfsal, mezhepsel aidiyetlerden soyut bir kategori olarak kavranmasının etkileri irdelenmeye

değerdir¹²⁴. Öte yandan Kürt kadınların bu hareketliliklerinin, sadece Kürt kimliklerinden kaynaklandığı ve bu haliyle kadın hareketinin kapsamı dışında kaldığı varsayımı üzerinde de durulabilir. Araştırma sonuçları, sözü edilen varsayımı doğrulamamaktadır. Araştırma bulguları Kürt kadınların kamusal alana çıkmalarında olmasa bile, etkinliklerinin ve kimliklerinin şekillenmesinde Kürt hareketi ile birlikte kadın hareketinin de etkide bulunduğunu göstermiştir.

Bu konu, *farklılık-evrensellik* tartışması bağlamında da ele alınabilir. Kadınların çıkarlarının ırk, sınıf ya da etnik/ulusal aidiyet açısından çeşitlilik gösterdiği gerçeği, feminist politika açısından farklılık- evrensellik tartışmasını gündeme getirmiştir (Zinn ve Dill, 2000). Bu ise yeni bir ikilem yaratmıştır. Farklılıkların ön plana çıkması, kadın hareketini mümkün kılacak kolektif bir kadın kimliğinin oluşmasını engelleyeceği için, feminist politikayı olanaksız kılacak sonuçlar doğurabilir. Buna karşılık evrensellik vurgusunun ön plana çıkması, kadınların etnisiteleri, sınıfsal konumları gibi farklı etkenlerden kaynaklanan farklı ezilme deneyimlerinin göz ardı edilmesine yol açabilir. Bu ikilemin aşılması için kadınlar arasındaki farklılıkları mutlaklaştırmayacak ama onları görmezden de gelmeyecek bir yaklaşımın geliştirilmesi önem taşımaktadır. Kolektif eylem süreçleri böyle bir sentezin ortaya çıkmasında rol oynayabilir. Fakat feminist perspektifle yürütülecek akademik araştırmalar da, bu sürece katkı sunabilir. Son zamanlarda kadınların sınıfsal konumlarıyla kadınlık durumlarını karşılıklı olarak inşa ediş biçimlerini inceleyen ve bu inşa sürecinde kadınlar arasındaki iktidar ilişkilerini de görünür kılan önemli çalışmalar gerçekleştirilmiştir (Kalaycıoğlu ve Rittersberger-Tılıç, 2001; Bora, 2005). Etnik boyutun da dahil edileceği bu tür çalışmaların, kadın kimliğinin içerdiği farklı hiyerarşileri görünür kılmaya ve böylece feminist politikanın temelini oluşturan “*kız kardeşlik*”in yaratılmasına yardım edeceği düşünülmektedir.

¹²⁴ Kürt kadınların 1990’lı yıllarda kamusal alandaki hareketliliklerinin görünmemesi ile doğrudan bağlantı kurulamayacak olsa bile, burada Serpil Çakır’ın, Türkiye’de kadın araştırmalarına büyük bir katkı sunmuş olan *Osmanlı Kadın Hareketi* (1996a) araştırmasında *Kürt Kadınları Teali Cemiyeti*’ni gözden kaçırmış olduğuna değinilmelidir.

EKLER

EK I. Anket Formu

- 1- Doğum tarihi ve yeri.....
- 2- Şu an oturmakta olduğunuz il/ilçe.....
- 3- (Doğduğu yerde oturmayanlar için) Şu an oturduğunuz yere ne zaman ve hangi nedenle taşındınız?.....
- 4- Eğitim durumunuz
a) Okur-yazar değil b) Okur-yazar c) İlk öğretim d) Orta öğretim d) Yüksek öğretim
- 5- Mesleğiniz
- 6- Evde ya da dışarıda para karşılığı bir iş yapıyor musunuz? Yanıtınız evet ise kısaca bu işten söz edebilir misiniz?(ücret, işin niteliği vb.).....
- 7- Medeni Durum
a) Evli b) Bekar c) Boşanma d) Eşin vefatı
- 8- Eşin
a) Eğitim düzeyi b) Doğum yeri ve tarihi c) Mesleği d) cezaevinde/kayıp vb.
- 9- Çocuk sahibi olanlar;
Çocuk sayısı yaşı eğitim çalışma cezaevi/kayıp vb.
1. çocuk
2. çocuk
3. çocuk
4. çocuk
5. çocuk
- 10- Evinizde kimler çalışıyor ve evinize ortalama ayda kaç lira giriyor?
() Kendim
() Eşim
() Anne-baba
() Kardeşler
() Çocuklar
- 11- Eviniz: a) Kendin ait b) Kira
- 12- Oda sayısı:
- 13- Oturduğunuz bina; a) Apartman dairesi b) Gece kondu c) Diğer
- 14- Isınma; a) Kalorifer b) Soba c) Diğer
- 15- Aşağıdaki elektrikli ev aletlerinde evde bulunanları işaretleyin
() TV () Otomatik çamaşır makinesi () Fırın () Bulaşık Makinesi
() Elektrik süpürgesi () Buz dolabı
- 16- Herhangi bir sosyal güvenceden yararlanıyor musunuz?
a) Emekli sandığı b) Bağ-kur c) SSK d) Yeşil kart e) Başka
f) Hiçbiri
- 17- Evde kaç kişi yaşıyorsunuz? Kimler olduğunu sıralar mısınız?.....
- 18- HADEP ile nasıl ilişki kurdunuz?
a) Akraba aracılığıyla
b) Eşim götürdü
c) Annem/babam/kardeşlerim götürdü
d) Arkadaşım götürdü (kadın/erkek)
e) Kendim gittim
- 19-HADEP'e hangi tarihte üye oldunuz?.....
- 20- HADEP'te aldığınız görevleri sırasıyla yazınız:
- 21- HADEP'te aktif çalışma yürütmenize yol açan üç etken sıralayınız:
- 22- Aile içinde parti çalışmalarına katılmanıza engel olan var mı?

- a) Hayır, kimse engel olmuyor.
- b) Annem engel oluyor
- c) Babam engel oluyor
- d) Eşim engel oluyor
- e) Kardeşlerin engel oluyor
- f) Yakın akrabalarım engel oluyor
- g) Başka

Parti içinde çalışmalarınızı yürütürken;

23- Ailede karşılaştığınız güçlükler:

24- Parti içinde karşılaştığınız güçlükler:

25- Karşılaştığınız başka güçlükler varsa:

26- Şu an yürütmekte olduğunuz göreve:

a) Kendim aday oldum b) Beni önerdiler (Öneren kim?.....)

27- Ortalama günde kaç saatinizi parti çalışmalarına ayırıyorsunuz?

28- Ortalama günde kaç saatinizi ev işlerine ayırıyorsunuz?

29- Ortalama günde kaç saatinizi yolda geçiriyor?

30- Siz parti çalışmalarını yürütürken evdeki işleri yapan ya da size yardım eden kimse var mı? () evet () hayır

yanıtınız evet ise kim yardım ediyor: (anne, kardeş, eş, görümce, yenge, çocuklar vb.)....

31- (Evli olanlar için) Eşiniz ev işlerinde yardım eder mi? () Evet () Hayır

32- (Yukarıdaki soruda Evet şikkını işaretleyenler için) Hangi işleri yapıyor? (birden fazla şık işaretlenebilir) a) yemek b) bulaşık c) ütü d) ortalığı toplama e) temizlik f) çocuk bakımı g) alış-veriş

33- Bundan sonra partide görev almayı düşünüyor musunuz? () evet (hayır) neden?....

34 -Aile içinde şiddet görüyor musunuz? () Evet () Hayır

(Evet şikkını işaretleyenlere sorulacak) Kim tarafından şiddet uygulanıyor?

() baba () anne () eş () kaynana () kayınbaba () kayınbirader/görümce () başka

35-Göz altı ya da tutuklama yaşadınız mı? () Evet () Hayır

(anıt hayır ise sonraki soruya geçin, evet ise yanıtlamaya devam edin)

a) Ne zaman göz altı/tutuklama yaşadınız?

b) Neden göz altı/tutuklama yaşadınız?

c) Kaç gün göz altında/ kaç ay tutuklu kaldınız?

Şiddete uğradınız mı? () Eve () Hayır

(Yanıt evet ise) Ne tür bir şiddete maruz kaldınız?

36- Aşağıdaki şıkları okuyunuz ve parti çalışmalarının size kazandırdığını düşündüklerinizi önem sırasına göre numaralandırarak işaretleyiniz.

() Bilgi ve tecrübenin artması

() Ev içinde, mahallede, akrabalar arasında saygı duyulan bir insan haline gelme, herkesin beni "partili" olarak tanınması

()Yeni insanları tanıma, sosyal çevre edinme

()İnsanlık için yararlı bir iş yapma

()Kendine duyulan güvenin artması

37- Parti çalışmalarının sosyal yaşamınızda ve aile ilişkilerinizde olumsuz etkileri oldu mu?

() Evet () Hayır

(Evet şikkını işaretleyenler için) Olumsuz etkiler nelerdir?

() Çocuklarıma yeterince zaman ayıramadım, eğitimleriyle ilgilenemedim

() Çocuklarım benden uzaklaştılar

() Aile üyeleri ve akrabalarım ile ilişkilerin zayıfladı, beni dışladılar

() Eşim kıskançlık gösterdi

() Eşim bilgi, sosyal çevre ve politik etkinlikte ondan daha fazla gelişmemden hoşlanmadı

() Komşu ve akrabalarım bir kadın olarak siyasi çalışma yapmamı yadırgadılar.

() Başka

- 38- Partinizin kadın politikasını beğeniyor musunuz? () Evet () Hayır/ Neden?
- 39- Kadın olmaktan dolayı partide sıkıntı yaşadığınız oldu mu? Olduysa kısaca bahsedebilir misiniz?
- 40- Aşağıdakilerden hangisine katılıyorsunuz?
- () Erkekler partide daha fazla avantaja sahiptir
- () Kadınlar partide daha fazla avantaja sahiptir
- () Cinsiyet farkı önemli değildir
- () Fikrim yok
- 41- Aşağıdaki cümleleri düşüncenize en uygun olanından başlayarak numaralandırın
- () Parti çalışmalarına katılmamın nedeni kadın olarak özgürleşme isteğimidir
- () Parti çalışmalarına katılmamın nedeni kimlik sorunudur
- () Parti çalışmalarına katılmamın nedeni yoksulluk/emek sömürsünün son bulması, herkesin refah içinde yaşaması isteğimidir.
- 42- Size göre tarihe mal olmuş üç kadın ismini önem sırasına göre yazın
- 43- Aşağıda çeşitli konularda fikir belirten cümleler bulunmaktadır. Bunlara katılıp katılmadığınızı belirtiniz
- 1- Ülkenin temel sorunu ekonomiktir
- () Katılıyorum () Katılmıyorum () Fikrim yok
- 2- Ülkenin temel sorunu demokrasi sorunudur
- () Katılıyorum () Katılmıyorum () Fikrim yok
- 3- Ülkenin sorunu barışın sağlanmasıdır
- () Katılıyorum () Katılmıyorum () Fikrim yok
- 4- Ailenin reisi erkek olmalıdır
- () Katılıyorum () Katılmıyorum () Fikrim yok
- 5- Ekonomik olarak sıkıntısı olmazsa kadın dışarıda çalışmamalıdır
- () Katılıyorum () Katılmıyorum () Fikrim yok
- 6- Kız-erkek ayrımı doğru değildir, bütün çocuklar eşit değerdedir
- () Katılıyorum () Katılmıyorum () Fikrim yok
- 7- Aile içinde herkesin eşit söz hakkı olmalıdır, kararlar demokratik olarak alınmalıdır
- () Katılıyorum () Katılmıyorum () Fikrim yok
- 8- Yaşadığımız sorunlar ancak güçlü bir devlet eliyle çözülür
- () Katılıyorum () Katılmıyorum () Fikrim yok
- 9- Yaşadığımız sorunlar ancak toplumun örgütlenmesi ve sorunlarına sahip çıkmasıyla çözülür
- () Katılıyorum () Katılmıyorum () Fikrim yok
- 10- Kadınlar HADEP'te çok çalışıyorlar ama hak ettikleri konuma gelemiyorlar
- () Katılıyorum () Katılmıyorum () Fikrim yok
- 11- HADEP'in söyledikleri doğrudur ama uygulamada kadına ayrımcılık vardır
- () Katılıyorum () Katılmıyorum () Fikrim yok
- 12- Kızımın da benim gibi partide çalışmasını isterim ve teşvik ederim
- () Katılıyorum () Katılmıyorum () Fikrim yok
- 13- Partide çalışmaya başladıktan sonra evdekiler sözümü daha çok dinlemeye başladılar.
- () Katılıyorum () Katılmıyorum () Fikrim yok
- Son olarak belirtmek istediğiniz bir şey var mı?.....

Anket uygulanan iller:

Adana: 12 Ağrı: 1 Aydın: 1 Bitlis: 1 Bursa: 5
Diyarbakır: 10 Gaziantep: 6 Hakkari: 8 Iğdır: 1 Manisa: 4
Malatya: 6 Mardin: 1 Muş: 4 Mersin: 5 İstanbul: 30
İzmir: 4 İzmit: 2 Siirt: 5 Sakarya: 3 Tunceli: 4
Van: 9
Toplam: 122

EK 2. HADEP'in Üye ve Aktivislerine İlişkin Tablolar**Üye Kayıtlarına Göre HADEP'in Kadın Üyelerine İlişkin Tablolar**

Tablo 1: Kadın üyelerin yaş grupları

Yaş grupları	(%)
18-23	13.5
24-29	14.8
30-35	19.9
36-41	14
41-+	37.8
Toplam	100

Tablo 2: Kadın Üyelerin Eğitim Durumu

Kadın üyelerin eğitim durumu	(%)
Okur –yazar değil	8.2
Okur-yazar	15.8
İlk öğrenim	64.7
Orta öğretim	4
Yüksek öğretim	7.3
Toplam	100

Anket sonuçlarına göre HADEP'in kadın Aktivistlerine ilişkin tablolar:

Tablo 3: Aktivistlerin parti organlarındaki görevlerine göre dağılımı

Kadın Aktivistlerin Parti İçindeki Görev	Sıklık	(%)
Mah. Komisyonu üyesi	4	3,3
İlçe kadın kolu üyesi	20	16,4
İl kadın kolu üyesi	59	48,4
Yönetim kurulu üyesi	28	23,0
Merkezi kadın kolu üyesi	5	4,1
Belediye mec. Üyesi	2	1,6
Yanıtsız	4	3,3
Toplam	122	100,0

Tablo 6: Kadın Aktivistlerin Mesleklerine İlişkin Beyanları

Mesleklerine İlişkin Beyan	Sıklık	(%)
İşçi	16	13,1
İssiz	4	3,3
Emekli	1	,8
Memur	1	,8
Profesyonel Meslek	13	10,7
Başka	7	5,7
Ev kadını	13	10,7
Yanıtsız	67	54,9
Toplam	122	100,0

Tablo 8: Evde Kalan Kişi Sayısı

Evde kalan kişi sayısı	Sıklık	(%)
1-4	42	34.2
5-8	49	40.1
9-12	16	13
13+	11	9
Yanıtsız	4	3,3
Toplam	122	100,0

Tablo 10: Aktivistlerin Partiye Üye Olma Yılına Göre Dağılımı

Üye olma yılı	Sıklık	(%)
-1991	2	1.6
1992-1995	19	15.6
1996-1999	49	40.2
2000-2002	49	40.2
Yanıtsız	3	2,5
Toplam	122	100,0

Tablo 11: Parti Çalışmasına Ayrılan Günlük Zaman

Parti Çalışmasına Ayrılan Günlük Zaman (saat)	Sıklık	(%)
1-4	17	13.9
5-8	33	27
9-12	41	33.6
13-+	26	21.3
Yanıtsız	5	4.1
Toplam	122	100

Tablo 12: Ev İşlerine Kimlerin Yardım Ettiği

Ev işlerine yardım	Sıklık	(%)
Yardım eden yok	29	23,8
Anne	47	38,5
Kardeş	12	9,8
Eş	2	1,6
Çocuk	9	7,4
Birden fazla aile üyesi	12	9,8
Yanıtsız	11	9,0
Toplam	122	100,0

Tablo 14: Kadınların Partide Çalışma Yürütmesine Kimlerin Engel Olduğu

Kim engel oluyor	Sıklık	(%)
Baba	9	7,4
Anne	5	4,1
Eş	2	1,6
Kardeşler	1	,8
Akrabalar	4	3,3
Birden fazlası	29	23,8
Yanıtsız	72	59,0
Toplam	122	100,0

Tablo 15: Parti İçinde Karşılaşılan Güçlükler

Parti içinde karşılaşılan güçlükler	Sıklık	(%)
Dikkate alınmama	45	36,9
Ekonomik	9	7,4
Başka	49	40,2
Güçlük yaşamıyor	19	15,6
Toplam	122	100,0

EK 3. Görüşülen Kadınlara İlişkin Bilgi:

1. Ayşe:

36 yaşında. Üniversite öğrencisi. Babası işçi. İstanbul'da Üniversite öğrencisiyken dağa çıkmış. Daha sonra tutuklanarak on yıl cezaevinde kalmış. Yeni tahliye olmuş.Şimdi bir yandan okulunu bitirmeye uğraşıyor, bir yandan bir toplum örgütünde çalışıyor.

2. Emine:

30 yaşında, köy kökenli. Ön lisans eğitimi görüyor. Köyleri boşaltılmış, zincirleme göç ve geri dönüş öyküsü var. İstanbul'a göç ettikleri sürede tekstilde işçilik yapmış. Başta kardeşleri olmak üzere çok sayıda yakını dağa çıkmış, bir kısmı yaşamını yitirmiş.Kendisi de HADEP'te çalışırken tutuklanmış.

3.Fatma:

34 yaşında, evli ve beş çocuğu var, işsiz. Kendisine sürekli şiddet uygulayan eşi çalışmıyor. Tek odalı bir evde beş çocukları ile kalıyorlar. İş bulmak için başvurmadığı yer bırakmamış. Yoksulluk ve işsizlikle baş edemediği için intihar etmeyi düşünmüş.

4- Ferda

26 yaşında. Büro işçisi, asgari ücretin yarısına çalışıyor. Emekli olan babası AKP'ye yakın. Abisi Hizbullah'ın Kürt kanadına yakın olduğu için diğer kanat tarafından öldürülmüş. Öldürülen abisinin eşi AKP'de bir amca kızı da DEHAP'ta çalışıyor.

5- Fikriye

50 yaşında, okur-yazar değil. Ev kadını. Eşi köy hizmetlerinden emekli.Bir kızı DEHAP'ta profesyonel olarak çalışıyor. Kardeşleri ve yeğenlerinden dağa çıkanlar ve öldürülenler var.

6- Gülizar

50 yaşında, okur-yazar değil. Çocukları dağa çıkmış, iki oğlu dağda yaşamını yitirmiş, bir kızı da cezaevinde kendini yakmış. Köyleri boşaltılmış, zincirleme göç öyküsü var, köyden, ilçeye, ilçeden Diyarbakır'a, Diyarbakır'dan İstanbul'a ve İstanbul'dan tekrar Diyarbakır'a. Görüşme Kürtçe yapıldı.

7- Gülsüm

33 yaşında, ilk okul mezunu. Babası çiftçi. Annesi Ermeni kökenli. Dağa gitmiş. On yıl kaldığı cezaevinden yeni çıkmış.

8- Halise

43 yaşında.Öğretmen okulu mezunu. Evlenince çalışmayı bırakmış. Anadili Türkçe. Mehmet Sincar'ın teşviki ile DEP'te çalışmaya başlamış. Partiden uzaklaştıktan sonra eşinin ahlakının bozulduğunu düşünüyor. Akrabalarından dağa çıkanlar var.

9- Hamdiye

42 yaşında, okur-yazar değil. Çalışmıyor. Eşi taşeronluk yapıyor. Küçük kardeşi dağa gitmiş, kendisi iki kez göz altına alınmış. Görüşme Türkçe-Kürtçe yapıldı.

10- Hikmet

42 yaşında. Okur-yazar değil. Köyleri boşaltılmış. Bir oğlu dağda bir oğlu asker. İstanbul'a göç ve geri dönüş öyküsü var.

11- Kıymet

44 yaşında, mevsimlik tarım işçisi. Okur-yazar değil. Görüşme Kürtçe yapıldı.

12- Makbule

52 yaşında, okur-yazar. Köyleri boşaltılmış, Diyarbakır'a daha sonra da İstanbul'a göç hikayesi var. Çoğu üniversite mezunu ve meslek sahibi olan beş çocuğu dağa çıkmış, üçü yaşamını yitirmiş. Kendisi en az on kez göz altına alınmış. "Barış annesi" olarak çok yurt içinde ve yurt dışında çok sayıda etkinliğe katılmış. Görüşme Kürtçe yapıldı.

13- Medine

38 yaşında. Okur yazar değil. Temizlik işçisi. Göç öyküsü var. Eşi 12 yıldır cezaevinde. Görüşme Kürtçe yapıldı.

14- Mehtap

31 yaşında. Üniversite mezunu. Zincirleme göç öyküsü var. Tütün işçiliği ve sendika iş yeri temsilciliği yapmış. Önce Hizbullahtan etkilenmiş, sonra Kürt hareketinde yer almış. Tutuklanmış. İki yıl cezaevinde kalmış. Şu anda bir toplum örgütünde çalışıyor.

15- Melahat

35 yaşında. İlk okul mezunu. Köyleri boşaltılmış. Eşi faili meçhul cinayet kurbanı. İki erkek bir kız kardeşi dağa çıkmış, yaşamlarını yitirmişler. Oğluyla yalnız yaşıyor.

16- Melike

45 yaşında, okur-yazar. Çeşitli dernekler ve siyasi partilerde çalışmış. Ailesi Nakşibendi şeyhlerinden. Solcu abisinden etkilenmiş. 12 Eylül sonrasında ve 1990'lı yıllarda aranma durumuna düşmüş, bir kez tutuklanmış ve altı ay cezaevinde kalmış.

17- Mihriban.

36 yaşında. Okur-yazar. Köy kökenli. Göç öyküsü var. Eşi dağda, bir kızı var.

18- Muazzez

50 yaşında, okur-yazar değil. Eşi memur emeklisi, göç ve sürgün hikayesi var. Çocukları ile birlikte tarım işçiliği yapmış. Büyük oğlu dağa çıkmış, sonra tutuklanmış. İki kızı bir yıl arayla kendilerini yakmışlar. "Barış anneleri"nde çalışıyor.

19- Mükrim

45 yaşında. Okur-yazar değil. 12 yaşındayken dedesi yaşında biriyle evlendirilmiş. Bir kez göz altına alınmış. Görüşme Kürtçe yapıldı.

20- Münibe

45 yaşında, ev kadını, eşi esnaf. Bir oğlu dağa çıkmış. Görüşme Kürtçe yapıldı.

21- Narin

26 yaşında, ilk okul mezunu. Göç öyküsü var. Eşi inşaat işçisi ve sürekli başka kentlerde çalışıyor.

22- Nimet

40 yaşında, lise mezunu. Esnaf. Üç kızı var. Eşi o üçüncü kızına hamile iken faili meçhul siyasi cinayetle yaşamını yitirmiş. Bir erkek kardeşi dağda yaşamını yitirmiş. Kendisi çeşitlik kereler göz altına alınıp tutuklanmış.

23- Nure

38 yaşında. Okur-yazar. Köyleri yakılmış. Göç öyküsü var. Eşi tutuklanmış. Yeni göç ettikleri Diyarbakır'da çocuklarıyla birlikte pamuk işçiliği yaparak geçimini sağlamış. Cezaevi eylemlerini desteklemek için çocuklarını evde bırakıp Ankara'ya eylem yapmaya

gelmiş. Bir kızı dağa çıkmış, daha sonra tutuklanıp yedi yıl cezaevinde kalmış. Görüşme Kürtçe yapıldı.

24- Nurhan

37 yaşında, eşi inşaat işçisi, düzensiz işlerde çalışıyor. Büyük oğlu işsiz. Kendisi çalışmayı düşünmüyor, bunun ayıp olduğu görüşünde. Görüşme Kürtçe yapıldı.

25- Saadet

43 yaşında, ilk okul mezunu. Eşi emekli. 1990'larda küçük erkek kardeşi, kardeşinin eşi ve kız kardeşi dağa çıkmışlar. Erkek kardeşi yaşamını yitirmiş. Bir abisini hizbullah öldürmüş. Kendisi göz altına alınmış.

26- Sadiye

32 yaşında. Okuma yazması yok. Eşi işsiz. Beş çocuğu var. Düzenli bir gelirleri yok. Göç öyküsü var, korucular kardeşlerini köyden çıkartmışlar. Görüşme Kürtçe yapıldı.

27- Sebahat

46 yaşında. Emekli memur. Eşi öğretmen. Üzerinde en fazla yetki yapan kişilerin başında Vedat Aydın geliyor. Emekli olduktan sonra HADEP'te çalışmaya başlamış. Kendisi ve eşi çeşitli kereler göz altına alınmışlar. Küçük kardeşi çok erken tarihlerde dağa çıkmış, cezaevinde kalmış.

28- Selma

38 yaşında, üniversite mezunu, avukat. Evli. Mesleğinin yanı sıra çok sayıda toplum örgütünde çalışıyor.

29- Sevil

25 yaşında, ilk okul mezunu. İşsiz. Daha önce asgari ücretle temizlik işçiliği yapmış. Eşinden ayrılmış, iki çocuğu var. Göç öyküsü var.

30- Sıti

41 yaşında. Göç öyküsü var. Okuma-yazma kursuna gidiyor. Görüşme Kürtçe yapıldı.

31- Sultan

32 yaşında. okur-yazar değil. Eşi çoban. Köyleri yakılmış, göç öyküsü var. Aileyi temizlik işçiliği yapan kızı geçindiriyor. Görüşme Kürtçe yapıldı.

32- Suna

26 yaşında. İlk okul mezunu. Köyleri yakılmış. Göç öyküsü var. Babası tutuklanmış, annesiyle tarım işçiliği yapmış. Dağa çıkmış, yedi yıl cezaevinde kalmış. Halen bir kadın derneğinde çalışıyor.

33- Suzan

44 yaşında. Eşi emekli. Belediyenin açtığı okuma-yazma kursuna gidiyor. Kayınpederi ve kardeşi faili meçhul cinayetle yaşamını yitirmiş.

34- Nevin

49 yaşında. Üniversite mezunu. Emekli öğretmen. İki çocuğu var. İlerici Kadınlar Derneği deneyimi var. HADEP, DEHAP VE ÖZGÜR PARTİ'de çalışmış.

35- Yasemin

26 yaşında, lise mezunu. Muhafazakar bir aileye sahip. Bir ablası dağda yaşamını yitirmiş. Üniversite öğrencisiyken tutuklanmış. Sonra DEHAP'ta çalışmaya başlamış. Görüşme yapıldığında DEHAP Genel Başkan Yardımcısı ve Kadın Kolları Genel Başkanı idi.

36- Yıldız

30 yaşında, ilk okul mezunu. Köyleri boşaltılmış. Dağa çıkmış, 9 yıl cezaevinde kalmış. Görüşme yapıldığında DEHAP Kadın Kollarında çalışmaktaydı.

37- Zelal

35 yaşında, ilk okul mezunu. Eşi trafik kazasında yaşamını yitirmiş, bir kızı var. Daha önce çarşafli olan iki ablası ve küçük erkek kardeşi dağa çıkmış. Birisi tutuklu.

38- Zeri

50 yaşında, okur-yazar değil. Uzun yıllar eşiyle birlikte çobanlık yapmış. Yedi kızı, altı oğlu var. Oğullarından ikisi dağda birisi tutuklu, birisi de mülteci. Kendisi de oğlu cezaevindeyken açlık grevlerine katılmış, defalarca göz altına alınmış. Şu an Barış Annelerinden çalışıyor. Görüşmeyi Kürtçe yaptık.

39- Zülfiye

60 yaşında, okur-yazar değil. Dindar. Bir torunu dağda bir torunu da asker. Görüşme Kürtçe yapıldı.

40- Hasiye

28 yaşında, ilk okul mezunu. 14 yaşında dağa gitmiş, bir çatışmada gözlerini yitirmiş. Yedi yıl cezaevinde kalmış.

Görüşülen Kadınlara İlişkin Sayısal Tablo:

Eğitim Durumu:

Okur-yazar olmayan:	14
Okur-yazar:	6
İlk öğrenim:	13
Orta öğrenim:	4 (Bunların ikisi halen üniversite öğrenimi görmekteydi)
Yüksek Öğrenim:	3

Mesleğini Nasıl Tanımladığı:

Ev kadını:	19
Öğrenci:	2
İşsiz:	2
Emekli memur:	2
Esnaf:	1
Avukat:	1 (Avukat)
Ücretli bir işte çalışmıyor ¹²⁵ :	10
İşçi:	3 (İşçilerden birisi temizlik işçisi, biri büro işçisi, biri de mevsimlik tarım işçisi. Hiç birinin sigortası bulunmamakta)

¹²⁵ Bu kategoriye girenler “ev kadınları”ndan ayrılmaktaydılar. Ücretli bir işte çalışmamakla birlikte politik ya da sosyal amaçlı örgütlerde gönüllü aktivist olarak çalışmaktaydılar. Çalışmayanlar içinde 2 “barış annesi”, 4 parti aktivisti, birisi kadın derneği olmak üzere 2 dernek çalışanı bulunmaktaydı. İkisi de yeni cezaevinden çıkmış bulunmaktaydı.

Medeni Durum:

Evli:	25 (eşi cezaevinde: 1, Eşi kırsalda:1)
Bekar:	9
Eşinden ayrılmış:	1
Eşi vefat etmiş:	3
Eşi öldürülmüş:	2

Diğer Bilgiler:

Kardeşi ve/veya çocuğu dağda olan:	13
Kardeşi ve/veya çocuğu öldürülmüş olan:	7
Köyü boşaltılan/yakılan:	10
En az bir kez göz altı deneyimi yaşamış olan:	20
En az bir kez tutuklanan:	10
Dağa çıkmış olan:	4 (dördü de aynı zamanda cezaevinde kalmıştı)
Yurtdışından yayın yapmakta olan Kürtçe televizyonu izleyenler:	21
Kürtçe yapılan görüşme sayısı:	12

EK 4: Görüşme Yönergesi

1- Kişisel bilgiler ve aile yapısı:

- 1- Yaş, eğitim düzeyi, mesleki durum, ücretli bir işte çalışıp çalışmadığı, evli-bekar-eşini kaybetmiş ya da boşanmış olup olmadığı, çocuk sayısı, ailenin gelir düzeyi ve kaynağı. Kısaca yaşam öyküleri.
- 2- Ailenin dindar olup olmadığı, kadınların örtünüp örtünmedikleri. Yabancı konukların yanında oturup oturmadıkları. Aile içinde kadın ve erkeklerin iş bölümü, mekan paylaşımı, kız ve erkek çocuklarına yaklaşım farklılığı.
- 3- Evli olanların ne şekilde evlendikleri, aile kurma biçimleri ve aile içinde şiddet görüp görmedikleri.

2- Siyasi ilginin kaynağı

- 1- 12 Eylül öncesi politik ortamdan etkilenme
- 2- 12 Eylül müdahalesinden etkilenme düzeyi. Tutuklanan akrabalar vb., kendi deneyimleri

3- 1990'lı yıllardaki gelişmelerden etkilenme ve kişisel deneyimler

- 1- Köy boşaltılması, göç, yakınların tutuklanması, dağa çıkması ya da kaybedilmesi
- 2- Aile üyeleri dolayımı ya da doğrudan politik katılım
- 3- Dağa çıkma, tutuklanma, cezaevi deneyimleri
- 4- Katılımlarının aile içi ilişkileri nasıl etkilediği

4. “Biz” ve “öteki” algısı

5- “Kürt Sorunu”nu ve çözümünü nasıl tanımladığı

6- “Kadın sorunu”nu ve çözümünü nasıl tanımladığı

7- Kadınların dağa çıkmış olmasını ve erkeklerle birlikte kalmalarını nasıl değerlendirdiği, “kadın savaşçı” hakkında ne düşündüğü

8- Son yirmi yılda Kürt sorunu etrafında yaşanan olayların kadınlar açısından olumlu ya da olumsuz sonuçları hakkında ne düşündüğü

9- Politik katılım gösteren kadınların hareket içinde ayrımcılığa uğrayıp uğramadığına dair görüşleri, bu konudaki deneyimleri

10- İdeolojik, politik bilgi edinme kaynakları; yurt dışından yayın yapan Kürtçe televizyonu izleyip izlemediği, hangi programların ilgisini çektiği

11- Hareketin kadınlara ne söylediği hakkındaki düşüncesi

12- Kendisini kim olarak tanımladığı, bunun gerekçeleri

13- Namus cinayetleri hakkındaki düşünceleri

ÖZET

Bu tez, Kürt kadınların, “Kürt kadını” kimliği ile kamusal alanda görünür olmalarına yol açan politik hareketliliklerini incelemektedir. Tezde kadınların, Kürt hareketi tarafından seferber edilen pasif unsurlar olmadıkları iddia edilmektedir. Kürt kadınlarının harekete geçmesinde rolü bulunan 1980 sonrası Kürt hareketinin, Türkiye’nin sosyo-ekonomik değişimi ve küreselleşme süreçlerinin etkisi ile yeni sosyal hareketlerin özelliklerini gösterdiği öne sürülmektedir. “Kürt kadını” kimliğinin oluşumu ve kadınların politik etkinlikleri, kolektif kimlik, kolektif eylem ve aktörü etkileşim halinde inşalar olarak değerlendirilen yeni sosyal hareketler yaklaşımı içinde ele alınmaktadır. Ayrıca Kürt kadını kimliği ile Kürt kimliğinin oluşumu arasındaki etkileşimi ortaya çıkarmak amacıyla, etnik ya da ulusal kimliklerin toplumsal cinsiyet ile karşılıklı kuruluşunu ele alan tartışmalardan yararlanılmaktadır.

Kürt kadını kimliğinin Türkiye’nin modernleşmesinin, Kürt hareketinin özelliklerinin, topluma egemen olan ataerkil kültürün ve kadınların öznel deneyimlerinin etkileşimi ile şekillendiği tartışılmaktadır.

Etnik kimliğin inşa edilmesinde ve bu kimliğe dayanan politik süreçlerde, etnisite adına konuşanların çoğunlukla erkekler olmasının, kadınları ikincil kıldığı, onların üzerinde yeni bir ataerkil denetime yol açtığı göz ardı edilmemektedir. Fakat politik ve toplumsal hareketliliklerinin, kadınları güçlendirdiği öne sürülmektedir. Kadınların aktör olarak katılımlarının, hareketin söylemini ve yapısını etkileyebileceği iddia edilmektedir.

Bu iddialar ilgili literatürün taranmasına, Kürt hareketinin temel metnlerinin kronolojik olarak incelenmesine, kırk kadınla yapılan sözlü tarih görüşmelerine ve HADEP’li kadınlara uygulanan ankete dayandırılmaktadır.

ABSTRACT

This thesis looks into the political mobility that gave rise to the visibility of Kurdish women in the public field with the identity of “Kurdish woman”. The thesis claims that women are not passive elements mobilised by the Kurdish movement. It alleges that the post-1980 Kurdish movement which had a role in mobilisation of Kurdish women displays the features of new social movements with the impact of socio-economical change of Turkey and globalisation processes. The formation of the “Kurdish women” identity and political activities of women is dealt with in the approach of new social movements which considers collective identity, collective action and actor as interacting constructions. Moreover, in order to reveal the interaction between the constitution of Kurdish woman identity and Kurdish identity, this study also benefits from the debates focusing on the mutual constitution of ethnic/national identities and gender.

It's discussed that the identity of Kurdish woman has been formed within the interaction of Turkey's modernisation, the characteristics of Kurdish movement, patriarchal culture which is dominant over the society and the subjective experiences of women.

It's not ignored that the majority of those who speak on behalf of the ethnicity in construction of the ethnic identity and in the political processes based on this identity are men; and this situation subordinates women and causes a new patriarchal control on them. Nevertheless, it is put forward that political and social mobilisations empowered women. It is alleged that women's participation as actors might influence the discourse and structure of the movement.

These allegations are based on the relevant literature, a chronological investigation into the basic documents of Kurdish movement, oral history interviews with forty women and the questionnaire conducted on women from HADEP (People's Democracy Party).

KAYNAKÇA

- Abadan-Unat, Nermin (1998), “İdeoloji Açısından Kadın Araştırmaları”, 20. *Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek*, (der.) Oya Çitçi, TODAİ
- Abdo, Nahla (1994), “Nationalism and Feminism: Palestinian Women and the Intifada- No Going Back?”, *Gender and National Identity, Women and Politics in Muslim Societies*, (ed.) V. Moghadam, Zed Books, Londra ve New York
- Abu-Odeh, Lama (2003), “Arap Topluluklarında Namus Cinayetleri ve Toplumsal Cinsiyetin İnşası”, *Müslüman Topluluklarda Kadın ve Cinsellik*, (der.) Pınar İlkcaracan, (çev. Ebru Salman), İletişim, İstanbul,
- Açık, Necla (2002), “Ulusal Mücadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi: Türkiye’deki Çağdaş Kürt Kadın Dergilerinin Bir Analizi”, *90’larda Türkiye’de Feminizm*, (der.) Aksu Bora-Asena Günel, İletişim, İstanbul
- Ağduk-Gevrek, Meltem (2000), “Cumhuriyet’in Asil Kızlarından ‘90’ların Türk Kızlarına ... 1990’da Bir “Türk Kızı”: Tansu Çiller”, *Vatan Millet, Kadınlar*, (der) Ayşegül Altınay, İletişim, İstanbul
- Ahıska, Meltem (1996), “ “Kimlik” Üzerine Fragmanlar”, *Defter*, sy:26
- Akal, Emel (1993), *Kızıl Feministler, Bir Sözlü Tarih Çalışması*, TÜSTAV Yayını, İstanbul
- Akgökçe, Necla, İlyasoğlu, Aynur ve Çakır, Serpil (2001), “Kadın Tarihi Tarihin Neresine Düşüyor”, *Cogito*, Sayı:29
- Aksoy, Gürdal (1996); *Tarihi Yazılmayan Halk Kürtler*, Avesta, İstanbul
- Alakom, Rohat (1995), *Lı Kurdistane Hezeke Nuh Jinen Kurd*, Weşanen Apec, Sweden
- _____ (1998); *Eski İstanbul Kürtleri, 1453-1925*, Avesta, İstanbul
- Altınay, Ayşegül (der.) (2000a), *Vatan Millet Kadınlar*, İletişim, İstanbul
- _____ (2000b), “Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm”, *Vatan Millet, Kadınlar*, (der) Ayşegül Altınay, İletişim, İstanbul

- _____ (2000c), “Ordu-Millet-Kadınlar: Dünyanın İlk Kadın Savaş Pilotu Sabiha Gökçen”, *Vatan Millet, Kadınlar*, (der) Ayşegül Altınay, İletişim, İstanbul
- Anderson, Benedict (1993), *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (çev. İskender Savaşır), Metis, İstanbul,
- Anter, Musa (1990), *Hatıralarım*, Doz Yayınları, İstanbul
- Arat, Yeşim (1995), “Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri”, *1980’ler Türkiye’inde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, (der) Şirin Tekeli, 3. Basım, İletişim, İstanbul
- Arat, Zehra F. (1998), “Kemalizm ve Türk Kadını”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (der.) A. B. Hacımırzaoglu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul
- Ballı, Rafet (1991), *Kürt Dosyası*, Cem Yayınları, İstanbul
- Barth, F. (2001), *Kürdistan’da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri*, Avesta, İstanbul
- Barut, Mehmet. (Tarih Yok)”Bir İnsan Hakları Sorunu Olarak Zorunlu Göç”, Araştırma Raporu
- Baykal, Deniz (1970); *Siyasal Katılma, Bir Davranış İncelemesi*, AÜ. SBF Yayını, Ankara
- Bayrak, Mehmet (der.) (2002), *Geçmişten Günümüze Kürt Kadını*, Özge Yayınları. Ankara
- Bedirhan, Kamuran (2002), “Kürt Kadını”, *Geçmişten Günümüze Kürt Kadını*, (der.) Mehmet Bayrak, Özge Yayınları, Ankara
- Bender, Cemşid (1995), *Kürt Tarihi ve Uygarlığı*, (Birinci Basım:1991), Kaynak Yayınları, İstanbul
- Berger-Gluck, Sherna (1997), “Shifting Sands: The Feminist-Nationalist Connection in the Palestinian Movement”, *Feminist Nationalism*, (ed..) L.A. West, Routledge, New York, London
- Berktaş, Fatmagül (1998), “Cumhuriyetin 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (der.) A. B. Hacımırzaoglu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul
- _____ (2001), “Kadın Tarihi Tarihin Neresine Düşüyor”, *Cogito*, sayı 29

- Beşikçi, İsmail (1969), *Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar (Göçebe Alikan Aşireti)*, Doğan Yayınları,
- _____ (1992), *Doğu Mitinglerinin Analizi* (1967), Yurt Yayınları, Ankara
- _____ (1993), *Kürt Toplumu Üzerine*, Yurt Yayınları, Ankara
- Bora, Aksu ve Günal, Asena(der), (2002), *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İletişim, İstanbul
- Bora, Aksu (2005), *Kadınların Sınıfı*, İletişim, İstanbul
- Boratav, Korkut (1990), *Türkiye İktisat Tarihi 1908-1985*, (3. baskı), Gerçek y. İstanbul,
- Bozarslan, Hamit (2001), "İki Dünya Savaşı Arasındaki Kürt Entelijensiyası Üzerine Birkaç Not", *İkinci Bilim ve Siyaset*, 1. sayı
- _____ (2002), "Kürt Milliyetçiliği ve Kürd Hareketleri" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Milliyetçilik cildi (4.cilt), İletişim, İstanbul
- Bruinessen, Martin (1992a), *Ağa, Şeyh ve Devlet/Kürdistanın Sosyal ve Politik Örgütlenmesi*, (çev. Remziye Arslan), Özge Yayınları, Ankara
- _____ (1992b), *Kürdistan Üzerine Yazılar*, (çev. Nevzat Kırac vd.), İletişim, İstanbul
- _____ (2001), "From Adela Khanum to Leyla Zana Women As Political Leaders in Kurdish History" *Women of a Non-State Nation/The Kurds*, (ed.) S. Mojab, Mazda,, California
- Buldan, Nejdet (2004), *PKK'de Kadın Olmak*, Doz Yayınları, İstanbul
- Bulut, Faik (1998), *İslam'da Cinsel Büyüler*, Berfin Yayınları, İstanbul
- Butler, Judith ve Joan Scott (ed.) (1992), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, NY
- Butler, Judith (1992), "Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism"", *Feminists Theorize the Political*, (ed.) J. Butler ve J. Scott Routledge, NY
- Cangızbay, Kadir (2000), *Hiçkimse'nin Cumhuriyeti*, Ütopya Yayınevi, Ankara
- Cemal, Hasan (2003), *Kürtler*, (2. Baskı), Doğan Kitap, İstanbul,
- Chatterjee, Partha (2000), "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm", *Vatan Millet*,

- Kadınlar*, (der) Ayşegül Altınay, İletişim, İstanbul
- _____ (2002), *Ulus ve Parçaları*, (çev. İsmail Çekem), İletişim, İstanbul
- Cizre, Ümit. ve Üşür, Serpil (1989), *Latin Amerika'da Askeri Diktatörlük ve Kadın*, Belge Yayınları, İstanbul
- Cockburn, Cynthia (2002), "Kimlik ve Demokrasi", *Feminist Çerçeve*, (çev. Işın Kucur ve Ülker Uncu), Feminist Kadın Çevresi, 8 Mart
- _____ (2004), *Mesafeyi Aşmak/Bariş Mücadelesinde Kadınlar*, (çev. Ebru Kılıç), İletişim, İstanbul
- Cohn, Carol (2002), "Savaşlar, Ödlekler ve Kadınlar: Toplumsal Cinsiyeti Konuşmak ve Savaşı Düşünmek", (çev. Güliz Türkoğlu), *Feminist Çerçeve*, Feminist Kadın Çevresi, 8 Mart
- Çakır, Serpil (1994), *"Erkek Tarihinden Kadın Tarihine" Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis, İstanbul
- _____ (1996a), *Osmanlı Kadın Hareketi*, (İkinci Baskı), Metis Yayınevi, İstanbul
- _____ (1996b), "Kadın Araştırmaları Bilimde Neleri Sorguluyor, Neleri Değiştirmek İstiyor?", *İnsan Toplum, Bilim* (Der.) K. Lordoğlu, 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri, Kavram Yayınları, İstanbul
- _____ (2002) "Tarih Yazımında Kadın Deneyimlerine Ulaşma Yolları", *Toplumsal Tarih*, sy. 99
- Çakır, Serpil ve Akgökçe, Necla (der.) (1996), *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, Sel Yayıncılık, İstanbul
- Danacıoğlu, Esra (2001), *Geçmişin İzleri Yanıbaşımızdaki Tarih İçin Bir Klavuz*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul
- Davidoff, Leonore (2002), *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, (çev. Zerrin Ateşer, Selda Somuncuoğlu), İletişim, İstanbul
- Della Porta, Donatella ve Diani, Mario (1999), *Social Movements an Introduction*, Blackwell Publishers, Oxford
- Dersimi, Nuri (1952), *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Ani Matbaası, Halep
- Dixon-Mueller, Ruth (1998), "Female Empowerment and Demographic Processes Moving Beyond Cairo", http://www.iussp.org/poblications_on_site/PRP/prp13.php

- Durakbaşı, Ayşe (1998), “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve “Münevver Erkekler””, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (der.) A. B. Hacımirzaoglu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul
- _____ (2002), “Önsöz: Ara Alanların ve Çevirinin Olanakları”, *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet* içinde, Leonore Davidoff, İletişim, İstanbul
- Eder, Claus (1995), “Does Social Class Matter in the Study of Social Movements? A Theory of Middle-Class Radicalism”, *Social Movements and Social Classes The Future of Collective Action*, (ed.) L. Maheu, Sage Pub. London
- Ekinci, Tarık Ziya (1999), *Demokrasi ve Çok Kültürlülük, Bir Yargısal Serüven*, Küyerel Yayınları, İstanbul
- _____ (2001), “Türkiye İşçi Partisi ve Kürt Aydınlanma Hareketi”, *İkinci Bilim ve Siyaset*, sayı: 1
- Enloe, Cynthia (2000), “Feminizm, Milliyetçilik ve Militarizm”, *Vatan Millet Kadınlar*, (der.) Ayşegül Altınay, (çev. Ayşegül Altınay ve Tansel Güney), İletişim, İstanbul
- _____ (2002), “Savaş, Militarizme ve Barışa Dair Feminist Düşünceler”, *Feminist Çerçeve*, (çev. Ayten Sönmez ve Ayşe Çetiner), 8 Mart.
- _____ (2003), *Muzlar, Plajlar ve Askeri Üsler, Feminist Bakış Açısından Uluslararası Siyaset*, (çev. Berna Kurt ve Ece Aydın), Çitlembik Yayınları. İstanbul
- Erdem, Selahattin (der.) (1992), *Kadın ve Aile Sorunu*, Melsa Yayınları,. İstanbul
- Erder, Sema (1998), “Köysüz Köylü Göçü”, *Görüş*, sayı:34, Şubat-Mart
- Erdost, Muzaffer İlhan (1987), *Şemdinli Röportajı*, Onur Yayınları, İstanbul
- Eriksen, Thomas. H. (2002), *Etnisite ve Milliyetçilik, Antropolojik Bir Bakış*, (çev. Ekin Uşaklı), Avesta, İstanbul
- Ertürk, Yakın (1995), “Doğu Anadolu’da Modernleşme ve Kırsal Kadın”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, (der.) Şirin Tekeli, (3. Basım), İletişim, İstanbul
- Esen, Nesrin (2002), *Özgür Yaşamla Diyaloglar*, Çetin Yayınları, İstanbul
- Fanon, Frantz (2001), *Yeryüzünün Lanetlileri*, (çev. L. Fevzi Topçuoğlu), Avesta, İstanbul

- Foucault, Michel (2000), *Özne ve İktidar*, (çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay), Ayrıntı, İstanbul
- Galletti, Mirella (2001); “Western Images of Women’s Role in Kurdish Society”, *Women of a Non-State Nation/The Kurds*, (ed.) S. Mojab, Mazda, California
- Gellner, Ernest (1998), *Milliyetçiliğe Bakmak*, (çev. Simten Coşar vd.), İleştirim, İstanbul
- Göç-Der(Göç Edenler Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği) (2002), *Göç Araştırma Raporu*
- Gökalp, Ziya (1992), *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, (yayına hazırlayan) Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yayınları, İstanbul
- Göldaş, İsmail (1991), *Kürdistan Teali Cemiyeti*, Doz, İstanbul
- Göle, Nilüfer (2004), *Modern Mahrem*, (Birinci Baskı:1991), Metis, İstanbul
- Guha, Ranajit ve Spivak, Gayatri C.(1888), *Selected Subaltern Studies*, Oxford Un. Press, N.Y.
- Gümüsoğlu, Firdevs (1998), “Cumhuriyet Döneminde Ders Kitaplarında Cinsiyet Roller” (1928-1998), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (der.) A. B. Hacımırzaoglu içinde, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul
- Halis, Müjgan (2001), *Batman’da Kadınlar Ölüyor*, Metis, Siyah-Beyaz Dizisi, İstanbul
- Harding, Sandra (1996), “Feminist Yöntem Diye Bir Yöntem Var mı?”, (Çev.) Z. Ayman, *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, (der) Serpil Çakır, Sel Yayınları, İstanbul
- Hassanpour, Amir (2001), “The (Re)Production of Patriarchy in the Kurdish Language”, *Women of a Non-State Nation/The Kurds*, (ed.) S. Mojab, Mazda, California
- Hobsbawm, E. J. (1992), *1870’lerden Günümüze Milletler ve Milliyetçilik, Program, Mit, Gerçeklik*, (çev. Osman Akınhay), Ayrıntı, İstanbul
- Hooks, Bell (2000), *Feminizm Herkes İçindir*, Çitlembik, İstanbul
- Horch, Miroslav (1993), “From National Movement to the Fully-Formed Nation/the Nation Building Process in Eurupa”, *New Left Review*, 198
- Işık, O. ve Pınarcıklıoğlu, M.M.(2001), *Nöbetleşe Yoksulluk Sultanbeyli*

Örneği, İletişim, İstanbul

İçduygu, Ahmet ve Sirkeci, İbrahim (1999), “Cumhuriyet Dönemi Türkiye’inde Göç Hareketleri”, *75 Yılda Köylerden Şehirlere*, (ed.) Oya Baydar içinde, Tarih Vakfı Yayınları

İHD (1991), *Kamber Ateş Nasılsın?*, İHD (İnsan Hakları Derneği) Diyarbakır Şubesi, İstanbul

İhsan Nuri Paşa (1986), *Ağrı Dağı İsyanı*, Weşanen Hevkom (Basım yeri bildirilmemiş)

_____ (1991), *Kürtlerin Kökeni*, (2. Baskı), Doz, İstanbul

İlkkaracan, İpek ve İlkkaracan, Pınar. (1999), “1990’lar Türkiye’inde Kadın ve Göç”, *75 Yılda Köylerden Şehirlere*, (ed.) Oya Baydar içinde, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul

İlkkaracan, Pınar (2000), *Women and Sexuality in Muslim Societies*; Kadının İnsan Hakları Projesi

_____ (2003a), *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, (çev. Ebru Salman), İletişim . İstanbul

_____ (2003b), “Türkiye’nin Doğu Bölgelerinde Kadın Cinselliği Bağlamının İncelenmesi”, *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, (der.) Pınar İlkkaracan, (çev. Ebru Salman), İletişim, İstanbul

İlyasoğlu, Aynur (1996), “Türkiye Kadın Tarihinin Araştırılmasında Yöntem Sorunları ve Sözlü Tarih Yöntemi”, *İnsan Toplum, Bilim* (Der.) K. Lordoğlu, 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri, Kavram Yayınları, İstanbul

_____ (1998), “Cumhuriyetle Yaşıt Kadınların Yaşam Anlatılarında Kadınlık Durumları, Deneyimler, Öznellik”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (der.) A. B. Hacımırzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul

_____ (2000); *Örtülü Kimlik*, (Birinci baskı:1994), Metis, İstanbul

İmset, İsmet G. (1991), *PKK, Ayrılıkçı Şiddetin 20 Yılı*, TDN, Ankara

Jayawardena, Kumari (1994), *Feminism and Nationalism in the Third World*, (Birinci Baskı: 1986), Zed Books

Johnston, H. (1994), “New Social Movements and Old Regional Nationalisms”, ”, *New Social Movements From Ideology to Identity*, (ed.) E.Larana vd. Temple Un. Press, Philedelphia

- Jwaideh, Wadie (1999), *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökeni ve Gelişimi*, (çev. İsmail Çekem ve Alper Duman), İletişim, İstanbul
- _____ (2002), “Kürtlerde Aile Yaşamı”, *Geçmişten Günümüze Kürt Kadını*, (der.) Mehmet Bayrak, Özge Yayınları, Ankara
- Kadioğlu, Ayşe (1998), “Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (der.) A. B. Hacımırzaoglu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul
- Kalaycıoğlu, Sibel ve Rittersbrger-Tılıç, Helga (2001), *Gündelikçi Kadınlar*, Su Yayınları, İstanbul
- Kandiyoti, Deniz (1995), “Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlemesine Yönelik Notlar”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, (der.) Şirin Tekeli, (Birinci Baskı 1990), İletişim, İstanbul
- _____ (1997), *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar, Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, (çev. Aksu Bora), Metis, İstanbul
- Keyman, Fuat (1993), “Postmodernizm ve Radikal Demokrasi”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 63
- Kirişçi, Kemal ve Winrow, Gareth M. (2002), *Kürt Sorununun Kökeni ve Gelişimi*, (çev. Ahmet Fethi), (Birinci Basım: 1997) Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul
- Klandermans, Bert (1994), “”Transient Identities? Membership Patterns in th Dutch Peace Movement”, *New Social Movements From Ideology to Identity*,(ed.) E.Larana vd. Temple Un. Press, Philedelphia
- Klein, J. (2001), “En-gendering Nationalism: The Women Question in Kurdish Nationalist Discourse of the Late Ottoman Period”, *Women of Non-State Nation/The Kurds*, (ed.) S. Mojab, Mazda, California
- Kutlay, Naci (1992), *İttihat Terakki ve Kürtler*, (Birinci Basım: 1990),Beybun, Ankara
- _____ (1994), *49’lar Dosyası*, Fırat Yayınları, İstanbul
- _____ (1998) *Anılar*, Avesta, İstanbul
- _____ (2001), “Kürt Aydınlanmacılığında “49”lar Olayı”, *İkinci Bilim ve Siyaset*, Sayı:1
- Küçük, Yalçın (1990), *Kürtler Üzerine Tezler*, Dönem Yayınları, Ankara

- Kürkçü, Ertuğrul ve Duran, Ragıp (1995) *Diriliş Tamamlandı Sıra Kurtuluşta*, Güneş Ülkesi Yayıncılık, İstanbul
- Landry, Donna ve Maclean, Gerald (ed.) (1996), *The Spivak Reader*, Routledge, N.Y.
- Larana, Enrique, Johnston, Hank ve Gusfield, Josephe (ed.) (1994), *New Social Movements From Ideology to Identity*, Temple Un. Press, Philadelphia
- Lordoğlu, Kuvvet (Der.) (1996), *İnsan Toplum Bilim*, 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler, Kavram Yayınları, İstanbul
- Maheu, Louis (ed.) (1995), *Social Movements and Social Classes The Future of Collective Action*, Sage Pub., London
- Maruzana, Dyan (2004), *Women in Armed Opposition Groups Speak on War, Protection and Obligations Under International Humanitarian and Human Rights Law*, Genova, Report of a Workshop Organized in Genova by Call and the Program for Study of International Organization
- McAdam, Doug (1994), "Cultur and Social Movements", *New Social Movements From Ideology to Identity*, (ed.) E. Larana vd. Temple Un. Press, Philadelphia
- McAdam, Doug, McCarthy, John ve Zald, Mayer N.(ed.) (1996), *Comparative Perspectives on Social Movements*, Cambridge Un. Press, USA
- McCarthy, John D. (1994), "Activists, Authorities and Media Framing of Drunk Driving", *New Social Movements From Ideology to Identity*,(ed.) E.Larana vd. Temple Un. Press, Philadelphia
- _____ (1996), "Constraints and Opportunities in Adopting, Adapting and Inventing", *Comparative Perspectives on Social Movements*, (ed.) Doug McAdam vd., Cambridge Un. Press, USA
- McClintock, Anne (2001), "Toplumsal Cinsiyetçilik, Milliyetçilik ve Aile" (çev. Aysel Yıldırım) *Feminist Çerçeve*, Feminist Kadın Çevresi, 8 Mart
- McDowall, David (1997), *A Modern History of the Kurds*, I.B Tauris, London, NewYork
- _____ (2004), *Modern Kürt Tarihi*, (çev. Neşenur Domaniç),Doruk Yayınları, İstanbul, Ankara
- Melucci, Alberto (1994), "A Strange Kind of Newness: What's "New" in New

- Social Movements?”, *New Social Movements From Ideology to Identity*”, (ed.) E. Larana vd., Temple Un. Press, USA
- _____ (1995a), “The Process of Collective Identity”, *Social Movements and Culture*, (ed.) H. Johnson ve B. Klandermans, VCL Press, London
- _____ (1995b), “The New Social Movements Revisited Reflections on a Sociological Misunderstanding”, *Social Movements and Social Classes The Future of Collective Action*, (ed.) L. Maheu, Sage Pub. London
- Mernissi, Fatıma (2003a), “İslamda Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı”, *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*, (der.) Pınar İlkaracan, (çev. Ebru Salman), İletişim İstanbul
- _____ (2003b); “Bekaret ve Ataerki”, *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*, (der.) Pınar İlkaracan, (çev. Ebru Salman), İletişim İstanbul
- Mies, Marie (1996), “Feminist Araştırmalar İçin Bir Metodolojiye Doğru”, (Çev.) A. Durakbaşı ve A. İlyasoğlu, *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, (Der.) S. Çakır ve N. Akgökçe, Sel Yayınları, İstanbul
- Minorski, V., Bois, Th. ve MacKenzie, D.N. (1996), *Kürtler ve Kürdistan*, Dar y. İstanbul
- Moghadam, Valentine M.(1994), *Gender and National Identity, Women and Politics in Muslim Societies*, Zed Books, Londra ve New York
- Mojab, Shahrazad (2000), “Vengeance and Violence Kurdish Women Recount the War”, *Canadian Woman Studies*, vol:19, Number 4
- _____ (2001a), *Women of a Non-State Nation/The Kurds*, Mazda, California
- _____ (2001b), “The Solitude of the Stateless Kurdish Women at the Marging of Feminist Knowledge”, *Women of a Non-State Nation/The Kurds*, (ed.) S. Mojab, Mazda, California
- Mueller, Carol (1994), “Conflict Networks and Origins of Women’s Liberation”, *New Social Movements From Ideology to Identity*, (ed.) E. Larana vd. Temple Un. Press, Philadelphia
- Najmabadi, Asfaneh (2000), “Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak”, *Vatan Millet, Kadınlar*, (çev. Tansel Güney ve Elçin Gen) (der) Ayşegül Altınay, , İletişim, İstanbul

- Nagel, Joane (2000), “Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik”, (çev. Aksu Bora), *Vatan Millet, Kadınlar*, (der) Ayşegül Altınay, İletişim, İstanbul
- Neyzi, Leyla (2004), “*Ben Kimim?*” *Türkiye’de Sözlü Tarih Kimlik ve Öznellik*, (Çev.) H. Özkan, İletişim, İstanbul
- Nikitin, Bazil (1986), *Kürtler, Sosyolojik ve Tarihi İnceleme*, Özgürlük Yolu Yayınları, (2. Baskı)
- Nush, June (ed.) (2005a), *Social Movements an Antropological Reader*, Blackwell Publishing, USA, UK, Australia
- _____ (2005b), “Introduction: Social Movements and Global Processes”, *Social Movements an Antropological Reader*, (ed.) J. Nush, Blackwell Publishing, USA, UK, Australia
- Olson, Robert (1992), *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*, Özge Yayınları, Ankara
- Oran, Baskın (1993), *Atatürk Milliyetçiliği/Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, (3. Basım), Bilgi Yayınevi, İstanbul
- _____ (1997), *Az gelişmiş Ülke Milliyetçiliği/Kara Afrika Modeli*, (3. baskı), Bilgi Yayınevi, , Ankara
- _____ (2002), “Kürt Milliyetçiliğinin Diyalektiği”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Milliyetçilik cildi(4.cilt), İletişim
- Ozlak, Susan (2004), “Ethnic and Nationalist Social Movements”, *The Blackwell Companion to Social Movements*, (ed.) D.A. Snow, S. A. Soule, H. Kriesi, Blackwell Publishing, UK
- Öcalan, Abdullah (1995), *Politik Rapor (5. Kongre)*, Güneş Ülkesi Yayıncılık, İstanbul
- _____ (1999), *Kürt Aşkı*, Aram Yayınları, İstanbul
- _____ (2000), *Nasıl Yaşamalı I. Cilt*, Mem Yayınları, İstanbul
- _____ (2004), *Bir Halkı Savunmak*, Çetin Yayınları, İstanbul
- Öngen, Tülin (1996), “Kadın Sorunu ve Kadın Hareketi”, *Marksizm ve Gelecek*, Yaz, Sayı:6
- Özbay, Ferhunde (1995), “Kadınların Eviçi ve Evdışı Uğraşlarındaki

- Değişme”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, (der.) Şirin Tekeli, (Birinci Basım 1990), İleştirim, İstanbul
- _____, (2002), “Evlerde El Kızları: Cariyeler, Evlatlıklar, Gelinler”, *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet* içinde, Leonore Davidoff, İleştirim, İstanbul
- Özcan, Ali Nahit (1999), *PKK (Kürdistan İşçi Partisi) Tarihi, İdeolojisi, Yöntemi*, ASAM, Ankara
- Özcan, Ali Kemal (2006), *Turkey’s Kurds, A Theoretical Analysis of Abdullah Öcalan*, Routledge, London ve New York
- Page, Nanette ve Czuba, Cheryl E. (1999), “Empowerment: What Is It?”, www.joe.org/joe/1999october/comm/html
- Pakulski, Jan (1995), “Social Movements and Class: The Decline of the Marxist Paradigm”, *Social Movements and Social Classes The Future of Collective Action*, (ed.) L. Maheu, Sage Pub., London
- Pateman, Carole (1988), “Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme”, *Sivil Toplum ve Devlet*, (der.) Jhon Keane, (çev. Aksu Bora), Ayrıntı, İstanbul
- Ray, R. ve Korteweg, C.A. (1999), “Women’s Movements in the Third World: Identity, Mobilization and Autonomy”, *Annual Review of Sociology*, 25
- Roche, Maurice (1995), “Rethinking Citizenship and Social Movements: Themes in Contemporary Sociology and Neoconservative Ideology”, *Social Movements and Social Classes the Future of Collective Action*, (ed.) L. Maheu, Sage Pub. London
- Roulston, Carmel (1997), “Women on the Margin: The Women’s Movements in Northern Ireland 1973-1995”, *Feminist Nationalism*, (der.) L. A. West, Routledge, New York, London
- Rowbotham, Sheila. (1994), *Kadınlar, Direniş ve Devrim*, (çev. Nilgün Şarman), Payel, İstanbul
- Said, Edward W. (1999), *Şarkiyatçılık, Batının Şark Anlaşıları*, (çev. Berna Ülner), Metis, İstanbul
- Saigol, Rubina (2000), “Militarizasyon, Ulus ve Toplumsal Cinsiyet: Şiddetli Çatışma Alanları Olarak Kadın Bedenleri”, *Vatan Millet, Kadınlar*, (der) Ayşegül Altınay, (çev. Tansel Güney), İleştirim, İstanbul
- Sancar, Serpil (2001), “Türkler/Kürtler, Anneler ve Siyaset: Savaşta Çocuklarını Kaybetmiş Türk ve Kürt Anneler Üzerine Bir Yorum”, *Toplum ve Bilim*, Güz, Sayı: 90

- Savran, Gülnur (2001), "Feminizmin İkilemleri (Teoride Aşılabilir mi?)", *Defter*, Sayı:44
- Sayın, Mahir (1998), *Erkeği Öldürmek*, Zelal Yayınları, İstanbul
- Schüler, Harold (1999), *Particilik, Hemşehrilik, Alevilik*, İletişim, İstanbul
- Scott, A.Hunt, Benfor, Robert ve Snow, David A. (1994) "Identity Fields: Framing Processes and Social Canstruction of Movement Identities", *New Social Movements From Ideology to Identity*,(ed.) E.Larana vd. Temple Un. Press, Philedelphia
- Scott, James C. (1985), *Weapons of Weak of the Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale Un. Press, Newhaven ve London
- _____ (1995), *Tahakküm ve Direniş Sanatları Gizli Senaryolar*, (çev.) Alev Türker, Ayrıntı, İstanbul
- Scott, Joan (2000), "Kadın Tarihi", (Çev.) T. Güney, *Tarih ve Toplum*, Sayı:195
- Sen, Gita (1997), "Empowerment as an Approach to Poverty", <http://www.hsph.harvard.edu/hscpds/wpweb/97.07.pdf>
- Serok, Melsa (2001), *Kadının Toplumsal Sözleşmesi*, Hevi Yayınları, İstanbul
- Silopi, Zınar (1969), *Doza Kürdüstan Kürt Milletinin 60 Senedenberi Esaretten Kurtuluş Savaşı Hatıratı*, Stewr Basım-evi, (Basım yeri bildirilmemiş)
- Sirman, Nükhet (1990), "State, Village anda Gender in Western Turkey", *Turkish State, Turkish Society* (der.) Nükhet Sirman ve A. Finkel, London
- _____ (2002), "Kadınların Milliyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Milliyetçilik cildi (4.cilt), İletişim, İstanbul
- Somay, Bülent (2001), "Hiçbir Yere Ait Olmayan Özne", *Defter*, Sayı:44
- Spivak, Gayatri C. (1988), *In Other Worlds Essays in Culturel Politics*, Routledge, N.Y.
- Somersan, Semra (2004), *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- Stanly, Liz. ve Wise, Sue (1990), "Method, Methodology and Epistemology in Feminist Research Processes", *Feminist Praxis, Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology*, (ed.) Liz Stanly, London

- Stanly, Liz ve Wise, Sue (1996), “Feminist Araştırmalarda Metot, Metodoloji ve Epistemoloji”, (çev.) Fusun şaşmaz, *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, (der.) S. Çakır ve N. Akgökçe, Sel yayıncılık, İstanbul
- Stephen, Lynn (2005), “Gender, Citizenship, and the Politics of Identity”, *Social Movements an Antropological Reader*, (ed.) J. Nush, Blackwell Publishing, USA, UK, Australia
- şahin, Özlem (1999), *Zorunlu Yer Değiştirme Sürecinde Kadın Dayanışması Üzerine Bir Sözlü Tarih Denemesi*, AÜ. SBE Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi
- şemo, Erebb (2005), *Dımdım Kalesi*, (çev. Edib Polat), Evrensel, İstanbul
- şimşek, Sefa (2004), “New Social Movements in Turkey Since 1980”, *Turkish Studies*, 5, (2)
- Tarrow, Sidney (1996), “States and Opportunities The Political Structuring of Social Movements”, *Comparative Perspectives on Social Movements*”, (ed.) D. McAdam vd., Cambridge Un. Press, USA
- _____ (1999), *Power in Movement*, 2. Baskı, Cambridge Un. Press
- TBMM(1997), “Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da Boşaltılan Yerleşim Birimleri Nedeniyle Göç Eden Yurttaşlarımızın Sorunlarının Araştırılarak Alınması Gereken Tedbirlerin Tespit Edilmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırma Komisyonu” (10/25) Raporu
- Thompson, E. P. (1968), *The Making of the English Working Class*, Pelican Books
- Thompson, Paul (1999), *Geçmişin Sesi*, (Çev.) ř. Layıkel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul
- TMMOB (1996), *Bölge İçi Zorunlu Göçten Kaynaklanan Toplumsal Sorunların Diyarbakır Kenti Ölçeğinde Araştırılması*, Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği, Ankara
- Toksöz, Gülay ve Erdoğdu, Seyhan (1998), *Sendikacı Kadın Kimliği*, İmge, Ankara
- Tosh, John (1997), *Tarihin Peşinde*, (Çev.) Ö. Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul
- Toska, Zehra (1998); “Cumhuriyet’in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (der.) A. B. Hacimirzaoglu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul

- Touraine, A. (1997), *Demokrasi Nedir?*, (çev.) Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları
- Uysal, Birkan (1984); *Siyasal Katılma ve Katılma Davranışına Ailenin Etkisi*, TODAİ Yayınları, Ankara
- Ünüvar, Kerem (2002); “Abdullah Cevdet”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, 1. Cilt, İletişim, İstanbul
- Üşür, Serpil (1989), “Radikal İslamcı İdeoloji ve Kadının Kimliği Sorunu”, *11. Tez*, Sayı: 1, Şubat
- Von Os, Nicole A.N.M. (2001), “Osmanlı Müslümanlarında Feminizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, 1. Cilt, İletişim, İstanbul
- Walby, S. (1992), *Theorizing Patriarchy*, Blackwell, Cambridge
- _____ (2000), “Kadın ve Ulus” *Vatan Millet Kadınlar*, (der) Ayşegül Altınay, (çev. Meltem Ağduk-Gevrek), İletişim, İstanbul
- Wedel, Heidi (2001), *Siyaset ve Kadın: İstanbul Gecekondularında Kadınların Siyasal Katılımı*, (çev. Can Kurultay), Metis, İstanbul
- West, Lois A. (1997); *Feminist Nationalism*, Routledge, New York ve Londra
- Wieviorka, Michel (1995), “Recism and Social Movements”, *Social Movements and Social Classes the Future of Collective Action*, (ed.) L. Maheu, Sage Pub., London
- Yalçın-Heckman, Lale ve Van Gelder, Pauline(2000); “90’larda Türkiye’de Siyasal Söylemin Dönüşümü Çerçevesinde Kürt Kadınların İmajı: Bazı Eleştirel Değerlendirmeler”, (çev. Tanıl Bora) *Vatan Millet, Kadınlar*, (der) Ayşegül Altınay, , İletişim, İstanbul
- Yalçın-Heckman, Lale (2002); *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, (çev. Gülhan Erkaya), İletişim, İstanbul
- Yeğen, Mesut (1999), *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim, İstanbul
- Yuval-Davis, Nira (1997), *Gender and Nation*, SAGE, London
- _____ (2002), “Kimlik Politikaları ve Kadınların Etnisitesi”, (Çev.) A. Yıldırım, *Feminist Çerçeve*, Mart
- _____ (2003), *Cinsiyet ve Millet*, (çev. Ayşin Bektaş), İletişim, İstanbul
- Yüksel, Metin (2003), *Diversifying Feminism in Turkey in the 1990s*, Bilkent

Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Yayınlanmamış
Yüksek Lisans Tezi

..... (2002), *21. Yüzyıl Kadın Özgürlük Manifestosu*, Hevi Yayınları, İstanbul (Bu kitapta yazar ya da derleyen ismi belirtilmemiştir.)

Zald, Mayer (1996), “Culture, Ideology and Statagic Framing”, *Comparative Perspectives on Social Movements*, (ed.) Doug McAdam vd., Cambridge Un. Press

Zinn, Maxine B. Ve Dill, Bonnie T. (2000), “Çok-Irkli Feminizm Yoluyla Farklılık Kuramının Oluşturulması”, (Çev.) D. Hakyemez, *Feminist Çerçeve*, Mart

Parti Program ve Tüzükleri, Yönetmelikler ve Tanıtım Broşürleri

Halkın Emek Partisi (HEP) Parti Programı (1992), Basım Yeri Belirtilmemiş

Özgürlük ve Demokrasi Partisi (ÖZDEP) Parti Programı (1992), Basım Yeri Belirtilmemiş

Demokrasi Partisi (DEP) Tüzüğü (1993), Basım Yeri Belirtilmemiş

Demokrasi Partisi (DEP) Yerel Yönetimler Programı (1993), Basım Yeri Belirtilmemiş

Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) Tüzüğü (1994), Basım Yeri Belirtilmemiş

Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) Parti Programı (1994), Basım Yeri Belirtilmemiş

Emek Barış Özgürlük İçin Çağrı (1995) HADEP Seçim Bildirgesi

Demokratik Halk Partisi (DEHAP) Parti Programı (1997), Basım Yeri Belirtilmemiş

Demokratik Halk Partisi (DEHAP) Parti Tüzüğü (1997), Basım Yeri Belirtilmemiş

Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) Yerel Yönetimler Programı (1999), Basım Yeri Belirtilmemiş

Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) Tüzüğü (2000), Basım Yeri Belirtilmemiş

Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) Merkezi Kadın Komisyonu İç Yönetmeliği (1999), Merkezi Kadın Komisyonu Araştırma ve İletişim Bürosu, Çizge Matbaası, İstanbul

Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) Kadın Kolları Yönetmeliği, (2000), Basım Yeri Belirtilmemiş

Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) 2. Kadın Konferansı Kararları (1999)

HADEP Merkezi Kadın Komisyonu 3. Konferansı Broşürü (2000), Merkezi Kadın Bürosu yayını, Berdan Matbaası, İstanbul

HADEP 4. Olağan Kadın Konferansı Broşürü, Tarih ve Basım Yeri Belirtilmemiş

HADEP 4. Olağan Büyük Kongre Faaliyet Raporu (2000), Berdan Matbaacılık, İstanbul

Demokratik Halk Partisi (DEHAP) Seçim Bildirgesi, Tarih ve Basım Yeri Belirtilmemiş

Demokratik Halk Partisi (DEHAP) Parti Program ve Tüzüğü (2003), Basım Yeri Belirtilmemiş

Dergiler:

Yaşamda Özgür Kadın (1998-1999)

Özgür Kadının Sesi (2000)

Jujin (1996-2000)

Roza (1996)

Özgür Halk (1992-2000)

Gazeteler

Özgür Gündem

Ülkede Özgür Gündem