



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Antropoloji Anabilim Dalı

**ANNELİĞİN SİYASAL ALANDAKİ İNŞASI,
TÜRKİYE’ DE ANNELİK VE SİYASET: “MAKBUL” ANNELER
VE “SÖZDE” ANNELER**

Seçkin Kazak

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2009

ANNELİĞİN SİYASAL ALANDAKİ İNŞASI,
TÜRKİYE’ DE ANNELİK VE SİYASET: “MAKBUL” ANNELER VE
“SÖZDE” ANNELER

Seçkin Kazak

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Antropoloji Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2009

TEŞEKKÜR

Danışmanım Yrd. Doç. Dr. Balkı Şafak’a çalışma boyunca eleştiri ve sorularıyla sağladığı açılımlar ve Muğla-Ankara arası telefon ve mail yoluyla çalışmamı takip ederken gösterdiği sabır ve hoşgöründen ötürü teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, kendisine her konuda danışabildiğim ve üniversite yaşamımda önemli bir yeri olan değerli hocam Doç. Dr. Sibel Özbudun’a yürekten teşekkür ediyorum. Kaynaklarını ve fikirlerini benimle paylaşarak konunun şekillenmesine yardımcı olan sevgili arkadaşım Gözde Orhan’a; ilgili kaynaklara ulaşmamda sağladıkları destekten ötürü Gönül Kazak ve Güray Kazak’a ve canım arkadaşım İclal İncioğlu’na çok teşekkür ediyorum. Yardım taleplerimi hiç geri çevirmeyen sevgili arkadaşlarım Ceylani Akbay, Şafak Altan ve Güllü İpek’e; çalışmam boyunca beni yüreklendiren ve sabırla dinleyen Barış Bardakçı’ya; ve tabii ki desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen ablam Nazlı Kaya, annem Nilüfer Kazak ve babam Ercüment Kazak’a teşekkürü bir borç bilirim.

ÖZET

KAZAK, Seçkin. *Anneliğin Siyasal Alandaki İnşası, Türkiye’de Annelik ve Siyaset: “Makbul” Anneler ve “Sözde” Anneler*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2009.

Bu çalışma, anneliğin siyasal alandaki işlevleri ve bu işlevleri dahilinde ve aracılığıyla siyasal alandaki inşa biçimlerini konu edinmektedir. Kadınların siyasal alanda annelik rolleriyle etkinleşmesi veya temsil edilmesinin kaynaklarını ve bu kaynakların dayandığı annelik *habitusuna* ilişkin kodları araştırmayı amaçlayan bu çalışmada Bourdieu’nün kavramsal çerçevesi ve Ruddick’in “Anneliğe Özgü Düşünce Biçimi” kavramı temel alınmıştır. Bu amaçla, annelik kavramının kurumdan pratiğe tarihsel inşası, siyasal alandaki inşası ve Türkiye pratiğinde anneliğin siyasal alandaki inşa biçimleri ele alınacaktır.

Anahtar Sözcükler: Annelik kurumu, Annelik pratiği, Anneliğe Özgü Düşünce Biçimi, Annelik *habitusu*, Siyasal alan.

ABSTRACT

KAZAK, Seçkin. *The Construction of Motherhood in the Political Area, Motherhood And Politics In Turkey "Ideal"Mothers And "So-Called"Mothers*, Master's Thesis, Ankara, 2009.

This study aims at motherhood functions in political area and construction forms of motherhood within and through these functions in political area. This study aims to reach activation of women in political area through motherhood roles or the sources of the representation and this sources which is based on Bourdieu's conceptual framework and Ruddick's "Maternal Thinking" concept which is predicated on codes regarding maternal habitus. For this purpose, historical construction forms of motherhood concept from institution to practice, its construction in political area and its construction forms in political area of motherhood practice in Turkey will be examined.

Key Words: Motherhood, Mothering, Maternal Thinking, Maternal habitus, Politic area.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİDİRİM.....	ii
TEŞEKKÜR.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	v

I. BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. KONU VE SORUN	1
1.2. YÖNTEM.....	3

II. BÖLÜM

KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1. ANNELİK KAVRAMININ TARİHSEL GELİŞİMİ.....	8
2.1.1. Kurum Olarak Annelik ya da Makbul Anneliğin İnşası.....	8
2.1.1.1. Annelik İdeolojisi.....	12
2.2.2. Pratik Olarak Annelik ya da Farklı Annelikler Mümkün Mü?	15
2.1.2.1. “Anneliğe Özgü Düşünme Biçimi”.....	17
2.2. ANNELİĞİN SİYASAL ALANDAKİ İNŞASI.....	19
2.2.1. Yaşamın Koruyucusu ve Savunucusu Olarak Annelik.....	19
2.2.1.1. Anneliğe Özgü Barışseverlik	21
2.2.2. Etnisitenin/Ulusun (Yeniden) Üreticisi Olarak Annelik.....	26
2.2.2.1. Politikleşen Annelik ya da “Analar Görev Başına!”.....	27
2.2.2.2. "İdeal Anne":Niobe.....	30
2.3. SİYASAL ALANDA ANNELİK HABİTUSU.....	34
2.3.1. Yapılandırılmış ve Yapan Yapı Olarak Anneli.....	34

2.3.2. Radikal Habitus: İktidar Alanlarında Dönüşümün Olanakları.....	37
---	----

III. BÖLÜM

SIYASAL ALANDA ANNELİĞİN İNŞA BİÇİMLERİ: TÜRKİYE PRATİĞİ

3.1. ANNELER VE BARIŞ HAREKETLERİ YA DA “ANNE HAREKETLERİ”...	41
3.2. ULUSUN KUTSAL ANNELERİ: ŞEHİT ANNELERİ.....	65
3.3. SIYASAL ALANDA ANNELİK: “MAKBUL” VE “SÖZDE” ANNELER.....	71
SONUÇ.....	85
KAYNAKÇA.....	88

1. GİRİŞ

1.1 KONU VE SORUN

Annelik kavramı etrafında toplanan söylem ve pratikler günlük hayatımıza öylesine yerleşmiştir ki kadınların tüm zamanlarda ve toplumlarda anneliğe ilişkin belli düşünce ve davranış kalıplarını biyolojik cinsiyetleri dolayısıyla doğuştan sahip oldukları varsayılır. Moore (1988: 28), yeniden üretimin biyolojik tarafının açık bir şekilde ‘doğal’ olduğunu ve kadınların yaşamlarının, çözülmez bir biçimde fizyolojilerine bağlı olduğunu; bunun da, ‘biyoloji kaderdir’ eğilimini yaygınlaştıran evrensel statünün sebebini açıkladığını söyler. Böylece, yaygın söylemle, kadınlar doğaları gereği annedirler ve anneler de doğaları gereği kadındırlar. Oysa Moore (1988: 28)’un da ifade ettiği gibi ‘anne’ kategorisi, tıpkı ‘kadın’ kategorisi gibi kültürel bir inşadır. Bourdieu ve Vacquant (2003:22), toplumsal bölünmeler ile zihinsel şemaların yapısal olarak türdeş olduklarını, aralarında oluşumsal bir bağ bulunduğunu, çünkü zihinsel şemaların toplumsal bölünmelerin somutlaşmasından ibaret olduğunu ileri sürer. Toplumsal eyleyiciler, toplumsal dünyayı, bilişsel yapılar aracılığıyla kurarlar. Bu bilişsel yapılar toplumsal olarak oluşmuştur, dolayısıyla da toplumsal yapılandırmalarla sürekli yeniden yapılanırlar. Toplumsal düzenin yeniden üretilmesinin döngüsü ile öznel kategoriler ile nesnel kategoriler arasında oluşan uyum “apaçık” olarak algılanan, olduğu gibi kabul edilen bir dünya deneyiminin temelini oluşturur. Bourdieu’nün toplumsal yapılar ile bilişsel yapıların diyalektik ilişkisi üzerinden kurduğu kavramsal çerçevesinden hareketle Ruddick’in “anneliğe özgü düşünme biçimi” (maternal thinking), kavramını daha iyi anlayabiliriz. Ruddick (1980: 346-350), belirli görme ve düşünme biçimlerinin insanların yaşadığı deneyimlerden ve pratiklerden ileri geldiğini, anneliğe ilişkin düşünce ve davranış kalıplarının, içinde bulunan toplumsal beklentilerin, koşulların içselleştirilmesinden ötürü oluştuğunu öne sürer. Kadınların var oluşsal anlamda potansiyel anneler olarak dünyada bulunduklarını ve genelde çocuklara bakmaları beklendiği için, insan yetiştirmeyi, hayatı korumayı ve barışı sürdürmeyi teşvik eden toplumsal değerlere karşı bir tür ahlaki bağlılık geliştirme eğiliminde olduklarını ifade eder. Tanımlanmış toplumsal koşullara tekrar tekrar maruz kalmak, bireylerde toplumsal çevre gereğinin içselleştirilmesi anlamına gelen dayanıklı ve bağlam değiştirebilir yatkınlıklar bütününe yerleştirir. Bu bakış açısıyla, çoğu zaman kadınların başka bir kimlik edinmelerine olanak tanımayan anneliğin “doğası”nın

toplumsal bir inşa sonucu “edinildiği” ileri sürülebilir. Bu noktada Bourdieu’nün temel kavramlarından biri olan *habitus* -somutlaşmış, bedene dönüşmüş olan toplumsallık- kadınların annelik ile olan doğal ve zorunlu görünen ilişkisi açısından açıklayıcıdır: “*Habitus*, ürünü olduğu bir toplumsal dünya ile ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibidir; suyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal sayar (Bourdieu ve Vacquant, 2003: 118)”. Anneliğin siyasal alandaki dönüşümü de bu noktadan hareketle ele alınacaktır. Annelik *habitusu* tarihsel ve kültürel inşalar sonucu oluşmuş, anneliğe özgü düşünce ve davranış biçimleri geliştirmiştir. O halde, anneliğe özgü düşünce ve davranış biçimleriyle doğrudan bağdaşmayan bir alan olan siyasal alana, annelik rolleriyle giren kadınların *habitus*larında ve özel alanın tarihselliği ile yapılandırılmış annelik *habitusunda* ne tür değişimler olmuştur?

Annelik *habitusunun* nasıl inşa edildiğini ve hangi dinamikleri barındırdığını da konu edinen bu çalışmanın asıl amacı annelik *habitusunun* siyasetle temas ettiği noktalarda ne tür dönüşümlere uğradığını araştırmaktır. Scheper-Hughes (2008:7), anneliğin toplumsal ve akışkan bir kategori olduğunu; kadınların doğal bir yatkınlıktan ziyade, maksatlı bir tasarımla, anneliğe özgü düşünme biçimini ve pratiklerini savaştırmaya ve dünyayı yok etmeye değil, barışı korumaya ve dünyayı iyileştirmeye adanmış olduklarını söylemektedir. Kadınların ancak özel alan pratikleri siyasal alanda “değer” görmekte; bakım emeği ile ilişkili korumacılık, fedakarlık, kendinden vazgeçiş gibi tutumları, çocukları için hak aramaya dönüştüğünde kadınlara siyasal alanda hareket alanı açmaktadır. Peteet (1997:109)’e göre, anneliğe özgü bakım pratiklerinin geleneksel hassasiyeti ile edindikleri ve onlara küçük bir kapı aralayan, kadınların politik konumları ile annelikleri arasındaki gerilimleri ve kadınların bu gerilimlerin nasıl üstesinden geldiklerini anlamak, yeniden üretici ve bakım sağlayıcı emeğin kazandığı kamusal ve militan anlamları keşfetmek açısından önemlidir. Annelik *habitusunun* siyasal alan ile etkileşimi sözü edilen kadınların hem annelik *habituslarını* hem de bir kategori olarak annelik *habitusunu* yeniden yapılandırmış; benzer şekilde *habitus* da içinde bulunduğu alana yeni anlamlar katmıştır. Alan-habitus döngüsü ile gerçekleşen, siyasal alan ile annelik *habitusu* arasındaki bu ilişkinin yeniden yapılanmasında oluşan gerilimler ve dönüşümler annelik *habitusunun* siyasal alanda makbul ve sözde biçiminde¹ ayrımlaşmasına neden olmuştur. Bu çalışma kapsamında soruyu

¹ Makbul/ Sözde kategorileşmesi Özlem Aslan (2007)’in “Politics of Motherhood and the Experience of the Mothers of Peace in Turkey” çalışmasından referans alınmıştır. Çalışmasında, Aslan makbul anneliğin karşıtı olarak sözde annelik kategorisinin nasıl inşa edildiğini Barış Anneleri deneyimiyle

tekrarlayacak olursak özel alana içkin pratikler, siyasal alana nasıl dahil olmuş ve farklı bir muhalefet tarzını geliştirmiş veya toplumsal hareketler alanı nasıl özel alanın pratiklerini içermiştir?

1.2 YÖNTEM

Çalışmanın konusu, siyasal alanda anneliğin işlevleri ve bu işlevleri dahilinde ve aracılığıyla siyasal alandaki inşa biçimleridir. Özellikle üzerinde durulan nokta, kadınların siyasal alanda etkinleşmesinin kaynakları ve bu kaynakların dayandığı annelik *habitus*una ilişkin kodlardır. Bu konu, Bourdieu'nün kavramsal çerçevesi ve Ruddick'in "Anneliğe Özgü Düşünce Biçimi" kavramı ile ele alınacaktır. Bu çalışmada izlenecek yol, annelik kategorisinin kavramsal inşası, siyasal alandaki inşası ve Türkiye'de anneliğin siyasal alandaki inşa biçimleridir. Bu amaçla, ikinci bölümde, anneliğin toplumsal ve kültürel olarak inşa edildiği ön kabulüyle 18. yüzyıldan günümüze anneliğin zamanı ve mekanı aşan yapılanması ele alınacaktır. Kadın hakkındaki fikirler ve kadına ilişkin tutumlar evlilik, aile, yuva, çocuklar ve ev işi ile ilgili düşüncelerle bağdaştırılır. 'Kadın'ı tanımlamak, açıkça 'anne' kavramına ve bu kavram etrafındaki etkinliklere ve çağrışımlara bağlıdır (Moore, 1988: 25). Bu nedenle de Silva (1996: 10), 'annelik' kavramının yeniden tanımlanması, kabul görmesi ve dönüşümünün kadın tarihi açısından önemli olduğunu söylemektedir. Bu doğrultuda, anneliğin kavramsal inşasını ele alan ikinci bölüm bir bakıma da 18. yüzyıldan günümüze anneliğin tarihsel inşasına bir bakıştır. Böyle bir kavramsal çerçevenin uygun görülmesinin sebebi, Türkiye'deki annelerin siyasal alandaki görünümelerini araştırırken annelerin, annelik kurumunun hangi özellikleri aracılığıyla alana dahil olduklarını; başka bir deyişle kurumlaşmasıyla sosyal bir işlev haline gelen anneliğin siyasal alanda ne tür bir işlevselliğinin olduğunu tartışmaktır. Bu amaçla, anneliğin bir kurum olarak nasıl tanınır hale geldiği ve annelik kurumunun etrafında ördüğü annelik ideolojisi ele alınacaktır. Devamında, anneliğin bir pratik olarak kavramsallaştırılmasına, anneliği böyle kavramanın kadın çalışmaları açısından nasıl bir bakış açısı sağladığına değinilecektir. Bu bakış açısı, özellikle Sara Ruddick'in 'anneliğe özgü düşünme biçimi' ve bu düşünme biçiminin barışa katkısı çerçevesinde ele alınacaktır. Bu katkı, anneliğin siyasal alandaki iki rolünden ilki, yani yaşamın

anlatmıştır. Ancak bu çalışma öncelikli olarak makbul anneliğin inşasına odaklanmaktadır ve makbul/sözde ayrımlaşmasını siyasal alanın bulunduğu toplumsal uzama göre tanımlamaktadır.

koruyucusu ve savunucusu olmak şeklinde tanımlanacaktır. Anneliğin siyasal alanda tanımlanan ikinci rolü ise etnik/ulusal (yeniden) üretimi sağlamaktır. Böylece, anneliğin sorgulanmayan, kendiliğinden varmış gibi kabul gören “evrensel” şemaları vasıtasıyla ve yine bu şemalar dahilinde siyasal alandaki bu iki rolünden söz edilecektir.

Smart’a (1996: 56) göre Anneliğin günümüzdeki ideal formu bazı tarihsel gelişmelerin ürünüdür. Bu tarih kurumsal bir tarihtir ve kadınların direnişini ve etkililiğini içermez. Smart’ın anneliğin ideal formu olarak sözünü ettiği şey, bu çalışmada makbul annelik olarak tanımlanacaktır. Bulunulan siyasal alanın yapısına göre tanımlanan makbul annelik, katı, değişmez bir kategori değildir. Bu noktadan hareketle çalışmada, kadınların direnişini ve etkililiğini içermeyen “kurumsal tarihin” ve resmi ideolojinin makbul anneliği ve onun siyasal görünümünden; ayrıca siyasetteki annelik pratikleri ve bu pratiklerin “görelî makbullüğü”nden söz edilecektir. Görelidir; çünkü makbullüğü, bulunduğu siyasal yapının ürünüdür ve egemen ideolojik yapıya uygun değildir. Bu da siyasal alanda kurum olarak kabul gören anneliğin zamanla makbul kategorilerin dışında bir tür pratik yani “sözde” annelik olarak nitelenmesine yol açar. Siyasal alanda sergilenen annelik pratikleri, bulunduğu siyasal alanın yapısıyla sürekli olarak yeniden tanımlanır. Anneliğin kurumsal özellikleriyle siyasal alanda pratik halini alması, pratiklerin de süreç içinde yeniden kurumsallaşması, bu çalışmada Bourdieu’nün alan-*habitus* yapısal döngüsüyle anlatılacaktır. İktidar alanında tarihsel ve kültürel olarak yapılandırılmış annelik kodları, eyleyiciler tarafından içselleştirildiği, kullanıldığı ve yeniden üretildiği ölçüde anneliğin makbul biçimleri de yeniden üretilir. Bourdieu’e göre (1999:23), eyleyicilerin *habitus*larının yani toplumsal dünyayı kavradıkları zihniyet yapılarının esas olarak toplumsal dünyanın yapılarının içselleştirilmesinin sonucudur. Algısal yatkınlıklar konuma göre ayarlanma yönelimi içinde olduklarından, eyleyiciler, dünyayı olduğu gibi algılama ve kabul etme yönelimindedirler. Bourdieu (2001: 205), ideolojilerin var olan egemenliklerini meşrulaştırmak için doğallaştırma ve evrenselleştirme mekanizmalarını kullandıklarını söyler. Rothman’a göre (1994: 140), kapitalist, patriyarkal ve teknolojik ideolojiler, annelik hakkında bir imgelem yaratır ve bu imgelem, görüş alanımızı perdeleyerek kendini doğal ve evrensel olarak sunar. Düşünümsellik ise bireysel olandaki toplumsalı, mahremin altında gizlenen gayri şahsiyi, özelin en derinine gömülmüş evrenseli keşfettirerek bizi böylesi bir yanılsamadan kurtaran şeydir (Bourdieu ve Wacquant, 2003. 40). Yuval-Davis’e göre (2003: 153), feminizmin toplumsal kurama en önemli katkısı, iktidar ilişkilerinin hem

birincil toplumsal ilişkilerde hem de sivil ve siyasi alanların daha gayri şahsi ikincil toplumsal ilişkilerinde işlediğini kabul etmesidir. Batılı, beyaz ve orta sınıf kadınların deneyimlerini evrensel olarak ele alan, böylece egemen kültürün iktidarını pekiştirdiği öne sürülen birinci dalga feminist harekete yapılan itiraz da böylesi bir düşünömselliğın ürünüdür. Böylece, “farklılıkçı” feminist hareket, 1970’lerin ikinci yarısından itibaren, toplumsal gruplar içindeki etnik, sınıfsal ve cinsel farklılıklara kaynaklık eden kadın pratiklerini ön plana çıkarmıştır. Kavramsal olarak annelik kurumundan annelik pratiğine doğru bu değışim, bu çalışmada siyasal alandaki farklı annelik pratiklerini ve bu pratikleri perdeleyen anneliğın tek tip egemen kodlarını görmemizi sağlar.

Egemen bakış açısının makbul/sözde ayrımı sadece resmi ideolojiden taraf olmak veya olmamak gibi ikili bir ayrım değıl; siyasal alandaki çeşitli iktidar odaklarına göre annelik pratiklerinin şekillenışı ile yapılan bir ayrımdır. Bu ayrım, Crossley’in “radikal *habitus*” kavramından da yararlanılarak ele alınacaktır. Annelik kurumunu siyasal bir pratik için olanaklı hale getiren; buna paralel olarak da egemen yapı içerisinde “sözde” kılan radikal *habitus*, alan-*habitus* döngüsünün sürekliliğinde bir kırılmaya yol açar. Tarihsel olarak yapılanmış anneliğın egemen kodlarının dönüşümünü açıklamada radikal *habitus* kavramından yararlanılacaktır. Bu kavram ile ayrıca, eyleyicilerin, bulundukları siyasal alanda, pratiklerinin yeniden kurumsallaşmasıyla oluşan yeni döngünün sürekliliğının nasıl kırılabilceğı tartışılacaktır. Üçüncü bölümde ise anneliğın siyasal alanda tanımlanan rolleri ile Türkiye siyasal alanında anneliğın hangi biçimlerde görüldüğü ele alınacaktır. Yapılan görüşmeler aracılığıyla kadınların, çocuklarının mağduriyeti üzerinden siyasal alanda nasıl konumlandığı veya kimi zaman sadece simgesel olarak temsil edildiğı gösterilecektir. Annelerin siyasal alandaki konumlanma veya temsil ediliş biçimleri de yine onların anneliklerini pratik veya kurum olarak sergilemeleri ve buna bağılı olarak bulundukları alan tarafından sözde veya makbul olarak tanımlanmalarıyla ilişkilidir. Bu bağlamda, anneliğın toplumsal ve kültürel bir inşaa olduğı ön kabulüyle şu hipotezler sınanacaktır:

- 1) Hem annelik kategorisinin kendisi hem de bu kategorinin eyleyicileri siyasal alanda yeniden yapılırlar, siyasal alanı yeniden yapılandırırlar.
- 2) Bu yapıların yeniden üretim döngüsü siyasal alanda annelik pratiklerinin kurumsallaşmasına ve anneliğın makbul/sözde olarak kategorileşmelerine yol açar.

3) Makbul/sözde annelik kategorileri bulunduğu siyasal alana göre ve süreç içinde yeniden tanımlanır.

Belirtilen amaçlar ve hipotezler doğrultusunda İzmir, Ankara ve İstanbul’da 15 kadın ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Bu kadınlar, çocukları siyasi nedenlerle cezaevinde olan, öldürülen veya kaybolan; bu sebeple de çocukları üzerinden siyasal alanda etkinleşen veya kendisine yüklenen değerlerle temsil edilen kadınlardır. Bu kadınlar, “Şehit/Cuma Anneleri”, “Barış Anneleri”, “Tutuklu Anneleri” ve “Cumartesi/Kayıp Anneleri” olarak isimlendirilen grupların içinde yer almaktadırlar. Niteliksel bir yöntem olan derinlemesine görüşme yönteminin kullanılması nedeniyle küçük bir grupta çalışılmıştır. Görüşmelerden elde edilen sonuçların genellenemeyeceği açıktır. Bir özel deneyime veya olguya dayanan görüşmelerde, kadınların çocukları ile olan ilişkisine yani annelik deneyimlerine ve bu nedenle bulundukları siyasal alan deneyimlerine odaklanılmıştır. Görüşme yapılan 14 kadından farklı olarak Hayriye kayıp eşidir; dolayısıyla kendisiyle yapılan görüşmede sadece Cumartesi oturumlarına ilişkin deneyimlerini aktarması istenmiştir. Bu açıdan da Hayriye’nin aktardıkları Cumartesi eylemlerinin on dört yıllık sürecini değerlendirmek açısından önemlidir. Görüşmelerin uzunluğu yarım saat ile iki saat arasında değişmektedir. Görüşme yapılan kişilere, üye oldukları dernekler vasıtasıyla ulaşılmıştır. Bu dernekler, İzmir Şehit Aileleri İnsan Hakları ve Yardımlaşma Derneği, Yakınlarını Kaybeden Ailelerle Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (YAKAY-DER), İnsan Hakları Derneği (İHD) ve Barış Anneleri İnsiyatifi’dir. Şehit anneleri ile yüz yüze görüşme öncesinde görüşmenin niyetini anlatan bir ön görüşme yapılmıştır. Dernekten elde edilen 56 kişilik şehit annesi isim ve telefon listesinden ulaşılan kişilerle yapılan ön görüşme sonrasında kabul eden dört kişiyle kendi evlerinde, yüz yüze görüşme yapılmıştır. Kayıp Anneleri, Barış Anneleri ve Tutuklu Anneleri ile yapılan görüşmeler ise kadınların üye olduğu derneklerde veya evlerinde yapılmıştır. Şehit Annelerinden farklı olarak, Kayıp Anneleri, Tutuklu Anneleri ve Barış Anneleri daha önceden benzer görüşmeler yapmış olduklarından bir ön görüşmeye gerek duymadan kabul etmişler ve görüşmelerde daha rahat davranmışlardır. Ancak, kadınların aynı olayları defalarca anlatmış olduklarından dolayı çoğu zaman daha önceden yapılandıkları biçimiyle anlattıkları gözlenmiştir. Ana dilleri Kürtçe olan ve Türkçe konuşmada güçlük çeken Türkan, Saliha ve Emine ile yapılan görüşmelerin Türkçe olması, görüşmelerin içeriğine sınırlamalar getirmiştir. Şehit annesi olan kadınlarla yapılan görüşmelerdeki sınırlılık ise, şehit annelerinin

sosyal veya siyasal bir araştırmaya temkinli yaklaşımlardır. Bu nedenle, şehit annesi olan kadınlar, çocuklarının şehit olmasını/ölmesini kendi duygularını temel alarak, yaşadıkları kaybın ruhsal durumlarına verdiği tahribattan yola çıkarak anlatmışlardır. Öyle ki Arife, ruh sağlığının bir göstergesi olarak kullandığı depresyon ilaçlarını, reçetelerini bile göstermiştir. Diğer taraftan duygusal odaklı olan anlatımların, yazılı ve görsel basında görmeye alıştığımız kalıp ifadelere çok fazla olanak tanımaması, kadınların yaşantılarını paylaşırken daha samimi davranmalarına yol açtığı düşünülmektedir. Tüm görüşmelerde karşılaşılan en büyük zorluk, odaklanılan konunun aktarılması güç yaşantılar olmasıdır. Bu nedenle kadınların yaşantılarını anlatırken duygusal olarak zorlandıkları kimi durumlarda, görüşmeler sonlandırılmıştır. Kayıplarını yakın zamanda yaşayan Hümeysra ve Saliha ile kayba ilişkin öfkesi çok yoğun olan Arife ile yapılan görüşmelerde böylesi bir güçlük yaşanmıştır.

Yukarıda sözü edilen derneklerin yanı sıra şehit annelerinin sosyalleşme mekanı olarak 3–6 Mayıs 2009 Fethiye şehit aileleri ile yardımlaşma kermesinde ve kayıp annelerinin eylem alanı olan Galatasaray’da, 4 Nisan 2009 tarihli 210. hafta oturmasında gözlem yapılmıştır. İstanbul Kadın Eserleri Kütüphanesinden konuyla ilgili gazete ve dergi taraması (*Ana, Emekçi Kadınlar Birliği Bülteni, Jin u Jiyan, Jujin, Kadınların Sesi, Roza, Pazartesi ve Sosyalist Kadın*) yapılmıştır. Ayrıca konuyla ilgili belgesel filmlerden (“La Sociologie est un Sport de Combat”, Pierre Carles, 2001; “12 Eylül... Anneler Sorguluyor”, İstanbul 78’liler Adalet ve Dayanışma Derneği, 2008; “Boran”, Hüseyin Karabey, 1999) yararlanılmıştır.

2. BÖLÜM: KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1 ANNELİK KAVRAMININ TARİHSEL GELİŞİMİ

2.1.1 Kurum Olarak Annelik ya da “Makbul” Anneliğin İnşası

Silva (1996:12), hemen hemen tüm toplumlarda anneliğin, sosyal olarak tanımlanması, meşru konumu ve kurallarıyla bir kurum olduğunu söyler. Smart (1996:37)’a göre annelik doğal bir koşul değildir. Annelik, verili biyolojik cinsiyet farklılıklarının doğal bir çıktısı, (hetero)seksüel etkinliğin doğal bir sonucu ve içgüdü olarak adlandırılan doğuştan gelen dişil özelliklerin doğal göstergesi olarak kendini tanımlayan bir kurumdur.

Smart (1996:44), annelik olarak adlandırdığımız meşru kurumun geç moderniteyle birlikte ortaya çıktığını, 19. yüzyılın ortalarından önce¹ kadınların anne olarak meşru bir statüsü veya durumunun olmadığını; çocuğa soyadını, dinini, ikametini, verasetini veren babaların kanunen var olduğunu söyler. Badinter’e göre (1992:75-76), 17. ve 18. yüzyılların toplumunda çocuk, günümüzde sahip olduğu değeri görmediğinden olanakları elverişli kadınların kendilerini kadın olarak tanımlamaları daha kolaydı. Kadınların anneliğe soğuk bakmasını anlayabilmek için, o devirde toplumun annelik görevlerine hiçbir değer vermediğini de hatırlamak gerekir. Anneliğin meşru bir kurum olarak ortaya çıkmasını ev içi kadınlığın ve anneliğin zaferi olarak tanımlayan Silva(1996: 10), bu durumun hem orta sınıf kadınının kamusal gücünün yok olmasına hem de sanayileşmenin sonucu olarak çalışan kadının yaşam koşullarının bozulmasına tarihsel olarak bağlı olduğunu söyler. Diğer taraftan Ferguson (1983:168)’un anneliğin ve cinselliğin 19. yüzyıldaki yeni ideolojisi olarak tanımladığı ‘ahlaki annelik ideolojisi’, orta sınıf erkekleri, kadınları ve devlet adamları arasındaki diyalektik mücadelenin bir sonucudur; böylece patriyarkal burjuva reformlarında orta sınıf kadınları anne olarak aile içinde güçlenmişlerdir.

¹Yazı boyunca yazarlar arasında tarih aralıkları bakımından farklılıklar gözlenecektir. Bu bakımdan Silva (1996:13-14)’nın çok sayıda yazar üzerinden topladığı anneliğin tarihsel gelişim evrelerini kısaca özetleyecek olursam ilk dönemde (17. yy başı ile 19. yy başı arasında değişen aralıklarda) annelik tanımlaması, şehvet ile doymuş dişil bedeninin doğal sonucu olarak görüldüğünden kadınlar annelik üzerinden güç sağlayamıyorlardı. İkinci dönemde (18. yy ile erken 20. yy arasında değişen aralıklarda) özel alan kültü ile kaynaştırılmış yeni bir annelik ideolojisi belirdi. Annelik uzmanlaşmış beceri gerektiren ‘ahlaki hizmet’ haline geldi.

Smart (1996:44-45), anneliğin sosyal ve hukuksal bir kurum olarak tanınmasında iki etkenin önemini vurgular. Bunlardan ilki, Ferguson’ın da dikkat çektiği gibi annelik kurumunun üst ve orta sınıf kadınlarının hukuksal hak mücadelelerinin bir kazanımı olduğudur:

“Anneliğin sosyal ve hukuksal bir kurum olarak tanınmasında iki etken görülür. İlki, üst ve orta sınıf kadınlarının hukuksal mücadeleleridir. Böylece anneleri, özel alanın merkezi aktörleri olarak, çocuk yetiştiren, bakım sağlayan annelere dönüştüren annelik ideolojisinin temellerini atmışlardır. Bu dönem aynı zamanda, orta sınıfın büyüdüğü, orta sınıf değerlerinin de giderek baskın hale geldiği ve özel alan/kamusal alan ayrımının giderek belirginleştiği dönemdir. İkinci etken ise, çocuk koruma mevzuatı, sağlık eğitimi gibi konularda, işçi sınıfı kadınlarına anneliğin özel standartlarını empoze etmeye yönelik düzenlemelerdir. Bu ikna edici politikalar, annelerin doğal özelliklerini ve ideal annenin nasıl olması gerektiğini anlatan annelik ideolojisinin güçlü bir destekçisidir.”

Badinter (1992: 115), 18. yüzyılın son çeyreğinde zihinsel devrim diye adlandırılabilir bir şey gerçekleştiğini, anneliğin imajının, rolünün ve öneminin köklü bir değişikliğe uğradığını, bununla birlikte ilgili yayınların ve söylemlerin de değiştiğini anlatmaktadır:

“18. yüzyılın sonunda annelik sevgisi yeni bir kavram olarak ele alınıyordu. Bu duygunun bütün zamanlarda mevcut olduğu ileri sürüldü. Daha önceki 2 yüzyıla nazaran yeni olan, annelik sevgisinin türe ve topluma yararlı; aynı zamanda doğal ve toplumsal bir değer olarak yüceltilmesidir. 1760’dan sonra, annelere çocuklarıyla bizzat ilgilenmelerini öğütleyip emzirmelerini “emreden” yayınlar artıyordu. Kadınların bir bölümü bu yeni talebe duyarlılık gösterdi. Bu görev onlara mutluluk ve eşitlik vaat ediyordu: “iyi anne olunuz ve tüm mutluluk ve saygınlık sizin olacaktır”. “Kendinizi aile içinde vazgeçilmez yapınız ki, size de vatandaşlık hakkı verilsin”. Kadının her şeyden önce anne olması yükümlülüğü getirilirken 2 yüzyıl sonra hala canlılığını koruyabilen bir efsane yaratıldı: annelik içgüdüğü ya da her annenin kendiliğinden çocuğunu sevmesi efsanesi.”

Bugün “annecilik” olarak nitelendirilen erken yirminci yüzyıl feminizmi, birçok eril işe eşit veya üstün konumda olduğu öne sürülen anneliğin değerinin sosyal olarak tanınması talebinde bulundu (Thébaud, 2005: 370). Annelik feminizmi olarak tarif edebileceğimiz annelerin refahına bu feminist odaklanma, anneliğin sadece özgül bir sorun ya da tekil bir konu değil dışı cinsi birleştiren bir durum olduğu varsayımına dayanmaktaydı (Bock, 2005: 374). Sonraki yıllarda annelik kurumunun kadınların kamusal alandaki pek çok hakkını kısıtladığı yönünde tartışmalar patlak verse de anneliğin sosyal ve özellikle de hukuksal olarak tanınması kadın hareketinin önemli kazanımlarındandır. “Kadınlar anne olmakla hiçbir şey kazanmamakla birlikte başlıca işlevleri buydu” (Badinter, 1992:76). O halde en azından anneliğin sosyal ve hukuksal

zeminini sağlamalıydılar. Ancak sağlanan bu “annelik refahı”, öncelikle orta sınıf kadınlar için geçerliydi. Orta sınıf ve erkekler, bir kültürün ürünü iken; işçi sınıfı ve kadınlar doğaya daha yakın, işlenmemiş, ham yaratıklar olarak tanımlanmışlardır (Davidoff, 2002: 14-15). Kadınlar, ‘hanım’ ve ‘kadın’ olarak iki kategoride gruplandırılmışlardır. Kültürlü orta sınıf kadını ‘hanım’; doğaya daha yakın olan ötekiler ise sadece ‘kadın’dılar. İkinci gruba giren öteki kadın hem cinsel haz aracı hem de emeği sömürülendir. Silva (1996:13) ‘kadın’ ile ‘hanım’ ayrımının ortaya çıkışını şöyle betimler:

“17. yüzyılın geç dönemleri ile 19. yüzyılın erken dönemleri arasındaki çalışkan orta sınıf kadınları işe yaramaz parazitlere dönüştüler adeta ve ağır işçi yoksul kadınlar da erkek gözetimcileri ve denetimcileri altında daha ağır işler yüklendiler.”

18. yüzyılın sonunda 19. yüzyıl boyunca gelişecek yeni bir yaşam biçimi görülmektedir. Hanenin kamusal kaygılardan kopuşu ve son derece özel bir dünyaya geçişi (Davidoff, 2002: 145) ile duygusal aile bağlarını sıcak tutan “iç”, “içeri” ekseninde kurulan modern aile, daha önce asla sahip olmadığı bir önem kazanan anne etrafında merkezileşmekteydi (Badinter, 1992: 171). Cinsel kimliğin sınırları netleşmekte; en azından eğitilmiş sınıflar için kadınlığın tanımı, tutkusuz bir analığa dönüşmekteydi (Davidoff, 2002: 206). 19. yüzyılın inşası geleneksel aile modeli, orta sınıf kadınlarını, toplumun ahlaki değerlerinin koruyuculuğunu yapmak üzere ataerkil otoriteyi zayıflatabilecek piyasa güçlerinin kötülüğünden uzakta (Davidoff, 2002: 145), annelik bağları ile özel alanlarda tutarak güçsüzleştirmeyi amaçlamaktaydı (Smart, 1996:56). Kadınları özel alanlarda tam zamanlı annelere dönüştürme ve anneliği bir ahlaki hizmet olarak yüceltme projesinde kullanılan yaygın söylem ise kadın-doğa ilişkisiydi. Annelik de bu ilişkinin doğrudan en görünür boyutuydu.

Annelik ve toplumsal cinsiyet birbirine ayrılmaz bir biçimde geçmekte ve birbirlerini tamamlamaktadırlar (Glenn, 1994:3). Smart (1996: 38), bu nedenle yazarların annelik kavramını şu temel soru üzerinden ele aldıklarını söylemektedir: Bakım emeğinin yükü ve kadını işgücünden uzaklaştırmasından dolayı annelik, kadınların ezilmesinin mi kaynağıdır yoksa sadece dişil bir süreç olarak kadının biricikliğinin ve de manevi gücünün mü kaynağıdır? Her iki durumda da ön kabul, anneliğin evrensel olarak kadınlık ile bağdaştırıldığı ve kadının toplumsal cinsiyet kimliğinin annelik ile bütünlendiğidir. Peki ya, annelik ile kadınlık arasındaki bağ, ilk bakışta görüldüğü kadar ‘doğal’ mıdır? Moore (1988:25-27), bunu göstermenin en iyi yolunun anneliğin

en ‘doğal’ özelliği olarak görülen çocuk doğurmanın ve yetiştirmenin Batılı gözlerden nasıl görüldüğünü tartışmak olduğunu söylemektedir:

“Annelerin, yalıtılmış yuvalarında çocuklarıyla birlikte olduğu, onların bakımını sağladığı, onları geleceğe hazırladığı, Batı yaşamının her dönemine ve diğer kültürlerle genelleştirilebilir bir görüş değildir. İngiltere’de “Factory Acts”¹ ten önce kadınlar ve çocuklar bazı sektörlerde yaygın ücretli işçilerdi. Öte yandan Viktorya toplumunda aile yaşamı ve kadınların yaşamı oldukça farklıydı. Orta –ve üst- sınıf kadınları ev idaresinden sorumluydular ve nadiren ev dışında çalışıyorlardı. Ama bu kadınların ücretli emekten dışlanması, çocuklarının günlük bakım ve beslenmelerinden biyolojik annelerinin sorumlu olduğu anlamına gelmiyordu. Pek çok orta –ve üst- sınıf ailesi dadılara güveniyorlardı. Anne-çocuk ilişkisindeki dadı varlığı, ‘anne’ kavramının inşa edilmiş olduğunu açık bir şekilde gösteriyor; aynı zamanda kültürel olarak verili ‘anne’ ve ‘kadın’ kategorileri arasındaki ilişkiyi de etkiliyor.”

Böylece, anne kategorisinin kadın kategorisi gibi kültürel inşa olduğunu gösterdiği tartışmada Moore (1988:28) kadın-doğa-anne ilişkisini şöyle ortaya koyar:

“Anneler oldum olası çocuklarının itinalı bakıcıları değildiyse de çocukları dünyaya getirenlerin onlar olduğundan eminiz. Bu bakımdan, yeniden üretimin biyolojik tarafı açık bir şekilde ‘doğal’dır² ve kadınların yaşamının ayrılmaz bir biçimde fizyolojilerine bağlı olduğuna dair olan “biyoloji kaderdir” yaygın eğilimini açıklar.”

Ortner’ a göre (1974: 69-76), üremenin doğrudan kadının bedeninde gerçekleşmesi, kadının doğa ile olan evrensel bağına gösterir ki bu da erkeğin egemenliğindeki kültüre tabidir. 18. yüzyılda da çok moda olan doğaya dönüş teorileri, kadına “doğanın isteklerini” hatırlattı (Badinter, 1992: 146). Böylece her zaman bir aile bağlamında değerlendirilen kadınlık, ahlaki değerlerin idealleştirilmiş taşıyıcısı haline gelmiş, 19. yüzyılın sonlarında ‘Yuva’ ve ‘Annelik’ ruhsal ve duygusal anlamda daha güçlü ikonlar halini almışlardır(Davidoff, 2002: 242). 20. yüzyıl başlarında, “normal” kadınların çocuk istemesi gerektiğini, anneliği reddedenlerin kadınlığı reddettiğini öne süren psikoanalitik teori (Glenn, 1994:9) sayesinde annenin sorumluluğu doruk noktasına ulaşmıştır (Badinter, 1992: 143). Yine psikoanalitik kuramın cinsellik vurgusu, çocuk gelişimi alanındaki uzmanlaşma (Ferguson, 1983: 172) ve çocuk gelişim uzmanlarının,

¹ Factory Acts veya İş Atölyeleri Kanunu, Britanya sanayisindeki iş koşullarını düzenleyen kanunlardır. 1802’den 1891’e kadar 8 kanun metni yayımlanmıştır. Özellikle kadınların ve çocukların çalışma koşulları bu kanunlarla düzenlenmiştir.

² Bu tartışmalarda çocuk doğurmanın da teknolojik gelişmelerle birlikte (doğum kontrol yöntem ve teknikleri, taşıyıcı annelik, tüp bebek... vs) ‘doğal’ olmayabileceğine dair görüşler vardır ve bunun da anneliğin sosyal inşa olduğu savını güçlendirdiğini ileri sürmektedirler. Bu tartışmalara, tezin kapsamını aşmamak için yer verilmeyecektir.

çocuğun biyolojik annesine olan ihtiyacını “keşfetmeleri” (Glenn, 1994:9) ile kadınların çocuk bakımını üstlenmeleri ve tam zamanlı annelere dönüşmeleri desteklenmiştir(Kaplan, 1992:5).

2.1.1.1 Annelik İdeolojisi

Annelik, besleme ve bakım pratiklerini içeren, sosyal olarak inşa edilmiş etkinlikler ve ilişkiler dizisidir (Forcey, 1994: 357). Kadınların annelik duygusunu edinmelerini ve onlardan istenen ideal anneliğin sosyal olarak inşa edilmesini ‘annelik ideolojisi’ olarak tanımlayan Glenn (1994: 9-13), bu ideolojinin pek çok çelişkiyi barındırdığını öne sürer:

“Anneler, bir taraftan yaşam veren, kendini feda eden, affedici olarak romantize edilir; diğer taraftan, boğucu, karmaşık, yıkıcı gibi niteliklerle de her türlü kötülüklerin sorumlusu olarak gösterilirler. Benzer bir biçimde hem çocuklarının kaderini dolayısıyla toplumun geleceğini ellerinde tutan tüm güçlü olarak; hem de doğa kanunlarına, içgüdülerine ve sosyal güçlere bağımlı olan güçsüz, zavallı olarak betimlenirler.”

Annelik ideolojisi, kültürel çelişkilere rağmen, annelik pratiklerine ilişkin ideal bir standart barındırır (Arendell, 2000:1193). Bu ideal Ferguson’a göre kadınları öncelikle ‘ahlaki annelere’ dönüştürmeyi amaçlar. Ferguson (1983: 168)’un ahlaki annelik/özel alan kültü olarak tanımladığı ideolojide annelik üstün bir hizmettir ve ahlaki algı, duygusal ve içgüdüsel yakınlık gibi özel yetenekleri içerir. Bu yeteneklerle kadınlar, korunaklı yuvalarında ahlaki ve ruhani olarak erkeklerden üstün ‘seçilmiş’ annelere dönüşmüşlerdir.

Rothman (1994: 139), anneliğin inşasının üç ideolojinin bir araya gelmesiyle mümkün olduğunu öne sürer. Bunlar, kapitalizm, patriyarka ve teknolojidir. Patriyarkal ideoloji, yeniden üretim ve cinsellik alanında kadınların emek güçleri üzerindeki erkek denetimine dikkat çeker. Teknolojik ideolojinin anneliğe ilişkin en açık uygulaması, hamilelikte ve çocuk doğumundaki tıbbi müdahalelerdir(Rothman, 1994: 140-150). Pek çok feminist teorisyen kapitalizmin patriyarka ile bütünleştiğini, kadınların çocuk bakımı da dâhil olmak üzere evde ve piyasada çalışması, erkek egemenliğinin ve üretiminin kapitalist biçimini devam ettirdiğini öne sürerler (Forcey, 1994: 360). Kapitalizmin patriyarkadan, patriyarkanın kapitalizmden bağımsız düşünülemeyeceğini

öne süren görüşün önemli savunucularından Hartmann (1992: 150), anneliğin patriyarkal kapitalizm ile ilişkisini şöyle açıklar:

“Erkeklerin işgücü piyasasında daha iyi işleri vardır ve kadınlardan daha yüksek ücret alırlar. İşgücü piyasasında kadınların daha düşük ücret alması hem erkeklerin kadınlar üzerindeki maddi avantajlarını kalıcılaştırır hem de kadınların eş olmayı bir meslek olarak seçmesini teşvik eder. Kadınlar, ev işi yaparlar, çocuk bakarlar ve evde doğrudan erkeklerin yararlandığı diğer hizmetleri yaparlar. Buna karşılık kadınların evle ilgili sorumlulukları, işgücü piyasasındaki aşağı konumlarını pekiştirir.”

Rothman (1994: 149) teknolojik ideolojinin, anneliği bir iş, kadın bedenlerini bebeklerin yapıldığı kaynaklar, çocuğu da annelik emeği sonucu üretilen bir ürün haline getirdiğini ileri sürer. Piyasa koşullarında ise her iş ve her ürün eşit değere sahip değildir. Bunun da günümüzde en iyi göstergesi, sağlıklı, beyaz bebeklerin oldukça değerli olmasıdır. Glenn (1994:20)’in de vurguladığı gibi beyaz, orta sınıf çocukları her zaman yüksek değere sahiptir ve tüm imkanlarını ona adayan tam zamanlı anneler tarafından yetiştirilirler. Hartmann (1994:150) da bu görüşün devamı niteliğinde kapitalist ve patriyarkal ideolojilerin etkisiyle tarihsel süreçte çocukların piyasadaki verimliliği azaldıkça anneleriyle olan yasal ve duygusal bağlarının arttığını söylemektedir. Çocukların ücretli emekten dışlanmaları ve para kazanma yeteneklerinin azalmasıyla ebeveynleriyle aralarındaki yasal ilişkiler değişmiş; sanayi çağının başında vasilik davalarında babaların yasal önceliği varken, çocuklar üretken olmaktan uzaklaştıkça annelerin çocuk üzerindeki hukuki ve psikolojik rolünün arttığını öne sürmüştür.

Anneliği, kapitalist ve patriyarkal ilişkilerin dışında tutmak, annelik deneyimini romantize etme çabasından başka bir şey değildir (Glenn, 1994: 23). Nasıl ki kadın emeği, erkek egemenliği ve kapitalist üretimi sürdürme gibi ikili bir amaca hizmet ediyorsa cinsiyetçi ideoloji de eril özellikleri/kapitalist değerleri yüceltme ve dişil özellikleri/toplumsal gereksinimi alçaltma gibi ikili bir amaca hizmet eder (Hartmann, 1994: 156). Cinsiyetçi ideolojiler, anneliği kadına özgü tek statü ve ayrıcalık olarak sunarlar. Çelişki de buradan kaynaklanır: güç ve etkinlik kazanma amacıyla, kadınlar, anne olmanın sağladığı ahlaki nitelikler ve özel donanımlara kadınların sahip olduğuna ilişkin olan egemen görüşe uyum sağlamak zorunda kalıyorlar. Bu iddialar da kadının ikincilliğini doğrulayan ama kimi zaman toplumda özel işlevleri olan ideolojiyi güçlendiriyor(Glenn, 1994:23).

Annelik kurumu, zamanla etrafında bir ideoloji örmüştür. Sağlıktan eğitime tüm alanlarda bu ideolojiyi destekler bilgiler üretilmeye başlanmıştır. Bu da anneliğe ilişkin düşüncelerin zamanı ve mekanı aşan sürekliliğini -“evrenselliğini”- sağlayan en önemli etkidir. Thébaud (2005: 375), anneliğin onuru ve annelerin hakları ve refahı uğruna verilen uzun mücadelede bazı düşüncelerin zamanı ve mekanı aşan sürekliliğinin, bu düşüncelerin dönüşümü kadar çarpıcı olduğunu söyler. Kadınların anne olarak sosyal haklar kazanmalarını sağlayan mücadeleleri aynı zamanda onları bu kimliğin tek ve doğal özdeşi kılarak yüceltmıştır. Bu anlamda anneliğe ilişkin düşünce ve pratiklerin dönüşümü ve hemen hemen 18. yüzyıldan bu yana annelik ideolojisinin zamanı ve mekanı aşan sürekliliği, bunun en iyi örneğidir. “La Sociologie est un Sport de Combat (2001)” isimli belgeseldeki Bourdieu’nün “sosyal dünya, ardı ardına gelen değişimler içinde değildir; durgunluklar ve sabitlikler de vardır. Bilimi mümkün kılan da bu sabitlikleri anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır” ifadesini de hatırlatarak anneliğe ilişkin düşünce ve pratiklerin 18. yüzyıldan günümüze gelen “sabitlikleri” özetlenmeye çalışılmıştır. Bu, bir anlamda da ulus-devlet akılcılığının uzantısı olan, özdeşlik mantığına dayalı eşitlikçi ve evrenselci feminizm (Acar-Savran, 2004:3) olarak nitelendirilen birinci dalga feminizminin etkisidir. Böylece, anneliğin başlıca özellikleri, “doğal, değişmez ve evrensel” (Glenn, 1994:4) olarak tanımlanmıştır. Eşitlikçi, evrenselci, kadınlar arası farklılıklara kör kalan bu feminizm anlayışının politik dildeki ifadesi ise beyaz, orta sınıf, heteroseksist feminizmdir (Acar-Savran, 2004:3). Dolayısıyla böyle bir feminizm anlayışına göre, “anneliğin ideal modeli beyaz, orta sınıf kadınının evrensel olarak sunulmasıyla” (Glenn, 1994:3) ortaya çıktı. Ancak, 1968 ile birlikte gelen ikinci dalga bu evrenselciliği reddeder ve kadın kimliğinin özgüllüğünü kendisine temel alır ve 70’lerin ikinci yarısından itibaren de “farklılıkçı” feminizm ön plana çıkar (Acar-Savran, 2004:3). İdeal anne ve onun tek tip annelik tutumlarından, sınıf, etnisite, cinsel tercih bakımından farklı annelere ve onların farklı tutumlarına; bununla birlikte kavramsal olarak annelik kurumundan annelik pratiğine doğru değişim görülmüştür. Bu elbette ideal anneliğin ve annelik kurumunun topyekûn reddi anlamına gelmez; ancak ideal anneliğin “gölgesinde” farklı anneliklerin de görünür hale gelmesidir. Acar-Savran (2004:4) da 70’lerin ikinci yarısından başlayarak, kadınlar arası hiyerarşilerin ve bölünmelerin, türdeş bir kadın kimliği yanılısaması altında bastırıldığı bir feminizmin ön plana çıktığına, gerçekten de harekette beyaz, orta

sınıf bir niteliğin baskın hale geldiğine dikkat çeker. Bu noktada Bourdieu'nün sözünü ettiği değişimler içindeki sabitlikleri anlama çabası daha anlamlı hale gelmektedir.

2.1.2 Pratik Olarak Annelik ya da “Farklı Annelikler” Mümkün Mü?

Anneliğin sosyal ve hukuksal anlamda kurum halini alması kadın hareketinin ilk kazanımlarındandır. Ancak bu kurumlaşma, elbette kadınların biyolojik cinsiyet yatkınlıklarının da dolayısıyla, zaman içinde anneliği kadınlığa özdeş bir kimlik haline getirmiştir. Her ne kadar teknoloji çeşitli alternatifler sunmuş olsa da üremenin kadın bedeninde gerçekleşmesi, doğurma, emzirme gibi kadınların fizyolojilerinden kaynaklı davranışlar, kadın-doğa-anne ilişkisini kurmanın en temel açıklamasıdır. Sosyal ve iktisadi koşulların etkisiyle anneliğin kurumlaşması anneliğe ilişkin birtakım duygu, düşünce ve davranışların inşa edilmesine neden olmuş; böylece ideal anne ve onun ideal tutumları kadınlar açısından bir toplumsal cinsiyet modeli teşkil etmiştir. Ancak sorun tam da bu modelin öğrenme değil kadınların ‘doğa’larının gereği, içgüdülerinin sonucu olduğu yanılmasıdır. 70’li yıllardan itibaren ideal anneliğin etrafında farklı anneliklerin görünür kılınmasıyla annelik kurumunun içinde çeşitli annelik pratiklerinden söz edilmeye başlanmıştır. 1980’lerden itibaren feminist bir siyasal etiğin ancak kadınların geleneksel kültürü, pratiği ve deneyimlerinden çıkarılabileceği inancı (Donovan, 1997: 323), çağdaş feministlerce paylaşılır. Kadın kültürüne, deneyimlerine ve pratiklerine yapılan bu vurgu kadın epistemolojisi ve etiğinin oluşmasına neden olmuştur. Donovan (1997: 328), Sara Ruddick’in önemli makalesi “Maternal Thinking”de (1980) sözü edilen çocuk yetiştirme ve annelik deneyimlerinin, kadın epistemolojisi ve ahlaki bakışı açısından kurucu niteliğinde görüldüğünü ifade eder.

Pratiğe yapılan vurgu bu çalışma açısından önemlidir, çünkü anneliği biyolojik bir kader olmaktan uzaklaştırır ve sosyal bir bağlamda ele alır. Bourdieu'nün temel kavramlarından biri olan ‘pratik’ veya yapılandırılmış ve yapılandıran algı şemaları vasıtasıyla sosyal dünya içselleştirilir ve yeniden üretilir. Annelik ile ilgili çok sayıda çalışması bulunan Ruddick (1980:346-348), belirli görme ve düşünme biçimlerinin insanların yaşadığı deneyimlerden ve pratiklerden ileri geldiğini, anneliğe ilişkin düşünce ve davranış kalıplarının, içinde bulunulan toplumsal beklentilerin, koşulların içselleştirilmesinden ötürü oluştuğunu öne sürer. Anneliği karmaşık düşünce ve eylem

durumlarını içeren bir tür pratik olarak ele alır ve bu pratik de çocuğun korunma, büyüme ve kabul görmeye ilişkin ilgi ve ihtiyaçlarına cevap verir. Ruddick'in anneliği bir pratik olarak kavramsallaştırmasını yorumlayan Diquinzio (1999:119), pratiği, kişilerin kendi ve diğerlerinin fiziksel, duygusal, psikolojik ve zihinsel ihtiyaçlarını veya ilgilerini karşıladıkları sosyal olarak düzenlenmiş kendine özgü bir insan etkinliği olarak tanımlar.

Annelik kurumu, anneliği, kadının biyolojik ve içgüdüsel davranışları etrafında örerken; annelik pratiği, biyolojik birtakım cinsiyet özelliklerini yadsımasa da anneliği sosyal bir inşa olarak ele alır. Silva, (1996:33), annelik pratikleri ile annelik kurumu arasındaki ayrımı şöyle ortaya koyar:

“Kurum olarak annelik dışıl; pratik annelik (mothering) ise tek bir biyolojik cinsiyete bağlı değildir. Annelik pratiği ‘doğal’ değildir. Annelik pratiği, anneler ve çocuklardan daha başka değişken ve karmaşık sorunlar içerir. İdeolojileri, kaynakları, emek pazarlarını, teknolojik değişimleri, erkekleri, kanunları, seçimleri ve zorunlulukları içerir.”

Diquinzio'ya göre (1999:123), Ruddick'in annelik pratiği açıklaması, anneliği ve çocuğun bakım işini idealleştirmenin ve romantikleştirmenin önüne geçer. Anneliği bir pratik olarak anlamak, kadının ve erkeğin her ikisinin de katılabileceği sosyal ve bireysel bir etkinliği ima eder ve annelik pratiğini özel alan ve aileden ayırıştırarak, bireyciliğin özel ve kamusal ikili anlayışına karşı durur. Bu bir anlamda anneliği, özel alan içinde ideal toplumsal cinsiyet rol modeli olarak gösteren, romantikleştiren annelik kurumuna da karşı çıkıştır. Diquinzio (1999:120)'ya göre Ruddick'in annelik teorisi, erkek egemenliğine ve cinsiyetçiliğe örtük bir şekilde meydan okur, kadınların farklılıklarını kavramsallaştırır. Anneliği kadına özgü tek statü ve ayrıcalık olarak sunan cinsiyetçi ideolojilere (Glenn, 1994:23) karşı, kadının insan olarak kendini annelikten ayırştırmaya başladığı bir dönem olan 1980'lerde (Kaplan, 1992:4) Ruddick, anneliğe özgü düşünme biçiminin dışıl bir yetenek olmadığını, annelik pratiğinin özel alanın dışına çıkarak yaşamı muhafaza etmenin temeli olduğunu savunmuştur. Bu aynı zamanda Ruddick'in dünya barışını sağlama ve sürdürme yönündeki önerilerinin de temel savıdır.

2.1.2.1 Farklı Anneliklere Bir İmkan Olarak “Anneliğe Özgü Düşünme Biçimi”

“Bundan böyle “babalar” olmayacak; çocuklarının dünyasına egemen olan ahlaki bir otorite, çocuklarının yaşamı üzerinde iktidar olan hiçbir cinsiyetten kimse olmayacak. Bakım işinin duygusal, ekonomik, sosyal ve pratik olarak paylaşıldığı toplumlarda anneliğe özgü düşünce biçimine sahip, her iki cinsiyetten anneler olacak.” (S. Ruddick, 1983:227)

Ruddick, bakım işinin duygusal, ekonomik, sosyal ve pratik olarak paylaşıldığı bir toplum hayal eder. Bu toplumda baba rolü yoktur. Anneliğe özgü düşünce biçimine sahip her iki cinsiyetten anneler vardır. Peki, Ruddick’in ütöpik toplumundaki anneliğe özgü düşünce biçimini ebeveyn rolünden farklı kılan nedir? Ruddick (Kaplan, 1992:19), anneliğe özgü düşünce biçiminin annelik pratiğinden kaynaklandığını öne sürer. Bu düşünce biçimi, çocuğun büyüyebileceği uygun sosyal ortamı sağlayarak onun yaşamını sürdürmesini sağlamayı temel alan evrensel vasıflara sahiptir. Ruddick, annelerin besleme ve bakım davranışlarının altında yüksek felsefi bir düşünce (içgüdünün aksine) yattığını söyler: Anneler büyümeyi teşvik ederek ve toplumca kabul edilebilir kişilerin çoğalmasını sağlayarak yaşamı muhafaza ve müdafaa ederler. Bu anneliğe özgü bir pratiktir (Glenn, 1994:5). Ruddick (1980: 346-348), anneliğe özgü düşünce biçimi ifadesini kullanırken annenin geliştirdiği zihinsel kabiliyet, üstlendiği metafizik tutumlar ve onayladığı değerlerden söz ettiğini ifade eder:

“Anneliğe özgü pratik, biyolojik bir çocuğun toplumsal bir dünyadaki tarihsel gerçekliği ile var eder kendini. Zihinsel etkinlikler duygusal etkinliklerden farklıdır ama onlardan ayrı düşünülemezler. Duygu, düşünce ve muhakeme birlikteliği vardır ve ben bu birlikteliğe anneliğe özgü düşünme biçimi diyorum.”

Pratikte ve kavramsal olarak anneliğe ilişkin olanı kadınlığa ilişkin olandan ayırmak mümkün değildir. Ruddick (1980: 346) de anneliğe özgü düşünme biçiminin, sadece kadınlığa özgü düşünme biçiminin bir örneği olduğunu ve günlük çocuk bakımı pratiklerinden kaynaklandığını öne sürer. Buna rağmen biyolojik ebeveyn olmak ne yeterli ne de gereklidir. Ruddick, çocuk bakımının içgüdüsel ve sadece fizyolojik ihtiyaçların tatminini sağlayan bir pratik olmadığını, bu pratiğin yaşamı koruma ve savunmaya yönelik yüksek felsefi bir düşünceyi barındırdığını önemle vurgular. Bu düşünce biçiminin ve pratiklerinin temelini oluşturan üç şey ise korumak, yetiştirmek ve eğitmek/toplum tarafından kabul edilebilir kılmaktır. Koruyuculuk, bu üçü içinde en öncelikli ve değişmez olanıdır (Ruddick, 1980: 348). Çocuğun yaşamını korumak, onu ve çevresini ve çocuğun yaşamını sürdürmesi için etrafında bulunan kişileri denetlemeyi gerektirir (Diquinzio, 1999:120). Ruddick (1980:350), koruyuculuk tutumunu şöyle tanımlar: “ele geçirmektense tutmanın, kırılman olanı muhafaza etmenin, mevcut olanı ve çocuğun hayatı için gerekli olanı sürdürmenin önceliğinin

hakim olduğu bir tutum”. Yetiştirmek yani çocuğun büyümesini desteklemek ise, onun fiziksel büyümesi, sosyal, duygusal ve zihinsel gelişimi için fiziksel ve sosyal koşulların sağlanmasını gerektirir (Diquinzio, 1999:120). “Kabul edilebilir” kılma diğer bir deyişle eğitme, annenin, kendisinin de içselleştirdiği sosyal grubunun değerleri çerçevesinde tanımlanır. Toplum, anneden, gelecek nesiller için kabul edilebilir bir yetişkin üretmesini bekler. Bu noktada sorun, annelerin baskın değerleri kabul etmesi değil; boyun eğmenin ve “iyi olma” halinin toplum tarafından başarı sayılmasıdır (Ruddick, 1980: 356).

Glenn (1994:13), anneliğin, batı toplumlarında ikili zıtlıklarla tanımlandığını öne sürer: kadın-erkek, doğa-kültür, kamusal-özel, duygu-mantık ve emek-sevgi. Buna göre annelik şöyle özetlenebilir: ailenin özel alanında, kadınsı özelliklerin doğal olarak cereyan etmesiyle harekete geçen güçlü duygusal bağlanmalar ve başkaları için fedakarlık yapma güdüsü. Anneliğin eleştirel analizi de bu ikiliklerin bozumuyla gerçekteşir. Ruddick’in anneliği bir pratik olarak ele alması tam da bu ikiliklerin bozumunu amaçlar; çünkü anneliği pratik olarak kavramak, anneliği, kadınların doğasına has bir duygu olarak sadece kadınlara ve özel alana mal etmez. Annelik, anneliğe özgü düşünme biçiminin uygulandığı bir pratiktir. Bu pratik de korumak, yetiştirmek ve eğitmek gibi sadece kadınlara has bir duygu veya güdü gerektirmeyen bir dizi emek işidir. Ruddick (1980: 346)’ e göre pek çok sosyal bağlamda, başkalarının bakımının sağlandığı çeşitli işlerde kadınlar erkeklere oranla çok daha fazla annelik pratiğini yürütmekte ve anneliğe özgü düşünme biçimini geliştirmektedirler. Ruddick, bu pratikler ve değerlerin, doğal veya engellenemez bir biçimde kadına veya erkeğe özgü olmadığını; fakat cinsiyetin toplumsal inşası ve emeğin cinsiyet temelli bölüşümünden kaynaklı ilişkilerin bir sonucu olduğunu söyler (Diquinzio, 1999:124). Bu bakımdan Ruddick’in önerisi, emeğin cinsiyet temelli bölüşümünü yeniden düzenlemek ve annelik pratiğine kadının ve erkeğin daha eşit oranlı katılımı sağlamaktır. Böylece, kadınlığın ve erkekliğin sosyal inşasını değerştirme yönünde bir adım atılabileceğini savunur.

2.2 ANNELİĞİN SİYASAL ALANDAKİ İNŞASI ya da “ANALAR, GÖREV BAŞINA!”

Anneliğin kurumdan pratiğe kavramsal dönüşümü tarihsel bir planda gösterildikten sonra anneliğin siyasal alanda nasıl inşa edildiği konu edilecektir. Anneliğin siyasal alandaki inşasının, anneliğin siyasal alandaki iki önemli işlevi ile gerçekleştiği öne sürülmektedir. Bu işlevlerden ilki kadın-doğa-annelik bağıntısından temellenerek anneliğin barış ile kurulan ilişkisidir. Yaşamın koruyucusu ve savunucusu olarak ele alınan annelik, siyasal alanda da barışın savunucusu olmalıdır. İkinci olarak tanımlanan işlev ise, anneliğin etnik gruptan ulus-devlete siyasi toplulukların biyolojik ve kültürel devam ettiricileri olmalarıdır. Annelik bu işlevleri aracılığıyla hem siyasal alanın içine dahil olmuş; diğer bir deyişle annelik kategorisinin kendisi de siyasallaşmış; hem de annelik kategorisinin siyasal alanda açtığı hareket olanağı ile eyleycilerinin de siyasallaşmalarını sağlamıştır.

2.2.1 Yaşamın Koruyucusu ve Savunucusu Olarak Annelik

“Biz, kadınlar olarak yaşamın koruyucularıyız; daha saf, daha naif, doğuştan daha fedakâr olduğumuz için değil; erkekler savaş yapmakla meşgul oldukları için...”¹

Kadın ile barış arasındaki ilişki eskidir². Barış, çoğunlukla evin meleği, yaşamın koruyucusu kadın ile sembolize olmakta, barışa davetler genellikle kadınlar ve çocuklar adına yapılmaktadır (Forcey, 1994: 355). Erkeklerin savaşla, kadınların barışla bağlantılı kurgulanması, biyolojik cinsiyetten kaynaklanır. Doğurganlıklarıyla “yaşam veren” kadınların barış ve barış çabaları ile bağdaştırılması da bu anlamda zor değildir. Ancak, biyolojik cinsiyetlerinden dolayı kadınların daha fedakar, naif, barışçıl olduğuna dair özcü yaklaşımlar yerini deneyimleri esas alan yaklaşımlara bırakmıştır. Yuval-Davis (2003: 208-209) ise, barış hareketinde kadınların özgül konumlanışını, kadınların anneler olarak biyolojik ve toplumsal kuruluşlarından çok başka bazı akıl yürütmelerin de bir sonucu olarak açıklanabileceğini öne sürer:

¹ Codepink örgütünün tanıtıcı sloganı. Codepink (Pembe Alarm); Irak savaşına son vermek ve yeni savaşların önünü almak için kurulmuş; yalnızca kadın gönüllülerle sınırlı olmayan uluslararası bir iletişim ve örgütlenme ağıdır(<http://www.codepink4peace.org/article.php?list=type&type=3>).

² Savaşa karşı koyan kadınlar imgesi, en azından İ.Ö.5. yüzyılda Atina’da Lysistrata’nın ilk sahnelenişinden beri Batılı kamusal muhayyilede mevcuttur. Aristoteles’in bu Yunan komedyası, Atinalı, Spartalı, Koritli kadınların bir araya gelerek, kocaları birbirleriyle savaşmayı kesene kadar onlara karşı seks grevi ilan edişlerini anlatır (Yuval-Davis, 2003: 177).

“Birincisi erkeklerin aksine kadınlar, hiçbir yerde aslında mecburi askere alınmamış ve onaylamadıkları savaşlarda savaşılmaya zorlanmamıştır. İkincisi, bazı kadınlar, daha genel feminist inançlarının parçası olarak, savaş karşıtı ve anti-militarist hareket içinde özerk olarak örgütlenmeyi tercih ederler ki böylece daha iddiacı olabilecek ve karışık bir organizasyonda erkeklerce gölgelenmeyecek ve yıldırılamayacaklardır. Üçüncüsü bazı kadın anti-militarist ve savaş karşıtı gruplar, erkek maçoluğu ve şiddetinin egemen olduğunu düşündükleri ataerkil toplumsal sisteme karşı toptan mücadelelerinde, kendi anti-militarist mücadelelerini öncü olarak görürler.”

Arabulucu, yapıcı, fedakar olmak ve tüm bu “doğal” niteliklerin bir sonucu olarak barıştan yana olmak annelik kurumu tarafından kadınlara bahsedilmiştir. Annelik pratiği de annelik kurumunun kimi niteliklerini alarak barış politikaları için önerilerde bulunur. Bu sefer, barış, kadınlara verili değil; yüklenen politik bir sorumluluk olarak sunulur. Kurumdan pratiğe barışa ilişkin tutumlardaki bu farklılık, cinsiyetin özselci vurgusundan cinsiyet kimliklerinin toplumsal inşa olduğu vurgusuna doğru dönüşümün bir sonucudur. Kadınların barıştan yana olmaları yönündeki temel gerekçeleri “daha naif, daha fedakar oldukları” iddialarından “verdikleri yaşamı korumanın” gerekliliği yönünde daha etkin bir hal almıştır. Codepink gibi günümüzdeki pek çok barış savunucusu hareket, artık, ne gerekçeyle olursa olsun kadınlara barışı savunmaktan başka alan kalmadığını, dolayısıyla sadece bunun bile bir gerekçe olabileceğini öne sürerler.

2.2.1.1 Anneliğe Özgü Barışseverlik

“Ben anayım/ Bu sesimde yerin göğün derdi var/ Sulha gelin ey insanlar/ Yoksa dünya mahvolur.”¹

Yuval-Davis (2003: 207), anneliğin, feminist, anti-militer düşüncede çok önemli bir rolü olduğunu söylemiştir. Ona göre, bu görüşün savunucularından en gelişmiş ve kuramsal açıdan en sofistike seslerinden birisi annelik ideolojisinin ve uygulamasının tabiatında bulunan bazı özelliklerin anti-militarist bir hareketin temeli haline gelebileceğini iddia eden Sara Ruddick’tir. Ruddick (1983a: 233), annelerle diğer kadınlar, anneliğe özgü düşünceyle barışseverlik, anneliğe özgü barışçılıkla feminizm arasındaki bağlantıları açıklama çabası içinde olduğunu söyler. Böylece anneliğe özgü düşünce biçimi tanımlaması, aynı zamanda barış çalışmaları için de birtakım öneriler

¹ Ana Ögüdü, (Anonim), Azeri halk türküsü.

içerir. Ruddick (1983a: 233)'e göre annelik pratiğinde yaşamın korunmasının merkeziliği, barış pratikleriyle işbirliği yapar ve hayat yıkmaya karşıdır:

“Kadın ve barış arasındaki geleneksel ve sembolik bağ temellerini annelik pratiğinden alır; ancak bu bağ, annelik pratiğinin dışında da askeri stratejiyle uyumsuz, şiddet içermeyen, kendine özgü bir düşünce halini almıştır. Annelerin şiddet kullanmadan uzlaşma yönünde ayırt edici ilgi ve yetenekleri vardır. Anneliğe özgü koruyucu sevgi askeri yıkımları onaylamaz.”

Ruddick(1983a: 256-257), annelerin barışçılık yönünde ayırt edici ilgi ve yeteneklerinin olduğunu söyler. Bu nedenle annelik pratiği, dönüşümü sağlandığı takdirde barış için bir güç olabilir:

“Barışçıl olmak, annelik pratiğinin bir sonucu olsun veya olmasın, barışı kadınların ilgi alanlarına sokması ve kadınları bu temelde örgütlemesi dikkate değer. Buradan yola çıkarak anneliğe özgü barışçılığın kamusal barışçılığa dönüşmesi gerekmektedir. Anneliğe özgü barışseverlik eğer barış için bir güce dönüşürse annelik pratiğinin kendisi de dönmek zorunda kalır.”

Ruddick, barışçılığın kadınların doğasından çok annelik pratiğinin doğal bir sonucu olduğunu savunur; ancak bu da aklımıza hemen şiddeti açıkça onaylayan anne pratiklerini getirir. Scheper-Hughes (2008:1), annelik deneyimlerinin çeşitli hallerinin – özellikle kıtlık, açlık, zulüm ve siyasi kargaşa durumlarında- kadınları, oğullarını (ve kocalarını) savaşa, şiddete ve ölüme teslim etmeye yönlendirdiğini söylemektedir. Ruddick ise militarist şiddetin desteklenmesi söz konusu olduğunda otoritenin tarafını tutan bu kadınların çelişkisine değinir ve bunu kadınların görece politik güçsüzlüğüyle açıklar. Politik güçsüzlükleri, anneleri, onaylamadıkları değerleri kabullenmeye ve görmezden gelmeye meyilli olarak “sahte bir biçimde” şekillendirir. Ruddick (1983: 220-221)'e göre anneliğe özgü düşünme biçimi, egemen kültürün değerlerini “sahte bir biçimde” şekillenir:

“Tarih boyunca pek çok kadın aşırı güç, sosyal ve askeri şiddet altında, kendilerinin müdahale edemediği, belki onaylamadığı yönetimlerde annelik yapmışlardır. Böyle toplumlarda anneliğe özgü düşünce biçimi, diğerlerinin “yararı” için sahte bir biçimde şekillenir. Sahte biçimlenme derken iki tür eğilimden söz ediyorum: ilki kendi çocuklarının üzerinden yarar sağlanmasını kabullenme eğilimi; diğeriye, kadınların ve çocukların üzerinden bu şekilde yarar sağlanmasını görmezden gelmeye meyilli olmak.”

Anneliğe özgü düşünce biçiminin, egemen kültürün değerlerini alıp sahte bir biçimde şekillenmesi, bir diğer ifadeyle egemen kültürün “makbul” annelik biçimini almasıdır.

Diğerlerinin yararı için kendi çocuklarının üzerinden yarar sağlanmasını kabullenme eğilimi ile barışseverlik egemen değerlerin çizdiği sınırlar dahilinde vatanın barışı veya gelecek nesillerin barış ve refah içinde yaşaması gibi ideal bir hale bürünür. Böyle bir yaklaşım, barış için gerekli koşullar sağlanıncaya kadar şiddetin meşru olabileceği gibi muğlak ifadeleri de barındırır. Kadınların ve çocukların üzerinden bu şekilde yarar sağlanmasını görmezden gelmeye meyilli olmak özellikle şiddetin sonuçlarını kabullenme bakımından düşündürücüdür. Scheper-Hughes (2008:6) şiddetin sonuçlarına katlanma açısından anneliğe özgü düşünce biçiminin uzlaşmacı olduğunu ve hakim normların şeklini aldığını ileri sürer:

“Anneliğe özgü düşünme biçimi, savaş, kargaşa ve politik travma dönemlerinde teslimiyeti, uzlaşmayı ve korkunç ölümlere rıza gösterilmesini sağlamak amacıyla teşvik edilebilir. Annelik pratikleri, bu zorlu, marjinal durumu gerçekten korumaya yardım edebilir. Çocukların vakitsiz ölümünün ve faydasız acıların anlamlı ve gerçek olduğunu kabullenmek için kullanılan anneliğe özgü düşünme biçiminin türü uzlaşmacıdır.”

Mazali (2008:20)’nin “azize-anne” olarak tanımladığı geceleri uyuyamayan, sürekli oğlunun dönmesi için korku içinde bekleyen ama buna cesurca katlanan, acısı ve cesareti için aileden, komşulardan ve arkadaşlardan saygı ve huşu geleceğini farz eden annelerin rolünü Savran (1988: 8), her ulusun tarihinde ve resmi tarih kitaplarında övünç kaynağı olarak belgelendiğini söyler. Evladı için endişelenen ama ulusun bütünlüğü için buna cesurca katlanan anneliğin resmi tarih veya yaygın medya tarafından makbul görüldüğü bilinmektedir. Bir tarafta anneliğe özgü pratik ile değer verilenin ve tehlikede olanın korunmasından diğer tarafta da değer verilenlerin hayatlarının zafer veya diğer soyut nedenlerle tehlikede olduğu askeri pratiklerden söz edilir. Annelik ile militarizm arasında görünen bu keskin zıtlık kendi içinde şu soruyu barındırır (Ruddick, 1983a: 241-242): “Neden anneler, askeri senaryolarda rol alarak, oğullarının kendilerini feda etmesine izin verirler, dahası bunu teşvik ederler? Mazali, (2008:9), oğlunu askere göndererek, ebeveynlerin, belli beklentileri karşılamaya ve asker anne-babaları olarak önceden biçilmiş rolleri oynamaya meylettiklerini; böylece ordunun, topluluğun ve devletin kurumlarına bilfiil destek verdiklerini öne sürer. Çünkü asker bir oğlu desteklemek ve ona yardım etmek orduyu desteklemek anlamına geldiği gibi, ordu ile işbirliği yapmamak tersten okununca bir oğlun desteklenmemesi anlamına gelebilir. Böyle bir yaklaşımı Enloe (2007) sorunlu görmektedir; çünkü bu sayede anneler militarizmin destekleyicisi olabileceği gibi militarizmi yeniden üretirler de:

“Gerçek olan şu: militaristler –burada sadece devlet militaristlerini kastetmiyorum-davalarını desteklemek için kadınları anneler olarak kullanmaya çalışıyorlar. Oğlu veya kızı devletin ordusunda çalışan anneler, sadece çocuklarıyla değil hükümetin görevleriyle de özdeşleşiyorlar. “Harika bir insandı, onu çok özleyorum, oğlumu onurlandırmanın tek yolu savaşın devam etmesi ve kazanılması.” Zihinlerimiz bunları duymaya programlanmış. Bunun, anneliğin zihnimizdeki militarizasyonunun sonucu olduğunu düşünüyorum. Kafalarımızda belirli düşünce kalıpları var, hükümetler de buna güveniyor zaten. Annelik kartını oynamak sorunlu; çünkü annelik stereotipleri yeniden üretir (Enloe, 2007:8).”

Annelik deneyimi, savaşla uzlaşmayı, şiddet sonucu ve erken ölümleri kabul etmeyi teşvik edebiliyor. Kadınlar barış için olduğu kadar, savaşı destekleyen kampanyaları başlatmak için de anneliğin manevi taleplerini kullanmışlardır(Scheper-Hughes, 2008:7). Militarist olsun savaş karşıtı olsun her ikisi de tercihlerini annelikleri üzerinden ifade etmektedirler. Bazı anneler, oğullarının sonsuza kadar savaş tehdidinden muaf olmasını isterken, diğer anneler, oğullarının en iyi silahlarla vatanını korumasını ister (Ruddick, 1983a: 232). Bu nedenle, annelerin barışın sembolü olduğuna dair olan yaygın efsaneyi Forcey (1994: 365)’e göre yeniden gözden geçirmek gerekir; çünkü pek çok anne, oğlunu orduya katılma konusunda cesaretlendirmekte ve bunu annelik sorumluluğunun devamı niteliğinde görmektedirler. Peki ya, anneliğin koruma güdüsüne ne olmuştur da oğlunu veya kızını orduya katılma konusunda cesaretlendirmek anneler için bir sorumluluk halini almıştır? Bu durumda anneliğin öne sürülen “evrensel” barışseverliği ne zaman ve kim için geçerli olmaktadır? Diğer bir deyişle anneler vatansever olması gerektiği zamanlarda barışsever niteliklerine ne olur? Ruddick (2008:14)’e göre, militer bir anne kadınlığının hakim vatanperverlik normlarını temsil etmektedir. Temsil edilen aynı zamanda “makbul” anneliğin de nitelikleridir:

“Militer bir anne, ulusun askerleri olacak çocuklar doğurur. Oğullarını “kahramanlar” ve “şehitler” olmaları için, kızlarını kahramanların ve şehitlerin eşleri ve gelecek nesil askerlerin anneleri olmaları için büyütür. Savaş zamanında çocuklarını bağrına basarak, gözyaşları ve çiçeklerle yolcu eder. Onlar uzaktayken evdeki ateşin yanmasını ve sivil yaşamın devamlılığını sağlar. Eğer çocukları “şehit düşerse” veya “katledilirse” onların matemini tutar (Ruddick, 2008:14).”

Makbul annelik aynı zamanda, anneliğe özgü düşünce biçimindeki temel gerilimi de ortaya koyar. Ruddick’e göre (1983a: 239), bu çelişki de kendi çocuklarını yetiştirme arzusu ile diğer çocukların iyiliğini vaat etme arasındadır. Yuval-Davis (2003: 208), savaş zamanında tek ilgilendiği ve mücadele ettiği şey kendi çocuklarının hayatta

kalması olan Bertolt Brecht'in Cesaret Ana'sını bu tip bir annelik kurgusu örneği olarak gösterir. Cesaret Ana, yavrularını ahlaksızlıklardan, kötülüklerden korumaya çalışmakta, savaşa hizmet etmelerini önlemek istemektedir; öte yandan ekmeğini savaştan kazanan, savaşı bir para kapısı olarak gören, bu nedenle de aslında savaşa hizmet eden arsız bir kadındır. Cesaret'in çocuklarını orduya almak isteyen çavuşun deyimiyle savaştan midesini doldurup karşılığında hiçbir bedel ödememektedir. Kendi çocuklarını savaştan koruduğu sürece savaş koşullarını barış zamanına yeğlemektedir; çünkü barış onun iflas etmesi anlamına gelir. Brecht (1999: 7-72)'in İkinci Dünya Savaşı zamanı yazdığı ancak tarihsel arka plan olarak Otuz yıl Savaşlarını konu alan eseri, Cesaret Ana karakterinin “anaların prototipi”ni sergilemesi açısından övgüler almıştır. Cesaret Ana'yı prototipleştiren ise koruyucu anne sevgisi ve bu uğurdaki mücadelesidir. Yuval-Davis (2003: 208) bu tür bir “koruyucu anne sevgisi”nin, sadece kendi çocuklarının değil, düşmanın hayatı da dahil olmak üzere insan hayatı için duyulan genel kaygı nedeniyle savaşa karşı çıkan bir kadının ancak, anti-militarist barış hareketinin temelini oluşturabileceğini söyler. Aksi halde Cesaret Ana örneğinde olduğu gibi sadece kendi çocukları üzerinden duyulan yaşam kaygısını barışseverlik olarak nitelemek mümkün değildir. Ruddick'in sözünü ettiği anneliğe özgü barışçılığın kamusal barışçılığa dönüştürülme imkanlarını kendi çocuklarından başka öteki çocukların yaşamı için de duyulan koruma güdüsü ile düşünebiliriz. Bu noktada anneliğe özgü barışçılık eğer barış için bir güce dönüşürse Ruddick, annelik pratiğinin de dönüşebileceğini ifade eder. Bu aynı zamanda makbul anneliğin normlarının da değişmesi anlamına gelmektedir.

Yuval-Davis'e göre (2003: 207), Ruddick inkar etse de, iddialarının özselci bir rengi vardır. Anneliğe özgü düşünce biçimini barış için bir çabaya dönüştürme girişimi, anneliği özselci bir yaklaşımla ele alan annelik kurumu ve ideolojisinin, başta ‘yaşamı korumanın merkeziliği’ olmak üzere bazı özelliklerini barındırır. Ruddick, barışçılığı tek bir biyolojik cinsiyete dayandırmaz ama annelik pratiğinin doğal ve zorunlu sonucu olarak gösterir. Üstelik bu pratiğin şiddeti onaylayan sonuçları tarih boyunca hiç de görmezden gelinecek bir nitelikte değildir. Ruddick de bunu dikkate almıştır, fakat bu şiddet pratiklerini annelerin politik güçsüzlüğünün bir sonucu olarak yorumlar. Politik güçsüzlüğü dönüştürmenin temel yolu olarak da feminist politikayı sunar. Ruddick (1983a:257)'e göre feminist politikayla cinsiyetin toplumsal inşasından veya biyolojik cinsiyetten kaynaklanan güç, haz, hakimiyet gibi sınırlamalar ortadan kalkacaktır.

Savran (1988: 6), özellikle 1970'lerin sonundan itibaren bazı "barışçı feministler"ın savaşı erkeklerin has faaliyeti, militarizmi patriyarkanın bir ürünü olarak gördüğünü; bu nedenle de barış mücadelesini dolaysız olarak feminizme bağladıklarını ifade etmektedir. Ruddick (2008: 1-25), "Barış Kadını: Feminist Bir Yorum" başlıklı makalesinde feminizmin barışa ne tür bir katkısı olabileceğini aktarır:

"Barış feministinin vurgusu, erkeklerin savaşçı oldukları değil; savaşın yağmacı ve saldırgan dürtülerinin olduğudur. Kadınlar bu dürtülerin öznelere olmaktan çok uzakta, daha ziyade hedefi durumundadırlar. Anne, eş, sevgili, haz nesnesi olarak savaşa her anlamda destek vermesi beklenen kadınların var olan eril yapıya karşı çıkışları ve kendilerine atfedilen kadınlık rollerini sorgulamaları feminist bir görevdir."

Sonuç olarak annelerin koşulsuz olarak barıştan yana olduklarına dair yaygın kanı sorunludur; çünkü hem anneliğin savaşı ve şiddeti destekleyen örnekleri en az barış pratikleri kadar yaygındır hem de anneliği barış pratikleriyle özdeşleştirmek anneliği araçsallaştırarak kadınların bu yöndeki örgütlenmelerine sınırlamalar getirir. Diğer bir ifadeyle kadınların barış talepleri anne olmalarıyla akılsallaştırıldığı gibi pek çok barış hareketi de bu kalıp yargının sağladığı kolaylıktan yararlanarak anne hareketleri halini almıştır. Annelerin, kendi çocuklarına ilişkin duyduğu yaşam kaygısını barışseverlik olarak nitelendirme eğilimi, bu kaygı ancak annelerin, kendi çocuklarından diğer çocuklara da yöneldiği zaman mümkün olabileceği düşünülmektedir.

2.2.2 Etnisitenin/Ulusun (Yeniden) Üreticisi Olarak Annelik

Kadın cinselliği en azından iki nedenle birinci dereceden bir ulusal mesele haline gelir. Birincisi kadınların milliyetçiliklerdeki rolleri hemen hemen her zaman anneliktir, yani kadınlar ulusun yuvasını temsil ederler. İkincisi, kadınlar, eşler ve kızlar olarak erkeklerin namusunun taşıyıcıları oldukları için kadın cinselliği, milliyetçilerin ilgi alanı dahiline girer (Nagel, 2003:86). Milliyetçilik ve cinsiyet ilişkisi, genellikle bu ilişkide kadınlığın nasıl tanımlandığı ve kadınların ulusal politikaların ihtiyaçları doğrultusunda nasıl yönlendirildiğiyle ilgilidir. Anthias ve Yuval-Davis (1989:7) kadınların etnik ve ulusal projelere beş yolla dahil olduklarını söylemektedirler: etnik topluluğun üyelerinin biyolojik üreticileri olarak; etnik/ulusal grupların sınırlarının üreticileri olarak; kültürün aktarımını ve topluluğun ideolojik yeniden üretimini sağlayan esas katılımcılar olarak; etnik/ulusal kategorilerin, farklılıkların aktarımı,

yeniden üretimi ve inşasında kullanılan ideolojik söylemin sembolleri olarak ve askeri, ulusal, ekonomik ve siyasi mücadelelerin katılımcıları olarak. Bu rollerden ilk üçü yani topluluğun biyolojik üretimi ve çoğunlukla çocukların toplumsallaşması aracılığıyla kültürün yeniden üreticileri olmaları annelik ile doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle de doğmakta olan bir milleti simgelemek üzere en çok anne mecazına başvurulur: Doğurgan, besleyip büyüten, fedakar bir ev kadını olarak anne. Bu mecazın, ulusal mücadelelerde sıklıkla kullanıldığı görülür. Fransız devriminde “La Patrie”¹ yani bebek doğuran kadın figürü, Filistin’de “İntifada”nın yeni Filistinlilere yaşam veren doğurgan bir anne olarak resmedilmesi örnek olarak gösterilebilir.

2.2.2.1 Politikleşen Annelik ya da “Analar Görev Başına!”

“Gerçek kadının ölümsüz siyaseti erkeğe olan bağımlılığıdır; çünkü kadın onunla anne olmakta, tarih ve gelecek olabilmektedir.”²

Modern ulus-devletler doğurgan bir anneden doğan erkek kardeşler topluluğu olarak düşünülür. Ulusal mücadeledeki doğurgan kadın, kurtuluşla birlikte ulusu, oğullarına bırakır. Anne artık, oğullarının koruduğu vatan topraklarıdır. Böylece, ulusun erkek oluşuyla vatanın kadın oluşuna sıkı sıkıya bağlı olan “namus” kavramı (Najmabadi, 2000: 131), cinsellik ve milliyetçilik arasındaki ilişkide kilit kavram halini alır. Yuval-Davis (2003: 95)’e göre topluluğun kimliğinin ve gelecekteki kaderinin kadınların üzerindeki “temsil yükü”, kadınların topluluk şerefine taşıyıcıları olarak kurgulanmalarını da beraberinde getirmektedir. Kadınlar milliyetçi hareketlerde ve siyasetlerde tahakküme uğrarken ulusun anneleri olarak merkezi sembolik yer işgal ederler (Nagel, 2000:84); özellikle çatışma koşullarında anneler, görevlerini üstlenmeleri için iktidarlar tarafından şöyle çağırılırlar: “Analar, görev başına!” Ulusal mücadelelerde ya ulusun korunup yüceltilecek ikonlarıdır; ya da düşman tarafından ele geçirilip aşağılanacak savaş ganimetleridirler. Her durumda topluluğun şerefine taşıyıcıları olarak korunan, saklanan veya saldırılan, ele geçirilendir. Namusları lekesiz olmalıdır; bu nedenle milliyetçi hareketler kadına ilişkin olarak genellikle kadınların cinselliği ve cinsel davranışları üzerinde dururlar. Ağduk (2000: 299), Türkiye’ye ilişkin milliyetçilik yazınının, kadınları çok uzun süre geleneksel tarih anlayışı

¹ La Patrie’nin sözlük anlamı vatan, anavatanıdır.

² Korherr’in (akt., Macciocchi, 1977:196) “Doğumların Azalması Halkların Ölümü” broşüründen alınmıştır.

çerçevesinde ele aldığını, yani yok saydığı için, milliyetçilik, milli kimlik ve millet üzerine yazanlar da kadınları bu anlamda yüceltilecek nesneler olarak kabul edip, bu alandaki rollerini sadece anneliğe indirgediklerini söylemektedir. Ağduk'un sözünü ettiği "kadınlara bir taraftan yokmuş gibi davranılırken, diğer taraftan da egemen ideolojiyi yeniden üretir tarzda roller yüklenmesi", feminist yaklaşımların milliyetçilik ve kadın ilişkisine bakışını özetler niteliktedir. Feminist bir dergi olan *Pazartesi*'nde "Kurtlar Kadın Avında" başlıklı yazı, feminizmin milliyetçiliğe¹ bakışını ortaya koyar:

"Milliyetçilik, kadını sözde yücelterek bedenini ve kimliğini analığa indirger. Milliyetçilikte kadınlar millete çocuk doğurmaları ve yetiştirmeleri nedeniyle bir araçtır. (...) Kadının bedeni, milletin hizmetinde hem denetlenmek suretiyle neslin, milletin saflığını koruyacak; hem de doğurduğu savaşçılarla milletin diğer milletler üzerindeki denetimini sağlayacak (*Pazartesi*, sayı 1, 1996: 2)."

Berktaş (1998:4), kadının kamusal alana çıkmasına izin veren toplumsal yapıda, kadının cinselliğine yönelik korkuyla baş etmenin yolunun, kadını bir yandan kamusal alanda cinsiyetsizleştirmek, diğer yandan da ailenin ve toplumun "anası" rolünü benimsemesini sağlamak olduğunu; böylelikle kadınların kendilerine dayatılan bu kimlik kalıbı içinde ehlileştirildiğini söylemektedir. Bu doğrultuda hem anneliğin kültürel inşasına milliyetçi bir motif katılmakta hem de siyasal alana annelerin "davet edilmelerinin" koşulu milliyetçi söylem etrafında şekillenmektedir. Bu nedenle de siyasal alana "davetsiz" çıkan kadınların "anne" kimliklerini ön plana çıkarmaları, kendilerini örtük olarak milliyetçi bir kalkanla korumalarını sağlar. Kandiyoti (1996:153-154), milliyetçi hareketlere katılan kadınların, çok dar biçimde tanımlanmış rollerinden dışarı adım atışlarını vatanseverlik ve kendini ulus için kurban etme adına meşrulaştırmaya çaba gösterdiklerini söyler ve bunun nedenini şöyle açıklar:

"Milliyetçi hareketler bir yandan kadınları "ulusal" aktörler; anneler, eğitimciler, işçiler hatta savaşçılar olarak toplum hayatına daha fazla katılmaya davet ederler; öte yandan kültürel olarak kabul edilebilir kadın davranışlarının sınırlarını tayin eder ve kadınları kendi çıkarlarını milliyetçi söylem tarafından belirlenen terimler çerçevesinde ifade etmeye zorlarlar."

Ulus-devletlerin inşa sürecinde kadınlar, özel alandaki rollerine kamusal anlamlar yükleyerek toplumsal projelere "yurttaş anneler" (Ağduk, 2000; Durakbaşı, 2000) olarak dahil olmaktadır. Türkiye'deki modernleşme sürecinin dolaylı hızlandırıcıları

¹ Burada milliyetçiliği bir ideoloji olarak düşünmenin yanı sıra ulus-devlet ideolojileri çerçevesindeki tüm toplumsal projeler bağlamında düşünmekte yarar vardır; çünkü ulus-devlet güdümlü her toplumsal projede, toplumun bekası için yeni kuşakların yetiştirilmesinde ve yeni kuşaklara kültürel kodların iletilmesinde kadınlar, annelik rolleri nedeniyle merkezi öneme sahiptirler.

olan kadınlara, Arat (1998: 54), “ana” olmanın ek ve daha ileri nitelikler gerektirdiğini vurgulamaktadır. Mustafa K. Atatürk, Türk milletini yetiştiren anaların faziletlerini ve hakikatten milletin anaları olmaları için kazanmaları gereken ek ve daha ileri faziletleri, pek çok söylev ve demecinde dile getirmiştir:

“Büyük atalarımız ve onların anaları tarihin vukuatın şahadetiyle sabittir ki cidden yüksek faziletler göstermişlerdir. Burada birçok noktalardan sayabileceğimiz o faziletlerin en büyüğü ve ehemmiyetlisi kıymetli evlatlar yetiştirmeleriydi. Hakikatten Türk milletinin bütün cihanda, yalnız Asya’da değil, Avrupa’da dahi azim satvetler göstermiş olması, mutantan hareket icra eylemiş bulunması, hep öyle kıymetli ataların faziletli evlatlar ve daha beşikten çocuklarına ruhuna mertlik ve fazilet telkin eylemesi sayesinde idi. Şunu söylemek istiyorum ki kadınlarımızın vezai fi umumiyyede uhdelerine düşen hisselerden başka kendileri için en ehemmiyetli en hayırlı en faziletkar bir vazifeleri de iyi valide olmaktır. Zaman ilerledikçe, ilim telakki ettikçe, medeniyet dev adımlarıyla yürüdükçe, hayatın, asrın bugünkü icabatına göre evlat yetiştirmenin müşkülâtını biliyoruz. Aınalarn bugünkü evlatlarına vereceği terbiye, eski devirlerdeki gibi basit değildir. Bugünün anaları için evsafı lazimeyi haiz evlat yetiştirmek, evlatlarını bugünkü hayat için faal bir uzuv haline koymak, pek çok yüksek evsafın hamili olmaya mütevakkıftır. Binaenaleyh, kadınlarımız hatta erkeklerden daha çok münevver, daha çok feyizli, daha fazla bilgileri olmaya mecburdurlar. Eğer hakikatten milletin anası olmak istiyorlarsa böyle olmalıdırlar (*Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları*, 1959: 151-152).”

Peyami Safa (1938:4), “Atatürk ve Kadınlık” adlı makalesinde bu söylevi kısaca şöyle yorumlar: “Atatürk için kadın, her şeyden evvel ana demektir. İyi valide ise faziletli ve kültürlü anadır.” 1939 tarihli “Ana” dergisinde Rabia Şakir, Atatürk’ün 1923 Nutku’ndaki Türk kadınına ilişkin görüşlerini ve tasarruflarını iletir ve yorumlar:

““Bizi analarımızın adam etmesi lazımdır. Onlar edebildikleri kadar etmişlerdir. Bundan sonra başka zihniyette başka kemalde adamlara muhtacız. Bunları yetiştirecek olanlar bundan sonraki analardır’ Büyük inkılapçının işe başlarken istinad ettiği en büyük zümre Türk anaları zümresidir. (...) Nitekim 1923’ten sonra bu zümrenin yavaş yavaş dirildiği, Türk analarının Türk hayatında mühim bir rol oynamaya başladığını (...) (Şakir, 1939: 21).”

““Bugün Türk milletinin en büyük istinatgâhı Türk anaları olmuştur. Yani ana sadece doğurgan bir mahluk olmaktan çıkmış, dünyaya getirdiği insanı sonuna kadar, kafasının bütün kudretiyle yetiştirmek, ona istikbal vermek, ruh, şeref, haysiyet, vatanseverlik ve yaşamak mefhumlarını aşlamak vazifesi ile tavzif edilmiştir.’ Büyük Ata, İzmir’deki bu nutkunu bitirirken söylediği devletin esaslarından birini teşkil eden mükemmel anaları yetiştirmiş ve öylece gitmiştir (Şakir, 1939: 22).”

Bugün “devlet feminizmi” olarak nitelendirilen Cumhuriyet’in ilk döneminde kadınlara ilişkin yapılan reformlar, kadınların sosyal ve siyasal yaşama katılımı açısından önemlidir; ancak Atatürk’ün vurguladığı gibi yurttaş olarak da kadının en önemli işlevi

ve erdemi anneliktir. Asıl hedefi Ağduk (2000: 301)’a göre “modern” bir toplumun yaratılması olan devlet feminizmi, çok kısa bir süre içinde kız evlatların asli görevlerine yani ulusun ve kendi çocuklarının annesi olmaya dönmeleriyle, esas olarak hükümetler düzeyinde yürütülen bir politikaya dönüşmüştür. Arat (1998: 53), Atatürk’ün kadınların eğitimini onlar için bir hak, kendi başına bir amaç ya da kadınları özgürleştirmek için, bir araç olarak değil, gelecek erkek kuşakların daha iyi yetiştirilmesi için, çocuk bakımının kalitesini geliştirmenin yöntemi olarak öne sürdüğünü söylemektedir.

2.2.2.2 İdeal Anne: Niobe¹

“Ey Türk kadınları, siz öyle çalışın ki tabiat ana kadar verimli, toprak ana kadar kutsal olun”²

Kadınlar, toplulukların öncelikle niceliği açısından birincil öneme sahiptirler. Niobe gibi çok çocuk doğurmalılardır ve bu kadar doğurdukları için de övünmeli, diğer kadınları özendirmelilerdir. Çocuk sahibi olup olmamaları, kaç çocuk doğuracakları yönündeki söylemler genellikle kadınların Yuval-Davis (2003: 54-55)’ e göre birey, işçi ve/veya eş olmalarıyla ilgili olmayıp, belirli bir milli topluluğun ferdi olmalarıyla ilgilidir. Farklı tarihsel koşullardaki milli projelerde, kadınların hepsine veya etnik ayrımla bir kısmına rüşvetle teşvik ederek kimi zaman da zorlayarak, daha az veya daha çok çocuk doğurmaları istenmektedir. Macciocchi (1977: 144-148), faşizmin analizini yaptığı kitabında Moussolini’nin, kadınları daha çok çocuk doğurmaya teşvik ettiği ritüellerden söz eder:

“(…) Duçe balkonda görünür. Kaç kez görüldüğü hesaplanır. Duçe yeniden onları Roma usulü selamlar. Kadınlar çocuklarını yeniden havaya kaldırır. Küçük bayrak ve mendiller sallarlar. Sonra yeniden “Louvre’un (dişi kurt) çocuklarını” sallarlar. Üç-altı yaşındaki bütün çocuklar, Roma’nın mağrur çocuklarıdır: sümüklü hatta lenfatik çocuklar Romülüs gibidir, anne de çok memeli ebedi dişi kurttur. (...) Duçe çok çocuklu kadınlara “özenle” bahşış verir, her çok çocuklu anneye beş bin gümüş lira verir. Kadınlar tutkulu bir sesle “ Sağ ol Duçe, Sağ ol Duçe” diye bağırırlar. O zamanlar beş bin lira bir yıl rahat yaşama olanağı demektir. Duçe görkemli veda ve iyi dilek sözleriyle onlara seslenir. Duçe çok çocuklu kadınları Venedik Sarayında kabul ettiği zaman –haklı olarak- Savaşlar Salonu adı verilmiş bölümde toplar.”

¹ Mitolojinin en doğurgan annesidir. Yedi oğlu ve yedi kızı vardır; hepsi de ok darbeleriyle öldürülmüştür. Çocuklarının sayısından dolayı tanrılara böbürlendiği için çocukları öldürülen Niobe, evlat açısından Spil Dağı’na taş kesilmiştir.

² 24 Haziran 2008 tarihli Bursa Gökdere Meydanındaki “Önce Vatan” mitinginde Şehit Anneleri Derneği Başkanı Pakize Alp Akbaba’nın konuşmasından alınmıştır (www.v-izle.com/Once-Vatan-Miting-i-Sehit-Anasi-Konusmasi-izle2nBCp7x-A1o.html).

Faşist kadın yönetimi, nüfus politikasının ulusal güçle özdeşleştirildiği bir dönemin ürünüydü (De Grazia, 2005: 141). Mussolini boşuna sürekli bağırıyordu: “Çocuk yapınız, bir sürü çocuk! Nicelik güçlüdür!” (Macciocchi, 1977: 138). Kadınların millet uğruna çocuk doğurmaya zorlanmalarının en bilinen örneği Nazi Almanyası’nda saf stok için Ari kadınlarının mümkün olduğunca çok çocuk sahibi olmaya zorlanmasıdır. De Grazia (2005: 142) faşizmin kadınları bir tek kesim olarak ele almaya, “ırkın anneleri” olarak ortak biyolojik kaderlerini ulusal devlet iktidarı amacı için kullanmaya başından beri kararlı olduğunu; böylece yasalar, sosyal hizmetler ve propaganda sayesinde anneliğin yüce öneminin sürekli onaylandığını söylemektedir. Bu amaçla Nazi Almanyası’nda, evli bütün kadınlar işten çıkartılmış, kalabalık ailelere özel önem verilmiş, aile ödenekleri artırılmış ve de “Anneler Günü” yaratılmıştır. Thebaud (2005: 74), anneler günü tayin eden ilk ülkenin 1912’de Birleşik Devletler olduğunu, Kanada ve Britanya’nın ardından Fransa’nın bu düşüncüyü 1918’de doğumcu nedenlerle benimsediğini; hatta Vichy hükümetinin, kadınların onuruna devlet törenleri düzenlediğini aktarmaktadır. Almanyadaki 1933 yılı Anneler Günü kutlaması şu sözlerle yapılır (Macciocchi, 1977: 153):

“(...) Anneler Günü kavramı Alman düşüncesini en iyi simgeleyen varlığa, Alman anasına saygı anlamını taşır. Yalnız Yeni Almanya’da kadın ve ana bu rolü üstleniyor.(...) Alman ulusu düşüncesini taşıyan tek varlık Alman Anasıdır. Ana demek sonsuza dek Alman ulusunun olmak demektir. (...)”

Ulusal projelerde özellikle de çatışma dönemlerinde iktidarlar, kadınlardan, ulusu için ölecek çocuklar doğurmalarını isterler. Yaser Arafat’ın “on ayda bir Filistinli doğuran bir Filistinli kadının,İsrail’i içerden havaya uçurmakla tehdit eden biyolojik zamanlı bombadır” söylemi, Mabuchi (2003:21)’ye göre çocukları cephane olarak görülen kadının değerinin (erkek) çocuk üretme kapasitesi ile ölçüldüğünü gösterir. Yine Filistinli bir kadının “savaşıp ölmesi için bir oğlumuz, hapse gitmesi için bir oğlumuz, para kazanmak üzere petrol ülkelerine gitmesi için bir oğlumuz ve yaşlandığımızda bize bakması için bir oğlumuz olması gerekir” dediği gibi (Yuval-Davis, 2003:79) kadınların üreme yetenekleri üzerine yapılan vurgu, çoğu zaman onların ikincilleştirilmesi üzerine atılan ideolojik bir ciladır (Peteet, 1997: 110). Zaten anneliğe ilişkin sevgi, yeniden üretim hazzı, annelik gücü gibi söylemler kadınların sürekli aşağı görüldüğü (Ruddick, 1980:344); kadın-erkek, egemen-uyruk, sömürgeci-sömürülen ve madun etnik gruplar arasındaki eşit olmayan güç ilişkilerinin bulunduğu (Glenn, 1994:17) ataerkil toplumlarda varlığını sürdürür. Bu anlamda annelik bir çeşit politik

mücadele alanıdır. Buna rağmen çoğu zaman kadınlar bu durumu kültürel beklentilerin yansıması olarak adlandırırlar (Peteet, 1997: 110). Örneğin Filistin'deki yaşlı kadınlar sık sık “devrim çocuk ister İsrail çocukları bombalıyor” derler ama bir yandan da sadece erkek çocuk yetiştiren “adam üreten fabrikalar” olmaktan yakınırlar (Bent ve Downing, 1987: 61).

Anthias ve Yuval-Davis'in belirttiği kadınların toplulukların kimliklerini koruma ve sınırlarını belirleme rolü, onların kiminle evleneceği, ne kadar çocuk doğuracaklarıyla ilgilidir. Kadınların cemaatlerinin sınır taşları ve toplu kimliklerinin ayrıcalıklı taşıyıcıları olarak nitelendirilmeleri (Kandiyoti, 1996:166), her zaman bariz olmasa da ve her yerde aynı ölçüde rastlanmasa da birçok ülkede, nüfusun (sınıf, etnisite, “ırk” ve çoğunlukla bunların hepsine birden dayalı) farklı katmanlarına yönelik ayrımcı bir şekilde, çocuk doğurmaya teşvik ve caydırma (Yuval-Davis, 2003:72) politikalarına sebep olur. Glenn (1994: 20), anneliğin farklı ırk, etnisite, ve sınıflarda farklı inşa edildiğini, bu farklılığın, farklı sınıf ve ırktan olan çocuklara verilen değerin niteliğiyle de ilgili olduğunu söylemektedir. Almanya'da Ari kadınların doğurmalarına yönelik teşvik politikaları bunun en belirgin örneğidir. Türkiye'de de kimi zaman örtük, kimi zaman doğrudan bu yönde söylemler ve kampanyalar görülmektedir. 8 Mart 2008'de Uşak'ta Recep T. Erdoğan'ın “Kadınlar doğurun, Türk milletinin kökünü kazıyacaktırlar!”¹ sözleri ile 2007 yılında başlayan “Dünya Türk Olsun”, “Türkler Çocuk Yapsın” kampanyaları örnek gösterilebilir. Bu kampanyaları yürüten Türkçü Toplumcu Budun Derneği (TTBD) başkanı ile yapılan bir röportaj şöyledir:

“Suçlardaki artışların, 'Türklerden çok Kürt kökenli vatandaşların işi' olduğunu söyleyen bu gruplar, Kürt nüfusunun artışının kontrol altına alınmasını 'beyaz ırkın' (Türkler) ise daha çok çocuk yapmasını istiyor. Kürtlerin mülk sahibi olmasını, üniversiteye kabul edilmesini istemiyorlar. (...) 'Türkler Çocuk Yapsın' kampanyası başlattıklarını belirtiyor: 'Kürt nüfus artışının makul düzeye çekilebilmesi için (...) Türklerin çocuk yapması için de kampanya başlattık. Beyaz ırkın üremesini istiyoruz. Orta Anadolu'da araştırdık; iki-üç ortalamayla çocuk yapıyor. Bunun artırıp Kürtlerinkini durdurmak lazım. Yoksa çok kötü...’”²

Nüfus planlamasına yönelik politikaların temel objesi olarak kadın bedeni ve kadının doğurganlığının birtakım düzenlemelere tabi kılınması pek çok Kürt yayın organında Kürt nüfusunu azaltmayı amaçlayan ayrımcı politikalar olarak tanımlanmaktadır. Bir

¹ Bkz. 07/03/08 tarihli *Hürriyet Gazetesi*'nin “Erdoğan: En Az Üç Çocuk Doğurun” başlıklı haberi.

² Bkz. 18/02/07 tarihli *Radikal Gazetesi*'nin “Dünya Türk Olsun” başlıklı haberi.

Kürt kadın dergisi olan *Jujin*'de yer alan "Kadınca söylem. Kadınca dil" başlıklı anonim yazıda, bu tip uygulamalar "devlet feminizmi" olarak nitelenir:

"Ve kadınlar. Hedef kitleler kadınlar... (...) Onlara göre terörü besleyen de büyüten de çoğaltan da Kürt kadınıydı. O halde acil önlemler alınmalıydı. (...) Hem asimilasyon sağlanmalı hem de gittikçe artan nüfusu dizginlemeliydi. (...) Çare bulunmuştu. "Devlet feminizmi"ydi (*Jujin*, 7, 1998:2)."

Diğer taraftan, Musa Anter, 14 Kasım 1992 tarihli *Özgür Gündem* Gazetesindeki röportajında, Arapların, Acemlerin ve Türklerin Kürt çocuklarını rastgele öldürdüğünü, eğer doğurttan Kürt kadını altı, yedi, on, on beş tane doğurmasa sonlarının geleceğini; bir kısmı öldürülse bile, bir kısmı namuslarını ve şereflerini korusun diye evlat istediklerini ifade etmiştir. Bir Kürt kadın dergisi olan *Jin u Jijan*'ın (1999:16) ilk sayısındaki anonim bir yazıda kadının, bedeni ve cinselliği dolayısıyla nesneleşerek ulusal mücadeleye katılımı, ulusal özgürleşme mücadelesinde kadınların, "mücadelenin asli unsuru olarak görülmediği" yönünde değerlendirilir. Yine aynı yazıda, böyle bir bakış açısının kadının "doğası"ndan kaynaklandığı ve bu durumun, ancak, "kadının mücadelede kendi rolünü kendi seçmesi" ile aşılabileceği öne sürülür:

"Kadın doğası gereği hep savaşa karşı olduğundan bu kurumlarda –ordu- yer almak yerine, taraflar arası uzlaşmalarda yer almayı tercih etmiştir veya ettirilmek durumunda bırakılmıştır. Zira ölen her erkeği doğuran kadın olduğundan, kaybetme acısını birinci derecede hisseden yine odur. Bu nedenle de savaşı sevmez. Ama dönem dönem de yerini almaktan geri kalmamıştır. Özellikle de ulusların ayrışma ve bağımsızlığa gitme sürecinde savaşa katılımı kaçınılmaz olmuştur ve gereklidir de" (*Jijan*, Haziran, 1995:8)."

Kadınların toplulukların üreticileri olmaları yanındaki bir diğer önemli rolleri de toplulukları yeniden üretmeleri yani geleneklerin taşıyıcıları ve aktarıcıları olmalarıdır. Kadınların, hem kültür hem dil olarak daha geniş toplumda kolay erimemeleri alt-kültürel özelliklerin koruyucusu olarak kabul edilmelerine neden olmuştur. Kandiyoti'ye göre (1996:158), göçmen kadınlar ana dillerini kullanmayı sürdürerek yemek pişirme ve diğer alışkanlıklarında ısrar ederek ve gençlerin terbiyesi yoluyla kültürlerini yeniden üretirler. Kendi ülkelerinde bile azınlıkların kadınları, kültürel farklarını erkeklerden çok daha iyi korurlar. Kadının kamusal alana erkeğe göre daha az çıkması, kadınların egemen kültürle daha az ilişki içinde olmalarını; bu da, başta anadil olmak üzere topluluğun özgün özelliklerinin korunmasını sağlar. Kürt kadınının Kürt ulusal değerlerini aktarmadaki rolünden Kürt kadın dergilerinde şöyle söz edilir:

“Kürt kadınlarının Kürt ulusal değerlerini kuşaklara aktarmadaki misyonu... Ulusal değerlerini koruyup geliştiren değerlerden yoksun olan Kürtler, Kürt kadını sayesinde ulusal özelliklerin en önemlisi olan kültür ve dilini gelecek kuşaklara iletir (*Jin u Jiyar*, 1, 1999:7).”

“Çocuklar, ilk iletişimi anaları ile kurduklarına göre, dinleyerek büyüdüğüleri ninnileri, türkülerini, sevgi, kızgınlık gibi duyguları düşünceleri ilk aldıkları anadilleri ile kulakları, ruhsal şekillenmeleri gelişir. Çocukların bakımıyla birinci dereceden görevli kadın olduğuna göre anadili aktarma da kadına düşüyor. Bu, toplumun kadına yüklediği analık gereği böyledir (*Roza*, Mart-Nisan, 1, 1996: 23).”

Ulus-devletlerin inşa sürecinde anneler, milletin anaları olarak sembolleşmiş, ulus-devletin etnik temelini üreten, milli kültürü çocuklarına aktaran kişi olarak önem kazanmıştır. Annelere özellikle devam eden çatışma durumlarında fedakar ikonlar ve ulusal üreme hazinesi olarak rol biçilir. Bununla birlikte, annelerin kendileri de benzer bir söylem doğrultusunda ancak anneliği de siyasi bir eylem olarak onaylayarak hareket etmektedirler. Böylece, annelik ile özdeşleştirilen yaşamın koruyucusu, barışın savunucusu gibi nitelikler ulusal/etnik bir tehlike söz konusu olduğunda daha “yüce” nitelikler halini alır. Kendi çocuklarının yaşamındansa ulusun devamlılığını sağlama; barışın savunucusu olmaktansa ulusun onuru için mücadele etme gerekliliği ön plana çıkar. Bu nedenle siyasal alanda anneliğin tanımlanan iki rolünün sınırları muğlaktır.

2.3 SİYASAL ALANDA ANNELİK *HABİTUSU*

2.3.1. Yapılandırılmış ve Yapan Yapı Olarak Annelik

Bourdieu ve Wacquant (2003:74), önerdiği alan kuramının işlevlerinden birinin, yeniden üretim ile dönüşüm, statik ile dinamik ya da yapı ile tarih arasındaki karşıtlığı yok etmek olduğunu, bir alanın dinamiğini ancak yapısını çözümleyerek kavrayabileceğimizi; aynı zamanda bu yapıyı kuruluşunun ve onu oluşturan konumlar arasındaki ya da bütünüyle bu alan ile diğer alanlar –özellikle iktidar alanı- arasındaki gerilimlerin oluşumsal bir çözümlemesi olmadan anlayamayacağımızı vurgulamaktadır. Buradan hareketle, siyasal alandaki anneliği çözümleyebilmenin ilk koşulu, anneliğin toplumsal ve kültürel inşasının siyasal alana taşınan “sabitliklerini” ve bu çalışmada “Annelik Kavramının Tarihsel Gelişimi” başlığı altında sözü edilen sabitliklerin, diğer alanlarla özellikle de iktidar alanıyla olan ilişkisini anlamaktır. Bourdieu (1999:24)’ye

göre, toplumsal gerçekliğin algılanmasının ya da yapımının sabitlikleri farklı şeyleri gizler:

“İlk olarak bu yapım, toplumsal bir boşlukta gerçekleşmez, tersine, yapısal kısıtlamalara tabidir; ikinci olarak, yapan yapılar, yani bilişsel yapılar da toplumsal olarak yapılmışlardır; üçüncü olarak toplumsal gerçekliğin yapımı yalnızca bireysel bir girişim olmayıp, kolektif bir girişim de olabilir.”

Bu çerçevede siyasal alanda anneliğin inşası incelenirken anneliğin tabi olduğu siyasal yapının kısıtlamalarına ve yapan yapıların yani bilişsel yapıların yapılandırıldığı toplumsal yapı ve bu yapıların bireysel eğilimlerinin aslında kolektif bir eğilim olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Somutlaşma yoluyla bireyleşen kolektiflik ya da toplumsallaşma yoluyla “kolektifleşmiş” biyolojik birey olarak *habitus* (Bourdieu ve Wacquant, 2003:27) kavramı, anneliğin siyasal alandaki inşası araştırılırken Bourdieu’nün yaralanılacak temel kavramıdır. Eyleyicilerin temsilleri, konumlarına ve algılama ve değerlendirme kavramları olarak toplumsal dünyadaki bir konumun kalıcı deneyimi dolayısıyla edindikleri bilişsel ve değerlendirici yapılar olarak *habitus*larına göre değişir (Bourdieu 1999:24). Toplumsal dünyadaki bir konumun kalıcı deneyimini veya pratikleri ve pratiklerin algısını düzenleyen, yapan yapılar olarak *habitus* aynı zamanda yapılandırılmış yapıdır. Yani *habitus* hem bir pratik üretim kavramları sistemi hem de pratiklerin algılanma ve değerlendirilme kavramları sistemidir. Her iki durumda da *habitus*un işlemleri *habitus*un meydana geldiği toplumsal konumu ifade eder (Bourdieu, 1979: 191). Crossley’e göre (2001: 83), *habitus* kavramı eylemi hem şekillendiren hem üreten yeteneği açıklamak için oldukça etkilidir. *Habitus* kavramı ile sıkı sıkıya ilişkili olan alan (saha) ise yapılandırılmış bir boşluk olarak hem belirleyen hem de belirlenendir. Alan, inşa edilen ve eyleyicilerin sosyal dünyada bulundukları noktadan onlara bütün hakkında bir görüş sağlayan soyut bir temsil (Bourdieu, 1979: 189), yani alanın etkisinin görüldüğü mekan olarak düşünülebilir. Öyle ki, bu mekana giren bir nesnenin başına gelenler, nesnenin içkin özellikleriyle değil, ancak alanın asli özellikleriyle açıklanabilir (Bourdieu ve Wacquant, 2003:85). *Habitus*, bir tür pratik hissi ya da anlayışıyla yakından ilgilidir ve belirli bir durumda yapılması gerekli olan şeye ilişkin bir tür pratik kavrayış sağlar. Dış yapıların içselleştirilmesinin ürünü olarak da tanımlanabilecek *habitus*, alanın taleplerine aşağı yukarı sistematik ve tutarlı biçimde tepki verir ve pratiklerde ve düşüncelerde pratik algı şemalarını devreye sokar. Alan, içinde bulunanların, o alanda geçerli olan ve/veya o evrenin işlerlik yasalarını pratik olarak denetleyebilmelerini sağlayan toplumsallaşma aracılığıyla edinilmiş bir

habitus talep eder. Böylece, pratik vasıtasıyla toplumsal dünya içselleştirilir ve yeniden üretilir ya da pratik etkinlik dolaysız olarak alanın eğilimlerine uyarlanmış bir *habitus* tarafından ortaya çıkarıldığı ölçüde anlamlıdır. Pratikler, *habitusun* konumunu belirlediği gibi *habitus* da kişisel veya kolektif pratiklerin üreticisidir. *Habitus*-alan-pratik arasındaki ilişki, Bourdieu ve Wacquant (2003: 117)'in ifadesiyle şöyledir:

“Toplumsal olanın bedenlerde inşa edilmesiyle ortaya çıkan, dayanıklı ve aktarılabilir algı, beğeni ve eylem şeması sistemleri olan *habituslar* ile toplumsal olanın fiziksel nesnenin yarı gerçekliğine sahip olan mekanizmalarda ya da şeylerde kurulmasının ürünü olan, nesnel ilişki sistemleri olan alanlar arasındaki karanlık ikili ilişkidir. Elbette bu ilişkiden doğan her şeydir, yani algılanan ve takdir edilen gerçeklikler şeklinde kendini gösteren alanlar, toplumsal temsiller ve pratiklerdir.”

Habitus ile alan arasındaki ilişki öncelikle bir koşullama ilişkisidir: alan *habitusu* yapılandırır. *Habitus* bir alanın veya kesişen bir dizi alanın içkin zorunluluğunun somutlaşmasının ürünüdür (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 118). Alan-*habitus* arasındaki bu koşullama ilişkisi, hem bir kategori olarak anneliğin hem de eyleyiciler olarak annelerin siyasal alandaki inşa süreçlerini açıklamayı olanaklı kılar. Annelik sosyal bir kurum olarak kadınların mücadeleleri sonucunda tanınmış diğer bir deyişle anne olan kadınlar, annelik alanını, diğer alanlardan ayırmaştırarak tanımlamışlardır. Anneliğin ayrı bir alan olarak tanımlanması, eyleyicileri olan kadınların içinde bulundukları alanda toplumsallaşmaları aracılığıyla annelik *habitusunu* yapılandırmıştır. Alanın içselleştirilmesiyle oluşan *habitus* yapıları, pratik vasıtasıyla yani alanın taleplerinin karşılandığı düşüncelerdeki ve pratiklerdeki algı şemaları ile alanı sürekli olarak yeniden üretir; aynı zamanda pratiğe alanın getirdiği sınırlamalara karşın eyleyicilerin eylemleri, alanın *habitusunu* ve böylece alanın kendisini şekillendirir. Tıpkı kendilerini üreten konumlar gibi *habituslar* da farklılaşmış; ama aynı zamanda farklılaştırıcıdır. Ayrışmış, ayırdır; ama aynı zamanda ayrımları getirirler: Farklı farklılaşma ilkelerini hayata geçirir ya da ortak farklılaşma ilkelerini farklı biçimde kullanırlar (Bourdieu, 2006:21). Siyasal alanda annelik, anneliğin bulunduğu siyasal yapıdaki öznel yani yapan yapılar ile nesnel yani yapılandırılmış yapılar arasındaki uygunluğa göre anneleri, “makbul” ve “sözde” olmak üzere ayırmaştırır. Yapan yapılar ile yapılandırılmış yapılar arasındaki uyum ne kadar fazlaysa eyleyiciler bulundukları alanın yapılarını o denli içselleştirmiştir. Siyasal alandaki annelik *habitusu* bulunduğu alanın egemen kodlarını benimsediği ölçüde makbuldür. Başlangıç deneyimlerinin kaçınılmaz önceliği (Bourdieu ve Wacquant,

2003: 126) ile siyasal alana çıkan ve toplumsal ve kültürel olarak yapılandırılmış annelik *habitusu*, makbul annelik kodlarının yani bulunduğu siyasal alanın çizdiği sınırların dahilinde ve aracılığıyla makbullüğünü korur. Makbul annelik, kültürel ve toplumsal sabitliklerini siyasal alanda alan-*habitus* koşullama ilişkisi ile pekiştirebileceği gibi egemen kodların dışına da çıkabilir. Bu, Bourdieu'nün alan-*habitus* döngüsel ilişkisine dayandırdığı değişimin düzenli sürekliliği ve ya sabitlikleri dışında istisnai bir durumdur. Kraiss (2006: 123), bireysel düşünömselliği ve sosyal değişim sürecini hesaba katmaktan yoksun olarak görölen *habitus* kavramının deterministik yapısının Bourdieu'ye yöneltilen eleştirilerin temelini oluşturduğunu söyler. Crossley (2003: 49), insanların sosyal yaşamdaki etkinliği yoluyla kazandıkları davranış ve düşünce biçimleri olan *habituslar* aracılığıyla toplumun kendisini yeniden üretme sürecinde değişimlerin de söz konusu olduğunu; insanların beklentilerinin ve yaşam biçimlerinin birdenbire yeni bir sosyal durumla yer değiştirebileceğini söyler. O halde, Bourdieu'nün düzenli değişimleri öngördüğü alan-*habitus* döngüsü ani değişimlere nasıl olanak tanıyabilir?

2.3.2 Radikal *Habitus*: İktidar Alanlarında Dönüşümün Olanakları

“Tarih ancak insanlar başkaldırdıkları, direndikleri, tepki gösterdikleri zaman vardır.” (P. Bourdieu, 2003: 88).

Bourdieu'ye göre iktidar, egemenlik altında olanın, egemenin bakış açısından bir dünya görüşüne sahip olması ve de bunu kendi benlik imgesi sanmasıdır(Kraiss, 2006:122). Bourdieu'nün (2001: 202), “merkezinin her yerde ve hiçbir yerde olduğu bir çember”e benzettiği simgesel iktidar, egemenlik altında olanlar ve egemen olanlar arasındaki “suç ortaklığı” ile görünmez ancak her yerdedir. Bu nedenle; Bourdieu'ye göre (2001:202), iktidar, kendini en az gösterdiği yerde onu keşfetmeli, en anlaşılmaz kıldığı yerde onu yeniden tanımlamalıyız. Bourdieu (2006: 108) kendi öz yapılarına uygun kalıcı görü ve ayırım ilkelerini dayatma ve aşılama araçlarına sahip olan devletin, simgesel iktidarın yoğunlaşmasının ve uygulanışının en mükemmel yeri olduğunu söyler. Egemenlerin, kendi yarattıkları ayrımlarını doğallaştırmalarında simgesel iktidar ve şiddet mekanizmaları oldukça etkin bir görev görürler. Simgesel şiddet yoluyla iktidar alanı, diğer farklı alanların ayrımlarını kaldırmaya, tekleştirmeye çalışarak kendi kodlarını hakim kılar; nesnel yapılarla öznel yapılar arasındaki uyumu sağlar:

“Simgesel şiddet egemenlik altında olanların *habitusunu* oluşturan yapılarla, bu yapıların uygulandığı egemenlik ilişkisinin yapısı arasındaki uyuma dayanır: Egemenlik altında olan, egemen olanı egemenlik ilişkisinin ürettiği ve bundan dolayı da egemen olanın çıkarlarına uygun olan kategoriler aracılığıyla algılar (Bourdieu, 2006: 198).”

Simgesel şiddet, üzerinde egemenlik kurulan ve egemenlik kuranın *habituslarının* en diplerine demir atmış sosyal düzenin ve bakış açısının yansımasıdır (Krais, 2006:122). Bu düzen içinde Crossley (2001: 86), sosyal eyleycilerin, oyundaki bir oyuncu gibi olduğunu söyler. İnançları ve eylemleri ile alanı etkin bir şekilde oluşturan oyuncular, kendi yapımcı rollerini algılayamaz, alanı dış ve verili gerçeklik olarak kabul ederler. Bourdieu’e göre (2006: 139), oyun oynadığımız dünyanın yapılarına uygun olarak yapılanmış bir zihniyetimiz varsa her şey bizim için apaçıktır ve oyun oynamaya değer mi gibi bir soru aklımıza gelmez. Oyuncular tarafından apaçıklık olarak yaşanan, bunu ‘apaçık’ bulmayan biri tarafından bir yanılsama gibi görülür; çünkü o kişi oyuna katılmaz. Öznel kategoriler ile nesnel kategoriler arasında oluşan ve kendini ‘apaçıklık’ olarak dayatan bu uyum, Bourdieu’e göre (1999: 19), olduğu gibi kabul edilen bir dünya deneyiminin temelini oluşturur.

Bourdieu, değişimi düzen içinde öngörür. Düşünümsellik ile sürekli bir değişim vardır; ancak o da alanın sınırlılığı ve *habitusun* tetiklendiği kadardır. Yapıların yeniden üretim döngüsünde sosyal yapılar *habitusu* yapılandırır, yapılandırılmış *habitus* da sosyal yapıları yapılandırır ve sosyal yapılar sürekli bir değişim sürecindedir. Krais (2006: 128), bu döngüde bireyin benimsediği rolün, önceden onun için yazılmış bir rol olduğunu; bunun da, bireyin zorunlu olarak bu normların, değerlerin, rollerin ve dayatılmış ve sınırlandırılmış bir kimliğin boyunduruğu altına girdiğini gösterdiğini söylemektedir. Adkins (2003: 27), nesnel yapılardaki (eylem alanlarındaki) değişimin *habitus* ile alan arasındaki senkronizasyonu bozabileceğini; ancak bu değişimlerin de sosyal dönüşümler için yeterli olmayacağını söyler. Bourdieu, toplumsal hareketleri ve radikal politik eylemleri toplumsal düzene ve kendi teorisine istisna olarak görür (Crossley, 2003: 44): Sistem dayanıklıdır; ancak sarsılmaz değildir. *Habitus* harekete geçirilmeyi bekleyen bir zemberek gibi düşünülmelidir. Aynı *habitus*, uyaranlara ve alanın yapısına göre, farklı, hatta zıt pratikler ortaya çıkarabilir (Bourdieu ve Wacquant, 2003:126). Bourdieu, bu istisna durumları açıkladığı bir kriz teorisi çerçevesi sunar. Bu

süreç, *habitusun*, işlem gördüğü alan ve yarattığı *illusio*¹ ile birlikte geçici olarak askıya alındığı; kanısal (doksal) varsayımların², mücadele edebilecekleri düzey olan söylem düzeyine yükseldiği bir süreçtir. Kriz dönemlerinde çok sayıda kanısal varsayım söylem alanına girer ve bazı söylemsel konular da kanıya dönüşür veya kamusal söylemin dışına atılır. Crossley (2003: 49), kültürel ve maddesel kaynaklar ve kışkırtıcıların hazırladığı kriz dönemi ile “protest davranış repertuarı” gibi farklı alışkanlıkların devreye girdiğini, zaten toplumda az veya çok var olan protest ve eleştirel özelliklerin bu dönemde abartılı olarak ortaya çıktığını söyler. Başlangıç deneyimlerinin kaçınılmaz önceliği ve bundan dolayı *habitusu* oluşturan yatkınlıklar sisteminin görece kapalılığı (Bourdieu ve Wacquant, 2003:126) nedeniyle radikal *habitusun* oluşumu bireyin biyografisiyle sınırlıdır; biyografi de tarihsel bir arka planı olan sosyal olarak yapılandırılmış alanla etkileşim içindedir. Crossley’e göre (2003: 51), başlangıçta toplumsal hareketler, *doxayı* ve *habitusun* görünümünü eleştirir. Ancak toplumsal hareketlerin bir etki oluşturmaları ve birikimli olarak değişim tasarısına katılabilmesi için eyleyicilerin ve onlardan etkilenen diğerlerinin davranışlarındaki sabitliklerin ve değişmezliklerin üstesinden gelmesi gerekmektedir. Yani, eyleyicilerin ve grubun *habitusunun* bir görünümü halini almalıdır. Radikal *habitus* kavramı, Bourdieu’ye yöneltilen, *habitusun* deterministik bir yapısı olduğu, toplumsal değişimleri hesaba katmadığı yönündeki eleştirileri de yanıtlar niteliktedir. Bourdieu’nün öngördüğü gibi aynı *habitus*, alanın yapısına ve uyaranlara göre zıt pratikler ortaya çıkarabilir. Bu pratiklerin, eyleyicilerin yaşam biçimlerini, alışkanlıklarını değiştirecek kadar süreklilik kazanmasını Crossley, ‘radikal *habitus*’ olarak tanımlar. Crossley’e göre (2003: 54-55), radikalizm, resmi siyasal alanda radikal eyleyicilerin bulunması anlamına gelmez sadece; aynı zamanda eyleyicilerin gündelik koşullarının, giyinme, çalışma biçimlerinin de beraberinde değişmesidir. Sosyal bir eyleyici olmak düşünümseellik yetisini kazanmayı da beraberinde getirir. Radikal ve siyasi düşünümseellik bunun devamı niteliğindedir:

¹ Toplumsal oyunlar kendilerini oyun olarak unutturan oyunlardır ve *illusio*, zihinsel yapılarla toplumsal uzamın nesnel yapıları arasındaki varlıksal suçortaklığı ilişkisinin sonucu olan bir oyunla aramızda kurulan büyü ilişkidir. Her toplumsal alan, içine girenlerin o alanla benim *illusio* olarak adlandırdığım türden ilişkileri olmasını sağlamaya çalışır. *Illusio* da ise apaçıklık olarak yaşanan bunu apaçık bulmayan biri tarafından bir yanılsama gibi görülür; çünkü o kişi o oyuna katılmaz (Bourdieu, 2006:139-141).

² *Doxa* belirli bir dünya görüşüne işaret etmektedir. Ancak bu dünya görüşü egemen olanların dünya görüşüdür ve kendisini evrensel bir dünya görüşüymüş gibi sunmaktadır. *Doxa*, pratik bir bilgi türüne göndermede bulunur ve *doxa* vasıtasıyla pek çok şeyi bilmeden kabul ederiz (Türk, 2008: 128). *Doxa*, şeylerin var oluşu ve anlamı üzerindeki uzlaşmayı, ortak kanıyı, herkesçe sanki kendiliğinden varmış gibi kabul görendir.

“Protesto hareketlerine katılım, eyleyiciye sorgulamayı, eleştirmeyi ve siyasi elitlere şüpheyi bakmayı sağlayan algısal-bilişsel şemalar kazandırır. Bu güvensizliği, eleştiriyi eyleme dönüştüren politik bir yetenek, bazı anlamları değerli kılan ve kişiyi bunlara bağlayan ahlaki bir yapı, eyleyiciyi bir şeye inanmaya ve o şeyin içinde hissetmeye, örgütlenmeye ve protesto etmek için bir niyet çıkarsamaya yönlendiren “sezgiyi” kazandırır. Eylem alanı veya mücadele alanı herhangi bir krizin üstesinden gelir. Bununla birlikte eylemci yaşam tarzını siyasi etkinliğine göre yeniden düzenler. Radikal *habitusu* kullanmam tam bu noktada gereklidir. (Crossley, 2003: 51-53).”

Bu bağlamda annelik kategorisinin, bu kategori içindeki eyleyicilere apaçık görünen egemen kodlarının dönüşümünü, radikal *habitus* kavramı ile açıklamak mümkündür. Çocuklarının mağduriyeti, kadınların siyasal alana çıkmasını ve protest davranış repertuarı geliştirmesini sağlayan öncelikli etkidir. Kadınların kişisel tarihleri ve çoğunlukla kendi yaşadıkları mağduriyetler de, zaten var olan eleştirme, sorgulama davranışlarını pekiştiren ve kriz durumlarında abartılı olarak ortaya çıkan kültürel ve maddesel kaynaklar arasında sayılabilir. Bu etkenlerin dikkate alınması, siyasal hareketlere katılımındaki bireysel farklılaşmayı anlamak açısından da önemlidir. Var olanın, kışkırtıcı kültürel ve maddesel kaynaklarla abartılı olarak ortaya çıkması, eyleyicilerin egemen kodlarını askıya almasına ve gündelik pratiklerini bu yönde değiştirmesine neden olur.

3. BÖLÜM: SİYASAL ALANDA ANNELİĞİN İNŞA BİÇİMLERİ: TÜRKİYE PRATIĞI

Bu bölümde muhalif ve egemen ideolojilerin siyasal alanlarda anneliği ve çocukları dolayısıyla bu ideolojiler içerisinde politikleşen anneleri nasıl inşa ettikleri konu edilecektir. Bu bağlamda Türkiye’de söz konusu olan Kürt hareketinin, sol hareketin ve resmi ideolojinin anneliği inşa biçimleridir. Sözü edilen inşa biçimleri yine anneliğin siyasal alanda tanımlanan iki işlevinden hareketle ele alınacaktır. Böylece Türkiye siyasetinde farklı ideolojilerce “Cumartesi/Kayıp Anneleri”, “Barış Anneleri”, “Şehit/Cuma Anneleri”, “Tutsak/Tutuklu Anneleri” olarak adlandırılan anne gruplarından 15 kadınla yapılan derinlemesine görüşmeler yardımıyla annelerin siyasal alandaki işlevleri ve anneliklerinin siyasal alanda nasıl inşa edildiği gösterilecektir.

3.1. ANNELER VE BARIŞ HAREKETLERİ YA DA “ANNE HAREKETLERİ”

(...)Belki de geleceğin değerli evlatlarını doğuran/ İnsanlığı onurlandıran/ Kadınlar olduğumuz için cezalandırıyoruz.(...)/ Geleceğin çocukları adına/ Tarih adına/ Adalet ve Barış istiyoruz/ Bütün istediğimiz bu.¹

Anneliğe özgü değerler doğrudan kamusal yarara dönüştürülemez. Yine de anneler hep ayırıcı özellikleriyle tanımlanırlar. Bunlardan biri de barışseverliktir. Ruddick, (1983a:239), barışseverlik ile şiddet kullanmadan mücadele etmek, taraflar arasında anlaşma sağlamak, ilişkileri onarmak, birliği sağlamaktan söz eder. Kadınların annelik rollerinden dolayı “barış sağlayıcı” olarak tanımlanmaları, onları barış hareketlerinin ön saflarına geçirmiştir(Glenn 1994:23). Enloe (2007: 5), bunun sebebini şöyle ifade eder:

“Anne olan kadınların kendilerine güvendikleri alan anneliktir. Çocuk yetiştirmenin ne demek olduğunu, ailenin nasıl bir arada tutulacağını bilirler. Bu, onlara kamusal alana çıkmaları için küçük bir kapı sağlar. Kamusal alana anneler olarak çıktıklarında kendilerine güvenleri tamdır; çünkü oğullarına veya kızlarına ne olduğunu onlardan iyi kimse bilemez. Bazı kadınlar için bu, dış politika ve iç savaşlar arasındaki askeri meseleler de dahil olmak üzere, politikaya girmenin bir yoludur. ABD, İngiltere, Türkiye, Arjantin ve Şili’de bunun örneklerini görebilirsiniz.”

Ruddick (1983a: 231), barış hareketleri içinde örgütlenen kadınların barış çabalarını açıklamak ve diğer insanları harekete geçirmek için kendilerine annelikle ilgili bir imaj

¹ Plaza de Mayo Annesi Maria del Rosario’nun (Akt., Fisher, 1998: 170) “Plaza Mayor” isimli şiirinden alınmıştır.

çizdiklerini öne sürer. Glenn (1994:23) ise barışın ve birliğin güçlenmesinden yana olan anne hareketlerinin, kadının, annelik özel statüsü ile örgütlenmesinin sınırlılığını ve işlevselliğini resmettiğini söyler. Kadınlar, anneliğin yaygın olarak onaylanmış kurumsal özelliklerinin onlara sağladığı güvenle kamusal alana çıkarlar. Ailenin birliğini ve devamlılığını sağlama yükümlülüğü kadınlara kamusal alanlarda hareket alanı açar; ancak kurumsal anneliğin devam ettiricisi niteliğindeki anne hareketleri bir süre sonra yine bu niteliğinden dolayı sağladığı hareket alanı içinde sıkışır. Böyle bir bakış açısı Enloe (2007:6)’ya göre her ne kadar eylemlilik açısından işlevsel olsa da ataerkiyi pekiştirir niteliktedir:

“Kadınlar kamusal alana anneler olarak girerlerse, özellikle ihtilafli konularda, kendilerine çoğu zaman bir zarar gelmeyeceğini, korunacaklarını düşünürler. Çünkü her ne kadar devlet veya direniş güçleri onlarla hemfikir olmasa da, insanların annelere saldırmayacakları hissini taşırlar ve muhtemelen de haklılar. Ama bu onların başını belaya sokacaktır; çünkü bu çok ataerkil bir bakış açısıdır.”

Ruddick (1983a: 232) kadın kimliğinin annelik ile kaynaşmasının kadınları güçlendirmenin bir yolu olduğunu; bununla birlikte kadınların anneliğini bu şekilde vurgulamanın, erkek egemenliğine etkili bir strateji sağladığını söyler. Cockburn (2004: 72)’e göre kendilerini “ana” olarak tanımlayan kadınların içinde yer aldığı hareketler, ataerkil ailenin ideolojisini sorgulamadan “analık” kimliğini ya biyolojik olarak ya da bu kimliği toplumsal olarak, asıl ilgi, bakım ve şefkat kaynağı etrafında kuruyor olabilirler. Cockburn (2004:172), 1982’de Lübnan’daki savaş sırasında, İsrail’de örgütlenen ve oğullarını savaşa göndermek istemeyen “Sessizliğe Karşı Anneler”in, benimsedikleri aile söyleminin, ataerkil bir toplumda kadının geleneksel rollerine göndermelerde bulunduğunu; bu söylemin, medya tarafından popüler dille “analar” olarak sunulmasıyla desteklendiğini belirtmiştir. Türkiye’de 1995 ile 1999 yılları arasında gözaltında kaybolan kişiler için örgütlenen Cumartesi eylemlerinin katılımcılarının çoğunlukla kadınlar olmasına karşın, kadın ve anne kelimelerinin çağrıştıracığı olumsuz etkilerden uzak durmak için kendilerine “Cumartesi İnsanları” denmesini istemişlerdi:

“Cumartesi Anneleri önce Cumartesi İnsanları olarak anılmayı istediler; çünkü anne kelimesinin çağrıştıracığı basmakalıp duyguları önlemek istediler. Ancak bir süre sonra medyanın daha çok ilgi gösterdiği bu isim ile anıldılar. Cumartesi anneleri her ne kadar anneliğin simgesel çağrışımlarını engellemek isteseler de bunun önüne geçememişlerdi; yine de bu simgenin, ‘olumlu’ etkisiyle polis 170

hafta annelerin eylemine müdahale etmemiştir. Annelik stratejik olarak koruyucu bir kimlik olmuştur(İvegen, 2004: 29).”¹

Anneliğin uyandırdığı vicdani etki annelerin eylemini kamunun gözünde daha “anlaşılır” kılmıştır; çünkü onlar annedir ve başka açıklamaya da gerek yoktur. 12 Eylül sonrası cezaevindeki çocuklarıyla görüşmek için mücadele eden annelerden Şükran, anneliğini nasıl bir kalkan olarak kullandığını ve annelerin neden dokunulmaz olduğunu şöyle anlatmaktadır:

“(…)Çocuklarımız Sağmalcılar’a getirildi. Çocuklarımızla görüş yaptırmıyorlar bizi. Biz bunlarla iddialaştık. Gitmiyoruz dedik. Bekleme salonunu işgal ettik. Gecenin onu oldu gitmiyoruz. Başlarına bela olduk. Çöp tenekelerini tekmeliyoruz, camlara vuruyoruz. Bir edepsizliktir gidiyor. Ama ne yapalım biz anneydik. Öyle yapmak zorundaydık. Bir tabur asker geldi bizi çıkartmak için. Biz kenetlendik. Kol kola girdik. Asker bize dokunmak istiyor. Askere dedim ki, ‘Dokunma bize, dokunursan ananla zina etmiş olursun!’”.

Arjantin’deki Mayıs Meydanı Anneleri de bir korunma önlemi olarak bilinçli bir kararla gösterilere erkeklerin katılımını engellediler(Schirmer, 1989: 70). Aile anaları olarak gösteri yapmanın daha risksiz olacağına karar verdiklerini açıkladıkları bildiri şöyledir:

“Örgütlenme faaliyetimiz sürerken gençlerin ve erkeklerin protesto yapmalarına izin vermemeyi uygun gördük. Arjantin’de genç ve erkek olmak beraberinde bir suç varsayımını da taşır. Bizler yaşını başını almış aile anaları olarak Arjantin geleneği içinde temsil edilen her şeyin en başta gelen taşıyıcıları olmamız gerektiğine karar verdik.”

Arjantinli annelerin bildirisinde olduğu gibi anne olmanın ve Arjantin geleneğinin temsilcileri olmalarının yanında “yaşını başını almış olmak” da eylemlerde kadınların dokunulmazlığını sağlayan etkenlerden biridir. İvegen (2004:30), Cumartesi eylemlerinin ilk birkaç hafta kamu ve polis tarafından görmezden gelindiğini, daha yaşlı annelerin –yani cinsel bir kimliğe işaret etmeyecek yaştaki annelerin- eyleme katılımıyla anneliğin stratejik öneminin kutsal bir statü elde ettiğini ileri sürer. Yaşlı kadınların eylemlerde saygı uyandırmalarını iki nedene bağlayabiliriz: ilki, yaşla

¹ Cumartesi oturumlarına katılan insan hakları savunucuları Cumartesi İnsanları kullanımını devam ettirmişlerdir. 2009 Ocak ayında 10 yıl aradan sonra yeniden başlayan Cumartesi oturumlarına katılanlara artık Cumartesi İnsanları demek bu anlamda daha uygun düşmektedir. Hem eyleme, artık, kayıp annelerinden ziyade kayıp kişinin kardeşlerinin, çocuklarının veya kayıplara ilişkin duyarlılığı olan kişilerin katılımı daha yüksektir hem de eylemin niteliği kayıpları aramanın çok ötesinde somut bir insan hakları ihlaline ilişkin protestoya dönüşmüştür.

birlikte anneliğe duyulan saygının artması; bir diğer nedense, yaşlı kadınların, kamusal alandaki kadınlara atfedilen cinsel imaları uyandırmamalarıdır. Çünkü kadın eylemlerinin kamuda en sık karşılaştığı engel, kadınların cinselliğini hedef alan niteliklerdir. Chatterjee (2000:121), kadına yüklenen vefakarlık, fedakarlık, yardımseverlik, dindarlık gibi manevi değerler ile tanrıça ya da anne imgesinin, evin dışındaki dünyada, kadının cinselliğinin silinmesini sağladığı kanısındadır. Davidoff (2002: 258-259) kadınların kamusal alanda görülmelerinin kadınları cinsel imalara açık hale getirdiğini; bu kadınlara 19. yüzyılda “bildiğinden şaşmaz”, “cinsiyetten yoksun”, “kısırlaştırılmış kadınlar” tanımlamalarının yakıştırıldığını, grup eylemlerine yönelik çabalarıyla genellikle alay edildiğini, kendilerine ait adetler ve gelenekler oluşturmaya yönelik gayretleri saçma ve abartılı görülerek değersizleştirildiğini söyler. Cinsiyete ilişkin imalar kadınların kamusal alanda sadece erkekleştikleri, cinsiyetlerini kaybettikleri veya cinsiyetlerine ilişkin en önemli yetenekleri doğurganlıklarını kaybettikleri yönünde değil; özel alanlarından çıkmalarıyla kadınların saflıklarını kaybettikleri yani “fahişeleştikleri” yönündedir. Bu nedenle “yaşını başını almış” kadınlar, Çağlayan’a göre (2007: 234), ataerkil engellere takılmadan, erkeklerin “erkekliklerini” tehlikeye düşürmeden evden çıkabilirler. Farge’ye göre (2005: 474), geleneksel siyasal dili kullanmaktan mahrum olmaları ve sözlerinin, hareketlerinin rasyonellik dışına çekilmesi, kadınları, eylemlerini kolektif çılgınlık ve histeri terimlerine uydurmak zorunda bırakmıştır. Dangy (2006: 26), Perşembe Delileri olarak da isimlendirilen Plazo de Mayo Annelerinin kendilerine rağmen, farkına bile varmadan çocuklarını aramanın “deli cesareti” ile politikleştiklerini ve onları anne değil bir avuç deli olarak niteleyen devlete karşı durduklarını anlatır:

“Mayıs Meydanı Annelerinin eylemlerine karşı Arjantin hükümeti bir basın kampanyası başlattı. Özetle, otoritelerin anneleri dikkate almamasını, onların bir avuç deli oldukları ileri sürüldü. Anneler de yanıt olarak bir açıklama yaptılar: haklılar, herkes onların önünde titrerken bizim her Perşembe hükümet binasının önüne gelmemiz ancak deli olmakla açıklanabilir. Canımızdan olanı aylardır ararken etrafımızdaki dünyanın düşmanlığıyla, ilgisizliğiyle karşılaşmak ve tüm çabalarımızın boşa çıkması bizi deliye çevirdi. Evet deliyiz, Mayıs Meydanı Delileriyiz. İşte mücadeledeki yeni adımız (Dangy, 2006:42).”

Latin Amerika’daki anne hareketlerini inceleyen yazarlar (Schirmer 1989, Fisher, 1998), dişiliğin Katolik imgelerinin kadınlar üzerinde nasıl baskı aracı olarak kullanıldıklarından söz eder. Bu noktada annelerin saflığı ve kamusal alana çıkmalarıyla saflıklarını kaybetmelerini yani “fahişeleşmeleri”ni Stephen (2006: 315-316), Katolik inancındaki iki Mary temsili, Virgin Mary ve Mary Magdalene ile anlatır:

“Virgin Mary yani Bakire Meryem ideal anneliğin temsilidir. Meryem, edilgen, boyun eğen, acı çeken, kendini alçakgönüllülükle aile ile ilgili görevlerine vakfetmiş olarak tasvir edilir. Meryem, namusun ve saflığın kutsal sembolüdür. Bakire Meryem tasvirinin karşısı iffetsiz, sert mizaçlı, annelikle ilgisi olmayan, cinselliğini erkeklerin hizmetinde kullanan bir fahişe, Mary Magdalene’dir.”

Bakire Meryem, saflığı, duyguyu ve yoz bir siyaset tarafından kirletilmemiş sonsuz iyiliği temsil eder(Schirmer, 1989: 75). Kadının devletle olan ilişkisini, ailedeki rolünün bir uzantısı olarak görürsek, vatandaş olarak devletin korumasında olan kadın, devlet otoritesine karşı geldiğinde Bakire Meryem ile ilişkili niteliklerinden çıkar ve sembolik fahişenin karşıt rolüne bürünür. 1970’lerde El Salvador’da, Kayıp Anneleri (CO-MADRES) sokağa çıkarken başvurdukları kendini feda eden anne, bakire imgeleri çabucak karşıt imgesi olan fahişeye dönüştü. (Stephen, 2006: 316). Oysa Hristiyan inancında çocuğunu kaybeden acılı bir anne Haçın ayaklarındaki Meryem’in acısıyla tasvir edilmiştir¹(Dangy, 2006: 41).

Meryem Ana’nın saflığını korumanın yolu, acıyı dini telkinlerle dindirmeye çalışmaktan geçmektedir. Acıyı “sosyalleştirmek” hatta “politikleştirmek” kirlenmeye neden olacaktır. Dini inanç ve pratikler, saflığın, temizliğin göstergelerinin başında yer alır. Dini pratiklere dair olumsuz atıflar, anne hareketlerindeki kadınların “resmi ağızlardan” veya “kendilerinden olmayan analardan” duymaya alıştıkları sözcüklerdir. 1980’de oğlu cezaevinde olan Arzu “Diğer analar (sağ görüşlü tutukluların anneleri) bize sürekli dinsiz, imansız diye laf atardı. Bir gün yine bir ana bize dinsiz, imansız deyince bizden bir ana oğluna götürdüğü sazı kadının kafasında parçaladı.” diye anlatmıştır. Eğer politikleşmek annelik saflığını kaybetmekse ve politik eylemleri sırasında annelerin saf kalamadıkları düşünülüyorsa Dangy (2006:29), şu bilinmelidir ki der, onlar saflıklarını bu eylemlerden çok önce çocuklarını aramak için kapı kapı yetkilileri dolaştıklarında yitirdiler. Arzu tanıdıkları vasıtasıyla görüştüğü yetkililerden biriyle olan konuşmasını şöyle dile getirir:

“Gençsin asker sana laf atıyor, göz koyuyor. (...) O zaman çok gencim, güzelim. Emniyette bizim köylünün tanıdığı var dediler. (...) Babamla vardık yanına. Babamı çıkarttı. Bana dedi, babanı gönder, senle yemeğe çıkalım. Ben de küfrettim, “oğlum ölsün orda, ben gider kocamla yatarım bir Ümit daha

¹ Kucağında ölü İsa’yı tutan Meryem tasviri için Michelangelo’nun La Pieta adlı eserine bakılabilir. Sözü edilen La Pieta yani merhamet tasvirini, insanlığı kurtarmak için kendini kurban eden oğlun ve onun yasını tutan evrensel annenin bir tasviri olarak yorumlamak da konu bağlamında anlamlı olabilir.

doğururum” dedim. O da bizim köylüye demiş, ‘o kadın bir daha gelmesin, onun oğlu daha 5 yıl yatar’”.

Kadınların, sokaklardaki yeni deneyimlerinde en sık duydukları hakaretlerden biri “Fahişeler!”dir. Bu sözcük, kadınları, makbul annelik kategorisinden dışlayan en keskin sözcüktür. Temelkuran (1997: 30), hayatta namustan başka çok az şeyi olan bu kadınlara, geçmiş yaşamlarında en çok geri attıracak sözcük bu olsa da, artık kadınların bağıra bağıra karşı çıkabildiklerini gözlemlemiştir. Anneler, “kadınlıklarını” ve “anneliklerini” hedef alan aşağılayıcı sözleri, tavırları sadece resmi kişilerden değil, en yakınlarındaki komşularından, akrabalarından geldiğini söylemektedirler. Gülay bunu “hem acın var hem böyle baskı görüyorsun etraftan” şeklinde ifade ederken Arzu “komünistlik bulaşır diye” akrabalarının onlarla konuşmadığını; Şükran, en yakın akrabalarının onları yalnız bıraktığını hatta suçladığını; Emine ise kimsenin sözünü “takmadığını” söylemiştir:

“‘Şerefsiz, terörist’ diyorlar sana. Bir taraftan kendi insanlarımız sana hor bakıyor. İşte ‘annedir, bir çocuğuna sahip çıkmadı, kocasını, çocuklarını ne hale soktu. Kadın değil, kadın olsaydı, çekip çevirir çocuklarını yetiştirirdi, eşini kendine çekerdi.’ diyorlar. (...) Ben gözaltına alındığımda kayınpederim bile ben böyle gelin istemem, kim bilir polisler ne yapmıştır buna dedi.” (Gülay)

“Bizim mahallede ne dedikodular yaptılar arkamdan. Alay ettiler. İyi ana olsaydı, çocuklarını başında oturturdu dediler. Her gün Mamak’a gidiyorum diye ‘Bu ne biçim kadın, evdeki görevlerini ihmal eder.’ derlerdi. Kendi öz akrabalarım bizimle konuşmaz oldu; çünkü biz sakıncalıymışız. Oğlum cezaevinde kızım yeni çıkmış. Bizimle konuşurlarsa komünistlik bulaşmış.” (Arzu)

“Benim kız kardeşlerim bir gün demediler ki abla, biz de gidip Murat’ı görelim veya senin ne sıkıntın var. (...) Yani yalnız kaldık. Bu kadın ne yapıyor, çocuğuna para yetiriyor mu diye merak etmediler. (...) Kızım hamile. Kızımı polis işyerinden alıyor götürüyor. Halası yani görümcem bizdeydi. Kadın saçımı başımı yoldu, Allah seni kahretsin sen bu çocukları bu yola düşürdün diye.” (Şükran)

“Bize çok söylediler ama ben kimseyi takmadım. Oğlumun yoluna gittim.” (Emine)

Dünyada pek çok örneği olan “anne hareketleri” devletlerin en baskıcı olduğu, çoğu zaman askeri diktatörlük dönemlerinde, özellikle bu baskıların çocukları üzerindeki etkilerinden dolayı, demokratik açılımların ilk dinamiği olmuşlardır. Türkiye’de “Anne hareketleri”ne dair ilk örneklerin, 12 Mart 1971 askeri darbe sonrası görüldüğü söylenebilir. Bunlardan ilki olan “Evlat Acısına Son” mitinginde, İlerici Kadınlar

Derneği (İKD)¹ genel başkanı Berla Onger yaptığı konuşmada ülkenin o dönemki koşullarını ve bu koşullar içinde annelerin ne yapması gerektiğini anlatır. “Analar: Görev Başına” başlıklı yazıda Onger’in, “gün sessizce yas tutma günü değil” diyerek anneleri “görev”e çağırması şöyle yer alır:

“Bugün buraya gencecik delikanlıların, fidan gibi kızların sokak ortasında kurşunlanmasına (...) dur demek için toplandık. (...) Dışımızdan, tırnağımızdan artırıp okumaya gönderdiğimiz çocuklarımız kendilerini devlet güvenlik kuvvetlerine yardımcı ilan eden bir avuç faşist komando tarafından pervasızca kurşunlanıyor. (...) Evlatlarımızın acısını bir ağır taş gibi bağrımıza basarak, gözyaşlarımızı içimize akıtarak değil. Gün o gün değil, sessizce yas tutmak günü değil. Analar size sesleniyoruz, çocuklarımız bir daha öldürülmesin diye, güvenlikle okullarına gidip gelebilsinler diye, sömürsüz ve barış içinde bir dünya için görev başına (*Kadınların Sesi* Dergisi, Mart 1976:1).”

Artan siyasi cinayetleri protesto etmek amacıyla Şubat 1976’da Ankara’da 5000 kadının katılımıyla yapılan “Evlat Acısına Son” mitingi, İKD’nin “Evlat Acısına Son Kampanyası” kapsamında düzenlediği etkinliklerin ilkidir. Akal (2003:181-184), bu kampanya kapsamında düzenlenen diğer etkinlikleri şöyle anlatır:

“1976 yılı Anneler Gününde, “Faşizmin Analara Hediyesi: Evlat Acısı” konulu bir afiş hazırlanarak afişleme yapılmış ve bildiri dağıtılmıştır. Şubat 1977’de İstanbul’da CHP kadın kollarıyla birlikte “Evlat Acısına Son” isimli bir sessiz yürüyüş düzenlenmiştir. Kadınları mitinge çağıran “Faşistler Savulun Analar Geliyor” başlıklı bir afiş İstanbul’un bütün mahallelerinde kadınlar tarafından yapıştırılmıştır. 1977 Anneler Günü, “Analara En Güzel Hediye: Can Güvenliği” belgisi ile kutlanmıştır. 1980 yılına kadar siyasi nedenlerle öldürülen insan sayısının sürekli olarak artmasıyla “Analar Doğurur Faşistler Öldürür” belgisi Türkiye’nin dört bir yanında kadınların çığlığı haline gelmişti. Kasım 1978’de “Analığa Saygı” yürüyüşleri ve diğer demokratik kadın örgütlerinin katılımıyla “Analar, Bacılar Faşizme Karşı Görev Başına”; “Yaşasın Faşizme Karşı Eylem Birliği” belgileri çerçevesinde yürüyüşler düzenlenmiştir. Aralık 1978’de Diyarbakır ve Trabzon’da kadınlar, “Faşizm, Anaların Siperini Aşamayacak” flaması altında yürüdüler. Ağustos 1979’da eşleri ve çocukları öldürülen eşler ve analar Devlet Bakanı Hikmet Çetin ile görüştü. Haziran 1980’de siyasi tutukluların eşleri ve anaları İstanbul Barosunu ziyaret ettiler ve can güvenliğinin sağlanmasını istediler.”

“Analar doğurur faşistler öldürür”, “Anayız, bacıyız faşizme karşıyız”, “Hem anayız hem emekçiyiz hayatı iki kere üretiriz”, “Çocuklarımız öldürülsün diye doğurmadık”, “Çocuklarımızın canını pazardan almadık” gibi kullanılan sloganlar, “analığı” ön plana çıkarmayı; böylece siyasi cinayetlere “analar”ın gözünden bakarak kamuoyu vicdanını harekete geçirmeyi hedeflemiştir. Bu etkinlikler kapsamında yayınlanan

¹ İlerici Kadınlar Derneği (İKD), 1975 yılında kurulan ve 1980 Askeri Darbesi ile kapatılan, Türkiye Komünist Partisi (TKP) ile organik bağı olan bir kadın örgütüdür.

“Gözyaşlarımızı Kocamızın, Çocuğumuzun Boynuna Zincir Yapmayacağız” başlıklı bildiri şöyledir:

“(…) Tek suçları, emekten, barıştan, demokrasiden yana uğraş vermek olan; daha 20’sine varmamış körpecik çocuklarımızın hesabı mutlaka sorulacaktır. (...) Biz kadınlar da acılarımızı, gözyaşlarımızı, ne kocamızın, ne kardeşimizin boynuna zincir yapmayacağız (...*Ve Hep Birlikte Koştuk*, 1996: 208). ”

Bazı siyasi örgütlerin güdümünde, politik sürece ilişkin değerlendirmeler sonucunda düzenlenen etkinlikler, 80 sonrası örgütlenen anne hareketleri gibi kendiliğindenlik göstermemektedir. Ancak, elbette etkinliklerin konusuna değin kaygıyı taşıyan pek çok kadını da içine çekmiştir. Zileli (2004: 87-88), günlükleri niteliğindeki “Havariler” romanında kendisi 12 Mart sonrası tutukluyken annesinin bu etkinliklerde yer almasını şöyle dile getirir:

“CHP-MSP koalisyon hükümetiyle af tartışmaları gündeme gelmişti. Dışarıda ortam tamamen değişmiş. Tutuklu ailelerinde büyük bir hareketlenme ve örgütlenme gözleniyordu. Tandoğan Meydanı’nda yapılan “Analar Mitingi” ne binlerce kadın katılmış, büyük bir coşkuyla af talebini dile getirmişlerdi. Annem de dahil en beklenmedik insanlar en umulmayacak eylemlerde yer alıyorlardı. Annemin ailelerin dayanışma hareketine katıldığını ve okulların önünde, faşist saldırılara karşı nöbet tuttuğunu duyduğumda neredeyse küçük dilimi yutacaktım.”

Çocuklarının can güvenliğine ilişkin kaygı, anneleri o dönem bir araya getiren temel etkidir. İKD’nin yayın organı “Kadınların Sesi” Dergisinin Nisan 1980 tarihli sayısında Adana’dan Emine Ana’nın, çocuklarının can güvenliğine ilişkin kaygısını dile getirdiği mektubuna yer verilmiştir:

“(…) Çocuklarımı bir gece ansızın gerekçesiz olarak gelip götürdüler. (...) Günlerce deliler gibi çocukları aradım. Adana’da karakol kalmadı. (...) Biz çocuklarımızı onları dövsünler, tutuklasınlar diye mi doğurduk? (...)”

Derginin aynı sayısında, oğlu İskenderun’da sağ görüşlü bir örgüt militanınca öldürülen Vahide Akbaş’ın, dönemin Başbakanı Demirel’e yazdığı mektubu da yayınlanmıştır:

“Sayın Demirel,
Sen çocuk acısını, bir ana olarak neler çektiğimi bilemezsin. Çocuğumu ne şartlar altında büyüttüm. (...) Neden bizlere acı çektiriyorsunuz? (...) Ah! Çileli analarız biz. Çocuklarımızın katilleri bulunsun istiyorum. (...) bu olanların hesabını mutlak ama mutlak soracağız. Anası olarak oğluma söz verdim.”

İKD'nin düzenlemiş olduğu “Evlat Acısına Son” kampanyası etkinliklerinin, '80 sonrası anne hareketlerinin ‘kendiliğindenlik’ özelliğine sahip olduğu söylenemez. Türkiye’de 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrası ve dünyadaki diğerk darbe sonrası hareketlerde olduğu gibi anne hareketlerinin en önemli özelliğı kendiliğindenlik göstermiş olmasıdır. Anneleri, bir siyasi otorite rehberliğı olmaksızın harekete geçiren ise çocuklarına ilişkin temel kaygılardır. Bu kaygılar, kimi zaman çocuklarının bulunduğu cezaevleri koşulları üzerine kimi zaman ise çocuklarının sadece hayatta olup olmadıkları üzerinedir. Fisher (1998:106), Arjantin’deki kayıp annelerinin Plaza de Mayo’ya her hafta gitmelerinin hesaplanmış politik bir direniş değil, çaresizlikleri nedeniyle kendiliğinden oluşmuş bir eylem olduğunu; kadınların, yalnızca çocuklarını kaybetmiş olan diğerk kadınlarla paylaşabileceklerini düşündükleri bir çaresizlikle toplandıklarını söylemektedir.

“Soruyorum size/ Nasıl oluyor da bir babanın/ En büyük sevinci/ Bir ananın en büyük sevinci/ Onların/ Onların hala işkence ettiklerini/ Öğrenmek oluyor/ Oğullarına?/ Demek ki hala yaşıyor beş ay sonra/ Ve en büyük umudumuz/ (...)/ Onun hala işkence edildiğini düşünmek/ Kim bilir belki de sağdır, yaşıyordur/ Ölmemiştir diyebilmek.” (Ariel Dorfman, 1995)

1980 öncesi anne hareketlerinin kendiliğinden gelişmemesindeki en önemli etken, '80 öncesi, zaten var olan toplumsal örgütlülük ve buna bağılı olarak gelişen toplumsal hareketlerdir. 12 Eylül sonrası toplumsal örgütlülüğün büyük oranda çözülmesiyle, darbenin yarattığı tahribatlar ardından ortaya çıkan annelerin hareketi ilk örgütlü mücadelelerden biri olarak ön plana çıkmıştır. Türkiye’de 12 Eylül sonrasında yıllarca hapisanelerin, Adalet Bakanlığı’nın, sıkıyönetimin vs. kapısını aşındıran mahkûm aileleri, 1980’lerin ortalarına kadar askeri yönetime karşı hem en sürekli, hem çaresizlik içinde en yaratıcı muhalefet potansiyelini oluşturdular. Tutuklu ve hükümlü aileleri başlangıçta salt çocuklarını görmekle, hatta onların hayatta olduklarına dair haberlerle mutlu olurken, giderek hapisanedekilerin yanı sıra onların yakınlarının da talepleri çeşitlenmeye ve mücadeleleri örgütlü bir hal almaya başladı (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 1988: 2410). '80 öncesi tutuklu aileleri, çocuklarıyla cezaevi koşullarında sınırlı da olsa iletişimleri varken 12 Eylül sonrası aileler, ancak aylarca aradıktan sonra çocuklarının hangi cezaevinde yattığını öğrenebilmiş ve çocukları ile ilk görüşleri 6-7 ay sonra gerçekleşmiştir. Bu sebeple, kendiliğindenlik gösteren anne hareketlerini belirsizliğin tetiklediğı hareketler olarak yorumlayabiliriz. Yine bu yorumların devamı niteliğinde, annelerin, içerideki çocuklarının durumunu bilmemesi ve onlardan gelen “kanlı, pireli çamaşırlar”, “kargacık burgacık yazılı

notlar” ile işkence işaretleri almaları aileleri harekete geçirmiştir. “12 Eylül...Anneler Sorguluyor”¹ belgeselindeki 12 annenin de tanıklıkları bu yöndedir. Bu annelerden Zehra Karahan, oğlu alındıktan ancak 6 ay sonra onu Metris cezaevinde bulduğunu ve Metris’in önünün hep ana baba dolu olduğunu; Şaziment Şülekoğlu, 7 ay hiç görüş olmadığını; Vahide Açı, cezaevleri önlerinde aylarca çocuklarını görmeden beklediklerini anlatmaktadır. Çocuklarının içerideki koşullarıyla ilgili olarak da Sacide Çekmeceli, “Bazen notlar gelirdi oğlumdan, kargacık burgacık. Halbuki yazısı çok güzeldi. O zaman anladım ki işkence görmüş.”; Gülşah Tağaç, “Bir kat elbisesini verdiler, al bunları yıka diye. Bir de baktım elbise pire dolu. Dedim çocuklarımızı bir taraftan bunlar yediler bir taraftan pireler” diye anlatmaktadırlar. Temelkuran (1997: 101) görüş günlerinde içeriden gelen torbalardan çıkan kanlı çamaşırların Türkiye’de binlerce annenin yaşamını değiştirerek 12 Eylül rejiminde annelerin birer ikişer harekete geçmesine neden olduğunu söyler. Temelkuran’ın (1997: 107) İHD’nin kurucularından Ayşe Bakkalcı ile yaptığı söyleşide Bakkalcı da, 1980’de annelerin en çok ses getiren eylemlerinin çocuklarının hapisshaneden gelen kanlı çamaşırlarını alarak Güvenpark’ta yaptıkları gösteri olduğunu anlatır. Scheper-Hughes (2008:7), Robben Island’da hapis yatan siyasi hükümlülerin annelerinin, hapisshane koşullarını teşhis etmek, fiziksel ve psikolojik şiddet izlerini ortaya çıkarmak için çocuklarının kirli çamaşırlarını “okuduklarını” söyler:

“Bir kadın oğlunun çamaşırlarını yıkarken ona işkence edildiğine dair maddi kanıt toplamıştı: ‘Önce giysilerinin üzerinde kan olup olmadığına bakıyorsunuz, bir de ne durumda olduklarına. Eğer Peter’ın giysileri güzelce katlanmışsa biliyordum ki hala iyi bir ruh hali içinde.’”

Annelerin çocuklarıyla görüşünün olmadığı veya sınırlı olduğu durumlarda çamaşırlar bir iletişim aracı halini almıştır. Annelerin, çocuklarının çamaşırlarını “okuyarak” onların koşullarına dair çıkarımlarda bulunabildikleri gibi, çoğu zaman, cezaevinin içine gönderebildikleri tek şey temiz çamaşırlardır. Böylece anneler, kirli çamaşırlardan çocuklarının içerideki koşullarına dair çıkarımlarda bulunup yerine gönderdikleri temiz, ütülü çamaşırlarla da çocuklarına ilgi ve şefkatlerini gösterirler.

Tutuklu Aileleri Yardımlaşma Derneği (TAYAD) kurucularından Yalçın Savcı, İlk cezaevi örgütlenmesinin 12 Eylül rejiminde Metris (Cezaevi)’te başladığını, içeriden

¹ Bkz. “12 Eylül...Anneler Sorguluyor”, İstanbul 78’liler Adalet ve Dayanışma Derneği Belgesel filmi, 2007.

çocukların analarına “bu mücadeleleri vermezseniz biz işkencede kalırız” dediklerini anlatmaktadır (Akt. Temelkuran, 1997:103). Arzu görüşüne gittiğinde oğlundan duyduğu sözleri ve bu sözlerin onu nasıl etkilediğini aktarır:

“Görüşüne gittiğimde oğlum derdi ki “ana, siz dışarıda direndiğinizde içerde bize yumuşak davranıyorlar. Yılmadan direnin.” Ben bunu duyarım da o kapıdan ayrılır mıyım? 4,5 yıl her gün, kar kış demeden Mamak’ın kapısında oturdum.”

İçeriden gelen işkence izleri tutuklu ailelerini harekete geçiren ilk etken olmakla birlikte bundan sonraki çabalar bu izleri görmemek için oldu. Bu bir anlamda Fidan’ın dediği gibi “devlete çocuğunun sahipsiz olmadığını hatırlatmak” idi:

“Anne evladını cezaevinde diye sahipsiz bırakır mı? Yaşasın da varsın orada olsun. Analık böyle, cezaevine de girse onu sahipsiz bırakamazsın. Devlete sürekli kendini hatırlatman gerek. Durmadan kapısını çalacaksın ki çocuğuna sahip çıktığını bilsinler, onu öldürmesinler, dövmesinler.”

Fidan, “en zoru da orada [cezaevinde] çocuğunun aç olmasıdır.” der. Cezaevlerindeki çocuklarının koşullarına ilişkin tutuklu annelerini en çok tasalandıran çocuklarının “ne yiyip ne içtiği” iken bir de “aç olmalarına” katlanmaları güçtür. Şair Gülten Akın, 1978-1986 yılları arasında oğlu siyasi hükümlü iken Mamak Askeri Cezaevi’nin önünde diğer analarla birlikte, 42 gün süren “açlık günlerinde” bekleyişlerini “42 Gün” adlı kitabında anlatır (1986:6):

“(…)Analardık. Oğullarımızın, kızlarımızın yattığı cezaevinden, görüşlerden çıkardık. Dağılırdık eskiden olsaydı. O açlık günlerinde dağılıp gitmeyi düşünmedik. Birlikte kaldık. Yürüdük yollar boyu. Otobüslere doluşup gittik. Görkemli yapılarıdaki yetkililere ulaşmaya. Dilekçelerde, dilekçelerde, sayısız pullarda umar aradık. Soğuktu. Çoğumuzun sırtında ince giysiler. Çoğumuzun ayağında eski, ıslığını içe geçiren pabuçlar. Her gün buralardaydık, yuvarlak, küçük parkta otururduk. (...)”

“Birbirlerini acılarından tanıyorlardı/ Anaydılar/ Çocuklarının ilk evleri onlardı” (S.Ezgi,1998).

Kızı iki kez ölüm orucuna giren Fidan, buna ilişkin “Kendini feda etsin istemiyorum. Kızıyorum devlete de örgüte de. Yeter artık bitsin bu açlık grevleri. Çocuğum devrimci olsun, mücadele etsin ama kendini feda etmesin.” derken kızı ölüm orucunda ölen Fatma da “Tek benim çocuğum değil kimse ölmeseydi. Biz aileler kabul etmedik ama çocuklarımız diri diri açlıktan öldüler” demektedir. Fatma ve Fidan kızlarının cezaevindeki ölüm orucu süreçlerini nasıl yaşadıklarını aktarmışlardır:

“2000 yılında çocuklar açlık grevine girdi. Ben ölüm orucunu istemiyordum. Çok ağır bir şey. Ben dışarıda yaşıyorum evladım dört duvar arasında aç. 20-30 anne Ankara’ya Adalet Bakanı’na gittik. O kadar işkence, hakaret gördük ki anlatamam. (...) Orucun 80. günüydü. Yine Ankara’ya gittik. Ölüyor artık çocuklar. Kızım 95 gün ölüm orucunda kaldı. Anne dedi ben bu yola baş koydum sen bana karışmayacaksın. Tamam dedim, ben göğsüme taş koyarım. (...) Hiçbir şey yapamadım, ölümünü bekledim.” (Fatma)

“Sibel 96’da ölüm orucuna girdiğinde ölümden dönmüştü. Son olarak ölüm orucuna girdiğinde biz Sibel’in cenazesini bekliyorduk, yine ölümden döndü. Günlerce Konur Sokak’ta imza topladım, imza vermeden geçmeyin diye yalvardım insanlara. Çok mücadele ettik, çok acı çektik. Orucun bittiğini öğrendiğimiz akşam Uşak’a gittik. Ben Sibel ile İzmir’de hastanede kaldım 64 gün. İlk 10 gün yoğun bakımdaydı. Ayaklarını yatağa zincirlediler. Zincirler çok dokundu bana. Sanki beni zincirlemişlerdi. Asker ile kaç kere kavga ettim. Dedim kızın yürüyecek hali mi var ki zincirliyorsunuz. (...) Ona bebek gibi baktım, çok iyi oldu. Ölüm orucunun en iyi tarafı buydu herhalde. 14 yıldır ilk defa bu kadar bir arada kaldık.” (Fidan)

“Açlık grevine girmek”, “ölüm orucuna yatmak”¹ cezaevleri şartlarının iyileştirilmesine koşut olarak hükümlülerin, tutukluların, kimi zaman da dışarıdaki yakınların cezaevlerindeki tutuklu ve hükümlülere destek olmak amaçlı başvurdukları bir yöntemdir. Ailelerin yaptığı en geniş katılımlı açlık grevi, Şili’deki “Kayıp ve Gözaltında Tutulanların Yakınları Grubunun (AGRUPACIÓN) yüz üyesinin “Yaşam için Yaşamlarımız” sloganıyla “Uzun Açlık Grevi” (Schirmer, 1989:62-64) örgütlemeleridir. Türkiye’de anneler, ilk açlık grevini 1988’de İHD Ankara Şubesi’nde yaptılar. Ardından özellikle 90’lı yıllarda F tipi cezaevlerinin gündeme gelmesi ve cezaevlerinde çocuklarının süresiz açlık grevlerine ve ölüm orucuna girmeleriyle aileler de çocuklarının içerideki seslerini dışarıda duyurabilmek için zaman zaman açlık grevleri yaptılar. Fatma kızının tutuklandığını öğrenince 15 gün İnsan Hakları Derneği’nde durduğunu, televizyonlara, emniyete, gazetecilere gittiğini, çaresiz kalınca 5-10 kadar anneyle 15 gün açlık grevi yaptıklarını; Emine ise oğlu kaybolduktan sonra İHD’de sonra da CHP’nin İstanbul il örgütünde dönüşümlü açlık grevi yaptıklarını anlatmıştır.

¹ 12 Eylül askeri darbesinin ardından cezaevlerindeki uygulamaları protesto etmek için ilk ölüm orucu direnişi 14 Temmuz 1982 yılında Diyarbakır cezaevinde gerçekleştirildi. Bu direnişte Kemal Pir, Hayri Durmuş, Akif Yılmaz ve Ali Çiçek yaşamlarını yitirdiler. Daha sonra 1984 yılında Sağmalcılar Cezaevinde yaşanan ölüm orucu direnişinde 4 kişi; 1996’dan 2005’e kadar da 122 kişi hayatını kaybetmiştir. ’90 sonrası ölüm oruçları sürecini direnişçilerin ve ailelerinin ağzından yazan Bilgesu Erenus (2004)’un “Samar Kürk” adlı belgesel oyunu bu sürecin psikolojik boyutunu anlamak açısından önemlidir. Oyunda özellikle, oğlunu ölüm orucunda yitirmiş Tutuklu Ailesi Ana’nın direnişçilere yönelttiği öfkeli sorular ve itirazlar dikkat çekicidir.

Belirsizlik üzerinden örgütlenen anne hareketlerinin en belirgin örneği kayıp anneleridir.¹ Bu sefer muğlaklık sadece çocuklarının koşulları üzerine değil çocuklarının yaşayıp yaşamadıklarına ilişkindir. Siyasi kayıplar² ve bu kayıplara ilişkin örgütlenmeler pek çok ülkede görülmüştür. Arjantin'deki Madres del Plazo de Mayo/Mayıs Meydanı Anneleri, 1979 darbesi sonrası El Salvador'daki kayıp anneleri (CO-MADRES), Şili'deki 1973 darbesinden sonra kurulan Agrupacion (Kayıp ve gözaltında tutulanların yakınları grubu), Guatemala'daki 1982 darbesi sonrasında oluşan GAM (Oğul, baba, eş ve erkek kardeşlerimizin ortaya çıkarılması için ortak destek grubu) dünyadaki birkaç örnektir. Ayrıca Lübnan, Cezayir, Fas, Şili, Çeçenistan, Afganistan, Filistin ve Meksika'da da kayıp yakınlarının örgütlendikleri bilinmektedir. Yine Türkiye'de Cumartesi Anneleri/İnsanları 1995'ten 1999'a kadar eylemlilik göstermiş, on yıl ara verdikten sonra 2009 yılının ocak ayında cumartesi oturumlarına yeniden başlamışlardır. Kayıp anneleri örgütlenmelerinin öncüsü ve kuşkusuz en bilineni Arjantin'deki Mayıs Meydanı Anneleridir. Dangy (2006: 131), Mayıs Meydanı Annelerinin, sadece kendi ülkelerinde bir sembol olmakla kalmadığını, aynı zamanda, dünyada insan haklarına ilişkin meselelerde veya demokratikleşme süreçlerinde kadınların veya annelerin siyasete katılımı için bir örnek teşkil ettiğini belirtir. 90'lı yıllarda Brezilya'da, İtalya'da, Kosova'da, Rusya'daki anne hareketleri; ayrıca, Türkiye'deki "Galatasaray'ın Delileri", İspanya'daki "Yeşil Fularlı Anneler", İsrail'deki "Siyah Fularlı Kadınlar", Cezayir'deki "Kayıp Anneleri" de Mayıs Meydanı Annelerinden etkilenmişlerdir.

"Bugün cumartesiydi/ Bugün yeniden çivilendi/ Dölyatakları anaların" (A.Öztürk, 1996).

¹ Annelerinin kayıp çocuklarını arama ve diğer kayıp anneleriyle bir araya gelme sürecini anlatan "Imagining Argentina" (Christopher Hampton, 1996), "Garage Olimpo" (Marco Bechis, 1999), "Hiçbir yerde" (Tayfun Pirselimoglu, 2002) filmleri ve "Boran" (Hüseyin Karabey, 1999) belgesel filmi izlenebilir.

² İnsanların devlet eliyle toplu olarak kayıp edilmelerinin ilk örneği 7 Aralık 1941 tarihinde Nazi Generali Wilhelm Keitel emriyle başlatılan operasyondur. Operasyonun adı Gece ve Sis idi; geceleyin kayıp et ve belirsizliğin sisiyle sarmala anlamına geliyordu. Daha sonra 1960'larda Guatemala ve Brezilya'da binlerce insan kayıp edildi. 1973 darbesinden sonra Şili'de yüzlerce insan, 1976 darbesinden sonra da Arjantin'de binlerce muhalif kayıp edildi (Türker, 1995:9). Türkiye'de kayıtlı olan gözaltında kayıplar İnsan Hakları Derneği'nin (İHD) verilerine göre 1251 kişidir. 1952 yılında Salih Bozışık isimli gazetecinin gözaltında kaybedilmesiyle başlayan bu süreç 12 Eylül 1980 darbesi sonrasında 13 kişinin kaybı, ardından 1990'lı yıllarda yüzlerce kişinin kaybı ile doruk noktasına ulaştı. '80 sonrası gözaltında kaybolanlara ilişkin Kürşat İstanbullu (1986)'nın "Gözaltında Kaybolanlar" kitabına bakılabilir. Gözaltındaki kayıplar, faili meçhul cinayetler kapsamında değerlendirildiğinden Orhan Gökdemir (2005)'in "Faili Meçhul Cinayetler Tarihi: Osmanlı'dan Günümüze Bir Tarz-ı Siyaset Olarak Cinayet" kitabı da incelenebilir.

Tutuklanıp, kaçırılan kişilerin ölüp ölmedikleri kesin olarak bilinmediğinden, kayıp yakınları bu belirsizlik durumunu olumlu bir protesto gücüne dönüştürecek biçimde umuda kapılıyorlar. Ölümünün kesin olarak ilan edildiği durumların tersine, bedenlerin var olmaması durumu, süre giden yaşam adına bir protestoyu “var” ediyor (Schirmer, 1989: 74). Belirsizliğin sağladığı umutla kayıp anneleri, öncelikle “yetkilileri kapı kapı dolaştık”larından söz eder. Bir süre sonra da adres kendileri gibi olanların toplandığı Galatasaray Meydanı olmuştur¹. Hayriye kendisinin ve çocuklarının gözlerinin önünde kaçırılan eşinin ardından İHD’ye, savcılığa, gazetecilere gittiğini, her tarafa başvurduğunu, Cumartesi Annelerine ise Cumartesi oturmaları başladıktan 3 ay sonra katıldığını anlatmıştır. 3 ay sonra katılmasını biraz da mahcubiyetle “yani nasıl denir bir insanın başına gelmediği zaman anlamıyor” diye ifade etmiştir. Gülay, İzmir’de oturduğu halde her Cumartesi İstanbul’a Cumartesi oturmalarına geldiğini anlatmıştır. Emine, Cumartesi oturmalarına başlamadan önce büyük oğlunu “kapı kapı” aradığını; Cumartesi oturmaları devam ederken kaybolan diğer oğlunu da 1 hafta aradıklarını anlatmıştır:

“Hastanelere sorduk, yok! Karakollara, emniyet müdürlüğüne, valiliğe gittik, yok! (...) İstanbul’daki bütün kapılarda yok dediler. 2 hafta oldu yok. Fotoğraflarını çıkardık her yana astık. Akın Birdal bizi Ankara’ya götürdü. Ertesi gün mahkemesi vardı. Hakime dedim, “benim oğlum yok, kime sorduysam bilmiyor”. Beni aldılar içeri. Sen gel ben sana oğlunu göstericem dedi. Ben de dedim eğer göstermezsen sen kadın ol ben erkek. Tamam dedi. Bizi alıp götürdüler. Ben ne biliyim karakol nasıl cezaevi nasıl? İki gün orada kaldım. (...) Mahkemeye çıktım. O gün (Akın Birdal’ın mahkemesinde) mahkemenin huzurunu bozmaktan 19 gün Ankara’da cezaevinde yattım. (...)Diğer oğlumu da kaybettiler, işkence ettiler. Bir hafta avukatlarla, arkadaşlarla kapı kapı gezdik. Hakime, savcıya gittik. Savcı bağırdı (...) Sonra telefon etti tamam buradadır dedi. (...)Bana oğlumu göster dedim. Oğlumu görücem diye direttim. (...) Sonra not getirdiler: Oğlum şimdilik iyidir. Hiç ses mes yok. Öyle not geldi.”

Yakınının kaybının hemen ardından yetkililerin kapılarını aşındırmakla başlayan bireysel arama süreci, başta annelerin ve sonra diğer kayıp yakınlarının 27 Mayıs 1995’den itibaren her Cumartesi Galatasaray’da sessizce oturmalarıyla kolektif bir protesto biçimine dönüşmüştür. 13 Mart 1999’da ara vermelerine kadarki 200 haftalık süreci Hayriye ve Emine şöyle anlatır:

“Defalarca coplandık, gözaltına alındık, defalarca biber gazı yedik ama hiç vazgeçmedik. Biz analar birlikte el ele verdik. Ben kar kış demedim Avcılar’dan her hafta geldim Galatasaray’a. Süresiz ara vermek zorundaydık baskılardan

¹ Cumartesi Anneleri’nin Galatasaray’daki eylem fotoğrafları için Aclan Uraz’ın (1997) “Cumartesi Anneleri” kitabına bakılabilir.

dolayı. 10 haftaya yakın her hafta gözaltına gidiyor gibi çıkıyorduk. Son haftalarda meydana gelmek için Sıraselviler Caddesinden taksilere biniyorduk, 4-5 taksi sıra sıra duruyordu, taksiden iner inmez gözaltına alınıyorduk. İHD’de buluşuyorduk, kimler gidecek, gözaltına alınacakları bilelim diye. Hakkımızda açılan davalar vardır. Arabanın içinde devlet malına zarar vermişiz, koltukları yırtmışız. Böyle komik davalar vardı. Arabanın içinde biber gazı kullanıyorlardı, anneler baygınlık geçiriyorlardı.” (Hayriye)

“En son annelere çok eziyet ettiler, küfrettiler bize. En sonlarda 5-6 anne gidiyorduk. Kimseyi bulamayınca bizi alıyorlardı. En son anneler gelmedi. Cezaevindeki çol çocuğun sesi kulağımda: “Anneler bizi bırakmayın” diyorlardı. Kolumuza bacağıma tekmeler, küfürler, saç çekmeler. Fotoğraflarımız var her tarafımız mosmor oluyordu. Doktorlar şaşırıyordu. Her hafta vurdular, bizi cezaevine aldılar. Dedim bana bunu yapan kim bilir oğluma ne yapmıştır.” (Emine)

Kayıp yakınları günlük yaşamlarına devam edebilmek, “alışmak” için umudu kesmek; diğer taraftan da kayıplarının yaşamlarına ilişkin belirsiz durum devam ettiğinden umut etmek zorundalar. Ancak, bu umut/umutsuzluk dengesi zaman içinde farklılaşmış; umut edilen, kaybın bulunabilmesinden gidebilecekleri bir mezar gösterilmesi yönünde değişmiştir. Cumartesi İnsanlarından Hayriye, Galatasaray oturmalarının ilk zamanları olan 95’den bu yana eylemlere ilişkin umudunun ne yönde değiştiğini anlatmaktadır:

“Galatasaray’a ilk gitmeye başladığımızda umutluyduk. Belki kayıplarımız gizli bir yerde, gizli cezaevinde tutuluyor. Birkaç ay böyle düşündük. Sonradan (...) birisi çıkıp vicdan azabından açıklar diye düşünüyordum. Arjantin’deki analara olduğu gibi devletin bize hesap vereceğini düşündük. Arjantin’deki analar gibi onlara, “konuşacak bir şeyiniz kalmadı, susun artık” demek istiyoruz. Kayıplarımızı unutmadık, unutturmayacağız. (...) Biz bir mezar taşı istiyoruz, bayramda çiçek bırakacak taş istiyoruz.”

“Gidilebilecek bir mezar” talebi¹ çocuklarının ölümü ardından anneler için bir mücadele nedeni halini almıştır. Kayıpların öldüğü düşünülse de bir mezarları olmaması, kayıp çocukları ardından verilen mücadeleyi kayıp mezar mücadelesine dönüştürür. Mezar ölüm ardından yaşanan yas süreci için esastır. Mezar, ölü bedenle yası yaşayan arasında bir bağlanma nesnesi olarak ölümün kabulünü kolaylaştırır. Kayıp annelerinin Galatasaray’a her hafta düzenli gitmelerini Koçali (2004: 358), kaybettikleri yakınlarının bir mezarı yoktu ve bütün kaybolanların sembolik mezarı

¹Annelerin “gidilebilecek bir mezar” mücadelesi “Boran” belgesel filminin şu sahnesinde görülebilir: Kayıp annesi Elif Tekin, oğlu kaybolduktan 17 ay sonra, Kavaklı beldesi çöplüğünde oğlunun cesedinin olduğuna dair alınan ihbar üzerine, arama yapılan çöplüğe gitmiştir. Yine kayıp annesi olan Emine Ocak ile kol kola, bir ellerinde de oğullarının fotoğrafları Kürtçe ağıt yakarak, ağlayarak çöplükte çocuğunun cesedini arar. Elif Tekin, arazinin herhangi bir yerinde cesedinin olduğunu düşündüğü oğluna seslenir: “Oğlum 17 aydır seni arıyorum, İstanbul’a geldim, Galatasaray’a. Kayıp analarına katıldım. Bin kişi kayıp anaları var” (Yönetmen: Hüseyin Karabey, 1999).

haline gelmişti Galatasaray diye açıklar. Kayıp anneleri için her hafta Galatasaray'da sessizce oturmaları bir yas tutma biçimidir; çünkü der Hayriye, "Galatasaray bizim için bir mezarın başı gibi olmuştu." Kayıp annelerinin gidebilecekleri bir mezarı dahi olmaması umutlarını uzun süre canlı tutmuş, bu da yas süreçlerini uzatmıştır. 10 yıl aradan sonra Cumartesi İnsanları/Anneleri, yeniden toplanmalarını da "artık gideceğimiz bir mezarımız olacak" umudu olarak 07.02.09 tarihli basın açıklamalarında şöyle bildirmişlerdir:

"(...)Daha dün, Diyarbakır'ın Kulp ilçesinde yıllardır dile getirilen bir gerçek ortaya çıktı. Bir toplu mezarda bulunan insan kemikleri üzerinde yapılan inceleme sonucu, bu kemiklerin 'kayıp' olarak bilinen Bulut ailesinin beş ferdiden Ali, Ekrem ve Ramazan Bulut'a ait oldukları belirlendi. Ne acı ki bu insanlarımızın yakınları, kendilerini şanslı sayıyorlar. Ve 'artık gideceğimiz bir mezarımız olacak' diyorlar. (...)"¹

Annelerin esas amacı olan çocuklarını bulabilme zamanla bu arzularını aşan bir yöne evrildi. Çabaları, onları, kaybın ve yasın zaman ötesi simgelerine dönüştürdü (Ke, 2006: 12). Stephen (2006: 312), El-Salvador'daki kayıp anneleri (CO-MADRES)'nin kayıplarına ilişkin ilk taleplerinin ardından, kadın olarak daha önceden marjinalize oldukları bir alan olan politik alana geçtiklerini; artık formel siyasi karar alma süreçlerine kadının katılımının El-Salvador'un demokratikleşme sürecindeki temel unsur olduğunu dile getirdiklerini söylemektedir. Hayriye'nin Cumartesi İnsanlarının/Annelerinin 10 yıl aradan sonra yeniden toplanmalarını ve her Cumartesi oturma kararı almalarını anlatması annelerin çabalarının çocuklarını bulabilmenin çok ötesine geçtiğini göstermektedir:

"Aradan 10 yıl geçti. Tekrar gidiyoruz. Hem üzücü hem de iyidir. Üzücüdür; çünkü biz daha önceden bu insanlar gözaltındadır dedik ısrarla, bize mezar taşı gösterin diye bağırdık, devlet bunları kabul etmedi. Şimdi kazıyorlar kepçelerle dozerlerle, kemik tarlası çıkıyor resmen. (...)kuyuların açılmasından sonra bu ölüm kuyuları, asit kuyuları nedir demek için tekrar oturuyoruz. Biz bunların hesabını istiyoruz.(...) 10 yıl aradan sonra tekrar başlamak üzücü. (...) YAKAY-DER (Yakınlarını Kaybeden Ailelerle Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği) ve İHD komisyonu ortak karar verdik. Ergenekon'a karşı açıklama yapmak için hazırlandık. İnsan hakları Diyarbakır şubesinden haber geldi. Dediler biz tekrar oturuyoruz, İzmir'de, İstanbul'da, Adana'da, Mersin'de de otursun diye karar aldık."

¹ Metnin tamamı için İnsan Hakları Derneği İstanbul Şubesi Gözaltında Kayıplar Karşı Komisyonu, 07.02.09 tarihli basın açıklamasına bakılabilir.

Yalçın-Heckmann ve Van Gelder (2000: 341)’e göre Cumartesi Anneleri artık sivil toplum muhalefetine bir kanıt olarak görülmekte; protestocu anneler imajı Cumartesi Anneleri ile kabul edilerek tanınmıştır. Ahiska’ya göre (2006: 20), Cumartesi anneleri meydanlarda bütün “kaybedilmişleri” kucaklamaya aday olup annelikten gelen sınırsız ve koşulsuz bakım fikrine bir toplumsallık kazandırdıklarında güçlü bir politik özne olabildiler. Kendi kayıplarına ilişkin taleplerinin giderek insan haklarına ilişkin taleplere dönüşmesi kendi kayıplarından yola çıkarak tüm kayıplara sahip çıkmaları kayıp annelerinin dillerinin süreç içinde politikleştiğini gösterir. Hayriye, 95-99 yılları arasındaki Galatasaray eylemlerini çok kötü bir süreç olarak değerlendirir; ancak ona göre önemli bir kazanım da sağlanmıştır: “Belki kayıplarımızı getiremedik ama çok kişinin kaybolmasına da engel olduk”. Emine de kaybolan diğer oğlunun yaşamasını mücadelelerine bağlamaktadır: “Biz bu kadar bağırmasak o dakika biterdi. O akşam Ali giderdi, Ali giderdi... 1 hafta kaldı karakolda. (...) Eve getirdiğimizde ölüyordu, hiç ses mes yoktu. Bir de o gitseydi...”.

Cumartesi Anneleri Kürtlerle ilgili özgül bir yanı olmayan bir protesto eylemini ortaya koymaktadır. Bu, barıştan yana anneler gibi protesto hareketinin daha geniş kesimlerini bağlayan bir biçimdir (Yalçın-Heckmann ve Van Gelder, 2000: 341). Annelerin 170 hafta dokunulmazlığını sağlayan ve daha geniş kesimlere ulaşmalarını sağlayan en önemli etkenlerden biri de Kürt kimliğini ön plana çıkarmamalarıdır. Cumartesi Anneleri başlangıçta “Çocuklarımızı sağ aldınız, sağ verin”, “Çocuklarımız nerede?” gibi sadece çocuklarının yaşamlarına ilişkin taleplerle bir araya gelmişlerdir. Kimilerince bu protesto biçimi “sessiz” ve “pasif” olarak nitelendirilmiştir. Cumartesi İnsanlarından Hüsniye Ocak, eyleme katılan siyasi grupların onları pasif bulduklarını ve eleştirdiklerini; Nimet Tanrıkulu diğer politik grupların onların eylemini kullanmaya çalıştıklarını, eylemlerinin biçimini değiştirmek istediklerini; çünkü eylemlerinin saf olduğunu ve baskın olanın annelik kimliği olduğunu söylemektedir (Akt. İvegen, 2004: 52). Baskın olanın annelik kimliği olması, çocuklarının mücadele verdiği ideolojiye veya etnik kimliğe dair söylem geliştirmemeleri ve bir sembol taşımamaları annelik masumiyetlerini kamunun gözündeki uzun süre korumalarına neden olmuştur. Ancak zamanla eyleme katılan “siyasi unsurlar” eylemin niteliğini değiştirmiştir. Gülay’ın anlatısı böyle bir örnektir. Oğlu gerilla olarak çatışmada hayatını kaybeden Gülay, oğlunun cesedine ulaşamadığından onun için oğlu kayıptır. Bu nedenle Cumartesi

Annelerine katıldığını söyler; ancak oğlunun fotoğraflarını taşıması eylemin “masumiyetini” bozmuştur:

“İzmir’de oturuyordum ama her Cumartesi İstanbul’a Cumartesi oturmalarına gelirdim. Ben oğlumun cenazesini almamışım ya benim için kayıptı. (...) Ben oğlumun fotoğraflarını bastırdım, annelerin eline verdim. Oturma eylemi bitti. Polis dedi, teröristlerin fotoğraflarını taşıyorlar, alın bunları. (...) Benim için farkı yoktu. Benim evladım da yok onlarınki de. Evlat acısı...”

Cumartesi Annelerinin büyük çoğunluğu Kürt olduğu halde eylemlerinin ve taleplerinin Kürt kimliğiyle ilgili özgül bir yanı olmadığından söz edildi. 1996’da bir araya gelen yine büyük çoğunluğu Kürt olan Barış Anneleri ise başta “iki halkın arasında köprü olsun”, “iki halkın çocukları birbirini öldürmesin” talepleri olmak üzere Kürt kimliğine ilişkin anadilde eğitim, sınır ötesi operasyonlar gibi farklı olgular üzerinde de durmaktadırlar. Barış Annelerinden Müyesser Güneş, barış çalışmalarına neden katıldığını “Barış Annelerinden Müyesser Güneş Size Sesleniyor” başlıklı yazıda şöyle ifade eder:

“Asker de polis de dağdakiler de hepsi bizim evladımız. Hiçbir anne ağlamasın diye gönüllü olarak barış çalışmalarına başladım. Benim iki oğlum da Kürt oldukları için dışlandı ve bunu hazmedemeyip dağa çıktılar (...) ikisini de kaybettim. (...) Diğer oğlum da asker oldu. Bu çalışmayı hiçbir anne ağlamasın diye ve benim çocuklarımın kurtuluşu için yaptım (*Emekçi Kadınlar Birliği Bülteni*, 24, 2001:11).”

“İki halk” veya “hiçbir ana ağlamasın” gibi söylemlerle Barış anneleri acının ortaklığına vurgu yapmakta; “İki halkın çocukları” birbirini öldürse de annelerin birbirlerini bu ortaklık sayesinde anlayabilecekleri konusunda ısrarcıdırlar. Bu nedenle Barış Annelerinin en sık kullandıkları sloganlar “Gözyaşının rengi olmaz”, “Biz Anayız Barıştan Yanayız”, “Geride Kalanlar Aşkına” gibi sloganlardır. Aslan (2008: 6), Barış Annelerinin “siyasileşmemiş” sesleriyle duyurmaya çalıştıkları tanıklıklarının önemini şöyle aktarır:

“Barış Annelerinin ortaya çıkış amacı Kürtlerin insan haklarının nasıl ihlal edildiğini kamuoyuna “siyasileşmemiş” bir sesten duyurmaktır. Tarafsız tanıklar olarak anneler, kamusal alana çıkacaklar ve dikkatleri devlet şiddetine çekeceklerdir. Bu tanıklık aslında Türkiye’de ve dünyada Kürt Meselesinin baştan tanımlanması demektir; çünkü resmi söylemin suçlu/mağdur tanımları bu tanıklık üzerinden tersyüz edilir.”

Barış Annelerinin 1 Eylül 2002’de, Dünya Barış Günü’nde yaptıkları basın açıklamasında Türk ve Kürt annelerinin evlat acılarının ortak olduğunu ancak Kürt annelerinin beraberinde başka acılar da yaşadığını, yine de kalıcı barış için mücadele edecek umutları olduğunu ifade etmektedirler:

“Merhaba Anneler...

Barış Anneleri İnsiyatifi olarak, 1 Eylül Dünya Barış Günü’nde ülkemizde de onurlu ve kalıcı bir barış için sizleri birlikte mücadeleye çağırıyor, barışa duyduğumuz inanç ve büyük özlemle sizleri selamlıyoruz.

Bin yıldır birlikte yaşayan halklarımız, sevgisini ve türkülerini paylaştı. Bu güzelliklerimizi, farklılıklarımızı koruyarak yaşadık. Ne zaman ki farklılıklar ortadan kaldırılmaya, tek tip bir halk yaratılmaya çalışıldı, bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de çatışmalar yaşandı. Bu çatışmalar birçok acıyı da beraberinde getirdi. Evlerimiz, köylerimiz yakıldı, yıkıldı. İşkencelerden geçirildik, sürgün edildik. Sokak ortalarında faili belli “faili meçhul” cinayetlerine tanık olduk. Haksız bir savaşta öldürülen çocuklarımızın hem acılarını yüreğimize gömdük, hem de mezarı olmadığı için cesetlerini...Bu yüzden analar yüreklerini mezar hissetti. Kürt anaları bunları yaşarken, Türk anaları da sebebini bilmediği bu savaşta, oğullarını kaybetmenin acısını yüreğinde hissetti. Bundan sonra yaşamı yeniden yaratan, yaşam kaynağı olan biz kadınlar, anneler bu ülkede barışın yeniden inşa edilmesini istiyoruz. Ana yüreği acının değil umudun yuvası olsun. Artık savaşmak emri, yaşamak emrine dönüştürülmelidir. Bunun için ellerimizi tüm annelere uzatıyoruz. Yaşadığımız acılarda yeni bir yaşamın filizlenmesi için, çocuklarımızın yarım kalan gülüşlerini, özgürlüğün kahkahalarına dönüştürmek için, uzatılan barış elinin tutulmasını, bir an önce kalıcı barışın sağlanmasını istiyoruz...”

Saliha, Barış Annelerine katılmasını, “çocuğum dağa gitti ben Barış Annelerine katıldım, yeter ki barış olsun. Ölüm de olsa yeter ki barış olsun dedim” diyerek anlatmaktadır. Saliha’nın ilk deneyimi Barış Anneleridir; Lale ve Türkan’ın ise Barış Anneleri öncesinde “tutuklu aileleri çalışmaları ve kadın çalışmaları” deneyimleri vardır. Türkan, ayrıca DEHAP (Demokratik Halk Partisi)’in yönetiminde de bulunduğunu söylemiştir. Bu nedenle Türkan ve Lale Barış Anneleri’ne katılmalarını değil “siyasete nasıl girdiklerini” anlattılar. Siyasete girmeleri, önce Kürt kimliğine ilişkin bir farkındalıkla başlar. Bu farkındalık da yaşadıkları koşulları, çektikleri zorlukları yeniden anlamlandırmalarıyla belirir. “Evlerimiz, köylerimiz yakıldı, yıkıldı. İşkencelerden geçirildik, sürgün edildik. Sokak ortalarında faili belli “faili meçhul” cinayetlerine tanık olduk” ifadeleri 12 Eylül sonrası yaşadıkları mağduriyeti özetlemekte ve büyük şehre göç etmelerinin nedeni olarak mutlaka dile getirilmektedir. Lale’nin “zaten benim anneler sürgün çocuğu, çok fazla şey yaşamıştık ama hep çocukları uzak tuttum.”, “12 Eylül’de biz Batman’da çok acı yaşamıştık. Kardeşlerim hep işkence gördü.” sözleri; Hayriye’nin “biz zaten faili meçhul coğrafyasından gelmişiz” diyerek babasının Lice’de köyleri yakılırken “kurşuna dizilmesi”ni anlatması

Saliha'nın köyü yakıldığında yaşadıkları, Türkan'ın babasının “faili meçhul” olması büyük şehre göç etmelerinin nedenlerinden biridir. Aslında kadınlar siyasi farkındalıklarını, bu zorlu sürecin zorunlu bir sonucu olarak kurmaktadırlar:

“İzmir’de, 90’lı yıllarda, çocuklarım Kürtçe bilmemelerine rağmen dışlanmaya başladılar. Kürt olduklarını elbette biliyorlardı ama Batman’da fazla yaşamadılar, Kürtçe de bilmiyorlardı. İşte “Kürt müsünüz, ortalığı dağıttınız, sıra buraya mı geldi?” gibi iğneleyici laflar duyuyorlardı etraftan. Bu sefer çocuklar “anne biz madem Kürdüz neden Kürtçe bilmiyoruz” demeye başladılar. Eh biz de zaten bölgede uzun süre yaşamadığımız için ben de çok iyi bilmiyordum. Bu, çocukların bir süre sonra zoruna gitmeye başladı.” (Lale)

“Büyük kızım çok çalışkandı o yüzden köyden Kızıltepe’ye liseye gönderdik onu. Kızım lise birde, karne aldığı gün tutuklandı. 2 yıl Batman’da cezaevinde kaldı. Çıktıktan sonra sürekli baskı gördük, takip edildik, hakaret gördük. Kızımı onlardan kaçırmak için İstanbul’a göç geldik. Burada da ayrı bir baskı gördük.” (Türkan)

“Tatvan’dan 93’de çıktık. Köyümüz yakıldı, 6 çocuk babasını çocuklarının gözünün önünde şişle öldürdüler. Evlerimiz yakıldı. Biz de mecbur olduk İstanbul’a geldik. (...) İnşaatta kaldık, çadırda kaldık, pis bodrum katlarında kaldık. Çocuklar hep hastalıkla büyüdü. (...) Bitlis’in, Kürsün, 5 çocuğun var diye kimse bize ev vermedi. En sonunda inşaat içindeki bir eve girdik, masraf ettik oturduk. Üç ay kaldık, bir çocuğumu orda kaybettim. Ev sahibi anahtarını evde unutmuştu. Biz de ev sahiplerinden çok korkardık. Deseler ki gel bokumu temizle haşa der giderdik, sırf bizi dışarıda bırakmasınlar diye! Ev sahibinin o kadar parası vardı, bir çilingir çağırmadı. Çocuğumu balkondan çarşafı sallandırdı kapıyı açsın diye. Çocuğum düştü, öldü. Biz de korktuk, davacı olmadık. (...) Sonra aylarca çadırda kaldık.” (Saliha)

Kadınların politik olarak etkinleşmesini sağlayan etkenlerden biri, yakın çevrelerinin ve kendilerinin geçmişte maruz kaldıkları şiddet ve hak ihlalleridir¹. Çocukları üzerinden politik bilinç edinen kadınlar, geçmişte gündelik yaşamlarını olumsuz etkileyen, sekteye uğratan yaşantıları seçmeleri ve yeniden anlamlandırmaları politik olarak etkinleşmelerini kolaylaştırmıştır. Politik etkinliklerini öncelikle mağduriyetlerine sonra da bu farkındalığı onlara kazandıran çocuklarına bağlamaktadırlar. Bu koşullar, 90’lı yıllardaki politik sürecin de etkisiyle çocukları etkilemiş, çocukların annelerini “bilinçlendirme” çabalarıyla anneler de siyasete girmişlerdir. Kadınlar, çocuklarının onlar ile konuştuğu “bir gün”den söz ederler. O gün, çocuklarına hak verdikleri, mücadelelerini anladıkları ve bu mücadelenin getireceği pek çok zorluğu

¹ Cumartesi Anneleri ve Barış Annelerine ilişkin yapılan röportajlar, anlatılar kadınların, yaşadıkları kayıpların yanında göç, şiddet, yoksulluk, insan hakları ihlalleri gibi pek çok mağduriyetleri de olduğunu göstermektedir. Bununla ilgili Berat Güncikan (1996)’ın “Cumartesi Anneleri”; Orhan Miroğlu (2007)’nin “Her Şey Bitti Ana’ya Söyleyin” kitaplarına bakılabilir.

kabullendikleri gün olarak kafalarına kazınmıştır. Bu nedenle anlatımlarında en çok vurgu yaptıkları, ayrıntılı anlattıkları o güne ilişkin anıdır. Lale, kendisini siyasete çocuklarının kattığını; en büyük rolün de bir gün onunla konuşan oğlunun olduğunu söylemektedir, böylece hayatındaki bir eksikliği fark etmiştir:

“Çocuğum, “ben de bir Kürdüm” diyerek bazı eylemlere katılmaya başladı. Bir gün geldi benle konuştu. “Ben bölgede yaşamadığım halde, Kürtçe bilmediğim halde baskı görüyorum. Sen de bu baskıyı görmüşsündür neden karşı çıkmıyorsun” dedi. Zaten benim annemler sürgün çocuğu, çok fazla şey yaşamıştık ama hep çocukları uzak tuttum. “Anne, ben bunu kabul etmiyorum, ben bu mücadeleye giricem” dedi. Ben bunu düşündüm. Eğer benim çocuğum bunu düşünüyorsa, bu yaşa gelmişim ekonomimiz iyi, sosyal anlamda iyi bir çevremiz var, bir şeye ihtiyacımız yok. Ama bir eksiklik vardı. Oğlumun benle konuşmasıyla ben bu eksikliği farkına vardım. Gerçekten çocuğuma hak verdim. Ama buna rağmen çok fazla içine girmeyin, acı yaşamayalım, acı yaşamaları istedim. (...) Ben de düşündüm, bende bir eksiklik var dedim ve çocuğuma destek vermeye başladım. Sonra bir de baktım ki ben siyasete atılmışım. Oğlum derdi ki anne herkes küçük küçük başlar, sen balıklama daldın bu işe. Hani “duygusal olarak benim için mi başladın yoksa gerçekten bunu farkına vararak mı başladın” derdi. Gerçekten, oğlumun rolü çok büyüktü. Siyasete beni çocuklarım kattı.”

Türkan da kızı cezaevinden çıktıktan sonra bir gün kızının kendisine söylediklerinin hiç aklından çıkmadığını anlatmıştır:

“Ben o zaman kızıma dedim sen bir daha bir şeye karışırsan ben kendimi arabanın altına atarım. Kızımın o gün dedikleri hiç aklımdan çıkmaz, bana ibret oldu. Kızım dedi ki, anne dedi bize yapılan işkenceleri, hakaretleri biz unutamayız. Eğer bu kimlik meselesini, Kürt meselesini anneniz babanız yapsaydı size kalmazdı. Siz yapsaydınız bize kalmazdı dedi. Ben o gün kızıma hak verdim. Çünkü benim Okumam yazmam yoktu, ben bir köyde yaşıyordum.”

Türkan, kızıyla konuşmasının ardından Kürt kimliği ve kızının mücadelesine dair edindiği farkındalığı “şimdi ortada bir gerçek var bir de evlat var” diyerek özetlemektedir. Bundan sonrasını, “Ben kendimi bir kadın olarak tanıyım diye, bir kadın olarak, bir anne olarak ben neler yapabilirim öğreneyim diye gece okuluna gittim, 2 ayda okuma yazma öğrendim.” diye anlatmıştır:

“Biz hem gerçeği gördük, hem de kadının yaşadığı zulmü, hakareti gördük. Artık kendimizi de tanıdık. Biz sadece kimlik istiyoruz. Biz nasıl siyasete girdik farkına bile varamadık. Bir kadın olarak kendimi tanımam gerekiyordu, o yüzden okuma yazma öğrendim. Kızım tutuklandığında ben hiçbir şey bilmiyordum. Sadece yurtseverlik vardı. Bir insan okuma yazma bilmediğinde kördür, gözü vardır ama görmez. Bir dönem DEHAP yönetimine girdim, tutuklu ailelerinde çalıştım. Sonra Barış Annelerine girdim.”

Lale de oğlu ile okumaya, araştırmaya başlamış; böylece Kürt tarihindeki ve kendi kişisel tarihindeki ayrıntıları yeniden anlamlandırmıştır. Lale’ye göre ilk siyasi çabaları da kendi tarihine ilişkin yaptığı bu araştırmalar ve sorgulamalardır:

“Siyaset derken oğluma destek vermeye başladım. Oğlum çok okurdu, araştırırdı. Oğlum ile birlikte Kürt tarihi üzerine araştırmalara başladık. Pek çok dini araştırdık, hep birlikte. Yaklaşık 3 yıl bütün çocuklarımla birlikte araştırma yaptık. Ben ilkokul mezunuyken, sıradan bir ev kadınıyken bir de baktım ki araştırma yapar oldum, araştırmacı rolüne büründüm. Araştırmacı demek doğru olmaz da o role bürünmüştüm. Oradan sonuçlar çıkmaya başladı. Neler yaşadığımıza dair, önceleri çok es geçtiğim küçük ayrıntılar kafamda çok fazla büyüdü. Bunları neden daha önceden tahlil etmedim, araştırmadım diye kendi kendimde eksiklik görmeye başladım.”

Lale, çocuklarının mücadelesini “Çocuklarımız Kürt olduklarının altını çizdiler. Biz bu ülkede eşit yaşamak istiyoruz, bu kimlikle anılmak istiyoruz yerimiz cezaevleri, kara toprak olmamalı dedikleri için bu durumdalar” diye açıklar. “Kendimizi var etmenin yolu” diyerek kastettiği mücadelenin önemini “biz bu mücadeleyi verirsek belki ilerdeki çocuklar bizim çocuklarımızın yaşadığını yaşamayacak, aileler bizim yaşadığımızı yaşamayacak diyerek yola çıktık” şeklinde açıklar. Çağlayan (2007: 212), kişilerin yaşadıkları mağduriyet durumunu kolektif bir mağduriyet olarak algılamaya başlamalarının, onu değiştirmeye ilişkin yaklaşımları da etkilediğini söyler. Kolektif mağduriyet algısı kolektif eyleme, aidiyet duygusuna ve dayanışmaya yol açmaktadır. Anneler, Kürt kimliğini önce kişisel mağduriyetleriyle sonra Kürt halkının tarihsel mağduriyeti ile inşa etmektedirler. Bu nedenle, “ilerideki çocuklar” bunları yaşamassın diye mücadele etmelidirler. Bu, aynı zamanda, kendilerini var etmenin bir yoludur.

Kadınlar, Kürt kimliğine ilişkin bir farkındalık geliştirmelerinin yanında kadın olarak da kendilerini bu mücadeleyle tanıdıklarını “hem kadın olarak kendimizi tanıdık hem de siyaseti tanıdık” şeklinde ifade etmişlerdir. Lale, “Çocuklarımız sayesinde Kürt olarak kendimizi tanıdık, kadın olarak kendimizi tanıdık. İnsan olarak, birey olarak var olmanın farkına vardık”; Türkan, “Biz hem gerçeği gördük, hem de kadının yaşadığı zulmü, hakareti gördük. Artık kendimizi de tanıdık” demektedir. Saliha da kadın olmanın zorluklarını yaşantılarından yola çıkarak anlatmıştır: “Küçük yaştan o askerden öyle korkardık ki, bize bir şeyler yapacaklar diye (...) Küçüktüm ama Türkçe anlıyordum (...) koca asker elledi beni, ‘bunun daha memeleri yok’ dedi.” Anlatılardaki bu ‘kadın’ vurgusu, elbette yaşantıların etkisiyle ortaya çıkmaktadır; ancak Kürt hareketinin 90’lı yıllardan itibaren “ezilen, sömürülen kadın”ı ön plana çıkarması da

önemli bir etkidir. Kürt kadın dergisi Jujin’in, 1997 tarihli sayısında da “ezen halkın kadınları” ve “ezilen halkın kadınları” arasında yapılan ayrım hem etnik kimliğe hem de cinsiyete ilişkin mağduriyeti vurgular:

“Ezen halkın kadınları sistemin ırkçı ve imhacı yanını göz ardı ederek sadece cinsiyetçi ayağına dönük mücadele ettikleri; bunun da hemcinsleri olan Kürt kadınlarının asker postalları altında uğradığı tecavüzlerin, cinsel tacizlerin görülmemesi, duyulmaması, konuşulmaması gibi koyu bir dilsizliğe yol açtığı öne sürülmüştür (*Jujin*, 3-4, 1997:27).”

Böylece kadınlar mağduriyetlerinin ve siyasete katılımlarının temel kaynaklarından biri olarak kadın olmalarını da saymaktadırlar: “Bizi buraya getiren önce bizim kimliğimizdir, sonra evladımızdır, sonra da kadın olmamızdır” (Türkan). Çağlayan (2007) da 1980’li yıllardan itibaren Kürt hareketi içinde değişen ‘kadın’ söylemi ve bu değişim ile birlikte kadınların siyasete katılım süreçlerini konu aldığı çalışmasında 90’lı yıllarla birlikte Kürt hareketinin kadınlara özerk politik özneler olarak seslenen ideolojik söyleminin onları güçlendirici etkide bulunduğunu göstermiştir. Mağduriyet ve mağduriyetin yapılandığı etnik kimlik ve toplumsal cinsiyete dayalı farkındalığın görünmediği, “Biz zaten sosyalist bir aileyiz, eşim de ben de TİP (Türkiye İşçi Partisi)’liydik” diyen Hümeysra, Barış Anneleri İnisiyatifinde etkin olarak çalışmamakta, görüşülen diğer Barış Annelerinden oldukça farklı bir görüntü çizmektedir: “Karadenizli, Türk bir aileyiz. Tek çocuğumuz vardı. Ailemizde subaylar, askerler var. Amcası subaydı, Deniz, kolejde okudu, yokluk, sıkıntı çekmedi.” Zaten “politik bilinci olan” bir ailedir. Bu nedenle Hümeysra, kızı üzerinden bilinçlenmenin söz konusu olmadığını, ancak yine de kızının onun fikirlerini çok değiştirdiğini söylemektedir: “Kürt anneleri gibi ben, çocuğumun mücadelesiyle bilinçlendim diyemem. Ama Kürt hareketine ilişkin bu kadar duyarlı değildim. Hareketi böyle tanıımıyordum.” Gülay da öncesinde zaten politik bilinci olduğunu ifade etmiştir: “oğlum benden etkilendi de politikleşti. Ben önce İbrahim (Kaypakkaya)’ın kitaplarını okuyarak başladım. (...) 77 1 Mayıs’ında yara almıştım. 3 ay gözü altında kaldım.” Ancak Gülay’ın, diğer Kürt annelerinde olduğu gibi, kendini tanımladığı etnik ve sınıfsal konumlanması ve buna bağlı olarak yaşadığı mağduriyetler onun politik bilinç edinmesinde etkili olmuştur. Hümeysra, Kürt hareketine katılan ve gerilla olarak hayatını kaybeden kızının mücadelesinin “kimlik mücadelesi değil, bir seçim olduğunu” ifade etmektedir: “Kızım, klasik müzik de dinlerdi, Orhan Gencebay da, Nirvana da ama en sonun da Ahmet Kaya’yı seçti”. Kızının bu seçimini, “zaten ben de

onun gibi düşünüyordum ama aynı zamanda bir anneydim ve de sonunun nereye varacağını, bedellerinin ağır olacağını biliyordum. Ama yine de bir şey diyemedim.” şeklinde açıklamıştır. Hümeyra, kendini hem bilinç olarak hem de etnik ve sınıfsal konum olarak diğer Barış Annelerinden ayırır. Bu nedenle kızının ölümü ardından yürüttüğü mücadele de farklıdır:

“Kürt hareketi kızıma ‘şehit’ dedi. Ben şehit demiyorum; çünkü şehitlik dini bir mertebe. Ama bu onların kızıma en yüce değeri verdiklerini gösterir, bu da beni onurlandırır. (...) Politik bilinci olan bir kadın olsam da Kürt hareketine ilişkin bu kadar duyarlı değildim. Dağdaki gerilla da ölse Türk ordusundan bir asker de ölse benim için bir, hepsi bir annenin çocuğu. (...) Eşim ve ben Barış Konferansı’nın düzenleyenlerdiniz. Artık barış olsun istiyoruz, bunun için çabalıyoruz.”

“Bizim kanımızdan çıkan çocuklar, bizim kalbimizin bu en değerli parçaları, bize her şeyden değerli olan bu vücutlar, canlarını, özgürlüklerini hiçe sayıyorlar, kendilerini acımadan feda edip gidiyorlar da ben ana iken o kadarcık şey yapmayayım mı?”(Gorki, 1973: 212). Gorki’nin “Ana” adlı eserinde Pelage Ana, fabrikadaki siyasi çalışmaları nedeniyle tutuklanan oğlu Pavel’i hem hapishaneden “kurtarmak” hem de “anlasınlar Pavel hapishanede iken de anası onlara çarpmaktan geri kalmıyor, görsünler” diye oğlunun arkadaşlarına yardım etmeye başlar. “Kendi canımdan olan kendisini feda etmişse, ben bir ana olarak neden geri durayım ki?” Tıpkı Pelage gibi, annelerin, siyasetle ilişkilerini açıklama girişimleri önce bu soruyla başlar. Anne olmak çocuğunu korumak için her şeyi yapmayı gerektirdiğinden siyasete girmek için de yeterli bir sebeptir. Zira yapılan siyaset değil anneliğin gerektirdiğidir; çocuk doğurmakla ‘yaşam vermişler’ ve o yaşamı savunmak en ‘doğal’ haklarıdır. Tutuklu anneleri, Barış anneleri ve Cumartesi annelerinden görüşme yapılan kadınlar, dahil oldukları siyasal alanda bulunmalarını öncelikle çocuklarının can kaybı veya uğradığı mağduriyet üzerinden açıklarlar. Çocuklarının mağduriyeti üzerinden ‘anne’ olarak girdikleri siyasal alanda kendi yaşadıkları hak ihlallerini, bazen de geçmişlerindeki göç, yoksulluk, sürgün, köy yakılması, faili meçhul cinayetler gibi mağduriyet öykülerini de ekleyerek siyasi kimliklerini inşa ederler. Barış Annelerinin farklı olarak etnik kimliğe ve kadın olmalarına ilişkin farkındalıkları ön plandadır; ancak çocuklarının, kendilerinin ve atalarının mağduriyeti ile etnik kimliği; kendi mağduriyetleriyle de ‘kadın’ olmalarını doğrudan ilişkilendirirler.

3.2. ULUSUN KUTSAL ANNELERİ: ŞEHİT ANNELERİ

“Bir vücut gibi yerde yatıyordu günahsız VATANIM/ Sancılarını çekiyordu uçtan uca tüm hataların/ (...)/ İnan ki sana senden görünüp varlığını parçalayacaklar/ Gücünü azaltıp tarihteki gibi tuzaklar kuracaklar/ Tören güçlü olunca onlar da TÜRK’üm TÜRK’üm diye haykıracaklar/ O gün ANALAR DA evlatları gibi ufuklarda BAYRAKLAŞACAKLAR.” (M. Tüfekçi, 1977)

Takdir-i ilahi böyle dediler/ Taze çiçeğimi erken derdiler/ Çınar teslim ettim tabut verdiler/ Koydular önüme na’şını oğul.¹

Şehit annesi bir örgüte katılmış olmak gibi siyasete aktif olarak dahil olmasa da ulusal söylem onun anneliğe ilişkin mağduriyetini kutsal bir siyasi eylem olarak yüceltir (Peteet, 1997: 116). Şehit anneleri ulusal tehlikeleri ve tehditleri hatırlatmaları yoluyla siyasileşir, hem dini hem de milli olarak yüksek bir statü kazanırlar. Böylece etkin olarak politik bir mücadele vermeseler de oğullarının “vatan uğruna can vermesini” metanetle karşılayıp zaten anne olmaktan dolayı sahip oldukları değerleri daha da kutsallaştırır, evlatları gibi “bayraklaşırlar”. Şehit Anneleri Derneği Başkanı Pakize Alp Akbaba 24 Haziran 2008 tarihli “Önce Vatan” mitinginde yaptığı konuşmasında şehit annelerinin ulusal değerlere olan bağlılıklarından ve bu bağlılıklarından dolayı da daha çok “çalışmak” zorunda olduklarını söyler. “İşte Şehit Anası” başlıklı haberde Pakize Ana şöyle seslenir:

“Bu vatan bizim toprağımız, bu vatana can verdim, kan verdim. Ey başbakan babanın malı gibi düşmana peşkeş çekemezsin. Onun için daha çok çalışmalıyız, daha çok çalışmalıyız, daha çok çalışmalıyız. Ey Türk kadınları siz öyle çalışın ki tabiat ana kadar verimli toprak ana kadar kutsal olun. Siz daha çok çalışacaksınız. Siz asker anasısınız. Biz şehit anneleri gücümüzü Türk ordusundan, Türk milletinden alıyoruz. Şanımızı al yıldızlı bayrağımızdan, şerefimizi kan akıttığımız o kutsal toprağımızdan alıyoruz (www.v-izle.com/Once-Vatan-Miting-i-Sehit-Anasi-Konusmasi-izle2nBCp7x-A1o.html).”

Şehit annelerinin vatandaşlığı sürekli olarak yeniden onaylanır; çünkü şehit annesi oğlunu, vatani görevini yapmaya göndermiş, ardından da cenazesini “metanetle” kabul etmiş ve artık ulusal bir sembol haline gelmiştir. Oğullarının şehit olmasıyla şehit anneleri yeni bir toplumsallaşma sürecine girerler. Bu yeni süreçte ulusal değerler ve bu değerlerin korunmasına ilişkin farkındalıkları artar. Oğullarının askere gitmesiyle başlayan bu süreç oğulları şehit düştükten sonra devam eder. Bu farkındalığın en önemli kaynağı elbette “şehitlik” mertebesidir. Ölümü telafi etmede önemli bir işlevi olan şehitlik mertebesi anneleri dini ve milli değerlerle kuşatır. Öyle ki bu değerlerin somut taşıyıcıları olarak bayrak, şahadet belgesi ve övünç madalyaları, şehidin ardından varislerine bir “hak” olarak verilir:

¹ “Şehit asker ağıdı”, Anonim. Bkz. www.sehitaileri.org.

“Şehit varislerine maddi yardımlar dışında tanınan diğer haklar şunlardır:

- 1)Şahadet belgesi: Şehit olan personele birlik komutanlığınca şahadet belgesi düzenleyerek ailesine gönderilmektedir.
- 2)Bayrak verilmesi: Şehidin tabutuna sarılı bayrak bir kutuya konarak erkek çocuğuna yoksa babasına verilir.
- 3)Madalya ve berat verilmesi: Şehit olan personelin varislerine bakanlar kurulu kararı ile devlet övünç madalyası ve beratı verilmektedir (www.sehitaileri.org/index.php#).”

Şehit anneleri için ‘ordu’, vatan, millet, bayrak gibi ulusal değerlerin bir birleşeni olarak “dokunulmaz”dır. Ordunun anneler tarafından manevi değerinin bu kadar yüksek algılanması hem çocuklarının askeri görevleri sırasında şehit olmaları hem de çocuklarının ölümünden sonra onlara maddi ve manevi olarak destek olanın Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) olmasıdır¹. Oğlunu askere gönderme, anneler için devlete olan sadakatin bir göstergesidir. Bahriye, kendisi de Bulgaristan’da askerlik yaptığından askerliğe çok önem verdiğini, oğlunun da askerliğe tereddütsüz gittiğini gururla anlatmıştır:

“91’de Bulgaristan’dan göçtük. (...) Bir gün oğlumun ağzını aramak için dedim ki, oğlum burada çok şehit olayları oluyor, istersen git Bulgaristan’da yap askerliğini. Oğlum dedi ki anne ben burada şehit olurum yine Bulgaristan’a gitmem, bir daha senin ağzından duymayayım bu sözleri. Ben de dedim ki oğlum ben de senden bu cevabı bekliyordum. Ben kendim de Bulgaristan’da askerlik yaptım. (...)Burada olsa yine yapardım. Ben hala kendimi asker hissediyorum, hiç kadın gibi hissetmem.”

Oğullarının şehit olmasıyla annelerin yeniden toplumsallaşma süreçlerinde askeriye merkezi bir yere oturur. Şehit anneleri, oğullarının rütbesine göre, oturdukları ilçe dahilindeki bir askeri komutanlığa bağlanmakta ve buradaki bir komutan annelerden sorumlu olarak atanmaktadır. Bu komutanın eşi de belli aralıklarla anneleri ordu evinde yemeğe alır:

“Bizimki piyade olduğundan buradaki askeriye bakar bize. Komutanın karısı çok iyi bir hanım. Bizi alır ayda bir, ordu evinde yemek yeriz, dertleşiriz. Şehit anneleri olarak sorunlarımızı anlatırız. Sağ olsun çok ilgilenir bize.” (Elif)

¹ İlk destek yardımı, nakdi tazminat, emekli sandığı genel müdürlüğünce maaş ve emekli ikramiyesi, tütün ve alkol ürünlerinin satış bedellerinden pay ve şehit çocuklarına öğrenim yardımı, kamu konutlarından yararlanma hakkı ve kira yardımı, şehidin bir yakınına iş temini gibi yardımlar şehidin rütbesine göre varislerine verilmektedir. Ayrıca, şehidin kendisinden sonraki kardeşinin askerlikten muaf tutulması veya şehit kardeşlerinin ikametgahlarına yakın bir yerde askerlik hizmetini yapması, toplu taşıt araçlarında ücretsiz seyahat etme imkanı, askeri hastanelere giriş orduevlerinden yararlanma hakları tanınmıştır. Yine bu haklar da şehidin rütbesine göre değişmektedir (www.sehitaileri.org/index.php#).

“Arada bir, ayda bir falan, ararlar “ana müsait misin çayını içmeye gelicez” derler. Gelirler gencecik çocuklar, üniformalarıyla, elimi öperler, çayımı içerler. Sohbet ederiz.” (Bahriye)

Aylık toplanmaların, ordu evindeki yemeklerin, askerlerle yapılan çay sohbetlerinin yanında Şehit Aileleri Dernekleri de annelerin “şehit annesi olma bilincini” geliştiren önemli bir kaynaktır. Bu dernekler daha çok şehit babaları veya erkek yakınlarının, yönetimde etkin olduğu derneklerdir; anneler, ancak özel günlerde, önemli bir misafir ağırlanacağı zaman derneğe giderler. Dernek üyelikleri hakkında, görüşme yapılan dört şehit annesi de, oğulları şehit olduğunda derneğin onları üye yaptığını, bunun dışında dernekle pek ilgileri olmadığını, daha çok eşlerinin derneğe gittiğini söylemiştir. Anneler için dernek şehit yakını olarak haklarını öğrendikleri bir başvuru merkezidir. Şehit varisi haklarıyla ilgili işlemleri de daha çok şehidin erkek yakını üstlenir. İzmir Şehit Aileleri, İnsan Hakları ve Yardımlaşma Derneği web sitesinden alınan bilgiye göre (www.sehitaileleri.org/index.php#), şehit anneleri, derneğin belli zamanlarda düzenlediği “şehitler adına yemekli etkinlikler, kermesler, Kur’an okutma, şehit yakınlarının acılarını hafifletmek amacıyla gezi turları, manevi duyguları yaşatmak için önemli ziyaret yerlerine gitme” gibi faaliyetlere katılmaktadırlar. Balıkesir Şehit Aileleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği Başkanı Soner Alkalp (Akt., Sönmez, 2009), dernek olarak bilinçlendirici konferanslar düzenlediklerini, son olarak "Dinimizde şehadetin yeri" konusunda bir konferans yaptıklarını; derneğin kadın üyelerinin de iki haftada bir evlerde toplanıp Kur'an okuduklarını anlatmaktadır. Kadınların derneğe üyeliği, kayıtlı olmanın ötesine çoğu zaman geçmemekte, dernek yönetiminde etkin bir rolleri olduğunda da şehit annesi olmanın kutsallığının da ötesinde “efsaneleşmektedirler”; çünkü onlar hem acılıdır, hem anadır, hem kadındır ama yine de kamuoyunu harekete geçirmek için mücadeleden vazgeçmemektedirler. “Pakize Ana” ve şehit eşi “Yıldız Hemşire” medyada en sık yer alan şehit yakınlarıdır. Şehit Anneleri Derneği ve Bursa Şehit Aileleri Terör Mağdurları ve İnsan Hakları Derneği’nin başkanlıklarını yürüten bu kadınlar, diğer kayıtlı dernek üyesi annelere veya eşlere göre daha politiktir ve medyada “Kürt meselesi”, “terörizm”, “Türk ordusu” gibi konularda çeşitli açıklamalarla, eylemlerle yer alırlar. Pakize Ana’nın dilekçe eylemini konu alan “Şehit Analarından Yüksek Seçim Kuruluna Siyah Çelenk”(2007) ve Yıldız Hemşire’nin terörle mücadele konusundaki açıklamaları haberlerde şöyle yer alır:

“Şehit Anaları da harekete geçti. TBMM’de terörist istemiyoruz dediler: Pakize Ana, “Daha PKK’nın, bunların suçlarını söyleyemedim, kesmeyin ananızı (...) orada oturup maaş alıyorlar” dedi (...) önce Yüksek Seçim Kurulu’na dilekçe veren Pakize Ana’nın son durağı ise TBMM oldu. DTP’lilerin milletvekilliklerinin düşürülmesi için meclisin dilekçe komisyonuna dilekçelerini sundu (www.v-izle.com.tr/avrasya.tv/haber12.)”

“20 dernek başkanı Ankara’da toplandı: Kuzey Irak’taki kamplar yok edilsin. (...) Açıklamayı Şehit ailelerinin simgesi haline gelen ve “Yıldız Hemşire” olarak da bilinen (...) Yıldız Namdar okudu. (...) Namdar, Başbakan’ın terörle mücadele konusundaki açıklamalarını desteklediklerini söyledi (Şenbalkan, 2007: 82).”

Mabuchi (2003: 88)’e göre şehit anneleri, ölü oğullarının kahramanlıklarını bedenselleştirerek kendi acısıyla ödüllendirilirler. Diğer bir deyişle duyduğu acıdan dolayı saygı görürler. Vatan uğruna mücadele eden bir kişinin seçilip Tanrı tarafından yüceltilmesi, en yüksek mertebeye çıkartılması, oğlunu yitiren annenin acısının telafisi olduğu gibi oğlunun kazandığı bu itibar, anneye de toplumsal olarak saygınlık sağlar. Elif için oğlu “seçilmiş” ve şehitlikle mükafatlandırılmıştır: “Şehit düşen oğlum çok özeldi, bambaşkaydı. Zaten diğer şehit aileleriyle de konuşmuşsunur. Şehitler seçilmiş çocuklar oluyor, özel oluyorlar. (...) Acısı çok büyük mükafatı da çok büyük. Bahriye, “Şükürler olsun ki evladım şehitlik mertebesine ulaştı. Bu Cenab-ı Allah’ın verdiği bir mükafattır” derken Sevim, oğlu şehit olduğu için acı ve gururu bir arada yaşadığını ifade etmiş; Arife, “Allah verdi Allah aldı. En azından bir kötü yola düşüp de ölmedi, ama yine de benim çocuğum başkaydı, 20 yaşında bir pisin kurşunuyla ölmesini bir türlü kabul edemiyorum” demiştir. Şehit anneleri, çocuklarının şehit düşmesini mağduriyet olarak nitelendirmemekteler, şehitlik seçilmiş çocukların başına gelen ve vatan içinse sorgulanmayan bir mertebedir. Mağduriyet şehit anneleri için daha çok çocuklarının şehit olmasının ardından edindikleri birtakım haklarda yaşanan sorunlar veya şehit annesi olduğu bilindiği halde bazı insanların buna “duyarsız” kalmasıdır. Elif, yaşadığı böyle bir olayı aktarmıştır:

“Kamu yerlerine gittiğimizde genelde çok saygı gösteriyorlar. Tabi insanına bağlı, bazısı da şehit annesiysen ne olmuş diyor, bazısı duyarsız oluyor işte (...) Belediyenin bize verdiği kart var, şehit yakını kartı. Bir gün şehitliğe giderken (...) otobüs şoförü bana dedi ki elinizdeki o karta güveniyorsunuz, indi bindi yapıyorsunuz. Ben de dedim eğer ki şu karta özeniyorsan Allah sana da versin diyecem ama vermesin, kimseye vermesin. Sen beni otobüse almasan da ben yine giderim. Gözümü kestiririm yayan giderim yine giderim; çünkü benim evladım orada yatıyor. Arkadaki kadınlar kolladı beni, ben ağlama krizine tutuldum.”

Şehit annelerinin anlatımlarında rüyaların önemli bir yeri vardır. Anlatımlarda rüyaların mistisizmi şehitliğin kutsallığıyla birleşir: ölüm annelere malum olmuştur. Çocuklarının ölümünü rüyalarını anlatarak başlarlar:

“Rüya gördüm. Rüyamda deprem olmuş, kafama bir şey düştü, kafam yarıldı. Uyandım kafamda bir şey yok. Ama nasıl sıkıntılıyım. Gece üç falandı. Balkona çıktım, bir baktım aşağısı çok kalabalık. Meğersem hepsi askerdı. Sürekli bizim balkona bakıyorlar. Görümcem seslendi, ben de gittim kapıyı açtım. Baktım, askerler geldi. Bağurdım, bağurdım sonra bayılmışım.” (Bahriye)

“Ben zaten 1 ay önce rüyasını görmüştüm. Komutanla iki asker bana Bülent’ten haber getiriyorlar. Bana büyük bir sarı zarf veriyorlar. Ben diyorum ki ne olursun komutanım bana iyi haber ver. Al diyorlar bunu sana gönderdiler. O esnada Bülent’in çocukluk hali gözümün önüne geliyor. Anlattım, komşular dediler çocukluk masumiyettir. Onlar da şüphelenmiş rüyamdan dolayı.” (Elif)

“Şehit haberinin gelmeden bir gece önce rüyamda bir ihtiyar beyaz sakallı, bana başına bir felaket gelecek, sakın ağlama dedi. Dualar okudu gitti. Kalktım ben de namaz kıldım.” (Sevim)

Şehit anneleri için ölüm adil değil; onlar gibi yoksul ve garibanların çocukları ölüyor, ama zenginlerinkine hiçbir şey olmuyor. Bu adaletsizlik onları zaman zaman isyana götürüyor. Bu öfke siyasilere yöneliyor ve şehitlik ile ilgili dinsel ve milli anlatılarla karşılaşınca sakinliyor; bazen bir tevekküle bazen de bir kahramanlık duygusuna dönüşüyor(Sancar, 2001:26). Şehit anneleri, oğullarının ölüm nedenini “haksızlık” olarak değerlendirmektedirler. Haksızlığı iki nedene bağlarlar: ilki, oğullarının aynı vatani paylaştığı insanların kurşunuyla ölmeleri, ikincisiyse ölenlerin hep kendi çocukları gibi gariban olmalarıdır.

“Sen doğulusun ama aynı havayı soluyoruz aynı fırından ekmek yiyoruz. Ama niye benim çocuğum. Sadece benimki değil bütün şehit anneleri için niye bizimki. Doğuya gidiyorsa bizim çocuklarımız illa ölecek mi. Bizim askerlerimize neden bu düşmanlık. Asker kimin askeri bizim vatanımızı koruyan asker. He tamam gavurlara, Hristiyanlara borçluyuz. Ama kendi ülkemizdekilere asla! Ben çocuklarımı büyütürken aman sakın kardeşine vurma, ayıp, günah derdim. Ama onlar öyle değil. Sanki biz oraya düşman gönderiyoruz.” (Arife)

“Benim oğlum Hakkâri’de dağda askerken; Çiller’in oğlu İstanbul’da evinin yanında askerlik yapıyordu. Ne oluyorsa bizim gibi garibanların çocuklarına oluyor.” (Sevim)

“Binlerce şehidimiz var. Hiçbir tane bakanın, milletvekilinin çocuğu var mı içinde?” (Elif)

Şehit anneleri, çocuklarının ölümünü bir milat olarak almaktadırlar. O tarihten sonra sosyal çevreleri, ilişkileri ve hayata bakışları değişmiştir. Artık kendilerini en iyi

anlayanlar, ailesi ya da komşuları değil, kendi gibi oğulları şehit olmuş diğer annelerdir. Bu annelerle de düzenli olarak gittikleri şehitlikte tanışmışlardır. Her Cuma Şehitliğe giden ve bu nedenle medyada “Cuma Anneleri” olarak adlandırılan anneler, şehitliği bir sosyal mekan haline getirmişlerdir. Diğer şehit anneleriyle buluşup ağlayıp, oğullarından bahsettikleri bir tür rahatlama mekanıdır şehitlik:

“Cumaları Kadifekale’ye gidiyoruz. Orada annelerle görüşüyoruz. Bazen Ramazan yemeklerinde görüşürüz. Çok samimi olduğumuz anneler de var. Her Cuma annelerle dertleşiriz, ağlaşırız. Her hafta gideriz Kadifekale’ye. Şehit mezarlığı var orada. Annelerle oraya gide gele tanıştık kaynaştık. Hepimizin acısı aynı, çocuklarımız aynı yaşta. Gitmesem bir hafta rüyama girer. Sanki beni orada bekler oğlum, aklım orada. Gitmezsem bana küser gibi hissediyorum.” (Elif)

“Diğer annelerle hep mezarlıkta tanıştık. Derdimiz hepimizin aynı. Toplanıp bir yerlere gidiyoruz. Gün yapıyoruz ayda bir. Birinin acısı olur, müjdesi olur toplanıp ona gideriz. Ama tabi bütün şehit anneleri değil.(...) Diğer konu komşudan da soyutlanmadım ama benim içim hep aynı. Yaşamak zorundayım. (...) Cumaları arkadaşlarla buluşuyorum, onlar bana daha iyi geliyor. Birbirimize nazımız geçiyor.” (Arife)

Şehit anneleri, anne hareketlerindeki kadınlar gibi siyasal alanda etkin olmasalar da ulusal bir sembol olarak temsil edilirler. Oğlunu vatana sorgusuzca feda etmiş bir anne olarak ulusal fedakarlıkların örneği ve anneliğin en makbul biçimidir. Çocuğunun ölümünün ardından siyasal olarak etkinleştikleri söylenemese de ordu merkezli yeni bir toplumsallaşma sürecine girmeleri dikkat çekicidir.

3.3. SİYASAL ALANDA ANNELİK: “MAKBUL” VE “SÖZDE” ANNELER

Anneliğe özgü düşünce biçiminin ve pratiklerinin temelini oluşturan korumak, yetiştirmek ve toplum tarafından kabul edilebilir kılmak/eğitmek, kendisinden gelecek nesiller için “uygun” bir yetişkin üretmesi beklenen anne için makbul annelik kategorisine girmenin öncelikli koşuludur. “Kabul edilebilir kılma” annenin, kendisinin de içselleştirdiği baskın değerleri çocuğuna aktarmasıdır. Ruddick’e göre (1980: 356) sorun, annenin bu değerleri içselleştirmesinden ziyade, bu değerlere boyun eğmenin başarı sayıldığı toplumsal normları onaylamasıdır. Türkan, “kabul edilebilir kılma” çabalarını “Her anne babanın isteği çocukları iyi yaşasın, okusundur (...) hep takdirnameler getirirdi, lise ikide karne aldığı gün tutuklandı. (...) Ben o zaman kızıma dedim sen bir daha bir şeye karışırsan ben kendimi arabanın altına atarım” diye aktarmıştır. Lale ise daha önce kardeşlerinin yaşadıklarından dolayı çocuklarını

siyasetten hep uzak tutmaya çalıştığını anlatır: “Ben hep aman yavrum ortalık çok karışık, aman ha karışmayın, okuyun, başınıza bir iş gelmesin derdim. Ben onları bu acılardan uzak tutmaya çalıştım. Ama bir de baktım ki çocuğum bu olaylarla hep haşır neşir.” Saliha, 4 ay tutuklu kalan oğlu, cezaevinden çıktıktan sonra ona “sen dağ yolunu tercih edersen kardeşinin mezarının yanındaki köprüden atarım kendimi” diyerek “tehdit” ettiğini söylemiştir. Hümeysra ise kendisinin ve eşinin de sosyalist olduğunu ve kızının aile içinde bu değerleri alarak büyüdüğünü; bu yüzden kızının kararları karşısında bir şey yapamadığını ifade etmiştir: “Hep arafta kaldım: Önce kızım ile mücadele şimdi de yaşam ile ölüm arasında. En kötüsü de bu.”; Gülay da “oğlum ile arkadaş gibi sohbet eder, birbirimizin yanlışlarını düzeltirdik. (...) Dağa gitmesini istemedim. Gideceği güne kadar engel olmaya çalıştım” diye anlatmıştır. Çocuklarının yaşantılarının ardından farkındalıkları gelişen annelerden farklı olarak Hümeysra ve Gülay, kendi içselleştirdikleri ancak toplumsal normlarla uyumsuz olan değerleri çocuklarının doğal olarak benimsediklerini ve bu doğrultuda seçimler yaptıklarını ifade etmişlerdir. Emine, “sen kadın olsan oğlunu bu hale getirmezdin, sen nasıl anasın bakmadın oğluna” diyen hakime küfrettiğini; Arzu, komşularının arkasından “iyi ana olsaydı, çocuklarını başında oturturdu” diye konuştuklarını; Şükran ise görüncesi tarafından çocukları kötü yola düşürülmekle suçlandığını anlatması çocukları “kabul edilebilir olmayan” annelerin iyi annelikten dışlandığının örnekleridir. “Bir şeye inanmazsan yükün ağırlaşır. Biz çocuklarımıza ve yattığı davaya inandığımız için yükümüz hafifledi” diyen Lale’nin veya “Ortada bir gerçek var bir de evlat var” diyen Türkan’ın ifadeleri, çocuklarını “kabul edilebilir” kılan şemalara ilişkin algılarının farklılaştığının göstergeleridir. “Çocuğum, hırsızlık yapmadı, kötü yola düşmedi, bu çocukların bir suçu yok ki” gibi sık sık kullanılan ifadeler annelerin “kabul edilemez” olarak gördükleri normları toplumsal normlardan ayırır ve çocuğunun değerlerini kabul etmelerini kolaylaştırır. Şükran, “Ben göğsümü gere gere devrimci annesiyim diyordum. (...) Sizin çocuklarınız sizin yüzünüzü kızartacak suçlar yapsınlar, sizin başınızı yerlere eğsinler, bizimkiler aslanlar gibi, devrimciler onlar” diye anlatmıştır. Gülay, diğer annelere de çocuklarının ne kadar “onurlu” bir şey yaptığını anlattığını söyler: “Anneler çocuklarına sahip çıksın, çocuklarımız yanlış bir şey yapmıyor, onlara destek olun diyerek tek tek annelere anlatıyorum. Bizim çocuklarımız ne hırsızlık ne fuhuş yapmış; ne de uyuşturucu kullanmış.” Diğer taraftan şehit annesi olan Arife, “Ben çocuklarımı büyütürken aman sakın kardeşine vurma, ayıp, günah derdim. Ama onlar öyle değil. (...) Doğudakiler...bir kadın bakıyorsun 16-17 çocuk doğuruyor.

Sürüyle... Kuluçka makinesi mi bu? Sahip çıkamıyorsan niye doğurdun” diyerek “makbul” anneliğin egemen sınırlarını çizmiştir: Çocuğuna “sahip çıkmak”. “Sahip çıkmak”, vatanın “sağ”lığı için “hayırlı bir birey” yetiştirmek anlamına gelir:

“Annelerimiz, anne kavramını açtığımızda gerek beşeri gerek dini açıdan gerekse aile üzerindeki yeri ve duruşuyla toplumumuzun aynasıdır. Anne neden kutsal varlıktır diye sorulduğunda fedakar annelerimiz için söyleyecek çok sözümüz var. Çünkü anne yuvasının ve çocuklarının üzerine kol kanat geren; yaşayan ve görünen bir melektir. (...) Evladını dünyaya getirip gece gündüz demeden bakar, besler ve kendi sosyal şartlarında büyütüp, vatanına, milletine hayırlı bir birey, hayırlı bir insan olması için yetiştirir. Fedakar annelerimizin dışında salt kadın oldukları için anne olmuş, ama evladını koruyamamış sadece kendini düşünmüş annelerimiz de yok değil! (...) Evladını bin bir meşakkatle büyütüp yetiştiren Şehit Annelerimiz var bizim. Şehit Annelerimiz vatanımızın bölünmez bütünlüğü için; vatandaşlarımızın canını, malını ve namusunu korumak için evlatlarını yetiştirip askere yolluyor. (...) Üstüne üstlük o ŞEHİT ANNELERİMİZ evlatlarının şehit olmalarının ardından da “vatan sağ olsun” diyerek başları dik, gururlu bir şekilde hayata karşı direniyorlar ve evlat acılarını içlerine gömüp, şehit yavrularının son nefeslerine kadar vatanları için tuttukları nöbetin onuruyla yaşıyorlar ülkemizde. Kutsal emanetlerimiz olan Şehit annelerimiz, (...) Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed’in de bir hadisi şerifinde belirttiği gibi “cennet annelerimizin ayakları altındadır” sözüyle “Melek” tabirine uyan ve hak eden annelerimiz (...) (Şenbalkan, 2007: 2).”

““Oğullarımız Savaşmasın” Diyen Anaların Söylediği: / (...) / Aynı dili konuşmasak da kaygımız aynı/ Ölüm sanki avucumuza bir konar bir havalanır (K.Özer, 1995).”

“Kabul edilebilir” çocuklar yetiştiren şehit annelerinin yasları da kabul edilebilir hatta istenir, çünkü bunlar, “ölü veya fedai ile ulus arasındaki bağı harekete geçiren ritüeller olarak görülmektedir” (Peteet, 1997: 115). Bahriye, apartman dairesindeki evinin dış kapısının üst kısmına çelik bir pano yaptırarak üzerine büyük harflerle “... tarihinde şehit olan er...’nın ailesi” yazdırmıştır. Sevim’in şehit oğlu adına oturdukları ilçe belediyesi, çocuk parkı yaptırmıştır: “Park, benim, oğlumla buluşma noktam. Orada onunla konuşuyorum. Her gün mutlaka giderim. Park, baharda yeşillendi mi, çocuk sesleri ile doldu mu acımı unutuyorum. Küçük erkek çocuklarına baktıkça ülkemizin geleceğini görürüm, gururlanırım.” Arife, oğlunun cenazesinin evlerinin bulunduğu caddeden törenle geçirildiğini ve cenazenin, “oğluna yakışan” büyük bir tören olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan kayıp anneleri ve Barış Anneleri “en azından gidebilecekleri bir mezarları olsun” diye yıllarca mücadele ettiklerini anlatmışlardır. Gülay, “oğlumun cesedini alamadım, hala daha mezarını bilmiyorum. Cenazemi elimle alıp gömmek istedim. (...) Evimde taziyem bile olmadı. Bir anne hiç özenir mi çocuğunun mezarını yaptırmaya? Ben özeniyorum, oğlumun mezarına gitseydim, süsleseydim, çiçek

dikseydim diyorum. Bu içimde kaldı” diye anlatmıştır. Saliha için oğlunun cesedini gömebilmek aylarca süren bir mücadele gerektirmiştir:

“Bana cenazesini vermediler. Dediler senin oğlunun cenazesini verirsek isyan çıkar. Ya da örgüt benim oğlumu zorla götürdü diye dava açarsın o zaman veririz. Bir kemiği dahi olsa istiyorum dedim. İHD’ye gittim. 10 tane avukatı devreye soktum. Maddi durumum da iyi değil. Basına gittim. (...) Bir gün resmi bir mektup geldi Şırnak’tan. Mektubu aldım İnsan haklarına gittim. Cenazeyi almamız için bizi Şırnak’a çağırdılar. Gece 11’de fener ışıklarıyla gömdük oğlumu. Kardeşimi bile bırakmadılar cenazeye gelmesini. Nasıl aldım, gömdüm... (...) Öldükten 7 ay sonra gömebildik, düşünebiliyor musun?”

Ulusun şehit annesinin ayırıcı özelliği sahip olduğu kültürel ve tarihsel annelik *habitusuna* “ihanet etmemesi”; ulusun makbul annesi olmayı devam ettirmesi; aynı zamanda da anneliğin makbul kategorilerini yeniden üretmesidir. Ulusun şehit annesi Ruddick’in tanımladığı militer annedir; yine militer özelliklere sahip olan *mater dolorosadan* (acılı anne) farkı ulusal kategorileri içselleştirmiş olması ve ulusal liderlere olan itaatkarlığıdır. Bourdieu (2006: 118), devlet buyruklarının, apaçıklıklarını ve bu yolla kazandıkları gücü, devletin bunların algılanmasını sağlayan bilişsel yapıları dayatmış olmasına borçlu olduğunu söylemektedir. Ulusal kimlik ya da ulusal özelliklerin şekillenmesi Bourdieu’ye göre böyle -devletin zihinsel yapıları biçimlendirip ayırım ilkeleri, düşünce ve biçimleri dayatmasıyla- olmaktadır. Meşru ulusal kültür biçiminde kurulan bir egemen kültürü evrensel olarak dayatmak ve aşlamakla gerçek bir yurttaşlık dininin temelleri (Bourdieu, 2006: 107) aşılanmış olur. İktidara tabi olanlar, kendilerini egemenlik altına alan yapı ve örüntülerin kurucusu olan egemen kodları onaylayarak ve kullanarak, bunların yeniden üretimine katkıda bulunurlar. Ancak Bourdieu ve Wacquant’a göre (2003:65), tahakküm altındakiler her zaman belli bir güç kullanabilecek durumdadırlar: Bir alana aidiyet, -hakim konumda olanların dışlama tepkilerine yol açacak bile olsa- tanımı gereği orada etkili olma yeterliliğini içerir. Ruddick’e göre (2008: 15), savaş, annelerin çıkarlarının, yaşamlarını adadıkları çocuklarının ve tutkularının tamamen karşısında olduğu için, askeri liderler, annelerin ve annelik sevgisinin neler yapabileceğinden korkarlar. Buradan hareketle özellikle ulusun şehit annelerinin tam da iktidar alanının sembolüne dönüşmesi beklenirken iktidar alanının ona sunduğu kodları kabul etmeyerek iktidar alanının yapısal döngüsünde bir kırılmanın koşullarını hazırlayabilirler. Bu aynı zamanda makbul annelik kategorisinden dışlanmayı da göze almak demektir. Cockburn (2004: 234), 1991 yazında Sırp, Hırvat, Bosna Hersek’li asker annelerinin ve bazı babaların, savaşa ve orduya karşı kendiliğinden başlattıkları gösterilerde, asker annelerinin, “Biz

oğlumuzu Milošević uğruna ölsünler diye doğurmadık” haykırılarıyla Sırbistan meclisini bastıklarını, ordu karargahının önünde gösteriler düzenlediklerini anlatır. İsrail’de de 1982’de Lübnan’daki savaş sırasında, Sessizliğe Karşı Anneler adı altında örgütlenen bir grup, oğullarını savaşa gönderen ve İsrail’in hayatta kalması için hayati olduğuna inanmadıkları bir işgal uğruna oğullarının yaşamlarını harcayan devleti daha fazla desteklemeye hazır olmadıklarını belirtmişlerdir (Yuval-Davis, 2003: 207):

“Artık ... orduya, hiçbir şeyi sorgulamaksızın asker sağlamayacağız. Ülkeyi yönetenler başka çözümler aramadan orduyu bu kadar kolay öne attığı sürece seferberlik halinde yaşamayacağız, çocuklarımızı askerlik için yetiştirmeyeceğiz, militarize olmuş ebeveynleri, erkek kardeşleri, babaları desteklemeyeceğiz.”¹

Oğlunun Irak savaşında ölmesinden sonra Ağustos 2005'te Başkan Bush'un Teksas'taki çiftliğinin kapısında kurduğu kampla 'barış annesi' olarak tanınan Cindy Sheehan, “Bush yönetimine karşı tek gücüm bir anne olmamdan geliyor” demektedir (Köseoğlu, 2007). Şehit oğlun arkasından “ne olursa olsun vatan sağ olsun”, “diğer oğlum da vatana feda olsun”, “beni de alın askere” gibi ifadeler zaten asker annesi olarak onaylattığı itaatinin devamı niteliğindedir. Bu nedenle "Kesinlikle vatan sağ olsun demiyorum.”² Neden diyeyim ki? Ben çocuğum şehit düştü diye gurur duymuyorum. Yaşamak onun hakkıydı. Neden öldüğü için gurur duyayım ki? Bu savaşın sorumlusu benim oğlum değildi" (Köse, 2007) gibi iktidar pratiklerine yapılan itiraz şehit annesini “makbul” annelik kategorisinden dışlar; “aykırı” ve “başka tür” olarak ayırır:

“Memleketimizin şehitlik tarihinde ilk kez bir şehit annesi, o alışılmış mütevekkil ve gururlu edayı takınarak "Vatan sağ olsun!" dememiş, aksine yaman bir "şahadet sorgulaması" yapmıştı. O “aykırı şehit annesi” (...) Şöyle demişti Neriman Hanım: "Oğlumu bisiklete bindirmedim ben, kaza yapıp, ölür diye. Devlet okullarında okutmadım, döverler diye. Ben oğlumu askere gönderdim. Ben onu öldürün diye mi verdim?" Bu ilk kez oluyordu. Kutsal, dokunulmaz ve sorgulanmaz şehitlik müessesesi ilk kez, bir şehit annesi tarafından didikleniyordu.(...) Başbakan, "Ben bu şehit ailesini dinlemem" diyerek, evladını kaybetmiş anneye sırt çevirmeyi tercih etmişti... (...) "şehit anneleri" konusunda görüşlerini anlatan Başbakan Erdoğan, o "aykırı şehit annesi" karşısında hala nasıl da anlayışsız... Şöyle diyor Erdoğan: "Annelerimizin evlatlarının şehit haberini aldığı zaman üzüntüsü olduğu kadar sevinci olduğunu da görüyorum. Ama başka türler de çıkıyor." Başbakan'ın

¹ İsrail'deki New Profile örgütünün bildirisinden alınmıştır (www.newprofile.org).

² İzmir Şehit Aileleri İnsan Hakları ve Yardımlaşma Derneği'nden görüşme yapmak için istediğimde “seçilen” isimlerden oluşturulmuş bir liste yapıldı ve liste iki defa kontrol edildi. Ulaşım kolaylığı açısından Kadifekale ilçesinde görüşme yapmanın rahat olabileceğini söylediğimde dernek yönetiminden bir kişi “Oradakiler PKK’lı, farklı düşünüyorlar, onlar size doğru bilgi vermez. Oradan oğlu ölen bir babaya taziye gittiğimde geçen gün, bana dedi ki, attığınız kurşun bir gün gelir sizi vurur, işte böyle” diye aktarmıştır. Bu örnek, egemen kodların yapılandığı makbul/sözde kategorileşmesinin dernek vasıtasıyla nasıl üretildiğini bir kez daha göstermektedir.

burada "başka türler" diyerek nitelediği şehit annesi, Neriman Okay'dan başkası değil...(Hakan, 2007).”

Özel alanda inşa edilen aynı zamanda özel alanı da inşa eden, kendisi de özel alanın tarihselliği ile yapılandırılmış annelik *habitusu* ve dolayısıyla annelik *habitusuna* içkin özel alan pratikleri, anneliğin siyasal alandaki belirleyicileridirler. *Habitus*, belirli bir alanla karşılaştığında “tetiklendikleri” ölçüde ad hoc tur [bu duruma uygundur]. *Habitus* yaratıcıdır, buluşçudur - ama yapıların sınırları içinde (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 27). Özel alanın tarihsel yapısıyla yapılandırılmış annelik pratikleri, siyasal alanda, annelik *habitusunun* tetiklendiği ve siyasal alanın yapısının izin verdiği ölçüde yaratıcı bir protesto biçimine dönüştüğü görülür. Bu protesto biçimi, Ruddick’e göre (2008:3), halkın duygularına seslenir ve “özel”, apolitik dünyaya ilişkindir. Schirmer (1989:45-69), aile ve anneliğin doğal düzeninin korunması için çabalayan muhafazakar bir kadın imajı ile çocuklarının fotoğraflarını taşıyarak ve onlara bakacak bir kocalarının olmadığını vurgulayarak kadınların özveri başta olmak üzere annelikle bağdaştırılan tüm geleneksel değerleri, kendilerini savunmak için birer siyasal eylem aracı olarak kullandıklarını söylemektedir. Kadınların siyasal alandaki bu tarz eylemlerine birkaç örnek şöyledir:

“İngiltere’deki Greenham Common Hava Üssü çevresinde kamp yapan kadınlar, nükleer tesisin elektrik kapılarını, yastık kılıfları, bebek bezleri, resim çerçeveleri gibi İngiliz aile yaşamının kişisel eşyalarını çivilediler. Arjantin’deki Plaza de Mayo anneleri, kafalarına başörtüsü olarak, üzerlerinde kaybolan pek çok çocuğun isimlerinin işlenmiş olduğu çocuk bezleri taktılar. Yakalarında kendi çocuklarının fotoğrafları ile yürüdüler (Ruddick, 2008:4).”

“Şili’de, kumaş kırpıntılarını birleştirerek tablo ve yastık yapan kırpıntı ustalarının hareketi olan Arpilleristas, askeri cuntaya karşı oluşan en önemli örgütlü direniş hareketi oluşmuştur. Evlerinden zorla alınarak kayıplara karışan yakınlarını, simgeleme yolunda tablo ve yastıklara yerleştiren bu kadınlar, kadınsı bir uğraş olan dikiş ve nakış işinden, cunta karşıtı yepyeni bir siyasal ifade ve eylem biçimi yaratmışlardır (Agosin, 1989: 134-136).”

Siyasal alanda ‘anne’ olmak başlı başına özel alanın kamusal alana taşınması iken kadınların özel alana dair pratiklerini, eşyalarını bir protesto aracı olarak sergilemeleri “iki alanın sınırlarını muğlaklaştırır” (Orhan, 2008). Şükran, “anneydik yapmak zorundaydık” diyerek “riskli durumlarda” ayılıp bayılma taklidi yaparak polisin dikkatini kendi üzerlerine çekmeye çalıştıklarını, cezaevinin önünde, içerdeki çocuklarına varlıklarını hissettirebilmek için tencere, teneke çaldıklarını aktarmıştır.

Arzu ise annelerin, “çaresizliğin yaratıcılığıyla”, çocuklarının çamaşırlarını iletişim aracı olarak kullandıklarını anlatmıştır:

“Mamak Cezaevinde (...) içeriye not, kitap gibi şeyler sokmak yasaktı. Biz çocuklarımızın donlarının lastiğini söker, kağıdı iplik gibi incecik burup lastiği tekrar dikerdik. Dışarıdan böyle haber iletirdik onlara. İnsan çaresizlikten neler buluyor!”

1980 öncesi düzenlenen “Evlat Acısına Son” mitingleri ve yine bu dönemlerde annelerin alanlarda taşıdıkları “doğurduklarımızı faşistlere boğazlatmayacağız”, “analar doğurur, faşistler öldürür”, “gözyaşlarımızı kocamızın, çocuğumuzun boynuna zincir yapmayacağız”, “çocuğumuzun canını pazardan almadık” yazılı pankartlar *habitusun* siyasal alanın sınırları içinde ve tetiklendiği ölçüde Ruddick’in dikkat çektiği “apolitik” temsil örnekleridir. Anne hareketleri annelik pratiği kavramını genişletmiştir. Kayıp çocuğunu arama, tutuklu çocuğunun bulunduğu cezaevinin kapısında bekleme, ölü çocuğunun ardından barış taleplerini dile getirme, benzer kaygıları güden diğer annelerle birlikte hareket etme annelik pratiğinin bir biçimi halini almıştır. Siyasal alanda anneler, annelik *habitusunun* ayrılcılığıyla farklı siyasal pratikler kullanırlar. Bunlar Ruddick (1983a: 243-244)’e göre dualar, ikna, telkin, kendi kendine acı çekme, psikolojik yönlendirme, uzlaşma ve küçük hediyeler gibi şiddet kullanılmayan tekniklerdir ve şiddet kullanılmaması anneliğe özgü düşünce biçiminin temel prensibidir. Özellikle de Latin Amerika’daki anne hareketlerinde kadınların Katolik imgelerden sıklıkla yararlandıkları; kiliselerde toplanıp kayıp çocukları için dua ettikleri, Meryem anaya saygı yürüyüşü yaptıkları (Schirmer, 1989) bilinmektedir. 2004 yılında İstanbul, Diyarbakır, Batman, Urfa, Kızıltepe, Siirt, Nusaybin ve Antep’ten 120 Barış annesi, dönemin Genel Kurmay Başkanı Hilmi Özkök ile görüşmek için gittikleri Ankara’dan görüşme izni alamayınca kendisine verilmek üzere beyaz tülbent¹ ve beyaz çiçek bırakmaları uzlaşmaya çağrı niteliğinde sembolik bir eylemdir.

Schirmer (1989:48), bir yandan aileyi koruyan bir yandan da yok eden çelişkili doktrinin, rejime karşı koyan “anneci” grupların kimliklerine, eylemlerine,

¹ Annelerin barış taleplerini dile getirdikleri hareketlerde beyaz tülbent önemli bir simgedir. Mayıs Meydanı Anneleri’nde, Cumartesi Anneleri’nde ve Barış Annelerinde bu simge kullanılmıştır. Tülbent atma, ayrıca Kürt kültüründe barışı simgeleyen bir pratiktir. Barış Annelerinden Azize Yıldız, 1998’de Irak’ta Talabani ile görüşmeye gittiklerinde Talabani’nin önüne beyaz tülbent attıklarını ve bunun ne anlama geldiğini anlatır: “Erkekler arasında kavga ne kadar şiddetli olsa da bir kadının araya girip tülbendini orta yere atmasıyla kavga kesilir. Kürtlerde kan davalı aşiretler veya aileler arasında yapılan kavgaların son bulması için beyaz tülbent atılır. Biz de kardeşler arasında süren çatışmanın bitmesi için beyaz tülbendimizi Talabani’nin önüne attık.” (*Emekçi kadınlar Birliği Bülteni*, 1998:20)

güdülenmelerine de yansıdığını, bu kadınların hayatta kalabilmek için birer anne gibi davranmak zorunda kaldıklarını söylemektedir. Anne oldukları için siyasal alanda bulunduklarını öne süren kadınlar, kendilerini sadece özel alanda etkin kılan anneliğe ilişkin kültürel simgeleri bir zırh olarak donanarak yani kendilerini bu simgelerin korumasına alarak “ev”in dışına çıkmışlardır. Bourdieu (2003:119)’nün, “*habitus*, somutlaşmış, bedene dönüşmüş olan toplumsallık olduğuna göre, içinde bulunduğu, doğrudan anlam ve çıkarla dolu olarak algıladığı alanda ‘evindedir’” ifadesindeki metafor ile kadınların inşa ettikleri annelik *habitusu* ve bu *habitusun* doğrudan anlam ve çıkarlarla dolu olarak algılandığı yer olan “ev” in dışına çıktıkları söylenebilir. Annelerin siyasal alanda meşru söz söyleme konumları kadınların, kendilerinin de içinde bulunduğu siyasal alanın eyleyicileri tarafından “anne olma”larına bağlı kılınmaktadır. Annelik *habitusu* ile temsil olmaları, onlara sadece çocuklarının sorunları çerçevesinde konuşma olanağı sağlar, sözleri kadına has bir duygusallık düzeyinde konumlanır. Bu duygusal nitelemesi siyasal alanın rasyonel, çıkara ve güce dayalı yapılanmış değerleri karşısında onların etkililiğini azaltmakta, apolitik olarak değerlendirilmelerine yol açmaktadır. Öte yandan çocukları dolayısıyla siyasal alanda bulunan kadınların eylemlerinin kabul edilebilir olmasının koşulu da “apolitik” olmasıdır. Acılı, çilekeş, “gözü yaşlı anneler” imajı ve annelik çilesi ile bağlantılı dikkat çekici ve güçlü kültürel semboller, siyasal alanda anneliğin kabul gören temsilleridir. Böylece, Burchianti (2004: 142)’ye göre annelerin, annelik çilesini retorik, anneliği de mitik bir simge olarak siyasi eylem biçimlerinin güdüleyicisi haline nasıl getirdiklerini görebiliriz.

Annelik, savaş, çatışma, göç gibi toplumsal kargaşa durumlarında yaşanan kayıpların istatistikî olmayan, “insani” boyutunu vurgulamak üzere sıkça başvurulmuş bir yapıdır. Şehit annesi, bu noktada, tam da acı üzerinden ve acısı ile birlikte siyasal alanda var olan annelik temsidir; diğer bir deyişle duyduğu acıdan dolayı saygı görür yani ödüllendirilir. Özellikle şehit cenazelerinde annenin acısını, vatana feda ettiği oğlu ve diğer ulusal sembollerle bütünleştirmesi, kendisini de ulusal sembol haline getirir. Mabuchi (2003: 88) de şehit annelerinin, gözyaşı dökmeden yaptıkları ulusal içerikli bir konuşmayla ölü oğullarının kahramanlıklarını bedenselleştirdiklerini söylemektedir. “Gözyaşı dökmemek”, siyasal alanda annelerin “acılarını düşmana göstermemek”, “düşmanı sevindirmemek” için benimsedikleri bir pratik ve söylemdir. 29 Temmuz 2008 tarihli *Yeni Şafak Gazetesi*’ndeki “Hainlere Anneden Açık Mektup” başlıklı

haber, bir annenin “düşmanı sevindirmemek” için gözyaşlarını gizlediğini yazmaktadır: “Gencecik bedenlerimizi toprağa emanet ederken, anaların feryadı yankılandı gökkubbede... Şimdi bir kez daha aynı acıyla kavruluyor yüreklerimiz, gözyaşlarımızı gizliyoruz sevinmesinler diye! Ve bir anne... Teröre kurban ettiği biricik yavrusu için sesleniyor hainlere: Boşa sevinmeyin, ağlamıyorum.” Temelkuran (1997:49), tutuklu anneleri üzerine yazdığı gözlemlerinde annelerin, kendi dillerinin, ağıtlar, çocuklar ve ölümler olduğunu ama ne zaman grubun dışından biri gelse öfkeli, direngen ve güçlü görünmeye çalıştıklarını söylemiştir. Kürt anneleri için de gözyaşı dökmeden verilen mücadele onurlu bir yaşam olarak tanımlanmıştır: “Evlerimizde oturup ağıt yakmayalım, analar konuştuklarında ağlamayalım, onurluca mücadele edemiyorsak gözyaşı da dökmeyelim, onurlu bir yaşam budur!” (Jiyan, 1996: 8). Sevim’in gördüğü rüya ona oğlunun ölümü karşısında nasıl durması gerektiğini göstermiştir: “Rüyamda ihtiyar beyaz sakallı, bana başına bir felaket gelecek, sakın ağlama dedi”. Arzu ise “şimdiki analar ile kendi zamanındakileri” karşılaştırırken şimdikiler için, “insanları beğenmediğimden değil ama mücadele etmeden ağlanıp sızlanıyorlar” demiştir. Gözyaşı, zayıflığın, ölümün “haklı” gerekçelerini savunmamanın dolayısıyla düşmanı sevindirmenin sembolüdür. Bu nedenle annelere ağlamamaları gerektiği öğütlenirse de sıklıkla kullanılan “gözü yaşlı analar” imajı kadınları, çocuklarından ve onların siyasi arka planından ayırmakta, “tarafsız” ancak mağdur kılmaktadır.

“Militarist söylemin baş tacı ettiği analık” (Cizre, 1989: 11), siyasal alanın egemen kodlarını onayladığından kadınların dokunulmazlıklarını sağlamakta, “kendini feda eden anne resmini büyötmektedir”(Yalçın-Heckmann ve Van Gelder, 2000: 352). Ancak, Dangy (2006: 18), kadının imajının yaygın olarak annelik işlevi ile tanımlandığı toplumlarda anne hareketlerinin bu kadınlar için temel bir kimlik inşa ettiğini söyler. Cumartesi ve Barış Annelerini üzerine yapılan çalışmalarda da (Kocabıçak, 2003; İvegen, 2004; Orhan, 2008), annelerin, kamusal alanda politik bilinç kazandıkları, kendilerini nasıl ifade edeceklerini öğrendikleri öne sürölmüştür. Temelkuran (1997), bu protesto eylemlerinin en azından cinsiyet ilişkilerinin yeniden tanımlanmasına dönük bir etkisi olduğunu; “kocaları onları engelleyemedikten sonra kim engelleyebilir” sorusuyla ifade etmektedir. Annelik kimliği de dahil olmak üzere kadınların siyasal alanda sergiledikleri “apolitik” temsiller vasıtasıyla siyasal alanın yeniden yapılandırıldığı gibi, düşünömsellik süreciyle kadınların pratikleri de yeniden üretilir. Adkins (2003: 24-25), düşünömselliğin, *habitus* ile alan yani nesnel ile öznel

yapılar arasındaki uyum bozulduğunda, düşüncenin bilinç dışı kategorilerine düşünüm katma olarak anlaşılabileceğini söyler. Crossley’e göre, toplumsal hareket pratikleriyle bağlantılı artan farkındalık düşünümsellikten kaynaklanır:

“Artan farkındalık, sosyal eyleyicinin günlük yaşamında kendi kendini sorgulama alışkanlığının politikleşmiş ve genişletilmiş halidir. Bu düşünümsellikten kaynaklanan genişletilmiş ve politikleşmiş hal, *habitus* yapısının dışında olgunlaşır ve orada yeni bir yapı olarak kendini yapılandırır. Benzer biçimde hareketin katılımcıları toplumsal bir değişim arayışı içindeyken kendileri de değişir. Etkinlikleri, dünyadaki var oluş biçimlerini değiştirme yolunda süre giden bir çabadır (Crossley, 2003: 55-56).”

Bourdieu’ye göre (2006:27), toplumsal uzam içinde konumlanan bir noktadan hareketle edinilen bir görüş, hangi nesnel konumdan hareketle alınmışsa, biçimi ve içeriğiyle o konum tarafından belirlenen bir perspektifin kökenidir. Toplumsal uzam tam da ilk ve son gerçekliktir; çünkü toplumsal eyleyicilerin kendilerine ilişkin olarak sahip olabilecekleri tasavvurlara da yön verir. Kadınların, siyasal alandaki konumlanmalarıyla kendilerini ve dünyayı algılamaları ve değerlendirmeleri farklılaşmıştır. Buna bağlı olarak hem geçmişteki mağduriyetlerini yeniden yapılandırırlar hem de yaşanan mağduriyetler siyasal alandaki habituslarına yön vermektedir. Kayıp ve Barış Anneleri ile yapılan görüşmelerde kadınlar, yaşadıkları mağduriyetler ile çocuklarının “siyasi suçunu” bütünleştirmektedirler. Bu nedenle kadınların politik mücadelesi çocuklarına ilişkin taleplerden daha geniş hak ihlallerine ilişkin taleplere dönüşmesi şaşırtıcı değildir. Türkan, Kürt annelerinin “uyanışını” ve dönüşümünü şu sözlerle ifade eder:

“Asker boş ölüyor. Bizim çocuklarımız bir hak için ölüyor. Bizim çocuklarımızın üstünde politika yapıyorlar, kendilerini yaşıyorlar, rant sağlıyorlar. Keşke asker anneleri de bizim gibi uyansaydı, bilseydi Kürtlerin doğal hakkı olduğunu. Bir insan nasıl terörist olabilir ki, o insandır. (...) Benim ismim Türkan ise, biri gelsin desin senin ismin taştır. Yani bizim bu kimlik mücadelemiz var. Herkesin de anlaması gerekiyor.”

Eylem sürecinde artan farkındalık ile kadınların günlük yaşamlarına ilişkin pratikleri ve değerlendirmeleri de değişmiştir. Siyasal alandaki konumlanmaları ile komşularla, akrabalarıyla hatta eşiyle olan ilişkilerini yeniden tanımladıkları gibi siyasal pratikleri vasıtasıyla yeni arkadaşlık ilişkileri kurmaktadır. Crossley (2003: 56), bir toplumsal durumla ilgili farkındalık kazanmayı, bireyin sorgulamak ve eylemlerini, algılarını, düşüncelerini ve duygularını tanımlamak, gözden geçirmek ve yeni ideallerle birlikte

işlerlik kazandırmak için özel düşünömsel şemalar kazanması olarak tanımlar. Eylem alanında özne yapıların yeniden yapılandırılmasını, yani kadınların kendilerindeki değışimi, kadınlar sıklıkla onları mağdur bırakan devlete atfederler. Fatma, “benim evladım acı çekiyordu, ben kendi evladım için yaptım. Şimdi olsun yine giderim. Ben değışmedim. (...) Gözümüzün önünde çocuklarımızı cezaevlerinde yaktılar. İçime daha çok kin girdi. O çocukların acısı içimden çıkmıyor. Devlet bu insanları terörist yaptı” diye ifade eder. Arzu ise “Biz kendimiz örgütlenmeden devlet bizi örgütledi” demektedir:

“Benim çocuğuma işkence yapıldığını görürsem ben kinlenirim. Çocuğuma elbise götürürüm, polis eve geldi, dayak attı, gözaltına aldı beni. Kocan bile iki tokat atsa ona karşı kinlenirsin. Bilmediğin herif gelip sana sövüyor, seni dövüyor. Ona karşı beynin nasıl boş olur. Polisler, askeriye, Mamak Cezaevi bunlar beni örgütledi. Örgütlendiğime de teşekkür ediyorum. Hiç değilse insan olduğumu hissettim. (...). Bir gün oğlumun görüşüne gittim ilk ay daha. Er dedi, “adını soyadını yaz”, yazamadım. Eve gittim, komşumuz öğretmendi, bana 1 ayda okuma yazma öğretti. 1 ay sonra aynı askeri çağırdım. “getir lan, imzamı da atıcam, adımı da yazıcam, yüzüne de tükürürüm” dedim. Yani bana okuma yazma öğretenler de bunlar oldu.”

Şehit anneleri de oğullarının ölümleri ardından askeriye'nin görüşlerini takip etmekte ve benimsemekte; diğere şehit annelerinden oluşan yeni bir ilişki ağına girmektedirler. Arife, oğlunun şehit düşmesinin ardından değışen yaşamını şöyle ifade etmektedir:

“14 yıldır yaşıyorum ama yaşamak denirse buna. Sabahtan akşama kadar haberlerdeki terör olaylarını takip ediyorum, fena oluyorum(...) ne ilaç ne tedavi bana en iyi gelen şey şehit anneleriyle birlikte olmak. (...) Komşularla da ilişki kesmedim ama artık her komşuyla görüşmüyorum. Mesela ben doğuluları sevmiyorum. Görmek bile istemiyorum. çünkü hazmedemiyorum. Yok mu sokağında var ama ben görüşmüyorum. (...) Ondan sonra onları sev diyorlar. Nasıl seveyim. Hangi ırktan var kardeş kardeşi öldürsün.”

Çocuklarının mağduriyeti ile birlikte annelerin toplumsal uzamda yeniden konumlanmaları onları makbul/sözde olarak kategorileştirdiği gibi bu farklı kategorileri de karşı karşıya getirmektedir. Acı duyan, çile çeken, yük taşıyan, ama aynı zamanda mücadele eden ve kendini ifade eden kadınlar olarak anneler imajı, genel Türk ve Kürt kamuoyunda aynı ağırlığa sahip imajlardır.” (Yalçın-Heckmann ve Van Gelder, 2000: 340) “İki tarafın annesi de ağlamasın” “gözyaşının rengi olmaz” gibi ifadelerle acının ortaklığına yapılan vurgu, ulusun şehit anneleri ile Cumartesi Annelerini veya Barış Annelerini yani gündemdeki “karşı tarafı” bir araya getirme çabasına dönüşmüştür. Ruddick, savaşın her iki tarafındaki annelerin acılarını benzer pratiklerle ifade ettiklerini, barış kadını figürü olarak nitelediği *mater dolorosa*nın “anneler, acılarını

etkin politik bir tavra dönüştürülebilirler mi?” sorusuna yanıt aramak açısından önemli olduğunu söyler:

“Savaş hikayelerinde kökleri en derinde olan *mater dolorosa* (acılı anne), sadece savaşın matemini tutmaz, aynı zamanda acılara, üzüntülere ve mahrumiyetlere rağmen yaşamları bir arada tutar. *Mater dolorosa*nın ağlamak için makul sebepleri vardır. Savaş ve şiddet, annelik, beslenme, koruma, hastalıkları iyileştirme, kan bağlarının devamlılığını sürdürme gibi tüm “kadın işlerini” yok etmiştir. (...) Fakat *mater dolorosa* henüz bir barış figürü değildir. Gerçek gözü yaşlı kadınlar genellikle herhangi bir politik tepki için ya çok yorgundurlar ya da intikam arzusu hissediyor olabilirler. Acı çekenlerin politikası ne olursa olsun, acının sergilenmesi yaratacağı etki açısından kötü bir şöhrete sahip ve ne olacağı belirsizdir. Acının bu çeşit etkileyici temsilleri, kadınsılık beklentilerini hem yeniden üretmekte hem de onları tersyüz etmektedir. Matem yarattığı merhameti sağlamakta, fakat pasif ya da duygusal tanıklığın zorlaştığı bir bağlamda sunmaktadır. Bu uyumsuzluk durumu, acının temsilcileri kendi hükümetlerine veya sosyal güçlerine karşı itaatsiz olduklarında daha fazla politize olmaktadır (Ruddick, 2008: 4-6).”

Ruddick’e göre acının kendisi de dahil olmak üzere acıyı ifade eden özel alanın apolitik temsilleri ile siyasal alana çıkan annelerin, sosyal güçlere itaatsizliklerine göre eylemlerinin politik niteliği değişmektedir. Acının siyasal alandaki temsilcileri olarak annelerin siyasi pratikleri iktidar alanını ne kadar tehdit ederse, eyleyiciler yani anneler o kadar siyasal alanın yapısını kendi yapılarına katmaktadırlar. Ruddick, savaşın her iki yakasındaki militer annelere vurgu yaparak her iki tarafın annesinin de kamusal alanda acısını benzer törensel yollarla ifade edebileceğini ancak militer annenin, ulusun resmi temsilcilerine olan itaatkarlığı ile *Mater Dolorosa*dan ayrılacağını belirtir:

“Militer anne (...) *Mater Dolorosa* gibi, -katlanmış bayrağı kabul ederek, tabutuna sarılarak, şehit düşmüş kahraman askerlerin anneleri ve dul eşleri konumunda madalyayı kabul ederek- yitirdiği çocuklarına olan şiddetli bağımlılığını kamusal alanda gösterebilir. Fakat Arjantin’deki Plaza de Mayo annelerinin aksine, Militer anne mağrur bir tavırla itaatkardır. O, liderlerine güvenir ve liderleri de onun fedakarlıklarını takdir ederler. O artık ulusun annesi olmuştur (Ruddick, 2008:14-15).”

İlk deneyimlerin kaçınılmaz önceliği ve öznel yapıların yatkinlıkları kadınların protesto hareketlerine katılmalarının temel kaynaklarıdır. Nesnel yapılardaki değişim öznel yapılar ile nesnel yapılar arasındaki uyumu bozar ve kadınların özel alanda yapılandıkları annelik *habitus*larını ve bu *habitusun* yarattığı anlam alanını askıya alır. Crossley (2003: 50)’nin eylemci *habitusu* olarak tanımladığı ilk deneyim ve yatkinlıkların etkisiyle eylem alanına katılan öznel yapılar, eylem ve protesto içerisinde, sürekli olarak yapılanır ve eylemcinin eyleme devam etmesini, sosyal bir

pratik olarak eylemin devamlılığına katkıda bulunmasını sağlar. Eylemci *habitusu* yapılandıran yapıdır ve yapılandırılmış, yapılandıran yapıdır. Öznel yapılardaki bu dönüşümün, anne hareketlerindeki kadınları bir karar noktasına getirdiğini Enloe (2007:6) şöyle aktarır:

“Annelik gömleğiyle ortaya çıkan kadınlar, zamanla anne olmalarından kaynaklanmayan fikirler geliştirmeye başladılar. Sonra bireysel olarak her kadın ve genel olarak tüm grup bir karar vermek zorunda kalıyor: kendilerini anne olarak göstermeye devam mı etmeliler, yoksa annelik otoritesi fikrinin kapsadığı alanı genişletmeye mi çalışmalılar? (...) Gerçek olan şu: Militaristler, -burada sadece devlet militaristlerini kastetmiyorum- davalarını desteklemek için kadınları anneler olarak kullanmaya çalışıyorlar.”

Annelik *habitusu* eylem alanını yapılandırmış ve eylem pratiklerini siyasal alanda uzun süre kabul edilebilir kılmış; bu nedenle de eylem alanının olmazsa olmazı olmuştur. Öyle ki eylem alanı kendi makbul annelik *habitusunu* yapılandırmıştır. Crossley (2003: 61), eylem alanındaki radikal *habitusun* toplumsal hareketlere girme eğiliminde olanları radikale dönüştürecek bağlamlar oluşturduğunu, dönüşenlerin de yeni bağlamlar yarattığını ve bunun böylece gittiğini söylemektedir. *Habitus*, kişilerin eylemini var olan yapının süreceği şekilde biçimlendirdiğinden yapının devamlılığı için öznel yapılar ile nesnel yapılar arasındaki uyumun bozulmaması gerekmektedir. Alanın kendi makbul annelik bağlamı yapının değişmezliği için esastır. Emekçi Kadınlar Birliği Bülteni’nin 1996 tarihli 10. sayısındaki “Dört Duvar Arasından Alanlara” başlıklı anonim yazıda ideal “tutsak anası” şöyle çizilmiştir:

“Dünün köleleri bugünün militan anaları (...) Cezaevleri direnişinde dışarının motor gücü, tutsakların dışarıdaki sesi, soluğu olan, birçoğu dört duvarın arasından ilk kez çıkan, çarşı, pazar yolu bilmezken eylemden eyleme koşan, açlık grevi direnişi ile evlatlarına omuz veren ve bunu daha da ileriye taşıyarak direnişinin boyutunu ölüm orucuna kadar çeviren, zaferin yapıcılarından olan analarımız...Ölüm orucu direnişi ile gelişen, değişen, militanlaşan tutsak anaları...”

Böylece anneliğin “değişmez” fedakarlığı ama “dönüşebilen” duygusallığına dikkat çekilir. Tutuklu annelerinin makbul annelik biçimi 1996 yılında benzer söylemdeki yayınların hepsinde rastlanabilecek “Bir Tutsak Anası” mektubunda da görülür:

“Canım oğlum ve oğullarıma,
Senin ne hayallerle büyüttüm. (...) Seni okutmuş (...) bir anda bencil hayallere kapılıp senin kazanmış olduğun meslekten dolayı kendimize pay biçmeye çalışmıştık. (...) Ama... sen devrimciliği seçmiştin. (...) 1200 evladıyla

birlikte bedenlerinizi süresiz bir şekilde açlığa yatırdığınızı dünyaya duyurmuştunuz. Ben bir devrimci anası olarak buna duyarsız kalamazdım. (...) sizlere layık olmalıydım. (...) Diğer tutsak analarıyla birlikte 46 gün mücadele ettim. (...) Bir Tutsak Anası (*Emekçi Kadınlar Birliği Bülteni*, 1996, sayı 10: 6).”

Fidan’ın, “keşke öyle olmasaydı” diye anlattığı bir annenin hikayesi, radikal *habitusun* oluşturduğu makbul anneliğin de dışladığı bir örnektir: “Çocuklarının peşinde çok mücadele etti aslında (...) eylemde felç geçirdi, sakat kaldı (...) bir oğlu orucu bırakınca sevinmiş, öyle olunca yalnız kaldı.” Resmi ve hakim ideolojiye göre belirlenen “sözde” annelik kategorisi de -tıpkı eyleyicilerin eylem alanında dönüşmesi gibi- bir öznel yapı olarak, bütün hakkında ona bir görüş sağlayan nesnel yapının kodlarını içselleştirir. Böylece “sözde” annelik de kendi egemen annelik kodlarını üreterek sınırlarını belirginleştirir ve eyleyicileri ya konumlandıkları mücadele alanında ya da diğer tarafta bulunmak gibi bir tercihe yönlendirir. Bu da anneliğin makbul ve sözde biçimlerinin süreç içinde ve konumlandıkları alana göre sürekli olarak yeniden üretilmesine neden olur.

SONUÇ

Anneliğin sosyal ve hukuksal anlamda kurum halini alması kadın hareketinin ilk kazanımlarındandır. Ancak bu kurumlaşma, elbette kadınların biyolojik cinsiyet yatkınlıklarının da dolayısıyla, zaman içinde anneliği kadınlığa özdeş bir kimlik haline getirmiştir; bu kimlik etrafında örülen ideal anne ve onun ideal tutumları kadınlar açısından bir toplumsal cinsiyet modeli teşkil etmiştir. Annelik kategorisinin ve bu kategorinin eyleyicilerinin siyasal alanda yapılandığını ve siyasal alanı yapılandırıldığını ortaya koyan birinci hipotez, annelik kavramının siyasal alandaki bu dönüşümleri çerçevesinde düşünülmelidir. Bourdieu (1979: 191), her toplumsal durumun kendine has temel ve diğer toplumsal durumlara göre ayırıcı özellikleriyle tanımlandığını, yani bir toplumsal durumu ayırıştıran aslında onun olmayan ve karşıtı olduğu şey olduğunu söyler. Böylece sosyal kimlik kendini farklılıkta ifade eder ve tanımlar. Özyeğin’e göre (2005: 16), egemen grupların kendilerini yeniden üretme ve meşrulaştırma kapasiteleri, toplumun ayırım hatlarını nelerde çizeceğini belirleme yeteneklerine bağlıdır. Egemen olmak toplumsal değerlerin neler olacağına belirleme gücüne sahip olmak demektir. Egemen grup üyelerinin sergileyebildiği nitelikler bu ayırım hattını belirler ve böylece kendi egemenliklerini “ayırım” olarak meşrulaştırırlar. Anneliğe siyasal alanda atfedilen makbul ve sözde nitelikleri ile makbul olan, kendi ayırımını/egemenliğini ortaya koyar. Burada bir çelişki ortaya çıkar: Tarihsel olarak oluşmuş kurumlar, tarihsel ve toplumsal bir kurgu olan anneliği tarihsizleştirme işlevi görmektedir. Böylelikle tahakküm düzeyi yapay değil, doğal; tarihsel değil, ebedi bir görünüme kavuşturulmaktadır. Bu nedenle anneliğin görünürde doğallığı ve evrenselliği arkasındaki zihinsel kategoriler ve toplumsal yapılar döngüsünü çözümlemek önemlidir. Önceden inşa edilmiş olanın gücü, hem zihinlerde hem de şeylerde kayıtlı olduğu için aşıkâr kisvesine bürünmesinde yatmaktadır, doğal sayıldığı için fark bile edilmez. Bu bakışın dönüşüme uğraması bu nedenle kopuş demektir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 258).

70’li yıllardan itibaren anneliğin pratik olarak kavranmaya başlanması anneliğin sosyal bir bağlamda farklı pratikler vasıtasıyla ele alınmasına olanak tanımıştır. “Anneliğe Özgü Düşünce Biçimi” ile annelik pratiğinin “doğal” bir bileşeni olan barışçılığın, Ruddick, anti-militarist bir hareketin temeli haline gelebileceğini savunur; ancak bu da aklımıza hemen şiddeti açıkça onaylayan anne pratiklerini getirir. Ruddick ise bunu kadınların görelî politik güçsüzlükleri nedeniyle egemen kültürün değerleri

içselleştirmeleri olarak açıklar: Anneler, makbul anneliğin egemen kodlarını içselleştirmiş, bu nedenle de annelik pratiğine özgü olan barışçılığını “askıya almıştır”. Bourdieu, kriz dönemleri olarak nitelediği, sürekliliklerde kopuşların yaşandığı “olağan üstü” durumlarda yatkınlıkların askıya alınabileceğinden söz eder. Ancak barışçılığı annelik pratiği ile determinist bir ilişkiye sokan Ruddick’in öznel yapıların politik güçsüzlükleri nedeniyle “sahte biçimde şekillenmesi” olarak açıkladığı durumlar istisnai olmamakla birlikte sorunlu görünmekte ve anne pratiklerinin militarizmi destekleyen örneklerini yeterince açıklamamaktadır. Bu nedenle, annelerin barışın sembolü olduğuna dair olan yaygın efsaneyi yeniden gözden geçirmek gerekir; çünkü pek çok anne, oğlunu orduya katılma konusunda cesaretlendirmekte ve bunu annelik sorumluluğunun devamı niteliğinde görmektedirler. Anneliğe özgü düşünce biçiminin, egemen kültürün değerlerini alıp sahte bir biçimde şekillenmesi, bir diğer ifadeyle egemen kültürün “makbul” annelik biçimini almasıdır. Ruddick de militer bir annenin kadınlığın hakim vatanperverlik normlarını temsil ettiğini söylemektedir. Bu durumda anneliğin öne sürülen “evrensel” barışseverliği ne zaman ve kim için geçerli olmaktadır? Diğer bir deyişle anneler vatansever olması gerektiği zamanlarda barışsever niteliklerine ne olur? Makbul annelik böylece anneliğe özgü düşünce biçimindeki temel gerilimi ortaya koyar. Bu noktada anneliğe özgü barışçılık eğer barış için bir güce dönüşürse Ruddick, annelik pratiğinin de dönüşebileceğini ifade eder. Yani annelik “doğru” biçimlenecek ve “öz”üne dönecektir. Anneliğin böyle bir öze sahip olmadığı düşünülmeyle beraber annelerin, kendi çocuklarına ilişkin duyduğu yaşam kaygısını barışseverlik olarak niteleme eğilimi, bu kaygı ancak annelerin, kendi çocuklarından diğer çocuklara da yöneldiği zaman mümkün olabileceği öne sürülmektedir. Bu aynı zamanda makbul anneliğin normlarının da değişmesi anlamına gelir. Yaşamın koruyucusu ve savunucusu olmak ile ait oldukları etnik/ulusal kimliğin koruyucusu ve devam ettiricisi olmak, siyasal alanda ‘anne’ olarak etkinleşen veya temsil edilen kadınların başlıca rolleri olarak tanımlanmıştır. Çatışmalarda ve beklenen hayat kayıplarında, kadınlar, özellikle de şehit anneleri, doğumun, ulusun devamlılığının, kayıpların ve fedakarlığın sembolleridir Militarist anneler, yaşamın savunucusu olmakla etnik kimliğin koruyucusu olmak arasındaki çelişkiyi görünür kılar. Bu çelişki aynı zamanda kendi çocuğunun yaşamı ile etnik kimliğin “yaşamı” arasında kalmaktır. Birinin yaşamı, diğerinin yaşamını feda etmesini göze almasına bağlıdır. Kendi çocuklarının yaşamındansa ulusun devamlılığını sağlama; barışın savunucusu olmaktansa ulusun onuru için mücadele etme gerekliliği siyasal alanda

anneliğin tanımlanan iki rolün sınırlarının muğlaklığını ortaya koyar. İkinci ve üçüncü hipotezlerde ortaya konduğu gibi annelik siyasal alanda tanımlanan bu rolleri dahilinde ve bu roller aracılığıyla makbul ve sözde olarak kategorileşir. İktidar alanında tarihsel ve kültürel olarak yapılandırılmış annelik kodları, eyleyiciler tarafından içselleştirildiği, kullanıldığı ve yeniden üretildiği ölçüde anneliğin makbul biçimleri de yeniden üretilir. Buradan hareketle özellikle ulusun şehit annelerinin tam da iktidar alanının sembolüne dönüşmesi beklenirken iktidar alanının ona sunduğu kodları kabul etmeyerek iktidar alanının yapısal döngüsünde bir kırılmanın koşullarını hazırlayabileceği düşünülmektedir. Bu aynı zamanda makbul annelik kategorisinden dışlanmayı da göze almak veya yukarıda da değinildiği gibi makbul anneliğin normlarının dönüştürülme olanağı olarak da okunabilir. Kadınların anneliğe ilişkin içselleştirdiği imgeler, kalıplar onları siyasal alanda sınırlandırmakta, annelik *habitus*larının izin verdiği ölçüde siyasal alanın anneliğe açtığı sınırları aşmadan anneliğin ve eyleyicilerinin siyasallaşması uygunken; bu sınırların aşıldığı annelikler ‘makbul’ kategorisinden dışlanır.

Türkiye’de annelik ve siyaset konulu bugüne kadar yapılan çalışmalar, anne olan kadınların annelikleri dolayısıyla siyasal alandaki mücadelelerine odaklanmaktadır. Bu çalışma, siyasal alanda annelikleriyle temsil edilen kadınları da konu edinmesi bakımından farklılaşmaktadır. Bu çalışmayı özgün kılan bir diğer konu ise anneliğe siyasal alanda atfedilen barışseverlik ve vatanseverlik niteliklerinin çatıştıkları noktaları tartışmasıdır. Bu çatışkıyı görünür kılan annelik pratikleri üzerine yapılacak bir çalışma bu tartışmaların önünü daha da açacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

12 Eylül....Anneler Sorguluyor (2008). İstanbul: 78'liler Adalet ve Dayanışma Derneği.

AGOSİN, M. (1989). "Şilili Kadınlar, Politika ve Toplum (1971-1984)" *Latin Amerika'da Askeri Diktatörlük ve Kadın*, Üşür, S., Cizre, Ü. (Der.), (s. 114-138). İstanbul: Belge Yayınları.

AĞDUK, M. (2000). "Cumhuriyet'in Asil Kızlarından '90'ların Türk Kızlarına...1990'larda bir 'Türk kızı': Tansu Çiller" *Vatan, Millet, Kadınlar*, Altınay, A.G. (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.

ADKİNS, L. (2003). "Reflexivity: Freedom or Habit of Gender?" *Theory Culture Society*,(s. 20-42).

AHİSKA, M. (2006). "Kayıp Annelerinin Şiddete Tanıklığı", *Amargi Feminist Teori ve Politika Dergisi*, 2, (s. 22-20).

AKAL, E. (2003). *Kızıl Feministler: Bir Sözlü Tarih Çalışması*, İstanbul: TÜSTAV Yayınları.

AKIN, G. (1986). *42 Gün*, İstanbul: Alan Yayıncılık.

ANTHİAS, F. ve YUVAL-DAVİS, N. (1989). "Introduction" *Woman-Nation-State*, MacMillan.

ARAT, F.Z. (1998). "Kemalizm ve Türk Kadını" *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (s. 51-58). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

ARENDELL, T. (2000). "Conceiving and Investigating Motherhood: The Decade's Scholarship" *Journal of Marriage and the Family*, 62, (4), (s. 1192-1207).

ASLAN, Ö. (2007). *Politics of Motherhood and the Experience of the Mothers of Peace in Turkey*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi.

ASLAN, Ö. (2008). “Kaçınılmaz Ölümün Girdabında Annelik: Türkiye’de Annelik Politikası ve Barış Anneleri Deneyimi” *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, Sayı 5. Erişim: 10/01/09, <http://www.feministyaklasimlar.org/>.

Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II (1959). Arsan, N. (Haz.), Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları.

BADİNTER, E. (1992). *Annelik Sevgisi: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir Duygunun Tarihi*, Çelik, K. (Çev.), İstanbul: AFA Yayınları.

Barış Anneleri İnsiyatifi basın açıklaması, 1 Eylül 2002.

BENDT, I., DOWNİNG, J. (1987). *Geri Döneceğiz: Mülteci Kamplarında Filistinli Kadınlar*, Soyer, T. (Çev.), İstanbul: Kıyı Yayınları.

BERKTAY, F. (1998). “Cumhuriyet’in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak” *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, (s.1-13). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

BOCK, G. (2005). “Refah Devletlerinde Yoksulluk ve Annelik Hakları” *Kadınların Tarihi (V): Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru*, Duby, G.; Perrot, M. (Ed.), Fethi, A. (Çev.), (s. 373-400). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Boran (1999). Karabey, H.(yönetmen), İstanbul: İdil Yapım.

BORİS, E. (1994). “Mothers Are Not Workers: Homework Regulation and The Construction of Motherhood” *Mothering: Ideology, Experience and Agency*, Glenn, E. N. (Ed.); Chang, G. and Forcey, L. R., (s. 161-180). London: Routledge Company.

BOURDİEU, P. (1979). *La Distinction*, Paris: Editions de Minuit.

BOURDİEU, P. (1999). “Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar”, *Cogito*, 18, (s. 16-32).

BOURDİEU, P. (2001). *Language et Pouvoir Sembolique*, Paris: Edition du Seuil.

BOURDİEU, P. (2006). *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, Tanrıöver, U. H. (Çev.), İstanbul: Hil Yayınları.

BOURDİEU, P. ve WACQUANT, L.J. (2003). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Ökten, N. (Çev), İstanbul: İletişim Yayınları.

BRECHT, B. (1999). “Cesaret Ana ve Çocukları” *Bütün Oyunları*, Cilt 8, Selen, A. (Çev.), İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.

BURCHİANTİ, M.E. (2004). “Building Bridges of Memory: The Mothers of the Plaza de Mayo and the Cultural Politics of Maternal Memories” *History and Anthropology*, 15, (s.133 – 150).

CHATTERJEE, P. (2000). “Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm” *Vatan, Millet, Kadınlar*, Altınay, A. G. (der.), İstanbul: İletişim Yayınları.

CİZRE, Ü. (1989). “Önsöz”, *Latin Amerika’da Askeri Diktatörlük ve Kadın*, Üşür, S. Cizre, Ü. (Der.), (s. 5-16). İstanbul: Belge Yayınları.

COCKBURN, C. (2004). *Mesafeyi Aşmak: Barış Mücadelesinde Kadınlar*, Kılıç E. (Çev.), (s. 175-174). İstanbul: İletişim Yayınları.

CROSSLEY, N. (2001). “The Phenomenological Habitus and Its Construction” *Theory and Society*, 30, (s. 81-120).

CROSSLEY, N. (2003). “From Reproduction to Transformation: Social Movement Fields and the Radical *Habitus*” *Theory Culture Society*, (s. 20- 43).

ÇAĞLAYAN, H. (2007). *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- DANGY, T. (2006). “Maternité et Politique : La Place et le Rôle du Mouvement des Mères de la Place de Mai dans la Démocratisation de l’Argentine 1976-2006”, Toulouse: Institut d’Etudes Politiques de Toulouse.
- DAVIDOFF, L. (2002). *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet*, Ateşer, Z. Somuncuoğlu, S. (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- DE GRAZIA, V. (2005). “Mussolini İtalyan Kadınları Nasıl Yönetti?” *Kadınların Tarihi (V): Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru.*, Duby, G. Perrot, M. (Ed.), Fethi, A. (çev.), (s.119-143). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- DİQUINZIO, P. (1999). “Maternal Thinking: Practice and Standpoint, Experience and Narrative” *The Impossibility of Motherhood: Feminism, Individualism and the Problem of Mothering*, (s.115-141). Newyork: Routledge.
- DONOVAN, J. (1997). *Feminist Teori*, Bora, A., Ağduk-Gevrek, M., Sayılan, F. (Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- DORFMAN, A. (1995). “Sadece Birkaç Saatliğine” *Renklerle Yaşamak*, Çapan, G. (Çev.), İstanbul: Kalan Müzik.
- DURAKBAŞA, A. (2000). *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ENLOE, C. (2007). “Dünyada ve Türkiye’de Savaş Karşıtı Hareket ve Antimilitarizm Üzerine Söyleşi” Aslan, Ö., Uzun, B. (Söyleşi), *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, Sayı 2. Erişim: 10/01/09, <http://www.feministyaklasimler.org/>.
- ERENUS, B. (2004). *Samur Kürk*, İstanbul: Yar Yayınları.
- EZGİ, S. (1998). “Tutsak Anaları” *Boran Fırtınası*, İstanbul: Kalan Müzik.

FARGE, A. (2005). "Protestocular" *Kadınların Tarihi (III): Renesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları.*, Duby, G., Perrot, M. (Ed.), Fethi A. (çev.), (s. 461-475). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

FERGUSON, A. (1983). "On Conceiving Motherhood and Sexuality: A Feminist Materialist Approach" *Essays in Feminist Theory*, Trebilcot, J. (Ed.), Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.

FİŞHER, J. (1998). *Kayıp Anneleri: Desaparecidos*, Kaya M. (Çev.), İstanbul: Çiviyazıları Yayınevi.

FORCEY, L. R. (1994). "Feminist Perspective on Mothering and Peace" *Mothering: Ideology, Experience and Agency*, Glenn, E. N., Chang G. and Forcey L. R (Ed.), (s. 355-377). London: Routledge Company.

GLENN, E. N. (1994). "Social Constructions of Mothering: A Thematic Overview" *Mothering: Ideology, Experience and Agency*, Glenn, E. N., Chang G. and. Forcey L. R. (Ed.), (s. 1-33). London: Routledge Company.

GORKİ, M. (1973). *Ana*, (7. baskı), İstanbul: May Yayınları.

GÖKDEMİR, O. (2005). *Faili Meçhul Cinayetler Tarihi: Osmanlı'dan Günümüze Bir Tarz-ı Siyaset Olarak Cinayet*, İstanbul: Çiviyazıları Yayınevi.

GÜNÇIKAN, B. (1996). *Cumartesi Anneleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

HAKAN, A.(2007). "Başka tür şehit annesi", *Hürriyet Gazetesi*.

HARTMANN, H. (1992). "Marksizm'le Feminizmin Mutsuz Evliliği" *Kadının Görünmeyen Emeği*, Savran, G., Tura, N. (Der.), (s. 128-169). İstanbul: Kardelen Yayınları.

Hürriyet Gazetesi, 07 Mart 2008.

İnsan Hakları Derneği İstanbul Şubesi Gözaltında Kayıplar Karşı Komisyonu basın açıklaması, 07 Şubat 2009.

İSTANBULLU, K. (1986). *Gözaltında Kaybolanlar*, İstanbul: Yalçın Yayınları.

“İşte Şehit Anası” (2008). Erişim: 10/01/09, <http://www.v-izle.com/Once-Vatan-Miting-i-Sehit-Anasi-Konusmasi-izle2nBCp7x-A1o.html>.

İVEGEN, B. (2004). “Gendering Urban Space: Saturday Mathers”, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi.

KANDİYOTİ, D. (1996). *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*, İstanbul: Metis Yayınları.

KAPLAN, M.M. (1992). *Mothers's Images of Motherhood*, London: Routledge.

KE, T. (2006). *Memory, Loss and Revitalizing Democracy The Mothers of the Plaza de Mayo*, New York: Duke University.

KOCABIÇAK, E. (2003). “Locating Thirdspace in the Specificities of Urban: A Case Study on Saturday Mothers in İstiklal Street İstanbul”, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara, Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

KOÇALI, F. (2004). “Cumartesi Anneleri'nin İnadı.”, *Kamusal Alan*, Özbek, M. (Ed.), İstanbul: Hil Yayınları.

KÖSE, A. (2007). “Vatan sağ olsun demiyorum!” *Birgün Gazetesi*.

KÖSEOĞLU, B. (2007). “Bush Yönetimine Karşı Tek Gücü Anne Olmak” *Radikal Gazetesi*.

KRAİS, B. (2006). “Gender, Sociological Theory and Bourdieu's Sociology of Practice” *Theory Culture Society*, (s. 119-134).

La Sociologie est un Sport de Combat (2001). Carles, P. (réalisation).

- MABUCHİ, K. (2003). "The Meaning of Motherhood during the First Intifada: 1987-1993", M.Phil Thesis in Modern Middle Eastern Studies, Oxford: St. Antony's College, University of Oxford Trinity Term.
- MACCIOCCİ, M.A. (1977). *Faşizmin Analizi*, Süreya, C. (Çev.), İstanbul: Payel Yayınları.
- MAZALİ, R. (2008). "Orduya Ebeveynlik Yapmak: Rızaya Çağrı", Gündoğan, S. (Çev.), *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, Sayı 5. Erişim: 10/01/09, <http://www.feministyaklasimlar.org/>.
- MİROĞLU, O. (2007). *Her Şey Bitti Ana'ya Söyleyin*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- MOORE, H. L. (1988). *Feminism and Anthropology*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- NAGEL, J. (2000). "Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik" *Vatan, Millet, Kadınlar*, Altınay, A. G. (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- NAJMABADİ, A. (2000). "Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak" *Vatan, Millet, Kadınlar*, Altınay, A. G. (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- ORHAN, G. (2008). "From Motherhood to Activism: History of Women in Transformation", Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- ORTNER, S.B. (1974). "Is Female to Male as Nature Is to Culture" *Women, Culture and Society*, Rosaldo, Z., Lamphere L. (Ed.), (s. 67-87). California: Stanford University Press.
- ÖZER, K. (1995). *Oğulları Öldürülen Analar*, İstanbul: Yordam Kitapları.

Özgür Gündem, 14 Kasım 1992.

ÖZTÜRK, A. (1996). *Cumartesi Anneleri: Anımsamanın Zaferi*, İstanbul: İnsancıl Yayınları.

ÖZYEĞİN, G. (2005). “Önsöz” *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*, İstanbul: İletişim Yayınları, 9-19.

Pazartesi, 1996, sayı:1 (Nisan).

PETEET, J. (1997). “Icons and Militants: Mothering in the Danger Zone” *Signs*, Vol. 23, No.1, (s. 103-129).

Radikal Gazetesi, 18 Şubat 2007.

ROTHMAN, B.K. (1994). “Beyond Mothers and Fathers: İdeology in a Patriarchal Society” *Mothering: Ideology, Experience and Agency*, (Ed.) Glenn, E. N., Chang, G. and Forcey, L. R. (s. 139-157). London: Routledge Company.

RUDDİCK, S. (1980). “Maternal Thinking” *Feminist Studies*, 6, No. 2 (Summer), (s. 342-367).

RUDDİCK, S. (1983). “Maternal Thinking” *Essays in Feminist Theory*, Trebilcot, J. (Ed.) (s. 213-229). Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.

RUDDİCK, S. (1983a). “Preservative Love and Military Destruction: Some Reflections on Mothering and Peace, *Essays in Feminist Theory*, Trebilcot, J. (Ed.), (s. 230-261). Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.

RUDDİCK, S. (2008). “Barış Kadını: Feminist Bir Yorum” *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, Günaydın, A. (Çev.), Sayı 5. Erişim: 10/01/09, <http://www.feministyaklasimlar.org/>.

- SAFA, P. (1938). "Atatürk ve Kadınlık", *Ana dergisi*, no 11, (s. 4-7).
- SANCAR, S. (2001). "Türkler/ Kürtler, Anneler ve Siyaset: Savaşta Çocuklarını Kaybetmiş Türk ve Kürt Anneler Üzerine Bir Yorum" *Toplum ve Bilim*, 90, (s. 22-40).
- SAVRAN-ACAR, G. (2004). *Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin*, İstanbul: Kanat Yayınları.
- SAVRAN, G. (1988). "Kadınların Görevi Barış Türküleri söylemek mi?" *Kaktüs*, Sayı 4, (s. 4-11).
- SCHİRMER, J. G. (1989). "Yaşam İçin Ölenler Ölmüş Sayılmazlar: Latin Amerika'da Kadınlar ve İnsan Hakları Protestosu" *Latin Amerika'da Askeri Diktatörlük ve Kadın*, Üşür, S. Cizre, Ü. (Der.), (s. 44-99). İstanbul: Belge Yayınları.
- SHEPER-HUGHES, N. (2008). "Anneliğe Özgü Düşünce Biçimi ve Savaş Politikaları" *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, Türkoğlu, G. (Çev.), Sayı 5. Erişim: 10/01/09, <http://www.feministyaklasimlar.org/>.
- SILVA, B. E. (1996). "The Transformation of Mothering" *Good Enough Mothering? Feminist Perspectives on Lone Motherhood*, Silva, E. B. (Ed.), (s. 10-37). London: Routledge Company.
- SMART, C. (1996). "Decostruting Motherhood", *Good Enough Mothering? Feminist Perspectives on Lone Motherhood*, (Ed.) E. B. Silva, E. B. (Ed.), (s. 37-58). London: Routledge Company.
- STEPHEN, L. (2006). "Women's Rihgts are Human Rights: The Merging of Feminine and Feminist Interests Among El Salvador's Mothers of the Disappeared (CO-MADRES)" *Feminist Anthropology: A Reader*, Lewin, E. (Ed.) (s. 311-332). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi (1988). “12 Eylül Rejimi”, 7 (24), (s. 2410). İstanbul: İletişim Yayınları.

SÖNMEZ, Ö. (2009). “Kötü haberi televizyondan aldılar”, *Yeni Asır Yazı Dizisi*. Erişim: 10/01/09, <http://www.sehitaileri.org/01DIZI.htm>.

ŞAKİR, R. (1939). “Türk kadını ve Atatürk”, *Ana dergisi*, no 12, 20-23.

“Şehit Analarından Yüksek Seçim Kuruluna Siyah Çelenk" (2007). Erişim: 10/01/09, <http://www.v-izle.com.tr/avrasya.tv/haber12/> .

ŞENBALKAN, Ş. (2007). *Şehit Analarımızın Çılgınlıkları: Gözü Yaşlı Cuma Anneleri Anlatıyor...*, İstanbul:Yakamoz Yayıncılık.

TEMELKURAN, E. (1997). *Oğlum, Kızım, Devletim: Evlerden Sokaklara Tutuklu Anneleri*, İstanbul: Metis Yayınları.

TEMELKURAN, E. (2006). *Ne Anlatayım Ben Sana!*, İstanbul: Everest Yayınları.

THEBAUD, F. (2005). “Süreklilikler ve Kopuşlar”, *Kadınların Tarihi (V): Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru*, Duby, G., Perrot, M. (Ed.), Fethi A. (Çev.), (s. 369-371). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

TÜFEKÇİ, M. (1977). “Vatan Ana”, *Ana dergisi*, sayı 16, (s. 5).

TÜRK, B.H. (2008). “Eril Tahakkümü Yeniden Düşünmek: Erkeklik Çalışmaları için Bir İmkan Olarak Pierre Bourdieu” *Toplum ve Bilim*, 112, (s. 119-146).

TÜRKER, Y. (1995). *Gözaltında Kayıp, Onu Unutma!*, İstanbul: Metis Yayınları.

URAZ, A. (1997). *Cumartesi Anneleri*, İstanbul: Mart Matbaacılık.

Ve Hep Birlikte Koştuk...: İlerici Kadınlar Derneği (1975-1980), (1996), Arıkan, S., Atabek, S., Çarkçioğlu, S., Dinçer, G., İnanç, Y., Kılıç, Z., Özkan, N., Selek, Y., Talu, Ş., Toksarı, T., Ulusoy, S., Ercan N. (Haz.), İstanbul: Açık Yayınları.

Yeni Şafak Gazetesi, 29 Temmuz 2008.

YALÇIN-HECKMANN, L. ve GELDER, P. van (2000). “’90’larda Türkiye’de Siyasal Söylemin Dönüşümü Çerçevesinde Kürt Kadınların İmajı: Bazı Eleştirel Değerlendirmeler” *Vatan, Millet, Kadınlar*, Altınay, A.G. (der.), İstanbul: İletişim Yayınları.

ZİLELİ, G. (2002). *Havariler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

EK KAYNAKÇA

Ana (Ocak 1938) no. 1- (Ocak 1939) no. 12.

Emekçi Kadınlar Birliği Bülteni (1993) no.1- (2003) no. 31.

Jin u Jiyan (Ocak 1999) no.1- (Mart 2000) no. 8.

Jujin (Aralık 1996) no.1- (Mart 2000) no. 10.

Kadınların Sesi (Ağustos 1975) no.1- (Ağustos 1980) no. 61.

Roza (Mart-Nisan 1996) no.1- (Kasım-Aralık 1998) no. 14.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Seçkin KAZAK

Doğum Yeri ve Tarihi : Kars 07.05.1982

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü

Yüksek Lisans Öğrenimi : Hacettepe Üni. Sosyal Bil. Ens. Antropoloji Böl.

Bildiği Yabancı Diller : Fransızca ve İngilizce

Bilimsel Faaliyetler :

İş Deneyimi

Stajlar : Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Çocuk Ruh Sağlığı ve Hastalıkları ABD

Sığınmacılar ve Göçmenlerle Dayanışma Derneği

Projeler : Yönetici İşlevleri Değerlendirmede Kullanılan Nöropsikolojik Testlerin İlköğretim Çağındaki Türk Çocukları İçin Standardizasyon Ve Güvenirlik Çalışması

Çalıştığı Kurumlar : Muğla İl Sağlık Müdürlüğü

İletişim

E-Posta Adresi : seckinkazak@gmail.com

Tarih : 12/06/2009