T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

GAZİANTEP'TE SURİYELİ VE YERLİ KADINLAR ARASI İKTİDAR VE GÜÇLENME PRATİKLERİ

DOKTORA TEZİ

Hilal SEVLÜ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Vefa Saygın ÖĞÜTLE

2024- Muğla

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

GAZİANTEP'TE SURİYELİ VE YERLİ KADINLAR ARASI İKTİDAR VE GÜÇLENME PRATİKLERİ

DOKTORA TEZİ

Hilal SEVLÜ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Vefa Saygın ÖĞÜTLE

2024- Muğla

T.C.

MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

GAZİANTEP'TE SURİYELİ KADINLAR VE YERLİ KADINLAR ARASI İKTİDAR VE GÜÇLENME PRATİKLERİ

Hilal SEVLÜ
1741204004

Sosyal Bilimler Enstitüsünce
Doktora

Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tez

Tezin Sözlü Savunma Tarihi: 01.07.2024
Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 12.08.2024

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Vefa Saygın ÖĞÜTLE
Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Gökçen ERTUĞRUL
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Saniye DEDEOĞLU
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Polat S. ALPMAN
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Özlem AKKAYA

Enstitü Müdürü: Prof. Dr. Muzaffer DEMİR

2024 – Muğla

TUTANAK

Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 22/05/2024 tarih ve 1150/9 sayılı Yönetim Kurulu kararı ile tez jürisi olarak atandığımız, Sosyoloji Anabilim Dalı Doktora Programı öğrencisi Hilal Sevlü'nün "Gaziantep'te Suriyeli ve Yerli Kadınlar Arası İktidar ve Güçlenme Pratikleri" adlı tezi incelemiş ve aday 01/07/2024 tarihinde saat 13: 30'da tez savunma sınavına alınmıştır.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 38. maddesi doğrultusunda yapılan tez savunma sınavı sonucunda tezin kabul edilmesine oy birliği ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Vefa Saygın ÖĞÜTLE

Üye	Üye
Dr. Öğ. Üyesi Gökçen ERTUĞRUL	Prof. Dr. Saniye DEDEOĞLU
Üye	Üye
Doç. Dr. Polat S. Alpman	Doç. Dr. Özlem Akkaya

YEMİN

Doktora tezi olarak sunduğum “Gaziantep’te Suriyeli ve Yerli Kadınlar Arası İktidar ve Güçlenme Pratikleri” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

12/08/2024

Hilal Sevlü

Gaziantep'te Suriyeli ve Yerli Kadınlar Arası İktidar ve Güçlenme Pratikleri

ÖZET

Günümüzde uluslararası göçe sebebiyet veren siyasal, ekonomik ve toplumsal istikrarsızlık koşulları altında kadınlar göç süreçlerine daha fazla dahil olmaktadır. Uluslararası göçün hız kazanması ve göçün kadınlaşması ile birlikte hem dünyada hem de Türkiye'de cinsiyetçiliğe dair söylemler geçmişte hiç olmadığı kadar görünürlük kazanmıştır. "Öteki Kadın" klişelerinin dünya çapında çokça dolaştığı bu özel tarihsel anı göz önüne alarak bu çalışmada hatırı sayılır bir Suriyeli nüfusa ev sahipliği yapan Gaziantep'te kent sokaklarında karşılaşan yahut karşılaşmayan Suriyeli ve yerli kadınların toplumsal cinsiyet bağlamında birbirlerine atfettikleri anlamları, nihayetinde aralarında cereyan eden tahakküm ve direniş ilişkilerini konu alıyorum. Suriye göçü özelinde Türkiye'de gerçekleştirilen çalışmaların içeriğe göz atıldığında Suriyeli kadınların bakımlı olduklarına ve yerli erkekleri etkilemeye çalıştıklarına dair birçok anlatıya rastlanabilir. Ancak, bu konuya Gaziantep'te yerli ve Suriyeli kadın etkileşimi üzerinden özel olarak odaklanan bir çalışma henüz yapılmamıştır. Kesişimsellik kavramı etrafında farklı sınıf, etnisite, yaş, inanç ve göçmenlik konumlarından gelen kadınların birbirlerine karşı sergiledikleri tutumları en sık dile getirdikleri konular olan mekansallık, kadın bedeni, cinsellik, güzellik, annelik, evlilik, emek pratikleri ve eğlence anlayışları ekseninde karşılaştırmalı ve betimsel bir analize tabi tutarak literatürdeki bu boşluğu doldurmaya gayret ediyorum. Kadınlık üzerine mevcut hegemonik söylemleri ve feminist suskunluğu eleştirel bir şekilde yeniden ele alan ve kavrayan bir yaklaşımla verilere yaklaşıyorum. Bir buçuk sene süren ve altı mahalleyi (Hacıbaba, Beydilli, Ünaldı, Yavuzlar, Batıkent, Atatürk) kapsayan etnografik saha çalışmasına ve bu süre içerisinde gerçekleştirdiğim 47 adet yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmelere dayanan bu çalışma en genel manada kadınların artan çatışma ve belirsizlik döneminde meydana gelen derin sosyal ve ekonomik değişimlere verdiği sosyo-kültürel tepkileri vurguluyor. Kadınların birbirlerine karşı verdikleri mücadeleler asimetrik ve karmaşık bir toplumsal cinsiyet müzakeresi ağını açığa çıkarıyor. Bu müzakereler patriyarkanın hep aynı ya da her yerde mevcut olduğuna dair doğal kabul edilen varsayımları kimi zaman destekleyip kimi zaman baltalayabiliyor. Kadınların zorunlu bir göç sonucu gündelik yaşamda karşılaşmalarına ve bu

karşılaşmalardan çıktığını gördüğüm eril dilin sorgulanması potansiyeline dair bulgular, bu yerelin de ötesinde yani siyasal, ekonomik ve toplumsal olarak belirsizliğin egemen olduğu bir dünyada kritik bir yer tutuyor.

Anahtar Kelimeler: Uluslararası Göç, Kent, Gündelik Yaşam, Toplumsal Cinsiyet, Keşisimsellik, Tahakküm, Direniş.

Practices of Power and Empowerment between Syrian and Local Women in Gaziantep

ABSTRACT

Today, women are more involved in migration processes under conditions of political, economic and social instability that lead to international migration. With the acceleration of international migration and the feminization of migration, discourses on sexism in both Turkey and the world have become more visible than ever before. Considering this particular historical moment when the stereotypes of the "Other Woman" are widely circulated around the world, in this study, I focus on the meanings that Syrian and local women attribute to each other in the context of gender, and the relations of domination and resistance that ultimately take place between them in Gaziantep, which hosts a significant Syrian population. A review of the content of studies conducted in Turkey on Syrian migration reveals many findings that Syrian women are well-groomed and try to impress local men. However, there has not yet been a study that specifically focuses on this issue through the interaction between local and Syrian women in Gaziantep. I try to fill this gap in the literature by conducting a comparative and descriptive analysis of the attitudes of women from different classes, ethnicities, ages, beliefs and immigration positions towards each other around the concept of intersectionality in terms of their most frequently expressed issues of spatiality, the female body, sexuality, beauty, motherhood, marriage, labor practices and entertainment. I approach the data with an approach that critically reconsiders and comprehends existing hegemonic discourses on femininity and feminist silence. Based on a year-and-a-half-long ethnographic fieldwork covering six neighborhoods (Hacıbaba, Beydilli, Ünaldı, Yavuzlar, Batıkent, Atatürk) and 47 semi-structured in-depth interviews I conducted during this period, this study highlights women's socio-cultural responses to the profound social and economic changes occurring in a period of increasing conflict and uncertainty. Women's struggles against each other reveal an asymmetrical and complex web of gender negotiations. These negotiations sometimes support and sometimes undermine the taken-for-granted assumptions that patriarchy is always the same or

omnipresent. The findings on women's encounters in everyday life as a result of forced migration and the potential for questioning the masculine language that I see emerging from these encounters hold a critical place beyond this locale, in a world dominated by political, economic and social uncertainty.

Keywords: International Migration, Urban, Daily Life, Gender, Intersectionality, Domination, Resistance

ÖN SÖZ

Bu tezi dünya genelinde yaşanan derin krizlerin gölgesinde yazdım. Bu süreçte, ailemin, hocalarımın ve dostlarımın sağlamış olduğu destek sayesinde bu yolculuğu tamamlamak mümkün oldu. Başta desteklerini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Vefa Saygın ÖĞÜTLE'ye, tez jürimde yer alan Dr. Öğr. Üyesi Gökçen ERTUĞRUL'a, Prof. Dr. Saniye DEDEOĞLU'na, Doç. Dr. Özlem AKKAYA'ya ve Doç. Dr. Polat Sait ALPMAN'a şükranlarımı sunarım. Bu tezi Annem Nergiz SEVLÜ'ye ve Ablam Mevlüde SEVLÜ'ye adıyorum. Canım babam rahmetli Recep SEVLÜ'nün yokluğunda 5 kızını ve 1 oğlunu okutmak için annemiz elinden gelen her şeyi yaptı. Ablam neye sahipse bizimle paylaştı. Bu iki kadının bana hayat vermesi sayesinde varım. Okuduysam onlar sayesinde…Canım kardeşlerim Yunus Emre, Gökçe, Nida ve Leyla balkon muhabbetlerimizde tezimi dinlemekten hiç bıkmadılar (öyle umuyorum). Sosyolojiye dair birçok kurama zorunlu olarak hakimler. Varlıklarına minnettarım. Doktora sürecimin başından sonuna kadar yanımda ve destekçim olan Tolga ULUSOY'a ve sevgili eşi Elif Gürpınar ULUSOY'a sonsuz teşekkürler. Etrafımdaki neredeyse herkesin geleceğe dair kaygılı olduğu ve iş/işsizlik stresi ile var kalmaya çalıştığı bir süreçte onlara tezin içinden sorular sormak ve geri bildirim almak pek kolay değildi. Kulağıma yerleştirdikleri ve onlar olmadığı zamanlarda da duyumsadığım iki kelime "sen yaparsın Hilal" oldu. Varlığıyla bana terapi etkisi yapan, ruhumu yumuşatan biricik arkadaşım/kardeşim Duygu SARIMURATOĞLU'na, motivasyon elçim/dert ortağım Gülşah KURT'a, hep yanımda/yanında hissettiğim dostlarım Elif AYDIN'a, Merve SEÇMEN'e, Merve Gizem UĞUR'a ve Abdulkadir ÖNCEL'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Bu önsözü okurken, bu tezin doğuşundaki zorlukları ve dayanışmayı hissetmenizi umarım. Bu dayanışmanın baş mimarı ise elbette iş ortağım/arkadaşım/sevgili(m) Emre BURHAN. Hep yanımdaydı. İyi ki var! Umuyorum ki, bu çalışma sadece alana katkıda bulunmakla kalmaz, aynı zamanda kriz zamanlarında dayanışma ruhunun nasıl yeşerdiğine dair bir ışık oluşturur.

Hilal SEVLÜ

24.07.2024

MUĞLA

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ I

İÇİNDEKİLER II

TABLO DİZİNİ VI

ŞEKİLLER DİZİNİ VII

FOTOĞRAF DİZİNİ VIII

KISALTMALAR X

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

FEMİNİST KURAMDA KADINLAR ARASI TOPLUMSAL İLİŞKİLER VE KESİŞİMSELLİK

1.1. BİRLİKTE GÜÇLÜYÜZ: FEMİNİST KURAMDA ORTAK EZİLME VE KIZ KARDEŞLİK 9

1.2. ÇATIŞAN KADINLIK KONUMLARI: KIZ KARDEŞ OLABİLİR MİYİZ? 15

1.3. GENEL BİR TABAKALAŞMA TEORİSİ İÇİN KESİŞİMSELLİK 21

1.3.1. Kesişimsel Tahakküm/Tabiiyet: Hegemonik, Marjinalleştirilmiş ve Tabi Kılınmış Kadınlıklar 26

İKİNCİ BÖLÜM

ULUSÖTESİ GÖÇ, GÜNDELİK HAYAT ve TOPLUMSAL CİNSİYET

2.1. ULUSÖTESİ GÖÇ VE GÜNDELİK HAYAT 36

2.1.1. Gündelik Yaşamda Tahakküm ve Direniş Pratikleri 37

2.2. GÖÇÜN KADINLAŞMASINA DOĞRU: GÖÇ ARAŞTIRMALARI VE TOPLUMSAL CİNSİYET 40

2.3. TÜRKİYE'YE YÖNELEN ULUSÖTESİ KADIN GÖÇÜ 45

2.3.1. Türkiye'ye Suriyeli Kadın Göçü ve Toplumsal Cinsiyetli Karşılaşmalar.... 50

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
GÖÇ, KENT VE METODOLOJİ

3.1. BİR ZAMANLAR SINIRDA BİR HALEP SANCAĞI ŞİMDİ GÖÇÜN "GAZİ KENTİ" ANTEP 55

3.2. SAHA ÇALIŞMASINI HARİTALANDIRMAK 69

3.3. KONUMLANDIRILMIŞ BİR İNSAN ETKİNLİĞİ OLARAK FEMİNİST ETNOGRAFİK VERİ 75

3.4. SAHANIN SORU(N)LARI: BELİRSİZLİK VE KARŞITLIK MERCEĞİNİN HAKİMİYETİNDE BİR SAHA ATMOSFERİ VE BAŞ ETME STRATEJİLERİ .. 83

3.4.1. Araştırma Sahasına Yönelim ve Sahaya Giriş Koşulları 84

3.4.1.1. Profesyonel Katılımcıların Olduğu Bir Sahada Yer Edinme Çabası 87

3.4.1.2. Karşıtlık Merceğinin Hakimiyetindeki Bir Sahada Katılımcılarla İlişkiyi Sürdürmek 90

3.4.2. Yapılandırılmamış Görüşmeler, Ana Temalar ve Derinlemesine Görüşme Soru Formu 97

3.4.3. Derinlemesine Görüşmeler İçin Katılımcıların Belirlenmesi, Yarı Yapılandırılmış Görüşmeler ve Katılımcı Profili 98

3.4.4. Etnografik Saha Notlarını ve Derinlemesine Görüşme Verilerini Bir Araya Getirmek ve Analize koyulmak 119

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
"ÖTEKİ'NİN KADINI" İLE GÜNDELİK KARŞILAŞMA(MA)LAR: FARKLILIK, ÖZNELLİK VE KADINLIĞIN KESİŞİMSEL YENİDEN İNŞASI

4.1. YERLİ KADINLARIN SURİYELİ GÖÇMEN KADINLARA KARŞI TOPLUMSAL CİNSİYET TEMELLİ İKTİDAR STRATEJİLERİ 124

4.1.1. Bilmezden Gelme ve Hakkında Konuşmaya Değer Bulmama: “Ne Tenezzül Edeceğim Onlara” 125
4.1.2. Toplumsal Cinsiyet Rolleri Ekseninde Yardımseverlikten Mağduriyetin İlanına: “Geride Durup Ortada Bulundular” 127
4.1.3. Mekân Mahremiyetinin İhlali ve İhlalin Teşhiri: “İki Gözüm Üzerinde”.. 136
4.1.4. Mağdur Kadından Beklenmeyenler: “Hiç Savaştan Çıkmış Gibi Değiller” 149
4.1.5….Mış Gibiler: Çarşaflarının Üstü Geleneksel, Altı Modern 151
4.1.6. Oldukları Gibiler: Türkiye’ye Gelmişler Hala Geri Kalmışlar 156
4.1.7. Tembel ve Kirli Kadınlar: “Böyle Avrat Olmaz”..... 159
4.1.8. Hafif Cinsellik Ağır Annelik 162
4.1.8.1. Cinsellik Onlarda İçgüdüsel Bizde Sosyal Görev..... 162
4.1.8.2. Annelik Onlarda Sosyal Görev Bizde İçgüdüsel 170
4.1.9. Ucuz Yollu Evliliklerin Metası Olarak Suriyeli Kadınlar..... 175
4.1.10. Kuma Tehdidi Olarak Suriyeli Kadınlar 179
4.1.11. Çağdaş Yaşamın Sınırlayıcıları Olarak Suriyeli Kadınlar..... 190
4.2. YERLİ KADINLARIN DAMGALAMA STRATEJİLERİNE KARŞI SURİYELİ KADINLARIN DİRENİŞ PRATİKLERİ.....196
4.1.2. Barınma Sorununa Toplumsal Cinsiyet ve Gelir Durumunun Etkisi..... 198
4.1.3. Tedbirli Olmak: Burada Dikkat Etmek Zorundayız..... 208
4.1.4. Yerli Kadının Bedeni ve Âtıl Cinselliği: “Kaprisli kadınlar” 219
4.1.5. Söyledikleri Kadın Bizim- Etnisiteden/Sınıftan- Kadın Değil..... 231
4.1.6. Suriyeli Kadınların Gözünden Kumalık: “Eskidenmiş Onlar” 236
4.2.1. “Bizim Kültürümüzde Temizliğe Çok Önem Verilir” 246
4.2.2. Suriye’de Olsaydım Özgür Bir Kadın Olamazdım 250
4.3. KADINLAR ARASI BÜTÜNLEŞİK UYUMSUZLUK PARÇALI UYUM....253
4.3.1. Antep Karası Çalındı Mı Çıkmaz..... 253

4.3.2. Kültürlerarası Aile Portresi: Suriyeli Gelin, Yerli Damat, Kaynana Ve Görümce 258
4.3.3. Bir Kadın "Uyuyan Güzel" Olduğunu Nasıl Fark Eder? 268
4.3.4. "Öteki"Yle Yüzyüze Karşılaşmanın Biçimlerinden Biri Olarak "Yakın Öteki Kadın"..... 284
SONUÇ 294
KAYNAKÇA 301

TABLO DİZİNİ

Tablo 1. Kadınlıkları Kavramsallaştıran İki Gelenek 35
Tablo 2. Yıllara Göre Gaziantep Nüfusu 68
Tablo 3. Suriyeli kadın katılımcı profili..... 100
Tablo 4. Yerli kadın katılımcı profili 110

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1. Gaziantep'in kutsal mekanlar göz önüne alınarak haritalandırılmış alansal gelişimi 65
Şekil 2. Gaziantep Şehrinin Arazi Rayiç Bedelleri Üzerinden Gelir Durumu (Dolar üzerinden metrekare durumu) 72
Şekil 3. "Suriyeli sığınmacıların Gaziantep şehrindeki sayısal dağılışları" 74
Şekil 4. "Suriyeli sığınmacı sayısının Gaziantep şehrindeki mahalle nüfuslarına göre oransal dağılışı" 74

FOTOĞRAF DİZİNİ

Fotoğraf 1. 1980 sonrası Ünaldı ve Düztepe semtleri ve çevresinde ortaya çıkan bitişik olarak inşa edilmiş gecekondu şeklindeki yerleşim alanı. 67
Kaynak: IKONOS uydu görüntüsü, 2012, Akt, Sönmez, 2018: 127. 67
Fotoğraf 2. Mevlide sırıçlamak üzere kazakları dağıtım alanından alıp evine taşırken. 131
Fotoğraf 3. Mevlide evde parça başı iş yaparken..... 132
Fotoğraf 4. Saha çalışmasının gerçekleştirildiği mahallelerden birinin kuş bakışı görünümü 137
Fotoğraf 5. Bir evden diğerinin görünümü 139
Fotoğraf 6. Kentin yoksul semtlerinde aralık bırakılan bir kapıya hala rastlanabilir. 141
Fotoğraf 7. Hacıbaba mahallesinde kadınlar kapı önünde otururken 144
Fotoğraf 8. Yavuzlar mahallesinde kadınlar kapı önünde otururken..... 144
Fotoğraf 9. Yerli bir kadının dama serdiği çamaşırlar 145
Fotoğraf 10. Suriyeli bir kadının evinin önüne serdiği çamaşırlar..... 146
Fotoğraf 11. ve Fotoğraf 12. Çöp atılmaması için uyarılar..... 161
Fotoğraf 13. Suriyeli bir katılımcının yaşadığı ev 203
Fotoğraf 14. Suriyeli bir katılımcının yaşadığı evin avlusu..... 204
Fotoğraf 15. Suriyeli bir katılımcının yaşadığı ev 204
Fotoğraf 16. Suriyeli bir katılımcının evinin girişinin görüntüsü 210
Fotoğraf 17. Suriyeli bir katılımcının penceresinin görüntüsü 211
Fotoğraf 18. ve Fotoğraf 19. Evde namaz kılmak için Suriyeli kadınların üzerlerine geçirdikleri açık renklerdeki ince kumaştan yapılma siyah çarşafa benzeyen kıyafet 217
Fotoğraf 20. Beydilli Mahallesi'nden bir görüntü -kadrajda iki Suriyeli göçmen kadın 221
Fotoğraf 20. Kentte iç çamaşırı ve fantezi iç giyimin hem vitrinlerdeki manken üzerinde hem de sokak üzerinde sergilenmesi alışılmışın dışında görüntüler ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kadın iç çamaşırı üzerinde seni seviyorum yazıyor. ... 269
Fotoğraf 21. Ünaldı Mahallesi'nden evinde kuaförlük yapan Suriyeli bir kadının tabelası..... 269

Fotoğraf 22. Yavuzlar semt pazarında satışa sunulan kozmetik ürünler 270
Fotoğraf 23. Maya yerli bir kadına fal bakarken..... 289

KISALTMALAR

AB : Avrupa Birliği

ABD : Amerika Birleşik Devletleri

ADNKS : Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi

AFAD : Afet ve Acil Durum

AKT : Aktaran

BM : Birleşmiş Milletler

BMMYK : Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği

GYK: Geçici Koruma Yönetmeliği

IRO : Birleşmiş Milletler Uluslararası Mülteci Örgütü

K.K : Kaynak Kişi

M.Ö : Milattan Önce

MAZLUMDER : İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği

MC : Milletler Cemiyeti

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

ORSAM : Ortadoğu Stratejik Araştırmalar Merkezi

SSCB : Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği

TC : Türkiye Cumhuriyeti

TDK : Türk Dil Kurumu

TÖMER : Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi

TTB : Türk Tabipler Birliği

TUİK : Türkiye İstatistik Kurumu

UNHRC : Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği

UNRRA : Birleşmiş Milletler Yardım ve Rehabilitasyon İdaresi

USAK : Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu

YUKK: Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu

GİRİŞ

Tunus ile başlayan Arap halklarının özgürlük, demokrasi ve insan hakları taleplerinin 2011'de Ortadoğu'daki son rotası Suriye olmuştur. Suriye'de patlak veren iç savaş, komşu ülkeleri ve de tüm dünyayı içine alan zorunlu ve kitlesel bir göç sorunu ile neticelenmiştir. 2011 yılından bu yana milyonlarca insan Türkiye, Lübnan, Ürdün, Irak ve ötesine güvenlik arayışıyla kaçmış, Suriye ile uzun bir kara sınırı olan Türkiye ise bu göçü karşılayabilecek hukuksal bir altyapıya sahip olmasa da sınır kapılarını açarak savaştan kaçan Suriyelileri *geçici koruma statüsü* altında kamplara ve kent merkezlerine almıştır.

Türkiye'ye sığınan Suriyeli göçmenler, zor yoluyla geri göndermeye karşı koruma sağlayan, temel insani ihtiyaçları gidermeyi amaçlayan ve güvenli bir bölgeye erişimi öngören uluslararası hukukun bağlayıcı *geri göndermeme ilkesi* kapsamında koruma altına alınmıştır (BMMYK, 2017). Nisan 2014'te yürürlüğe konulan Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (YUKK), Türkiye'nin Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin 1951 Cenevre Sözleşmesi ile oluşturulmuş olan coğrafi sınır şartını[1] korurken, Türkiye'nin uluslararası korumaya ilişkin birleştirilmiş ilk yasal çerçevesini oluşturmuştur. Ekim 2014'te yürürlüğe giren Geçici Koruma Yönetmeliği de (GKY, 2014) Suriyeli göçmenlerin Türkiye'deki yasal statüsünü belirlemiştir. Yasanın 91. maddesinde geçici koruma kavramı, "ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönemeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen yabancılara geçici koruma sağlanabilir" şeklinde yer almıştır (Geçici Koruma Yönetmeliği, 2014: md.91/2). Kısaca açıklamak gerekirse, Türkiye'deki geçici koruma rejimi, zorla geri göndermelere karşı koruma sağlayan ve Türkiye'nin açık kapı politikasının rehberliğinde temel asgari insani ihtiyaçları öngören acil bir yanıt ihtiyacı ile oluşturulmuştur.

[1] Türkiye mültecilere yönelik hukuki sözleşme olan Cenevre Sözleşmesi'ni 1961 yılında onaylamış ancak çeşitli çekincelerinden ötürü "coğrafi sınırlama" şerhi koymuştur. "Coğrafi Sınırlama" şerhi, Türkiye'nin Avrupa'dan gelen yabancıları mülteci olarak kabul edeceğini, Avrupa dışından gelenleri ise BMMYK ile iş birliği içinde üçüncü bir ülkeye gönderilinceye dek sığınmacı statüsü atında geçici ikamet izni ile koruyabileceğini içeren bir düzenlemedir (İçduygu, 2010: 33).

Böylece Türkiye'de farklı kültür, inanç, dil, sınıf ve etnik kökenden insanlar kentsel yaşamda görünür olmuştur (İçduygu, Erder, Gençkaya, 2014: 55, 222). Halep'e 100 km uzakta yer alan ve bir zamanlar Halep'in de sancağı olan Gaziantep kendi hinterlandı ve doğu illerinden aldığı iç göçün yanı sıra 2011 yılı ve sonrasında Suriye'den aldığı zorunlu ve kitlesel göç ile çeşitli alt yapı sorunları ile birlikte nüfusu artan ve çeşitlenen kentler arasında ilk sıralarda yer almıştır.

İçduygu ve Özçürümez (2020) tarafından vurgulandığı üzere, Suriyeli göçmenlere tanınan yasal statü sadece hukuki süreçleri değil, aynı zamanda geldikleri yeni şehirde ve toplumda günlük yaşama katılma ve sosyal çevreye entegre olma veya olmama konusundaki temel kuralları da belirlemiştir. Bu nedenle söz konusu yasal çerçeve yalnızca göçmenler değil, yerleşik halk üzerinde de etki bırakmıştır. Suriyeli göçmenlerin Türkiye'de on iki yılı aşkın bir süredir bulunmaları, "geçicilik" ve "misafir" statülerinin ciddi hukuki, siyasi ve ekonomik sonuçları olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu nedenle, bu yasal prosedürlerin sorgulanması giderek daha fazla önem kazanmaktadır. Zira geçici, misafir olarak algılanan Suriyeli göçmenlerin kentsel yaşama ve kent sakinlerine uyum sağlamasına yönelik kısa, orta ve uzun vadeli sosyal politikalar kısıtlı ve sınırlı şekillerde uygulanmıştır. Misafirlik atfı başlarda ev sahibi toplum için kısa süreli bir ilişki anlamına gelmişken artık bu anlam Gaziantep'te sayıları gün be gün artan Suriyeli göçmenlerin savaş sona erse bile artık gitmeyeceklerine dair bir öngörüye yerini bırakmış görünmektedir. Buradaki asıl sorun ise daha ne kadar kalacakları belirsiz olan Suriyeli göçmenlerin kentle ve ev sahipleriyle uyumu nasıl sağlayacağıdır. Çünkü göçmenlerin kendi kültürleriyle birlikte getirdikleri yeni fikirler, alışkanlıklar, dil ve davranış biçimleri, yerli halkın yaşam tarzı ve kültürel yapısı üzerinde de etki bırakıyor. Ayrıca bu süreç, Suriyeli göçmenlerin sosyo-ekonomik yaşama katılımları ve kente entegrasyon süreçleri ile ilgili yeni sorun alanlarının da ortaya çıkmasına neden oluyor (Kirişçi, 2014).

Tüm bunlar dikkate alınarak Suriyeli göçmenlerin yaşadıkları kente adaptasyonu ve emek gücü üzerine çeşitli araştırmalar yapılmıştır (Erdoğan 2014; Erdoğan, 2017; Gürel-Üçer, Özkazanç ve Atılgan, 2018; Dedeoğlu ve Bayraktar, 2018). Ancak az da olsa yerli halk ile gündelik karşılaşmaları konu edinen çalışmalar

da mevcuttur (Deniz, Ekinci ve Hülür, 2016; Çatak, 2020; Erdoğan, 2019; 2021, Sarıalioğlu, 2024). Bu çalışmaların temel amacı, yerli halkın ve Suriyeli göçmenlerin birbirlerini nasıl algıladıkları ile iktidar ve tabi konumda olmanın bu ilişkiye nasıl etki ettiğidir.

Türkiye'deki yerli kadınlar ile Suriyeli kadınlar arasındaki etkileşim ve rekabet dinamikleri üzerine sınırlı sayıda araştırma olmasına karşın, mevcut literatür kadınlar arasında uyumsuzluğun ve rekabetin var olduğuna dair çeşitli bulgular sunmaya devam ediyor (Akyüz ve Tursun, 2019; Gönül, 2020; Soyudoğan, 2022). Araştırmalar yerli halk içerisinde, özellikle kadınların bu meseleye dair olumsuz kabuller geliştirme eğilimlerinin erkeklere göre daha fazla olduğunu ve tepkilerini özellikle Suriyeli kadınlara yönelttiklerini (Özüdoğru, 2018: Ünal ve Doğan, 2020) de gösteriyor. Bu çalışmalarda yerli kadınların Suriyeli kadınları işgalci, ihlalci, aile düzenini ve ahlaki yapıyı bozan kimseler olarak yaftaladıklarından bahsedilmiştir (Erdoğan, 2015; Kirişçi, 2014; Afad, 2014; Mazlumder, 2014; Deniz vd, 2016; Küçükkeşen, 2017; Akyüz ve Tursun, 2019; Gönül, 2020). Ancak bu çalışmalar genellikle ya göçmen kadınların ya da yerli kadınların görüşlerine dayanmakta böylelikle de toplumsal cinsiyetin karmaşık etkileşim dinamiklerini yeterince ele almamaktadır. Ben tez çalışmamda ise tam tersine, her iki gruptaki kadınların birbirleri hakkındaki anlatılarına ve gündelik etkileşimlerinin dinamiklerine aynı anda odaklandım. Suriyeli ve yerli kadınlar arasındaki ilişkiyi, gündelik yaşamın dokusu içerisinde müzakere edilen ve çatışan etkileşimlerle birlikte ele aldım.

Özetle geçicilik-kalıcılık ikileminde *belirsiz bir süreç* olarak kavranan Suriye göçüne ve göç sürecinin etkilerini deneyimleyen Suriyeli ve yerli kadınların çatışma ve uyum dinamiklerine odaklandığım bu tezde Suriyeli ve yerli kadınların mevcut yasal, ekonomik ve toplumsal koşullar altında nasıl ilişkiler kurduklarını anlamaya çalıştım. Bu amaçla şu sorulara yanıt aradım:

1) Kadınlar için kullanılan ötekileştirici retorik neden sürekli diğer millete atfedilen olumsuz stereotiplerle özdeşleştiriliyor?

2) Ev sahibi ya da misafir olmak kadınlar arasındaki etkileşime nasıl etki ediyor? Toplumsal cinsiyetin rolü bu ilişkiye nasıl etki ediyor?

3) Yerli ve Suriyeli kadınlar birbirlerinin karşısında kendi öznelliklerini inşa ederken hangi iktidar araçlarını ve stratejilerini kullanıyorlar? Tabi kılma hangi güce/güçlere dayanılarak harekete geçiriliyor? Ve tabiyet altına alınan grup iktidara hiç mi cevap vermiyor? Ya da hiç mi üste çıkmıyor?

Bu soruların araştırmanın çerçevesini oluşturmasının temelinde iki unsur öne çıkmaktadır. Birincisi "kadınlık, sosyalleşmenin sonucunda tamamlanmış bir kimlik olarak kazanılamaz; kadınlık birbirleriyle, erkeklerle ve çevreyle ilişki içinde sürekli deneyimlenerek inşa ve yeniden inşa edilir. Bu nedenle, kadınlık "durum"dan çok "süreç" olarak anlaşılmalıdır." İkincisi "bu süreç, iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir ve her kadın, kendi öznelliğinin inşasında güçlenme ve iktidar stratejilerini kullanarak aktif bir rol oynar" (Bora, 2012: 22). Yuval-Davis'in de ileri sürdüğü gibi kadınlık sabit bir kimlik olmayıp süreç içinde değişen toplumsal güç ilişkileri ile yeniden üretilir. Dolayısıyla kadınların kişisel deneyimlerini oluşturma süreci, yaşam boyu devam eden bir dizi faaliyeti içerir. Kadınlık kavramı, çocukluk döneminde belirlenen sabit kalıplardan ziyade hem hayal dünyasında hem de günlük karşılaşmalarda sürekli olarak gözden geçirilen, sınanan ve yeniden şekillendirilen bir olgudur. Zorunlu göçün tetiklediği yeni düşünsel yapılar ve karşılaşmalar, toplumsal cinsiyetin yeniden inşasında son derece kritik bir öneme sahiptir. Anthias'ın (2012: 102) da belirttiği üzere "ülkeler arası göç çalışmalarının toplumun farklı seviyelerinde, cinsiyet, etnik köken ve sınıf için, ilgili farklı kimliklere ve hiyerarşik yapıların tanıdığı bir içeriğe dayalı, dinamik ve sürece dair analizin içerisinde çerçevelendirilmiş olması gerekmektedir."

Kesişimsellik kavramını temel alarak başladığım bu çalışmada yerli kadının Suriyeli kadına, Suriyeli kadının da yerli kadına bakışının hangi faktörler etrafında şekillendiğini Scott'ın gündelik yaşam içerisinde sergilenen tahakküm ve direniş dinamikleri hakkında geliştirdiği kuramsal çerçeve bağlamında inceledim. Amaçlı örneklemin kullanıldığı çalışmamın kapsamı Suriyeli göçmenlerin Gaziantep'teki mekânsal ayrışma ve dağılışlarını gösteren çalışmaların incelenmesinden yola çıkılarak belirlenmiştir. Gaziantep'in altı mahallesinde (Hacıbaba, Beydilli, Yavuzlar, Ünaldı, Atatürk ve Batıkent) 25 yerli ve 22 Suriyeli kadınla gerçekleştirdiğim etnografik saha çalışması bu çalışmanın alt yapısını oluşturmuştur.

Batıkent ve Atatürk Mahallesini orta-üst sınıf yerli halkın ve Suriyeli göçmenlerin yaşadıkları bölgeler olduğu için seçerken, Hacıbaba, Yavuzlar, Beydilli ve Ünaldı mahallelerini ise alt gelir grubu yerli halkın ve Suriyeli göçmenlerin yaşadığı mahalleler olduğu için tercih ettim. Bulgularımdan yola çıkarak kadınlar tarafından toplumsal cinsiyete dair oluşan/oluşturulan benzer ya da farklı türden bakış açılarının ana hatlarını kadınların gündelik yaşam deneyimleri etrafında inceledim.

Çalışmanın ilk bölümünde kadınlar arası çatışma olgusuna dair feminist suskunluğu tartışmaya açıp kadınlığın "ortak ezilmişlik" düsturu ile ele alınmasının sorunlu bir yaklaşım olduğuna (Anthias ve Yuval Davis, 1992: 68) ve kadınların birbirinden ayrışan özgül pozisyonlarının analize dahil edilmesi gerekliliğinin önemine dikkat çektim. Zira eşitsizlik yalnızca erkekler ve kadınlar arasında olmayıp farklı kadınlık kategorilerinin kurulmasında da rol oynar. Dolayısıyla amacım a priori olarak "kadın" kategorisini eleştirmeden analize girişmek yerine, kadınlıkların sınıf, etnisite, milliyet, göçmenlik konumu ve yaş gibi ayrımlara dayalı kategoriler ile farklılaşarak nasıl kurulduğunu ve bu yeniden üretim sürecini daha geniş toplumsal süreçler içerisine yerleştirerek anlamaya çalışmak oldu. Bu nedenle eleştirel bir feminist konumlanmadan hareketle kapitalizm ve patriyarka birlikteliğini[2] gözden kaçırmadan etnografik bir çalışma olarak sahaya yöneldim. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet kavramını çalışmamın merkezine yerleştirdim. Toplumsal cinsiyet "kurumlar", "aile", "devlet" ve "sokak"ta cisimleşen karmaşık ilişki ağları aracılığıyla üretilir ve yeniden üretilir. Toplumsal cinsiyet kavramı genel kadın rolleri ve erkek rolleri gibi özel ve kamusal alanda açığa çıkan ikiliklerin biyolojik cinsiyetin sürdürücüsü olarak olumsuz bir algıya yol açtığı eleştirisi üzerinden geliştirilmiştir. Kadın ve erkek ayrımı olarak algıladığımız anlamda tek ve bütünlüklü bir toplumsal cinsiyet düzeni yoktur. Çünkü toplumsal cinsiyet düzeni içerisinde hegemonik erkeklikler, tabi kılınmış erkeklikler, hegemonik kadınlıklar ve tabi kılınmış kadınlıklar vardır. Bu noktada örneğin Talcott Parsons'ın (1942) sistem

[2] Bu noktada Heidi Hartmann'ın (2016) "Marksizm ile Feminizmin Mutsuz Evliliği" başlıklı makalesinin öneminden bahsetmek önemlidir. Hartmann, Marksizm'in toplumsal cinsiyet konusunda kısıtlı kaldığını ifade etse de feminist tartışmaların tarihsel materyalist yöntemi dikkate alarak yapılması gerektiğini savunur. Ona göre, sosyo-ekonomik yapıyı tam olarak analiz edebilmek için toplumun hem kapitalist hem de patriarkal yapılarla şekillendiği gerçeğinin anlaşılması önemlidir.

teorisi içine yerleştirdiği cinsiyet rolleri -ki bu cinsiyet rolleri biyolojik ikilik üzerine inşa edilmiştir- şunları kapsar: Toplumsal yapı, çocuk bakımı, akrabalık ilişkileri, cinsiyet rolleri, ev işleri ve ekonomik katkı gibi belirli rolleri belirli kişilere atayan ve bu rolleri kalıplaşmış beklentilere dayandıran normatif bir yaklaşım biçimi sunar. Bu nedenle bu çalışmada, iktidarı toplumsal analizin dışında bırakan cinsiyet rolleri gibi bir kavramsallaştırmanın ötesine geçerek genel bir kadınlık rolü olmadığı ve kadınlıkların iktidarın çeşitli uygulamalarına farklı derecelerde maruz kalınarak inşa edildiği düşüncelerinden hareket ettim. Bunu yaparken "hegemonik kadınlık" ya da "tabi kılınmış kadınlık" biçimlerinin erkeklerin kadınlar üzerindeki küresel egemenliğine tabi olduğu gerçeğini parantez içerisine alarak kadın öznelliğinin bir başka kadınlık eleştirisi üzerinden nasıl kurgulandığını ve kadınların kendilerini baskı altına alan bir cinsiyet rejimiyle neden ve nasıl pazarlık yaptığı sorusuna yanıt aradım.

Suriyeli ve yerli kadınların birbirlerine karşı sergiledikleri tutumları karşılaştırmalı bir biçimde analiz etmek, toplumsal cinsiyetin sınıf, etnisite, yaş, inanç ve göçmenlik gibi farklı kategorilerle kesişerek oluşturduğu farklı kumaşların peşine düşmek gibi algılanabilir. Bu kumaşların iplikleri, yerli ve Suriyeli kadınların birbirlerine yönelik bakış açılarını ele aldığımızda, sınıf, etnisite, yaş, inanç ve göçmenlik gibi faktörlerin "kız kardeşlik" gibi yüzeysel varsayımları ciddi bir şekilde sorgulamayı gerektirdiğini göstermektedir. Kadınlar, toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü altında benzer baskılara maruz kalabilecekleri gibi, aynı zamanda sınıf, etnisite, yaş, inanç ve göçmenlik gibi faktörlerin belirlediği farklı sınırlamalar ve fırsatlar nedeniyle birbirlerinden ayrışırlar. Tam da bu noktada kesişimsellik kavramı öncelikle, ırkın ve cinsiyetin birbirinden bağımsız olarak analiz edilemeyeceğini göstermek için geliştirilmiştir. Buna göre, ırk ve sınıf da feminist mücadelenin kapsamına dahildir. Böylece bu kavram, sosyal ilişkilerin ve güç yapılarının karmaşık ve dinamik olduğu anlayışına katkıda bulunmuştur. Çalışmamın birinci bölümünde kesişimsellik kavramına ağırlık verirken ikinci bölümünde ise araştırmanın konusunun ulusötesi göç bağlamı ile olan ilişkisini ve toplumsal cinsiyetin göç sürecine dahil edilme serüvenini paylaştım. Türkiye'ye geçmişten günümüze yönelen kadın göçünün ve bu kadın göçüne gerek medyanın gerek yerli halkın bakışının ırkçılık ve cinsiyetçilik bağlamında nasıl şekillendiğini tartıştım.

Moldovalı, Ukraynalı, İranlı, Iraklı, Azeri ya da Suriyeli olması fark etmeksizin Türkiye'de yaşayan göçmen kadınların cinsiyetçi söylemlere nasıl maruz kaldıklarına dikkat çektim.

Üçüncü bölümde ise saha deneyimimi feminist metodoloji tartışmaları içerisinden değerlendirip, kendi konumsallığımın bilgi üretim süreçleri ile ilişkisini kurmaya çalıştım. Gaziantep, Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde bulunan, İstanbul'dan sonra en fazla Suriyeli göçmene ev sahipliği yapan ikinci kent konumundadır. Suriye ile sınır kenti olması ve 428.645 Suriyeli göçmeni barındırması (Göç İdaresi Başkanlığı, 2024) nedeniyle Gaziantep, çeşitli kamu kurumlarının ve sivil toplum kuruluşlarının araştırma fonlarına daha kolay erişebildikleri bir merkez haline gelmiştir. Nitekim Gaziantep'e yönelen Suriye göçü sonrası kent, hükümet aktörlerinin, STK'ların, akademisyenlerin, doktora ve yüksek lisans öğrencilerinin yoğun ilgisine tanık olmuştur. Göçün politikleşmesinin sahaya olan yansıması hızlı fon bulma ve veri toplama motivasyonu ile kendisini göstermişken araştırmacıların sahaya hızlıca girip çıkması çeşitli metodolojik sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu bölüm, Gaziantep'te yerli ve Suriyeli kadınlar arası iktidar ve direniş ilişkilerini inceleyen araştırmacının politikleşmiş ve aşınmış saha koşulları altında karşılaştığı öngörülemeyen durumları, zorlukları ve bu zorluklarla başa çıkabilmek için ne tür stratejilere başvurduğunu anlatmayı amaçlamıştır. Zira göçe dair sorunların bir yumak halini aldığı kentin yoksul mahallelerinde hızlı bilim için hızlı veri toplama motivasyonun Gaziantep'in yoksul semtlerini bir laboratuvara, burada yaşayanların da birer profesyonel katılımcılara dönüştüğünü iddia ettim. Bu yüzden araştırmanın taşıdığı özgül bağlamın araştırmayı bazen akmayan ve duraklayan riskli bir yapı içerisine yerleştirdiğine dikkat çektim. Kadınların gündelik yaşam deneyimlerini ve kendi kişisel deneyimlerimi çalışmaya aynı anda dahil ederek hem kadınların hem de kendimin sahasına dönüşerek ve bu dönüşümden hareketle sahanın soru(n)ları ile nasıl baş etmeye çalıştığımı tartıştım.

Dördüncü bölümde ise yerli kadınların Suriyeli göçmen kadınlara yönelik toplumsal cinsiyet temelli kurdukları iktidar stratejilerinin ve Suriyeli kadınların bu stratejilere karşı geliştirdikleri direniş dinamiklerinin neler olduğunu kadınların anlatıları ve etnografik gözlem verileri yoluyla inceledim. Bu bölümde, farklı

milliyetlerden kadın grupları arasındaki güç ilişkilerinin, kültürel pratikler aracılığıyla nasıl sembolik olarak temsil edildiğini ortaya koymayı amaçladım. Kültürel retorikte, cinsiyetli bedenler ve cinsellik konusu ise yerli ve Suriyeli kadınların hikayelerinde merkezi bir öneme sahip oldu. Yerli kadınların hakimiyeti meşrulaştırmak amacıyla kullandıkları ideolojiler, kamusal alanda farklı milliyetlerden gruplar arasındaki etkileşimi düzenleyen ritüelleri ve adab-ı muaşeret kurallarını yeniden üretti. Bu kurallar, iki grup arasında belirgin bir hiyerarşi olduğunu varsaydı ve bu düzeni sürdürmeye çalıştı. Suriyeli kadınların bu dışlayıcı tutumlara verdikleri yanıtlar ise toplumsal entegrasyon süreçlerinde kadın oldukları için karşılaştıkları güçlükleri ve bu güçlükleri aşmak için zayıf direniş stratejileri geliştirdiklerini gösterdi. "Kadınlar Arası Bütünleşik Uyumsuzluk Parçalı Uyum" ana başlığı altında ise yerli ve Suriyeli kadınların birbiriyle iyi geçinmelerinin koşullarına dair bize neler söyledikleriyle ilgilendim.

BİRİNCİ BÖLÜM

FEMİNİST KURAMDA KADINLAR ARASI TOPLUMSAL İLİŞKİLER VE KESİŞİMSELLİK

Çalışmanın bu bölümünde kadınlar arası dayanışma ve çatışma ilişkisi etrafında toplumsal cinsiyet, milliyet, vatandaşlık, etnisite, sınıf ve "öteki kadın" kategorilerini tartışmaya açan feminist teorisyenlerin görüşlerine başvuruyorum. Nihayetinde bu kategorileri kesişimsellik kavramı etrafında topluyorum. Başta yazdıkları geniş bir okuyucu kitlesi tarafından takip edilen feminist teorisyenlerin kendi perspektiflerinden ortak ezilmeye/kız kardeşliğe/dayanışmaya yaptıkları çağrıyı, bir sonraki başlıkta ise farklı ezilme/kız kardeşliğin imkansızlığı/çatışma anlatılarına yer veren feminist teorisyenlerden gelen görüşleri tartışıyorum. Ardından toplumsal cinsiyet, etnisite, sınıf, milliyet ve "öteki kadın" kategorilerinin birbirleriyle nasıl kesiştiğine dair kavramsal bir izlek sunduktan sonra bir sonraki bölümde zorunlu göç ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi irdeliyorum. Çalışmanın bu bölümü farklı kadınlık deneyimlerine odaklanmamın altında yatan tarihsel ve teorik arka plan bilgisini paylaşıyor.

1.1. BİRLİKTE GÜÇLÜYÜZ: FEMİNİST KURAMDA ORTAK EZİLME VE KIZ KARDEŞLİK

Kadınların karşılaştığı baskının büyük bir kısmı, toplum içinde erkeklerden farklı bir konuma yerleştirilmeleriyle ilişkilendirilir. Bu durum, kamusal/özel ve doğal/uygar alanlar gibi ikili sınıflandırmalarla açıklanır.[3] Endüstriyel kapitalist toplumlarda, kadınların dişil değerlerin ön plana geçtiği 'özel alan' olarak tabir edilen gündelik ilişkiler alanına itilmesi ve toplumsal yaşamın dışında bırakılması ile oluşan cinsiyet rejimi, kapitalizme özgü bir patriyarkal yapıdan bahsedilmesini gerektirmiştir (Berktay, 2013: 28; Yuval-Davis, 2003: 25). Endüstriyel kapitalizmin zihinsel-düşünsel bağlamı olan modernizm, doğduklarından itibaren insanların eşit ve özgür olduklarını dile getirirken, gerçekte bu eşitlik ve özgürlük herkes için

[3] Dördüncü bölümde yer alan "Mekân Mahremiyetinin İhlali ve Teşhiri: İki Gözüm Üzerinde" başlığı altında yazdığım metinde, özel/kamusal alan ayrımının ortaya çıkardığı sorunları ve bu sorunlar eşliğinde kadınlığın "öteki kadın" ile ilişki içerisinde yeniden nasıl çerçevelendirildiğini ele alıyorum.

geçerli olmamıştır. Özellikle kadınlar, modernizmin ideallerine rağmen ezilme ve ayrımcılık koşullarıyla yüzleşmiştir (Kandiyoti, 2011: 9).

Modernizm ve endüstriyel kapitalizm koşulları altında, mülk sahipleri daha fazla ayrıcalığa sahip olmuş ve bu koşullar altında, ekonomik, siyasal ve toplumsal güçlerini kullanarak avantajlı bir konum elde ederken, diğer insanlar, özellikle işçi sınıfı ve kadınlar, daha sınırlı fırsatlara ve zorlu koşullara maruz kalmışlardır. Kadınlar da eşit olmayan koşullarda yaşadıklarını fark etmeye ve bu eşitsizliklere karşı çıkmaya başlamışlardır. "Kadın sorunu" olarak adlandırılmaya başlayan olgu, 1968 ve sonrasının radikal atmosferi ile daha da güç kazanmış, kadınlar, toplumun birçok alanında maruz kaldıkları ayrımcılık, toplumsal cinsiyet temelli şiddet, fırsat eşitsizliği gibi sorunlara dikkat çekerek, eşitlik ve adalet taleplerini güçlü bir şekilde dile getirmişlerdir. Feminist kuram ise "kadın sorunu"na kadınların ikincil ve baskılanmış deneyimleri üzerinden yaklaştığı eleştirel perspektifle yola koyulmuştur. Kadınların güçlenmesini ve seslerini duyurmasını sağlamayı hedeflemiş, ataerkillik kavramı[4] üzerine yoğunlaşmış, erkek egemen toplumsal yapıyı ve kurumları analiz etmiştir. Nihayetinde feminist kuram modern kapitalist toplumlardaki erkek egemen toplumsal yapıyı anlama ve çözümleme girişimi olarak ön plana çıkmıştır.

Kadınların erkek egemen toplumsal yapının baskısından kurtulması gayesi altında bir araya gelerek güçlerini birleştirmesi ve her bir kadının tek başına üstesinden gelemeyeceği sorunları yan yana gelebildiklerinde çözebilecekleri anlamını taşıyan "birlikte güçlüyüz" sloganı ise hem feminist kuram hem de kadın hareketi için politik bir başlangıç noktası olmuştur. 19.yy'ın sonları feminist ideallerin ilk ortaya çıkışı olmasa da Batı Avrupa'da ilk dalga feminist hareket oy hakkı ve kürtaj hakkı olmak üzere somut siyasi adımlar atmıştır. Mary Wollstonecraft 1792'de yazdığı "Kadın Haklarının Savunulması" adlı eseri ise

[4] Ataerkillik kavramı, yapısalcı yaklaşımlar dahilinde toplumsal ve politik yapıların erkek egemenliğini sürekli kılan dinamikleri anlamak için kullanılan önemli bir araç olmuştur. Yapısal analizler, ataerkilliği iktidar ve tahakküm ilişkilerinin bir sonucu olarak ele almıştır. Bu analizlerin hedefi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ve kadınların ikincilleştirilmesine dair temel dinamikleri anlamak, çözümlemek ve toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik dönüşümleri teşvik etmek olmuştur. Mesela, kadının karşılıksız ev içi emeğine dayalı olarak şekillenen heteroseksüel monogamik evlilik modeli, eşit fırsatlara erişimi sınırlayan işgücü piyasaları, askerlik, vatandaşlık temelli ulus-devlet yapıları vd., erkekler lehine odaklanan kriterlere dayanmaktadır. Özetle, total bir kurum olarak ele alınan ataerkillik kavramı, bu yapıları anlamamızı ve toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik dönüşümü teşvik etmek doğrultusunda bu yapıları sorgulamamızı gerektirmiştir.

yaptığı devrim niteliğindeki çıkışı ile söz edilen politik talepler üzerinde önemli bir etki yaratmıştır.

> "Kadınların davranış biçiminde bir devrim yapmanın zamanı gelmiştir -onlara yitirdikleri saygınlığı geri vermenin zamanıdır- insan türünün bir parçası olarak, kendilerini reformdan geçirerek dünyayı da reformdan geçirmelerini sağlamanın zamanıdır. Değişmez ahlak kurallarını yerel davranış alışkanlıklarından ayırmanın zamanıdır" (Wollstonecraft, 2007: 70).

Ya da:

> "İnsanlar, boyunduruklarını atmak için yapmaları gereken tek şey başkaldırmak olsa da her yerde tabi konumdadır; doğuştan gelen haklarına sahip çıkmak yerine yutkunup susarlar ve ertesi gün ölüp gidebileceklerini düşünerek kendilerini, örneğin yeme içmeye verirler. Benzetmeye başvurarak kadınların da anın tadını çıkarmak arzusuyla, aynı araçlarla yozlaştıklarını söyleyebilirim; öyle ki sonunda özgürlük kazanmak için vermeleri gereken savaşım, onların sahip olmadıkları erdemler gerektirdiğinden, özgürlükten nefret ederler" (Wollstonecraft, 2007: 81).

Wollstonecraft özgürlüğünden feragat ettiğini söylediği kadınların aynı safta bulunabilmeleri için ortak bir ezilmeye tabi olduklarını, bunun da onları kız kardeş kıldığını fark etmeleri gerektiğine dikkat çekmiştir. Bunun için "bir grup olarak kadınların evrensel bir kolektif insanlık" kategorisi içinde, "her biri kendi özgül kimliğine sahip olan ama aynı zamanda evrensel bir eşitlik talebini paylaşan özerk bireylerin oluşturduğu bir kolektife dahil oldukları" değerlendirmesi feminist araştırmacılar için gerekli bir varsayım olarak görülmüştür. Ancak bir sonraki başlıkta yer vereceğim üzere feminist araştırmacılar için önemli bir diğer konu da "liberal eşitlik ve evrensellik anlayışının eleştirisi" olmuştur (Berktay, 2013: 112).

Feminist bir klasik olan "Le Deuxième Sexe" (İkinci Cinsiyet) adlı kitabında Simone de Beauvoir (2019), kadınların birbiriyle dayanışması gerektiğine dikkat çeken ilk isimlerden biri olmuştur. Kitap boyunca kadınların toplumsal, kültürel ve tarihsel bakımdan nasıl ve neden erkeğin *mutlak ötekisi* olarak görüldüğü sorusuna yanıt aramıştır. Kadınların ikinci cins olarak konumlandırılmasına ve marjinalleştirilmesine dair tarihsel örneklere ve kendi gözlemlerine başvurarak "kadın doğulmaz, kadın olunur" diyen Simone de Beauvoir, bu ifadesi ile 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren feminist teorik yazın üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse feminist okumalar onda "kadın her toplumda öteki/başkası olarak kurulmuştur" ve kadın doğulmaz, kadın olunur" olmak üzere iki temel fikrin bulunduğunu belirtir. Nitekim 1970'lerde feminist araştırmacılar için kilit öneme sahip olan cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı da bu

temel fikirlerin içinde gizli bir biçimde mevcuttur (Direk, 2021: 12). Bu sözlerinin alt metninde ise kadınların, devamlı olarak bir erkeğin ardılı olması gerektiği düşüncesine karşı çıkması, bağımlılıktan kurtulması ve özgürleşmesi gerektiği düşünceleri yer almıştır. Kadınların kendilerini kısıtlayan zincirleri çözmesi için ise ilkin kadınlık durumunu oluşturan toplumsal safhaların ve şartların nasıl örüldüğünü anlaşılması gerekir. Öyleyse *kadınlık durumu* nedir? *Zincirleri çözmek*, *mutlak ötekiliği ifşa etmek ve birlikte güçlü olmak* nasıl mümkündür*?*

Simone de Beauvoir'un kadınlık durumuna ilişkin tespitlerini tartışabilmek için onun insanlık durumuna ilişkin ontolojik bir yaklaşımı benimsediğini bilmek önemlidir. O, insanların özgür ve özerk bireyler olarak doğduklarını ve bu özgürlüklerinin zamanla toplum tarafından sınırlandırıldığını belirtir. Yine ona göre, kadınlar da erkeklerle aynı şekilde özgür doğarlar. Ancak toplumsal yapı, kadınları özgürlüklerinden mahrum bırakarak, onları erkeğin "mutlak ötekisi/radikal başkası" olarak konumlandırır. Bu yüzden kadınlık durumu, bir bağımlılık ve içkinliğe mahkûm edilmişlik durumudur. İçkinliğe[5] mahkûm olmuş bir varlık ise insanlıktan dışlanmıştır. Kadın, de Beauvoir'ın söylediği ebedi kadın miti içerisinde yaşamını sürdürür ve kendini erkeğin varlığına rapteder.

> "Bu mite göre kadın aynı zamanda tapınılacak bir idol ve hizmetkar; kutsal ve tiksinç bir varlık, yani tam manasıyla tabu hem yaşamın kaynağı hem de karanlık bir güç; hakikatin ilksel sessizliği ve yüzeysellik, yapaylık, dedikodu ve yalan; sağaltıcı ve büyücü, erkeğin avı ve onu mahvına götüren felakettir" (Direk, 2019: 22-23).

Kadın, ancak ve ancak erkek karşısındaki mutlak başkalığını görüp bunu yok saydığında bu mitten de sıyrılabilecektir. Zira "radikal başkalığın aşkınlıktan yoksunluğu onu kendisi için olmayan bir kendinde varlık haline getirir, onu varlığa hapseder" (Direk, 2019: 19). Peki kadını kendisi için olmayan bir kendinde varlık olarak kadın olmaya ikna etme süreci ne zaman ve nasıl gerçekleşmiştir?

> "Erkek kendisini doğanın gizeminin yarattığı korkudan kurtarıp tasarılarını doğaya dayatınca mistik değerler pratik çıkarlar ve ilgiler karşısında ikincilleşince, tarım yapma tarzı değişince, olumsallığın, gizemli bekleyişin, indirgenmez vaktin yerini zorunluluk, akıl ve tasarı alınca dişi ilkenin yaratıcılığı erkekte artık saygı uyandırmaz olur. Yaratıcılık da eril ilkenin tarafına geçer; ışık, akıl, düzen gibi değerler zamana hâkim olur" (Direk, 2019: 19).

[5] Toril Moi de Beauvoir'ın içkinlik fikri ile kastettiği şeyin/şeylerin hapsedilmişlik, yıkım, karanlık, terkedilmişlik ve kapatılmışlık olarak okunması gerektiğini belirtir. Simone de Beauvoir'de içkinlik nitelemesi kadının erkeğin dikte ettiği ebedi dişi mitini kendi hakikati olarak görmesi ve kendisini kandırmasını içerir.

Erkek kadını radikal bir başkası olarak kurarken onu doğa ve doğurganlıkla ilişkilendirmiş, bedene hapsetmiş ve ondan korku duymuştur. İnsan bedeninin ve toplumsal kaderinin iki farklı şey olarak düşünülmesi ile birlikte dikkatler kadınlığı ve erkekliği üreten toplumsal süreçlere ve bağlamlara yöneltilmiştir. 1970'lere kadar, erkeklik ve kadınlık kavramlarının biyolojik ve evrensel gerçekler olarak kabul edilmesi yaygın bir görüşken, bu dönemden itibaren bu anlayış eleştiriye uğramıştır. Bu kavrayış, sosyologlar tarafından *biyolojik determinist*, *biyolojik özcü cinsiyet ve toplumsal cinsiyet anlayışı* veya *doğal tutum*[6] olarak adlandırılmıştır (Garfinkel 1967; Kessler ve McKenna 1978).

Anne Oakley (1972) *Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum (Sex, Gender and Society)* adlı kitabında toplumsal cinsiyet kavramını kullanan ilk isim olmuş ve kavramın feministlerce kullanılmaya başlamasına öncülük etmiştir. Toplumsal cinsiyet kavramı ile cinsiyetin toplumsal ilişkiler içerisinde şekillendiği ve biyolojiye yapılan referansın hatalı olduğu ileri sürülmüştür. Delphy'nin de vurguladığı gibi kadınlık ve erkeklik, biyolojik özelliklerden ziyade toplumsal bir inşadır (Delphy, 1993). Toplumsal cinsiyetin (gender) cinsiyetten (sex) farklı şekilde kültürel bir form olarak üretildiğini dile getiren bu eleştirel yaklaşım modern feminist kavramsallaştırmanın da temel çerçevesini belirlemiştir.

Kısacası 1980'li yıllara gelinceye dek feminist araştırmacılar enerjilerinin çoğunu toplumsal cinsiyetin var olduğunu kanıtlamaya çalışmak için harcamışlardır. Örneğin çocuk yetiştirme, eğitim uygulamaları, gençlik kültürü, istihdam uygulamaları ve aile kurumunda gerçekleşen sosyalleşme süreçleri ile erkek ve kadınların bebeklikten itibaren nasıl yetişkin birer erkek ve kadın oldukları vurgulanmıştır. Yine işgücü piyasalarında tam zamanlı işlerde çalışan kadın ve erkekler arasında toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü nedeniyle evde açığa çıkan eşitsizliklere, istihdam uygulamalarında görülen toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin işin niteliği ve terfi imkânı üzerinde yarattığı etki üzerinde durulmuştur. Marksist kuramın karşılıksız ev içi emeğe ve işgücü piyasalarındaki düşük ücretli ve cinsiyete dayalı iş bölümüne bağlı olan kadın emeğine kör kalması eleştirilmiş, ataerkillik ve kapitalizm ilişkisi dahilinde evlilik, annelik, cinsellik ve aile üzerine çalışılmıştır. Feminizmin bu çıkışı

[6] Burada geçen doğal tutum adlandırması, insanların biyolojik olarak, her biri cinsel organların varlığına göre belirlenen ve istisnaların patolojik olduğu ancak ve ancak iki "doğal" kategoriden biri dahilinde sınıflandırıldığına dair kesin kabul gören inanç olarak tanımlanmıştır.

ile evliliğe, özel alana ve karşılıksız kadın emeğine olan eleştirel ilgi de artmıştır. "Özel olan politiktir" sloganı ile özel alanda görülen eşitsizliklerin kamusal alanda ortaya çıkan eşitsizlikleri yapılandırdığı gözler önüne serilmiştir (Berktay, 2012: 28). Böylece paylaşılan ortak deneyimlerden güç alan kadınlar yaşamlarını engelleyen rutin eril şiddet karşısında örgütlenebilmişlerdir. Örneğin dayak ve tecavüz gibi şiddet eylemleri, eskiden özel (aile içi sorunlar) ve anormal davranışlar olarak kabul edilirken, feminist mücadelenin etkisiyle bugün kadınları etkileyen geniş çaplı bir eril tahakküm yapısı olarak kabul görülebilmiştir. Buna göre de her kadının toplumsal cinsiyetinden kaynaklı ortaklaşa deneyimlediği somut göstergelerin zamanlarına el konulması, bedenin ürünlerine el konulması, seks mecburiyeti ve ailenin bağımlı üyelerine (bebek, çocuk, yaşlı ya da hastalar) bakma zorunluluğu olduğundan bahsedilmiştir. Dolayısıyla bu dönem kapitalist sistem ve sınıf analizleri üzerine yapılan yapısal eleştirilerin eleştirisiyle geçmiştir.

Toparlayacak olursak 80'li yıllara kadar hem Anglosakson hem de Kıta Avrupası'nda erkek egemenliğinin ve erkek-merkezli kuramların eleştirisine geniş bir yer verilmiştir. Bu zaman dilimi içerisinde feminist hareket toplumsal cinsiyet eşitliğini mutlak biçimde sağlamayı hedeflemiştir. Kadınların kaderi ve doğal yazgıları olarak görülen egemen varsayımların otoritesi sorgulanmış ve evrensel/eşitlikçi bir adalet anlayışı için kadınların dayanışmaları ve kız kardeş olmaları gerektiği vurgulanmıştır. Ancak kadınlar üzerine geliştirilen eleştirel incelemelerde kadınlık tekil ve evrensel bir fenomen olarak ele alınmıştır. Evrenselci/eşitlikçi bir feminist politika inşası için seferber olunmuşken kadınlık deneyimlerinin birbirinden farklılığı ise feminist analizlerin dışında bırakılmıştır. Çünkü evrensel bir kız kardeşlik savunusu erkekler tarafından üretilen ve yeniden üretilen fiziksel ve sembolik şiddet karşısında kadınların diğer kadınlardan destek görmesine ve dayanışmasına yardım edecektir. Aksi ise feminist mücadeleye zarar verebilirdi. Bunun, Marx'ın proletaryanın idealize edilmiş sınıf bilinci kadar sorunlu bir yanı olduğunu söyleyebiliriz. Marjinalize edilmiş ve tahakküm altına alınmış gruplar genellikle ezildiklerini kabul etmez veya kabul etseler bile, ortak acının bu kabulü, onları ezen ve marjinalize eden yapılara karşı destek ağları ve toplu eylem oluşturmak için yeterli bir koşul sağlamaz. Bir feminist olarak, dayanışma ruhunu içeren kız kardeşliğin, ne kadar arzu edilir olursa olsun, bu tezin gösterdiği gibi

feminist bir ütopya olarak kaldığını görmek çok üzücü. Çünkü dayanışma yerine, kadınların rekabetçi davranışlarda bulunma olasılığı bir sonraki başlıkta tartışılacağı ve bu çalışmanın da göstereceği üzere devam etmektedir. Zira kadın kadının kurdudur miti dolayımıyla patriyarka kendini yeniden üretiyor.

1.2. ÇATIŞAN KADINLIK KONUMLARI: KIZ KARDEŞ OLABİLİR MİYİZ?

> "Kadınlar arası iktidar ilişkileri konusu, feminist tarihçilik açısından gerçekten özel bir duyarlılık ve özeleştiri alanı oluşturmak zorunda; çünkü kadınları tarihten silenler yalnızca erkekler değil, bizzat kadınlar birbirlerini tarihten silebiliyorlar. 'Kadın' ve 'erkek'in birer simgesel kategori olarak toplumun tümüne ilişkin simgesel kategoriler bütününden ve iktidar ilişkilerinden bağımsız olmadığı hatırlandığında, bunu anlamak kolaylaşıyor" (Berktay, 2013: 31).

Feminist politikanın başlangıcından beri kullanılan ve birçok feminist teorisyen tarafından savunulan *birlikte güçlü olma* vurgusu *hangi birliktelikler* sorusunu da beraberinde getirmiştir. Kız kardeşlik söyleminin batılı, beyaz ve orta sınıf kadınların deneyimlerini yansıttığı eleştirisiyle yola çıkan siyah, üçüncü dünyalı, lezbiyen ve de işçi sınıfından kadınlar, kendi deneyimlerinin görünmez olduğunu ve yine kız kardeşlik söyleminin egemen konumda olan kültürün iktidarını pekiştirmeye yaradığından bahsetmişlerdir (Lordre, 1982; hooks, 1992). bell hooks (1992) feminizmin üniversite eğitimi almış, orta/üst sınıf beyaz kadınlardan oluşan seçilmiş bir grubun ezilme deneyimine atıfta bulunduğunu vurgulamıştır. Ona göre bu grup eril hegemonik yapıya karşılık karşı bir hegemonya kurma konusunda avantajlı bir konuma sahipken siyah, yoksul ve eğitimsiz kadınlar karşı bir hegemonya oluşturmak için yeterli donanıma sahip olamamışlardır. Böylece feministler beyaz kadının üstün olduğu ve siyah kadının ikincil sayıldığı doğal olarak kabul gören kültürel kavramların, ırkçı inanç ve uygulamaların peşine düşmüşlerdir. Örneğin *Kız Kardeşliğin Reddi* [*Sisterhood Denied*] kitabında Dolores E. Janiewski ([1985] 2019) henüz Kimberlé Crenshaw'ın "kesişimsellik" kavramını kullanmadan önce Kuzey Carolina'nın Durhan kasabasında yaşayan beyaz ve siyah kadınların evde ve iş yerinde nasıl çalıştıklarını ve birbirlerinden nasıl farklılaştıklarını açıklamak için ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyete dayalı kesişen deneyimlerini incelemiş, siyah ve beyaz kadın deneyimlerinin toplumsal cinsiyete dayalı ortak yanlarını belgelemiştir. Kadınların çiftlik işlerinden tütün ve tekstil fabrikalarına geçiş süreçlerini aktarmış, aileye ve eve bakma işinin çoğunu omuzlarına bırakan bir

günün talepleriyle kadınların nasıl başa çıkmaya çalıştıklarını aktarmıştır. Janiewski paylaşılan deneyimlere rağmen, siyah ve beyaz kadınlar arasındaki farklılıkların çok fazla olduğunu aktarmıştır. Her iki kadın da fabrikalarda çalışmak için çiftliği bırakmıştır. Ancak siyah kadınlara tütün işinin en zahmetli ve kirli kısımları bırakılmıştır. Örneğin beyaz kadınların çalışırken giydikleri beyaz önlük onlara verilmemiştir. Yine aileye bakma sorumluluğu tüm kadınlara bırakılırken, bazı fabrika çalışanı siyah kadınlar beyazların evlerinde benzer işleri yapmak gibi ek bir yükü de paylaşmışlardır. Janiewski'nin kitabının başlığına yansıyan bir gerçeklik olarak, ortak deneyimler Durham kadınlarının yaşamlarının farklı yönlerinin ırka dayalı olarak bölünmesini gizleyememiştir. Kısacası Janiewski kapitalizm ve patriyarka ortaklığının Durham'ın çalışan kadınları için sınıf ve toplumsal cinsiyet dayanışmasının gelişimini engelleyecek şekilde işlediğini, genellikle kasıtlı olarak kullanılan ve uygulanan bir bölünme yarattığını aktarmıştır (2019: 67-95).

Dolayısıyla feminist söylem içinde kullanılagelen "kadın" kavramı çoğu durumda "kadınların deneyimlerinin bir kısmının bütünün yerine konulması" anlamına gelmiştir (Berktay, 2005: 7). Kadınların ortak bir biyolojiyi paylaştıkları nitelemesi beraberinde kadınların iktidarın baskılarına aynı şekilde ve aynı derecede maruz kaldıkları görüşüne yol açmıştır. Nitekim 1980'li yıllara dek feminizm, erkek egemen yapının baskısı karşısında kadınların "ortak bir ezilme deneyimi" paylaştıklarına gönderme yapmıştır (Bkz; Beauvoir, 1993; Ann Oakley, 1972; Daly, 1978). Özellikle Mary Daly (1978) bu konudaki radikal düşünceleriyle *Gyn/ Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* adlı kitabında toplumsal cinsiyetin sınıf, etnisite, milliyet ve yaş gibi kategorileri içinde barındırmasına rağmen kadınların tarihin her döneminde aynı şekillerde ezildiklerini vurgulamıştır.

Tüm bunlar, ana akım feminist çalışmaların toplumsal cinsiyet özcülüğü yapmakla suçlanmasına sebebiyet vermiştir. Feminist araştırmacılar biyolojik cinsiyetten (sex) farklı olarak kültürel bir inşayı anlatırken kullandığımız toplumsal cinsiyet (gender) kavramının daha çok ataerkillik tartışmaları çerçevesinde kullanılmasının (Bora, 2012: 22; Direk, 2021: 67; Butler, 2008: 11-32; Molinier ve Welzerlang, 2009: 237) tek başına yeterli olmayacağına vurgu yapmışlardır. Onlara göre toplumsal cinsiyet belirleniminin yanı sıra sınıf, etnisite, yurttaşlık ve göçmenlik gibi değişen ve kesişen yapısal eşitsizlikler, kadınlar arası tahakküm ve

direniş ilişkilerinin farklı biçimlerde tecrübe edilmesine neden olmaktadır. Toplumsal uzamda iktidarın ve kaynakların sözü edilen kategoriler boyunca eşitsiz dağıtıldığını aktaran Massey de (1994: 22) konu kadınlar olduğunda erkekleştirilmiş iktidar alanının, diğer eşitsizlik yaratan kategoriler ile birlikte var olduğu aktarmış ve böylece erkekleştirilmiş bir iktidar alanına dikkat çekmiştir. Toplumsal cinsiyetin kültürel bir inşa olduğu fikrini kabul eden Massey yapısal eşitsizliklerin farklı hacim ve boyutlarda iç içe geçerek kadınların gündelik yaşam deneyimlerine sızdığını bu yüzden de toplumsal cinsiyetin kadınların deneyimleri üzerindeki tek belirleyici husus olmadığını vurgulamıştır.

Dolayısıyla ilk dönem toplumsal cinsiyet çalışmalarına dair anlatılar, kadınların farklılıklarına (ırk, sınıf, yaş vb.,) değinilmemesi ve/veya yok sayılması bağlamında 1980'lerin erken dönemlerinden itibaren anlamlı bir eleştirinin- "aynı toplumda belirli bir zamanda her kadın aynı şekilde, aynı ölçüde baskı altına alınmamış ve/veya boyun eğdirilmemiştir"- (Yuval-Davis, 2014: 29) ortaya çıkışına temel oluşturmuştur. Feminist literatürün erken dönem çalışmalarının etnosantrik ve Batı merkezci olan indirgemeci kavrayışlarına duyulan tepki, 1980'li yıllardan itibaren yukarıda da yer verildiği üzere siyah kadınların başını çektiği (Collins, 1995) sonrasında lezbiyen, üçüncü dünyalı ve işçi sınıfından kadınların var olan ortak ezilmişlik nosyonunun ya da kız kardeşliğin orta sınıf, batılı ve beyaz kadınların deneyimlerini yansıttığını bu yüzden de kendi deneyimlerinin görünmez olduğu hususunda itirazlara yol açmıştır (Lordre, 1982; Hooks, 1984). Örneğin Janiewski ((1985) 2019) Stanley & Wise (1993), Spelman (1988) bazı kadınlıkların "kadından" sayılırken diğerlerinin sayılmadığı ve farklı kadınlıkların farklı "kadınlık" koşullarında üretildiğinin altını çizmişlerdir. Denise Riley (1987: 35) tarafından vurgulandığı üzere, kadınlık kavramı değişken bir kimliktir. Bu kimlik, tarihsel ve söylemsel bir bağlam içerisinde diğer kimliklerle sürekli bir etkileşim içindedir. Bu perspektif, kadınlığın sabit bir özellik olmaktan ziyade, sürekli evrilen bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla feminizmin zamanla, farklı sınıflardan, etnisitelerden ve cinsel yönelimlerden gelen kadınların birbirleriyle çatışan çıkarlarının olduğunu fark etmeye başlaması sınıf dinamikleri ile birlikte etnik farklılıkları kadınlık biçimlerini anlamak için analize dahil etmelerine imkân tanımıştır. Bu ise ikincilleştirmeyi, boyunduruk altına girmeyi ve baskıyı tam

mahiyetiyle görmek ve bunlara karşı çıkmak için farklılığın ve çeşitliliğin hesaba katıldığı daha gerçekçi bir eşitlik anlayışına duyulan ihtiyaç sayesinde mümkün olmuştur (Berktay, 2013: 113).

Acar-Savran (2001: 35) feminist politikanın ilerlemesini sekteye uğratan önemli bir engelin de kadınlar arasında var olan hiyerarşi olduğunu belirtmiştir. Ona göre asıl mesele kadınlık konumlarının farklı oluşu değildir. Asıl sorun kadınlık konumlarının tahakküm örüntüleri ile iç içe geçmiş oluşudur. Feminist politikanın odaklanması gereken sorunların başında da tahakküm ilişkileri gelmektedir. Ona göre feminist teori başarıya ulaşmak istiyorsa kadınlar arası tahakküm ilişkilerini gözetecek minvalde eşitliği ve farklılığı birlikte incelemelidir. 2000'li yılların başında yazdığı *feminizmin ikilemleri* makalesinde Acar-Savran, feminizmin duraklamasını ve gittikçe kendisine yabancılaşmasını önleyecek yegâne şeyin de bu sentez girişimi olduğunu belirtecek kadar radikal bir görüş ortaya koymuştur.

Aşağıda yer vereceğim çalışmalar üzerinden, kadınların birbirleriyle olan ilişkilerinin arka planındaki karmaşık dinamiklere ve kadınlar arasındaki çatışmaların nedenlerine yer veriyorum. Bu araştırmalar klasik feminist teorilerin eleştirisi ile başlar ve tüm kadınların birbirleriyle dayanışma içinde olacağı fikrine karşı çıkarak kadınlar arasındaki farklılıkların kabul edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Dahası kadınların farklı yaşam öykülerine, kültürlere, sosyal sınıflara ve değerlere sahip olduklarını ve bu nedenle birbirleriyle rekabet etmek için de nedenlerinin bulunduğunu iddia eder. Bu araştırmaların her biri kadınlar arasında ortaya çıkan çatışma ve rekabetin nedenleri hakkında farklı perspektifler sunar. Ama ortak değerlendirmeleri; kaynakların sınırlılığı, toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikler, etnik kökene, yaşa, cinsel yönelime, inanca vd., bağlı olarak içselleştirilen farklı deneyimler nedeniyle kadınlar arasında rekabetin ve çatışmanın mevcut olduğu yönündedir. Ele alınan konular ise kadınların aile hayatındaki çatışmalar, ücretli iş piyasasındaki çatışmalar, beden imajı ve güzellik hakkındadır.

Kandiyoti, Müslüman coğrafyada kadınların konumunu yalnızca İslamiyet'le açıklamanın yeterli bir çözümleme kategorisi olmadığını belirtir. Ona göre farklı Müslüman toplumlarda gerek sömürgecilik gerek bağımsızlık sonrası kurulan devlet yapısı, gerekse de milliyetçilik tarihleri bakımından kadınların konumunu etkileyen politika ve yasalar birbirinden farklıdır. Ancak Kandiyoti bu toplumlarda yine de

yadsınamayacak türden benzerlikler olduğunu vurgular. Ona göre Müslüman Ortadoğu coğrafyasında görülen akrabalık sistemleri ve kadınların denetleme biçimleri Hindu, Budist ve Konfüçyüsçü toplumlarda da görülmektedir. Bu nedenle de erkek egemenliği biçimleri İslamiyet'e atfedilerek değil "klasik ataerkillik"e atfedilerek anlaşılmaya çalışılmalıdır (Kandiyoti, 2011: 13-14). Kandiyoti (2011: 14) şöyle yazar:

> "Dolayısıyla, eğer günümüzün Müslüman toplumlarında giderek artan benzerlikler varsa bunların kaynağı dinde değil, modern bir olgu olan dinin siyasallaştırılması ve modern siyasi kimlik mücadelelerinde aranmalıdır."

Bununla birlikte Kandiyoti (2011: 14-15) 80'li yıllara kadar feminist kuramda merkezi bir yer kaplamış olan patriyarka kavramının kadınların somut ortamlarda benimsedikleri gündelik yaşam stratejilerini doğru bir biçimde anlamımıza engel olabileceği düşüncesiyle "kadınlar kadın olduğu için ezilirler" gibi bir yaklaşımın basmakalıp ve içeriksiz olduğunu söyler. Buradan yola çıkarak gündelik yaşam içerisinde kadınların tahakküm ve direniş stratejileri üzerine çalışmanın önemini vurgular. Ona göre, erkek egemenliğinin yaygınlığını kabul etmekten kaçınmadan başka bir deyişle de ataerkillik kavramıyla olan bağımızı tam olarak terk etmeden, kadınlar arası tahakküm ve direniş dinamiklerine eğilen bir perspektif geliştirerek erkek egemenliğinin çeşitli biçimlerini daha hassas bir şekilde tanımlayabiliriz. Bu noktada Kandiyoti (2011: 11) "ataerkil pazarlık" kavramını öne sürerek kadının konumunu belirleyen temel etkenlerin çok boyutlu olduğuna vurgu yapmış, akrabalık ve aile ilişkilerinin iç mantığına eğilmiş, kadınların yaşı, doğurganlığı ve ailedeki yeri gibi (taze gelin, kıdemli gelin, kaynana gibi) bir dizi değişkenin önemine dikkat çekmiştir.

Kandiyoti, ataerkil pazarlık kavramının kadınların kendilerini savunma yöntemlerinin, içinde bulundukları sistemin mantığıyla açıklanabileceği basit bir yapıya sahip olduğunu söylemiştir. Ona göre hem koruyucu hem de baskıcı ögeleri olan bu sistemde kadınlar da birtakım güç ve özerklik kaynaklarına sahiplerdir. Bu nedenle, kadınlar kendilerini ezen bir sisteme bağlı kalabilmektedir. Kandiyoti'nin (1988: 280) açık bir şekilde aktardığı gibi kadınlar, kendilerini ve aileyi güvence altına almak için daha çok erkekler üzerindeki etkilerini ve yönlendirme güçlerini kullanarak stratejik davranışlar sergilerler. Bu bağlamda, kadınlar ataerkil pazarlıkta sahip oldukları payları -emek karşılığı korunma talebi ve itaatkârlık- kullanarak

ekonomik güvencesizlikle baş etmeye çalışırlar. Ancak Kandiyoti'ye göre (2011: 15) kadın güçlü olsa bile bu geçici, kırılgan ve güvenilmez bir durumsallıktır. Ayrıca birtakım karşılıklı beklentiler ile işe koşulan bu ataerkil pazarlıklar bir toplumdan diğerine de değişebilen bir yapıya sahiptir.

Beverly Skeggs ise (Akt, Bora, 2012: 46-46), Bourdieu'nün "alan", sermaye" ve habitus kavramlarını kullanarak gerçekleştirmiş olduğu alan araştırmasında "işçi sınıfı" kadınlarının öznellik ve saygınlıklarını toplumsal cinsiyet ve sınıf ilişkileri bağlamında nasıl kurduklarını incelemiştir. Ona göre öznellik diğerlerin bakışları etrafında oluşturulur ve işçi sınıfından kadınlar öznelliklerini orta sınıf kadınların bakış açısıyla oluşturulmuş kategorilerle kurarlar. Skeggs, öznellik kavramını toplumsal yapılar, bilgi ve söylem çerçevelerine maruz kalma durumlarını açıklamak için kullandığını belirtmiş ayrıca, kadın kategorisinin ayrıştırma süreci etrafında deneyimlenen, içi doldurulan, karşı konulan ve yeniden üretilen bir kategori olduğuna vurgu yapmıştır.

Cinsiyet ve Millet adlı çalışmasında kadınlığı ilişkisel bir kategori olarak ele alan Nira Yuval-Davis (2014: 35) ise kadınlar arasındaki en dikkat çeken farklılıklardan birinin "onların etnik ve milli topluluklara mensubiyeti" olduğunu ileri sürmüştür. Kadınlıklar arasındaki diğer farklılıkları da "kadınların farklı toplumlara mensubiyetleri" ile açığa çıkan tahakküm yapıları ve diğer toplumsal ilişkilerle eklemlenmiş olduğu görüşü üzerinden ele alarak değerlendirmiştir.

Donaldson (1992: 6)'ın belirttiği gibi toplumsal cinsiyetin değişmez ve tutarlı olduğu yönündeki varsayımının terk edilerek toplumsal cinsiyeti "çatışan öznel süreçlerin alanı" olarak görmek kuramsal ve siyasal bir gerekliliktir. Bu çalışmada Suriyeli ve yerli kadınların kendi kadınlıklarını birbirleri karşısında nasıl tarif ettikleri sorusundan hareket ederek toplumsal yaşamda gerçekleşen günlük çekişmelerde ortaya çıkan farklı kadınlık konumlarının değerini ve mahiyetini tartışıyorum. Bunun için de yukarıda belirtilen Kandiyoti'nin "ataerkil pazarlık", Skeggs'ın kadınların sınıfı ve Yuval-Davis'in de kadınların milliyetleri üzerine yaptığı çalışmalarından faydalanıyorum. Fakat tartışacağım bu meseleyi kesişimsellik kavramını kullanmadan ele almak yetersiz kalacaktır.

1.3. GENEL BİR TABAKALAŞMA TEORİSİ İÇİN KESİŞİMSELLİK

Kavramın öncüsü olan Crenshaw'a göre (1989) kesişimsellik aynı anda birkaç arabanın çarpıştığı bir kavşak olarak okunabilir. Crenshaw bu kavramı ABD'de yaşayan siyah kadınların öznel deneyimlerini ele almak için kamuoyuna ilk kez 1989'da *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex* başlığını taşıyan makalesinde duyurmuştur.

> "Siyah kadınlar başlangıç noktası olarak alındığında, baskın ayrımcılık kavramlarının bizi tabi olmayı tek bir kategorik eksen boyunca meydana gelen bir dezavantaj olarak düşünmeye nasıl şartlandırdığı daha açık hale geliyor" (Crenshaw, 1989: 139).

Makalesinde, siyah kadınların deneyimlerini "saf ırkçılık" ve "saf cinsiyetçilik" olmak üzere iki ayrı kısma indirgemenin imkânsız olduğunu belirtmiş, özellikle de ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf gibi toplumsal kategorilerin bir araya gelmesiyle birlikte ortaya çıkan kesişimsel ayrımcılığın oldukça karmaşık ve etkili biçimlerde ortaya çıktığını aktarmıştır. Ona göre, kesişimsel ayrımcılık deneyimlerinin bir araya geldiği durumlar hem ana akım feminist siyasette hem ırkçılık karşıtı siyasette hem de yasa ve politika yapım süreçlerinde görmezden gelinmiştir (Crenshaw, 1989: 152). Bu yüzden siyah kadınların karşılaştıkları özgül ayrımcılık deneyimlerini anlamak için farklı tahakküm mekanizmalarının etkileşimine odaklanan kesişimsel bir bakış açısına gereksinim vardır. Crenshaw, eşitsizlikle mücadele hukuku bağlamında hakimlerin söylemlerini analiz etmiş ve siyah kadınların Amerikan hukuk sisteminde tanınan iki kategorinin de temsilcisi olarak kabul edilmediğini ortaya koymuştur. Onun tespitine göre, siyahlar siyah erkekler tarafından, kadınlar ise yalnızca beyaz kadınlar tarafından temsil edilmektedir. Yine, feminist kuram sadece beyaz kadınların deneyimini içerirken, ırkçılık karşıtı kuram sadece siyah erkeklerin deneyimlerine odaklanmıştır. Bu yüzden Crenshaw siyah feministlerin sosyal adalet mücadele süreçleri üzerinde olumlu sonuçlar sağlayabileceği için kesişimsellik kavramının kullanılması gerektiğini ileri sürmüştür (1989: 140). Yine de Crenshaw (1989: 140) baskının ırkçılık ve cinsiyetçilik biçiminin birbiriyle ilişkili olduğunu ileri sürmekle birlikte elbette feminist mücadelenin merkezi konusunun hala toplumsal cinsiyete dayalı baskı mekanizmalarıyla baş etmek olduğunu da söylemiştir.

Kesişimsellik, 90'lı yıllarda başlangıçta siyah feminist teorinin çizdiği çoklu baskı ve tahakküm matrisi gibi radikal ve politik kavram yelpazesinden (Hill Collins, 2000; King, 1998) sıyrılarak bugün McCall'e göre (2005: 1772), çoklu ve karmaşık tahakküm ilişkilerini açıklamak adına geniş bir analitik çerçeve sunmaktadır. Kesişimsellik sosyal yaşamın çok sayıdaki boyutunu kapsayarak sadece dezavantaj yaratan durumların değil, aynı anda avantaj yaratan durumların da incelenmesine fırsat sunmaktadır (McCall, 2005: 1772; Nash, 2008: 9-10). Buna karşın kesişimselliğin feminist araştırma desenlerindeki ilk kullanımı birden fazla baskıya maruz kalan marjinalleştirilmiş/dezavantajlı/savunmasız kadınların deneyimlerine eğildiğinden birincisi, iktidar ve tahakküm örüntülerinin geniş mahiyetini anlamayı zorlaştırıyordu. İkincisi, ezilenlerin deneyimini romantikleştirme gibi bir handikap barındırıyordu. Üçüncüsü de farklılıkların belirli özelliklerinin saptanmasını güç hale getiriyordu. Bu çıkmazlardan sıyrılmanın yolu ise her kesişimsel analizi belirli bir bağlam içinde temellendirmek ve toplumsal eşitsizlikleri/ayrıcalıkları anlamak için hangi bölünmelerin araştırılması gerektiğini belirlemektir (Yuval-Davis, 2015). Bu çalışmada kullandığım kesişimsel analizin ana bağlamını ise ev sahibi konumundaki yerli kadınlar ile misafir konumunda olan Suriyeli kadınlar teşkil ediyor. Bununla birlikte sınıf örüntüleri, etnik farklılıklar, yurttaşlık ve inanç pratikleri analize dâhil ettiğim diğer bölünmeleri oluştururken yerli ve Suriyeli kadınlar arası tahakküm ve direniş pratiklerine dair kesişen ve değişen gündelik hayat deneyimlerini araştırma nesnem olarak temellendiriyorum. Bu araştırmanın kesişen ve değişen deneyim nosyonuna uzattığı mercek, aynı zamanda belirli toplumsal yapı ve mekanizmaları da gösterir büyüklüktedir. Zira kesişimsellik deneyimlerin basitçe kesişmesinden ibaret olmayıp, içinde bulunduğumuz sosyal bağlamdan süzülerek gündelik yaşantımızın içinde somutlaşır, içselleştirilir ve gün yüzüne çıkar. Gündelik yaşam içerisinde yeniden inşa edilen gerçeklik düzlemi, P. Thompson'ın deyişiyle belirlenmişliğin tecrübesinin ürünüdür (Öğütle, 2019: 117-118). Buna göre tarihsel süreç ve karmaşık sosyal ilişkilerin toplamı olan sosyal varlığımız, bilincimiz üzerinde belirleyici bir kuvvet uygular. Kişisel yaşamlarımız, olayları ve olguları yaşama ve tecrübe etme biçimlerimizi belirleyen, düşünce ve davranışlarımızı şekle sokan ve kalıplaştıran dayatıcı sosyal etkinin tesirindedir. Berger'in de (2018: 30) aktardığı üzere:

> "Gündelik yaşam dünyası, yaşamlarını öznel olarak anlamlı bir biçimde idare etmekle uğraşan sıradan toplum üyeleri tarafından sadece gerçeklik olarak olduğu gibi kabul edilmekle kalmaz. O, aynı zamanda, onların düşünce ve eylemlerini doğuran bir dünyadır ve bu düşünce ve eylemler sayesinde gerçek olarak muhafaza edilir."

Yuval-Davis kesişimselliğin birleşik bir teori bütünü olmaktan çok teorik ve kavramsal araçlar dizisi olduğunu aktarır. O kesişimsellik kuramını kendisinin kullandığı farklı bir versiyonla "konumlandırılmış kesişimsellik" olarak adlandırır ve bu yaklaşımının popüler hale gelen diğer kesişimsellik versiyonlarından oldukça farklı olduğunu belirtir. Yuval-Davis'in (2015) konumlandırılmış kesişimsellik (situated intersectionality) adını verdiği şey tam da eşitsizlik yapıları ile somut deneyim arasındaki bağlantıyı ima ediyor. Yuval-Davis öznel süreçlerin ve anlamların nesnel boyutuna dikkat çekerek kesişen konumları kadınların gündelik deneyimlerini izleyerek görebileceğimize dikkat çekiyor. Nitekim kendisi de bunu Bourdieu'ya verdiği referansla açımlıyor. Bourdieu'ya göre sosyal şemaların ve bilişsel süreçlerin birbiri ile uyumu sayesinde iktidar ve tahakküm mekanizmaları sorunsuzca işler. İnsanların bedenlerine ve zihinlerine gömülü olan sosyal şemalar ise ancak semptomatik bir okuma yoluyla anlaşılabilir. Bu açıdan insanların bize anlattıklarını oldukları gibi kabul etmek yerine deneyimin ardında yatan bilinçdışı süreçlerin neler olduğunu görmeye çalışmamız elzemdir. Dolayısıyla bu çalışmada katılımcıların anlattıklarını, semptomatik bir okumaya tabi tutuyorum. Kadınların cinsiyetçiliği aleyhlerine de olsa kendilerine dönük yeniden üretmesi, toplumsal cinsiyet, etnisite, yaş, yurttaşlık ve göçmenlik konumu gibi mekanizmaları olağan şeyler olarak betimlemeleri ve Suriyeli kadınların birçoğunun damgalamayı tasdik etmeleri yaşam seyirleri içinde öğrendikleri ve içselleştirdikleri yapısal belirlenimlerle alakalıdır. Kendini değersizleştirmeyle sonuçlanan bu durum Bourdieu'nün literatüre kazandırdığı "sembolik şiddet" kavramı ile anlaşılabilir. Toplumsal yapının buyruklarına olan görünmez itaati ve rızayı sorunsallaştıran Bourdieu için sembolik şiddet fiziksel bir şiddete gerek kalmadan baskı ve damgayı kişilerin algı ve bedenine yerleştiren, etkisini hissettirmeden uygulayan ve bunu olağan gösteren bir durumu anlatır. Bourdieu *Eril Tahakküm* başlıklı eserinde, sembolik şiddetin etkin bir şekilde işleyişinin altında yatan nedenlerine dair şunları söyler:

> "Hükmedilenler, tahakküm ilişkilerine hükmedenlerin bakış açısıyla oluşturulmuş kategorilerle bakarlar, bu da bu kategorilerin doğalmış gibi görünmesine yol açar. Bu onları sistematik bir şekilde kendi kendini değersizleştirmeye, hatta aşağılamaya götürebilir. (...) Sembolik şiddet, hükmedilenin hükmedene (dolayısıyla da tahakküme) göstermemezlik edemediği bağlılık aracılığıyla kurulur; yani onu düşünürken ve kendini düşünürken elindeki tek araçlar onunla ortaklaşa sahip olduğu tanıma araçları olduğunda, (nihayetinde bunlar da tahakküm ilişkisinin cisimleşmiş biçimleri olduklarından dolayı) ilişkiyi de doğalmış gibi gösterirler." (2015: 50-51)

Algılama, anlama ve eylem şemalarımızı şekle sokması açısından gizli bir şekilde gündelik rutinlerimize nüfuz eden bu şiddet türünün analizi, iktidar ve tahakküm ilişkilerine etraflı bir bakışla incelendiği takdirde mümkündür. Şayet bu yapılmazsa, ifadenin ardında yatan bilinçdışı süreçlerin anlaşılması da pek mümkün olmayacaktır.

Böylece kesişimsellik yapı ile fail arasındaki kopukluğu çözen bir yerde duruyor. "Bizim kavrama ilişkin temel stratejik vurgumuz; ilişkisel bir kesişimsellik kavrayışının, karmaşık sosyal eşitsizlik yapılarından kaynaklanan farklı ve çeşitli sosyal mekanizmaların bir arada ürettikleri tahakküm süreçlerine dair eleştirel anlayışa atıfta bulunması yönündedir" (Öğütle vd., 2021: 130). Buradan hareketle ilişkisel bir feminizm anlayışı için işlevsel görünen kesişimselliği odağıma alarak yapı/aktör, toplum/birey, kurum/fail ilişkiselliklerini açığa çıkarmayı hedefledim (McCall 2005: 1793).

Öte yandan göç araştırmaları içerisinden konuşacak olursak göçmen kadınların durumu bu zamana kadar ikili tehlike (double jeopardy), üçlü tehlike (triple jeopardy) gibi kavramlarla açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin, toplumsal cinsiyet ile göç durumunun kesişiminde, göçmen bir kadından; buna sınıf eklediğimizde, yoksul göçmen bir kadından; buna etnisite ve medeni durum eklediğimizde, yoksul Arap dul bir kadından bahsediyor olabiliriz. Ancak kategoriler arttığında tehlike kavramını yeni sayılarla sıfatlandırmanın da bir sonu olmayacaktır. Örneğin Arun (2021: 15) tehlike kavramının araştırmacıları iki şekilde sınırlayacağını söyler: Birincisi tehlike kavramı, araştırmacının alt kategorileri görüşünü bulanıklaştırır. Bu kategorileri gördüğünde bile tehlike kavramına sürekli eklemeler yapmak, mağduriyeti ve ayrıcalığı geniş bir yelpazeden kavrayabilmeyi olanaksızlaştırır. İkincisi araştırmacının sürekli tehlike kavramı üzerinden ilerlemesi meseleye sorun odaklı bakmasına ve öznelerini kurbanlaştırmasına yol açacaktır.

Kesişimsellik, kategorilerin etkileşimli biçimde incelenmesine fırsat sağlarken, kadınların sadece sorunlarını değil, güçlü yönlerini de analize dahil etme fırsatı sunar. Davis ve Zarkov (2017: 7-8) Edward Said'e verdikleri referansla kesişimselliği "gezgin bir teori" olarak gördüklerini ifade ederler. Onlara göre kesişimsellik farklı coğrafyalarda farklı eşitsizlik biçimlerinin ve güç ilişkilerinin incelenmesine olanak tanır. Kesişimselliğin sosyo-bilimsel analize katkısıyla ilgili dikkate değer diğer şey ise, şimdiye dek yeterince incelenmemiş grupların sorunlarını anlamak için genişletilebilmesidir (Davis ve Zarkov, 2017: 4).

Toparlayacak olursam, kesişimsellik toplumsal cinsiyetin, etnisitenin, sınıfın, ırkın, inancın ve yaşın kadınların tecrübelerini farklı biçimlerde etkilediğine gönderme yapar. Nitekim bu araştırmanın ana eksenini oluşturan kesişimsellik yaklaşımı, kadınları homojen bir küme olarak düşünmekten (McCall, 2005) kaçınılması konusunda araştırmacıları uyarır. Kesişimsellik kavramı etrafında farklı tür ve niteliklerdeki sosyal, ekonomik, politik ve kişisel eşitsizlikleri/ayrıcalıkları tanımlamaya çalışmak (McCall, 2005; Nash, 2008; Valentine, 2008) birden fazla mahallede yapılan bir saha çalışmasını gerektirmiştir. Ben de yurttaşlık durumu, gelir düzeyi, sosyal ve kültürel sermaye, etnisite ve dinsel kimlik bakımından toplumsal uzayın farklı konumlarını işgal eden kadınların tahakküm ve direniş stratejilerine odaklandığım bu araştırmada "gezgin bir teori" olan kesişimselliği kullanarak Gaziantep'in Atatürk, Batıkent, Hacıbaba, Ünaldı, Beydilli, Yavuzlar, derinlemesine görüşmeler ve gözlemlerle gündelik yaşam serüvenlerine ortak oldum[7].

Son olarak kesişimsellikle ilgilenen teorisyenlerin yapmaya çalıştığı şey bence soyutlamadan uzak, anlaşılması kolay ve gündelik yaşama uygulanabilir bir konsept yaratmaya çalışmak olmuştur. Bu nedenle bir önceki başlıkta ayrıntılandırdığım homojen deneyimlere sahip olmayan farklı kadınlıkların tahakküm ilişkilerine nasıl dahil olduğunu anlamanın daha somut ve kestirme bir yolunu sunma potansiyeli olduğu için de kesişimsellik kavramını kullandığımı belirtmeliyim. Kesişimsellik sadece kadın çalışmaları için değil, muhtelif disiplinler için de geniş bir uygulama olanağı açmıştır. Nitekim "kadın araştırmalarının disiplinlerarası yapısı

[7] Saha çalışmasına dair ayrıntılı bir tartışma tezin üçüncü bölümü olan "Kent, Göç ve Metodoloji" başlığı altında yer almaktadır.

avantajlı bir konum oluştursa da kesişimsellik, kazanılmış bu cephenin ilerletilmesi için geniş olanaklar sunacaktır" (Ökten, 2021: 17). Günümüzde ise kesişimsellik feminist araştırmalarda önemli bir konu olmuştur ve Cho, Crenshaw ve McCall (2013) tarafından "'kesişimsel çalışmalar'" olarak adlandırılan kendine özgü bir araştırma alanı haline gelmiştir. Onlara göre, bu çalışmalarda üç farklı etkileşim seti bulunmaktadır: Birincisi; kesişimselliği araştırmaya uygulamak için bir çatı kavram olarak kullanmak ve kategorileri saptamak, ikincisi; kesişimselliği teorik ve metodolojik bağlamda birlikte ele almak ve üçüncüsü ise kesişimselliği politik alanda bir mücadele yolu olarak kullanmak.

1.3.1. Kesişimsel Tahakküm/Tabiiyet: Hegemonik, Marjinalleştirilmiş ve Tabi Kılınmış Kadınlıklar

Bu metinde erkeklik araştırmaları ve eleştirileri üzerinden, farklı kadınlık tipolojilerinin kesişimsel hakimiyet/tabiiyet durumlarına ilişkisellik merceğinden yaklaşıyorum.

Eleştirel erkeklik çalışmaları, feminist kuramın bir uzantısı olarak, toplumsal cinsiyet rolleri ve cinsiyet eşitsizliklerinin anlaşılmasında erkeklerin rolünü mercek altına alan ve geleneksel erkeklik ideallerini sorgulayan bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Kadın-erkek ikiliği kavrayışına yaslanan ağırlıklı literatür toplumsal cinsiyeti diğer mekanizmalardan bağımsız bir tahakküm yapısı olarak sunar. Erkeklikler geleneği de buna benzer şekilde tahakküm mekanizmasını ağırlıklı olarak heteroseksüel olan/olmayan ikiliği üzerinden kurarak hiyerarşinin en önemli biçimini cinsel ilişkilerin örgütlenmesi üzerinden açıklamaya girişir[8] (Collins, 2004: 96-97). Hamilton vd, (2019: 318) Connell'ın toplumsal cinsiyet düzeni açıklamasında ve hegemonik erkeklik tanımında ırk, sınıf ve diğer tahakküm mekanizmalarından ağırlıklı olarak söz etmediğini belirtirler. Connell ve Messerschmidt'in belirttikleri üzere, hegemonik erkeklik kavramı, "en yüce" erkek olma ideallerini temsil eder ve bu ideal, diğer erkeklerin de bu çerçevede kendilerini tanımlamalarını ve

[8] Çağdaş hegemonik erkeklik, heteroseksüellikle ve özellikle evlilik kurumuyla olan yakın ilişkisiyle öne çıkar. Buna göre hegemonik erkeklik altında tanımlanan erkeklik biçimlerinin en dikkate değer örneği eşcinselliktir (Connell, 2016: 272).

konumlandırmalarını gerektirir (2005: 832). Dahası hegemonik erkeklik, kadınların dünya genelinde erkeklere olan bağımlılıklarını ideolojik açıdan haklı gösteren bir yapı olarak öne çıkmaktadır. Burada hegemonik erkekliği *ön plana çıkarılan kadın*lıklarıyla destekleyenler (yani söz gelimi bütün kadınlar) homojen olarak pasif ve itaatkâr olarak resmedilmiştir. Buna karşılık, kültürel hegemonik kadınlık idealleri eşzamanlı olarak ırksallaştırılmış, sınıflandırılmış ve cinsiyetlendirilmiştir. Bu kesişimsel bakış açısı, hegemonik kadınlığın kültürel ideallerine yaklaşmaya çalışan kadınları, tahakküm matrisini yeniden üreten, bunun için aktif olarak çalışan suç ortakları olarak görülmesini sağlar. Bu çalışma Gaziantep yerelinde bu suç ortaklığını yürüten hegemonik kadınlıkların güçlü bir konuma atıfta bulunduğunu etnografik saha verilerinden yola çıkarak iddia etmektedir. Yine bazı kadınların önemli ölçüde kolektif faydalar elde ettiği ve bu fayda boyutuyla desteklediği tahakküm matrisinin karmaşık mevcudiyeti sınıf, etnisite, inanç, yaş, vd., kategorilerle bağlantılı olarak kesişimsel feminist çerçeve içerisine yerleştirilerek analiz edilmektedir. Bu metnin temel iddiası saha verilerini göz önünde bulundurarak hegemonik kadınlığın hegemonik erkeklikle eş ve paralel olarak okunabileceği gerçeğidir. Hegemonik kadınlık gücünü hegemonik erkeklikten alır. Hegemonik kadınlık hegemonik olmayan erkekliği de bastırır.

Hegemonik erkeklik kavramı, ön plana çıkarılan kadınlık kavramıyla birlikte, kadınlıkların ve erkekliklerin erkek egemen toplumsal yapı içerisindeki asimetrik konumunu vurgulamak için kullanılmıştır. Ancak kadınlıklarla ilgili araştırmaların geliştirilmesinde bu asimetrik konum ilişkisi, göz ardı edilmiştir. Nitekim bu durum farklı kadınlıkların ve hegemonik kadınlığın toplumda reel anlamda var olduğunun görülmemesi noktasında üzücüdür. Zira kadınlık her zaman ilişkiseldir ve kadınlık örüntüleri, karşılaştırmalı çalışmalarda çeşitli hiyerarşi biçimlerinin açıklanmasına izin verecektir. Connell kadınlık mevzusuyla çok az ilgilenmiş gibi görünse de belirttiği üzere bu konunun ayrıntılı incelenebileceğini de düşünmektedir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğini anlamak için, cinsiyetler arasındaki ilişkileri tüm yönleriyle incelemek gerekmektedir. Olası birçok erkeklik kavramsallaştırmasının araştırılması nadirdir (Kimmel vd, 2005). Keza aynı şey kadınlıklar için de geçerlidir. Connell'ın (1992) eşcinsel erkekliklerin heteroseksüel erkekliklere bağımlılıklarını araştırması kayda değer bir istisnadır. Hegemonik erkeklik veya erkeklerin kadınlara

hâkimiyetini kurumsallaştıran uygulamaların sürdürülmesi kadınlarla ilişki içinde diğer erkeklikleri alt etmek için inşa edilmiştir (Connell 2016: 271). Connell'ın vurgusunda "diğer kadınlıkları alt etmek için" demeyişi yine dikkat çekicidir. Bu nedenle, farklı kadınlıklar anlayışım, egemen grupların gücü ve toplumsal cinsiyet dinamikleri ile diğer sosyal dinamiklerin karşılıklı şartlandırılması kadar, alt gelir gruplarının eylem, tutum ve davranışlarını da tanıyan daha bütünsel bir toplumsal cinsiyet hiyerarşisi anlayışı içermesi gerekliliğine yaslanmaktadır. Metin, ilk olarak kadınlıkları kuramsallaştıran iki geleneği eleştirel bir karşılaştırmayla ele alacaktır. Ardından hegemonik kadınlık içerimlerine dair nüveleri bu disiplinler içinde arayacaktır.

Toplumsal tahakküm mekanizmalarının keşfedilmesinde kadınlığın oynadığı baskın rol, toplumsal cinsiyet teorisinde temel bir endişe konusu oluşturmamıştır. "Güç ve ayrıcalığın kümelendiği" işaretlenmemiş kategorileri işgal eden kadınların rolünün kuramlaştırılması ve bu ihmalin ele alınması gerekmektedir (Choo ve Ferree 2010:133). Mevcut toplumsal cinsiyet literatüründe farklı erkeklikleri ve aralarındaki ilişkileri nasıl anladığımıza dair yeterince araştırma yapılmış olsa da, (Carrigan ve diğerleri, 1985; Connell & Messerschmidt, 2005; Connell, 2019) kadınlıkların kuramsallaştırılmasına yönelik bir ilgi gösterilmemiştir (Francis ve diğerleri, 2016 ; Paechter, 2012). Bunun neden böyle olması gerektiği tam olarak açık değildir. Bununla birlikte, toplumsal cinsiyeti ve özellikle toplumsal cinsiyet ilişkilerinde hegemonyayı nasıl anlayabileceğimize ilişkin araştırmaların çoğunun, bir kavram olarak kadınlığın özel ve ayrıntılı bir değerlendirmesini içermemesi dikkat çekicidir (Paechter, 2018: 121). Connell'ın (2016) toplumsal cinsiyet düzeni üzerine olan temel çalışması, tamamen erkekliklere odaklanmış, hegemonik biçimlere güçlü bir vurgu yaparak, kadınlıklardan sadece erkeklerle alakalı olarak kısaca bahsetmiştir. Connell'ın belirttiği üzere (2016: 267), toplumsal cinsiyet yapıları ve kadınlık ile erkeklik arasındaki etkileşim, temelde erkek egemenliğinin kadınlar üzerindeki evrensel hakimiyeti temeline dayanmaktadır. Connell'a göre (2016: 267) toplumsal cinsiyet düzeni ya da "kadınlık ve erkeklik biçimlerinin karşılıklı ilişkisi, tek bir yapısal gerçek üzerine, erkeklerin kadınlar üzerindeki küresel egemenliği üzerine oturtulur."

Connell böylece hâkimiyet sistemlerinin karşılıklı ilişkisine değil, tek bir iktidar sistemine odaklanmış görünmektedir. Yapılan araştırmalarda kadınlığın kavramsallaştırmasının daha çok verili kabul edilmesi yani kadınlığın ta en baştan erkekliğin karşıtı/ötekisi olarak kurulması kadınlığı erkekliğin bir tür muadili haline getirmiş ve böyle algılanmasını sürdürülür kılmıştır. Bilhassa bu durum Connell'ın hegemonik erkeklik tanımını yaparken paralel bir hegemonik kadınlık olasılığını reddetmesinde kendisini güçlü bir şekilde gösterilmiştir. Connell'ın fikirlerinin geniş çapta benimsenmesi ve geniş bir araştırma yelpazesinde uygulanması bu konumu sağlamlaştırmıştır. Sanki toplumdaki genel olarak altta yatan cinsiyetçilik, eleştirel erkeklik çalışmalarının içine sızmış ve kadınlıklara odaklanma eksikliğini neredeyse hiç fark etmemiş gibiyiz. Baskın erkeklere ve onların diğer erkeklerle olan ilişkilerine odaklanarak, kadınların pozisyonlarını ya görmezden geldik ya da doğal kabul ettik (Paechter, 2018: 121).

Connell ve Messerchmidt (2005: 187) kadınların toplumsal cinsiyet düzenini yeniden üretmede *pasif itaat*ini sağlayan "ön plana çıkarılan kadınlık" tanımında bulunurlar. Connell'ın analizinde, hegemonik bir kadınlık anlayışı bulunmamaktadır. O, toplumda var olan kadınlık hallerinin, genel olarak kadınların erkeklere bağımlı kılınması sürecinde şekillendiğini vurgular. Ona göre erkekler arasında görülen hegemonik erkeklik gibi, kadınlar arasında üstün bir konumda bulunan bir kadınlık biçimi mevcut değildir. Bunun aksine, Connell tarafından öne sürülen, kadınlığın belirginleştirilmiş bir modeli vardır. Connell (2016: 268), bu konuya şöyle dikkat çeker:

> "Biçimlerden biri, bu tabi kılınmaya boyun eğiş etrafında tanımlanır ve erkeklerin çıkar ve arzularına hizmet etmeye yönlendirilir. Bunu ön plana çıkarılmış kadınlık olarak adlandırıyorum. Diğerleri de öncelikle direniş stratejileri veya boyun eğmeme biçimleriyle tanımlanır. Boyun eğme, direnme ve iş birliğinin karmaşık stratejik birleşimlerince tanımlananları da vardır. Bunlar arasındaki etkileşim, bir bütün olarak toplumsal cinsiyet düzeninde barınan değişim dinamiklerinin temel bir parçasıdır".

Connell burada, birden fazla kadınlık olduğunu üstü örtülü bir şekilde söyler, ancak daha çok erkeklikler arasındaki ilişkilere odaklanıyor ve bu nedenle Connell daha fazla ayrıntıya girmiyor. Schippers (2007: 94) ise doğrudan Connel'ın "hegemonik erkeklik, *kadınlıkla hiyerarşik ve tamamlayıcı bir ilişki kuran ve meşrulaştıran ve* bunu yaparak erkeklerin baskın konumunu ve kadınların ikincilliğini garanti eden *erkeksi olarak tanımlanan niteliklerdir*" tanımını

“hegemonik kadınlık, *hegemonik erkeklikle hiyerarşik ve tamamlayıcı bir ilişki kuran, meşrulaştıran ve bunu yaparak erkeklerin baskın konumunu ve kadınların ikincilliğini garanti eden kadınsı olarak tanımlanan özelliklerden oluşur*” diyerek yeniden kuruyor. Ayrıca hegemonik erkekliğin ve hegemonik kadınlığın sınıf, ırk, etnisite gibi diğer eşitsizlik örüntülerine nasıl dahil edileceğinin ve bunlarla nasıl kesişeceğinin ayrıntılandırılması gerekliliğine işaret ediyor. Dolayısıyla Schippers, tamamlayıcı bir hegemonik kadınlık için bir alan talep etmek ve ikincisini bunu yansıtan terimlerle tanımlamak için Connell'ın orijinal hegemonik erkeklik tanımının yeniden işlenmiş bir versiyonunu kullanıyor.

En önemlisi, Schippers (2007: 96), Connell tarafından ikincil erkeklikler olarak nitelendirilen şeylerin, "sadece erkekler tarafından somutlaştırılan veya canlandırılan hegemonik kadınlık" olduğunu öne sürüyor. Schippers hiçbir erkeksi özelliğin ikincil olarak kabul edilemez olduğunu, çünkü erkekliğin kendisinin asla ikincil olamayacağını belirtir. Bu nedenle, erkek bedenli insanlar, diğer erkekleri arzulama, zayıflık veya itaat gibi hegemonik erkekliğin parçası olmayan özellikler sergilediklerinde, bunun yerine kadınsı olarak muamele görmeleri ve dolayısıyla otomatik olarak aşağılanmaları ve damgalanmaları gerekir (Budgeon, 2014). Buradan yola çıkarak toplumsal cinsiyet rejimince bir ideal hegemonik kadınlık kültürü inşa edildiği bir ideal olarak erişilmesi ve erkek hakimiyetinin sürdürülmesi için önemli bir yerde durduğu söylenmelidir.

Kadın bedeni olanlar, saldırganlık, rastgele cinsel ilişki veya başka kadınlara karşı cinsel istek duyma gibi hegemonik erkekliğin özelliklerini sergilediğinde veya bunu somutlaştırdığında, bu erkeklik olarak kabul edilmez, çünkü muhtemelen kadın bedenleri erkeksi olamaz. Bunun yerine, bu tür bir davranış, erkek egemenliği ve kadın egemenliğinin tamamlayıcı ilişkisine uymayı reddederek erkeklik ve kadınlık arasındaki ilişkiyi kirleten olarak görüldüğünden, *parya kadınlık* olarak ele alınır (Schippers, 2007: 95). Bu fikir, hegemonik kadınlık ve erkeklik kavramsallaştırmasında Schippers’ı izleyen Budgeon (2014) tarafından geliştirilmiştir. Örneğin, 'parya kadınlıklar' atılganlığı, bireyselliği ve başarıyı değerli kılan geleneksel kadınlığın güçlü işaretlerini koruduklarını için erkeksi olarak kabul edilmezler. Budgeon (2014: 327) ayrıca, bazı bağlamlarda, 'parya kadınlıkların' geleneksel kadınlığı aşırı vurgulanmış şekillerde ifade ettikleri şeklinde yanlış

algılamalar olduğunu öne sürer. Budgeon bazı çalışmalarda genç kadınların, açıkça erkeklerin onayına aşırı bağımlı olarak algıladıkları kadınlara karşı aktif bir küçümseme sergilediklerinin görüldüğünü belirtiyor. Feminizmi benimseyenler ve dolayısıyla 'heteroseksüel cazibe normlarını ve erkekler tarafından onaylanmayı tehdit eden ve dolayısıyla hiyerarşik cinsiyet tamamlayıcılığının altını oyanlar' kendilerini parya statüsüne teslim edebilirler (Budgeon, 2014: 327).

Carrie Paechter (2018) ise Schippers'in argümanlarına temel bir eleştiri geliştiriyor. Peachter genel olarak, Schippers'ın (2007) Connell'in (2019) hegemonik erkeklik kavramını tamamlayıcı bir hegemonik kadınlığı içerecek şekilde yeniden yapılandırma girişiminin, aslında Connell'ın anlatısının sorunlu özelliklerinden bazılarını sürdürdüğünü söylüyor. Schippers'in Connell'ın tabi kılınma anlatısındaki zımni özcülüğünün farklılığa dikkat eksikliği gibi bir kavramsallaştırmaya yol açtığını belirliyor. Çünkü diyerek ekliyor; Schippers "hegemonik kadınlığı, en azından bağlamlar arasında sabit bir şey olarak inşa ediyor gibi" görünmektedir. Ayrıca diğer farklılık örüntülerini anlamak için Schippers'in herhangi bir olanak bırakmadığını söylüyor. Bununla birlikte, belirli sosyal gruplar içinde ne parya ne de klişe olarak erkeksi olmayan yerel baskın (ve dolayısıyla Schippers'ın anlayışında hegemonik) biçimlere muhalif olarak inşa edilen kadınlıkları görmediği nedeniyle de eleştiriyor.[9] Yine, ast olmayan fark için boşluk bırakmamız gerektiğine dikkat çeken Peachter, doğrudan Gramscici bir yaklaşımı kullanmanın getireceğini verimliliğe işaret ediyor. Gramsci'nin hegemonya ve ideoloji üzerine ortaya koyduğu teorileri temel alarak, kadınların ataerkil sistemden eşit oranda etkilendiği düşüncesinin aksine, sınıfsal durumları ve politik güce olan yakınlıkları nedeniyle bazı kadınların patriyarkal yapıdan daha fazla yararlandığını ve bu durumun diğer kadınların yaşamlarını ve toplumsal cinsiyet rollerini şekillendirme süreçlerini etkilediğini savunuyorum.

Patriyarkadan sınıf konumu ve politik avantajı dolayımıyla daha fazla yarar gören kadınlar, sadece kadınları denetlemekle kalmayıp hegemonik olmayan erkekler üzerine de hegemonya uygularlar. Gramsci'ye göre yeniden inşa edilmeye

[9] Hegemonik kadınlık tarihsel, toplumsal ve kültürel olarak kendine özgü bazı koşulları içerdiğinden ve de hegemonya yeniden inşayı gerektirdiğinden karşı bir hegemonyanın kurulma ya da hegemonik konumun kaybedilme olasılığı her zaman mevcuttur.

gereksinimi olan hegemonya ise medyadaki kahramanlar, öyküler, filmler, diziler ve şarkılar yoluyla doğallaştırılır ve meşru bir zemin kazanır. Türkiye'de istihdamda olmayan kadınların oranına bakacak ve Türkiye'de reality showlar üzerine yapılan çalışmalara kısaca göz gezdirecek olursak hegemonik kadınlığı kurma sürecinde medyadaki kadın kahramanların nasıl bir rol oynadığını kestirebiliriz.

Erkeklikler literatürüne karşılık, Patrica Hill Collins'in (1990, 2004) kesişimsel bakış açısı "tahakküm matrisi" kavramına dayanır. Bu yaklaşım onun hegemonik kadınlık dediği şeyi gerçekleştirenlerin tek başına toplumsal cinsiyet yerine baskı eksenlerini güçlendirmeye odaklanarak eşitsizliğin yeniden üretilmesinde aktif olarak suç ortağı olduklarını gösterir (Hamilton ve diğerleri, 2019: 316). Hamilton, Armstrong, Seeley ve Armstrong (2019: 316) kesişimsel bir formülasyonun, tahakkümün yeniden üretiminde kadınların rolünü incelemek için erkeklikler literatüründen daha sağlam bir çerçeve sunduğunu paylaşıyorlar. Kesişimsel feminizmden yola çıkarak hegemonik kadınlığın inşasını eş zamanlı olarak sınıflandırılan, ırksallaştırılan ve (hetero) cinselleştirilen kültürel kadınlık idealleri olarak incelenmesi gerekliliğine işaret ediyorlar.

Erkeklikler literatürü ve kesişimsel feminist kuramın ortak varsayımları; her iki ekolün de kültürel inançların ve fikirlerin sosyal hiyerarşileri haklı çıkararak onları normal, doğal ve kaçınılmaz hale getirdiği hegemonik gücün söylemsel doğasını vurgulamalarıdır (Collins, 2004; Connell ve Messerchmidt, 2005). Yine her iki ekol de toplumsal cinsiyet kategorileri ve içindeki karmaşık ilişkiselliği tanır. Erkeklikler literatürü cinsiyetler arası ilişkilere erkeklikler üzerinden dikkat çeker. Erkeklerin hem ezen hem de ezilen olma potansiyelini vurgular. Hegemonik erkeklik, erkeklik ve kadınlık arasında, erkeklikler arasında eşit olmayan bir ilişkiyi meşrulaştıran ve kontrol altında tutan erkeklik olarak tanımlanır. Ayrıca Collins (2004: 186) erkekliklerin çoklu ve hiyerarşik olarak düzenlenmiş olarak kavramsallaştırılmasını onaylamış ve hegemonik erkekliğin temelde dinamik, ilişkisel bir yapı olduğu konusunda hem fikir olmuştur. Collins'in (1990: 2004) buna ek ileri sürdüğü formül tahakküm matrisindeki eksenlerin, başından itibaren birbirinden ayrılmaz bir şekilde birbiriyle ilişkili oluşu, belirli zaman ve mekânda mevcut olan kaynakları ve kültürel anlayışları paylaşması gerçeğidir.

Hegemonya şiddete ve zorlamaya dayanmak zorunda olmadığı gibi, söylemin uygulamaların ve ilişkilerin kurumsal ve örgütsel düzenlemelerde nasıl somutlaştığı ve bireyleri toplu olarak uygunluğa nasıl kanalize ettiği ile ilgilidir. Ancak bireylerin deneyimlerinin içine sızan sosyal yapıların deneyimlerde nasıl kesiştiği (Öğütle vd, 2021) ve böylece hegemonyanın kesişen deneyimler yoluyla nasıl sürdürüldüğü ve bireylerin kültürel ideallerini nasıl somutlaştırdığı izlenebilir. Collins (2004: 314) hegemonik durumlarda gücün birden fazla grubun birbirini denetlediği ve birbirinin muhalefetini bastırdığı bir sosyal sistem boyunca yayıldığını açımlar.

Dolayısıyla erkeklikler literatürü, hegemonik kadınlık kavramıyla sorunlu bir ilişki içinde olmuştur. Connell'ın (2016: 268) belirttiği üzere, erkek egemenliğinin erkekler içindeki baskın konumu göz önünde bulundurulduğunda, benzer şekilde baskın bir kadın kimliğinden bahsetmek mümkün değildir. Bu, toplumsal cinsiyet dinamikleri içinde erkeklerin sahip olduğu hegemonik pozisyonun, kadınlar arasında doğrudan bir karşılığı olmadığını ifade eder. Connell'ın kültürel olarak en çok değer verilen kadınlık biçimini ön plana çıkarılan kadınlık olarak adlandırması ve bunu *tabiiliğe uygunluk* etrafında tanımlaması kadınların diğer kadınlıklar üzerinde güç sahibi olmalarına yönelik sınırlı fırsatlara atıfta bulunur. Uyum kavramı toplumsal cinsiyet düzenine pasif boyun eğmeyi ifade eder. Böylece kadınlık aktif ve baskın erkeğin statik bir karşılığı veya olumsuzlaması olarak ele alınır (Demetriou, 2001). Hegemonik güç ilişkilerinin merkezinde herhangi bir kadınlık biçimini görmemek, toplumsal cinsiyete tek kategorili bir yaklaşımın işlevidir. Yani bu perspektiften toplumsal cinsiyet ilişkileri erkeklikler arasında ve erkekler ve kadınlıklar arasındaki ilişkiye dikkat çeker.

Araştırmacılar, kadınların toplumsal cinsiyete dayalı beklentilerine uyumunu tanımlamak için sıklıkla "ön plana çıkarılan kadınlık" kavramını kullanmışlardır (Hamilton vd, 2019: 320). Burada bir soru ortaya çıkıyor. Kadınlar kendi tabiiyetlerine yol açarlarken, neden ön plana çıkarılan kadınlığa yatırım yapıyorlar? Bu çerçevelerde kadınlığın, kadınlığa yaptırımlarıyla bağlantılı faydaları kavramsallaştırmanın bir yolu olduğu açıkça gözler önüne serilmiyor. Ancak Deniz Kandiyoti'nin (1988: 280) "ataerkil pazarlık" kavramı, kadınların ailelerini korumak ve kendilerini de güvence altına almak için kocalarını etkileme ve yönlendirme güçlerini nasıl stratejik olarak kullandıklarını açıklar. Kadınlar, ataerkil pazarlıkta

sahip oldukları payla (itaatkarlık, uygun davranışlar ve emek karşılığında koruma ve güvenlik) ekonomik belirsizliklere karşı koymaya çalışırlar. Kandiyoti, kadınların ataerkil ilişkiler ağında pasif ve itaatkâr olmaktan ziyade, ataerkil pazarlık yapan aktif bireyler olduklarını ve belirli durumlarda manevra yapabilecekleri alanlara sahip olduklarını vurgular. Kadınlar, ataerkil sözleşmede belirlenen rollerini yerine getirerek, toplumsal düzene olan bağlılıklarını gösterirler ve bu sayede topluluk içindeki diğer bireylerin de destek ve korunmasını talep etme hakkı kazanırlar. Kandiyoti'nin perspektifi, kadınların toplumsal yapı içinde aktif roller üstlendiklerini ve haklarını savunma yollarını sistemin mantığına aykırı olmayacak şekilde benimsediklerini gösterir. Bu bakış açısı, kadınların ataerkil ilişkiler ağı içinde pasif figürler olmadıklarını, "ataerkil pazarlık" yapan bireyler olduklarını ve mevcut cinsiyet ideolojisi içinde güçlü ve etkili olduklarını anlamamızı sağlar. Kadınların güç dinamiklerinin zaman içinde nasıl değiştiğinin incelenmesi, kadınlar arası hiyerarşik ilişkileri ortaya çıkarır ve kadınların sadece bilinçdışında yer alan sorunlarla mücadele etmediklerini, aynı zamanda cinsiyet rollerine yatırım yaparak erkeklerin çıkarlarını benimserken kendi çıkarlarını göz ardı etmediklerini gösterir. Bu yaklaşım, kadınların toplumsal cinsiyet düzenine uyum sağlayarak çok az şey kazanıp çok şey kaybedeceklerini fark etmedikleri düşüncesine de bir cevap niteliğindedir. Böylece kadınların yalnızca bilinçdışından mustarip oldukları fikriyle baş başa kalmıyoruz. Yani kadınlar sadece kadınlığa yatırım yaparlar çünkü kendi çıkarlarını bastırırken erkeklerin çıkarlarını içselleştirirler, toplumsal cinsiyet düzenine uyarak kazanacakları çok az şey ve kaybedecekleri çok şey olduğunu fark etmezler (Hamilton vd, 2019: 320) gibi bir yaklaşım böylece cevaplanmış oluyor.

	Erkeklikler	**Kesişimsel Feminizm**
Yazar	Connell, Messerschmidt, Messer	Collins, Glenn, Pike ve Johnson
Yapı	Tek kategorili	Kesişimsel tahakküm matrisi
Anlayış	Ön plana çıkarılan kadınlık Uyumlu Pasif	Hegemonik kadınlık Suç ortağı Aktif

Tablo 1. Kadınlıkları Kavramsallaştıran İki Gelenek

Tüm kadınlar hegemonik erkekliğe tabi olabilir ancak bazı kadınlıklar diğer eşitsizlik biçimlerinin yeniden üretilmesinde güçlü bir rol oynarlar (Hamilton vd, 321). Özellikle Gaziantep'te yerli kadınların ırksallaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş eşitsizlik biçimlerini yeniden üretmeleri bu minvalde okunabilir. Dolayısıyla hegemonik kadınlık hegemonik erkeklikle ilişki içinde ve toplumsal cinsiyet düzeni çerçevesinde analiz edilirken diğer kadınlık biçimlerinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Collins (2004: 187) şöyle yazar: Tüm kadınlar erkekliklere anlam veren değersizleştirilmiş öteki kategorisini işgal ediyor gibi görünebilirler. Yine de tıpkı erkeklerin aynı anda birbirleriyle ilişkili olarak inşa edilmesi ve hiyerarşik olarak ilişkilendirilmesi gibi, kadınlıklar da benzer bir örüntü sergiler. Böylece kadınlık hiyerarşileri içinde sınıf, ırk, yaş, göçmenlik, yurttaşlık, inanç ve cinsel yönelim kategorileri de benzer hiyerarşiler üretmek için kesişir. Hegemonik, marjinalleştirilmiş ve tabi kılınmış kadınlıklar…

İKİNCİ BÖLÜM
ULUSÖTESİ GÖÇ, GÜNDELİK HAYAT ve TOPLUMSAL CİNSİYET

2.1. ULUSÖTESİ GÖÇ VE GÜNDELİK HAYAT

Son yıllarda ulus-ötecilik *transnationalism*[10] ve ulus-ötesi göç *transnational migration* kavramları sosyal bilimler alanında artan bir ilgiyle karşılanmaktadır. Bu kavramlar, insanların bir ülkeden diğerine göç etmesi sürecindeki gündelik etkileşimlerini ve ilişkilerini daha iyi anlamak üzere kullanılır. Ulus-ötecilik, insanların milliyet, kültür veya coğrafya gibi sınırlayıcı faktörlerle sınırlandırılmadan birbirleriyle etkileşim kurmasını ve bağlarını sürdürmesini vurgular. Ulus-ötesi göç ise, göçmenlerin göç ettikleri ülkeler sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel bağlarını sürdürdükleri, geldikleri ve yeni yerleştikleri her iki ülkedeki yaşam dinamikleri arasında çıkarımlar yaptıkları ve her iki ülkedeki gündelik ilişkilerini değerlendirerek buna göre hareket ettikleri bir göç türünü anlatır.

Ulus-ötesi göç hakkında yapılan çalışmalar, göçmenlerin çift yönlü bağlarını araştırarak, anavatanları ile göç ettikleri ülkeler arasındaki sosyal, ekonomik, kültürel ve politik etkileşimleri inceler. Bu çalışmalar genellikle göçmenlerin ekonomik, toplumsal ve kültürel sermayelerini göç ettikleri ülkede nasıl kullandıklarını, ulus-ötesi ilişkilerini, uyum stratejilerini ve küresel eşitsizliklerden nasıl etkilendiklerini ele alır. Söz konusu teoriye göre göçmenlerin kimlikleri ve aidiyet hisleri tek bir coğrafi konum veya toplulukla sınırlı değildir. Aksine, göçmenlerin bağlı oldukları yerler değişken; aidiyetleri ise akışkandır.

Suriyeli göçmenlerin ulus-ötesi göçmen olarak değerlendirilmesinin bir nedeni ise bu göçün başlangıcından itibaren geçicilik vurgusu taşıyor olmasıdır. Göçün türünün zorunlu olması ve göçmenlerin hukuki statüleri gereği misafir olarak kabul edilmeleri, zihinsel olarak kaynak ülke ile olan toplumsal bağlarını koparmamalarını sağlamaktadır. Ayrıca, teknolojik araçların gelişimi, geride kalan aile bireyleri, akrabalar ve arkadaşlar ile iletişimlerini sürdürmelerine olanak tanımaktadır. Bu açıdan bakıldığında göç olgusu, yaşanılan yeni ülkedeki ekonomik,

[10] Anglo-Sakson ve Alman akademilerinde popüler hale gelen transnationalism terimi, Türkçe'de ulus-ötecilik ya da ulus-aşırıcılık olarak tercüme edilmiştir. Özkul (2012: 483) coğrafi değişiklikleri daha iyi ifade ettiğini düşünerek ulus-ötecilik teriminin kullanılmasının daha uygun olacağını belirtmiştir.

toplumsal ve sosyo-kültürel değişimlerle birlikte ele alınmalıdır. Göçmenler, günlük yaşamlarında bu değişimlere yön veren bireyler olarak görülmelidir. Ayrıca, uluslararası sosyal mekânlarda sıkça rastlanan etkileşimlerin ve göçmenler tarafından taşınan düşünce ile yaşam tarzlarının, göçmen olmayan bireyler üzerinde de belirgin bir etkisi olduğu göz ardı edilmemelidir. Bourdieu ve Wacquant'a göre (2003: 119) habitus, kişinin içinde bulunduğu toplumsal durumu somut bir şekilde yansıtan ve içinde doğrudan anlam ve çıkarlar bulduğu bir ev olarak algılanabilir. Zorunlu göçle evlerini terk etmek zorunda kalan insanlar, yeni bir kültürde doğrudan anlam ve çıkar bulmakta güçlük yaşarlar ve bu nedenle içine girdikleri yeni kültürel ortamda ev kurma noktasında zorluklar yaşarlar. Bu durum, yeni bir kültür içinde günlük yaşamın tekrar kurulma zorunluluğunu ortaya çıkarır. Bu zorunluluk, göçün yalnızca küreselleşme, sosyal uyum, güvenlik ve sınır gibi boyutlarıyla değil, aynı zamanda ulusötesi göç ekseninde gündelik yaşam boyutuyla da anlaşılmasını gerektirir.

2.1.1. Gündelik Yaşamda Tahakküm ve Direniş Pratikleri

Gündelik yaşam içerisinde Suriyeli ve yerli kadınlar arasında tahakküm ve direniş ilişkilerinin nasıl meydana geldiğini sorusuna Bourdieu'nün "alan", "sermaye" ve "habitus", Anthias'ın "toplumsal dışlama ve içerme" ve Scott'ın "kamusal senaryo" ve "gizli senaryo" kavramlarını kullanarak yanıt arıyorum.

Tahakküm, gücün kendisini bir kişi ve/veya grup üzerinde nasıl ve hangi biçimlerde gösterdiğini ifade eden bir kavramdır. Bu çalışmada kullandığım "tahakküm mekanizmaları" kavramı ise araştırmayı gerçekleştirdiğim toplumsal alanda mevcut olan ve eşitsizlik ve ayrımcılığı sistemli bir şekilde üreten mekânsal, dinsel, ekonomik, cinsel, hukuki, kentsel, ideolojik kültürel, etnik ve siyasal alanlara özgü mekanizmaların tamamını içermektedir. Bu açıdan bulguların analizini yaparken tahakkümün gündelik hayatta bireyin ve/veya grubun bilincinin dışında olan pratikler ve mekanizmalar biçiminde işlediğini öne süren Bourdieu'nün yaklaşımını kullanıyorum.

Bourdieu'nün tanımladığı çok katmanlı sosyal mekânlar, farklı toplumsal, kültürel ve ekonomik sermaye türlerini içinde barındırır ve bu sermayeler, güç ve egemenlik ilişkileri çerçevesinde var olurlar (Swartz, 2015: 54-55). Bourdieu'ye göre, egemenliğin bu özgül formunu kavrayabilmek adına, zor kullanımı ve rızaya dayalı itaatin yanı sıra, mekanik baskı ve bilinçli itaat arasındaki zorlayıcı

seçeneklerin ötesine geçmek gereklidir. Her türlü etnik, cinsel, kültürel veya dini sembolik egemenlik, saf tanıma bilincinin ötesinde, algılama, anlama ve eylem şemaları yoluyla kendini gösterir; bu şemalar, bireyin bilinçli kararlarından ve iradesinin kontrolünden bağımsız olarak, tanıma sürecini oluşturur (Bourdieu, 2015: 53-54). Bu nedenle, egemen düzene uyum sağlayan eğilimler, yani habitus, egemenlik ve direniş ilişkilerini anlamak için kritik bir yerde durur. Egemenliğin etkili olmasını sağlayan şey, koşulların bedenlere derinden kazınmış yatkınlıklar olarak bireylerin habitusudur. Bourdieu'ya göre (2015: 55), egemenliğe karşı direniş, yalnızca bilinç ve irade ile gerçekleşmez.

Suriyeli ve yerel kadınların toplumsal içerme ve dışlamaya dair gündelik yaşamlarındaki deneyimleri, Anthias'ın (2001) geleneksel tabakalaşma kuramının toplumsal dışlama ve içermeye dair bakışına getirdiği eleştiriler bağlamında da değerlendirilebilir. Anthias, toplumsal ayrım terimi ile tabakalaşma kuramının toplumsal dışlamaya dair yaklaşımını eleştirir. Toplumsal içerme ve dışlama değişmez ve sabit olmanın ötesinde farklı biçimler alan, dinamik ve bağlamsal bir nitelik taşır. Geleneksel tabakalaşma kuramının sınıf dışı eşitsizlik biçimlerinin (etnisite, toplumsal cinsiyet, yaş vd.) analizinde eksik kalmasının yanı sıra toplumsal dışlamaya yaklaşımının da sorunlu olduğunu düşünür. Toplumsal dışlanma üzerine olan birçok çalışmada dışlamaya toplumsal kutuplaşma kapsamında yaklaşılması, dışlamayı deneyimleyen öznelerin pasif kurbanlar olarak görülmesi tehlikesini taşımaktadır (Anthias, 2001: 838). Bu sorunun ve makalesinde belirttiği diğer sıkıntıların aşılabilmesi için dışlamanın "farklı dışlanma ve içerme biçimleri" olarak yeniden formüle edilmesini önerir. Böylece toplumsal dışlamaya değişmez değil dinamik ve bağlamsal olarak yaklaşan bir bakış sağlanır (Anthias, 2001: 839). Hem göç çalışmalarında hem de medya da göçmen kadınların deneyimlerinden bahsederken ötekinin temsili olarak "otantik kadın" ya da erkeklere bağımlı "mağdur kadın" genellemesi belirgindir. Kadınların deneyimlerinin sorunlu yanlarını tartışmak ve görünür kılmak önemli olmakla birlikte göçmen kadınların sürekli *madun* sıfatı içerisine yerleştirilmesi olumlu olabilecek deneyimlerini göz ardı etmek anlamını taşır (Çakmak, 2010: 50). Bu husus elbette yerli kadınlar için de geçerlidir. Nitekim bir yerde bir ezilen gördüğümüzde muhakkak bu kişi herkesten daha mağdur ve pasif biridir algısına kapılma gibi ihtiyatsız bir görüşü zaman zaman

paylaşabiliyoruz. Dolayısıyla çalışmamda kadınların gündelik yaşamlarında toplumsal içerme/dışlamaya dair olumlu ve olumsuz etkileşimlerini bağlamsal olarak değerlendireceğim.

Kadınların toplumsal içerme ve dışlamaya dayalı deneyimlerini Anthias'ın ileri sürdüğü gibi "farklı dışlanma ve içerme biçimleri" olarak değerlendirmek hegemonik, marjinalleştirilmiş ve tabi kılınmış kadınlıkların değerini ve mahiyetini anlamak için de elzemdir. Ayrıca bu çalışma açısından Suriyeli ve yerel kadınların birbirlerine karşı geliştirmiş oldukları iktidar ve güçlenme pratiklerinin neler olduğunu anlamak için farklı iktidar mekanizmalarını ve sermaye türlerini içeren, çok katmanlı ve de karmaşık bir süreç olarak açığa çıkan "habitus" kavramına ampirik bir soru olarak yaklaşıyorum. Habitus, toplum tarafından şekillendirilen, pratik deneyimlerle kazanılan ve sürekli olarak pratik faaliyetlere kanalize edilen hem yapısal hem de yapılandırıcı özelliklere sahip eğilimler bütünüdür (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 111). Bourdieu'nün belirttiği üzere her sınıfsal fraksiyon kendi habitusunu içeren pratikleri uygulamaya koyar.

> "İstatistiksel olarak insanların çoğunun, başlangıçta *habitus*'larını şekillendiren durumlarla karşılaşmaya, yani yatkınlıklarını pekiştirecek deneyimler yaşamaya mahkûm olduklarını da eklemem gerek" (Bourdieu, 2003: 126).
>
> "*Habitus* kelimenin tam anlamıyla ne tam olarak bireyseldir ne de davranışları tek başına belirler; buna karşın, eyleyenlerin içinde işleyen yapılandırıcı bir mekanizma, eyleyenlerin çok çeşitli durumlarla başa çıkmasını sağlayan bir strateji üretme ilkesidir" (Wacquant, 2007: 57).

Her birey, ortak bir yapısal çerçevenin kendine özgü bir varyasyonunu taşır; bu da onların benzer tecrübeleri paylaşan diğer insanlarla ortak bir bağ hissetmelerine yol açar. Bu sayede, insanlar milliyet, sınıf, cinsiyet gibi çeşitli sosyal kategorilerde doğal bir aidiyet duygusu geliştirirler (Wacquant, 2007: 61-62). Habitus'un temel kavramlarından biri olan yeniden üretim, habitus'un kendi varoluş koşullarını tekrar etme eğilimini ifade eder. Wacquant (2007: 62) habitus'un, geçmişten gelen etkiler ve güncel tetikleyiciler tarafından şekillendirildiğini, aynı zamanda kalıplaşmış toplumsal güçlerin etkisi altında kendini yeniden düzenlediğini ve bu süreçte yapılandırıcı bir rol oynadığını belirtir. Böylece Anthias'ın farklı dışlanma ve içerme biçimleri argümanı Bourdieu'nün habitus kavramıyla düşünülerek analize girişilebilir. Nitekim Bourdieu için de böyle bir yaklaşım bir taraftan failliğe ve çoğulculuğa bir taraftan da kategoriciliğe ve biyolojik

belirlenimciliğe kaymadan kişisel yaşam ve toplumsal yapının ilişkiselliğine açıklama getiren bir toplum teorisi biçimine yaslanmayı gerektirir. Bourdieu (2015: 21) şöyle der: "kategorilerden ve bilişsel yapılardan bahsetmek yerine, pratik şemalardan veya yatkınlıklardan bahsetmek daha iyi olacaktır." Pratik şemaların ve yatkınlıkların bir toplumdan, kültürden, etnisiteden vd, diğerine farklılaşması ise dışlama ve içerme süreçlerinin sabit bir düzlemde ilerlemediğini göstermesi açısından önemlidir.

Scott'a göre ise tahakküm mekanizmalarına karşı direniş gündelik yaşamda istikrarlı bir pratik seti ile üretilmeyen eylemlerden oluşur. Bu, tabi durumda olan grubun bir tür -mış gibi yapma/davranma biçimidir.

> …Tahakküm yapılarında tabi konumda olanlar hâkim olanın dolaysız denetiminin dışında oldukça geniş bir toplumsal varoluşa sahiptirler yine de. İlkesel olarak, ortak bir tahakküm eleştirisinin gelişebildiği yer böyle yalıtılmış çerçevelerdir (Scott, 2014: 14).

Bu yaklaşımı Suriyeli kadınların yerli kadınların cinsiyetçi söylemlerine karşı direniş tepkilerinin ve modellerinin neler olduğunu anlamak için kullanıyorum. Suriyeli kadınlar genellikle cinsiyetçi sosyal dışlama koşullarına açıkça itiraz etmeye cesaret edememişlerdir. Ancak, tahakküm süreci içerisinde, bu tabiiyet koşullarına karşı olan tepkilerini, kamuoyunda açık bir şekilde dile getiremeyip, iktidarın karşısında gizli bir söylem oluşturarak yanıt vermişlerdir. Bu söylem, iktidarın yüzüne söylenemeyen gerçeklerin perde arkasında var olan bir platforma işaret etmiştir.

> "Her tabi grup kendi sıkıntılarından, hâkim olanın arkasından dile getirilen bir iktidar eleştirisini temsil eden bir "gizli senaryo" yaratır. Güçlü olanlar da hakimiyetlerinin açık açık itiraf edilemeyen pratiklerini ve iddialarını temsil eden gizli bir senaryo geliştirirler. Zayıf olanın gizli senaryosunun güçlü olanın ki ile ve her iki gizli senaryonun iktidar ilişkilerinin kamusal senaryosuyla karşılaştırılması, tahakküme karşı direnişin anlaşılması için temelden farklı, yeni bir yol sunar" (Scott, 2014: 15).

Bir yandan tahakkümü meydana getiren hegemonik kamusal tutumun gündelik yaşamda nasıl işlediğini öte yandan iktidarın karşısında dile getiril(e)meyen bir sahne arkası söyleminin nasıl oluştuğunu Scott'ın gizli ve kamusal senaryo kavramları bağlamında analiz edeceğim.

2.2. GÖÇÜN KADINLAŞMASINA DOĞRU: GÖÇ ARAŞTIRMALARI VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Uluslararası göç sürecinde kadınların görünürlüğü, 1960'lı yıllardan sonra Avrupa'ya yapılan işçi göçleri sırasında ortaya çıkmaya başlamıştır. Sonrasında Sovyetler Birliği'nin dağılması, küresel ekonomik krizler ve buna bağlı neoliberal yeniden yapılanmalar kadın göçünün artmasına yol açmıştır (Bloch, 2017: 4).

Göçmen kadınlara küresel işgücü piyasalarında daha çok talep duyulması, bu süreci hızlandırmıştır. Kadın göçünün nedenleri arasında, kadınların ekonomik nedenlerle göç ettiği durumlar olduğu kadar, ataerkil toplum yapılarından kaçmak isteyen kadınların da olduğu görülmüştür. Özellikle göçmen kadınların, evde bakım işleri gibi geleneksel kadın işleriyle istihdam edilmeleri, iş piyasasındaki cinsiyet ayrımcılığına işaret etmektedir. Göçmen kadınların istihdam biçimleri, genellikle düşük ücretli, düşük statüdeki işlerde olmaktadır. Bu durum, göçmen kadınların ekonomik bağımsızlıklarını engellediği gibi dil bariyerleri ve iş piyasasındaki cinsiyet ayrımcılığı da göçmen kadınların iş arama ve işyerinde terfi ve yükselme imkanlarını sınırlamaktadır. Kısacası küresel düzeyde yeniden üretici emeğin metalaşma süreci, göçmen kadın emeğine olan talebi artırarak göçmen kadınları düzensiz ulus-ötesi piyasanın önemli bir bileşeni haline getirmiştir. Parrenas'ın (2001: 561) araştırmaları, yeniden üretici emeğin küresel bir hiyerarşi içinde farklı konumlara sahip olduğunu gösterir. Ona göre göç alan ülkedeki kadınlar bu hiyerarşinin en üstünde yer alırken, göçmen kadınlar bu kadınların evlerinde ev işi ve bakıcılık gibi işlerde çalışarak ikinci sırada yer almıştır.

Toplumsal cinsiyet kavramının uluslararası düzeyde kabul görmesi son otuz yıl içinde gerçekleşmiştir, ancak kadınların göç deneyiminin incelenmesi, 1970'li yıllarda ikinci dalga feminist kadın hareketi ile başlamıştır (Akis, 2012: 382). Başta toplumsal cinsiyeti araştırma sürecine dahil etme girişimi feminist bilim eleştirisinin sözde tarafsız olan bilimsel bilginin toplumsal cinsiyet bilgisini nasıl içerdiğini tartışan sorgulamaları üzerinden yola çıkılarak anlaşılabilir (Fox Keller, 1985; Harding, 1995; Haraway, 1989). Söz konusu araştırmacılar bilimsel araştırmalarda kullanılan metaforları ve klişeleri eleştirerek kadınların bilgi alanındaki ikincilleştirmelerine karşı radikal bir epistemolojiyi gündeme getirmişlerdir. Uluslararası göç yazınında da göçmen kadının araştırmalara dahil edilmesi benzer bağlamlarda gerçekleşmiştir. Uluslararası göç sürecinde göçmen kadının ekonomik ve demografik bağlamda önemli bir rolü olsa da ana akım göç çalışmalarında "göçmen kadınların deneyimlerinin görünmezliğine" yönelik eleştiriler, 1970'li yılların ortalarında çeşitli eleştirel feminist araştırmacılar tarafından gündeme getirilmiştir (Morokvasic, 1983: 13; Yeoh, Khoo, 1998: 159). Bu eleştiriler, göç sürecinde çoğunlukla erkeklerin deneyimlerinin konu alındığını ancak göçmen

kadınların diğer göçmen gruplara oranla bu süreci içinde yer aldıkları "toplumsal cinsiyet"lerinden ötürü daha olumsuz deneyimlediklerini içermekteydi (Morokvasic, 1983: 13; Kofman vd., 2000: 31; Anthias, 2012: 102-106; Harding, 1995: 39-42; Espin, 2013: 448; Martin, 2007: 1-12). Feminist araştırmacılar kadınların da diğer tüm göçmenler gibi, baskı, korku ve şiddet altında oldukları için vatanlarını bıraktıklarını belirtmiştir. Ancak, kadınlar vatanlarını terk ettikten sonra da geldikleri yeni toplumda yalnızlık, dil sorunu ve de kültürel farklılıklar sebebiyle yeni yerleştikleri yere adapte olamamakta ve erkeklere göre daha ciddi sorunlarla karşılaşmaktadır. Göç durumunda kadınların şiddete uğrama riskinin daha fazla olduğunu, geldikleri toplumun sosyal kurallarına ve kısıtlamalarına daha çok maruz kaldıklarını, sosyal ilişki ağlarından yeterince faydalanamadıklarını ve kısıtlı istihdam imkanlarına sahip olduklarını vurgulayan araştırmacılar toplumsal cinsiyet, etnik köken, kültür farklılıklar gibi faktörlerin kadınların göçü olumsuz deneyimlemesine yol açtığını bu yüzden de kadınların göç sürecinde daha hassas hale geldiklerini aktarmışlardır. Bu anlamda göçe dair ana akım kuramlar ve mevzuatlar sorgulanarak kadının göç sürecinde ikincileştirilmesinin sorunsallaştırıldığı görülmektedir (Kofman 2003: 3; Morokvasic, 1983: 13; Anthias, 2012: 105; Kofman vd., 2000; Akis, 2012: 379-381; Castles ve Miller, 2008: 52; Buz, 2006; Dedeoğlu ve Gökmen, 2011: 20; Erder-Köksal, 2006; İkkaracan, İlkkaracan, 1998: 305).

Göç sürecinde kadının ardıllığından ve görünmezliğinden bahseden ilk isim olan Morokvasic (1984) *The Overview: Birds of Passages are also Women* adlı öncü makalesinde göç sürecinde kadınların genellikle "erkeğin karısı" sıfatıyla literatürde yer aldığından, erkekleri takip ediyor olarak tasvir edildiklerinden ve bu nedenle de araştırmalarda göz ardı edildiğinden bahsetmiştir. Kadınlar uluslararası arenada ekonomik ve demografik bakımdan göç süreçlerinde kritik bir role sahip olmuş olsalar da göç araştırmaları dahilinde de inceleme konusu olmaları bir hayli zaman almıştır. Araştırmalara dahil edildiklerinde ise göçmen kadınlardan eğitimsiz, izole edilmiş, verimsiz ve bağımlı insanlar olarak bahsedilmiştir (Lutz, 2010: 1648). Erder-Köksal (2006: 203) göç ve toplumsal cinsiyet hakkında yapılan ilk araştırmaların "kendisine benzemeyen göçmen kadınların sorunlarına batıdan bakarak çözüm arayan ve kendi kavramlarıyla açıklamaya çalışan ev sahibi ülkelerin

araştırmacılarının elinden çıktığını", bu araştırmaların ise oryantalist, etnosantrik, ırkçı ya da cinsiyetçi önyargılar taşıdığını belirtir. Bu dönemde sorunlu bir grup olarak çalışmalara konu edilen göçmen kadın, "otantik" olarak görülmüş, dahası göçmen kadının mağduriyetine odaklanarak "kurban göçmen kadın" stereotipi yaratılmış ve araştırmalarda "kadınların ortak ezilmişliği" anlayışı yaygınlık kazanmıştır (Erder-Köksal, 2006: 203). Özellikle göçe dair kavramlar, teoriler ve hatta bunlara getirilen eleştirilere bakıldığında kadınlardan erkeklere bağımlı ve pasif özneler olarak söz edildiği görülmektedir (Castles ve Miller, 2008: 52). Göç teorilerinin toplumsal cinsiyet körü oluşuna ilişkin getirilen eleştirilere kısaca bakacak olursak:

Neoklasik göç teorileri göç sürecini açıklarken göçün meydana gelmesine neden olan itici ve çekici faktörlerin -ekonomik sebepler- önemine dikkat çekmiştir. Bu teoriler kadının ve erkeğin göçe yönelmesinde yatan sebeplerin aynı olduğu ileri sürer (Anthias, 2012: 105). Bu yönüyle göç sürecinde kadını ve erkeği farklı şekillerde etkileyen faktörlerin neler olabileceği sorusu üzerinde durmaz (Dedeoğlu ve Gökmen, 2011: 20). Ayrıca iş gücüne vurgu yaparken kadına etkide bulunan ataerki, doğum ve gebelik gibi etmelere de yer verilmemiştir (Morokvasic, 1983:13). Bu yaklaşımlarda, kadın göçü de daha çok aile birleşmesi bağlamında ele alınmıştır. Neoklasik teori arasında yer alan Ravenstein ise kadınların göç sürecindeki deneyimlerinden çok, göçün yoğunluğu üzerindeki etkisini incelemek için kadının karar mekanizmasına odaklanmıştır (Faist, 2003: 70). Yeni ekonomi kuramı ise toplumsal cinsiyeti dikkate alması açısından neoklasik kuramdan farklılık göstererek önemli bir katkı sağlamıştır. Piore (1979) tarafından ortaya atılan bölünmüş emek piyasası kuramı, kurumsal etkenlerin yanı sıra rekabet ve toplumsal cinsiyetin de emek piyasasında eşitsizliklere neden olduğunu iddia etmiştir. Ancak bu yaklaşım, kadını göç bağlamında sadece ekonomik açıdan ele almış yerleşme, günlük yaşam ve kültürel değişim gibi süreçleri değerlendirmeye katmamıştır. Dünya sistemleri yaklaşımı ise göç sürecini tarihsel ve yapısal bir perspektiften değerlendirirken kapitalist sistemin göç üzerindeki etkilerini ele almıştır. Ancak bu yaklaşım, toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnisite gibi toplumsal cinsiyet gibi değişkenlere fazla odaklanmadan, daha çok gelişmiş ve gelişmemiş ülkelerin göç sürecindeki konumlarına odaklanmıştır. Bu nedenle, göç genellikle siyasal ve ekonomik

bağlamda ele alınmış, kadınlar ile erkekler arasında eşitsizlik yaratan güç ilişkilerine değinilmemiştir. Ayrıca, bu teoriler daha çok ekonomik analizlere sıkıştığı ve diğer toplumsal katmanları göçü etkileyen faktörler olarak dikkate almadığından ötürü yetersiz kalmıştır (Ada Cheng, 1998; Kofman vd., 2000). Göç sistemleri teorisi ve ağ teorisi ise diğerlerine göre daha kapsamlı ve disiplinlerarası bir yaklaşım olduğu için toplumsal cinsiyeti vurgulayan bir yaklaşıma olan ihtiyacı kısmen karşılamıştır (Castles ve Miller: 2008: 36). Ağ (network) teorisi hakkında yapılan ilk çalışmalar göçü ve yerleşilmesi muhtemel mekânı teşvik eden, masrafları aza indiren ekonomik, toplumsal ve kültürel ilişki ağların önemine dikkat çekmiştir. İlk yapılan araştırmalarda genellikle erkekler arasındaki ağların araştırıldığı görülse de göçe katılan ve ağlardan yararlanan kadınların sayısının artması ile birlikte toplumsal cinsiyet bu analizlere dahil edilmiştir.

Toparlayacak olursam ilk çalışmalar, feminist araştırmacıların 1970'li yılların ortalarından itibaren göç araştırmalarında göz ardı edilen kadının göç sürecinde görünür kılınması için verdikleri çabanın ürünüdür (Sharpe, 2001: 11). Bu çalışmaların önemli bir kısmı kadınların başta aile birleşimi şeklinde gerçekleşen uluslararası göçe ve sonrasında ise işgücü göçü yoluyla ücretli iş gücüne dahil edilmesinin tarihsel ve güncel boyutlarına vurgu yapmıştır. Özetle 1980'li ve 1990'lı yıllar arasında feminist araştırmacıların göçmen kadınlar için verdikleri temel mücadeleleri olumsuz stereotiplere ve göçmen kadınların sorun olarak algılanmasına karşı çıkış mücadelesi olarak belirginleşmiştir (Erder-Köksal, 2006: 307). Ayrıca küreselleşme ve göçün kadınlaşması üzerine oluşan literatür, göçmen kadınların enformel işler, düşük ücret, bakım hizmetleri, temizlik, fuhuş ve eğlence sektöründe çalıştıklarını göstermiştir (Sassen, 2002: 270-274; Sharpe 2000; Bloch, 2017: 8). Bu çalışmalarda küreselleşme ile birlikte göçün son derece toplumsal cinsiyet temelli bir olgu olduğu paylaşılmıştır (Martin, 2007: 1-12). 20. yy'ın büyük bir bölümünde, özellikle toplumsal cinsiyet ve cinsellik konularında, Doğu ve Batı, kapitalist ve sosyalist, modern ve geleneksel olarak adlandırılan yerler arasında ulusötesi etkileşimler artmıştır (Bloch, 2017: 4-5). 21. yy'a geldiğimizde ise Castles ve Miller (2008, 12-14) bu çağı göçler çağı olarak adlandırmış, göçün küreselleştiğini, hızlandığını, farklılaştığını, kadınlaştığını ve siyasallaştığını belirtmiştir. Göçün kadınlaşması süreci ise göçmenler arasında kadınların oranının artması olarak

tanımlanmıştır (Kofman, Phizacklea, Raghuram ve Sales, 2000; Sharpe, 2003). Bugün dünyadaki uluslararası göçmenlerin yaklaşık yarısını kadınlar oluşturmaktadır. IOM verilerine göre, 1990'dan günümüze kadar kadın göçmenlerin oranı genellikle %45-%50 civarında olmuştur. Geçtiğimiz yıl, 2023'te bu oran %48'den fazlasını temsil etmiştir.

Özellikle ilk dönem göç çalışmalarında tüm göçmen kadınların ortaklaşa ezildikleri şeklindeki bir bakış açısı üretilmişken 1990'lar ve sonrasında kadınların göç sürecinde birbirlerinden farklı olan konumları da sorgulanmaya başlanmıştır. Nitekim toplumsal cinsiyet, yaş, sınıf, etnisite, milliyet, ırk, engel durumu ve cinsel yönelim gibi sosyal ayrımlar varılan yeni mekânda farklılaşmanın temel biçimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Uluslararası göç sürecini kadın deneyimlerini konu alarak inceleyen araştırmacılar yukarıda da belirtilen eleştirileri dikkate alarak genellikle tek boyutlu nedensellik ilişkileri kurularak açımlanan "tüm göçmen kadınların aynı şekillerde ezildikleri yaklaşımı"nın yetersizliğini vurgulamışlardır. Anthias (2012), Kofman (2003) ve Balibar (2013) toplumsal cinsiyetin farklı etnisite, sınıf, göçmenlik konumu ve milliyet gibi temel kategorilerin farklı göçmen gruplarının farklı kesimlerinde farklı işlediğini ileri sürerek çok boyutlu ve karşılaştırmalı bir analizin gerekliliğine dikkat çekmişlerdir. Bu yönüyle göç araştırmalarında homojen, tek tip ve genellikle madun ve sorun odağı olarak algılanan göçmen kadınların çeşitliliğini vurgulamaya çalışmışlardır. Anthias (2012: 102) "ülkeler arası göç çalışmalarının toplumun farklı seviyelerinde, cinsiyet, etnik köken ve sınıf için, ilgili farklı kimliklere ve hiyerarşik yapıların tanıdığı bir içeriğe dayalı, dinamik ve süreçsel analizin içerisinde çerçevelendirilmiş olması gerektiğini" belirtir. Bu anlamda göçmen kadınların toplumsal cinsiyet, sınıf, milliyet, etnisite ve yaş konumlarına bağlı olarak sosyal dışlanmayı nasıl deneyimledikleri Anthias, Kofman ve Balibar'ın tarif ettikleri bir kavrayışla incelenirken aynı zamanda yerli kadınlarında farklı toplumsal konumsallıkları bakımından bu süreçten nasıl etkilendikleri tartışılacaktır.

2.3. TÜRKİYE'YE YÖNELEN ULUSÖTESİ KADIN GÖÇÜ

Türkiye, 1980'li yıllardan beri, daha önce Cumhuriyet tarihinde görülmemiş bir göç hızı ve çeşitliliği ile karşı karşıya kalmıştır. Türkiye hem göç veren hem de

göç alan bir ülke olarak farklı göçmen profillerini ağırlamış ve/veya onlara transit geçiş sağlamıştır. Bu göç hareketleri, 1990'lı yılların ortasından itibaren akademik çalışmalara yansımaya başlasa da esas olarak 2000'li yıllarda ivme kazanmıştır.

Türkiye, sığınma ve mülteci hareketleri konusunda zengin tecrübeleri olan bir ülkedir. Bu tecrübeleri Türkiye'nin Avrupa ve Ortadoğu ile sınırı olan stratejik bir ülke olmasından kaynaklanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında yaşadığı büyük toprak kayıpları, Müslüman nüfusun bu topraklardan Anadolu'ya göçmesine neden olmuş, daha sonra Lozan Antlaşması ile Yunanistan'dan gelen nüfus mübadelesi ile Türkiye'ye önemli miktarda göç gerçekleşmiştir. Bunun yanı sıra, son 30 yıl içinde patlak veren pek çok siyasi ve askeri çatışma; 1979'daki İran İslam Devrimi, 1979'da Afganistan'ın Rus işgaline maruz kalması, 1980-1988 İran-Irak savaşı, 1991 I. Körfez Savaşı, Sovyetler Birliği'nin 1991'de dağılması, 2003'te ABD'nin Irak'ı işgali ve son olarak 2011'de Suriye iç savaşı sebebiyle Türkiye, göç hareketlerinin odağı olmuştur. Bu şekilde Türkiye, 1960'larda yalnızca göç veren bir ülke iken, şimdi hem transit hem de göç alan bir ülke konumuna yerleşmiştir (Deniz, 2014: 178).

Türkiye'de göç ve toplumsal cinsiyet alanında yürütülen araştırmalar 1990'ların başına dek genellikle toplumsal cinsiyetin göçle bir ilgisi olmadığı fikri ile şekillenmiştir. Ancak daha sonra göçmen kadınların ataerkil toplumsal süreçler içindeki pozisyonlarını değerlendiren çalışmalar artış göstermeye başlamıştır (Çoşkun, Kaşka, Williams 2020: 7). Özellikle de eski Sovyetler Birliği'nden gelen kadınların Türkiye'ye yönelen göçü, toplumsal cinsiyetin göç süreçleri ile ilişkisinin belirginleşmesine katkıda bulunmuştur. Türkiye'ye göç eden kadınların göç deneyimlerini inceleyen literatür de böylece olgunlaşmaya başlamıştır (Gülçür ve İlkkaracan 2002; Kaşka, 2006; Erder, 2011; Dedeoğlu ve Gökmen, 2011, Bloch, 2017). Özellikle de 2000'lerle birlikte Türkiye Ortadoğu ülkelerine ek olarak, Afrika kıtasındaki ülkelerden de göç almaya başlamıştır. Bu durum, sayıları kısıtlı olsa da bu bölgelerden gelen göçmen kadınların gündelik yaşamlarına ve çalışma pratiklerine toplumsal cinsiyet perspektifiyle yaklaşan araştırmaların gelişimini desteklemiştir (Coşkun 2016; 2018). Günümüzde ise, kadın göçmenler hakkında yürütülen çalışmaların genellikle Suriyeli göçmen kadınlara odaklandığı görülmektedir (Dedeoğlu ve Bayraktar, 2018; Körükmez, Karakılıç ve Danış, 2020).

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte Sovyet vatandaşlarının turist vizesi alarak Türkiye'ye göç etmeleri mümkün hale gelmiştir (Bloch, 2017: 12). Bu dönemde, eski Sovyet ülkelerinin ekonomileri çökmüş ve Türkiye ekonomisi canlanmaya başlamıştır. Türkiye ayrıca, 1990'ların sonlarından itibaren hem Türkler hem de yabancılar için en geniş istihdam alanlarından biri haline gelen turizm için popüler bir destinasyon haline gelmiştir (Gökovalı 2010). 2000'de yaşanan ekonomik krize ve 2009'daki küresel ekonomik krize rağmen, Türkiye istikrarlı bir ekonomik büyüme hızı yaşamış ve Eski Sovyetler Birliği, Ortadoğu ve Üçüncü Dünya ülkelerinden gelen "düzensiz göçmenlerin" yasa dışı göç akışı ile birlikte büyüme hızı da artmıştır. Artan hizmet ve kayıt dışı imalat sektörlerindeki düşük ücretli, esnek, kadınlaştırılmış emek talebini karşılayan göçmenlerin büyük bir kısmı ise Eski Sovyetler Birliği ülkelerinden özellikle de Moldova'dan gelmiştir (İçduygu ve Yükseker 2012, 448). Dahası Beyaz Rusya, Ukrayna, Azerbaycan, Moldova, Kazakistan, Ermenistan, Özbekistan, Rusya ve Gürcistan dahil olmak üzere Türkiye'ye çok çeşitli ülkelerden göç akışı başlamıştır. Bu çeşitlilik ile birlikte Sovyetler Birliği'nden iş için gelen göçmenler ağırlıklı olarak kadındır. Rusça ortak dil de dahil olmak üzere sosyalizm ideolojisi ile şekillendirilen toplumlarda geçen ortak bir yaşam seyrini paylaşmaktadırlar.

Nitekim 1990'ların başlarından itibaren turist vizelerinin kabul görmesiyle birlikte laik ve İslamcı modernite görüşleri arasındaki gerilim yoğunlaşırken Türkiye'ye binlerce kadın gelmiştir (White, 2002). Büyüyen Türk İslamcı hareketinin idealleri etrafında tanımlanan cinsiyetçi alçakgönüllülük kodları Rusça konuşan göçmen kadınların Türkiye'deki pek çok laik şehirli tarafından ifade edilen kadın cinselliğinin görünür işaretleriyle tezat oluşturmuştur (Öncü 1999; White 1999). Post-Sovyet kadınları, cinsiyetçi tevazu kodları ve kadın cinselliğinin ifadeleri etrafındaki gergin tartışmaların paratonerleri olmuşlardır (Hann ve Béller-Hann 1998; Hacaoğlu 2002; Uygun 2004). Türkiye, Sovyet sonrası kadın işçi göçmenler için tek varış noktası olmasa da yirmi yılı aşkın bir süredir ağırlıklı olarak eski Sovyetler Birliği'nden gelen göçmen kadınlardan oluşan kadınlaştırılmış emek için bu kadar yüksek bir talep alan tek ülkedir denebilir (Bloch, 2017: 10).

Türkiye'de kadın göçmenler, özellikle eğlence, ev işleri veya satış (tezgâhtarlık ve tercümanlık) gibi hizmet sektörlerinde ezici bir çoğunlukla talep

görürken, göçmen erkek işçiliğine daha az talep vardır (Bloch, 2017: 8). Eski Sovyetler Birliği ülkelerinden gelen kadınlar, Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde bakım sektörü, bavul ticareti, tekstil piyasaları ve eğlence endüstrisi alanlarında faaliyet göstermişlerdir (Çoşkun, Kaşka, Williams, 2022: 20). Böylece Türkiye'ye gelen göçmen kadınların çalıştıkları işlerin, küresel düzeyde kadın göçmenlerin çalıştıkları sektörlerle çarpıcı bir paralellik gösterdiği söylenebilir.

Bloch (2017: 5) Rusya ve Moldova gibi ülkelerden İstanbul'a gelen ve üç farklı alanda (seks işçiliği, hazır giyim ticareti ve ev işi) çalışan kadınların gündelik yaşamlarını, duygularını, yakın ilişkilerini ve emek güçlerini şekillendiren devlet gücünün mahiyetini kadınların anlatıları yoluyla incelemiştir. Bloch, odağını hareket halindeki kadın imgelerini tehlike, mağduriyet ve sömürüye ilişkin basit varsayımlardan ayırırken, dikkatimizi kadınların karmaşık yaşam deneyimlerine ve genellikle aşk ya da bağlılığa dayalı yakın bağlarına çevirmiştir. Bu kadınların Türkiyeli insanlarla (özellikle de erkeklerle) etkileşimini onların deneyimlerine başvurarak anlamaya çalışmış ancak Türkiyeli insanların bakış açılarına daha az odaklanmıştır. Bloch'a (2017: 9) göre Sovyet sonrası dönemde, kadınlar yeni soyadlarıyla pasaportlarını düzenlemek için çeşitli stratejiler geliştirmişlerdir. Bu stratejiler arasında uzun vadeli ilişkiler kurmak için Türk erkeklerle sevgili olma ve evlenme gibi aktif yöntemler yer almıştır. Bu şekilde kadınlar Türk vatandaşlığını alma hedeflerine ulaşmaya çalışmışlardır. Kadınların sınır aşan emek göçü deneyimleri, küresel olarak yaygınlaşan toplumsal cinsiyete dayalı esnek emek trendine uyum sağlayarak yeni ulusötesi sermaye biçimlerine hizmet etmiş ve mahrem pratikleri birbirine bağlamıştır. Bu deneyimler, kadınların emeğini daha esnek ve mobil bir şekilde kullanmalarını sağlayan küresel yöndeki eğilimi takip etmiştir. Bloch (2017: 19) Türkiye'de yükselen Siyasal İslam'ın ve laik Kemalist ilkelerin zayıflamasının finansal bağımsızlık, cinsel özgürlük ve toplumsal cinsiyet eşitliği gibi -Sovyet sonrası kadınlar için temel ilkeler- idealleri olan göçmen kadınlar için gerilim yarattığını aktarmıştır. Bloch bu idealler ile öne çıkan kadınların Türkiye'de karşılaştıkları kolektif "duygu yapıları"nın kendi öznelliklerine uymasa da onlarda bireyci ve kolektif toplumsal değerlerin iç içe geçtiği bir benlik yapısı doğurduğundan da bahsetmiştir (Bloch, 2017: 26).

Gülçür ve İlkkaracan (2002: 414) Sovyet ülkelerinden gelen kadınların Türk kamuoyu tarafından "ateşli, tutkulu, sarışın bombalar ve hastalık yayıcılar" olarak nitelendirdiğini şöyle belirtmiştir:

> Türk toplumundaki çoğu insan için eski Sovyet Bloğu ülkelerinden gelen kadınların, seks işçisi olup olmadıklarına bakılmaksızın "fahişe" terimiyle eşdeğer hale geldiği ve özel bir isim verildiği de açıktı: Nataşa. Nataşa, Türkçe'de eski Sovyetler Birliği'nde gelen seks işçisi anlamına gelmekte ve genellikle bu ülkelerden gelen tüm kadınlar için genel bir isim olarak kullanılmaktadır.

'Nataşa' meselesi, ailenin kutsallığı konusunda tartışmalara yol açmış, eşler arasında kıskançlık yaratmış ve ailenin parçalanmasının başlıca sebebi olarak görülmüştür (Bloch, 2017: 127). Örneğin Trabzon'da yerli kadınlar memnuniyetsizliklerini dile getirerek "Nataşalarla Mücadele Derneği"ni kurmuş ve göçmen kadınların şehri terk etmesini istemişlerdir (Gülçür ve İlkkaracan 2002: 414). Türkiye'de de ev ve bakım hizmetlerinin göçmen kadınlar tarafından karşılandığı ya da seks endüstrisinde göçmen kadın kullanımının yaygınlığı üzerine ve bu durumun göçmen kadınların sosyal dışlanmasını arttırdığı yönünde önemli araştırmalar yapılmıştır (Ulutaş ve Kalfa, 2009: 14; Kaşka, 2006: 66; Dedeoğlu ve Gökmen, 2011: 99-100). Bu çalışmalar göçmen kadınların maruz kaldığı ayrımcılık ve baskı ilişkilerini gözler önüne sermiştir.

2000'li yıllardan sonra Türkiye'ye gelen İran, Irak ve Afgan kadınlar hakkında da önemli çalışmalar yapılmıştır (Vaghafi, 2014; Buz, 2006; Danış, 2007; Akçapınar-Koser, 2009). İranlı, Iraklı ve Afganistanlı göçmen kadınlar hakkında yapılmış çalışmalarda Türkiye'de siyasi sığınmacı olarak yaşayan kadınların devletle ve toplumla ilişkileri, kimlik algıları ve sosyal dışlanmaya karşı gündelik direniş yöntemleri feminist perspektifle incelenmiştir. Bu çalışmalarda, Türkiye'ye sığınan kadınların hem yasal hem de kültürel sınırlamalar nedeniyle izolasyona ve ayrımcılığa maruz kaldıklarını, devletin güvenlikçi ve ayrımcı bir yaklaşım sergilediğini, toplumla kültürel farklılıklar nedeniyle iletişim kurmakta güçlük çektiklerini, diasporadaki siyasi topluluklarda ise ataerkil ilişkilerin yeniden üretildiğini ortaya konulmuştur.

Moldovalı, Ukraynalı, İranlı, Iraklı ya da Azeri olsun aşırı cinsellik atfedilen göçmen kadınlar hakkında yazılanlardan farklı olmasa da Suriye'den gelen göçmen kadınlar söz konusu olduğunda, yerli halkın bakış açısından edilgen, bağımlı ve pasif

kadın imgeleri öne çıkmıştır. Nitekim uluslararası hukukta insan ticareti, herhangi bir kişinin (sadece kadınların değil) zora, dolandırıcılığa veya baskıya dayalı emek sömürüsü (fuhuş değil) olarak tanımlansa da baskın söylemler, tüm kadın göçlerini tehlikeli "fuhuş" uygulamalarıyla ilişkilendirme eğiliminde olmuştur (Bloch, 2017: 20).

2.3.1. Türkiye'ye Suriyeli Kadın Göçü ve Toplumsal Cinsiyetli Karşılaşmalar

Türkiye, son yıllarda Suriye'den gelen milyonlarca göçmeni ağırlayan bir ülke olmuştur. Bu göçmenlerin cinsiyet dağılımı, Türkiye'nin sosyal, ekonomik ve kültürel yapısını etkileyen önemli bir faktördür. Türkiye'de yaşayan Suriyeli göçmenlerin oranı, Göç İdaresi Genel Müdürlüğü tarafından düzenli olarak yayınlanan verilerle takip edilmektedir. Bu verilere göre, 2023 yılı Ağustos ayı itibarıyla Türkiye'de kayıtlı 1 milyon 836 bin 541 Suriyeli kadın bulunmaktadır. Suriyeli göçmenlerin neredeyse yarısını (%49,8) kadınlar temsil etmektedir.

Bu çalışmada Suriyeli ve yerli kadınların birbirleri karşısında takınmış olduğu tutum ve pratikleri "tahakküm ve direniş" argümanları eşliğinde tartışıp, farklı kadınlık konumlarının ortaya çıkan bu yeni süreçten nasıl etkilendiğini mekân, annelik, mutfak, cinsellik ve evlilik gibi bağlamlar üzerinden ele alacağım. Suriyeli kadınlar ve yerli kadınların karşılaşmaları ve etkileşimleri hakkında literatürde geçen herhangi bir çalışmaya rastlamadım. Ancak her iki grupla ayrı ayrı yapılmış çalışmalar ağırlığını korumuştur. Dolayısıyla bu başlık altında yerli ve Suriyeli kadınlar arasında ilişki emareleri bulunan araştırmalara odaklanıyorum.

Deniz ve arkadaşlarının (2016: 50) Antep ve Kilis'te yaptıkları çalışmada, Suriyeli kadınların yaşam tarzları ve gündelik pratikleri nedeniyle önyargı ve dışlama ile karşılaştıkları bulgusu paylaşılmıştır. Araştırmanın bulguları genel olarak Suriyeli kadınların çok makyaj yaptıkları, bakımlarına önem verdikleri gibi söylemler, Suriyeli kadınların erkekleri baştan çıkardıkları, onlara asıldıkları veya fuhuş yaptıkları gibi dedikoduların ortaya çıktığına dikkat çekmiştir.

Ünal ve Doğan'ın (2020) "Yerli Halkın Bakışından Suriyeli Kadın Sığınmacılar: Mardin'de Yabancının Ötekileştirilmesi ve Ahlaki Dışlama" başlıklı araştırmasının sonuçları, Suriyeli göçmen kadınlara karşı olumsuz bir algının mevcut olduğunu göstermiştir. Araştırmada, yeli kadınların, tek başına göç etmiş Suriyeli kadınların toplumsal düzeni etkileyerek yerel erkekleri cezbettikleri ve bu durumun

aile yapısına zarar verdiği yönünde bir izlenim taşıdıklarını göstermiştir. Ayrıca, Mardin'de kuma olaylarının artmasının yerli kadınların göçmen kadınları kuma olma ihtimaliyle büyük bir tehlike olarak algılamalarına sebep olmuştur. Bu yüzden, Suriyeli kadınlara karşı kişisel bakım alışkanlıklarından, tutum ve davranışlarına kadar olumsuz nitelendirmeler içeren değerlendirmeler yapıldığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda, Suriyeli kadınlara karşı geliştirilen ayrımcı tutumlar ve özellikle yerli kadınların onları kendilerine rakip olarak görmesi ve tehdit olarak hissetmesi Suriyelilere karşı duyulan düşmanlık hissini ortaya çıkarabilmekte; bölgedeki ötekileştirmelerin, gayri meşrulaştırmaların, ahlak dışılaştırmaların, gerginliklerin altında yatan nedenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Ünal ve Doğan, 2020: 3319).

Akyüz ve Tursun'un (2019) ve Gönül'ün (2020) yürütmüş oldukları çalışmalarında, zorunlu göçün ve toplumsal cinsiyet rollerinin kesişiminin gündelik hayatta içerisinde ortaya çıkardığı hiyerarşik güç ilişkilerini nasıl etkilediğini, dönüştürdüğünü veya zorladığını analiz etmek amacı ile Suriyeli kadınlar ile Türkiyeli erkekler arasında gerçekleşen evlilikler üzerinde odaklanmışlardır. Araştırmacıların temel bulguları, evliliklerin özellikle Suriyeli göçmen kadınların kimliklerini yeniden inşa etmek için bir alan sunduğunu göstermiştir. Öte yandan medyada yer alan haberlerde bu evliliklerin kamuoyu ile nasıl paylaşıldığına baktıklarında, Suriyeli kadınlar açısından, klasik ataerkil ilişkilerden beslenen iki ayrı söylemin bulunduğunu saptamışlardır. Buna göre birinci olarak; Suriyeli göçmen kadınlar, babalarının yahut abilerinin verecek olduğu karara karşı çıkma şansı mümkün olmayan ve zor yoluyla evlendirilen "gelin ticareti"nin "çaresiz kurbanları" olarak resmedilmişlerdir. İkinci olarak; Türkiyeli kadınların eşlerini ellerinden alan "hırsız" ve "güvenilmez" kadınlar olarak haberlerde yer almışlardır (Akyüz ve Tursun, 2019: 2). Ancak, Suriyeli göçmen kadınlarla gerçekleştirdikleri yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler, bu evlilik kararlarının, zorunlu göçle gelen yaşam zorluklarına karşı kadınlar tarafından geliştirilen, yer yer toplumsal cinsiyet normlarını ve rollerini kadınlar açısından yeniden üreten bir strateji olduğunu göstermiştir (Gönül, 2020: 95-96).

Suriyeli genç kadınlarla evlilikler, yerli kadınlar arasında ciddi endişelere neden olmuştur (Erdoğan, 2014: 20; Özüdoğru, 2018: 1149). Bu durum, toplumsal

gerginlik, boşanma ve kadın depresyonu gibi olumsuz sonuçlara yol açmıştır (Kirişçi, 2014: 37).

Küçükkeşen (2017) ise makalesinde, savaş ve göç nedeniyle Türkiye'ye gelen Suriyeli kadınların sosyal dışlanma algılarını nitel araştırma yöntemi ile incelemeyi amaçlamıştır. Araştırmada, Konya'da yaşayan 14 Suriyeli kadınla yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Veriler, içerik analizi tekniği ile analiz edilmiştir. Araştırmada ortaya çıkan bulgulara göre, Suriyeli kadınlar, sosyal dışlanmanın maddi yoksunluk ve sosyal haklar boyutunda, açık bir şekilde ayrımcı, dışlayıcı ve ötekileştirici bir davranışla karşılaşmakla birlikte hem kamuoyu hem de medya tarafından haklarında "ikinci eş olma, yuva yıkma" gibi olumsuz bir imge oluşturulması nedeniyle sosyal ilişkiler boyutunda dışlanmaktadırlar (Küçükkeşen, 2017: 2410).

Suriyeli kadınların yaşadığı sorunlar çeşitli sivil toplum kuruluşları tarafından hazırlanan birçok raporda da ele alınmıştır. Bu çalışmalarda, yasal olmayan çok eşliliğe, erken yaşta evlendirilmeye, kadınların daha düşük ücretlerde çalışmak zorunda bırakılmalarına, güvenlik kaygılarına, cinsel saldırıya uğramalarına, fuhuşa zorlanmalarına ve yerli halkın Suriyeli kadınlara karşı ön yargılarına -istilacı, işgalci, aile düzenini ve ahlaki yapıyı bozucu vb.- dikkat çekilmiştir (Afad, 2014, Mazlumder, 2014).

Tüm bu araştırmalar önemli olmakla birlikte araştırmacıların tek boyutlu olarak sürece yaklaşması konunun ilişkisel boyutunun anlaşılmasını eksik bırakmıştır. Bourdieu (2015 (1993)) *Dünyanın Sefaleti* adlı kitabında göçmenlerin perspektifinin yanı sıra konunun tüm muhatapları ile görüşmeler gerçekleştirerek "anlamak" adı altında neoliberal politikanın sebebiyet verdiği yoksulluğu incelemiştir. Buna karşın dünyada ve Türkiye'de göç bağlamı ve toplumsal cinsiyet deyince akla göçü deneyimleyen kadınların yaşadığı sorunlar gelmektedir. Bu çalışmada ise hem zorunlu göçün neden olduğu etkilerden en fazla etkilenen grup olmaları hem de kadınların göç teorileri ve mevzuatlarında ihmal edilmeleri sebebiyle (Akis, 2012: 379-381) kadının göç sürecindeki konumunu ve önemini gözler önüne sermeyi amaçlıyorum. Böylece toplumsal cinsiyet ekseninde göçe dair yerel bilgiyi yalnızca Suriyeli göçmen kadınların ya da yerli kadınların değil her iki

grubun bakış açılarına da yer vererek anlamaya çalışacağım. Bu yaklaşımın önemi tezin metodoloji bölümünde daha ayrıntılı olarak ele alıyorum.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
GÖÇ, KENT VE METODOLOJİ

Çalışmamda Gaziantep'te etnografik araştırma yöntemi ile ilerleyerek yerli ve Suriyeli kadınların gündelik yaşam içerisinde birbirine ilişkin algı ve tutumlarının farklı veçhelerin neler olduğunu, bu tutumlarının nelerden kaynaklandığını ve nasıl sonuçlar yarattığını anlamaya çalışıyorum.

Göç çalışmaları uzun bir süredir bağlama özgü, belirlenimci ampirik araştırma ve homojenleştirici makro teorik müdahalelerle karakterize edilmiştir (Brettell & Hollfield, 2015). Türkiye'de yapılan göç çalışmalarında da niceliksel çalışmalar ağırlığını korurken günümüze gelindiğinde nitel araştırmaların da sayısı artmaya başlamıştır. Göç üzerine metodolojik olarak çeşitli ve farklı yaklaşımlarda bulunan araştırmacılar (Örn, Fitzgerald, 2004; Faist, 2012; Castles ve Miller, 2008; Marcus, 2015; Bourdieu ve Wacquant, 2014) ulusal ve etnik bir bakışın önceliğinin yerine göçmen kategorilerinin heterojenliğini dikkate alan, alanın özgül tarihselliğini ve dinamiklerini sorunsallaştıran ve araştırmacıların kendi konumlarını da sorguladıkları bir etnografyanın gerekliliği üzerine hemfikir olmuşlardır. Özellikle Bourdieu ve Wacquant (2014: 178) göç araştırmalarında tarihsel bağlamın göz ardı edilmemesi ve bunun yanı sıra faillerin strateji üreten bağlamlarına yönelerek "makro toplumsal bağlamları ve aynı zamanda tabi olma ilişkisinin ekonomi-politiğini ihmal etmeden yapılacak sağlam bir analizi" önermektedir. Günümüzde Türkiye'ye yönelen Suriye göçünün ve bu konu üzerine yapılan çalışmaların niteliğine dikkat çeken Ayhan Kaya da (2018) göç çalışmalarında yerele odaklanan ve kaynağını yerelden alan etnografik araştırmalara ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Özellikle zorunlu göç üzerine yapılacak çalışmalarda etnografik ve/veya niteliksel araştırma yöntemlerine öncelik verilmesi önerilmektedir.

Türkiye'de yapılan birçok çalışmada göçün çoğu kez istatistiki genellemelerle, ekonomik ve politik bağlamda değerlendirildiği görülmektedir (Buz, 2006; Dedeoğlu ve Gökmen 2011). Nitekim toplumsal cinsiyet ve göç bağlamında az sayıda etnografik çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalarda göçmen gruplarının cinsiyet, etnisite, sınıf ve yaş gibi değişkenler göz önünde bulundurularak incelenmesi gerekliliğine ve göç deneyiminin farklı kimliklere ve hiyerarşik yapılara

bağlı olan çok boyutlu, dinamik ve bağlamsal bir sürecin ürünü olduğuna vurgu yapılmıştır (Buz, 2006; Dedeoğlu ve Gökmen, 2011; Kaşka, 2006; Ünlütürk-Ulutaş ve Kalfa, 2009; Çakmak, 2010, Çağlayan vd., 2011; Sevlü, 2017). Bu bilgileri göz önünde bulundurarak yerli kadınların Suriyeli göçmen kadınların göç deneyimlerine etkisinin neler olduğunu ve Suriyeli kadınların yerli kadınların gündelik yaşam deneyimleri üzerinde nasıl bir etkide bulunduğu ve de kadınlar arasındaki eşitsiz etkileşimlerin kadınlıkları nasıl biçimlendirdiğini iktidar ve tabi olma ilişkisi bağlamında inceliyorum.

Tezin bu bölümünde saha araştırmasını gerçekleştirdiğim kentin özgül dinamiklerini, alan araştırmasını yaptığım mahalleleri, kullandığım yöntem ve teknikleri, katılımcı profilimi, araştırmanın sınırlılıklarını ve karşılaştığım sınırlılıkları aşmak için kullandığım stratejileri anlatıyorum.

3.1. BİR ZAMANLAR SINIRDA BİR HALEP SANCAĞI ŞİMDİ GÖÇÜN "GAZİ KENTİ" ANTEP

Kentler sadece fiziksel mekanlar olmayıp aynı zamanda toplumsal ve politik alanlardır. Farklı sosyal sınıftan, etnik kimlikten, toplumsal cinsiyetten insanın bir arada yaşadığı, etkileşim halinde olduğu ve mücadele ettiği bir alandır. Kent, içinde çeşitli sosyal grupların, kurumların ve bireylerin etkileşimde bulunduğu, sosyal, kültürel, ekonomik ve simgesel sermayenin yoğunlaştığı bir alan olarak tanımlanabilir. Yine Lefebvre'nin (2007: 24) de vurguladığı gibi erkekler, kadınlar, mülteciler, göçmenler, fahişeler ve işçiler gündelik yaşam içerisinde kentte karşılaşır, kendini ve diğerlerini tanımlar, ayrıştırır. Bu yüzden kentteki gündelik yaşam rutin ve basit bir yaşama biçimine değil toplumsal ilişkilerin yeniden ve yeniden kurulduğu bir alana tekabül eder. İnsanların yaşamlarını sürdürmelerine mâni gördükleri tehdit edici dengesizlikler de bunlarla başa çıkmak için direniş pratiklerini doğurur. Dünyanın değişen halleri ile kentlerdeki dengelerin değişmesi tıpkı günümüz Antep'inde olduğu gibi kamusallığı farklı yaşam öyküleriyle paylaşmak zorunda kalan insanların bu zorunluluğu aşmak için kendini ayrıştırma, tanımlama ve yeniden konumlandırma çabalarını gün yüzüne çıkarmıştır.

Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan Gaziantep, tarih boyunca pek çok kez göç almış bir şehirdir. Ya bir geçiş noktası ya da kalıcı bir

yerleşim yeri olarak zorunlu ya da gönüllü biçimlerde insanların hedefleri arasında bulunmuştur. Gaziantep M.Ö 4.000 yılına kadar uzanan 6.000 yıllık geçmişi ve bulunduğu jeopolitik konumu[11] itibariyle farklı etnik grupların buluşma noktası olmuş, nüfusu çeşitlilik göstermiş ve bu yönüyle kozmopolit bir kent olarak adından söz ettirmiştir (Özsabuncuoğlu vd., 1999: 32; Yurt Ansiklopedisi, Demirkent'ten akt., Gültekin, 2011: 34). Kentte Türk, Kürt, Arap, Ermeni ve Yahudi gibi farklı etnik gruplar yaşamını sürdürmüştür. Dolayısıyla göç bu kent için yeni bir olgu değildir ancak Suriye'den aldığı kitlesel ve zorunlu göç son yıllarda Gaziantep'e gelen en büyük göç dalgalarından biridir ve hala devam etmektedir. 2011 yılından itibaren Suriye'deki iç savaş nedeniyle milyonlarca Suriyeli evlerini terk etmiş ve birçoğu Türkiye'ye sığınmıştır. Gaziantep, Türkiye'nin en çok Suriyeli göçmene ev sahipliği yapan şehirlerinden biridir ve şu anda kentte resmi rakamlara göre 429.183 Suriyeli göçmen yaşamaktadır. Bu, şehir nüfusunun yaklaşık %18'ine tekabül etmektedir (Göç İdaresi Başkanlığı, 2024).

Bu başlık altında Gaziantep'in hemen 100 km güneyinde bulunan Halep ile olan ilişkisinin mahiyeti, sanayi ve ticaret kenti olmasının göçle olan ilişkisi, nüfus çeşitliliği, Birinci Dünya Savaşı sonrası homojen Türk-Müslüman nüfusa dönüşmesi sürecinde ortaya çıkan gerilimler, Cumhuriyet dönemi ve sonrası iç göç ve yerleşim örüntüleri ve 2011 sonrası Suriye'den kente yönelen göç bağlamı hakkında bir tartışma yürüterek bir sonraki başlıkta saha çalışmamı haritalandıracağım.

Gaziantep Üniversitesi'nin hemen karşısında bulunan trafik levhasında Halep'e (Aleppo) 100 km yazıyor. Ancak bu yakınlığın da gerisinde 19. yy. başlarında ekonomik, siyasal ve toplumsal bir bağ ile birbirine sıkıca bağlı olan bu iki kent günümüzde doğrudan ve dolaylı olarak iç savaş şiddetinin etkisi altında. Görüştüğüm Suriyeli kadınlara Gaziantep'i tercih etmelerindeki başat sebepleri sorduğumda "mesafe kısa" yanıtını vermişlerdir. Gaziantep'e yerleşmelerindeki

[11] Gaziantep, tarihi İpek Yolu'nun geçtiği stratejik bir noktada yer almaktadır. Ayrıca, Kuzey Anadolu ile güneydeki Ortadoğu ülkelerini bağlayan ana yolların da kesiştiği bir noktadadır. Bu nedenle, Gaziantep tarih boyunca ticaret yolu üzerinde önemli bir konuma sahip olmuştur (Özsabuncuoğlu vd., 1999: 32). Tarih boyunca coğrafi konumundan kaynaklanan avantajlarını ticaret alanında da kullanan kent günümüzde yerel ve küresel faktörlerin etkisiyle sanayi ve ticaret kenti olarak anılmaktadır (Karadağ, 2011: 393). Gaziantep'teki sanayi sektörü, geleneksel el sanatlarından modern sanayiye kadar geniş bir yelpazede faaliyet göstermektedir. Ayrıca, küresel pazarlara açılan bir şehir olarak, ihracatta da önemli bir konuma sahiptir. Ticaret ve sanayi alanındaki gelişimi, Gaziantep'i bölgenin önemli merkezlerinden biri haline getirmiştir.

diğer belirleyici kıstasları ise şu şekilde sıralamışlardır: Akrabalık bağlarının varlığı, sanayi ve ticaret kenti olmasının getirdiği etki ile iş bulma fırsatlarının yoğunluğu, hısım, akraba ve tanıdıklarının bu kentte yaşıyor olması. Gaziantep'e zorunlu bir şekilde göç edenlerin çoğunluğu ise Halep'in kırsal kesimlerinden gelmektedir. Katılımcı profilimi oluşturan kadınların önemli bir kısmı da bu gruba dahildir. Gaziantep'teki ve Halep'teki sokakların, mimarinin, damların, kalenin, camilerin, pazar yerlerinin, gastronominin ve de yer yer kendisini gösteren sosyal normların benzerliği ise göçmenlerin bakış açısından sosyal uyum sürecine tarihsel bir ivme katmıştır denebilir.

> *Halep, Antep çok benziyor. Aynı Halep'teymiş gibi biliyorum. Kalesi olsun, evleri olsun başımı kaldırıp da bakınca aynı damın altında oturuyorum gibi. Elhamdülillah. (Leyla, 42 yaşında, dul, okur-yazar, küçük esnaf, Türkmen,).*
>
> *Havası aynı. Her havası aynı. Yemeği, suyu, taşı aynı. İnsanlık değil. Bizim insanımız da oradaki insan değil, buranın insanı da bizim gibi değil. Buralar, sokaklar aynı. Halep'te yaşıyorsun sanıyorsun. Gelenler de çabuk çabuk alışıyor. (Gülendam, Türkmen, 59 yaşında, evli, ilkokul mezunu).*
>
> *Çocuklarım sorunca. "Nasıl bir yerden geldik, ne yapardınız"? diyorlar. "Savaş olmasaydı, aynı yerde yaşıyorduk" diyorum. (Marah, Arap, 29 yaşında, evli, ilkokul mezunu).*

Gaziantep 19. yüzyılın başlarında Maraş eyaletine bağlı olan bir sancak merkezidir. 1818 yılında ise Halep eyaleti merkez sancağına bağlı bir kaza merkezi haline gelmiştir. 1908'den sonra ise sancak merkezi yapılmıştır (Dinçer, 2019: 79). Osmanlı İmparatorluğu döneminde, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin ekonomik ilişkileri, özellikle Lazkiye ve Halep çevresinde yoğunlaşmıştır. Bölgede üretilen ham ya da işlenmiş ürünler, Avrupa ve Mısır'a İstanbul'dan sonra ikinci büyük merkez olan Halep üzerinden gönderilmiştir. Ancak Birinci Dünya Savaşı sonrasında, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasıyla beraber Halep Suriye'nin bir parçası haline gelmiştir. Bu durum, başta Gaziantep olmak üzere çevre iller için yeni fırsatlar yaratmıştır[12] (Dinçer, 2019: 80). Bu köklü değişimin gerisinde ise Halep ve

[12] Ayrıca Antep'in 20. yüzyılın başlarına kadar olan gelişmeleri arasında, Protestan misyonerlerin etkisi önemli bir yer tutar. Adaş'a göre (2011: 263-292) Protestan misyonerlerin 19. yy'ın yarısından itibaren Gaziantep'teki varlığıyla birlikte, Antep bölgenin ticaret, sağlık ve eğitim alanlarında merkezi olmuştur. Özellikle Protestanlık, ticari ilişkileri neticesinde küresel dünya ekonomisi ile kurduğu

Gaziantep birbirine ayrı düşmüş ikiz şehirler olarak kalmıştır. Zira Gaziantep ve Halep'in sokakları ve mimarisi birbirine benzeyen zengin bir tarihi ve kültürel birikime dayanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu dönemi ve sonrasında bu kentlerde yapılan yapılar, geleneksel evler ve camiler gibi dini, sosyal ve ticari işlevli yapılardan oluşmuştur. Her iki kentin de mimari tarzı, İslam ve Osmanlı sanatının etkileri ile iklim, topografik özellikler, bitki örtüsü, gelenekler ve sosyal yaşamın etkisi altında şekillenmiştir (Acam, 2019: 101). Yukarıda yer verdiğim ifadelere ek olarak görüştüğüm Suriyeli kadınların her biri Suriye'nin farklı kentlerinden de geliyor olsalar sözünü ettiğim benzeşen motiflere en az bir kez gönderme yapmıştır.

> *Annem ve babam Antep'e gezmeye, alışveriş yapmaya gelirlerdi eskiden. Bir yılda iki, üç kez gelirlerdi. Çocukken onlarla gelmiştim, fotoğraflarımız var. Bakıyorum nereden nereye? Aklıma gelmezdi burada yaşayacağımız… Ben Rakka'dan geldim. Antep bizim şehirlerimizde en çok Halep'e benziyor. Rakka'da da sokaklar, apartmanlar benzerdi. Ama Halep gibi değil… Burada olmaktan memnunum. Bana Suriye'nin eski günlerini hatırlatıyor (Eslem, 33 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, üniversite mezunu, ev hanımı, Arap).*

Birinci Dünya Savaşının başlamasıyla birlikte Antep'teki Ermenilerin büyük bir kısmı 1915 tehcir kararıyla Halep'e sürgün edilmiştir. Bu sürgün sonucunda Antep'teki Ermeni nüfusunun sayısı önemli ölçüde azalmıştır.[13] Savaş sırasında yaklaşık 25 bin civarında olduğu tahmin edilen Antep'teki Ermeni nüfusu, 1923'te yalnızca 80 kişiye düşmüştür (Adaş, 2011: 281-282). Tarihsel kaynaklar ve araştırmalar, Gaziantep'in Birinci Dünya Savaşı'ndaki savunma sırasında Türk milliyetçiliğinin güçlendiği bir sürece sahne olduğunu göstermektedir. Arap coğrafyası ile yakın ilişkileri nedeniyle Gaziantep'te Arapça kelimelerin kullanımının yaygın olduğu bilinmektedir. Türk milliyetçiliği etkisiyle şehir kimliğinin inşasında Arapların ötekileştirilmesi bununla birlikte Türk kimliğinin öne çıkarılması ve Gaziantep'in Araplar karşısında Türklüğün bir sınır karakolu haline gelmesi yerel

---

bağın bir sonucu olarak gayrimüslim azınlıklar arasında varlıklı hale gelen yeni bir kentli orta sınıfın ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Bu gelişmeler, Antep'in ekonomik, ticari ve sosyal ilişki ağlarını etkileyerek şehrin önemli bir merkez konumuna erişmesine katkı sağlamıştır.

[13] 17. yüzyılın ortalarında Gaziantep nüfusunun 14.000 civarında olduğu tahmin ediliyor. Antep'te bulunan Ermenilerin oranı ise nüfusun %3-5'ini oluşturmuştur. 19. yüzyıl sonlarına doğru ise Antep nüfusunun 45-50 bin civarında olduğu tahmin edilmekte ve gayrimüslimlerin oranı %30'a yükselmektedir. Bu artışın nedeni, bu dönemde bölgesel ticaret ağlarının genişlemesiyle birlikte kente yönelen gayrimüslim göçüdür. Ermenilerin ticarette önemli bir konuma sahip olduğu bilinmektedir (Canbakal, 2009: 36- 40).

tarih yazıcıları tarafından kaleme alınmıştır (Karadaş, 2011: 293-294). Yine de bu sürecin nasıl vuku bulduğu yani homojen Türk-Müslüman kimliğinin oluşmasında Araplar ve Türkler arasındaki çatışma ve ötekileştirme dinamiklerinin nasıl gerçekleştiğinin ayrıntılı bir değerlendirmesi çok açık değildir. İtzkowitz (2003) Türklerin Birinci Dünya Savaşı'nda Arapların tutumunu ve Arap ayaklanmasını ihanet olarak görmelerini, Avrupa'da üretilen milliyetçi ideoloji ile Osmanlı sistemi arasındaki etkileşimlere bağlayarak açıklamaktadır. Ona göre, milliyetçilik akımı ile Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması bölgesel ayaklanmaları körüklemiş ve Türklerin Arap ayaklanmasını bu minvalde ihanet olarak algılaması mümkün olmuştur (İtzkowitz, 2003: 56-57). Dolayısıyla Gaziantep'in kent hafızasında iki travma vardır: Arap ayaklanması ve Fransız İhtilali. Bu iki travmanın etkileri, şehrin milliyetçilik unsurlarının özellikle vurgulandığı dönemlerde, ırkçılığa benzer şekilde kullanılarak yeniden oluşturulmaktadır.

Günümüzde sahadan yükselen sesler "Bizi sırtımızdan vuran Araplar" ya da "Türkler gibi vatan uğruna savaşmak yerine ülkelerinden kaçtılar", "Türkiye'yi istila ettiler" gibi ifadeler yerli halkın Suriyeli göçmenlere bakışı hakkında yapılan diğer çalışmalarda da benzer şekilde görüşme yaptığım yerli kadınlar tarafından da dile getirilmiştir. Gaziantep'i diğerlerinden farklı kılan şey ise yukarıda da değindiğim üzere "sınır karakolu olma belleğini" ve "milli mücadele şuurunu" diri tutmasında yatmaktadır. Nitekim Gaziantep şehir kimliğinin inşasında yakın ve uzak geçmişe atıfta bulunulan bir tür geçmişin-geleneğin icat edilmesi bağlamı Suriyeli göçmenlerin yaftalanmasının iddialı ve kolay yolu olmuştur.[14] Örneğin kadınların "biz cepheye silah taşımış, erkek gibi cenk etmiş Yirik Fatma'nın torunlarıyız"[15], "Biz 'gazi' olmuş bir kentiz" ifadeleri diri tutulan geçmişin somut göstergeleri olmuştur.

Yerli kadınların Suriyeli göçmenleri yaftalama sürecine vatandaşlık, milliyet ve toplumsal cinsiyet konumları eşliğinde nasıl dahil oldukları ise merkezi araştırma

[14] Feminist teorisyenler, anlatıların her zaman bağlamsal olarak çerçevelenmiş hayali geçmişlerin, bugünün ve geleceğin iç içe geçmiş izlerini içerdiğini savunarak zamanın doğrusal varsayımlarına yönelik eleştirilerin ön saflarında yer almıştır. Örneğin Massey (2004) mekânın tamamen canlı olduğunu ve konumlandırılmaya içkin bir "şimdiye kadarki öykülerin eşzamanlılığı"nı oluşturduğunu öne sürer. Yuval-Davis (2015: 96) buna bir ekleme yaparak "konumlandırılmış hayali gelecekler" için de bunun geçerli olduğunu zikreder.

[15] Gaziantep, milli mücadelede döneminde büyük bir rol oynamış ve kadınlar da milli mücadelede önemli bir yer tutmuştur (Ağar, 2014; Yılmaz, 2015; Kılıçarslan, 2016; Aşık, 2018; Mızrak, 2019).

sorularımdan biri olmuştur. Farklılıklar genel anlamda milletin cinsiyetlendirilmesi ve cinsiyetin milletleştirilmesi yoluyla kurulmuştur.

Gaziantep, semboller, mitler ve özlemler gibi ortak kültürün farklılaştığı, *farklılıkların büyütüldüğü* bir çatışmacı ortama sahne olmuştur. Yerli ve göçmen topluluklar arasındaki milliyete, etnisiteye, toplumsal cinsiyete ve sınıfa dayalı ayrışmalar, milliyetçi ideolojilerin ve çeşitli *duygulanımlar* etrafında pratik, söylem ve temsillerin yeniden sahneye çıkmasına ve üretilmesine etki etmiştir. Vatandaşlık, milliyet ve etnisite kadınlar arasında açığa çıkan tahakküm ilişkilerinin ve de rekabetin önemli ölçüde belirleyeni olmuştur.

> *Kızım bizim annelerimiz, ninelerimiz topraklarımıza giren gavurları atmak için savaşmışlar. Karnında, yanında çocuklarıyla sırtında topu tüfeği taşımışlar. Erkek Fatma gibi savaşmışlar. Yirik Fatma et satırını almış eline Fransızlarla savaşmış. Biz bugün gene de Allah etmesin bir şey olsa kaçmayız, savaşırız. Kadınlarını demim hadi ama erkekleri bile savaşmamış. Bunların erkekleri bizim bir kadınımızın tırnağı etmez. Memleketlerine sahip çıkalardı, burası bizim memleketimiz, niye geliyorlar buraya? Her yeri ele geçirdiler. Şöyle aşağı yaza bir in tüm Suri dersin oraya. Çoluk çocuğumuzun da ahlakını bozuyorlar. Niye bizim çoluğumuzun çocuğumuzun rızkını kendileri alıyor? Kendileri gençleri gümbür gümbür geziyor, ne askerlik ediyor, mesela her türlü yaşamayı yaşıyorlar (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türk).*

Katılımcının ifadesinde geçen milli mücadeleye olan değini milliyetçiliğin ve ırkçılığın geniş kitleler üzerine nüfus kazanmasında etkili olabilmektedir. Gaziantep ve komşu kentlerdeki yerel beddualara da yerleştiğini görebileceğimiz milli mücadele dönemine değini- *bedenine Fransız topu değesice, bedenine gurşun deye,* - ve de genel bir yerleşik kalıp yargı- *Araplar bizi sırtımızdan vurdu* - günümüzde hala kolektif hafızada yer tutmaktadır. Bu tarihsel deneyim ve yukarıda bahsi geçenler birlikte düşünüldüğünde yerli kadınların tutumlarında beliren ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin kendiliğinden etkin hale gelmediğini, güncel koşullardan doğan güç ilişkileri boyunca yapılandırıldığını hesaba katmak gerekir. Buna göre geçmişe yapılan referanslar yerli kadınların Suriyeli kadınlara karşı olan olumsuz tutum ve

davranışlarını yapılandıran ve buna katkıda bulunan süreçler olarak değerlendirilebilir. "Çünkü ırkçılık, ırkçı kişilerin basit bir hezeyanı değil toplumsal bir ilişkidir" (Balibar, 2013: 56).

> İnsanların psikolojik ya da biyolojik 'hafızası' olan şey 'ırk' değildir, fakat modern toplumların tarihsel hafızasının en kalıcı biçimlerinden birini temsil eden şey ırkçılıktır. İnsanlık tarihinin kolektif kavrayışının açığa vurulduğu hayali geçmiş ve güncellik "kaynaşmasını" meydana getirmeye devam eden şey ırkçılıktır (Balibar, 2013: 60).

Suriyeli kadınlar iç savaşa dair anlatılarında Işid'in kadınları tacize ve tecavüze tabii bırakan karanlık varlığından bahsettiler. Elinde satır ve silahlarla gezen Işid ile baş etmenin mümkün olmadığını dile getirdiler. Suriyeli kadınların birçoğu *erkeklerimiz bile karşı koyamadıktan sonra biz ne yapabiliriz, o kadar kolaysa yapsınlar da görelim* derken kendilerini vatanları uğruna savaşmadıkları için ayıplayan yerli halka karşı içsel olarak savunmuşlardır.

> *Siyah giyen adamlar geldiler köye. Elin görünmeyecek. Yaşlı kadınların bile eli görünmeyecek. Renkli giymeyeceksin. Sigara içiyor diye, bir sigara içiyor diye erkeklerin kafasını kestiler. Bir kadının oğlu öyle öldü. Daha da unutamıyoruz. Yüzümüze "savaşsaydınız" diyorlar. "Gidin savaşın" diyorlar. Nasıl yapalım biz? Biz küçük çocuklarımızla nasıl savaşalım. Erkekler akın akın kaçtı, karılarını, çocuklarını aldı kaçtı başka ülkelere gitti. Kimin ne olduğu belli değildi. Kardeş kardeşi vurdu, kesti. Biz de kalktık buraya geldik işte (Eslem, 33 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, üniversite mezunu, ev hanımı, Arap).*
>
> *Biz ne kadar da olsak buranın vatandaşı değiliz. Tamam haklılıkları var. Ama ırkçılık da yürüyor. Bence cahiller. Bence öyle cahillik yani. 2019 yılını bitirdik daha cahil insanlar var, yani şu ana kadar. Siz pis Suriyelisiniz yani tamam bakıyorsunuz, ama biz de insanız yani, pis değiliz. Biz keyfimizden buraya gelmedik. Yani istemeden, mecbur olduk da geldik. Yani en kötü memleket bile memleketsizlikten daha iyidir. İşimiz gücümüz de sizin erkekleriniz değil yani. Ne kadar gitsek, nereye gitsek, ırkçılık yürüyor, hep bir taciz var, yani var. "Ne zaman döneceksiniz Suriye'ye?" diye soruyorlar. Burası bizim memleket, git diyorlar. Bence bu cahillik bundan fazla bir kelime*

bulamıyorum (Mira, 24 yaşında, bekar, üniversite mezunu, öğretmen, Arap).

Uluslararası göçün artması ve bununla bağlantılı olarak dünya genelinde son yıllarda aşırı sağın yükselmesi ve giderek yoğunlaşan/normalleşen ırkçılık[16], konu göçmen kadınlar olduğunda milliyetçilik ve cinsiyetçiliğin kesiştiği bir düzlemde canlanarak özgül bir bağlama oturmuştur. Bu anlamda ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin yeni bir dışlama ve hiyerarşi sistemi boyunca milliyetçilikle eklemlenerek çağdaş bir özgünlük oluşturduğu da belirtilebilir. "…Yaşanan şey 'etnik bir ırkçılık' ile 'cinsel bir ırkçılığın' (ya da cinsiyetçiliğin) koşut gidişinden çok, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin birlikte işlemesi, özellikle de ırkçılığın her zaman bir cinsiyetçiliği ön varsaymasıdır" (Balibar, 2013: 67). Wallerstein için (2013: 41-42) ırkçılık ve cinsiyetçilik, arasında simbiyotik bir bağ olan sürekli, yaygın ve yapısal bir durumdur. Milliyet, vatandaşlık ve etnisite gibi kategoriler kadınlığın inşası süreçlerinin bir parçasıdır. Bunların hepsi cinsiyetlendirilmiştir (Pettman, 1996: 62). Anthias ve Yuval-Davis'in vurguladığı gibi cinsiyetçilik ve ırkçılığın iç içe geçmesi, bilhassa etnik azınlığı oluşturan kadınlar için olumsuz etkiler yaratmaktadır. Vatandaşlık hukuku düzleminde sınırlı yasal haklara sahiptirler ve bu da onları istihdam sürecinde sömürüye açık hale getirir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayanan dezavantajın bu yönü toplumsal cinsiyetin uluslararası politik ekonomisi etrafında tartışılmıştır. Fuhuş, seks turizmi, evde çocuk ve yaşlı bakım hizmeti, sipariş gelinler pazarı da dahil olmak üzere çeşitli kılıklarda ortaya çıkmaktadır (Pettman, 1996).

[16] "Irkçılık -gerçek bir 'bütüncül toplumsal görüngü'- farklılık işaretlerinin (isim, derinin rengi, dinsel ibadet) etrafında eklemlenen ve korunma ya da ayrım hayalinin (toplumsal bünyeyi arılaştırma, 'kendi', 'biz' kimliğini her türlü melezleşme, karışma ve istiladan koruma zorunluluğu) zihinsel ürünleri olan söylemlerde, temsillerde ve pratiklerde (şiddet, hor görme, hoşgörüsüzlük, aşağılama, sömürü biçimlerinde) kayıtlıdır" (Balibar, 2013, 27-28). Tarihsel ve kültürel bir ürün olan ırkçılığın ortaya çıkışının belirleyici koşulu ise "milliyetçilik zemini"dir (Balibar, 2013: 52-53). "Milliyetçilikle zorunlu bir ilişkiyi sürdüren ve milliyetçiliğin kurulmasına, etrafında örgütlendiği kurgusal etnikliği üreten katkıda bulunan şey ırkçılığın bu geniş yapısıdır; bu yapı heterojen olmakla birlikte öncelikle bir fantazmalar ağı ve bunu takip eden söylemler ve tutumlarla sıkı sıkıya bağlanmıştır" (Balibar, 2013: 67). Milliyetçilik ise içinde yer alan politik bölünmelere rağmen "biz/onlar", "içeriden/dışarıdan, "kapsayıcı/dışlayıcı kaideler tarafından yönlendirilir (Wilford, 2005: 1). Ayrıca yaşanılan bölgeye, dine, etnisiteye ve sınıfa göre farklı sembolik anlamlarla yüklüdür.

Kısacası pis 'öteki'ne duyulan nefret ve korkunun dayanağı biyolojik gösterenlerde değil ideolojik ve kurumsal bağlamın içerisinde gizlidir. "Baskın temanın biyolojik soyaçekim değil, kültürel farklılıkların aşılmaz olduğu bir ırkçılık: ilk bakışta bazı grup ya da halkların diğerlerine üstünlüğünü değil, 'sadece' sınırların kaldırılmasının sakıncasını, hayat tarzlarının ve geleneklerin bağdaşmazlığını savunan böyle bir ırkçılık, haklılıkla, farkçı-ırkçılık olarak adlandırılabilir" (Balibar, 2013: 32). Gaziantep yerelindeki bu özgünlük farklı millet ve etnisitenin kadınları olarak geleneklerinin ve yaşam biçimlerinin bağdaşmaz olduğunu savundukları *kültürel bir mesafe* ve *ahlaki bir dışlama* düzlemine sahne olmuştur. Buna göre ötekileştirilenler Arap, Türkmen ve Kürt olarak ayrıştırılarak değil bir bütün olarak Suriyeli Arap kadın tanımlaması içinde pis, gürültülü, görünürde örtülü ama çıplak, eğlence düşkünü, keyifçi, kurnaz, cinselliğe düşkün vd. olarak yaftalanmışlardır. Balibar bu duruma yeni ırkçılık ve hatta daha da ileri giderek *ırksız ırkçılık* demiştir. Irkçılığın burada konuyu anlamlandırabilmek için bir güçlüğe neden olmadığını bu dilin yeni olduğunu, yeni ve sürekli bir kolektif temsiller, pratikler aracılığıyla yeşerdiğini ve kısacası Gramsci'nin argümanıyla ifade edecek olursak burada bir hegemonik ilişki biçiminin açığa çıktığını görmenin öneminden söz etmiştir (Balibar, 2013: 31).

> *Bunların hepsi de Arap. Arapça konuşuyorlar. Yarı Türkmen olanları da var. Ama köklü Arap…Geceleyin gezmeleri meşhur. Gündüz de uyurlar. Geziyorlar, geziyorlar, nargile içiyorlar. Hiç iyi bulmuyorum Suriyeli kadınları. Bu Suriyeliler geldi erkeklerimiz ne edeceğini şaşırdı. Dönmesi var, travestisi var, Allah yırak ola orospusu var, her boku var… Şurada bir komşu var, orda bir somun fırını var, o köşenin başında Meryem diye bir Suriyeli kadın var, kendiler güzellikleriyle erkekleri yoldan çıkarıyorlar. Bakımla güzeller. Her türlü bakımı yapıyorlar. Bizler yapamıyoruz, mesela bizler idare edik, ayıp bilik, toplumumuz var, cemaatimiz var, gittiğimiz yerlerde mesela ayıp, bizler ayıp dik. Erkeğin yanında konuşmayız, yüksek sesle konuşmayız, onlar Alahhhhhhh… (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türk).*

Kürt ya da Türk yerli kadınlar ise kendilerini Türkiyeli kadın kategorisi içinde değerlendirmişlerdir.

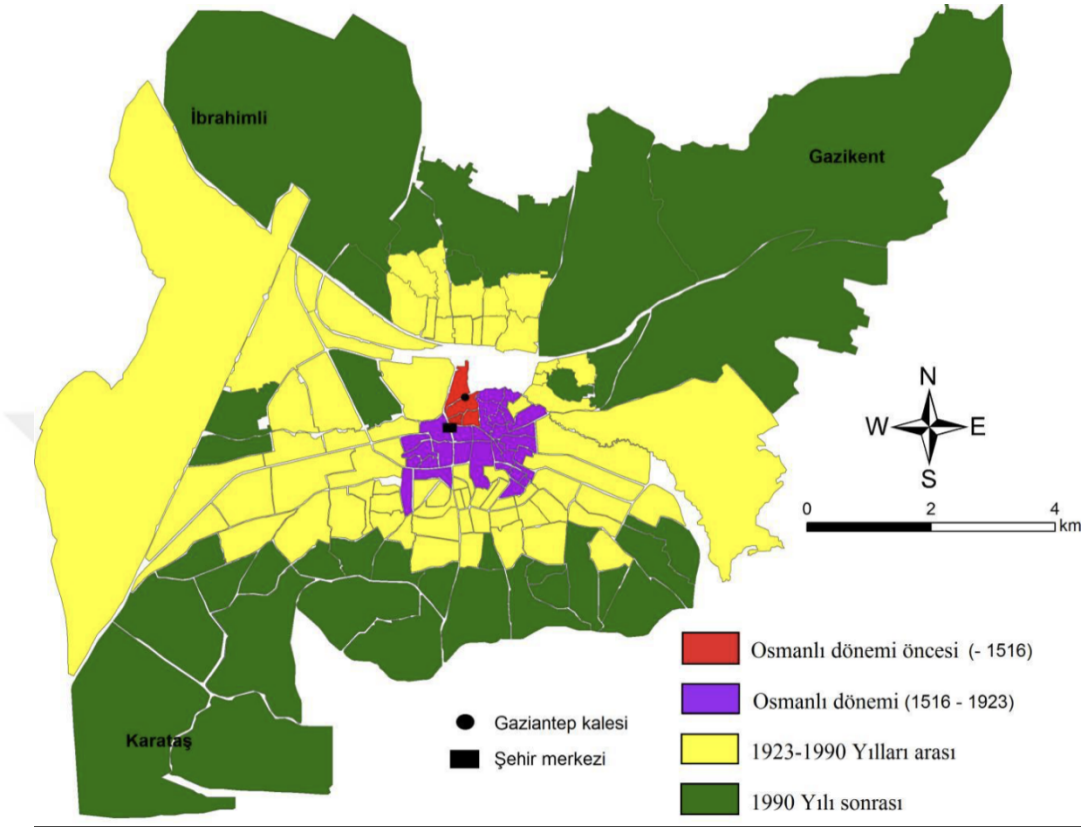
> *Biz hepimiz bir milletiz, Kürdü, Türkü aynı birbirimize geçmişiz. Kız alıp, kız vermişiz. Birlikte yemiş içmişiz. Adetimiz benzer. Onların ki başka ama. Bizim bir derdimiz, sorunumuz yok. Kürt komşularımız var, aynısı hepsi de aynısı bir. Bakarsan Fatma ablada sevmiyor Suriyelileri ben de (Hacer, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, lise mezunu, hizmet satış elemanı, Kürt).*

Cemaatin dış sınırlarının kontrol edilmesi ve safların belirginleştirilmesi sırasında içeride yer alan farklılıklar ve halihazırda aynı etnisiteye mensup kadınların kendi aralarında çıkan kavgalar bile görmezden gelinmiştir.

> *Suriyeliler geldi kaynanam beni unuttu şükür. Komşularımız hepsi Suriyeli. Kapının önüne çıkıp, izliyor. Her gün konuşacak bir şey buluyor. Geçen de şeyi konuşuyordu. Yan taraftaki Suriyeli kadının evine giren çıkan belli değilmiş, bu orospuluk yapıyor diyordu. Bizim gözümüzün önünde, milletin önünde kötü oluyor yani (Duygu, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türk).*

Kadınların milliyetçilik ve ulus-devlet yapılarındaki rollerine ilişkin birçok farklı teorik yaklaşımı inceleyen ve bu yaklaşımların kadınların milliyetçilik üzerindeki etkilerine nasıl yansıdığını tartışan yazarlar kadınların milletin biyolojik ve kültürel yeniden üreticileri olduğundan, toplumun kültürünü ve değerlerini aktarmada onlara önemli bir rol verildiğinden -çünkü çoğunlukla anne olarak yetiştirme görevini üstlenirler ve bu görevleri sırasında kültür ve değerlerin aktarımını da gerçekleştirirler- söz etmişlerdir (Kandiyoti, 1988; MacKinnon, 1989; Moghadam, 1994; Yuval-Davis, 2014: 115; Enloe, 2014). Kısacası kadınlar, biyolojik olarak çocukların veya insanların "üreticileri" olarak kabul edilirler ve bu bağlamda "toplumun taşıyıcıları" olarak görülürler. Buna göre kadınların milliyetçilik bağlamındaki konumlandırılışı ekonomik, politik ve kültürel dışlama konusundaki tutum ve davranışlarına etki etmektedir. Dahası şehir kimliğinin ve kahraman Türk kadını mitinin yerli kadınların Suriyeli kadınları kültürel olarak dışlamasında etkileri olmuştur. Başka araştırmalar yoluyla erkeklerin sergiledikleri kültürel dışlamaya dair tutum ve kanaatlerden öğrendiklerimize baktığımızda sosyal

dışlama konusunda erkekler ve kadınlar arasında da gözlemlenebilir bir motivasyon farkı olduğu açıktır. Sözünü ettiğim bu bulguları tezin analiz bölümünde etraflıca



değerlendirmek üzere burada bırakıyor ve kentin göç, yerleşim ve nüfus dağılımı örüntülerine dair bir profil çizmek için metne devam ediyorum.

Şekil 1. Gaziantep'in kutsal mekanlar göz önüne alınarak haritalandırılmış alansal gelişimi (Sönmez, 2018: 125).

Kentte yerleşme örüntülerine ve nüfus dağılımına bakıldığında 16. yüzyıldan itibaren, Gaziantep'teki mahalle ve nüfus sayısında ciddi bir artış yaşandığı buna karşın alansal gelişimin yavaş olduğu, şehrin yatay bir büyüme eğrisi göstermeyip, eski doku sabit kalarak nüfusun mahallelere sıkıştırıldığı görülmektedir. Bir mahalle kadar alana birkaç mahalle yapılması bu sürekli sıkışma ile günümüze kadar gelmiştir. Tarihsel süreçte Gaziantep mahallelerinin ve nüfusun değişimini araştıran yazarlar mahalle sayısının artmasına rağmen kentin alan olarak büyümesinin yavaş kaldığını belgelemişlerdir (Bkz, Kuzucu, 2006; Yıldırım, 2006; Kuban, 2010; Sönmez, 2018). Hayatlı geniş evlere sahip eski dokunun yerine farklı malzemeler

kullanılarak, boyutları ve şekilleri değişen birkaç katlı evler yapılmıştır[17] (Çiftçi, 2000: 298-299).

Cumhuriyetin ilk yılları ise Gaziantep'in alan olarak genişlemeye başladığı zamana tekabül etmektedir. Kent asıl büyüme hızını ise 1950'li yıllar ve sonrasında göstermiştir. Bu dönemde ülke çapında iyice belirginleşen sanayileşme ve kentleşme süreçleri sonrası nüfus artışı[18] ile birlikte kent alansal olarak da büyümeye başlamıştır. Hızla yapılaşan kentin, ulaşım kolaylığı, yükseltinin azlığı, eğim değerleri ve üniversitenin konumu vd., gibi sebeplerle büyüme yönü batı (Kilis ve Adana yolu güzergahı) olmuştur. Kentsel alan 1975 ile 1984 yılları arasında bir kattan daha fazla artış (9.2 km-21.5 km) göstermiştir (Sönmez, 2018: 126).

Türkiye'nin diğer büyük kentlerinde de (İstanbul, Ankara, İzmir, Bursa gibi) izlenebileceği gibi 1980'li yıllar Gaziantep'e iç göçün arttığı bir dönem olmuştur.[19] 1980'ler sonrası ve 90'lı yılların başından itibaren ekonomisi dışa açılan Gaziantep bol ve ucuz iş gücünün etkisiyle sanayi alanında güçlü bir gelişme yaşamış ve kentte ihracata dayalı üretim artmıştır. Kentin sosyal ve ekonomik bakımdan az gelişmiş bir bölgede olması da sanayi ve ticaret faaliyetleri ile öne çıkmasına imkân vermiştir.[20] Kentte kalkınma adına girişilen ekonomik politikalar, eğitim ve sağlık hizmetlerine erişim kolaylığı, iş imkanları ve daha iyi yaşam koşulları kendi taşrasından ve yakın çevresinden yönelen göç hareketlerini teşvik etmiştir.[21] Kısaca kentin göç merkezi olmasında ekonomik gelişme hızı belirleyici bir faktördür (Geniş, 2011: 339). İç

[17] Ticaret, hizmet ve konut alanlarının bir arada bulunduğu bu mahallelerde dar sokaklar, yüksek duvarlarla çevrelenmiş hayatlar ve birbirine bitişik evler dışa kapalılığı ve ev/hane içerisindeki rahatlığı anlatmakta ve tüm bunlar İslam kültürünün kente etkisini yansıtmaktadır (Cansever, 2010: 93)

[18] Bkz: İçduygu, A ve Sirkeci, İ. (1999). "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Göç Hareketleri", içinde *75. Yılda Köylerden Şehirlere,* der. Baydar, O., s. 249-259, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.

[19] Ayrıca 1984 ile 2000 yılları arasında Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde güvenlik sorunlarının artması zorunlu göçleri tetiklemiştir. Gaziantep, çatışmaların yaşandığı illere yakın olması ve bölgede daha güvenli bir şehir olması nedeniyle gerçekleşen zorunlu göçten en fazla etkilenen illerden biri olmuştur. Bu zorunlu göç dalgası, Gaziantep'in alansal olarak büyümesini de hızlandırmıştır (Sönmez, 2018: 127).

[20] Bu bilgiye ek olarak Gaziantep'in sanayi ve ticaret kenti olmasındaki başarısını özellikle 20. yüzyılda kentteki Protestan nüfusunun etkisine de bağlamak mümkündür. Bu süreçte, Protestanlık arasında sayıca kayda değer bir cemaat oluşmuş, dünya kapitalist ekonomisiyle artan ticari ilişkiler ile beraber gayrimüslim azınlıklar arasında zengin yeni bir kentli orta sınıf ortaya çıkmıştır (Adaş, 2011: 263-292).

[21] Gaziantep'in kent nüfusu ve iç göç örüntüleri hakkında yapılan nicel bir araştırmaya göre kentte yaşayan her 10 kişiden üçü kent merkezi dışında doğanlardan oluşmaktadır. Göç edenlerin büyük bir kısmı kendi taşrasındandır. Bunu sırasıyla Şanlıurfa, Kahramanmaraş, Adıyaman, Kilis ve diğer iller takip etmektedir. Burada dikkat çeken bir başka bulgu her 10 hane reisinden 3'ünün kırdan geliyor olduğudur (Geniş, 211: 339-340).

göçün etkisi neticesinde nüfusun birikmesi ile plansız ve altyapısız olan eski mahallelerde plansız yeni konutların inşa edilmesi şehrin merkezini çevreleyen alanda kentsel gecekondulaşma, yoksulluk ve toplumsal dışlanma gerçeğini doğurmuştur.[22] Bu dönem içerisinde belediyelerin bu yoğun göçe cevap vermek için ücretsiz bir şekilde göçmenlere verdiği 200 metrekarelik parseller plansız ve çarpık kentleşmenin önünü açmıştır (Sönmez, 2018: 130). Karadağ'ın (2011: 400) da aktardığı gibi artan göç dalgası düşük gelirli insanların, aralarında saha çalışmasını yaptığım mahallelerinde bulunduğu Düztepe, Ünaldı, Karşıyaka, Hoşgör gibi kenar mahallelere yerleşmesi ile sonuçlanmıştır.



Fotoğraf 1. 1980 sonrası Ünaldı ve Düztepe semtleri ve çevresinde ortaya çıkan bitişik olarak inşa edilmiş gecekondu şeklindeki yerleşim alanı.

Kaynak: IKONOS uydu görüntüsü, 2012, Akt, Sönmez, 2018: 127.

[22] 1980'li yıllar liberal yeni ekonomik politikalar çerçevesinde hız kazanan kırdan kente göçün ülke genelindeki temsilini anlatır. Göç, toplumsal dışlanma ve kentsel yoksulluk arasındaki ilişkinin karmaşık ve çok boyutlu yapısını hem ülke genelinde hem de Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde anlatmaya koyulan birçok araştırma mevcuttur. Bu araştırmalar iç göç ile kente yerleşenlerin ekonomik, sosyal ve demografik profillerinin, sırt çantalarında taşıdıkları sermaye türlerinin ve de geldikleri kentin ekonomik, siyasal ve toplumsal yapısının kente olan adaptasyon sürecini etkilediğinden söz etmiştir (Erder, 2006; Işık ve Pınarcıoğlu, 2003).

Gaziantep'in Tüik nüfus sayımı sonuçlarına göre 1990'dan 2000 yılına değin nüfusunun %31,25'lik bir artış gösterdiği görülmektedir. Bu tarihler arasında kent alansal olarak da hızlı bir büyüme evresi geçirmiştir. Nitekim önceki dönemde Gaziantep Üniversitesi'nin bulunduğu Kilis yolunda ve Adana yolu güzergahında gelişen kent farklı yönlere doğru da büyüme eğrisi göstermiştir. Şehir bu dönemde genişledikçe, daha yüksek gelir düzeyine sahip kesimler genellikle şehrin kuzeybatısındaki İbrahimli bölgesinde yerleşirken, orta sınıf ve memur kesimler şehrin güneybatısındaki Karataş (Kızılhisar) civarına yerleşmiştir. Bu bölgelerde, genellikle daha yüksek gelir düzeyine sahip insanların talebi nedeniyle arazi rantı da artmıştır. Yine bahsedilen bölgelerde daha düzenli ve geniş sokaklar mevcuttur. Trafikte daha az sıkışma, eğitim ve sağlık kurumlarının dağılımı daha düzenlidir. Bol yeşil alan mevcuttur. Ayrıca, altyapı sorunları da diğer bölgelere oranla daha az görülmektedir (Sönmez, 2018: 129-130).

2000 yılında 1.009.126 olan kent nüfusu 2011'de 1.753.596'ya çıkmıştır. 2022'de yapılan son nüfus sayımı istatistiklerine bakıldığında 2011'den itibaren %23 oranda (Suriyeli göçmenler hariç) bir nüfus birikimi görülmektedir.

Yıl	Gaziantep Nüfusu	Erkek Nüfusu	Kadın Nüfusu
2022	**2.154.051**	1.087.763	1.066.288
2021	**2.130.432**	1.075.409	1.055.023
2020	**2.101.157**	1.060.820	1.040.337
2019	**2.069.364**	1.044.799	1.024.565
2018	**2.028.563**	1.023.716	1.004.847
2017	**2.005.515**	1.012.992	992.523
2016	**1.974.244**	998.926	975.318
2015	**1.931.836**	976.126	955.710
2014	**1.889.466**	953.760	935.706
2013	**1.844.438**	930.972	913.466
2012	**1.799.558**	907.172	892.386
2011	**1.753.596**	883.086	870.510
2010	**1.700.763**	855.384	845.379
2009	**1.653.670**	831.911	821.759
2008	**1.612.223**	810.768	801.455
2007	**1.560.023**	779.863	780.160

Tablo 2. Yıllara Göre Gaziantep Nüfusu (ADNKS, 2022)

Kentin sanayi, turizm ve ticaret alanlarında gösterdiği atılım bu oransal gelişimi tetiklemiştir. Özellikle kente 5. Organize Sanayi bölgesinin kurulması, iki tane daha vakıf üniversitesinin açılması ve kentteki üniversite sayısının Gaziantep Üniversitesi ve Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi ile birlikte dörde yükselmesi, özel hastanelerin sayılarının artması, gastronomi kenti ilan edilmesi vd., gelişmeler Gaziantep'in hem alan hem de nüfus olarak büyümesinde etkili olmuştur. Nüfusun büyümesi kentin alansal olarak büyümesi ile de doğru orantılı ilerlemiştir. Örneğin 2010 ve 2018 yılları arasında kent alansal olarak %74 oranında bir büyüme göstermiştir. Gaziantep'in son yıllarda yaşadığı alansal genişlemeyi 2011 yılında başlayan Suriye iç savaşı nedeniyle Gaziantep'e yönelen yoğun göçle birlikte de değerlendirmek mümkündür. Zira savaş nedeniyle nüfusu 450 bini geçen Suriyeli göçmenin Gaziantep'e yerleşmesi, konut ihtiyacının artmasına neden olmuştur. Düşük gelirli göçmenler kenar mahallelere yerleşmek zorunda kalırken burada yaşayan yerli halk evlerini kiraya vererek yeni alanlara taşınmaya başlamıştır. Böylece, kenar mahallelerde Suriyeli göçmenlerin yoğunluğu artmıştır. Bu durum, şehrin demografik yapısını ve sosyal dokusunu da etkilemiştir (Sönmez, 2016: 395-396).

Sonuç olarak yukarıda yer verdiğim tarihsel bağlamı göz önüne alarak çalışmamda Gaziantep'te Suriyeli ve yerli kadınların gündelik yaşamında belirleyici bir role sahip olan dış göç olgusu üzerinde duruyorum. Gaziantep, başta sınır kenti olması, farklı göç biçimlerini ve dahası uluslararası göçü barındırması nedeniyle bu çalışmanın kapsamını oluşturmuştur. Gaziantep'e son yıllarda yönelen yoğun nitelikteki Suriye göçü, Gaziantep'in Suriye ile bir sınır kenti olmasıyla da ilintilidir. Sınır üzerine ortaya çıkılan araştırmalara bakıldığında, sınırlar arası hareketliliğin konu alındığı dahası sınır mekânlarını "farklı kimlik ve kültürlerin etkileşim halinde olduğu geçiş ve karşılaşma alanları" olarak değerlendirildiği görülecektir. Bu durum Gaziantep'teki yerel güç ve eşitsizlik yapılarını yeniden üretmiştir (Şenoğuz, 2014: 29).

3.2. SAHA ÇALIŞMASINI HARİTALANDIRMAK

Saha çalışması Suriyeli kadınlar ile yerli kadınlar arasındaki ilişkilerin farklı boyutlarının görülebilmesi için Gaziantep'in altı mahallesini içeriyor. Yapmış

olduğum bu ayrım, katı bir katmanlaşma kategorisinden çok, karmaşıklık ve çeşitlilik içeren bir olguya yerleşme örüntülerini hesaba katarak kaba hatlarıyla yaklaşma ve sınıflandırma girişimi olarak düşünülebilir. Suriyeli nüfusun yoğun olduğu dört mahallede; yerleşik Kürt halkın yaşadığı Hacıbaba, alt sınıftan kadınların alışveriş yapmak için uğrak yeri olan "boklu perdeci"nin[23] olduğu, karşılaşmanın daha yoğun biçimde gerçekleştiği Beydilli mahallesi, tekstil atölyelerinin ve ucuz işgücünün toplandığı Ünaldı mahallesi, etnisiteye göre dağınık olmakla birlikle Suriyeli göçmenlerin en çok yerli halkın en az olduğu Yavuzlar mahallesi ve Suriyeli göçmen nüfusun en az olduğu ve arazi rayiç bedellerinin yüksek olduğu Atatürk ve Batıkent mahallelerinde etnografik bir saha çalışması yürüttüm.

9 Temmuz 2019'dan 10 Ekim 2019 tarihine kadar süren ilk 4 aylık saha araştırmamda Gaziantep'in Şahinbey ilçesine bağlı Yavuzlar, Beydilli, Hacıbaba ve Ünaldı mahallesinde[24] yerli ve Suriyeli kadınlarla sık ve düzenli görüşmeler gerçekleştirdim. Covid-19 pandemisinin başlangıcı olan 10 Mart 2020 tarihine kadar da katılımcılar ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirdim. Yani toplamda 9 ay boyunca sahada aktif bir şekilde yer aldım. Saha araştırmasına alt gelir grubu mahallelerden başladım. Bunun belli başlı birtakım gerekçeleri mevcuttu. Bunların başında yaz aylarında sözü edilen mahallelerde kadınlarla iletişime geçme fırsatımın yüksek oluşu yer almaktaydı. Çünkü bu semtlerde saha kış aylarında sokaktan evlere çekilmektedir. Sahanın geri çekilmesi sokaktaki karşılaşmaların mahiyetini gözlemlememi engelleyebilirdi. Çalışmamda bilhassa yerli kadın ve Suriyeli kadınların sokaktaki gündelik karşılaşmalarını inceliyor oluşum yaz aylarını bu bölgelerde geçirmem için makul bir sebepti. Gün içerisinde hava sıcaklığının düştüğü saatlerde kapı önlerinde oturan ve kış ayları için salçalık ve kurutmalık hazırlığı yapan, parklarda vakit geçiren yahut sokakta parça başı üretim yapan kadınlarla karşılaşma olasılığım bu aylarda oldukça yüksekti. Bu süre boyunca orta ve üst sınıf Suriyeli ve yerli kadınların yaşadıkları Atatürk ve Batıkent mahallelerini de ziyaret ettim. Kafelerde oturup sokaklarda uzun yürüyüşler yaptım. Bu mahallelerde

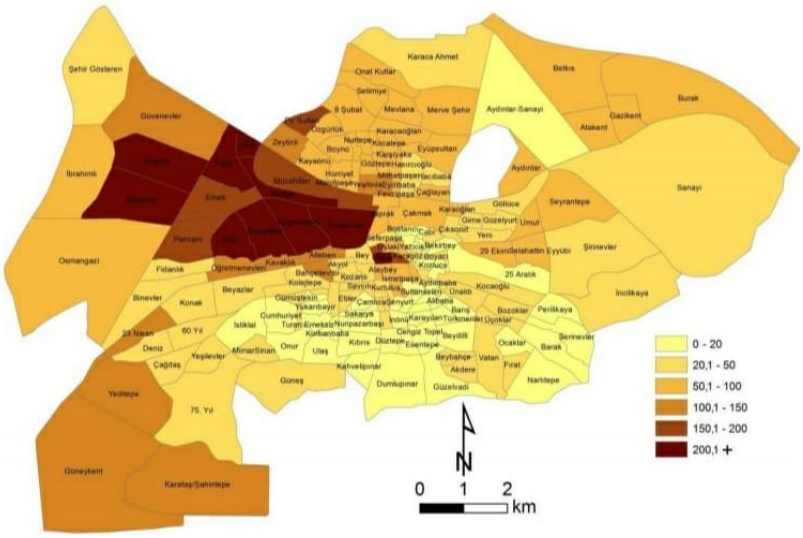
[23] Boklu perdeci Gaziantep'te ucuz ve kaliteli perakende perde satışı ile Gaziantepli kadınların çoğunun bildiği meşhur bir dükkandır.
[24] Bu mahallelerin alt gelir grubu Suriyeli ve yerli kadınların yaşadıkları bölgeler olduğu Şekil 1'de yer alan haritada gösterilmektedir.

yapacağım saha çalışmamı daha önce kurduğum ağlar[25] vasıtasıyla gerçekleştireceğimi bildiğimden (bu mahallelerde kadınları kapı önünde otururken görmek zor çünkü yüksek güvenlikli siteler ve apartmanlarda yaşayan kadınlarla kapı çalarak görüşmek kolay değildi) derinlemesine görüşmeleri yapmayı ilerleyen tarihlere erteledim. Bu süreç boyunca alt gelir grubu ve orta/üst sınıf kadınların karşılaşma olasılıklarının güç olduğunu, bunun nedeninin ise kentin coğrafi konumlanışından kaynaklandığını gördüm. Yavuzlar, Hacıbaba, Beydilli ve Ünaldı mahallesinde gerçekleştirdiğim saha çalışmam boyunca bizzat ben de orta/üst sınıf mensubu yerli ve Suriyeli kadınlarla karşılaşmadım. Bu mahallelere ortalama 20 km uzak olan Atatürk ve Batıkent mahalleleri kentin kuzeybatı yakasında yer almaktayken alan araştırmasını sürdürdüğüm mahalleler ise kentin orta ve güney yakasında kalmaktaydı. Bahsettiğim bu yapısal dinamik sınıflar arası karşılaşmaların ihtimalini azaltıyordu. Üst sınıfla kendi ağlarım aracılığıyla iletişim kurmakta zorlandığımda ise genellikle onların daha düşük ekonomik statüye sahip akrabalarıyla, arkadaşlarıyla ya da çalışanlarıyla bağlantı kurdum. Bu benim için etkili bir teknik oldu. Zira iletişim ağımı aşağıdan yukarıya doğru takip ederek üst sınıfla etkileşimde bulunmam kolaylaştı.

Öte yandan da görüşme yaptığım mahallelerde yani içeride Suriyeli ve yerli kadınların karşılaşmama durumlarını bizzat kendilerinin de yarattıklarını gözlemledim. Ayrı marketlerden alışverişlerini yapan bu kadınlar (Suriyeli kadınlar Suriyelilerin açtığı marketlerden alışveriş yapıyorlar, yerli kadınlar buraya çoğunlukla uğramıyor) karşılaşmayı istemiyorlardı. Ayrıca salı günleri kurulan pazar yerlerine Suriyeli kadınlar akşamüstü giderken yerli kadınlar onların pazarda olduğu saatlerde alışverişlerini yapmayı uygun bulmuyorlardı. Pazar yerinde gezdiğim günlerde yerli kadınlar ve Suriyeli kadınlar arasında çıkan kavgalara da şahit oldum. Ancak Suriyeli göçmenlerin çoğunlukta yaşadığı bu mahallelerde kadınların karşılaşma ihtimali Atatürk ve Batıkent mahallelerinde yaşayanlara oranla elbette daha yüksekti.

[25] Yüksek lisans tezim başta olmak üzere içinde yer aldığım üç ayrı TÜBİTAK projesinde Atatürk ve Batıkent mahallelerinde yaşayan Suriyeli kadınlarla görüşme fırsatım oldu. Bu mahallelerde yaşayan Suriyeli kadınlarla kurduğum ilişkiler ise hala sürmekte olduğundan daha önce kurmuş olduğum bağlantıların bu mahallelerde yaşayan kadınlarla gerçekleştireceğim görüşmeleri kolaylaştıracağını düşündüm. Nitekim öyle de oldu.

Genel bir ifade ile Suriyeli göçmen nüfusunun Gaziantep'in çeşitli mahallelere yerleşme örüntülerinin Suriyeli ve yerli kadınların sınıf, milliyet ve etnisite kategorilerine bağlı olarak ilişkilerinin niteliğini belirleyip belirlemediği sorusunun önemli olduğunu düşünüyorum. Suriyeli göçmenlerin çeşitli mahallelerdeki yoğunluk durumu ise kentin sosyo-ekonomik, kültürel ve etnik olarak nasıl bir biçimde yapılandığı sorusuyla bağlantı kurularak anlaşılabilir. Buna göre: çalışmamın amacı doğrultusunda Gaziantep il merkezinde yaşayan Suriyeli ve yerli halkın mahallelere sınıfsal olarak nasıl dağıldıklarını literatürde yer alan çalışmaları gözeterek inceledim ve örneklemi bu çalışmalardan hareketle belirledim. Aşağıda yer alan harita, Gaziantep'te gelir durumuna bağlı olarak yerli halkın mahallelere nasıl dağıldığını göstermektedir. Suriyeli göçmenlerin sınıf durumuna bağlı olarak mahallelere nasıl ve ne oranda dağıldığı ise yerli halkın dağılımı ile benzer minvalde gerçekleşmektedir.

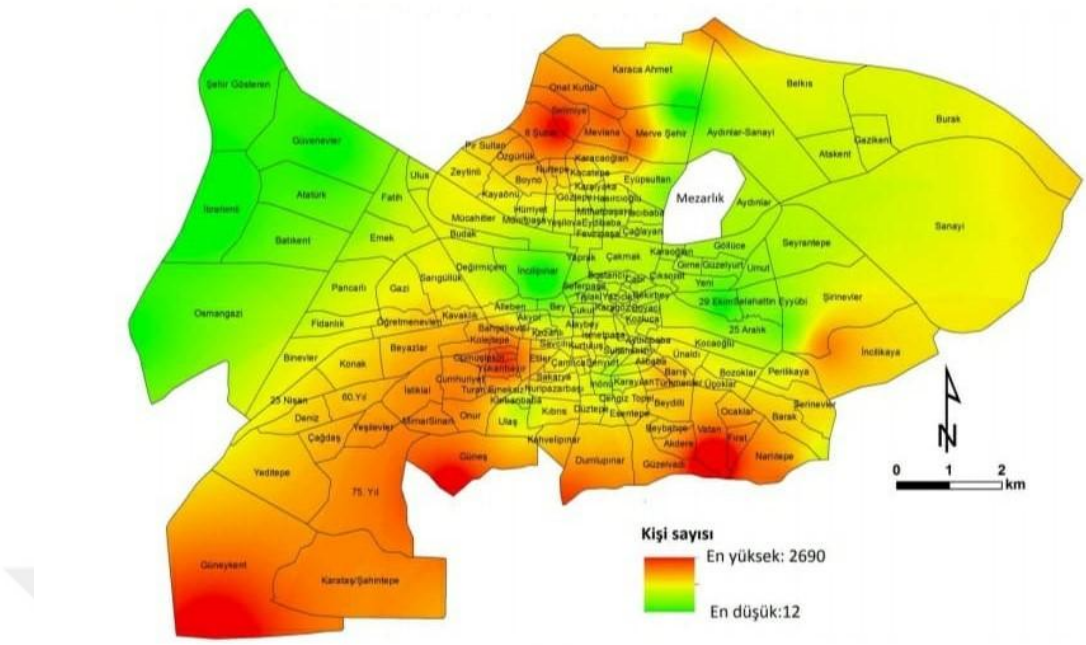


Şekil 2. Gaziantep Şehrinin Arazi Rayiç Bedelleri Üzerinden Gelir Durumu (Dolar üzerinden metrekare durumu) (Sönmez, 2016: 395).

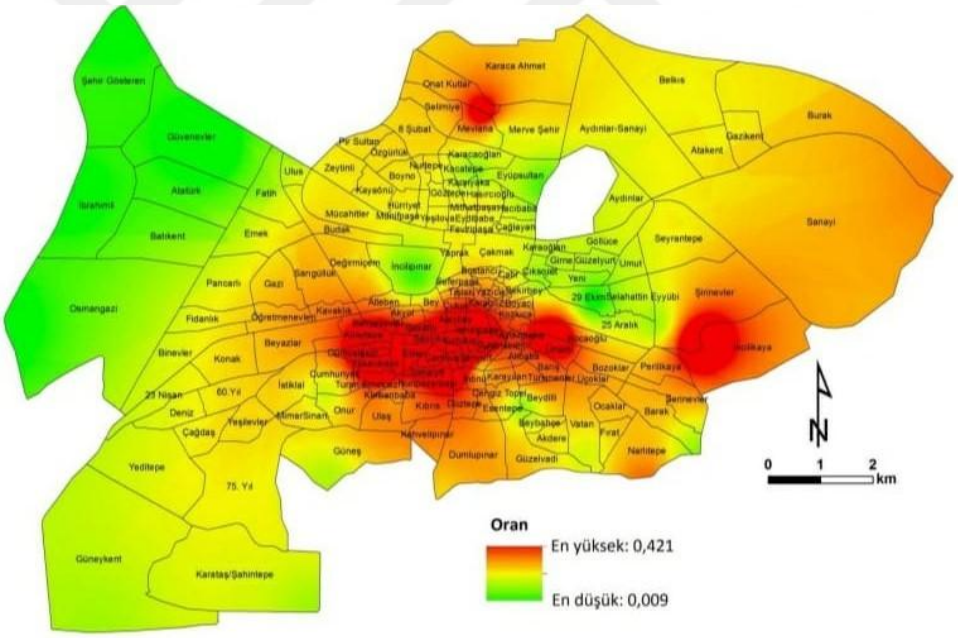
Şekil 2'de koyu renk ile vurgulanan alanlar Gaziantep'in Kuzeybatısında kalan ve gelir düzeyi yüksek olan bir bölgedir (Sönmez, 2016: 394). Burası Şekil 3'de yer alan haritada görüleceği üzere Suriyeli göçmenlerin en az yaşadıkları mevkilerin başında gelmektedir. Açık sarı ile gösterilen alanlar ise kentin alt sınıflarının yaşadığı mevkilerdir. Şekil 3'de görüleceği üzere Suriyeli göçmen varlığı

buralarda artış göstermektedir. Sönmez (2016) Suriyeli göçmenlerin Gaziantep'teki mekânsal dağılımlarına ilişkin yaptığı çalışmada Gaziantep Büyükşehir Belediyesi ve TÜİK'ten almış olduğu yerel nüfus verilerini kullanarak mahallelere ilişkin geniş ölçekli bir perspektif sunmuştur. Analizini gerçekleştirirken de arazi rayiç bedelleri üzerinden metrekareye düşen kişi başı gelir durumunu göz önünde bulundurmuştur. Yukarıda yer alan harita arazi rayiç bedelleri üzerinden elde edilen verilerle yerli halkın kente nasıl dağıldığını göstermektedir. Araştırma Suriyelilerin kentte yerleşimlerinin ise büyük ölçekte yerli halkın yerleşim örüntüsüyle benzer olduğunu göstermektedir.

Geniş'in (2011: 343) Gaziantep'te iç göç hareketleri üzerine yaptığı çalışmasında göç edenlerin büyük bir kısmının ilk dalga göç ile kent merkezlerine yerleşmiş olduklarına işaret etmiştir. Söz konusu dönemde karşıt iki yönde kentsel yayılma olduğunu belirten Akdemir ve Öngel (2017: 59) kentin Düztepe, Karşıyaka ve Çiksorut adlı bölgelerinin kentteki emek göçünün imalat faaliyetiyle emildiği fabrikaların bulunduğu kentin güney ve doğusuna doğru uzanan bölgeler olduğuna işaret etmişlerdir. Diğeri ise kentin kuzey ve batısına doğru uzanan bölgedir. Burası geliri daha yüksek olan ve kamu hizmet alanlarında çalışma olanağı bulunanları kapsayan bölgedir. Her iki bölgede kentsel gelişme farklı bir seyir izlemiştir. Güney ve doğuya doğru olan gelişme fabrika çevresinde arazi satın alarak gerçekleştirilen düzensiz ve ihtiyaca bağlı olarak yapılan konut alanlarından oluşmaktayken, kuzey ve batı yönünde olan gelişmede ise geniş sokaklar ve apartmanlar görülmektedir.



Şekil 3. “Suriyeli sığınmacıların Gaziantep şehrindeki sayısal dağılışları” (Sönmez, 2016: 395)



Şekil 4. “Suriyeli sığınmacı sayısının Gaziantep şehrindeki mahalle nüfuslarına göre oransal dağılışı” (Sönmez, 2016: 396).

Yukarıda yer alan kırmızı renk ile gösterilen alanlar mahallenin yerli nüfusuna oranla Suriyeli göçmenlerin yüksek olduğu mahalleleri göstermektedir. Dahası kırmızı alanlar Gaziantep’in Şahinbey ilçesinde yer alan mahalleleri göstermektedir. Türkiye’de resmi verilere göre geçici koruma kapsamındaki Suriyeli

nüfusun en fazla (birinci sırada) bulunduğu ilçe Şahinbey'dir (Göç İdaresi Başkanlığı, 2024). Bu bölgeler kişi başı gelir dağılımının en düşük olduğu yerleşim alanlarıdır. Böylelikle yoksul göçmenler tıpkı kente iç göçle gelen yoksul kesimlerin izlerini takip etmektedirler denebilir. Bu da yerli kent yoksulları ve alana yeni gelen göçmenler için ekonomik bir mücadele alanının ortaya çıkmasında etkilidir. Dolayısıyla Bourdieu'nun söylediğini takip edecek olursak eşitsizlikler, toplumsal sınıflar ve kırılma hatları coğrafi mekân üzerinde toplumsal mekâna dönüşüyor. Bu da mekânın yansız olmadığı bize hatırlatıyor.

Toparlayacak olursam çalışmamın evrenini oluşturan Gaziantep'te Hacıbaba, Beydilli, Ünaldı, Yavuzlar, Atatürk ve Batıkent mahallelerinde saha araştırmamı gerçekleştirdim. Suriyeli göçmenlerin kentin toplam nüfusuna oranını mahalleler üzerinden değerlendiren Sönmez'in (2016: 396) araştırmasında göçmenlerin en yoğun olduğu bölgelerin %42 ile Yavuzlar, %29 Ünaldı ve %24 ile Onat Kutlar, %8 ile Karataş ve %1 ile İbrahimli mahallesinin takip ettiği paylaşılmıştır (Sönmez, 2016: 396). Bu mahalleler arasından seçtiğim Hacıbaba, Beydilli, Ünaldı ve Yavuzlar mahallesini alt gelir grubu göçmenlerin sıklıkla yaşadığı bir mahalle olması bakımından tercih ettim. Atatürk ve Batıkent mahallesi ise yukarıda saydığım mahallelere oranla statüsel bağlamda çok daha iyi durumda olan göçmenlerin burada ikamet etmesi nedeniyle tercih ettim. Açıkçası bu tercihim, farklı sosyal kategorilerden kadın örneklemi seçme ihtiyacımın bir sonucudur. Belirtilen mahallelerde yer alan hastane, market, pazar, sokak ve yardım kuruluşlarında karşılaşan kadınların birbirlerine karşı oluşturmuş oldukları algı, tutum ve deneyimlerine etnografik veri toplama yöntemi ile eğilirken derinlemesine görüşme tekniğinden de yararlandım.

3.3. KONUMLANDIRILMIŞ BİR İNSAN ETKİNLİĞİ OLARAK FEMİNİST ETNOGRAFİK VERİ

> "Etnografik alan araştırmasına karşı ilginin yeniden canlanmasına karşı çoğu zaman hala ilişki örüntülerine değil, tek başına yaşayan grup ve kategorilerine yönelik hâkim meraklardan birini sergilemektedir. Epistemolojik ihtiyat hala gereklidir. Aksi takdirde ilişkisel düşüncenin değerli potansiyelinin bir kısmı kaybedilecektir –başlangıcın- da umut vaat eden ve eleştirel bakışa sahip olan bir girişim evcilleştirilecektir" (Emirbayer, 2013: 318).

> "Belki de etnografların sosyolojik kuzenlerinin örneğini takip etmelerinin zamanı gelmiştir. Artık dikkatimizi metinlerle ilgili tekbenci kaygılardan kültürel pratiklerdeki çeşitliliğin bize insani koşullarla ilgili söyleyebileceklerine çevirmeliyiz" (Aunger, 2015:293).

Kentsel gündelik yaşam içerisinde dış göç olgusunun kadınlıklar arası güç ve iktidar ilişkileri üzerindeki etkisini inceleyen ve saha çalışmasını doğup büyüdüğü kentte yapan bir araştırmacının kullanacağı en iyi yöntem[26] ne olabilir? Araştırmacının tercih ettiğini yöntem sahadan elde edeceği verileri ve de analizi nasıl etkiler? Kısaca yanıt verecek olursam: Feminist araştırma metodolojisi kapsamında, yöntemsel bir tercih olarak konumlandırılmış kesişimsellik perspektifi ve etnografik/otoetnografik saha araştırması yöntemi ile sahaya, verilere ve analize yaklaşıyorum. Çünkü:

Feminist araştırma yöntemi, toplumsal cinsiyeti sınıfsal, ırksal ve etnik baskılar gibi diğer baskı türleri ile ilişkilendirir ve yapılan araştırmalarda tüm bu parametreler içerisinden bakmaya yönelik bir algı yaratabilmeyi hedefler (Maynard, 1994: 159). Göçü feminist bir perspektifle ele alan Sandra Harding, kadınların deneyimleri bakımından sorun olarak karşılaşılan birçok olayın, erkekler için sorun oluşturmayabileceğini söyler (Harding, 1995: 39-42). Ancak ister kadın ister erkek olsun deneyim nosyonu, sınıf, etnisite, yaş, yurttaşlık, inanç vd., gibi pek çok faktöre bağlı olarak farklılaşır. Bu nedenle bazı kadınlar/erkekler için sorun olarak görülen birçok olay, bazı kadın/erkek deneyimleri açısından sorun olarak algılanmayabilir. Yerli ve Suriyeli kadınlar arası etkileşim süreçlerini incelemeye koyulduğum bu çalışmada kadınlar arası farkları tanımlayan kodların neler olduğu ve bu kodların nasıl oluştuğu sorularına Suriyeli ve yerli kadınların gündelik yaşam deneyimlerine sızarak, birbirlerine karşı oluşturdukları anlam örüntülerini yüz yüze etkileşimleri ekseninde derinlemesine inceleyerek yanıt arıyorum.

Suriye göçü hakkında yapılan çalışmalar yerli kadınların Suriyeli kadınların aşırı cinselliğinden duydukları öfkeyi not etmiş ve çalışmalarında ya doğrudan ya da dolaylı olarak bu konuya yer vermişlerdir (Mazlumder, 2014; Barın, 2015; Çelik ve Vural, 2018; Ünal ve Doğan, 2020). Ancak bu çalışmaların önemli bir bölümü yalnızca bölge kadınlarının tedirginliği vurgusu taşıyan değerlendirmelerden

[26] Yöntem terimini Erdoğan ve Gündoğdu'nun da (2020: 20) aktardığı gibi araştırma tekniğini, bilgi kuramını ve de yöntembilimi birlikte içerecek şekilde kullanıyorum.

oluşmuştur. Bu çalışmalar önemli bir konuya dikkat çekmek ile birlikte söz konusu ötekileştirme araçlarının neler olduğu sorusuna açık bir cevap veremiyor. Kadınlar için kullanılan ötekileştirici kavramlar neden sürekli diğer millete atfedilen olumsuz stereotiplerle özdeşleştiriliyor? Tabi kılma hangi güce/güçlere dayanılarak harekete geçiriliyor? Ve tabiiyet altına alınan grup iktidara hiç mi cevap vermiyor? Ya da hiç mi üste çıkmıyor?

Bir tarafta göçmen kadınların dişileştirilmesi konuları hakkında değerli çalışmalar yapılmış olsa da öte yanda yerli kadınlar ve ırk ilişkilerinde oynadıkları rol çok az tartışılmıştır. En önemlisi de bir kategori olarak toplumsal cinsiyetin iktidarın ve tabi grupların belirlenmesinde oynadığı rol yeteri kadar açıklanmamıştır. Yine de günümüzde Suriyeli göçmen kadınların deneyimlerini görünür kılmak için çaba harcayan çalışmaların sayısı yetersiz ya da bu çalışmalar niteliksiz demek ezbere bir bilgi olacaktır. Zira Türkiye'de Suriyeli göçmen kadınların gündelik yaşamlarını, işgücü piyasası deneyimlerini, doğurganlık örüntülerini, kurumsal hizmetlere erişim sırasında yaşadıkları sosyal dışlanma deneyimlerini ele alan ve göçmen kadın deneyimini görünür kılan önemli çalışmalar yapıldı (Dedeoğlu & Bayraktar 2018; Ünlütürk-Ulutaş & Akbaş; 2018; Atasü-Topçuoğlu, 2019; Cankurtaran & Albayrak; 2019; Körükmez, Karakılıç & Danış; 2020). Ben de tüm bu deneyim alanları içerisinde kadınlar arası gündelik karşılaşma ve tahakküm örüntülerine odaklanarak kadınlar tarafından görünmez hale gelen/getirilen eril tahakküm mekanizmalarını ve bu karşılaşmalar neticesinde kadınların -belli belirsiz görmeye başladıkları- bu yapısal güç ile baş etme yöntemlerini görünür kılmayı hedefledim.

Bunu yaparken toplumsal cinsiyet hakkında çalışma yapıyor olmanın kadınlar hakkında çalışma yapıyor olmak anlamına gelmediği kabulünü göz önünde tuttum. Göçmen kadın (arka yüzüyle göçmen erkek) ve yerli kadın (arka yüzüyle yerli erkek) kimdir? Göçmen kadın ve yerli kadın arasındaki ilişkiler nelerdir? Bu sorular ana akım feminizmin "kadınlar tarafından, kadınlar hakkında, kadınlar için, kadınlarla birlikte" (Kelly vd, akt., Erdoğan ve Gündoğdu, 2020: 16) araştırma yapmaya dair temel kabulün ötesine taşan, bir çalışmayı feminist kılan şeyin araştırma öznesinin yalnızca kadın olmayacağına, merceğini toplumsal cinsiyet temelli güç ve tahakküm ilişkilerini aramak için büyütmenin bir araştırmayı feminist kılacağına dikkati

çeviren günümüz kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları fikrinden beslenmektedir[27]. Ortadoğu uzmanı Boddy'nin (2007, 14) söylediği gibi, kadınlar hakkında yapılan bir araştırma asla yalnızca kadınlarla ilgili değildir." Perspektifimi büyütmek için verilerin analizi sırasında yeri geldiğinde yerli ve Suriyeli erkeklik hakkında çeşitli çıkarımlarda bulundum. Hatta görüşmeyi tasarlamadığım halde sahada geçirdiğim vakte bolca dahil olan erkeklerin konu hakkındaki ifadelerine de yer verdim.

Kadınların yaşamlarındaki güç dinamiklerini anlamayı, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kadınlar üzerindeki ve arasındaki etkilerini sorgulamayı, farklı kadınlık deneyimlerini görünür kılmayı ve aynı zamanda kadınların patriyarkal yapı karşısında verdikleri mücadele ve direniş stratejilerini odağına alan bir çalışmanın takip edeceği en iyi hattın ise feminist etnografik araştırma yöntemi (Skeggs, 2021: 428) olduğunda karar kıldım. Etnografinin modernizme yaptığı eleştirilerle benzer kaygıları paylaşan feminist epistemoloji, bilginin nasıl üretildiği, kimin perspektifinden üretildiği ve hangi güç ilişkilerine dayandığı gibi sorulara odaklanır. Marcus (2015: 383) ise etnografiyi şöyle tanımlar: "Etnografi yüz-yüze toplulukların ve grupların gündelik hayatını, en derin bilgisini dikkate almaya dayanır" (Marcus, 2015: 383). Etnografi evrenselci ve nesnel bilim anlayışının kültürü tek ve bir bütün olarak dayattığını ileri sürerek bilgiyi kültür alanının içerisine yerleştirmeyi böylece farklılığa ve özneye vurgu yapan bir kavrayışı elde edebileceğimizi öğütler. Feminist epistemoloji ve etnografi, her ikisi de toplumsal gerçeklikle ilgili olarak nesnel ve evrensel doğrulara şüpheyle yaklaşır. Feminist epistemoloji, bilginin üretimindeki güç ilişkilerini göz önünde bulundururken, etnografi de gözlemci ve gözlenen arasındaki güç ilişkilerini hesaba katar. Bu nedenle, etnografi feminist epistemoloji için kullanışlı bir araçtır. Çünkü etnografik araştırmalar, toplumsal gerçeklikle ilgili olarak farklı perspektiflerin ve deneyimlerin nasıl etkileşime girdiğini gösterir ve toplumsal güç ilişkilerini anlamaya dönük farkındalığı arttırır.

> Sosyolojide, etnografi terimi genellikle nitel araştırma yerine kullanılırken, kültürel çalışmalarda araştırmacının bulunduğu politik çizgiye dair güçlü bir işaret olarak yer

[27] Türkiye'de kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları özelinde yöntem konusuna eğilen "Kadın Araştırmalarında Yöntem" (Çakır ve Akgökçe, 1995), "Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından" (Hattatoğlu ve Ertuğrul, 2009), "Etnografik Hikayeler" (Harmanşah ve Nahya, 2016) ve Türkiye'de Feminist Yöntem" (Erdoğan ve Gündoğdu, 2020) başlığını taşıyan derleme kitaplar ve içlerinde yer alan kritik makaleler incelenerek feminist bir araştırmanın ne olmadığı hakkında bir değerlendirmeye ulaşılabilir.

> bulmaktadır ve etnografiye giden birden fazla yol olduğu gibi, etnografiden geçen birçok farklı feminist yöntem bulunmaktadır (Skeggs, 2021: 428).

Skeggs'in sözünü ettiği birçok farklı feminist yöntem içerisinden yolu etnografiden geçen *konumlandırılmış kesişimsellik* perspektifini seçtim. Etnografi kadınların yaşamları hakkında önemli bilgiler elde etmek için çoğu kez kullanılan bir yöntem olmuştur. Hakim grupların merkezinde olduğu sınırları sarsmaya çalışan ve "kenardakileri" inceleyen bir metoda dayanan feminist etnografi (Abu-Lughod 1990'dan akt, Skeggs, 2021: 428) toplumsal cinsiyeti artık kadınların yaşamlarının birincil etkeni olarak görmeyip sınıf, etnisite vd, konumsallıkları da toplumsal cinsiyet kadar önemli görmektedir. Zira ana akım feminizmin geleneksel araştırma nesnesi olan "kadın" kategorisini tek başına inceleme nesnesi yapmasına getirilen eleştiriler kadınlar üzerindeki etnografiden, feminist teoriden beslenen etnografilere doğru bir geçiş sürecini başlatmıştır. Bir metodolojik tercih olarak konumlandırılmış kesisişimsellik perspektifi ise 1990'lı yıllardan bu yana tartışılan[28] ve kadın deneyiminin heterojen karakterine vurgu yapan feminist bir teorik çerçeveden yola çıkmaktadır (Yuval-Davis, 2014). Kesişimsellik, kadınların deneyimlerinin tek boyutlu olmadığını ve sınıf, toplumsal cinsiyet, etnisite, yaş, inanç, yurttaşlık vd., gibi farklı sosyal kategorilerin birbirleriyle kesişerek kadınların deneyimlerinde etkili olduğunu ifade eden bir kavramdır (McCall, 2005: s. 1771). Bu faktörlerin tümünü yani kadınlar arasındaki farklılıkları göz önünde bulundurmak daha kapsayıcı politikalar geliştirmemize yardımcı olur (Anthias, 2012: 3). Ancak yalnızca belli bir kadın grubunun yaşadığı dezavantajlara/çoklu baskıya odaklanmak tahakküm şemalarının geniş bir yelpaze içerisinde cereyan eden yapısının anlaşılması için yeterli olmayacaktır. Eşitsizliğe uğrayanların ve tahakkümü kuran güçlerin ilişkisel bağlam içerisinde değerlendirilmesi ve kapsayıcı bir bilgi teorisi içerisinde toplumsal eşitsizliğin anlaşılmaya çalışılması gerekmektedir (McCall, 2005: 1772; Nash, 2008: 9-10; Valentine, 2008: 10-11). Böylece ilişkisel bir keşisimsellik kavrayışı ile

[28] Kesişimsellik kavramı ilkin siyah feministler tarafından kadınların maruz kaldığı "çoklu baskıyı"/tahakküm matrisini" gerekçelendirmek ve ayrımcılık, baskı, insan hakları ve eşitliği konusunda hukuksal bir müdehalenin önünü açmak için kullanılmıştır (Combahee River Collective, 1977/1982; Hooks, 1981; Crenshaw, 1989; Hill-Collins, 2000). Özellikle son otuz yılda kadın çalışmaları, sosyoloji, antropoloji, siyaset bilimi ve psikoloji gibi birçok disiplinde popüler hale gelen kesişimsellik üzerine yapılan araştırmaların çoğu, kavramın pratik uygulamaları ve politik potansiyeli üzerine odaklanmıştır. Bu nedenle, kesişimsellik bir bütüncül teori ya da metodoloji olarak kabul edilmemiştir (Davis, 2008: 67).

“karmaşık sosyal eşitsizlik yapılarından kaynaklanan farklı ve çeşitli sosyal mekanizmaların bir arada ürettikleri tahakküm süreçleri” incelenebilecektir (Öğütle vd., 2021: 130-131).

Bununla birlikte araştırmamın epistemolojik çerçevesini bilginin konumlandırılmış olduğu (Harawey, 1988) ve bakış açısı yaklaşımı (Hill-Collins, 1998) oluşturmaktadır. Konumlandırılmış bilgi dünyayı görme biçimlerimizi farklı şekillerde inşa eder. İnsanların sosyo-ekonomik güç ağları boyunca konumlanmaları; insanların ait oldukları yere ilişkin deneyimsel ve tanımlayıcı bakış açıları üretir ve bunlar birbiriyle ilişkilidir (Yuval-Davis-2014: 95). Bu yüzden aynı insanlar aynı sosyal konumlarda bulunuyor olsa da farklı anlamlar, normatif tutumlar ve bağlılıklar geliştirir. Bu yüzden konumlandırılmış kesişimsellik analizi, tüm yönleriyle incelemeye tabi tuttuğu failin konumunu değişken ve çoğul addeder. Çünkü failin coğrafi, toplumsal ve zamansal konumlanışlarına karşı oldukça duyarlıdır. Kentlere, mahallelere ve hanelere dikkatlice bakmak belirli sosyal bölünme kategorilerinin farklı anlamlara ve güce sahip olma biçimlerini görmek için önemlidir. İnsanların yaşam döngüsünün farklı noktalarda nasıl değiştiği örneğin: Kürt yerli halkın yaşadığı Hacıbaba mahallesi'nde yaşayan Kürt bir Suriyeli kadın iletişim ve sosyal uyum konusunda sıkıntı yaşamazken ya da Kürt yerli kadınlarla olumlu adlandırılabilecek bir bağ kurarken, Arap bir kadının hatta dul Arap bir kadının çeşitli sorunlarla yüzleşmesi buna basit bir örnek olarak gösterilebilir. Dolayısıyla gücün ve eşitsizliğin çoklu eksenler üzerinde meydana getirdiği toplumsal konumlanmalar belirli bir mekân/zaman içerisinde belirli insanlar ve ya gruplar için önemli olabilecek toplumsal eşitsizlikler açığa çıkarır. Nitekim kesişen, değişen, çoklu ve karmaşık bir yapıda olan eşitsizlik örüntülerini nesnel bir analize ulaşmak doğrultusunda göz önünde tutmak, bunu yaparken kategorileri geçici olarak kullanmak ve avantaj ya da dezavantaj yaratan konumlar arasındaki ilişkilere aynı anda odaklanmak deneyimin bütüncül olarak ele alınmasına yardımcı olacaktır. Bu sayede dezavantajlı konumda bulunan kişilerin, diğer sosyal konumlarla olan ilişkileri de analiz edilerek, bu kişilerin dezavantajlı durumuna katkıda bulunan faktörlerin daha iyi anlaşılması sağlanabilecektir (McCall, 2005: 1787-1794).

Ancak, konumlandırılmış kesişimsellik perspektifini kullanırken, deneyimleri sadece farklı faktörlerin etkileşimi olarak ele almamak, aynı zamanda bu faktörlerin

belirli bir tarihsel ve kültürel bağlamda deneyimi nasıl şekillendiğini de dikkate almak önemlidir. Bu, bilgiyi üretirken farklı grupların tarihsel ve kültürel bağlamlarını ilişkisel bir sosyal bilim pratiğiyle anlamak için etnografik araştırma yönteminin kullanılmasını gerekecektir. Bu yol, iktidar ve tahakküm mekanizmaları üzerine çalışan feminist araştırmacıların özellikle de Bourdieu'cu yaklaşımdan etkilenenlerin izlediği bir güzergâh olmuştur. Bourdieu'nün anlattığı üzere toplumsal düzen insanların bedenlerine yatkınlıklar halinde nakşolur yani insan bedeni ile öğrenir ve bedeni oynar. Toplumsalın insan bedeni ve davranışını belirlediği görüşünü takip edecek olursak yapısal belirlenimlerin etkisini alanı daha yakından deneyimlememize imkân sunan etnografik araştırma yöntemi ile incelememiz kuşkusuz yerinde olacaktır.

> Bu türden bir sosyal analiz zihinlerde ve bedenlerde gömülü olan sosyal şemaları açığa çıkarabilecek bir bilme biçimiyle iştigal edebileceğimizi göstermesi açısından önemlidir. Kişi ifadelerinin arkasında bize ne anlatıyor ve anlattıkları kadar anlatmadıkları şeyler nelerdir? Dolayısıyla deneyimleri kişilerin bize aktardıkları gibi, oldukları gibi analize dâhil etmek yerine semptomatik bir biçimde okumaya tabi tutmak, daha açık bir ifadeyle deneyimleri bunların arkasında işleyen bilinçdışı sosyal süreçlerin semptomları olarak görmek gerekmektedir. Farklılaşan sosyal süreçlerin sosyal uzayın farklı yerlerinde mukim kişi ve gruplarda farklı deneyim, yatkınlık ve stratejilere yol açacağına dönük vurgu, evrenselcilik-karşıtı bir tutum için de gerekli bir dayanak noktasıdır. Zira deneyim nosyonunun yapısal sosyal süreçlerle bağı koparıldığında, başka türden bir evrenselciliğe sapmak kuvvetle muhtemeldir (Öğütle vd, 2021: 132).

Fabian (2015), etnografik araştırma sürecinin özneler arası bir diyalog içermesinden ötürü etnografik bilgi üretiminin diyalojik bir sunuma ihtiyacı olduğundan söz eder: "Diyaloğu aktarma, etnografik araştırmanın özneler arası doğasını vurgulamaya olanak tanımasından dolayı, pozitivizmin ötesine geçme amacına da işaret eder". Fabian, ötekinin yokluğuna dayandıran bir temsiliyet çabasının dışında bir etnografiye işaret ederken "diyalektik diyalog yöntembilimi"ni önererek (yani araştırmacının ötekini var edebilen bir praksisi gündeme getirdiğimizde) etnograflar ve özneleri arasında var olan güç farklılığının aşılabileceğini söyler (Fabian, 2015: 110-119). Diyalojik etnografi, araştırmacı ve nesnesi arasında araştırma boyunca süren ilişkilere bağlı olarak açığa çıkan diyaloğa ve karşılaşmaya/etkileşime odaklanan yeni bir etnografik yazım tarzı gündeme getirir.

Robert Aunger (2015) "Etnografya Üzerine: Hikâyecilik mi Yoksa Bilim mi?" adlı makalesinde çoğulcu bir sosyal bilimin gerekliliğine işaret ederek bu ikisi arasında bir antitez yaratıldığını ve aralarında sahte bir ayrım oluşturulduğunu ileri sürer. Oysa "hem hikayecilik hem de bilim etnografik gerçekliklerin tam olarak anlaşılması için gereklidir" (Aunger: 286). Aunger (2015: 274-275) düşünümsel analitik bir etnografik betimleme yaklaşımı önerirken gerçekliğin doğasının tabakalaşmış olduğundan söz ederek gözlemden bağımsız bir gerçekliği de görebileceğimizi belirtir ve şöyle yazar:

> "Bu yaklaşım, konumlandırılmış bir insan etkileşimi olarak veri toplama sürecinin açık bir değerlendirmesi temelinde, veri elde etme sürecinin etkilerine, kaynak kişinin inanç ya da davranışlarındaki çeşitliliğe ve veri toplama bağlamının etkilerine dikkat etmeyi kapsar." (Aunger, 2015: 293).

Araştırmacıyı strateji kuran fail yapan düşünümsellik ilkesi, bir etnografik kavrayış olarak analizin bir parçasıdır. Bu anlamda elde edilen bilginin sınırlarının ve kesinliğinin sorgulanabilmesi için araştırmacının belirlediği konuya nasıl ve ne için yöneldiğini yani bir nevi otoetnografisini metne yansıtması gerekmektedir. Bu yöntem akademik olan anlatıyla edebi olan yazım biçiminin buluşmasına yol açarak nihai metnin düşünümsel bir forma bürünmesine olanak tanır (Tedlock, 2005: 467). Çünkü otoetnografi araştırmacının kişisel deneyiminin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yönünü gözetmesine imkân veren bir nitel araştırma yöntemi olarak (Reed-Danahay, 1997) araştırılanın hikayesinin sınırlarında gezmeye, kişisel olanı sahanın dünü ve bugünü ile toplumsal bağlamı içinde değerlendirmeye ve de feminist metodolojinin imkanlarını genişletmeye yardımcı olur. Eril bakışın hakimiyetiyle oluşmuş kesin ve genel geçer kanaatler taşıyan bilginin yerini süreç eksenli ve öznel olan feminist bakış açısının almasıyla birlikte başkasına anlatılacak önemde görünmeyen, aktarılırken otosansürden geçirilen ve hesaba katılmayan araştırmaya ait deneyim çoklu bir kanaldan okuyucuya iletilerek "görünmez kalmış alanlar"ın (Mies, 1995: 51) görünür olması mümkün hale gelir.

> "Bu özellikleri dolayısıyla otoetnografik metinler, araştırma tamamlandıktan sonra yapılan veri analiziyle değil, saha öncesinde, araştırma fikrini ortaya çıkaran etmenlerden başlayıp süreç boyunca tutulan saha notları ve günlüklerle, ilgili dönem içerisinde yazılır. Otoetnografik metin, yalnızca araştırmacının saha notları ve günlüklerinin değil, aynı zamanda katılımlı gözlem, derinlemesine görüşmeler ve sahadan elde edilecek diğer kaynakların değerlendirmesini de içerir" (Bektaş-Ata, 2020: 255).

Bourdieu ve Wacquant ise araştırma sürecinde araştırmacının hem kendi kimliğiyle konumlanışı arasındaki mesafeyi sorgulamasını hem de araştırılanla arasındaki iktidar ilişkilerini ve mesafeyi sorgulamasını sağlayan self-refleksif tutumun önemine dikkat çekerler. Onlara göre:

> Gerçekte, düşünümsellik, bireyliğin kutsal anlamını, kendilerini daima her türlü toplumsal belirlenimden azade sayan entelelktüellerin kendileri hakkındaki karizmatik temsillerini sorgular… Düşünümsellik, bireysel olandaki toplumsalı, mahremin altında gizlenen gayri şahsiyi, özelin en derinine gömülmüş evrenseli keşfettirerek bizi böylesi yanılsamalardan kurtaran şeydir (Wacquant ve Bourdieu, 2014: 40).

Şüphesiz etnografik çalışmanın en büyük sınırlılıklarından birisi yukarıda da bahsedildiği üzere araştırmacı ve araştırılan arasındaki mesafeyi koruma, empati ya da yakınlık kurma arasında bir dengeyi sağlayıp sağlayamama durumudur. Nitekim eleştirel etnografi alanında özellikle son yirmi yıldır ortaya çıkan dönüşümler ve alanda giderek artan nitel desenli çalışmalar göstermektedir ki araştırmacının cinsiyeti, yaşı, etnik kimliği, sınıfı ve mevcut tüm kimlikleri ve/veya aidiyetleri araştırma sürecini etkilerken araştırma sürecinde alanda kurulan ilişkilerin değişkenliğinde de önemli rol oynamaktadır (Mutlu, 2016: 36). Bu noktayı bir sonraki başlık altında saha çalışması deneyimlerimle birlikte ele alıp hem kendi hem de katılımcılarımın konumsallığını birlikte değerlendirerek dengeye ulaşmak için kullandığım stratejik hamleleri ayrıntılandırıyorum.

3.4. SAHANIN SORU(N)LARI: BELİRSİZLİK VE KARŞITLIK MERCEĞİNİN HAKİMİYETİNDE BİR SAHA ATMOSFERİ VE BAŞ ETME STRATEJİLERİ

Feminist etnografik saha çalışmasına ve etnografik saha çalışmasını destekleyen 47 kadınla gerçekleştirdiğim derinlemesine görüşme verilerine dayanan bu çalışmada, kadınların ev, sokak ve sosyal çevrede toplumsal cinsiyetli karşılaş(ama)ma deneyimlerini derinlikli ve bütüncül bir biçimde anlayabilmek için karşılaştırmalı ve betimleyici bir analizi benimsedim. Kavramları ve kuramları paranteze alarak saha bulgularını anlamaya koyuldum ve akabinde sahaya işlemem gereken kavram ve kuram setlerine eriştiğim veriler yordamıyla son halini verdim. Sahaya gittiğim ilk günden itibaren etnografik saha günlükleri tutmaya başladım. İlk dört ay boyunca kadınların karşılaşmalarının, konuş(ma)malarının ve etkileşimlerin

tasvirlerini ayrıntılı olarak gün be gün yazdım. Süreç sonunda elimde beş defterden oluşan yaklaşık 600 sayfalık ham veri ve çektiğim yüzlerce fotoğraf vardı. Sahadaki varlığımın ve notlarımın bu denli uzaması ise sahanın çözülmesi gereken belli başlı bir takım soru(n)larının mevcudiyetinden ileri geliyordu. Tezin bu kısmında, araştırma sürecinin arka planını, sahayla aramdaki ilişkiyi muğlak ve geçişken hale getiren soru(n)ları ve bu soru(n)larla başa çıkmak için hangi tekniklere başvurduğumu anlatıyorum.

3.4.1. Araştırma Sahasına Yönelim ve Sahaya Giriş Koşulları

Gaziantep'in şimdilerde Suriyeli göçmenlerin önemli bir kısmına ev sahipliği yaptığı bir mahallede[29] çocukluğumu ve gençliğimin bir bölümünü geçirdim. Gaziantep'e 1980'lerde ekonomik saiklerle göç etmiş Malatyalı bir ailenin ikinci kuşak üyesiyim. Malatyalı bir aile ve akraba grubu olarak yaşadığımız dar bir çıkmaz sokakta geçirdiğim çocukluğum, bana bu çıkmazda hayatın kültürel karşılaşmalar etrafında şekillendiğini gösterdi. Modern ile geleneksel olanın karşılaştığı bu dar ve tek girişi olan sokağın yerleşik kadınlarının kendilerini *kentli*, dışardan gelen kadınları ise *köylü* olarak tanımladığı ve onlara aşağıdaki yerlerini gösterdikleri anlara tanıklık ettim. Eğer bu kadın iki kuşaktır kentte yaşamış, bir ilkokul diplomasına ve fabrikada çalışan/emekliliği garanti olan bir kocaya sahip olmuş ise durum daha çetin bir hal alabiliyordu. Örneğin kırsaldan gelmiş, okur-yazarlığı olmayan ve kocası işsiz olan komşu kadının evinin bacasından çıkan duman yeni boyattığı duvarlarını kirlettiği için tartışma başlatan kentli kadın onu saygısız ve cahil bir kadın olarak sıfatlandırıyordu. Komşu kadın ise dumanı daha az veren kaliteli bir yakacağa verecek parası olmadığını anlatmak yerine sobaya dumanı is halinde yayacak kadar kötü yakacaklar atarak tartışmayı şiddetlendiriyordu. Saç başa girdikleri fiziksel kavga sonunda tartışmayı küserek noktalıyorlardı. Her kış aynı sebepten kavga eden bu iki kadın yaz geldiğinde kapı önünde oturan komşu kadınların sohbetlerine/işlerine dahil olup nasıl barıştıklarının farkına dahi varmıyorlardı. Ben kuşbakışı bir yerden, çıkmaz sokağın sonundaki merdivenlerde oturup onları izlerken her defasında nasıl barıştıklarına şaşırıyordum. Aslında yazları başlayan kapı önünde oturma/sohbet etme ve kışlık mutfak erzağı hazırlama

[29] Tışlaki Mahallesi Gaziantep kalesinin doğusunda kalan ve 16. yüzyıldan beri kentte var olagelmiş bir mahalledir. 1557 yılında yapılan Tahtani Cami'nin hemen üst kısmında bulunmaktadır.

geleneği, kadınların dayanışma pratikleri arasındaydı ve her iki kadın da bundan mahrum kalmayı istemezdi.[30] Nitekim Kandiyoti'nin de (1996: 90) söylediği gibi, Türkiye'deki ilk nesil göçmen kadınların sosyal hayatları, genellikle komşuluk ve akrabalık ilişkileriyle sınırlı kalırken, ikinci nesil göçmen kadınlar, farklı sosyal sınıflar arasında köprüler kurabilecek çeşitli meslek dallarına adım atmışlardır. Günümüzde ise, kentsel alanda çeşitlenen kimliklerle bir arada yaşayan kadınlar, günlük hayatın farklı alanlarında- sokakta, okulda, hastanede, iş yerinde- diğer kadınlarla etkileşim içerisindedirler; farklılıklarını tanımakta, ancak bu farklılıkların yan yana var olmasını nadiren arzulamaktadırlar.

Bu çalışma kapsamında dünün iç göç ve cinsiyetler arası ilişki örüntülerini hem literatürde gezinerek hem de kendi deneyimlerime de başvurarak sorguluyorum. Günümüzde Suriyeli kadınların mekâna nasıl girdiğini ve bu ilişkileri onların nasıl deneyimlediğini daha ayrıntılı bir şekilde kavrama girişimimi hem kendimi feminist olarak tanımladığım politik bağlama hem de daha geniş bağlamda iktidar ilişkilerini sorgulayan eleştirel pozisyonuma borçlu görüyorum. Bu nedenle saha ve literatürle kurduğum etkileşim sınıf, toplumsal cinsiyet, etnisite ve kent bağlamında açığa çıkan eşitsizlik, yoksulluk ve sömürü bağlamları üzerinde çerçeveleniyor.

> "Çoğu nitel araştırmacı, ilgi çekici ya da önemli bir konu bulurken kişisel düşüncelerine, özgeçmişine ve özgül cari sorunlara dayanır" (Neuman, 2020: 59).

Buna göre kendimden biraz daha bahsetmem gerekirse:

Eşiyle tartışan, şiddet gören, aldatılan, evinin eşyalarının yenilenmesi şartıyla aldatan kocasıyla barışan, kocasını, çocuklarını, torunlarını bir bakışıyla titreten, dul kaldıktan sonra evlenmeyen, okur-yazar olmayan, halk kursunda okuma-yazma öğrenen, sadece kuran okumayı bilen, kuranı ezber yoluyla bilen, gayri resmi hocalık yapan, esmer kızını beyazlaması için çamaşır suyunda yıkayan, geleceğini okuyan kızlarına emanet etmek için parça başı iş yapan ve o zamanlar bana ilginç gelen sayısız konuda birbiriyle kavga eden sonra bir çırpıda barışan komşu ve akraba kadınların dertlerini, şikayetlerini ve gelecekten beklentilerini her gün okul dönüşü dinleyip onlara ve kendime bir çıkış yolunun güzergahlarını göstermenin hayalini kurabilmiş bir çocukluk dönemi geçirdim. Şimdi ise genç bir kadın araştırmacı kimliğimle büyüdüğüm sahanın gerçekliğini hayallerle değil de eleştirel bir bağlam

[30] Bu hikâye Suriyeli ve yerli bir kadın arasında yaşanan soba dumanı kavgasına tanık olduğumda hatırıma geldi.

içerisinde bilimsel metotla incelemek ve yazmak feminist bakış açımı ve bununla birlikte sahaya yönelen öznel-zihinsel-bedensel[31] deneyimimi yakından ilgilendiriyor. Bu tezden önce ve tez sırasında gerçekleştirdiğim diğer saha çalışmaları da benzer bir motivasyonu içeriyor.[32]

Gaziantep'te, Suriyeli göçmenlerle ilgili nicel ve nitel desenli projeler içerisinde araştırmacı olarak yer almam sahadaki sosyal sermayemin gelişmesine yol

[31] Fenomenal yaşantının "salt zihinsel ve öznel olanı aşan karakteri ve yönelimin bedenselliğe" vurgu yapan Öğütle (2022: 66) eleştirel realist çerçeveye başvurarak, Merleau-Pointy'nin fenomolojisinin verimlerini bütünlüklü bir faillik teorisine kavuşmak için kullandığını söyler. Buna göre faillerin içkin sebepleri aynı zamanda eylemlerinin nedenleridir. Yani sebepler maddi dünyaya yapılan nedensel müdahalelerdir. Bu bir yandan olanaklılığı bir yandan da sınırlılığı olan bir tartışmanın açılması demektir. Olanaklılık ve sınırlılık ise müdahalenin kendisini izlemekle yani düşünümsel etkinliğiyle çıkarsanabilecektir. "Sebepler yönelimler şeklinde vuku bulur" (Öğütle, 2022: 66) ve yukarıda ayrıntılandırdığım gibi bir fail olarak ben de kendi sürekliliğimi sergiliyorum. Öğütle'nin yazdığı şu pasaj anla(t)maya koyulduğum sürekliliği özetler niteliktedir. "Kişilerden failler olarak bahsetmemizi sağlayan şey, elbette yönelimselliğin bedenleşmiş sürekliliğin temelinde, bu kendini kesintisiz bir biçimde izleyebilme, kendi bilinç durumuna atıfta bulunma (ve başkalarının kendisine dönük atıflarını içselleştirme) kapasitesidir." Öğütle tam da bu noktada Bhaskar'a atıf yaparak bunun bir yorumlama kapasitesi olduğundan bahseder. "Çünkü dünyaya yaptığımız fiili ya da tasavvur edilmiş nedensel müdahalelerimiz üzerinde eşzamanlı, geçmişe yönelik ya da ileriye yönelik yorum yapmamıza olanak sağlar" (Bashkar'dan akt Öğütle, 2022: 81). "Diğer yanıyla kendini izlemenin ürünleri olan bu yorumlar, yatkınlıklardan beslendikleri ve çoğu zaman inanç biçimine büründükleri için, eylemlerin sebeplerine de kaynaklık ederler. Dolayısıyla hem nedensel müdahalelerimiz hem de bunlara ilişkin yorumlar "zaman içinde mekanlara yerleştirilmiş yapıp etmelerdir" (Bhaskar'dan akt Öğütle, 2022: 81). Kısacası uzam ve zaman içindeki icraatlardır bunlar" (Öğütle, 2022: 81). Ayrıntılı bilgi için: Öğütle, V. S. (2022). *Failin Ontolojisi: Sosyal Bilimlerde Nedensellik ve Yönelimsellik.* Ankara: Fol Kitap.

[32] İlk saha deneyimim 2015 yılında Gaziantep'in Akdere, Yazıcık, Onat Kutlar ve Yeditepe mahallesinde farklı sınıf, etnisite, yaş, inanç vd, konumlardan gelen 38 Suriyeli kadınla yaptığım derinlemesine görüşmelere dayanan "Suriyeli Göçmen Kadınların Gündelik Yaşam Deneyimleri ve Baş Etme Stratejileri" başlıklı yüksek lisans tezime dayanıyor (Sevlü, 2017). 2018 yılında Gaziantep'in Yavuzlar ve Karataş mahallelerinde yaşayan farklı etnisite, sınıf, inanç vd, konumlardan gelen Suriyeli 15 gencin kendi çektikleri fotoğraflarla gündelik yaşam deneyimlerini anlamak için sahaya yalnız çıktığım "Göç Çalışmalarında Görsel Kaynakların Kullanımı: Gaziantep'te Yaşayan Suriyeli Gençlerin Gündelik Yaşamlarını ve Deneyimleri Anlamak" başlıklı TÜBİTAK-ARDEB 1002 hızlı destek projesi (Karadağ, Utanır, Sevlü, 2018), 2019 yılında Gaziantep'in tüm mahallelerinde uygulanan 1600 adet anket çalışmasının koordinatörlüğünü yürüttüğüm "Suriyeli Göçmenler ve Gaziantep Yerlilerinin Kültürlerarası İletişim Örüntüleri ve Mekan Deneyimi" başlıklı TÜBİTAK-ARDEB 1001 projesi (Köksalan, Gökgöz, Aydın, 2020), 2020 yılında araştırma sahası Zonguldak (yerli kadınlar), Muğla (Britanyalı ve yerli kadınlar) ve Gaziantep'te (Suriyeli kadınlar) yalnız yaşayan yaşlı kadınların pandemi deneyimlerini ve baş etme stratejilerini niteliksel bir araştırma yöntemi ile incelediğimiz "Yaşlılıkta Baş Etme Stratejileri: Covid-19 Sürecinde Yalnız Kadınlık deneyimleri" başlıklı TÜBİTAK-ARDEB 1001 projesi (Öğütle, Sönmez-Öğütle, Sevlü, Sarımuratoğlu, 2021), 2020 yılında Hacıbaba'da yaşayan yerli ve Suriyeli kuş besleyicilerin göç ve gündelik yaşam hikayelerini anlattığımız "Kuşlar Üzerinden Göçün Seyri: The Birs" belgesel ve atölye projesi, 2020 yılında Suriyeli ve yerli gençlerin şeylerle kurduğu ilişkileri dijital hikayeler eşliğinde sunduğumuz "Kelimeler ve Şeyler" video sanat ve seminer projesi ve 2022 yılında bir AB projesi olan CultureCIVIC'in katkılarıyla yerli ve Suriyeli göçmenler arasındaki sosyal uyum potansiyelini kahve kültürü eşliğinde anlattığımız "Heterotopia" başlıklı belgesel projesi ile Gaziantep'teki bir çok mahalleyi ve bu mahallelerde gerçekleşen Suriyeli ve yerli kadın karşılaşmasının içerimlerini görme fırsatım oldu.

açtığından sahaya erişimimi kolaylaştıracak olan bağlantılarıma uzanarak sahaya oldukça hızlı ve güvenli bir giriş yaptığımı söyleyebilirim. Ama ilerleyen başlıklarda detaylandıracağım üzere çalışmamın gerçekleşmesini riskli hale getiren bazı saha koşulları altında kadınların gündelik yaşam deneyimlerine sızmak benim için zor hale gelmişti. Bu yüzden sahaya katılımcı gözlemci ve de gözlemci katılımcı olarak *uzun süre dahil olmaya* koyuldum. Nitekim, sonraki iki başlıkta anlatmaya çalışacağım üzere aşınmış ve profesyonel katılımcıların olduğu ve karşıtlık merceğinin hakimiyetindeki bir sahada ilk bağlantıları kurmak ve güveni tesis etmek için hazırlıklı olmam ya da hali hazırda güven ilişkisini sağlamlaştırdığım birçok ilk bağlantıya sahip olmam benim için önemliydi. Fakat sahanın soru(n)ları bitmiş değildi.

3.4.1.1. Profesyonel Katılımcıların Olduğu Bir Sahada Yer Edinme Çabası

Alana girmek kuşkusuz bir araştırmacının araştırma nesnesini gözlemlemesi, kaydetmesi, peşinden gitmesi, anlamaya koyulması iken aslında ilk olup biten alanın araştırmacıyı sorgulaması ve araştırma eylemini ilk onların başlatıyor oluşudur. Dolayısıyla bir özne olarak araştırılan, daha araştırmaya başlamadan evvel araştırmacıya yönelik sorgulamaya girişir. Bildiğimi ve tanıdığımı düşündüğüm alana saha korkum ve endişem olmadan girebileceğimi ve verileri toplayıp sahadan ayrılabileceğimi düşündüysem de öyle olmadı. Yavuzlar mahallesine ilk adım attığımda izleniyor olduğumun verdiği baskı düşüncesine çokça kapıldım ve sahayı keşfetmek için gittiğim diğer mahallelerde de yabancı olduğumu fark ettim. Saha günlüklerim bana o günleri şöyle hatırlatıyor:

> Daha önceki araştırmalar gibi kolay olacağını düşündüğüm ve *kolaylık nostaljisine* kapıldığım bu saha araştırmasının beni bu denli zorlayacağını hiç düşünmedim. Araştırmayı benim yapacağımı düşünürken ilk iki ay boyunca kendimi araştırılan bir konumda buldum. Bunu her bir saha araştırmasında yaşasam da bu kez gerçekten farklı. Beni kısa yanıtlar vererek bir an önce başlarından savmak istiyorlar. Daha önce benden farklı araştırmacıların da gelip bilgi toplandığını ve artık yorulduklarını söylüyorlar. Maddi yardım beklentisi içinde soruları cevaplayıp kendilerine pratik bir yarar sağlamak için geri dönmeyen araştırmacılara kızgın olduklarını anlıyorum. Sık sık alandan toplanan verileri kullanarak "bizim için ne yapacaksınız" diye soruyorlar. Sahip oldukları bilginin biz araştırmacılar için değerli olduğunun farkındalar ve artık kolay kolay karşılık görmeden bu bilgiyi paylaşmak istemiyorlar. Saha araştırmasında deneyim kazanmış bir araştırmacı gibi onlarda katılımcı olma deneyimi kazanmış ve profesyonelleşmiş gibi görünüyor. (Saha notları, 2019).

Nitekim araştıran konumunda olmayıp aynı zamanda araştırılan da bir konumu paylaşıyordum. İktisadi durumum, evli ya da bekar oluşum, bekarsam bir ilişkimin olup olmadığı, kaç kardeşe sahip oluşum, annemin babamın hayatta olup olmaması, annemin beni disipline edip etmediği, ailemle ya da bekar evinde kalıp kalmadığım, geceleri dışarı rahat bir şekilde çıkıp çıkmadığım, alkol kullanıp kullanmadığım ve en önemlisi de araştırma bittikten sonra bana ve kendilerine ne olacağı gibi sorular kadınların merak ettiği konuların başında gelmekteydi.

> "İnsanlar, bulundukları ortama yeni birisi girdiği zaman genelde ya o kişi hakkında bilgi edinme ya da halihazırda sahip oldukları bilgileri kullanma çabası içine girerler. En merak edilenler ise o kişinin genel toplumsal ve iktisadi durumu, kendisini nasıl gördüğü, çevresine karşı takındığı tavır, işinde usta olup olmadığı ve güvenilir olup olmadığı gibi konulardır…Söz konusu kişi hakkındaki bu bilgiler gözlemcilerin kendilerinden ne beklediği ve kendilerinin karşılarındaki insandan ne bekleyebilecekleri üzerine bir ön bilgi sağlayarak durumun tanımını yapmalarına olanak verir" (Goffman, 2014: 15).

Goffman'ın saptamalarına ek olarak belki de okuyan kendi çocuklarının olası sonlarını görmeye çalıştıklarını söylemek ya da bana verecekleri bilginin mahiyetini tarttıklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu nedenle alanda dikkatli davranmam, daha doğrusu "sahayı kirletme" den (tehlikeli bir kavram olduğunun farkındayım, belki de olası doxa'larını sarsmadan da diyebilirdim) oradan ayrılmam gerekiyordu. Bu endişelerimi genel anlamda diğer araştırmacıların da taşıdığını biliyorum. Ben bundan farklı olarak "sahanın kirlenmesi" kavramını araştırma sahamın beni sürüklediği ciddi bir soruna dikkat çekmek için kullanıyorum. Özellikle Gaziantep'e yönelen Suriye göçü sonrasında kent, STK'lar başta olmak üzere çeşitli araştırma gruplarının ve araştırmacıların ilgisine mazhar olmuştur. Dikkatler özellikle de göçe dair sorunların bir yumak halini aldığı kentin yoksul mahallelerinde toplanmıştır. Alanda hızlı bilim için hızlı veri toplama motivasyonundan sıyrılan ve bir an durup hareketsiz bir şekilde soluklanan bir araştırmacı bu kentin yoksul semtlerinin bir laboratuvara, burada yaşayanların da neredeyse birer profesyonel katılımcıya dönüştüğünü görebilir. Zira çeşitli konu başlıkları ve soruları ile araştırmacıların hızla gide gele aşındırdığı bu sahada potansiyel katılımcıların kimi bıkmış, kimi yalnızca Suriyeli kadınlarla görüştükleri için araştırmacılara mesafe koymuş kimi ise araştırmacıları yanıltarak yanlış bilgilerle sahadan ayrılmalarını sağlamıştır. Öyle ki Suriyeli kadınların bir kısmıyla aramızda geçen muhabbetlerde, kadınlar gelen

araştırmacıları nasıl ve ne biçimde cevaplar vererek başından savdıklarını anlatmışlardır. Örneğin:

> *Gelip gelip soru sorup gidiyorlar. 1 saat geliyor oturup soru, soru, soru. 3 kişi geldi bana bıktım ben. Biriyle görüşmedim zaten. Diğerlerine de aynı yalanları aynı şeyleri söyledim hep. (Marah, 29 yaşında, evli, ilkokul mezunu, Arap).*

Marah'ın başından savarak araştırmacıyı yanıltması "sahaya hızlıca girip çıkma" ile ilintili olup, elde edilen verinin doğruluğu üzerinde de kuşku uyandırmaktadır. Zira görüşme katmanlarının ilk katında elde edilen veri doğru olmayabilir, ikincisinde veri değişebilir, üçüncüsünde ise o veri tamamen saha notlarından çıkarılabilir. Dolayısıyla aşınmış bir sahayı anlamak meşakkatli bir çabanın ürünüdür ve bunun için sahada gerçekten de uzun süre vakit geçirmek gerekmektedir. Ayrıca yerli kadınların bu kurum, kuruluş ya da bireylerin Suriyelilere yardım getirdikleri gerekçesiyle Zübeyde'nin ifadesinde de görülebileceği gibi çeşitli çatışma biçimlerini -farkında olup olmaksızın- artırdığı gerçeği de vurgulanmalıdır.

> *O gelenler hep ne varsa Suriyelilere geliyor, gel bak azıcık bizi de araştırsınlar ne haldeyiz, bizi dinleyen yok, eden yok, varsa da yoksa da Suriyelilere, devletin parasını yiyip yiyip geziyorlar. (Zübeyde, 54 yaşında, evli, okur-yazar değil, Türk).*

Nihayetinde bu olup bitenler sözü edilen sahada gerçekliği anlamaya ve açıklamaya çalışan yeni bir araştırmacı için baş etmesi gereken problemlerin ilk uğrağıdır. Özetle gerilimin ve çatışmanın mevcut olduğu bir sahada araştırmacının etik ilkeler doğrultusunda sahada işi bittiğinde kendisinden geriye ne bıraktığını düşünmesi yani "sahayı kirletme" kaygısı gerekli ve bir o kadar da zorunlu bir girişim olmalıdır. Bir yandan sahayı kirletme kaygısını taşırken diğer yandan da içine girdiğim profesyonel katılımcılardan oluşan bu gerilim yüklü sahanın doğru ve tutarlı bir analiz için sunacağı güvenilir verileri çalışmamın amaç ve hedeflerine uygun olarak hangi sorularla ve nasıl toplayacağıma karar vermem gerekiyordu. Yanlış veya yüzeysel veri toplama riskinden kaçınmak için derinlemesine görüşmeleri gerçekleştirmeden evvel yapılandırılmamış görüşmeler sürdürdüm. Diğer yandan sahada kalma süremi uzattığım yapılandırılmamış görüşme süreci kadınların

toplumsal cinsiyet konusu etrafında dönüp dolaştıkları ve sık tekrarladıkları olay ve olguları fark etmemi sağladı. Bu yüzden saha araştırmasına çıkmadan önce hazırlanan derinlemesine görüşme sorularından farklı olarak bu çalışmada sahanın olgu ve olayları etrafında temellenen derinlemesine görüşme soruları hazırladım. Araştırmanın başından sonuna dek sahanın kendisini soru(n)larıyla birlikte değerlendirerek veri yordamıyla tartışabileceğim kuram ve kavramlar arasında gezindim.

3.4.1.2. Karşıtlık Merceğinin Hakimiyetindeki Bir Sahada Katılımcılarla İlişkiyi Sürdürmek

Sahadaki gerilim hattı araştırmanın selameti için sahada bulunduğum her an davranışlarıma dikkat etmemi gerektiriyordu. Yerli kadınların önemli bir kısmının serzenişlerine, yuhalamalarına ve neredeyse beni "terörist" ilan etmelerine rağmen Suriyeli kadınlarla bir kereliğine mahsus olmayan bir ilişki kurmalı ve bunu sürdürmeliydim. Çünkü aramaya koyulduğum şey gündelik yaşamda toplumsal cinsiyetli karşılaşmaları gözlemek, anlamak ve bu karşılaşmalar sonucunda kadınların kendilerini yeniden nasıl ve hangi biçimlerde tanımladığını saptamaktı. Bu yüzden *her iki cepheye* birden yakın durmalıydım. Dolayısıyla araştırma sahamın kendi iç dinamiklerinin saha ile olan etkileşimime dem vurduğu sarih bir gerçeklik. Burayı biraz daha açmak istiyorum. Yerli ve Suriyeli kadınlarla eşzamanlı olarak sürdürdüğüm alan çalışması hali hazırda birbirine öteki iki grubun ayrı biçimlerde üzerimde baskı kurmalarına neden oluyordu. Özellikle aynı sokakta yaşayan Suriyeli ve yerli kadınlarla uzun vakit geçirdikten sonra Suriyeli kadınlarla yakınlaşmamı gören yerli kadınlar Suriyeli kadınların kendileri hakkında ne anlattıklarını merak ediyorlardı. Keza Suriyeli kadınlar açısından durum pek de böyle değildi. Onlar açıkça yerli kadınların onlar hakkındaki izlenimlerini hali hazırda biliyorlar ve çoğu kez misafirlik ve tabi konumları gereği sessiz kalmayı tercih ediyorlardı. Ancak bazen ben yanlarındayken yerli kadınlara onların duyabileceği şekilde ciddi/esprili cevaplar verdikleri de oluyordu. Ben de bu cevapları espri ile geçiştirmeye çalışıyordum. Öte yandan kavgaya her an hazır olan bazı yerli kadınlar Suriyeli bir kadın mahalleden geçtiğinde yüksek sesle bel altı laflar vuruyor ve onun karşılık vermesini bekliyorlardı. Yerli kadınların bir kısmı Suriyeli kadınlar ile görüşmelerim konusunda rahatsız oluyor ve bana çeşitli tepkiler gösteriyorlardı. Bu tepkiler yüz

çevirme, mahalleye girdiğimde kapı önünde otururken evine girip kapıyı örtme, lafı uzatmama ve beni görmezden gelme şeklinde gerçekleşiyordu. Örneğin yerli bir kadın kapısının önünde otururken selam verdiğimde, yanına oturmam için davet etmiyor yahut yanına gelen diğer bir kadınla konuşmayı sürdürüyor, benimle ilgilenmiyor ve bir an önce oradan uzaklaşmamı bekliyordu. Öte yandan hem Suriyeli hem de yerli kadınlar "her eve girilmez" ifadeleriyle beni evlere girmemem konusunda uyarıyorlardı. Her biri kendi evlerine girerken bir çekimserlik duygusunu hissetmememi beklerken, başka evlere girmemem noktasında çekimser davranmamı öğütlüyorlardı.

Bir keresinde Suriyeli bir Türkmen kadın, yerli kadınların benim hakkımda konuşurken kulak misafiri olduğu bir durumu benimle paylaşmıştı. Yerli kadınların arkamdan *o kızı gözüm tutmadı, teröriste benziyor* dediklerini benimle paylaşan Leyla, yerli kadınların benim Suriyelilerle görüşmemden rahatsız olduklarını anladığını söylüyordu:

> *Belki de bu kız terörist dediler. Bizle konuşuyorsun ya sen. Antepli kadınlara güven olmaz. Bak yüzüne güldüler, senle oturdular. Arkandan da sana terörist deyip gittiler. Ertesi gün konuştular. Bunlara güven olmaz. (Leyla, Türkmen, 42 yaşında, dul, okur-yazar).*

Bu olup bitenler Tanesini'nin (2012: 55) şu sözlerini aklıma getiriyordu:

> "Kendimi aşırı rekabetçi bir ortamda bulunduğumu varsaydığımda, diğerlerinin bilmem gereken şeyleri bana söyleyeceklerine veya beni yanlış yönlendirmeye çalışacaklarına inanmak için hiçbir nedenim yoktur". Bu toplumsal bağlamda en iyi epistemolojiyi, bilmem gereken şeyleri kendi başıma bulmamı tavsiye eden bir epistemolojidir. Söz konusu epistemolojiyi değerlendirirken bir bilgi teorisinin içinde geliştiği toplumun özelliklerinin dikkate alınması gerekir."

Dolayısıyla Leyla'nın da doğru söyleyip söylemediğini bilmiyordum. Ancak bildiğim şey Tanesini'nin de belirttiği gibi rekabetçi bir ortamda bulunduğumdu. Leyla'nın bana söylediklerinden önce edindiğim gözlemler ve saha notlarım bazı yerli kadınların bu cümleleri sarf edebileceği yönündeydi.

> Suriyeli kadınlarla arkadaşlık kurmaya kapı aralayan yerli kadınlar var. Ama bunu gizli saklı yaptıklarını söylüyorlar. Suriyeli kadınlarla görüşen bir yerli kadını da iffetsizlikle suçlayabildiklerini, sohbet ortamlarından uzaklaştırdıklarını da duydum. Hal böyleyken mahallede benim Suriyeli kadınlarla görüşmem de onları çok rahatsız ediyor. Benimle görüşmeye, mahallede beni görmeye sıcak bakmıyorlar. Bu sorunu aşıp her iki grupla da iletişimde kalmanın bir yolunu bulmam gerekiyor sanırım. Onlardan biri olduğumu ve onlara dahil olmamı sağlayacak bir yol olarak hemşehrilik bağını öne çıkarmayı deneyeceğim (Saha notları, 2019).

Dolayısıyla buradan elde ettiğim bilgi şudur: Gaziantep'te doğup büyümüş bir araştırmacı olarak içeriden bir konumu paylaşıyor olduğum her ne kadar ilk etapta akla gelecek ilk yargı olsa da tüm bu nedenlerden ötürü yerli kadınla etkileşimimde dışarıda konumlanıyordum. Keza Suriyeli kadınlar içinde dışarıdan bir araştıran olduğum bilinirken aslında her iki grupla da etkileşimim benzer bir mesafeyi içeriyordu. Ancak şunu söyleyebilirim ki Gaziantep'te yerele dair bildiğim kimi pratik bilgi (örneğin, kurutmalık patlıcan, biber, kabak oyabilmem, salça çıkarabilmem ve en önemlisi olduğunu düşündüğüm Gaziantep şivesiyle konuşabilmem) neyse ki bizi sahada birbirimize yakınlaştırdı.

Ben: *Duygu burdayım.*

Mevlide: *Duyguyu nerden tanıyon kız.*

Ben: *Duygu'yu iki aydır tanıyorum.*

Mevlide: *Sen o zaman epeydir dolanıyon.*

Ben: *Dolanıyorum aşağıda Asiye teyze falan.*

Mevlide: *Asiye bizim Asiye mi onu mu diyon?*

Ben: *Asiye teyzemin dolmasını oydum ya patlıcanını… Oturdum, patlıcan oydum.*

Mevlide: *Eeee şey Anteplisin ya bacım. Biz bayramdan sonra yapacağız bize de gel kızım. Bugün kömüre denk geldin. Kömüre sokmayak seni. Poşetlicem diyorsan gel otur hadi, konuşak…*

Ya da:

Fatma: *Ne edeceksin kız sen bu kadar soruyorsun her şeyi, Suriyeli avratlarla ne yapıyorsun? Bizi malamat mı (rezil mi) edeceksin?*

Ben: *Kitap yazacağım teyzem. Olur mu öyle şey. Aha küllülü de gelmiş.*

Fatma: *Sen Küllülü'yü nerden biliyorsun kız?*

Ben: *Gelin aldık ordan.*

Fatma: *Keretlileri bilir misin?*

Ben: *Keretlileri de bilirim.*

Fatma: *He sen bizim kızımızsın.*

Gaziantep ağzıyla konuşabilmek ve *onların kızı* olmak bana sahada bir avantaj sağlıyordu. Ama Arapça bilmediğim ya da beden diliyle yarım yamalak anlaşabildiğim için Suriyeli Arap ve Kürt kadınların toplumsal dünyasına dahil

olmak ve gündelik yaşamlarına nüfuz etmek zordu. Tabii bu araştırmanın yanı sıra birçok çalışma için birlikte saha çalışmasına çıktığım sempatik, samimi ve güzel dostlarım/tercümanlarım ve aynı zamanda saha araştırmasına en az benim kadar istek duyan Nassem Alkhalaf Almoussa ve Gülcan El-Muhammed olmasaydı. Onlar da benimle beraber kendi milliyetlerinden kadınların kentte vuku bulan toplumsal cinsiyete dayalı sosyal dışlanma deneyimlerini kendi deneyimlerini de hesaba katıp anlamaya heves duyuyorlardı.

> *...Neler yaşıyorlar, neler yapıyorlar. Ben de kötü bazı şeyler yaşıyorum tabii. Ama her kadının hikayesi çok farklı. Sanıyoruz ki biz yaşıyoruz bunları, herkes de böyle yaşıyor. Ama onlar çok farklı yaşıyor gerçekten. Mesela ben Türkmen'im. Buranın halkının ne dediğini biliyorum. Benim cevabım oluyor. Eğer kötü bir şey diyorlarsa gerçekten de cevap veriyorum. Durumunda olmayan, Arap, Kürt onlar ne yapıyor? Bunları hepimizin bilmesi gerek. Kendi insanımıza sahip çıkmamız lazım. Bakıyorsun herkes kendi derdine düşmüş, hepimiz parçalanmışız. Dinliyorsun, bir şey yapamıyorsun, sadece çok üzülüyorsun. Eve gidince anneme, ablama anlatıyorum, sadece ağlıyoruz kendi insanımız için başka elimizden bir şey gelmiyor (Gülcan).*
>
> *Çok zor bir şeyler yaşıyorlar. Çok zor. Buranın kadınları neden böyle davranıyor? Onlar çok zor durumda. Nefes almak için yaşıyorlar. Hepsi yapmıyor ama çok az kadın iyi davranıyor. Keşke böyle olmasa. Bazı Suriyeli kadınlar kötü şeyler yapmış olabilir, erkekleriyle evlenmiş olabilir. Belki haksız belki çaresiz olmuşlardır. Ama herkes bunu yapmıyor (Nassem).*
>
> *Aynı dilden konuşabilmeyi çok isterdim. İyi ki bizim kızlarla geliyorsun. Yoksa akşama kadar oynardık (beden hareketleriyle anlaşabilmenin güçlüğünden söz ediyor) (Reem, Arap, 40 yaşında, evli, okur-yazar).*

Onların kızlarıyla sahada olmamın katılımcılarla güven ilişkisini kurmamda pek çok yararı oldu. Ayrıca diğerlerinin yaptığı gibi kendilerine yüz ekşitmeyen ve içten davranan yerli bir kadına misafirperverliklerini göstermek ve güler yüzlerini

esirgememek sosyal dışlanmaya, hor görülmeye ve yanlış anlaşılmalara da bir cevap mahiyetindeydi.

> ***Reem:*** *Buradaki kadınlar gibi değilsin. Soframıza oturuyorsun. Yemeğimizden yiyorsun. Burada kimse yemeklerimizin tadına bakmadı. Komşudaki kadın "pis kokuyor" diye bağırıyor…Gideceksin bir gün, beni unutacaksın. Ben seni unutmayacağım.*
>
> ***Ben:*** *Unutmayacağım. Söylediklerini hem ben hem de başkaları da unutmasın diye yazacağım.*
>
> ***Reem:*** *Yemin et.*
>
> ***Ben:*** *Yemin ederim.*

Aynı sofrada düzenli olarak yemek yemek bile saygılarını kazanmaya yetmiş ve alana gittikçe angaje olmamı sağlamıştı. Görüştüğüm her bir kadının gündelik yaşamına mümkün olduğunca yakın olmaya çalışarak, yaşam alanlarını gezdim, sofralarında oturdum, yatak odalarına girdim, onlarla birlikte makyaj yaptım, kıyafetlerini (siyah çarşaf) giydim, düğünlerine katıldım, kışlık mutfak erzakları hazırlıklarına yardım ettim ve diğer kadınları onların pencerelerinden izledim. Ancak alanla haşır neşir olmam yine de alanda izlenildiğimin ve araştırmacı vazifemin katılımcılarım tarafından da paylaşılıyor olmasının verdiği telaş yüzünden tam bir kaynaşma sayılmazdı. Kurduğum cümlelerin mahiyetine özen göstermem gerekiyordu. Hatta kadınların bana sordukları zor sorular karşısında sıkıştığımı, zaman zaman cevap vermekte zorluk çektiğimi belirtmem gerekir. Bu nedenle de sorulara çoğu kez sessiz kalarak karşılık veriyordum. Eğer kendi doğrularımı söylemiş olsaydım "kendilerine benzeyen insanlarla"[33] iletişim kurma taraftarı olan çoğu katılımcımın benimle kuracak oldukları iletişim kanallarını kapatmalarına neden olabilirdim. Kadınların bana sordukları soruların ilki ve belki de en önemlisi gerçekleştirilen bu araştırmanın onlar için maddi bir yarar sağlayıp sağlamayacağı konusuydu. Böyle bir çalışmanın onlara ekonomik olarak pratik bir yarar sağlamadığı düşüncesi her ne kadar iletişim sürecimizin simetrisini sarssa da olası dedikodulardan çekindikleri için yakın çevreleriyle konuşmadıkları dahası

[33] Birçok katılımcı sohbetlerimiz sırasında kendilerine benzeyen insanların erdemli ve ahlaklı kimseler olduğunu söylüyor ve kendileri gibi olanlarla görüştüklerini vurguluyorlardı. Benim "sessiz kalmak" olarak zikrettiğim durum aslında açığa çıkabilecek "gürültünün engellenmesine" işlev sağlıyordu, keza öyle de oldu.

konuşamadıkları kişisel meseleleri benimle paylaşmaları etkileşimimizi artırıyordu. Hatta kimi dönemlerde beni sahada göremediklerinde arayıp nasıl olduğumu soruyorlar, çay ve kek hazırladıklarını söyleyerek anlatacakları hususi konular için beni evlerine davet ediyorlardı. O zamanlarda eş, dost ve akrabalarıyla yaşadıkları sorunlarını arkadaş ve sırdaş olarak gördükleri bana anlatıyorlar, yaşadıkları sorunlar karşısında çevrelerine verdikleri tepkileri yordamak belki de en doğrusu meşrulaştırmak için benim görüşlerime başvuruyorlardı. Örneğin; evli ve üç çocuk sahibi olan kadınlardan biri markette tanıştığı bir erkekle yaşadığı iletişimi anlatıyordu. Tanıştıkları ve daha sonra iletişim bilgilerini aldıklarını anlatan katılımcı hem evli olup hem de bir başka erkekle arkadaş olmanın sorunlu bir yanı olup olmadığını bana soruyordu. Açığa çıkan bu durum açıkçası benim konumsallığım ile ilgili bir vaziyetti. Katılımcım benden duyacak olduğu cevabın "durumun anlaşılır ve normal bir etkileşim" olduğunu düşünüyor olsa gerekti. Tam da bu noktada katılımcımı etkileyecek ve yönlendirecek bir cevap vermemek adına onun içinde yer aldığı sosyal çevreyi gözetecek minvalde benim geldiğim sosyal çevre üzerine ayrı ayrı konuştuk.

Alan deneyimim için bahsetmemin başlıca önemli olduğu diğer bir mesele ise alanda bir konumdan diğerine nasıl geçiş yaptığım[34] ve bu olup biten karşısında sahadan ayrıldığımda kendimi nasıl hissettiğimdi. Araştırmacının yerel güç ve eşitsizlik hiyerarşileri içindeki değişen konum(lar)ını anlamak önemlidir. Çünkü bunlar yalnızca araştırmacının güvenliğini değil, aynı zamanda araştırma fırsatlarını da etkiler. Daha açık bir deyişle birden fazla kategoriyi kapsamına alan bir çalışmada araştıranın içinde yer alabileceği "çoklu konumlar"ın olduğunu düşünüyorum. Araştırmacının çoklu konum alma pratiği, bu konumları oluşturan ve bozan tek bir kimliğe atıf yapmak yerine kesişimsel olarak inşa edilen farklı toplumsal ilişkilerden meydana gelen ve de hiçbir zaman sabit bir kimlik etrafında konuşmaya izin vermeyen maddi temellere oturan bir duruştur (Sirman, 2020: 10). Bu durumu "çoklu-dünyalar/evrenler" olarak isimlendirebiliriz. Katılımcılar sınıf, etnisite, yaş,

[34] "Konum geçişleri" benim planlayarak tasarladığım bir durum değildir. Çünkü yalan söyleyerek ya da farklı yönlendirerek katılımcıları yanıltmanın onlardan edineceğim bilgiyi etkileyeceğinden (oldukça olumsuz bir tutum) sessiz kalmak iletişimimizi sürdürmek için olağan bir çözümdü. Konum geçişleri katılımcıların beni nasıl gördükleri, algıladıkları ve bununla birlikte bana verdikleri bilgi ile ilişkilidir. Zira benim sessiz kalışlarım nedeniyle içine girdiğim her bir konum onlar tarafından algılanan bir süreç olarak açığa çıkmaktadır.

inanç vd., pozisyonları dahilinde kendi düşünce, tutum ve pratiklerinin onaylanmasını duymayı bekliyor, aksi halde (çoğu durumda karşılaştığım gibi) bir sonraki görüşme için istekli olmuyorlardı. Ben de çoğu kez sorulan sorulara doğru cevap veremeyeceğimi bildiğimden bu sorunu çoğunlukla sessiz kalarak aşmaya çalıştım. Örneğin kendi değer yargıları ve tutumları minvalinde davranmamı bekleyen katılımcılarla bir karşıtlık ilişkisi içine girmemek ya da işi kavgaya dökmemek için akşam hava kararmadan evvel evine giren/girmeyen, Kur'an okuyan/okumayan, alkol almayan/alan, açık görüşleri olan/olmayan, seküler/muhafazakâr, modern/geleneksel, okuyan/kocasız bir kadın oldum. Dolayısıyla bu araştırmanın çoklu katılımcılarından birinin de bizzat kendim olduğunu biliyor ve buna göre davranıyordum. Onların kadınlıkları üzerinden kendi kadınlığımı müzakere ediyor ve *sürekli bir yapıbozuma* uğratıyordum.

Sahanın asimetrik yanı yani doğrusal olmayan ilişkileri beni sürekli bağlandığım ve dağıldığım, gezen bir bulut haline getiriyordu. Bulut metaforuyla kastettiğim şey bu araştırma için geliştirdiğim bir araştırma tekniğine tekabül ediyor. Bildiğimiz gibi bulutlar fiziksel özelliklerine göre sınıflandırılır ve onların içinde bulundurdukları yalnızca gaz halindeki su molekülleri değildir. Bulutlar hava koşullarından etkilenirler. Havanın soğuk olması, rüzgârlı olması, sıcak olması vd., gibi. Ben de bulunduğum her bir sahanın koşuluna, her bir görüşmecinin etkisiyle bir bulut gibi kendi kadınlığımın moleküllerini onlara uyduracak şekilde yoğunlaştırıp çözdüm. Bu tutumum araştırmamın selametini etkileyecek pozitif bir teknik olarak belirdi. Birden fazla sosyal bölünmeye odaklanan böylesi bir çalışmada gerçekten de katılımcıların en net ifadelerini alabilmek ve bulguların analizi sırasında da bu net ifadeleri bağlamsal olarak uygun yere yerleştirmek kendi kadınlığım ile giriştiğim bir mücadele/müzakere sürecini doğurdu. Vardığım son noktada ben de dahil tüm kadınlar ne evdeki sakin meleklerdi ne de şeytan. Sürekli ve bitmeyen bir var kalma mücadelesinin içerisinde başka kadınlıklar yordamıyla kendi kadınlığımızı müzakere ediyorduk. Bu da beni asıl odaklandığım yere götürüyordu: Toplumsal cinsiyet temelli güç ve tahakküm ilişkilerini kendi deneyimimi göz ardı etmeden ama merkeze yerleştirmeden anlamak.

3.4.2. Yapılandırılmamış Görüşmeler, Ana Temalar ve Derinlemesine Görüşme Soru Formu

Etnografinin tanımı yalnızca kullanılan yöntemlere değil, sorulan sorulara ve bunların nasıl analiz edildiğine de dayanmaktadır (Skeggs, 2021: 427). Başta kadınlarla saha çalışmasının ilk dört ayı boyunca yapılandırılmamış görüşmeler gerçekleştirdim. Bu görüşmeler bana derinlemesine bilgi almak için sahada bulunduğum süre boyunca yerel bilgiden hareketle Suriyeli ve yerli kadınların birbirine karşı en sık dillendirdiği konular etrafında yapılandıracağım derinlemesine görüşme sorularını hazırlamam konusunda kılavuzluk etti. Araştırma sorularım; kadın bedeni ve cinsellik, modern ve geleneksel değerler, özel/kamusal alan, annelik, evlilik ve boşanma, hane içi ve hane dışı emek pratikleri, kumalık, eğlence pratikleri/beğeniler ve inanca dayalı konular etrafında şekillendi. Dört aylık araştırma süreci boyunca tuttuğum saha günlükleri ve kadınlarla yaptığım yapılandırılmamış görüşmeler soru kataloğumu üç katmana bölmemi gerektirdi. Buna göre az evvel belirttiğim konu başlıklarını dikkate alarak ilk katmanda katılımcılara sosyo-demografik sorular, ikinci katmanda kendi kadınlıklarına ve diğer kadınlıklara dair algılarına/tanımlamalarına ilişkin sorular, üçüncü katmanda ise kadınlar arası uyum/uyumsuzluk dinamiklerini irdeleyen sorular yönelttim.

Sosyo-demografik bağlamda kadınlara ortak bir şekilde yönelttiğim sorular etnisite, yaş, medeni durum, kendisi ve eşinin eğitim ve meslek durumu, gelir durumu, çocuk sayısı ve cinsiyeti, ana dili, ev sahipliği/kira durumu ve nereli oldukları bilgisine erişmek bağlamında oluşturulmuştur. Suriyeli kadınlara ayrıca Türkiye'ye geliş tarihleri, Gaziantep'e yerleşim nedenleri ve kayıt durumları hakkında sorular yönelttim.

İkinci katmandaki sorular ise şunlardır: Gündelik yaşamınızdan bahseder misiniz? Yerli/Suriyeli kadınlara dair düşünceleriniz nelerdir? Fiziksel bir ortamda yan yana bulundunuz mu? Kadın bedeni ve cinsellik denince aklınıza neler geliyor? Modernlik, geleneksellik denince aklınıza neler geliyor? Ev ve dışarısı sizin için ne anlam ifade ediyor? Ne sıklıkla dışarı çıkarsınız? Ne için? Sizce evlilik için kadın ve erkek için belli bir yaş kriteri var mı? Olmalı mı? Boşanma durumu sizin için ne anlam ifade ediyor? Ücretli bir işte çalışma deneyiminiz var mı? Varsa Suriyeli/yerli

bir kadınla burada iletişiminiz oldu mu? Olduysa nerede ve nasıl? Kadın ve emek denilince aklınızda neler canlanıyor? Kumalık konusuna dair fikriniz var mı? Varsa neler düşünüyorsunuz? Eğlenmek deyince aklınıza neler geliyor? Mutfak ve yemek kültürünüz hakkında neler söylersiniz? Başka kültürlerden insanların yemeklerini denediniz mi? ve son olarak sizce bir kadında ve erkekte olması gereken temel özellikler var mı? Olmalı mı? Varsa bunlar neler?

Üçüncü katmanda komşularınızla görüşür müsünüz? Birlikteyken nelerden ya da kimlerden bahsedersiniz? Katıldığınız sosyal bir aktivite var mı? Suriyeli/yerli bir kadınla arkadaşlık kurdunuz mu hiç? Kurduysanız bu nasıl gelişti? Kızınızı yerli/Suriyeli bir erkekle evlendirir misiniz? Cevabınız hayır veya evet ise neden?
Yapmış olduğum görüşmeler boyunca katılımcılara doğrudan sosyal dışlanma ile ilgili sorular yöneltmedim. Bunun yerine gündelik hayatlarında yaşadıkları zorluklar, günlük geçimlerini nasıl karşıladıkları, kurum ve kuruluşlara başvurduklarında karşılaştıkları sorunlara dair nasıl çözümler geliştirdikleri ve elbette komşuları ile aralarındaki iletişimin nasıl olduğunu anlamak yönünde dolaylı sorular sordum. Yerli kadınlara ise Suriyeli göçmenler hakkında ne düşündükleri, kadın göçmenler hakkında düşünceleri, komşularıyla ilişkileri, meslekleri ve zorunlu göç öncesi gündelik yaşamları ile sonrası arasındaki farkların varsa neler olduğuna dair sorular yönelttim.

Özetle yapılandırılmamış görüşmeler arasından kadınların sıkça yineledikleri olay ve olgulara dair görüşlerini ana temalara böldüm ve derinlemesine görüşme soru formuna bu temaları göz önünde tutarak son halini verdim.

3.4.3. Derinlemesine Görüşmeler İçin Katılımcıların Belirlenmesi, Yarı Yapılandırılmış Görüşmeler ve Katılımcı Profili

Araştırmamda farklı etnisite, sınıf ve yaş grubundan 25'i yerli kadın ve 22'i Suriyeli kadın olmak üzere toplam 47 katılımcı aktif olarak yer aldı.

Kod İsim	Kent/ Tarih	Mah.	Yaş	Medeni Durum	Etnik Köken	Çocuk Sayısı	Eğitim	Meslek	Gelir[35]
Maya	Kobani/2014	Yavuzlar	28	Evli	Kürt	5	İlkokul Mezunu	Ev hanımı	3.000
Leyla	Halep/ 2011	Yavuzlar	42	Dul	Türkmen	4	Okur-yazar	Küçük Esnaf	3.500
Seva	Halep/ 2012	Ünaldı	54	Dul	Arap	7	Okur-yazar	Ev hanımı	1.000
Ebral	Azez/ 2012	Beydilli	19	Evli	Arap	2	İlkokul terk	Ev hanımı	2.500
Eslem	Rakka/ 2013	Ünaldı	33	Evli	Arap	2	Üniversite mezunu	Ev hanımı	2.000
Rahime	Azez/ 2015	Hacıbaba	55	Evli	Kürt	8	Okur-yazar	Kuaför	2.000-2.500
Sultan	Halep/ 2011	Beydilli	72	Evli	Türkmen	7	Okur-yazar değil	Ev hanımı	2.500
Zelal	Kamışlı /2015	Ünaldı	25	Evli	Kürt	4	İlkokul mezunu	Ev hanımı	1.000
Heja	Kamışlı/2016	Ünaldı	27	Dul	Kürt	3	İlkokul mezunu	Tekstil işçisi	2.000
Reem	Halep/ 2011	Beydilli	40	Evli	Arap	5	Okur-yazar	Ev hanımı	2.000
Marah	Halep/ 2013	Beydilli	29	Evli	Arap	3	İlkokul mezunu	Kuaför	2.600
Şükran	Halep/ 2012	Beydilli	43	Evli	Türkmen	6	Okur-yazar değil	Ev hanımı	1.500
Ünzile	Azez/ 2011	Yavuzlar	23	Dul	Türkmen	2	İlkokul terk	Ev hanımı	Gelir belirtmedi
Ümran	Halep/ 2014	Yavuzlar	34	Evli	Türkmen	1	İlkokul mezunu	Yarı zamanlı tercüman	3.000
Azade	Kamışlı/2012	Hacıbaba	29	Evli	Kürt	3	Okur-yazar	Ev hanımı	2.000
Rawan	Şam/ 2013	Batıkent	35	Evli	Arap	-	Üniversite mezunu	Sanatçı	21.000
Alaa	Rakka/ 2012	Atatürk	31	Evli	Arap	1	Üniversite mezunu	Ev hanımı	5.000
Rana	Halep/ 2013	Atatürk	29	Bekar	Türkmen	-	Üniversite mezunu	Öğretmen	4.000

[35] Burada bildirilen aylık gelir tutarları, Türkiye'de 2019 yılında 2.020 TL olan asgari ücret karşılaştırılarak değerlendirilebilir.

Evla	Halep/ 2012	Batıkent	36	Dul	Arap	2	Üniversite mezunu	Doktor	3.600
Azimet	Humus/ 2012	Batıkent	48	Dul	Arap	3	Üniversite mezunu	Eczacı	3.000
Gülendam	Halep/ 2011	Atatürk	59	Evli	Türkmen	2	İlkokul mezunu	Ev hanımı	15.000
Mira	Rakka/2011	Batıkent	24	Bekar	Arap	-	Üniversite mezunu	Öğretmen	4.600

Tablo 3. Suriyeli kadın katılımcı profili

Maya: Eşi ve iki çocuğuyla birlikte 2014 yılında Kobani'den gelmiştir. 28 yaşında. 3 çocuğu Gaziantep doğumlu. Kürt kökenli olduğunu belirtmiştir. Annesi Türkmen olduğundan Türkçe'ye çocukluğundan bu yana aşinadır. Gaziantep'te Türkçe pratiğini artıran Maya, Antep ağzıyla konuşuyor. Konuşması, tavırları ve dış görünümünün yerli tipik alt sınıftan kadınlara benzemesi, göçmen olduğunun anlaşılmasını güçleştiriyor. Müstakil bir evin ilk katında 700 TL'ye kirada oturuyor. Eşi bir lokantada aşçı ve aylık geliri 2.800 TL. Maya ücretli bir işte çalışmıyor ancak evde ücret karşılığı Suriyeli ve yerli kadınlara kahve falı bakıyor. Bu kendisine yarattığı alternatif iş yoluyla aylık ortalama 200 TL kazanıyor. Türkçe bilmesi ve kahve falı bakması yerli kadınlarla olan tanışıklığının ve iletişiminin diğer Suriyeli kadınlardan daha fazla olmasını da beraberinde getiriyor. Maya'nın ifadeleri, alt sınıftan yerli kadınlarla karşılaşma alanları olarak ev ve sokakta geçen tahakküm ve direniş örüntülerini inceleme fırsatı sunuyor.

Leyla: Halep'in köylüsü olan Leyla, eşini iç savaşın başladığı ilk aylarda kaybetmiştir. 42 yaşında ve 4 çocuk sahibi. Eşinin kaybı sonrası çocukları ile 2011'in sonlarına doğru Gaziantep'e gelmiştir. Gaziantep'te soydaşlık ve akrabalık bağlarının mevcut olduğunu dile getiren Leyla, hâlihazırda Gaziantep'te yerleşik olan akrabalarından yardım beklemiştir. Eşinden kendisine ve çocuklarına miras kalan bir miktar para ile bir akrabasının 20 metrekare olan bakkal dükkânına ortak olmuştur. Buradan aylık 3.500 TL gelir elde etmektedir. Evi, bakkala 100 metre uzaktadır. Yeni bir evliliği çocuklarına olan bağlılığı ve ayıp bulduğu gerekçesiyle hiç düşünmemiştir. Maskülen tavırları ve giyim kuşamı olan Leyla'dan mahallenin

Suriyeli ve yerli kadınları sert bir mizaca sahip olduğunu belirterek çekinmektedir. Leyla mahallenin Türkmen Suriyeli ablası, bu rol ile iki gruptan kadınlar arasında çift-yönlü bir uzlaşı sağlamaya çalışıyor. Suriyeli ve yerli kadınların sokak ve marketteki karşılaşmalarına dair olay ve olguları, Leyla'nın ifadelerinden ve yapılan gözlem notlarından yararlanarak analize dâhil ediyorum.

Seva: Halep'e bağlı, Gaziantep'e yakın bir sınır köyünden gelmiştir. 54 yaşında, Arap ve 7 çocuk sahibidir. Eşi 15 sene önce vefat eden Seva, uzun yıllar köyde tarım işçiliği (sarımsak toplamak ve soymak) yaparak ailenin geçimini sağlamıştır. 2012 yılında iç savaşın şiddetini artırması ile beraber köyde para kazanacağı bir iş bulamayınca, kendinden bir yıl önce Gaziantep'e gelen akrabalarının yanına yerleşmiş. 800 TL'ye kiraladığı iki odalı bir çöküntü konutta oturuyor. Evin geçimine inşaatta çalışan 2 erkek çocuğu da destek oluyor. Seva, Suriyeli aile yapısını ve aile içinde kadına atfedilen ahlak ve namus kodlarını milliyetçilik kavramıyla anlatıyor. Kadın kuaförü işleten Adıyamanlı Zeynep'le (yerli katılımcı tablo ve profilinde yer almaktadır) arkadaşlık bağı kurmuş ve buranın müşterilerine eğer talep ederlerse 10 TL karşılığında yıldızname falı bakıyor. Türkçeyi öğrenmeye istekli olan Seva, az da olsa konuşabiliyor. Yıldızname falı bakmayı meslek olarak adlandırıyor ve buradan gelen geliri hane masraflarına ayırıyor. İnanç meseleleri etrafında kuaförde çoğu kez yerli kadınlarla arasında tartışmalar çıkıyor. Bu tartışmaları daha çok yerli kadınlar başlatıyor. Tartışmaları Türkçe'yi az konuşabildiği ve tabi konumu yüzünden, yerli kadınlara karşılık vermeyerek, susarak sonlandırmaya çalışıyor. Seva, kültürleşme örüntülerinin az olduğu görülen Suriyeli Arap kadınların yerli bir kadınla kurduğu arkadaşlık ilişkisinin niteliğini, imkânlarını ve sınırlarını gösterirken aynı zamanda alt sınıftan Suriyeli ve yerli kadınlar arasındaki inanç farklılıklarının ve benzerliklerinin detaylı bir incelemesini mümkün kılıyor.

Ebral: 19 yaşında, evli, Arap ve 2 çocuk annesidir. 2012'de Azez'den ailesiyle birlikte göç yoluna çıkmıştır. İlk yerleşim yeri olarak sınıra yakınlığından ötürü Gaziantep'i tercih etmişlerdir. Ebral, Suriye iç savaşı yüzünden okulu yarıda bırakmıştır. Ailesi Gaziantep'te okula devam etmesini istememiş ve ev dışı hareketlilik olanağını da sınırlamıştır. Ebral, bu yüzden yerli halkla hiç temas kuramamış ve Türkçeyi öğrenememiştir. 16 yaşında evlenen Ebral'in gündelik

yaşamı çocuk bakımı ve ev işleriyle geçmektedir. Eşinden izin bulabilirse akrabalarıyla görüşebilmektedir. Eşi mahalle arasında bir berber dükkânı çalıştırıyor. Aylık kazancı 2.500 TL. Dil sorununun ve koca baskısının yerli kadınlarla karşılaşmasını ve iletişimini engellediğini belirten Ebral, yerli kadınlara dair fikirlerinin belirleniminde daha çok akrabalarının etkisi olduğunu izah ediyor. Ebral, Arap kadınların kendi aralarında geçen yerli kadınlara dair tutum ve düşüncelerin neler olduğunu anlamak adına önemli bir yerde duruyor.

Eslem: 33 yaşında. Evli. Arap. 2 çocuk annesidir. Eslem, ziraat mühendisidir. Eşi de inşaat mühendisi olan Eslem, iş fırsatlarının yoğun olduğunu duydukları Gaziantep'e 2013 yılında gelmişlerdir. Ancak mesleklerine uygun bir iş fırsatı "denklik" bulamamışlardır. Eşi inşaatta işçi olarak çalışıyor ve aylık 2.000 TL kazanıyor. Eslem, Suriye'de bir üniversitede akademisyenken Gaziantep'in yoksul bir semtinde 7 yıldır bir ev hanımına dönüştüğünü anlatıyor. Eskiden kariyerine ve yeteneklerine duyulan saygıyı bugün bir ev hanımı statüsüne gerileyerek yitirdiğini, bunun da kendisine dönük saygısını tahrip ettiğini dile getiriyor. Eslem ile yaptığım görüşmelerin bu tez için getirdiği zenginlik, 7 senedir karşılaştığı alt sınıftan Suriyeli kadınlar ile daha önce Suriye'deki çevresini oluşturan orta/üst sınıf kadınları karşılaştırması, öte yandan iletişim kurduğu yerli alt sınıftan kadınlara (Örn, ev sahibi,.) dair edindiği gözlemleri ve paylaşımları aktarıyor olmasıdır.

Rahime: 55 yaşında. Evli ve 8 çocuk annesi. Kürt. 2015'de ailesiyle birlikte Azez kentinden yola çıkmış ve sınıra olan yakınlık dolayısıyla Gaziantep'e yerleşmişlerdir. Rahime, Suriye'de olduğu gibi Gaziantep'te de kadın kuaförlüğü yapıyor ve işletmeyi borçlanarak (eşinin akrabalarına) açtığını belirtiyor. Suriye'de ayakkabı tamircisi olan eşi ise iş bulamadığı için çalışmıyor. Rahime'nin aylık kazancı 2.000/2.500 TL arasında değişiyor. Ev kirası, faturalar ve mutfak masrafları 2.000 TL'yi buluyor. Geriye kalan parayla da çocuklarının eğitim masraflarını karşılıyor. Rahime, burada her ne kadar Suriyeli kadınlara hizmet veriyor olsa da fiyatlarını cazip bulan ve kendilerinin açıklarını bulmak için fırsat kollayan yerli kadınların da buraya uğradığını ancak Suriyeli bir kuaföre geldiklerini etraflarından sakladıklarını aktarıyor. Merak edildiklerini bildiklerini ifade eden Rahime, yine de yerli alt sınıftan kadınların kendilerinin güzellik sırlarını (makyaj, cilt ve saç bakımı) takip ettikleri için memnun olduğunu ekliyor.

Sultan: 72 yaşında. Evli. 7 çocuk sahibi. Türkmen. Okur-yazar değil. Sultan Gaziantep'e yerleşmelerindeki etkenin akrabalık ve soydaşlık bağına dayandığını belirtmiştir. Eşi Suriye'deki iç savaşa dek ayakkabı fabrikası işletmektedir. Tüm varlıklarını savaşla birlikte kaybetmişlerdir. Geçimlerini sağlamak için eşi ve çocuklarıyla birlikte evde parça başı iş (terlik ve ayakkabı parçalarını birleştirme, üzerine boncuk işleme/yerleştirme) yapıyor. Sultan, Türkmen oldukları için Suriye'de Araplar tarafından "dili eğriler" olarak, Türkmen olmalarına karşın, Türkiye'de ise "pis Suriyeliler" olarak damgalandıklarını aktarıyor. 72 yaşındaki Sultan yaşa bakılmaksızın yerli kadınların kendilerini "erkek ve para avcısı" olarak gördüklerini, (babalarının ya da kayınpederlerinin mirasına konacaklarını düşündüklerinden) bu yüzden toplumsal cinsiyete yönelik olumsuz tutum ve davranışlardan kendisinin de mustarip olmadığını belirtiyor.

Zelal: 25 yaşında. İlkokul mezunu. 4 çocuk annesi. Ev hanımı. Kürt. 2015'te Kamışlı'dan Gaziantep'e gelmiştir. Zelal, sürekli bir işte çalışmayan eşini ve kalabalık ailesini (kayınpeder, kayınvalide ve onların engelli 2 çocuğu) geçindirmek için evde parça başı iş (kazak sırıçlama) yapıyor. 10 kişilik geniş aile, 2 odalı çöküntü bir konutta yaşamlarını sürdürüyor. Zelal, 1 sene boyunca bir iplik fabrikasında işçi olarak çalışmış ancak yaşadığı olumsuzluklar yüzünden (işyerinde taciz ve damgalanma) işten ayrılmak zorunda kalmış. Zelal, iş yerinde çalışan yerli erkek ve kadınların üzerinde kurmuş olduğu hegemonyayı, dikey düzlemde sırasıyla yerli erkek, yerli kadın, Suriyeli erkek, Suriyeli kadın olarak aktarmıştır. Zelal'in anlatıları, hiyerarşinin fabrikada aldığı yeni görünümü göstermesi açısından önemlidir. Yanı sıra evde parça başı iş yapan Zelal, işe erişmek ve iş bölüşümü konusunda yerli kadınlarla aralarında geçen ittifak ve ihtilafları da net bir şekilde aktarıyor.

Heja: 27 yaşında. İlkokul mezunu. Kürt. Eşi Işid'le girdiği bir mücadele sırasında, 2015'te vefat etmiştir. 2016'nın başlarında kayınvalidesi ve 3 çocuğuyla birlikte Gaziantep'e gelmiştir. Heja savaş sırasında ailenin bütün erkek üyelerinin (kayınbabası ve kayınbiraderleri) vefat ettiğini aktarmıştır. Kayınvalidesi yılın belirli zamanlarında tarım işçiliği yapmak için şehir dışına (Adana) gitmektedir. Heja, kayınvalidesi ücretli bir işte çalışmasını istemiyor olsa da bir tekstil atölyesinde 12 saat çalışmak zorundadır. Çalışmak zor gelse de para kazanmanın vermiş olduğu

özgüven kendisini iyi hissetmesi için yeterli bir sebep. Ancak çoğu kez yakın çevresindeki ev hanımı Suriyeli kadınların kendisini *çalışan kadının ahlaklı bir kadın olmayacağını* dillendirerek takdir etmeyişleri özgüvenini yitirmesine yol açıyor. Heja'da Zelal gibi tekstil atölyesindeki katı hiyerarşik yapıyı aktarıyor. Heja ve Zelal direnişe ve dayanıklılığa dair somut örneklerden bahsediyor.

Reem: 40 yaşında. Evli ve 5 çocuk sahibi. Arap. Okur-yazar. Ev hanımı. Halep şehir merkezinden eşi ve çocuklarıyla birlikte savaşın ilk aylarında Gaziantep'e yerleşmiştir. Eşi düzenli ve sürekli bir işte çalışmıyor. Reem, 3 odalı evinin birini kuaför salonuna dönüştürmüş ve evinin penceresine de buranın kuaför olduğuna dair Arapça bir yazı asmıştır. İç savaş öncesi Halep'te kuaför salonu olan Reem, kısıtlı imkânlara sahip olsa da evinde mesleğini sürdürmeye devam ediyor ve buradan ayda yaklaşık 1.000 TL kazanıyor. Yerli kadın müşterisi hiç olmayan Reem bunu kendisinin de arzu etmediğini bildiriyor. Reem, yerli kadınlardan talep görmemesini birincisi yabancı düşmanlığı, ikinci dil sorunu, üçüncüsü ise iki grup arasında güzelliğe ve bakıma ilişkin beğeni farkının mevcudiyetiyle temellendiriyor.

Marah: 29 yaşında. Evli ve 3 çocuk annesi. Arap. İlkokul mezunu. 2013'te Gaziantep'e göç ettikten 1 yıl sonra eşini motosiklet kazasında kaybetmiştir. Bir çocuğa sahiptir. 2016 yılında ise bir Türk ile imam nikâhı kıymıştır. Tanışmasına ve evliliğine eşiyle aynı fabrikada çalışan abisi aracılık etmiş ve Türk eşinden iki çocuğu olmuştur. Eşinin ilk evliliğidir. Marah, ev sahibi toplumun evinde el kızı olmanın zorluklarını paylaşıyor. Kayınvalidesi ve bekâr 2 görümcesiyle birlikte aynı evde yaşıyor. Aile içindeki yeri ve öneminin yalnızca hizmetçilik ile anlaşılabileceğini belirtiyor. Eşinin kendisine sağladığı yardımla evinin yakınında kiraladıkları küçük bir kuaför dükkânı işletiyor ve burada Suriyeli müşterilerine hizmet veriyor. Marah, hanenin geçimine destek sağlasa da bunun hane halkı üzerinde olumlu bir etki yaratmadığını ve sürekli aşağılamalara maruz kaldığını belirtiyor. Marah ile yapılan görüşmeler, hane halkı içerisinde *bizim* ve *öteki* arasındaki ayrımı *evin kızı ve elin kızı* karşıtlığında Suriyeli gelin örneği üzerinden incelemeye ışık tutuyor. Yanı sıra kocayı evde tutmanın Suriyeli Arap kadınlar için güzellik ve bakımla, yerli kadınlar için ise mutfak hünerleri, titizlik ve çalışkanlıkla sağlanmaya çalıştığına dair izlenimlerini paylaşıyor.

Şükran: 43 yaşında. Evli ve 6 çocuk annesidir. Türkmen. Okur-yazar değil. Ev hanımı. Yaşamının büyük bir bölümü Halep'in köyünde geçmiştir. 2012 yılında kocası, kocasının ilk karısı ve çocukları ile göç etmişlerdir. Şükran çocuğu olmayan resmi nikâhlı ilk kadın üzerine, imam nikâhı ile kuma getirilmiştir. Kocası 68, kocasının ilk karısı ise 65 yaşındadır. Şükran evlendiğinde 15 yaşındadır. Eşi çalışmıyor ve Şükran ücretli bir işte çalışmasına izin verilmediği ve ev işlerinin sorumluluğu üzerine kaldığı için evde parça başı iş yapıyor. Kazak sırıçlayarak haftada 50 ila 60 TL para kazanıyor. Şükran Suriye'deki kumalık olgusunun niteliğini, Türkiye ile karşılaştırma yaparak anlatıyor. Türkiyeli kadınların medeni haklar açısından avantajlarını sıralarken, Suriyeli kadınların dezavantajlarını ve hane içerisinde var kalmak için verdikleri mücadeleleri aktarıyor. Yerli kadınlarla kurmuş olduğu iletişimin simetrisini sağlayan şeyin, çoğu kez şaka ve esprili tavırlar olduğunun da altını çiziyor.

Ünzile: 23 yaşında. 2 çocuk annesi. Dul. Türkmen. Okur-yazar. Ev hanımı. 2011'de ailesiyle birlikte Azez'den Gaziantep'e göç etmiştir. Geldiği yıl 16 yaşında olan Ünzile, ailesinin kararıyla kendinden 30 yaş büyük birine ikinci eş olmuştur. 2 çocuk annesi Suriyeli Ünzile, eşini kalp krizinden ötürü 1 sene önce kaybetmiştir. Eşinin ailesi çocuklarıyla ilgilenmek istemeyince ailesinin yanına sığınmıştır. Burada da fazlalık görüldüğünü anlatan Ünzile, hem çocuklarını yetiştirebilmek hem de ev halkı üyeliğine dâhil olabilmek için parça başı iş yapmakta ve haftada 3 gün Suriyeli orta/üst sınıf kadınların evine temizliğe gitmektedir. Ünzile, orta/üst sınıf Suriyeli kadınlarla, alt sınıf Suriyeli kadınlar arasındaki ayrımları anlatması açısından çalışmanın amaçları ile örtüşen yeni bir karşılaştırma imkânı daha sağlıyor. Görüşülen üst sınıf Suriyeli kadın katılımcılarımdan Gülendam, Ünzile'nin temizliğe gittiği evin sahibidir.

Ümran: 34 yaşında. 1 çocuk annesi. Türkmen. İlkokul mezunu. Göç idaresinde yarı zamanlı tercümanlık yapan ve bir çay bahçesinde garson olarak çalışan Ümran, bir Türk'le imam nikâhı ile evlidir. İsmail resmi olarak bir yerli kadınla evlidir. Kuma olarak kendisini istemeyen Firdevs eşine boşanma davası açmıştır. Katılımcılarımdan yerli kadınlardan Firdevs ve yeğeni İlknur süreci yerli kadın perspektifinden aktarmaktadır. Ümran'ın kız kardeşi de İsmail'in yakın bir aile dostuyla evlidir. Ümran çay bahçesinin çevresindeki esnafın tacizlerinden

bahsederken, etrafını saran Türkiyeli esnafın ortasında çalışan bir Suriyeli kadın olmanın tehlikeli yanlarını aktarıyor. Çevredeki esnafa ve onların eşlerine zararsız bir kadın olduğunu kanıtlamak için maskülen tavırlar sergiliyor.

Azade: 29 yaşında. Okur-yazar. Ev hanımı. Kürt. 2012'de Kamışlı'dan ailesi ile Gaziantep'e gelmiştir. 2013'te Türkiyeli bir Kürt ile evlenmiştir. 3 çocuk annesidir. Maddi imkânları kısıtlı bir yerli aileye gelin gelmiştir. Kayınvalidesinden evde salça, kuruluk ve toz biber çıkarmayı öğrenmiştir. Evde çıkardığı mutfak erzaklarını sipariş usulü satmaktadır. Azade aynı etnik kökene mensup olmanın (Kürt olmak) eşinin ailesindeki kadınlarla duygusal bir yakınlık kurmasına aracılık ettiğini açıklıyor. Azade'nin aktarımları evde el kızı olsa da etnik benzerliğin kendisini "yakın öteki" olarak konumlanmasına izin verdiğini gösteriyor. Yanı sıra Suriyeli gelinlerin durumunu cinselliklerinin ve emeklerinin sömürülmesine izin vermek zorunda kalan ve aile içindeki kadınlar arasındaki egemenlik ilişkilerinin en alt basamağında yer alan öteki kadın olarak varlığını sürdürenler olarak açıklıyor. Dışarıda ise sınıfsal, ırksal ve etnik baskılar kendisini görünmez kılıyor.

Rawan: 35 yaşında. Üniversite mezunu. Evli. Çocuk sahibi değil. Şam'lı. 2013 yılında eşiyle birlikte Gaziantep'e göç etmiştir. Suriye'de tiyatro bölümünden mezun olmuş, eşi ise sinema ve televizyon bölümü mezunudur. Gaziantep'te kurucusu oldukları bir STK'da kültür sanat profesyoneli olarak çalışıyorlar. Rawan, Suriyeli genç sanatçıları destekleyerek birlikte kolektif işler üretiyor. Varlıklı ve eğitimli bir ailenin üç çocuğundan en büyüğü. Gaziantep'te aylık gelirlerinin ortama 4.000 dolar, yani 2019'un 5.25 olan dolar kuru hesabıyla 21.000 TL olduğunu belirtiyor. Rawan kültür sanat alanında çalışan yerli kadınlarla birlikte de projeler yazıyor. Bu projelerin önemli bir kısmı dezavantajlı grupların -kadınlar, çocuklar, göçmenler, yaşlılar- sesini duyulur hale getirmek ve kente entegrasyonlarını sağlamak adına gerçekleştiriliyor. Katılımcım Suriyeli ve yerli kadınlar arası iktidar ve tahakküm kurma ilişkilerine teorik bir pozisyon alarak yaklaşıyor. Kendisinin de maruz kaldığı etnisite ve toplumsal cinsiyete dayalı kesişen dışlama biçimlerine toplumsal cinsiyet kavramına referans vererek açıklama getiriyor.

Alaa: 31 yaşında. Üniversite mezunu. Evli. 1 çocuk sahibi. Rakkalı. Mimar olan eşi Gaziantep'te açmış olduğu mimarlık ofisini işletiyor. 2012 yılında ilkin ailesiyle birlikte Osmaniye'ye yerleşiyor. Üniversite eğitimini de burada tamamlıyor.

2017 yılında evlendikten sonra Gaziantep'e yerleşiyor. Aylık gelirleri ise 5.000 TL. Alaa, çalışmak istediği halde eşinin buna izin vermediğini belirtiyor. Güzel bir kadın olmasının eşinin dışarıya çıkmasına müsaade etmemesinde büyük etkisinin bulunduğunu söylüyor. Katılımcım, Türk erkeklerinin kadınlarından daha merhametli olduğundan bahsediyor. Yerli kadınların kamusal alanda cinsellik hakkında açık seçik konuşabildiklerini bu yüzden de ahlaksız olduklarını vurguluyor. Öte yandan Suriyeli kadınlara yöneltilen olumsuz eleştirileri "o kadın ben değilim" diyerek alt sınıftan Suriyeli kadınlara atfediyor.

Rana: 29 yaşında. Üniversite mezunu. Bekar. Türkmen. Halep'ten 2013 yılında gelen Rana, ailesi ile birlikte Atatürk mahallesinde yaşıyor. Anne ve babası emekli öğretmen. Rana, iki erkek ve bir kız kardeşi ile birlikte eğitimlerine devam edebilmek için büyük çaba sarf ettiklerinden bahsediyor. Lisans eğitimini Gaziantep Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra Suriyelilerin açtığı bir şirkette büro elemanı olarak çalışmaya başladığından söz ediyor. Türkçe, Arapça ve İngilizce olmak üzere üç dil biliyor. Bir devlet okulunda part time İngilizce öğretmenliği yapıyor. Aylık geliri ise 4.000 TL. Rana, Türkmen, Arap ve Kürt Suriyeli kadınlar arasındaki farklılıklara dikkat çekiyor. Suriye'de evlenmek için uygun adayların iyi ahlaklı ve çalışkan oldukları için Türkmen kadınlar arasından seçildiğini söylüyor.

Evla: 36 yaşında. Üniversite mezunu. 2 çocuk sahibi. Dul. Arap. Halepli. Suriye'deyken bir devlet hastanesinde çocuk doktoru olarak çalıştığını söylüyor. Şimdi ise her gün Gaziantep'ten Cerablus'a giderek Türkiye'nin açtığı bir hastanede çalıştığını belirtiyor ve aylık geliri 3.600 TL. Bu işi bulmadan önce Türklerin işlettiği bir emlak firmasında çay servisi işi yapmış. Burada çalışan erkeklerin tacize maruz kalmış. Tek başına iki çocuk büyütmek mecburiyetinde olduğunu hissederek bu tacizlere sessiz kalmış ya da içeriği cinsellik olan konuları esprili bir dil yoluyla dağıtmaya çalışmış. Yerli erkeklerin olduğunu gibi yerli kadınların da üzerinde baskı kurduğundan bahsediyor. Suriyeli olduğunun anlaşılmasın diye başını yerli kadınların yaptığı gibi örtüyor. Yerli kadınların, toplumsal cinsiyetine ilişkin dışlayıcı söylemlerine zayıf bir direnişle karşılık veriyor.

Azimet: 48 yaşında. Üniversite mezunu. Dul. 3 çocuk sahibi. Arap. Humuslu. Suriyeli yetim çocuklara refakat eden bir sivil toplum kuruluşunun kurucu üyesi. Ayrıca bu dernek yoksul kadınlara destek olmak için kermes faaliyetleri düzenliyor.

Aylık gelirinin 3.000 civarında olduğundan bahsediyor. Azimet, kendisi gibi mesleğinin dışında başka işler yapan çok fazla Suriyeli kadın olduğunu söylüyor. Ama kendisini belli bir birikimle Türkiye'ye geldiğini için diğerlerinden şanslı olarak görüyor. Çocuklarının üçü de Avrupa'da yaşıyor.

Roşan: 51 yaşında. Üniversite mezunu. Evli. 3 çocuk sahibi. Kürt. Şamlı. Türk vatandaşlığı alan doktor olan çift, küçük bir klinik işletiyor. Çocukları Avrupa'da yaşıyor. Roşan, iç savaş sırasında eşiyle birlikte muhalif grupların yanında doktor olarak çalıştıklarını, Suriye hükümetinin bundan haberdar olduğunu bu yüzden de geri dönmeyi göze alamayacaklarını söylüyor. Klinikte yalnızca Suriyeli göçmenlerin tedavileri ile ilgileniyorlar.

Gülendam: 59 yaşında. İlkokul mezunu. Evli. 2 çocuk sahibi. Halepli. Türkmen. Eşi Gaziantep'te bir fabrika işletiyor. Gülendam, herhangi bir işte çalışmıyor. Çocukları üniversite mezunu ve babalarının açtığı fabrikada çalışıyorlar. Aylık gelirlerini başta belirtmek istemese de görüşme sonunda 15.000 civarında olduğunu belirtiyor. Katılımcım, Türkçe bildiği ve yerli kadınlar gibi kılık kıyafet giydiği için kent içerisinde çok fazla dikkat çekmediğini söylüyor. Kendisini Türkiyeli, Arap ve Kürt kadınları Suriyeli olarak tanımlıyor. Yerli kadınların gösterdiği tepkiye benzer şekilde Suriyeli kadınları "cinsellik düşkünü" olarak yaftalıyor. Koşullar iyileşse bile Suriye'ye tekrar dönmek istemediğini ekliyor.

Mira: 24 yaşında. Üniversite mezunu. Antep'te faaliyet gösteren bir dil okulunda konuşma dersleri veriyor. Rakkalı. Arap. Babası Suriyelilerin işlettiği bir inşaat firmasında mimar olarak çalışıyor. Annesi bir devlet okulunda Suriyeli ilkokul çocuklarına İngilizce öğretiyor. Mira zorunlu göçün kadınlar için özgürleştirici tarafları olduğuna vurgu yapıyor.

Kod İsim	Memleket	Mah.	Yaş	Medeni Durum	Etnik Köken	Çocuk Sayısı	Eğitim	Meslek	Gelir
Zübeyde	Gaziantep	Yavuzlar	54	Evli	Türk	2	Okur-yazar değil	Ev hanımı	2.000
Duygu	Gaziantep	Yavuzlar	28	Evli	Türk	2	Ortaokul mezunu	Ev hanımı	2.500
Zeynep	Adıyaman	Ünaldı	52	Dul	Kürt	4	Okur-yazar	Kuaför	2.000
Kadriye	Şanlıurfa	Beydilli	41	Evli	Kürt	5	Okur-yazar değil	Ev hanımı	1.500
Ayşe	Kahramanmaraş	Yavuzlar	73	Evli	Türk	5	Okur-yazar değil	Ev hanımı	1.600
Firdevs	Gaziantep	Beydilli	43	Evli	Türk	4	Okur-yazar	Ev hanımı	3.000
Mevlide	Gaziantep	Yavuzlar	53	Dul	Türk	6	Okur-yazar değil	Ev hanımı	1.500
Hacer	Şanlıurfa	Hacıbaba	28	Evli	Kürt	2	Lise mezunu	Hizmet Satış Elemanı	2.800
Edibe	Gaziantep	Yavuzlar	39	Evli	Türk	3	İlkokul mezunu	Ev hanımı	2.000
Fatma	Araban	Hacıbaba	45	Evli	Kürt	3	İlkokul terk	Ev hanımı	3.000
İnci	Adıyaman	Yavuzlar	34	Dul	Kürt	4	İlkokul mezunu	Ev hanımı	1.500
Meryem	Kilis	Ünaldı	24	Evli	Türk	1	Ortaokul mezunu	Ev hanımı	2.000
Sema	Baraklı	Beydilli	35	Evli	Türk	2	Üniversite mezunu	Ücretli Öğretmen	4.000
Nergiz	Gaziantep	Atatürk	58	Evli	Türk	3	İlkokul mezunu	Ev hanımı	5.500
Hale	Gaziantep	Batıkent	42	Evli	Türk	1	Üniversite mezunu	Doktor	35.000
İlkay	Gaziantep	Atatürk	33	Evli	Türk	1	Üniversite mezunu	Ev hanımı	15.000
Nazlı	Gaziantep	Atatürk	35	Bekar	Türk	-	Üniversite mezunu	Öğretmen	4.000
Ayfer	Gaziantep	Batıkent	36	Evli	Türk	2	Üniversite mezunu	İşletme Müdürü	10.000
Faika	Şırnak	Batıkent	55	Evli	Kürt	4	İlkokul mezunu	Ev hanımı	-
Nur	Gaziantep	Atatürk	32	Bekar	Türk	-	Üniversite mezunu	Doktor	7.300
Meliha	Gaziantep	Atatürk	38	Evli	Kürt	1	Üniversite mezunu	Öğretim Üyesi	15.000
Selin	Urfa	Batıkent	27	Evli	Kürt	2	Lise	Ev hanımı	13.00

							mezunu		0
Şeyma	Diyarbakır	Atatürk	38	Bekar	Kürt	-	Üniversite mezunu	STK Çalışanı	4.200
Meltem	Adıyaman	Batıkent	34	Bekar	Kürt	-	Üniversite mezunu	Öğretmen	5.000
Serpil	Gaziantep	Batıkent	59	Evli	Türk	3	Lise mezunu	Esnaf	25.000

Tablo 4. Yerli kadın katılımcı profili

Zübeyde: Gaziantep'in köylüsüdür. 54 yaşında, Türk ve 2 çocuk sahibi. Çocuklarının ikisi de evli. Okur-yazar değil. Ev hanımı, ücretli bir işte çalışma deneyimi hiç olmamış. 2 katlı müstakil bir evin üst katında kirada (850 TL) oturuyor. Din alimliği misyonuyla etrafında toplanan yerli kadınlara vaaz veriyor ve çoğu kez ırkçılığı ve cinsiyetçiliği körükleyen ifadeler kullanıyor. Bu açıdan yerli kadınların Suriyeli kadınlara dair düşüncelerinin oluşumunda belirleyici etkisi söz konusudur. Vaktinin çoğunu evinin önünde, kürsüsünde oturup etraftan gelip geçenleri seyrederek, komşularıyla (çoğu kez inanç ve toplumsal cinsiyet konuları üzerine) sohbet ederek geçiriyor. Suriyeli kadınlara karşı oldukça saldırgan ve çoğu kez onlarla sokakta ve markette sözlü ve fiziksel kavgalara tutuştuğu oluyor. Suriyeli kadınların, Türk aile yapısını, mahallenin ve kentin geleneksel dokusunu bozduğunu ve kirlettiğini aktarıyor. Kendisini hayal kırıklığına uğratan kocasının Suriyeli bir travestiyle ilişkisinin olduğunu saptadığı anlatıyor. Suriyeli kadınları da tehlikeli özneler olarak görüyor. Zübeyde ile yaptığım görüşmeler ve tuttuğum gözlem notları toplumsal cinsiyet, mekân ve beden hakkında, alt sınıftan Suriyeli ve yerli kadınların kültürel farklılıklarından kaynaklanan mahremiyet algılarının nasıl karşı karşıya geldiğini gösteriyor.

Duygu: Gaziantep'in köylüsüdür. 28 yaşında, Türk, evli ve 2 çocuk annesi. Ortaokul mezunu. Duygu, Zübeyde'nin gelinidir. Suriyeli kadınların işlettiği kozmetik dükkânlarına gidip buralardan alışveriş yapıyor olsa da kayınvalidesinden ve çevresinden bunu saklıyor. Duygu'nun ifadeleri, yerli kadınların kendi aralarındaki anlaşmazlıkların Suriyeli kadınların kente gelmesiyle birlikte askıya alınıp, artık Suriyeli kadınların düello öznesi olarak dikkate alındığını göstermesi açısından önemlidir. Katılımcılarımdan Suriyeli Maya ile de arkadaşlık kuran Duygu,

birlikte Maya'ya yaptığımız ziyaretleri kayınvalidesinden saklamamı istemiştir. Bu da bize iletişimin ve uyumun nüveleri için aralanan kapının, hegemonik kadın tarafından görünmez kılındığını gösteriyor.

Zeynep: 52 yaşında, 4 çocuk annesi, okur-yazar. 2 oğlu evli, bekâr iki kızıyla birlikte yaşıyor. Dul. Kürt. Mahalle arasında, 40 metrekarelik bir kuaför dükkânı işletiyor. Buraya 350 TL kira veriyor. Oturduğu müstakil ev, eşinden miras kalmış. Emekli aylığı yok ve aylık geliri toplam 2.000 TL. Zeynep katılımcılarımdan Suriyeli Seva ile arkadaştır. Ancak bu samimi arkadaşlık ilişkisi, Suriyelilere dair olumsuz kanaatlerini değiştirmemiştir. Seva onun için ahlaklı ve iyi bir kadındır ancak diğer Suriyeli kadınlar için aynı şeyi belirtmemektedir. Zeynep Seva'nın yanında Suriyeli kadınlara laf atmaktan çekinmiyor, hatta Seva çoğu durumda kendisine katılıyor. Bu örnek, yerli toplum içerisinde kabul görmek isteyen Suriyeli kadınlar için bir stratejik araç olarak karşımıza çıkıyor. Zeynep için Seva, yakınlık duyduğu öteki kadınlardan biri olarak karşımızda beliriyor.

Kadriye: Şanlıurfalı. 41 yaşında, 5 çocuk sahibi. Kürt. Okur-yazar değil, ev hanımı. Çocuklarının 2'si evli, 2'si üniversiteye gidiyor. 1'i ortaokul terk, çalışmıyor. Haneye giren aylık gelir 1.500 TL dir. Geleneksel bir Gaziantep evinde kirada oturuyor. Buraya 750 TL ödüyor. Kadriye, haftanın 3 günü orta/üst sınıftan kadınların evine temizliğe gidiyor, kazancı ile çocuklarını okutuyor. Kocası üzerine Suriyeli kuma getirmek isteyince kabul etmemiş, aralarında tartışma çıkmış, şu an ayrı yaşıyorlar. Eşinin birden fazla Suriyeli kadınla ilişkisinin olduğunu aktarıyor. Kaynı, bir Suriyeli kadınla evlenmiş, 2 yıl sonra kadın evi terk etmiş. Kadriye Suriyeli kadınlar için *onlar erkeklere düşkün, biz ev işlerine* diyor. Başına gelenlerden ders çıkarmaları için diğer kadınlara Suriyeli kadınlara karşı temkinli olmaları gerektiği konusunda uyarılarda bulunduğunu paylaşıyor. Kadriye'nin tutumu, kentte Suriyeli kadınlara karşı genelleyici bir önyargının da oluşmasına da katkıda bulunuyor diyebiliriz.

Ayşe: Kahramanmaraşlı. 73 yaşında, evli, 5 çocuk annesi. Türk. Okur-yazar değil. 3 oğlu, iki kızı var. En küçük oğlu Suriyeli Arap bir kadınla imam nikâhı ile evlilik yapmıştır. Ayşe, Suriyeli ailelerin kızlarını bir Türk ile evlendirmek konusunda istekli olduğunu aktarmıştır. Hatta maddi durumlarının iyi olmadığını belirttiklerinde, kızlarının kayınvalidesinin yanında yaşamasını onların teklif ettiğini

söylemiştir. Ayşe, bunun bir kazan kazan ilişkisi olduğunu söylemiştir. Zira düğün masrafları için az miktarda bir para harcadıklarından söz etmiştir. Aileler bir Türkmen kadının tercümanlık yapması sonucu iletişim kurmuşlardır. Ayşe, iki odalı olan evinin bir odasını oğluna vermiştir. 5 yıl aynı evde yaşadıktan sonra kocası ve Ayşe ile anlaşamayan Suriyeli kadın, evi 3 sene önce terk etmiş ve çocukları kayınvalidesine bırakmış. Suriyeli kadın şimdi Adana'da yaşıyor ve çocuklarıyla telefonla ayda bir kez iletişim kuruyor. Oğlu artık çalışmıyor. Ayşe evde parça başı iş (ceviz kırma) yapıyor ve torunlarına bakmaya çalışıyor.

Firdevs: Gaziantepli. 43 yaşında. Evli. 4 çocuk annesi. Türk. Okur-yazar. Ev hanımı. Firdevs'in eşi, kendisini Suriyeli bir kadınla -katılımcılarımdan Ümran ile- aldatmıştır. Firdevs boşanma davası açmıştır ancak eşi boşanmayı istememiş ve Ümran'ı kabul etmesi için ona baskı kurmuştur. Firdevs'in ifadeleri kadınlığın iffet, cinsel temkin ve kendini dizginleme ile anlaşılabileceği gösteriyor. Anlatılarından yerli kadınlık için cinselliğin bastırılan, yok sayılan ve suskunluğa itilen bir durum olduğunu anlıyoruz. Firdevs eşini kaybetmesinin nedenini, Suriyeli kadınların bastırılmayan cinselliği ile açıklıyor. Bir tür kendi kadınlığına dönük eleştiriyi gözler önüne sermesi açısından Firdevs'in deneyimleri kadınlığın yeniden müzakere edildiği bir bağlamı bizlere gösteriyor.

Mevlide: Gaziantepli. 53 yaşında. Dul. 6 çocuk annesi. Türk. Okur-yazar değil. Ev hanımı. Mevlide evinde parça başı iş yapıyor, Suriyeli kadınların bu iş piyasasını ucuz hale getirdiğini bu nedenle de pazarın artık Suriyeli kadınların elinde olduğunu aktarıyor. Mevlide ile yapılan görüşmeler, alt sınıftan Suriyeli göçmen ve yerli kadınların birbirleriyle kesişim noktası haline gelen emek sürecinin bu kesişimde yaşamış olduğu dönüşümü görme olanağı sağlıyor. Parça başı işin ücretlerinin düşmesi, yoğun bir göç sonucunda bir aradalığı sağlıklı bir biçimde deneyimleyememiş olan yerli ve göçmen kadınları doğrudan karşı karşıya getirmiştir. Mevlide ekonomik bağlamda ortaya çıkan karşıtlığın, sürecin ilerlemesiyle birlikte kültürü de bağlayan bir hal aldığını görmemize olanak sağlıyor. Mevlide, Suriyeli kadınları bencil olmakla, tembel olmakla, haz düşkünü olmakla ve eş görevini fazlasıyla yerine getirip annelik görevlerini ihmal etmekle suçluyor. Kendilerini ise ev ve çocuk bakımında çalışkan, namuslu ve becerikli olmakla tarif

ediyor. Mevlide ikili karşıtlıklar halinde keskinleşen ayrımları incelememiz için önemli veriler sunuyor.

Hacer: Şanlıurfa, Halfetili. 28 yaşında. Evli. 2 çocuk annesi. Kürt. Lise mezunu. Hafta içi bir gelinlikçide satış elemanı olarak çalışıyor ve haftalık 350 TL alıyor. Hafta sonu ise ev işleri ve çocuklarla ilgileniyor. Hacer başta Suriyeli kadınlarla hiç ilgilenmediğini kendi ifadesiyle de onlarla *hiç muhatap olmadığını* anlatıyor. Ancak Arap Suriyeli kadın komşusuyla da kardeş gibi olduklarını anlatıyor. Hacer'in Gazianteplilerin Suriyeliler ile aralarına bizzat kendilerinin mesafe koymadıklarını söylemesi, toplumun birey üzerindeki sembolik hegemonyasını gözler önüne seriyor. Örneğin Hacer, Suriyelilerle aramızda "zaten mesafe var" diyerek aslında toplumsal refleksin kurucu rolüne işaret ediyor. Toplumsal refleksin kurucu rolü "bütünleşik bir sosyal uyumu engellese de kadınların yer yer yakınlaşmaları bizlere parçalı bir uyumun mevcudiyetini göstermesi açısından önemli.

Edibe: Gaziantepli. 39 yaşında. Evli. 3 çocuk annesi. Türk. İlkokul mezunu. Ev hanımı. Edibe, dışarıdan bir ses duyduğunda anında camda ve sokakta beliriyor. Yerli kadınlarında Suriyeli kadınlara benzemeye başladığını söylüyor ve ekliyor, Antep *karası çalındı mı çıkmaz*. Bu tehdit Suriyeli kadınlara yaklaşmaya ve benzemeye çalışan yerli kadınlara bir dur ikazı olarak zikrediliyor. Bu açıdan kural dışılık ve imkânsız özneler olan nitelenen kadınlıkla bağ kurmaya çalışan yerli kadınların hegemonik yerli kadınlar tarafından denetlendiği bir ortamın varlığını görüyoruz. Edibe, Suriyeli kadınların cinselliklerinin aşırılığını *tumanlarını yukarı hiç çekmiyorlar* diyerek vurgulayıp, çok çocuk doğurmalarını da cinsel aşırılıklarına bağlıyor. Yine mahallede Suriyelilerin yoğun nüfusu nedeniyle azınlık durumuna düşen yerlilerin yaşadığı tehlikeli ortamdan söz ediyor. Böylece azınlık durumu hissiyatının yer değiştirmeye başladığını görüyoruz. Nerede olursa olsun azınlık her zaman kendini tedirgin hissediyor.

Fatma: Arabanlı (Gaziantep'in kuzeydoğusunda, Adıyaman sınırındaki ilçesi). Kuzeydoğusunda bir ilçe). 45 yaşında. Evli ve 3 çocuk annesi. İlkokulu yarıda bırakmış. Gelir getiren bir işte çalışmıyor. Eşi 62 yaşında ve emekli. Ev kendilerine ait. Haneye gelen tek gelir eşinin almış olduğu emekli maaşıdır. Fatma, modernliğin ve alt sınıftan kadınlığın yerel kurgulanış biçimlerine ilişkin anlatılar

sunuyor. Suriyeli kadınların yapmış olduğu makyaj ve tesettür biçimlerini modern bulduğuna işaret ederek eleştiriyor. Alt sınıftan yerli kadınlar, kendi telaffuz biçimleriyle *moderenliği* eleştirel bir gözle değerlendirip, *modern olanı* özen verilen kılık kıyafet (yaldızlı giyinmek gibi.,), güzellik ve bakım (staralı -star gibi- görünmek gibi,.), yeme, içme (lokantaya gitmek gibi,.) ve ev dizaynı (lüküs gibi.,) pratikleriyle işaretliyorlar. Bu da bizim taşra kentinde alt sınıftan kadınlar için Türk modernleşme biçiminin aldığı anlamı görmememizi sağlıyor. Suriyeli kadınların cinsel aşırılılıklarından bahsedip bunu toplumsal düzensizlik ve parçalanmayla ilişkilendiriyor. Buradan yola çıkarak alt sınıftan yerli kadınların kadın cinselliğinden duyduğu korkuyu anlıyoruz.

İnci: Adıyamanlı. 34 yaşında ve 4 çocuk annesidir. Kürt. İlkokul mezunu. Ev hanımı. İnci, eşini 2 yıl önce trafik kazasında kaybetmiştir. Devletten aldığı dul aylığı ve yaz aylarında yapıp sattığı salça ve kurutmalıklardan gelen parayla hanesini geçindirmeye çalışmaktadır. Eline geçen toplam para 1.500 TL'dir. Katılımcılarımdan Suriyeli Maya ile yakın arkadaştır. İnci, Maya ile arkadaş olduğu için mahalledeki yerli kadınların kendisiyle fazla irtibat kurmadığını anlatıyor. İnci'nin Suriyeli kadınlara atfedilen *erkeklerimizi elimizden alıyorsunuz* söylemini tersine çevirerek Maya'ya yapmış olduğu şaka ve espriler (*aslında senin kocanı elinden almaya geliyorum evine* gibi,) arkadaşlığı sürdürülebilir kılma işlevine yaradığı görülüyor. Yine başka örneklerde de görebileceğimiz iki grubun birbirine yaptığı espri yollu göndermeler gerginliğin azaltmasına ve yakınlaşmaya imkân tanıyor.

Meryem: Kilisli, 24 yaşında. Türk. Evli ve bir çocuk annesidir. Ortaokul mezunu. Ev hanımı. İnşaat işçisi olan eşi yılın her döneminde iş bulamıyor. Aylık gelirleri 2.000 TL'nin üzerine çıkmıyor. Meryem eşinin işsizliğini Suriyelilere bağlarken bir yandan da yerli erkeklerin tembel, Suriyeli erkeklerin ise çalışkan olduğuna değiniyor. Kalınlığa gelince kendilerinin çalışkan, Suriyelilerin tembel olduklarını belirtiyor. Yerli kadınlar için cinsellikten bahsetmenin katı bir biçimde bastırıldığını anlamamız için kayda değer ipuçları sunuyor. *Suriyeli kadınlar hafif, biz ağır kadınız* ifadesinde yerli kadınları övmesi, erilliğe güvenle yaslanabildiğini bir alandan yükseliyor. Yanı sıra kamusal alana mahremiyetini sürdürerek katılan

Suriyeli kadınların muhafazakârlıklarını "gösterişçi bir muhafazakarlık" olarak adlandırıyor.

Sema: Baraklı. 35 yaşında Evli ve 2 çocuk sahibi. Türk. Üniversite mezunu. Evine yakın bir okulda ücretli öğretmenlik (sınıf öğretmenliği) yapıyor. Eşi ise bir şantiyede güvenlik görevlisidir. Haneye giren toplam gelir 4.000 TL'dir. Oturduğu ev eşinin ailesine ait, kira ödemiyorlar. Sema Suriyeli kadınların kendilerinden korktuklarını bildiklerini belirtiyor. *Onlar çok yaklaşmak istiyorlar bizlere... Daha çok Suriyeli kadınlar benle arkadaşlık kurmaya çalışıyor ben o kadar değilim ama arkadaş oluyorum* diyor. Mahalledeki Suriyeli kadınlarla arkadaşlık yaptığı görülüyor ve iletişimi başlatanın da onlar olduğunun altını çiziyor. Sema'nın Suriyeli kadınlara yönelik genel tutumları aslında Gaziantepli kadınların Suriyelilerden kaçınma eğilimlerinin fazla olduğu gösteriyor. Suriyeli kadınlara dair (güzellik ve bakım için kullandıkları kozmetik ürünlerine ve cinselliklerine dönük) merakının olduğu gözlense de yine de Suriyeli kadınların güzellik, bakım ve eğlence pratiklerini eleştiriyor. Sema ve Suriyeli arkadaşlarıyla gerçekleştirdiğimiz sohbetler cinselliğe, anneliğe ve ev işlerine yönelik kadınlara dayatılan rol ve sorumlulukların nasıl farklılaştığını gösteriyor.

Nergis: 58 yaşında. Gaziantep yerlisi. Evli ve 3 çocuk sahibi. İlkokul mezunu. Türk. Eşi devlet memuru emeklisi. Haneye giren gelir 5.500 TL. Gaziantep'in lüks semtlerinde arsa ve evden oluşan çeşitli gayrimenkulleri bulunuyor. Katılımcı emekli maaşına ek olarak kira gelirleri de bulunduğundan gündelik geçimlerini rahatlıkla sürdürdüklerini belirtiyor. Yaşadığı mahallede karşılaşma imkânı olmayan Suriyeli kadınlara dair başta hiçbir fikrinin olmadığını söylese de davet edildiği bir Suriyeli düğünde gördüğü manzara karşısında şaşırdığını aktarıyor. Ayrıca evlenmeden önce Yavuzlar mahallesinde oturduğu için hala orada yaşayan akrabalarının Suriyeli kadınlar hakkında anlattıkları hikayeleri paylaşıyor.

Hale: 42 yaşında. Aslen Gaziantepli. Evli ve 1 çocuk sahibi. Üniversite mezunu. Eşi diplomat. Yaşamının bir kısmı Amerika'da geçmiş. Kendisi doktor. Haneye giren aylık gelirlerinin 35.000 civarında olduğunu söyledi. Hale alt sınıftan kadınlarla karşılaşma olasılığının olmadığından bahsediyor. Çoğu kez de kendisi gibi varlıklı ve eğitimli kadınlarla buluşup sosyalleşmek için gözlerden uzak mekanları

tercih ettiğini söylüyor. Örneğin bir Avm içerisinde bulunan ünlü bir markanın arkasında bulunan kimsenin bilmediği bir kafede vakit geçiyorlar. Hale'nin Gaziantep'in tanınan ünlü simalarından cemiyet kadınlarıyla burada buluşması dedikoduya mahal vermemek için oldukça işlevsel bir yöne sahip. Katılımcının sınıf konumuna bağlı olarak farklılaşan kadınlık örüntülerine dair veriler sunması bu tez çalışması için oldukça önemli bir yere tekabül ediyor.

İlkay: 33 yaşında. Aslen Gaziantepli. Evli ve 1 çocuğu var. Üniversite mezunu. Kocası beyaz Gazianteplilerdiye tanımlanan varlıklı ve eğitimli bir aileden geliyor. İlknur muhasebe bölümünden mezun olmuş. Aylık gelirleri 15.000 TL. Evlendikten bir müddet sonra hamile kalmasıyla birlikte kendi tercihi doğrultusunda kariyerini yarım bıraktığından söz ediyor. Yaşamının 20'li yaşlarına varan sürecini görüşmeleri yaptığım alt gelir grubunun yaşadığı mahallelerden birinde geçirmiş. Babası ve amcası hala eskiden yaşadıkları bu mahallede bir tekstil dükkânı işletiyor. İlkay, evli olan amcasının Suriyeli bir kadınla yaşadığı birliktelikten bahsediyor. Babasının, yengesinin, annesinin ve kendisinin bu ilişkiye dair tutum ve kanaatlerini açıkça ifade etmesinin yanı sıra bu hikâyeyi kentin orta-üst sınıf kadınlarına nasıl aktardığına da değiniyor.

Nazlı: 35 yaşında. Aslen Gaziantepli. Bekar. Üniversite mezunu. Bir özel kurumda öğretmenlik yapıyor. Aylık geliri 4.000 TL. 4 kadın 1 erkek kardeşi olan Dilek, ailenin üniversite bitiren tek üyesidir. Suriyeli göçmenlerle temasının olmadığı söyleyen katılımcı onlar hakkındaki bilgilerinin kent genelinde dolaşımda olan ve doğru olduğuna inandığı söylemlerden beslendiğini anlatmıştır. Dilek, içine doğulan coğrafyanın kadınların yaşamı üzerinde etkisi olduğunu söylerken, daha doğuya ve güneye baktığında orada yaşayan kadınlardan şanslı olduğunu, onları ise kendi olumsuz yazgılarına inanan, eşitlik ve adalet istemeyen pasif özneler olarak gördüğünü anlatıyor. Eğitimsiz, yoksul, patriyarkal değerleri sürdüren, çocuk doğurmaya devam eden ve nüfusun çoğunluğunu oluşturmaya katkı sağlayan kadınların kendi yaşam alanını kısıtladıklarını söylüyor. Dilek'e göre Türkiye'deki Suriyeli varlığı ülkeye şeriatın getirilmek istendiğinin habercisi. Ona göre Suriyeli kadınlar ise şeriatin aktarılmasının somut işaretçisi.

Ayfer: 36 yaşında. Aslen Gaziantepli. Evli. 2 çocuk sahibi. Türk. Bir firmada üst düzey yönetici olarak çalışıyor. Ailesi 3 kuşaktır bu kentte yaşıyor. Ayfer eşinden

2 yıl önce boşanmış ve eşiyle tekrar evlenmiş. Aylık 10.000 TL maaş alıyor. Modern ve "feminist" bir kadın olduğunu ve böyle yaşamaya çalıştığını aktarsa da ifadeleri arasında içselleştirmiş olduğu patriyarkal değerler çok sık göze çarpıyor. Bunda ailesinin ve kendisinin sahip olduğu milliyetçi siyasal ideolojinin de katkısı olduğunu yer yer ifadelerinden de anlaşılabiliyor. Suriyeli kadınlar hakkında çok net olumsuz kanaatlere sahip. Türkiye'nin laik yönetim sisteminin aşınması doğrultusunda hükümet aktörlerinin bilinçli olarak Suriyelilere ev sahipliği yaptığına değiniyor.

Faika: 55 yaşında. Evli. 4 çocuk sahibi. İlkokul mezunu. Ev hanımı (Çalışmıyor). Şırnaklı. Kürt. Eşi iki fabrika sahibi. Aylık gelirlerini belirtmek istemedi. Çocukları üniversite eğitimlerini tamamladıktan sonra babasının fabrikalarında çalışmaya başlamış. İlkin Ünaldı semtinde bir tekstil atölyesi kurarak iş yaşamına başlayan eşinin daha sonra zenginleşerek fabrika açtığına ve İbrahimli semtine taşındıklarına değiniyor. Eşi teyzesinin oğlu. Faika alt sınıftan herhangi bir kadının sahip olduğu değerlere ve davranış örüntülerine sahip. Zira Suriyeli kadınlara dair anlatıları alt sınıftan kadınların anlatıları ile çok benzeşiyor. Bunda Düztepe'de yaşayan ve evine yardıma gelen işçi kadının etkisi de dikkat çekiyor. Yardımcı kadının kendisine Suriyelilerin yoğun yaşadığı mahallelerde neler olup bittiğini ve kendi deneyimlerini anlatması aşağıdan yukarıya haberlerin nasıl yayıldığını göstermesi açısından önemli görünüyor.

Nur: 32 yaşında. Bekar. Kadın hastalıkları ve doğum uzmanı. Aylık geliri 7.300 TL. Gaziantep yerlisi. Türk. Nur, bir karşılaşma alanı olarak hastanede yüz yüze geçen Suriyeli ve yerli kadın kavgalarını bir doktor gözüyle anlatıyor. Nur, Suriyeli ve yerli kadınların doğum sayılarının benzer bir istatistik taşıdığına dikkat çekiyor. Suriyeli kadınların yerli kadınlara göre nüfus bakımından daha küçük bir yüzdeyi oluşturduğuna, dolayısıyla bir Suriyeli kadın başına düşen doğum sayısının fazla olduğuna bu yüzden de istatistiklerin aynı değerleri barındırdığına değiniyor. Hal böyleyken yerli kadınların tepkisini olağan bulduğuna, kimi zaman bu tepkileri "seküler" bir tarafta dursa da kendisinin de sergilediğine değiniyor. "Çünkü kısa bir süre içerisinde biz seküler olanlar bu kentte azınlıkta kalacak" diyerek kazanılmış kadın haklarının kaybedilebileceğine ve bunda siyasal aktörlerin büyük rol oynadığına gönderme yapıyor.

Meliha: 38 yaşında. Evli. 1 çocuk sahibi. Öğretim Üyesi. İslahiyeli. Kürt. Eşi bir fabrikada üst düzey yönetici olarak çalışıyor. Eşiyle birlikte haneye getirdikleri gelirin 15.000 olduğunu söylüyor. Meliha, bir karşılaşma alanı olarak üniversite sıralarında yerli ve Suriyeli kadın öğrencilerin iletişim örüntülerine dikkat çekiyor. Farkın kabul edildiği ve farklılıklarla birlikte yaşanmaya değer bir dünyanın mümkün olduğundan bahsederek okulda uzlaşmacı bir tutum sergilediğini aktarıyor. Kadın oluşuyla ilgili kendi ezilmişlik deneyimlerinden bahsediyor. "Ezilenlere özgü bir içe bakış"a sahip olmanın ezilenleri daha iyi anlayabilmek adına önemli olduğuna dikkat çekiyor.

Selin: 27 yaşında. Evli. Lise mezunu, 2 çocuk sahibi, Ev hanımı (Bir kozmetik firmasının yerel temsilcisi). Urfalı. Kürt. Eşi orta çaplı bir ayakkabı atölyesi işletiyor. Selin, eve giren gelirin kendi yaptığı işle birlikte ortalama 13.000 TL olduğunu söylüyor. Sattığı kozmetik ürünlerin marka değerinin düşük ama kaliteli ürünler olduğunu söyleyerek iyi satışlar yaptığını vurguluyor. Selin, kendisinin ve diğer kadınların güzellik ve bakım rutinlerine orta sınıfın pratikleri içerisinden cevaplar vermesi açısından önemli bir yerde duruyor.

Şeyma: 38 yaşında. Bekar. Üniversite Mezunu (Doktora). STK çalışanı (tam zamanlı). Diyarbakırlı, Kürt. 4.200 TL aylık gelire sahip. Selin, uluslararası bir dernek kuruluşunda zorunlu göç ve toplumsal cinsiyet olgusu üzerinden projeler geliştiriyor. Gaziantep'te 15 yıllık saha deneyimine sahip olan ve kendisini bir aktivist olarak tanımlayan Şeyma, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dönük yapısal sorunlara dikkat çekiyor. Kendisinin bir araştırmacı olarak gözlemlediği, not aldığı sorunları dillendirirken sahada ve kendi içinde yaşadığı *kadın oluşu bağlayan gerilimlere* dikkat çekiyor.

Meltem: 34 yaşında. Bekar. Ortaokulda Müdür. Aylık geliri 5.000 TL. Adıyamanlı, Kürt. Katılımcı, yönetici bir kadın sıfatıyla Suriyeli öğrencilerinin anneleriyle olan iletişimini anlatıyor. Bu kadınları sorumsuz ve sorunlu anneler olarak gördüğünü söylüyor. Okulda Suriyeli göçmen öğrencilerin varlığı nedeniyle iş yükünün artış gösterdiğini aktarıyor. İş yerinde yaşadığı sorunları yönetimsellik açısından hükümetin göç ve eğitim politikalarının işlevsizliğine bağlıyor.

Serpil: 59 yaşında. Evli. Lise mezunu. 3 çocuk sahibi. Butik mağaza işletmecisi. Gaziantepli. Türk. Serpil'in eşi bir erkek giyim mağazası sahibi. Aylık

gelirleri ise toplam 25.000 TL. Eşinin desteğiyle İbrahimli semtinde bir kadın butik mağazası (tesettür giyim) açmış. Yanında iki kadın çalışıyor. Serpil, uyanık bir kadının eşini yönetebileceğini ve arzu ettiği şeylere sahip olabileceğini anlatıyor. Toplumsal cinsiyet eşitliği karşısında çok fazla ses çıkaran kadınların günün koşullarına uygun hareket etmediğinden kayıplar yaşadığından bahsediyor. Alt sınıftan kadınların söylediği gibi Suriyeli kadınları kentteki yerleşik toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair normları tehdit etmekle sorumlu tutuyor.

Etnografik saha araştırması boyunca sıkça vakit geçirdiğim ve derinlemesine görüşmelere katılmaya istekli olan yukarıda kod isimleri ile kısa bilgilerini paylaştığım kadınlara hazırladığım sorularımı yönelttim. Saha araştırmama başlamadan önce katılımcılara araştırmaya isteyerek katıldıklarına ilişkin bir katılımcı rıza onay formu sundum ve çalışma hakkında onları bilgilendirdim. Derinlemesine görüşmeler ise ortama bir, bir buçuk saat arasında sürdü.

3.4.4. Etnografik saha notlarını ve derinlemesine görüşme verilerini bir araya getirmek ve analize koyulmak

Sahada tuttuğum etnografik saha notlarını ve derinlemesine görüşme verilerini bir araya getirerek, elde ettiğim verileri analiz etmeye koyuldum. Etnografik saha notlarım, alanda yaptığım gözlemleri, izlenimleri, fotoğrafları içermiştir. Bu notlar, sahadaki kendi deneyimlerimi kaydetmeme, gözlemlediğim kişilerin ve olayların detaylarını not etmeme, bu notları daha sonra analiz etmeme ve sonuçları çıkarsamama olanak tanıdı. Derinlemesine görüşmeler ise, 47 katılımcı ile yaptığım uzun ve detaylı mülakatlardan oluştu. Bu görüşmeler, katılımcıların bakış açısını, düşüncelerini, deneyimlerini ve duygularını anlamama ve kaydetmeme olanak tanıdı. Elde ettiğim tüm verileri değerlendirirken karşılaştırmalı ve betimsel bir analiz yolunu benimsedim. Verileri sınıflandırmak, özetlemek ve tanımlamak için betimsel bir yol izledim. Bu yöntem, verilerin özelliklerini ve dağılımını göstermeme, sayısal veya sözel olarak ifade etmeme yardımcı oldu. Karşılaştırmalı analiz ise, toplumsal cinsiyet, sınıf, etnisite, yaş, inanç ve göçmenlik konumundan gelen katılımcılarımın belirli bir davranışı sergileme sıklığı arasındaki farklılıkları ya da benzerlikleri incelemem için işlevsel bir güzergâh sundu.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

"ÖTEKİ'NİN KADINI" İLE GÜNDELİK KARŞILAŞMA(MA)LAR: FARKLILIK, ÖZNELLİK VE KADINLIĞIN KESİŞİMSEL YENİDEN İNŞASI

> Irkçılık değişti: daha az biyolojik, daha "kültürel" ama hala güçlü; nasıl işliyor? (Falquet, 2022: 279).

Katıldığım sosyal ortamlarda ve yaptığım etnografik saha çalışmasında Suriyeli kadınlara ilişkin pek çok hikâye dinledim. Bu sohbetlerde hem yerli erkeklerin hem de kadınların Suriyeli kadınlara tepkileri alay, küçümseme ve aşağılama cümleleri ile doluydu. En önemlisi milliyet, bu tepkilerin merkezinde yer alıyordu. Suriyeli kadınlar "öteki'nin kadını"ydılar. Dahası milliyete dayalı bir kadınlık kültürü olduğundan söz ediliyordu. Böylelikle, bu araştırmanın odak noktası netleşti: "kadınlık kültürü üzerinden ötekileştiren ve ötekileştirilen millet" olgusu üzerine tartışmak.

Nitekim milliyetler ve diğer topluluklarla ilgili incelemelerde ve bu toplulukların ideolojilerinde "kültür" önemli bir yer tutar. Burada hem direniş hem de egemenlik stratejileri, giderek artan bir şekilde etnik özgüllüğün kültürel kavramlarıyla dile getirilmektedir. Bu bağlamda, kültürel söylemde, cinsiyetlendirilmiş bedenler ve cinsellik, milliyetlerin ve diğer toplulukların anlatılarının toprakları, göstergeleri ve yeniden üreticileri olarak gösterilir. Bu çerçevede, toplumsal cinsiyet ilişkileri, toplulukların kültürel yapılarının yanında, birçok kültürel çatışmanın ve mücadelenin de odak noktasında yer alır (Yuval Davis, 2014: 84). Aynı şekilde, Yeğenoğlu da tahakkümün temel kalıplarından birinin, tahakküm altına alınan toplumun kadınlaştırılması olduğunu ileri sürmektedir (Yeğenoğlu, 2003:136-156). Bu bağlamda, tahakkümü kuran gücün, 'öteki'nin kadınını kendi temsil aracı olarak kullanarak, milliyetin aşağılama ve yüceltme kalıplarını güçlendirdiği belirtilmektedir. Ortadoğu toplumlarında kadınların durumunu inceleyen araştırmacılar da 'bizim' ve 'öteki' kadın arasında var olan ayrımdan söz etmişlerdir. Özbay (2002: 16) Mernissi'nin Fas'ta, Al-Hayyat'ın Irak'ta, Abu Lughod'un ise Mısır'da gerçekleştirdiği araştırmalara dikkat çekerek bu tartışmaların odak noktasının genellikle şeref ve namus kavramları üzerinde

toplandığından söz eder. ‘Bizimkilerin namusunu’ korumak erkeğin onurlu olması için önemlidir. Bununla birlikte, 'ötekini' de bir cinsel nesne olarak görmek erkekler için doğal kabul edilir. 'Bizimkiler', genellikle aile, akrabalık hatta bazen komşuluk sınırları içinde yer alan kadınlardır. 'Ötekiler' ise bu sınırların dışında kalan, dışarıda bulunan kadınlardır. Bu çalışmada göstereceğim üzere, yerli halk ile Suriyeli göçmenler arasındaki yaşam tarzından kaynaklı farklılıklar, günlük hayatta ötekileştirici ve dışlayıcı söylemlerin ortaya çıkmasına geniş bir rol oynamıştır. Bu çerçevede, farklılaşan kültürel alışkanlıklar sosyal dışlanmanın itici kuvvetleri olmuş, hatta kültürel farklılıklara veya günlük pratiklere yüklenen olumsuz anlamlar, bazen tacize bile meşruiyet kazandıran toplumsal cinsiyete dayalı kültürel varsayımları yaygınlaştırmıştır. Bu açıdan bu çalışmada farklı milliyetten iki kadın grubu arasındaki güç ilişkilerinin kültürel pratikler aracılığıyla sembolik olarak nasıl yansıtıldığını ele alıyorum. Zira tahakkümü meşrulaştırmak için kullanılan ideolojiler, kamusal alanda farklı milliyetten iki grup arasındaki etkileşimi düzenleyen ritüel veya görgü kuralları eşliğinde kendini göstermiştir. Scott’ın da (2014: 13) belirttiği üzere; Bu ritüel veya görgü kuralları ise iki grup arasında somut bir hiyerarşi olduğunu varsayar ve kendini kabul ettirir.

Tüm bunların yanı sıra ilk öğrenmeye çalıştığım şey ise kentin ekonomik, kültürel ve politik ortamının yerli ve Suriyeli kadınlar arası ilişkiler üzerinde nasıl etkiler yarattığı olmuştur. Zira yerli ve Suriyeli kadınların günlük etkileşimlerinde görülen farklılıklar kentin kendine has dinamikleri etrafında şekilleniyordu. Öyle ki kentin daha çok gündüzleri artan kalabalık ve kaosunda kentin çeperlerinde yaşayan yerli ve Suriyeli kadınların kapı önünde, sokakta, markette, fırın sırasında, pazar yerinde, parkta ve hastanede yüz yüze etkileşimde bulunma olasılıkları fazla olmuşken arazi rayiç bedellerinin yüksek olduğu mahallelerde ise seyrek kalmıştır. Görüştüğüm kadınların ifadelerinde de sınıfsal yapı ve mekânsal farklılaşmaya bağlı olarak farklılaşan gündelik deneyimler yaşamaları bunu doğrulamıştır.[36] Nitekim Şahinbey ilçesine bağlı Beydilli, Ünaldı, Yavuzlar ve Hacıbaba Mahalleleri

[36] Elbette toplumun karmaşık dinamikleri göz önüne alınmalıdır. Bu noktada Harvey’in de (2002: 148) dikkat çektiği üzere mekânsal farklılaşmanın sosyal yapının tamamında meydana gelen tüm değişikliklerin sebebi olduğu gibi bir yüzeysel yaklaşımdan kaçınmak gerektiğinin altı çizilmelidir. Nitekim “Diyalektiğin Marksist yorumunda temel anlayış, bütün ile parça arasındaki tümleşik ilişkinin varlığını sürekli olarak gözetecek biçimde, olayları ilişkisellik içinde gözlemlemektir” (2002: 148).

Türkiye'de en fazla Suriyeli göçmenin yerleştiği yerler olup bu mahallelerde düşük gelirli yerli ve Suriyeli nüfus ikamet etmektedir. Orta ve orta-üst sınıf kadınlarla yaptığım görüşmeleri gerçekleştirdiğim Batıkent ve Atatürk mahallelerinde ise Suriyeli göçmen nüfusu azdır. Dolayısıyla yerli halk ve Suriyeli göçmen temasının nicel boyutu sınıfsal bir bağlam üzerine oturmuştur.

Toplumsal cinsiyet ve sınıfsal konumların kesişimi, kadınlar arasındaki günlük etkileşimlerde hem dayanışma biçimlerini hem de çatışma mekanizmalarını etkileyen önemli faktörlerdendir. Alt sınıf mahallelerde daha sık rastlanan bir fenomen olarak, Suriyeli ve yerli kadınlar arasında yaşanan çatışmalar, bu dinamiklerin belirgin örneklerinden biridir. Bununla birlikte, bu mahallelerde aynı zamanda farklı toplumsal cinsiyet ve sınıfsal konumlara rağmen oluşan dayanışma ağları da gözlemlenebilir. Bu etkileşimler, sadece alt sınıf mahallelerle sınırlı olmayıp, farklı sosyo-ekonomik ve mekânsal kontekstlerde değişiklik gösterebilir. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet ve sınıfın kesiştiği noktalarda ortaya çıkan dinamikler, karmaşık ve çok boyutlu bir yapıya sahiptir:

> *Gözünü kapat bas bas bağırıyorlar. Kulağını ört, göreceksin. Zibil (çöp) gibi türediler. Mecbur görüyorsun işte. İstemediğin ot burnunun dibine bitermiş. Geldiler o kadınlar da nice yuvaları yıktılar (Kadriye, Kürt, 41 yaşında, evli, okur-yazar değil).*
>
> *Çok görmüyoruz. Bilmiyorum yani. Tanımıyorum. Bulunduğum semtte kimse yok. Sohbet etme durumun yok, bir işim yok. (Hale, Türk, 42 yaşında, evli, üniversite mezunu).*
>
> *Yüzümüzle beraber hakaret ediyorlar. "Orospusunuz" diyorlar. Utanıyoruz (Maya, Kürt, 28 yaşında, evli, ilkokul mezunu).*
>
> *Duyuyoruz kötü konuşmalardan. İlgilenmiyoruz. Bana bir şey demediler çok şükür (Azimet, Arap, 31 yaşında, evli, üniversite mezunu).*

Erkeklerin işte olduğu gündüz saatlerinde alan çalışmasını gerçekleştirdiğim alt sınıf mahallelerin ve çevresinin nabzını ev hanımları ve çocukları tutuyordu. Kadınlar ilkokul çağındaki çocuklarının okul yolundaki refakatçisi oluyor, market ya da pazardan alışveriş yapıyor, yemeği fırına, çocukları hastaneye götürüyor, komşu ziyaretine gidiyor, çöpü atıyor, kapı önünde oturuyor… Suriyeli kadınlara karşı

küçümseme sözleri ise tam da bu atmosferde yerli kadınlar tarafından yüksek sesli bir şekilde kendisine ifade alanı buluyordu. Uzun soluklu yüz yüze etkileşimde bulundukları mekanlar evlerinin sokağı ve mahallede yer alan kuran kurslarıydı. Market, park, pazar, toplu taşıma araçları, hastane, yardım sırası (ATM, PTT) alışveriş merkezi, kuaför ve güzellik salonu gibi yerlerde ise kısa süreli etkileşimler meydana geliyordu. Bu alt sınıf mahallelerde sokakta ve kurumsal hizmetlere erişim sırasında yoğun bir karşılaşma alanı mevcuttu. Keza orta/üst sınıftan kadınların yaşadığı apartmanlarla çevrili Atatürk ve Batıkent mahallesinde de sık bir karşılaşma ortamı oluşmuyordu. Ama bu kez de karşılaşmadığından söz ettiğim bu kadınlar tecrübe etmedikleri bir deneyimi tıpkı çok sık karşılaşanlara benzer bir biçimde anlatıyorlardı. Şahit olduğum alt sınıf mahallelerde cereyan eden bir Suriyeli ve yerli kadın kavgasını orta/üst sınıf bir kadından işitebiliyordum.

Ayrıcalıklı sitelerde yaşayan yerli kadınlar bireysel güvenlikleri noktasında fiili bir endişeye kapılmadıklarını ve Suriyeli bir kadını kendisine doğrudan tehdit hissetmediğini ifadelerinde geçirmişlerken alt ve alt-orta sınıftan yerli kadınlar güvenlikleri noktasında endişeli olduklarından söz ettiler. Kadınları ortaklaştıran nokta ise Suriyeli göçmen kadınlara yönelik eleştirilerini kültürel farklılık konusunda sabitlemeleri olmuştur. Alt sınıftan yerli kadınlar yoksulluklarının nedenini Suriyeliler ile özdeşleştirmiş ve Suriyeli kadını genel olarak Türk aile yapısının dirliği ve düzeni, özel olarak evliliği için bir tehdit olarak yorumlamıştır. Kentin çeperlerinde yerleşik toplumsal cinsiyet ilişkisinin bozulacağı korkusu ve bir güvenli liman olarak "aile" ve "ailenin kaybı" endişesi de Suriyeli kadınlara gösterilen tepkinin boyutunu büyütmüştür. Alt sınıftan yerli kadınlar karşılaşmanın zorunlu bir deneyim olduğu noktasında ortak fikir beyan etmişlerdir. Onlar göçmen sorununun bir an evvel çözüme kavuşturulması gerektiği taraftarıdır. Kalacaklarsa şayet aleni düşmanlıklarını sınırlayacak olan tek şey, Suriyeli göçmenlerin var olan toplumsal cinsiyet düzenine riayet etmeleridir. Düzene uyana kadar bir gözleri üzerlerinde olmaya da devam edecektir. Dolayısıyla Suriyeli göçmenlerin yerleşme örüntülerine bağlı olarak karşılaşmanın gerçekleştiği alanın dinamikleri ve içerdiği sermaye koşulları toplumsal cinsiyete dayalı sosyal dışlanma ya da içerilme süreçlerinin farklı boyutlar almasıyla neticelenmiştir. Bu durum odağımı daha çok alt sınıftan kadınların ev, sokak ve sosyal çevrede karşılaşma örüntülerine çevirmeme yol

açmıştır. Bununla birlikte yine her bir başlık içerisinde Atatürk ve Batıkent mahallelerinde yaşayan yerli ve Suriyeli kadınların karşılaşmadıkları durumlar içerisinde birbirlerine dair takındıkları tutumları da analize dahil ediyorum.

4.1. Yerli Kadınların Suriyeli Göçmen Kadınlara Karşı Toplumsal Cinsiyet Temelli İktidar Stratejileri

Suriyeli göçmenlerin konut piyasasını etkilemeleri, istihdam olanaklarını daraltmaları, kurumsal hizmet alanlarını meşgul etmeleri, sosyal yardımlara ulaşmayı güçleştirmeleri -kısacası eldeki mevcut ekonomik, kültürel ve toplumsal sermayeyi bozma tehditleri -bilhassa alt ve alt-orta sınıftan- yerli halkın temel şikâyet konuları arasında yer almıştır. Yerli halk Suriyeli göçmenlerin ev sahibinin ikram etmesi gerektiğinden fazlasını isteme cüreti gösterdiklerinden dem vurmuş ve misafirin evin düzenine karışmaması, misafir konumu gereği hak ettiği yeri bilmesi gerektiğinden söz etmişlerdir. En temel endişeleri ise toplumsal düzensizlik ve parçalanma olmuştur. Nitekim Bourdieu'ya göre (1993: 83) alandaki hâkim gruplar alanı tanıdıkları, alana daha erken katıldıkları ve alanda daha fazla sermayeye sahip oldukları için savunmacı refleksler sergilerler. Baskın gruplar, alandaki hâkimiyetlerini/ilkelerini korumak için alana yeni girenlerle mücadele ederler ve mevcut durumun devam etmesi gerektiğini söylerler. Baskın grupların sabit yaklaşımları, alanın dinamik yapısının ve statüsünün sürekli olarak korunmasına ve dolayısıyla yeniden üretilmesine neden olur. Bu savunma mekanizmalarını farklılaşan sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel çevrelerden gelen kadınların -bunları ikiye ayırıyorum; muhafazakâr alt ve alt orta sınıf, modern alt, orta üst ve üst sınıf- gündelik yaşam deneyimleri üzerinden inceliyorum. Buradaki temel ayrım görüştüğüm yerli kadınların kendilerini muhafazakâr ya da modern olarak tanımlamaları sonucu gün yüzüne çıkmıştır.

Yerli kadınlar arasında, farklı sosyoekonomik sınıflardan gelen ve geleneksel değerlere bağlılık gösterenler ile modern değerleri benimsediklerini söyleyenler arasında Suriyeli kadın bedenine yönelik bakış açılarında önemli bir ayrım ortaya çıkmıştır. Türkiye ile benzer toplumsal yapı ve modernleşme sürecine sahip diğer ülkelerle ilgili yapılan çalışmalarda Kandiyoti (1996), Abu-Lughod (1998), Joseph (1999) ve Yuval Davis ve Anthias'ın (1989) kadınların simgesel sınırlar oluşturarak

toplumsal yapıları ve yaygın ideolojileri nasıl etkiledikleri tahlil edilmiştir. Bu çalışmalar, modernleşme bağlamında sadece toplumsal yapıları ve ideolojileri değil, aynı zamanda kadın öznelliğinin de belirleyici bir rol oynadığı modern-geleneksel ayrımının önemine dikkat çekmişlerdir. Bu çalışmada modern ve geleneksel arasında kurulan ayrım Suriyeli kadınların farklı sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel çevrelerden gelen yerli kadınlar tarafından farklı şekillerde damgalanmalarına yol açtığını ve yerli kadınların kurduğu toplumsal cinsiyet temelli iktidar stratejilerinin de çeşitliğini göstermiştir.

4.1.1. Bilmezden Gelme ve Hakkında Konuşmaya Değer Bulmama: "Ne Tenezzül Edeceğim Onlara"

Yerli kadınlarla gerçekleştirdiğim görüşmelerden elde ettiğim ilk notlar, Suriyeli kadınları bilmezden geldikleri ve onlar hakkında konuşmak istemedikleri yönündeydi. Sınıf, etnisite, yaş vd., ayrımlar fark etmeksizin yerli kadınlara Suriyeli kadınlar hakkında soru yönelttiğimde ilk etapta bilmezden gelme, yok sayma, hafife alma, hakkında konuşmaya değer bulmama gibi tutumlar sergilemiş ve bu tutumlarını "tenezzül etmem, muhatap olmam, kulak asmam, huyları bize gelmez, istifimi bozmam" gibi ifadelerle açıklamışlardır:

> *Ne tenezzül edeceğim onlara. Bizim hiç muhatabımız bile olamazlar. Yok hükmündeler. İlgilendirmiyorlar. Biz onlarla ilgilenmiyoruz. Her şeyimiz farklı, kadınımız, erkeğimiz, oturmamız, kalkmamız, kültürümüz... (Görüşme sırasında kapı önüne serdiğimiz minderlerin üstüne oturuyoruz ve evin önünden Suriyeli bir kadın geçiyor). Bak hele geçene yürüyüşü bile farklı (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).*

> *Biz kibirliyiz canım. Komşuluk şeyimiz yok. Zatı (zaten) yaklaşmayız niye yaklaşalım? Biz hiç niye yaklaşalım? Yani herkes memnun değil (Meryem, 24 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, ortaokul mezunu, ev hanımı, Türk).*

Scott (2014: 35) kendini iktidar konumda görenin inandırıcı bir kibirlik ve üstünlük gösterisi sergilediğinden bahseder. Aslında kendilerini oyunun baş aktörleri

olarak gören hâkim gruplar fazla tanınmanın saygıyı ortadan kaldırabileceğini düşünür. Bu yüzden de kamusal alanda kibirli poz kesmek işlerine gelir. Bu sahada yerli kadınların kestikleri poz ise ev sahibi olmanın da verdiği etki ile sert bir yüz ifadesi takınmak olmuştur. Suriyeli katılımcım Evla şunları söylüyor:

> *Türk kadınlarının yüzleri hiç gülmüyor. Sinirli bakıyorlar. Hep böyle miydi? Bize mi böyle oldu? (Evla, 36 yaşında, dul, 2 çocuk sahibi, üniversite mezunu, doktor, Arap).*

Suriyeli göçmenlere karşı mesafeli olan yerli kadınlar, onlardan uzak durma eğiliminde olduklarını şu sözleriyle ifade ediyorlar:

> *Biz yüz vermeyiz. İstifimizi (duruşumuzu) bozmayız. Arkadaşlık ettiğimiz yok. Taman "dağ dağa küsmüş" derler "dağın haberi ne" derler. İster küssün yüzümüze isterse de şey etsin. Anbel beter (daha ziyade) yüz verip de gülüp de şey edip de güldürmeyiz (Hacer, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, lise mezunu, satış elemanı, Kürt).*
>
> *Biz bize saygımızdan arkadaşlık etmeyiz. Dinimiz de farklı, kültürümüz de. Hiç hiçbiriyle. Kulak asmayız onlara. Huyları bize gelmez (bizim yaşantımıza uymaz) (Mevlide, Türk, 53 yaşında, dul, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil).*

Mevlide'nin huyları bize gelmez ifadesi kendi grubunu (Türkiyeliler) diğer gruba (Suriyeliler) göre farklı ve üstün görüp, onlara karşı olan mesafeli yaklaşımını anlatıyor. Aslında Gaziantep'te yerli halk kendi inançlarına ve değerlerine ters düşen şeylere atıfta bulunurken "bize gelmez" dedikleri görülür ve "bize gelmez" sözü, kendilerine yabancı gelen her şeye karşı bir savunma mekanizması olarak işler. Taşkesen'e (2019: 123) göre bu söz, Antep kadınlarının kamusal alanda yaşadıkları deneyimleri ve gündelik hayatlarını nasıl inşa ettiklerini yansıtmakla birlikte bunu korumaya yönelik bir strateji geliştirdiklerinin de göstergesidir.

Yerli kadınlar, Suriyeli göçmenleri bilmezden geldiklerini ifade etmelerine rağmen, ilerleyen zamanlarda görüşme verilerine yansıyan bir merak ve tanıma çabası gösterdiler. Suriyeli kadınlara aldırmadıklarını söyleseler bile, onları gördüklerinde çaktırmadan izleyebiliyor veya onlar hakkındaki herhangi bir konuşma işittiklerinde odak kesilebiliyorlardı:

Ne konuşuyor Suriyeli avratlar? Bu sorulara ne diyor? Bize de söylesene… (Meryem, Türk, 24 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, ortaokul mezunu).

Burada aslında tam tersi bir bilme arzusu ile konuşmaya değer bulmama birbirine karışan görüngülerdir denebilir. Balibar şöyle yazar:

> …Irkçı karmaşığın çok önemli bir *bilmezden/tanımazdan gelme* işleviyle (ki bu olmadan şiddet, onu kullananlar için bile tahammül edilebilir olmaktan çıkardı), toplumsal ilişkilere dair güçlü bir doğrudan *bilme arzusunu* bir 'bilme istemini', içinden çıkılmaz bir şekilde birbirine karıştığını söyleyeceğim. Bunlar birbirini besleyen işlevlerdir çünkü kendi kolektif şiddetleri bireyler ve toplumsal gruplar için ivedi bir açıklama bekleyen, boğucu birer muamma oluşturmaktadır (Balibar, 2013: 29).

Yerli kadınlarla gerçekleştirdiğim derinlemesine görüşmelerde 5 kadın haricinde diğerleri Suriyeli kadınları görmezden geldiklerini, haklarında konuşmak istemediklerini belirttiler. Elde ettiğim gözlem verileri de yerli kadınların Suriyeli kadınlar karşısında kamuya sundukları inandırıcı bir kibirlik ve üstünlük gösterisi sergilediklerini gösterdi. Şöyle ki; gündelik rutinler sırasında yerli kadınların Suriyeli kadınlara asık suratlı ve kibirli bir yüz ifadesi takınarak yaklaştılar. Ancak bir müddet sonra Suriyeli kadınları onlara fark ettirmeden izlemeye ve tanımlamaya çalıştıklarını anladım. Bu çelişki, kadınların sorularıma verdikleri yanıtlarda, tutumlarında, davranışlarında ve tezin satır aralarında kendini gösteriyor. Böylece inandırıcı bir kibirlilik ve üstünlük gösterisi sunarak hem Suriyeli kadınlar karşısında hem de okuyucu karşısında konum almaya gayret gösterdiler. Kendini haklarında konuşmaya değer bulmama ve bilme arzusu çelişkisi ile var eden ve de bunu toplumsal cinsiyet ve milliyet konumları dahilinde sergileyen bir olay örgüsü içinden konuşan yerli kadınlar hem eril düzen lehine hem de aleyhine olacak şekilde karmaşık bir düzlemde harekete geçtiklerini gösterdiler.

4.1.2. Toplumsal Cinsiyet Rolleri Ekseninde Yardımseverlikten Mağduriyetin İlanına: "Geride Durup Ortada Bulundular"

Suriyeli göçmenleri ilk geldikleri sıralarda misafir olarak gördüklerini söyleyen yerli kadınlar artık kalıcı olduklarına inandıklarını aktardılar. Örneğin Kadriye gibi diğer yerli kadınlar da ülkelerine döneceklerini varsaydıkları Suriyeli göçmenlere karşı önceleri hatları daha belirgin ve keskin bir tutum sergilemedikleri için pişmanlık duyduklarını dile getirdiler:

Yine yardımseverlik ettik. Bellemedik (fark etmedik) o başlarda. Sahten (gerçekten) olan da bize oldu (Kadriye, 41 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil, Kürt).

Misafir diye geldiler. Misafirlik uzun sürmez. Uzun olursa belli eder ev sahibi. Misafir kalkar gider. Evine gelen misafiri bilirsin. Kimdir? Necidir? Giderler zaar (herhalde) dedik. "Kimdir"? deyip de bakmadık. Vara da ta başta ağırlığımızı koysaymışız (Kadriye, Kürt, 41 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil).

Suriyeli göçmenlerin kente yerleştikleri ilk yıllarda yerli kadınlar tanrı misafiri olarak kendilerine ihtiyaç duyan savaş mağduru Suriyeli göçmenlere hayırsever davrandıklarını ancak ilerleyen yıllarda göçmen sayısının artması ile beraber kurumsal hizmetlere erişimde yaşanan güçlükler, artan kira bedelleri, iş kayıpları ve sosyal yardımlara erişememe yüzünden Suriyeli göçmen kadınlardan daha muhtaç kadınlar haline geldiklerinden söz ettiler:

Biz onlara asbaplarımızı, biz onlara kıyafetlerimizi, biz onlara kilimlerimizi verdik. O ilk geldiler ya. Üzüldük hallerine. Gavur da olsa gavura da gene yardım edersin. Komşu kocası işkence ediyordu. Acıdım evde bir şeyden iki varsa elettim birini o eksiğe verdim. Evini barkını toplasın diye. Hiç yani herifine değil o eksiğe acıdım. Eksik başına dedim eli ele verek, yardım edek. Ben de zor geçti yıllarımız yavrum. Herif eziyeti, kötek neyim… Şimdi işte beş yıldır eskiciler, çöpçüler kilimlerimizi, çamaşır makinalarımızı (çöpten) toplamaktan geberdiler. Çöpe attılar verdiklerimizi (Kadriye, 41 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Kürt).

Geride durup ortada bulundular. Şimdi onlar bize eskilerini verecek duruma geldiler. Acınacak hale biz düştük, bize kim yardım edecek? (Meryem, 24 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, Ortaokul mezunu, ev hanımı, Türk).

Biz Allah var çok yardımseverlik ettik. Sabahtan aç acına gelmişlerdi. Çayı demledim. Bardakları tepsiye koydum. Şekeri, Antep peyniri, zeytini, yoğurdu evde olanı götürdüm. "Geride sizde kalsın" dedim.

Biçare 4 tane de uşağı vardı. Bir baş üst alıp çıkmışlar evlerinden. Bizim de çocuklarımız var. Yüreğimiz yufka. Bizim kadınımız böyle (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Kürt).

Çocuklarına evde fazla olanı verdim. Herifler "yok vermeyin bir şey, alışmasınlar" dedi. Elettik (götürdük) verdik. Biz misafiri el üstünde tutmayı bellemişiz (öğrenmişiz). Geri de bizi muhtaç ettiler. Ne gereği varmış da yapmışız. Önce sen sana bakacaksın. Şimdi onlar yardım olsun bir şey olsun kaç kaç kaçıyorlar. Bizden önce seyirtiyorlar (koşuyorlar) (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil, Türk).

Başlarda Kadriye, Meryem, Fatma ve Zübeyde, Suriyeli kadınlara dayanışmacı bir tavır ile yaklaştıklarını söyleseler de ileride bu tutumlarına maddi kaygıların eşlik ettiğinden yakınmışlardır. Daha açık bir ifadeyle toplumsal cinsiyet konumlarına vurgu yaparak kendilerini yardımsever bir milletin kadınları olarak tanımlamalarının yanı sıra ilerleyen zamanlarda *milletin mağdur kadınları* olduklarından dem vurmuşlardır.

Görüşmeleri gerçekleştirdiğim Hacıbaba, Beydilli, Ünaldı ve Yavuzlar mahallelerinde hatırı sayılır bir göçmen nüfusu birikmiş ve kamusal alanda Suriyeli göçmenlerin görünürlüğü çok net ayırt edilebilir hale gelmiştir. İşsizlik, kira artışları, kentsel altyapının yetersizliği, uzayan hastane ve PTT kuyrukları vd., Suriyeli göçmenler ve yerli halk arasında gerilimlerin yaşanmasına neden olmuştur. Yerli kadınlar kaynak paylaşımı noktasında Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşları olarak öncelik sahibi olanların kendileri olması gerekirken ikinci sırada vatandaş muamelesi gördüklerini söylemişlerdir. Kadın ya da erkek olsun yoksul semtlerde yaşayan yerleşik halkın üzerinde görüş birliğine vardığı konu kira artışı, ucuz işgücü ve adaletsiz yardım dağıtımı meseleleri olmuştur. Görüştüğüm yerli kadınlar Suriyeli göçüyle birlikte -kendilerinin değil- babalarının, eşlerinin, abilerinin ve erkek çocuklarının iş kayıpları yaşadığından yani emek piyasası içindeki erkekler arasında gerçekleşen çatışma nosyonundan söz etmişlerdir. Örneğin Zübeyde yoksul

semtlerde baş gösteren ucuz işgücü probleminden ve yaşanan kira artışından olumsuz yönde etkilendiklerini şu şekilde anlatmıştır:

> *Millet ekmek parası için sokakta dolaşıyor. Bak mesela benim oğlum iş bulamıyor. Niye bulamıyor? Çünkü Suriyeliler geldi. Mesela bizim adamlar 500'e çalışıyor, kendiler 200'e çalışıyor. Bu yüzden Türk milleti de onlar ucuza çalışıyor diye onları çalıştırıyorlar. Mesela ben 600'ü (kira için) veremiyorum. Kendileri 700-800'ü verip benim oturmadığım yerde oturuyorlar. Eeee buna sen ne diyeceksin? Mesela benim kocam çatıcı. 15, 20 seneden beri bu işi yapıyor. Koca fabrikaların çatısını yapıyor, hayvanlar oluyor ya hani davar, büyükbaş hayvanlar oluyor, onların çatısını yapıyor. Bu sene eskiden 6, 7 milyara yaptığını şimdi 2 milyara 3 milyara yapıyor (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türk).*

Saha araştırması boyunca, parça başı işlerde veya tekstil atölyelerinde çalışan yerli kadınlar dışında, göçmen kadın istihdamının, yerli kadınların işsiz kalmasına ya da aldıkları ücretin düşmesine yol açtığına dair bir görüşle karşılaşmadım. Türkiye'de yaşayan Suriyeli kadınlarla ilgili yapılan üç ayrı araştırmanın verilerine göre, kadınların yalnızca %10 ile %15'i gelir getiren bir işte çalışmaktadır. Bu düşük istihdam oranının altında, kadınların evdeki bakım yükümlülükleri, dil bariyeri ve Suriye'de önceden iş tecrübeleri olmamaları gibi çeşitli engeller yatmaktadır. 2016 yılında Suriyelilere yönelik çalışma izinleriyle ilgili yasal düzenlemeler yapılmasına rağmen, iş piyasasına katılan kadınların büyük bir kısmı hâlâ kayıt dışı sektörlerde çalışmaktadır. Literatürde de vurgulandığı üzere (Caro, 2020; Cengiz ve Tekgüç, 2021), Suriyeli kadınların sigortalı istihdam oranları oldukça düşüktür. Resmi olarak çalışan Suriyeli kadınlar genellikle AB projeleri tarafından desteklenen eğitim ve sağlık alanlarında, kamu kurumlarında geçici, sözleşmeli pozisyonlarda istihdam edilmektedirler.

Körükmez, Danış ve Karakılıç (2020) Mersin, İzmir ve Gaziantep'te yaptıkları çalışmada, 48 Suriyeli göçmen kadının zorunlu göç sonrası iş piyasasına katılımının toplumsal cinsiyet rolleriyle ilişkisini incelemişlerdir. Araştırmaları, Suriyeli kadınların ücretli işe girişlerinin, ailelerinin geçimini sağlama zorunluluğundan kaynaklandığını ortaya koymuştur. Benzer şekilde, görüşme

yaptığım Suriyeli kadınlar da bu zorunluluk vurgusunu paylaşmışlardır. Ancak, Suriyeli kadınların enformel iş piyasasına zorunlu katılımları, bu alanda uzun süredir çalışan yerli kadınların tepkisini geciktirmemiştir. Örneğin, evde parça başı iş yaparak ailesine maddi katkı sağladığından bahseden Mevlide, Suriyeli kadınların parça başı üretim piyasasına girmesiyle, bu işten elde ettiği gelirin azaldığını dile getirmiştir:

> *Biz bunu daim (sürekli) yapardık. Kele dedim, gel şunu verin 1'e çevirelim dedim. Bana kıyak yapmadı, bak orada duruyor Suriyeli, ona verdi elden. Bizim her şeyimiz boşa gitti. Biz bu işi eskiden daha iyi bilirdik. Onlar gelince, işin parası düştü. Hem de onlar kapıyor bütün işleri. Getiren erkek, bize bakmadan onlara veriyor. Eskiden araya giren kadınlar olurdu, biraz da onlar kazanırdı. Onlarda yok oldu. Getiren adam, hepsini Suriyeli kadınlara bırakıp gidiyor…Bu yaparken elimize geçene de boğamıza harcardık. Çocukların okuluna eydi eşyasına para verirdik. Kendimize hiçbir şey almazdık. Şimdi onlar ucuz yapıyor diyerekten bizde elimize geçeni dedikleri fiyattan yapıyoruz. Bizim çektiğimiz çile hepsi boşa (Mevlide, 53 yaşında, evli, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil, Türk).*



Fotoğraf 2. Mevlide sırıçlamak üzere kazakları dağıtım alanından alıp evine taşırken.



Fotoğraf 3. Mevlide evde parça başı iş yaparken

Suriyeli göçmenlere öncelik tanınarak verilen kamu yardımları neticesinde ikinci sınıf vatandaş muamelesi gördüğünü, göçmenler yüzünden maddi bakımdan bel bağlamış olduğu erkeğinin işsiz kaldığını, Suriyeli kadınlar yüzünden kocasız kaldığını, kocası bir Suriyeli kadınla gittiğinde ise kocasının ailesinin vicdanına sığındığını anlatan yerli kadınlar olmuştur. Erkeklerinin iş kaybı yaşaması ya da işsiz kalma ihtimalinin olması ev hanımlarının çarşıda daha fazla pazarlık etmek zorunda kalmalarına, mutfakta yeni idare stratejileri geliştirmelerine, mecburiyetten parça başı iş yapmalarına, çocuklarının eğitim masraflarından kısmalarına yani daha fazla hesap işine kafa yormalarına yol açmıştır. Toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümünü yeniden gözden geçiren yerli kadınlar erkeklerini de tembel olmakla suçlamışlardır. Alt sınıftan yerli kadınlar hem devletin hem de eşlerinin üzerlerine düşen sorumluluğu yerine getirmediği bir süreç yaşadıklarını yani kendilerine güven veren erkin sorumluluktan kaçtığını gördüklerinden söz etmişlerdir. Bu durum, alt sınıftan yerli kadınların yalnızlık ve güvensizlik duygularıyla karşı karşıya kalmalarına neden olmuştur:

> *Ya ablam devlet bunlara yardım ediyor, bakıyor. Eşim 62 yaşında bir emekli aylığı var. Ev kirası, elektrik daha kömür almadık. Mesela daha soba kurmadık. Devlet bütün imkanları kendilerine seferber ediyor. Biz ikinci sınıf vatandaşız. Onlara kömür vermeden bir hal oldular. Bu sene fakirlere yedi yüz elli kilo kömür verdi. Benim çocuğum Manisa'ya okumaya gitti. Yemin ederim halımızda (maddi durumumuzda) yok. Bursluluk çıkmadı, ödemeli çıktı. Mecbur kabul*

etti. Çabalıyoruz yani. (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Türk).

Yirmi altı çuval kömür verdiler. Önce kırk çuval verirlerdi. Vallahi her şeye zam geldi. Evlerimize bile zam geldi. Onu istemiyoruz biz yani. Bu sene Suriyelilerin yüzünden (kömürü) valla az verdiler. Daha yarısını benden aldı Suriyeliye verdi. Bizimkileri bölüp verdi. Birlik olsa herkes dese böyle olmaz. Keşke de gitseler. Biz yardım mardım bir şey görmüyoruz. Bize yok, Suriyelilere var. Muhtarımızdan da kaynaklanıyor. Onun için bizim muhtar muhtar değil gülüm. Muhtarlığını yapamıyor ondan. Bizim bu kadar fakir var. Taman o senin Kürttepe'de (Değişen yeni ismiyle Türktepe) oturduğunuzda herkese verirdi muhtar (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türk).

***Ben:** Kömür verirdi muhtar. Bizde alırdık. Ama teşkale olurdu. Ona verdin bize vermedin.*

***Zübeyde:** Bunca yoktu.*

Devlet verecek başka kim verecek bu yardımları onlara (Herhangi bir yerli kadın ifade) (Duygu, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, ortaokul mezunu, ev hanımı, Türk).

Alt gelir grubuna mensup yerli kadınlar, Suriyeli kadınların pazardan çok sayıda ve ağır alışveriş poşeti ile evlerine döndüklerinden söz etmişlerdir. Evde Mevlide ile sohbet ederken komşusu, aralık bırakılan kapıdan içeri girmiş, "Pazarda ateş yanıyor. Şunların (Suriyeli göçmenlerin) ellerine bakın" diyerek gördüklerini paylaşmak için bizi kapıya çağırmıştır. Komşu kadına göre, Suriyeli kadınlar, alışveriş tezgahlarını boşaltacak ve mutfak dolaplarını dolduracak kadar gelire sahiplerdir. Onlara göre kendilerinin ellerine geçen gramajı az poşetlerin sorumlusu ise Suriyeli göçmenlerdir:

İkindinin serinliğinde bu zamandan sonra çıkıyorlar dışarıya. Pazara gidiyorlar. Salı pazarları oluyor, pazarlara gidiyorlar. Biz gidemiyoruz zaten kendileri gidiyorlar sağ olsunlar. Bizde para mı var? Salı gel pazara gidelim ama biraz geç gidelim ki kendileri geç gidiyor pazara. Parkın içini sen git ki gör. Sen benle gel hiç kimse

karışamaz sana (Suriyelilerden korktuğumu düşünüyor ve beni onlara karşı koruyabileceğini söylüyor) (Mevlide, 53 yaşında, evli, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil, Türk).

Yerli kadınlar, Suriyeli kadınların yüksek doğurganlık oranlarına ve her çocuk için devletten alınan yardım paralarına dikkat çekmişlerdir:

Her sene bir çocuk doğuruyorlar. Çocuk yardımlarının her hepsini alıyorlar. Devlet onlara çalışıyor. Kocaları onlara çalışıyor. Bizim herifler de yan gelip yatıyorlar (Edibe, 39 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Türk).

Kilisli olan 24 yaşındaki Meryem, evli ve bir çocuk sahibidir. Eşi inşaat işçisi olup, yıl boyunca düzenli bir iş bulamamaktadır. Kendisi ise ev işleriyle meşguldür. Aylık aile bütçesi de 2.000 TL'yi geçmemektedir. Meryem, eşinin işsizliğini Suriyeli göçmenlerin neden olduğu bir sorun olarak gördüğünü anlatmıştır. Ona göre yerli erkekler çalışma motivasyonlarını kaybedip tembelleşmiş, Suriyeli erkekler ise güçlü bir çalışma motivasyonu ile çalışkan olduklarını kanıtlamışlardır. Konu kadınlığa geldiğinde ise kendilerinin çalışkan, Suriyelilerin tembel olduklarını savunmuştur:

...Ne yapacağımı şaşırdım artık. Kocam para bırakırsa pazara gidiyorum bırakmazsa gitmiyorum. Sabah 10 kâğıt bıraktı. Onu da harcadım bitti. Gelip daha soruyor "ne yaptın" diyor? "Bozdurup harcadım" diyorum. Bir hafta iş buluyor evvelsi (sonraki) hafta yok. Evin içinde dövüş dava çok (Meryem, 24 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, ortaokul mezunu, ev hanımı, Türk).

Bir pazara gidiyorum. Beş saat dolanıyorum. Beş saat pazarda mı gezilir? Nerede ucuzu var ona koşayım diye. Başire (pazarlık) etmekten (pazarcılar) beni biliyorlar. Dolan babam dolan. (Pazarcı) "abla sen araştırmacı gazeteci olacakmışsın niye okumadın" diyor. Ne diyeyim? Paran yoksa gidemezsin. Mecbur gidince de gezeceksin işte. Misal onların (Suriyeli kadınların) kocası çalışkan, çalışıyorlar. Bizimkiler de tembel oldular. Avratlarda çalışkan. Ayda bir gün yarım kilo et olursa beşe bölüyorum. Yetiştiremezsen de "avrat mı oldun sen sana" derler. Biz çocuğumuza devletiz de anneyiz de babayız da (Mevlide, 53 yaşında, evli, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil, Türk).

Saha çalışması sırasında kadınlarla gerçekleştirdiğim görüşmelere müdahil olan alt sınıftan yerli erkekler kadınlarını maddi olarak çok endişeli ve benmerkezci bulduklarını söylemişlerdir. Kandiyoti (1988: 280) kadınların aile içinde erkeklere ekonomik olarak bağımlı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, geleneksel ataerkil yapı içindeki kadınların güvenliğinin sağlaması için erkeklere önemli sorumluluklar yüklendiğine dikkat çekmiştir. Bu durum, Firdevs gibi yoksul diğer yerli kadınları da tutucu bir eğilime yönlendirebilmekte ve mevcut eşitsizlik temelli ilişkinin sürekliliğinin ve içselleştirilmesinin teşvik edebilmesine yol açabilmektedir. Öte yandan Suriyeli kadınlar da tıpkı yerli kadınlar gibi Suriyeli erkeklerin çalışkan yerli erkeklerin ise tembel olduğundan söz etmişlerdir:

> *Ya elimizde bir iki kilo poşet almışsak bize dedikleri şu: "yedikleri bizden iyi". Biz valla yiyeceği eve getiriyoruz yiyemiyoruz. "Pazarda erkeklere vurduruyor alıyorlar" diyorlar. Onların da kocaları çalışsın, gitsin kocalarına tembel olmayın, çalışın desinler (Şükran, 43 yaşında, evli, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türkmen).*

Yerli erkeklerin Suriyelilere dönük öne çıkan şikayetleri ile yerli kadınların şikayetleri kira artışı ve ucuz işgücü noktasında ortaklaşıyor olsa da kadınların "artan ev içi sorumluluk" anlatıları ekseninde toplumsal cinsiyete dayalı bir farklılaşma olduğu açıktır. Bu kadınlara göre zorunlu göçün neden olduğu maddi koşullardaki gerilemeye karşı mücadele etmek güçlü bir mesuliyet duygusu gerektirmektedir. Alt sınıftan yerli kadınlar kendilerinde mevcut olan mesuliyet duygusunun erkeklerden daha fazla olduğunu anlatmışlardır. Wacquant (2012: 163) güvencesizlik ve erkekliğin varoluşsal diyalektiğinden bahsettiği makalesinde ağırlık kaldırma yoluyla bedeni güçlendirmenin eril fiziksel sertlik kültürünü ve bireysel onuru yeniden ele geçirmenin bir aracı olduğunu belirtmiştir. Burada ise kendisini güvencesiz bir konumda hisseden yerli kadının kadınlığın varoluşsal diyalektiğine başvurarak cinsellik, annelik ve mutfak gibi alanlarda geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine sıkıca bağlandığını bir başka deyişle de öteki kadın karşısında onurunu sağlama almak için kendisini geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine daha fazla hapseden bir dil kullandığını söyleyebilirim. Bunun yanı sıra İslami muhafazakâr toplum yaratma idealinin etkin olduğu bir dönemde geleneksel kadınlık rollerine dair tahayyüllerin derinleşmesi ve az önce bahsettiğim olguyla kesişmesi aşağıda tartışacağım üzere alt

sınıftan yerli kadınların yaşanılan mekânın mahremiyetine yaptıkları vurguyu da perçinlemiş olabilir.

4.1.3. Mekân Mahremiyetinin İhlali ve İhlalin Teşhiri: "İki Gözüm Üzerinde"

> *Biz değil, onlar bizden korkuyor, şimdi doğrusunu diyeyim, ben de olsam korkardım. O avratların her malları (mahrem yerleri) meydanda, benim evin yanında Suriyeli Meryem var, iki gözüm üzerinde (Edibe, Türk, 39 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu).*

Bu metin, Suriye göçü sonrasında yerli alt sınıf kadınların, mekân ve mahremiyet kavramlarına yükledikleri anlamların ve bu anlamların aşınmasından kaynaklanan endişelerinin analizine odaklanmaktadır. Fiziksel mekânın kaybının ötesinde, mekânın somutlaştırdığı toplumsal cinsiyetle ilişkili sembolik değerlerin yitirilmesi konusunda ifade edilen kaygılar, bu metnin ana konusunu teşkil etmektedir. Yerli kadınlar, Suriyeli kadınları dışlayıcı bir yaklaşımla izleyerek ve tanıyarak, kiracılık ve komşuluk ilişkileri üzerinden mekânın sembolik anlamlarını koruma çabası içine girmişlerdir. Bu süreçte, toplumsal cinsiyetle ilişkili mekân ve güç ilişkileri üzerinden hakimiyet kurmaya çalışmışlar ve kendi yaşam tarzlarını Suriyeli kadınlara dayatmışlardır. Bu durum, mekânın toplumsal cinsiyetle yüklü sembolik değerlerinin korunması ve göçmen kadınlara yönelik dışlayıcı tutumların meşrulaştırılması çabası olarak değerlendirilebilir. [37]

[37] Toplumsal cinsiyete dayalı iktidarın ilişkisel ölçekleri 'iç içe geçmiş' (veya hiyerarşileşmiş) toplumsal ve mekânsal ölçeklerle örtüşür. Massey (1994: 22) "tahakküm ve tabiyet ilişkileri ağları" üzerine mekânın çoklu ve heterojen yapısına dikkat çekerek onun sürekli ve bitmeyen bir inşa sürecinin ürünü olarak karşımıza çıktığına gönderme yapar.



Fotoğraf 4. Saha çalışmasının gerçekleştirildiği mahallelerden birinin kuş bakışı görünümü

Fotoğrafta da izlenebileceği üzere görüşmeleri gerçekleştirdiğim Hacıbaba, Ünaldı, Beydilli ve Yavuzlar mahallelerinde iki ve en fazla üç katlı müstakil evlerden ya da geleneksel Gaziantep evlerinden oluşan iç içe geçmiş karmaşık bir konut yapısı hakimdir. Konutlar çoğunlukla sırt sırta ve yan yana olduğu için insanların birbirinin özel alanlarını görmesi de kaçınılmazdır. 1980'lerde doruk noktasına ulaşan iç göç neticesinde kentte biriken nüfusun plansız ve denetimsiz inşa edilen konut alanlarına sıkıştırılması çarpık kentleşme ile sonuçlanmış, şehrin merkezini çevreleyen alanlarda gecekondulaşma, yoksulluk ve toplumsal dışlanma sorunu kendini göstermiştir. Artan göç dalgası, düşük gelirli insanların, Düztepe, Ünaldı, Karşıyaka ve Hoşgör gibi kenar mahallelere yerleşmesine yol açmıştır. İç göçle bu mahallelere yerleşen yoksul nüfus kendilerine gösterilen alanlara bir evden diğerine boşluk bırakmayacak şekilde betonarme evler inşa etmişlerdir. Nitekim bu mahallelerde herhangi bir evin merdiveninden veya damından rahatlıkla diğer evin avlusu (hayatı) görülebileceği gibi dar bırakılan sokaklarda birbirine bakan pencerelerden diğer bir evin içi de görülebilmektedir. Suriyeli göçmenler yetersiz maddi koşulları nedeniyle bu mahallelerde kiraladıkları (600 TL ile 1.000 TL arasında değişmektedir) zemin kattaki bakımsız/çöküntü konutlara yerleşmek zorunda kalmışlardır. Bu alt kattaki çöküntü konutlarda oturan yerli halkın bazıları ise eğer ailenin maddi varlıkları el veriyorsa, Suriyeli göçmenlerin yoğun varlığını da

ek gerekçe olarak görüp, daha iyi gördükleri muhitlere taşındıklarını ya da aynı mahallede olan yaşanabilir üst kattaki konutlara yerleşmeyi tercih ettiklerini söylemişlerdir. Bu durum ise aşağıda anlatacağım gibi kimi yerli kadınların Suriyeli kadınları yukarı katlardan görebilmeleri için uygun bir zemin yaratmıştır. Zübeyde'nin Suriyeli kadınlara ilişkin yorum yaparken "yukarı gel, buradan daha iyi görünüyorlar" deyip beni damın bir ucuna bağlanan merdivenlerden yukarı çıkarması ile birlikte bu söylediklerimi somut bir şekilde deneyimlemiş olduğumu söyleyebilirim:

> *Bak aşağıya bak. Onlar Allahhhhhh! İçerde tek başlarına çıplak geziyorlar. Evde anadan doğma geziyorlar... (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türk).*

Hacer'in ifadesinde de görülebileceği üzere:

> *Benim bacımın evinin altında var bir tane Suriyeli. Atletle geziyor, lastikli etekler olur ya, onu çekiyor buraya kadar (Göğsünün üstünü gösteriyor). G..ü başı her tarafı meydanda sonra. O şekil aşağı iniyor. Hayata iniyor. Ben gördüm, o bacım yukarıda oturuyor, merdiveni görünüyor, gördüm ben. Merdivenden iniyor çırçıplak. Her yerleri meydanda (Hacer, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, lise mezunu, Hizmet satış elemanı, Kürt).*



Fotoğraf 5. Bir evden diğerinin görünümü

Alt sınıftan yerli ve Suriyeli kadınların evde, sokakta ve sosyal çevrede toplumsal cinsiyetli karşılaşmalarına bağlı olarak öteki kadını ve kendi kadınlığını nasıl tanımladığını anlamak için etnografik saha çalışmasını gerçekleştirdiğim mahallelerin yakın tarihindeki evriminin hatlarından bahsetmek yerinde olacaktır. Hacıbaba, Beydilli, Yavuzlar ve Ünaldı mahalleleri geçmişte iç göçle kente gelen ve dayanışma ağları yardımıyla birbirlerine yakın evlerde yaşamayı/dayanışmayı yeğleyen hısım ve akrabalardan oluşan gruplara ev sahipliği yapmıştır. Hacıbaba kentin hinterlandından (Yavuzeli, Araban) gelip yerleşen akraba Kürtlerin ağırlıklı olarak yaşadığı bir mahalledir. Kürt Suriyeli nüfusun önemli bir kısmı tıpkı Gaziantep'in Vatan ve Akdere mahallelerinde olduğu gibi bu mahalleye yerleşmiştir. Burada yaşayan yerli halk Suriyeli Kürt nüfusa ise kendilerine yakın gördükleri için görece daha ayrıcalıklı davrandıklarından bahsettiler. Yine de kira fiyatları bu mahallede de uygun değildi ve de Suriyeli kadınlara karşı tıpkı Türk bir yerli kadının verdiği tepkileri verdiklerini gözlemledim. Öte yandan diğer üç mahalleyle (Beydilli, Ünaldı ve Yavuzlar) kıyaslandığında Hacıbaba mahallesinde yaşayan Suriyeli nüfusun en az olduğunu da söyleyebilirim. Zira katılımcılarım da bunu ifadelerinde

geçirdiler. Düztepe semtindeki Beydilli mahallesinin etnik bileşimi incelendiğinde, çeşitli kökenlere sahip bir nüfus bulunduğu görülmektedir. Siirtli, Suruçlu, Baraklı ve Gaziantepli yerli toplulukların yaşamını sürdürdüğü bu mahallede Suriyeli nüfus da Arap, Türkmen ve Kürt kökenli bireylerden oluşmuştur. Yavuzlar ise sırasıyla Suriyeli Arap, Türkmen ve Kürtlerin yoğunlukta yaşadığı bir mahalledir. Burada yaşayan yerli hane nüfusu diğer mahallerle ile kıyaslandığında Suriyeli hanelerden daha azdır. Daha doğru bir ifade ile gettolaşmanın en fazla olduğu yer de burasıdır. Kendilerini azınlık bir grup gibi hissettikleri söyleyen yerli kadınlar da bu mahallede ikamet etmektedir. Bu mahalle 2011 yılından önce Gaziantep'in yerlisi olarak kendilerini tanımlayan gruba ev sahipliği yapmıştır. Ancak Yavuzlar mahallesine geçmişte bir ev yapan insanlar artık burada yaşamıyor. Yerlerini büyük ölçüde Suriyeli nüfus almış durumda. Ünaldı ise bodrum katlarının tekstil atölyeleri ile çevrelendiği enformel işgücüne ev sahipliği yapan bir mahalledir. Vaktiyle burada atölye çalıştıran patronların bir kısmı bugün Gaziantep organize sanayide fabrika sahibidir.

Bu dört mahallede de yerli kadınlar görüş birliği içerisinde Suriye göçünden önce birbirinin tutum ve davranışlarından sorumlu olan ve toplumsal dayanışma ile var olan insanlardan oluşmuş bir topluluğa sahip olduklarından söz ettiler. Katılımcılara göre mahalle sakinlerinin hemşeri ve akrabalardan oluşmasının sunduğu güvenli ve samimi ortam bir zamanlar kapılarını sürekli aralık bırakmalarının da (kadınların ifadesi ile "yılık") nedenidir.

> *Evvelden (önceden) kapılarımız yılık olurdu. Birdik, bir horantaydık (aileydik), Bunlar geldi çekilen savıştı. Cebinde parası varsa giden gitti. Üç beş kapı (ev) kaldık. Kapımızı bastık (kapattık) (Edibe, 39 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Türk).*



Fotoğraf 6. Kentin yoksul semtlerinde aralık bırakılan bir kapıya nadir de olsa hala rastlanabilir.

Mevlide, belli bir müddet geniş aile üyeleri ile birlikte yaşamış olmalarının, aralık bıraktıkları kapıdan her an bir ziyaretçinin (akraba, komşu) gelebilme olasılığının ve mekânın özelliklerinin bir sonucu olarak birbirlerinin özel alanını görebilmelerinin dışarıda olduğu gibi ev içerisinde de kılık kıyafetlerine dikkat etmelerine yol açtığını söylemiştir. Anlattığına göre bu mahallelerde yaşayan kadınların hem içerideki hem de dışarıdaki giyim kuşamları ve davranış örüntüleri benzer bir yapı sergilemiştir:

> *Bildik bileli kendimizi böyleyiz, kızlığımda, gelinliğimde burada geçti. Burada yettim, gelin oldum. Aha bu üstümdekiyleyim. (Kıyafetlerini gösteriyor, çiçekli bir pijama ve uzun kollu bir kazak var üzerinde) Sabah akşam üstümdeki bu. Öyle açılmayız ayıp. Evin içi horanta doluydu, gelen gidenimiz hiç eksik olmazdı. Acı (biraz) biz giderdik, acı akraba, horan horanta gelirdi, kapı açıktı. Nenemgilin cümle kapısı (dış kapı) açıktı. Dışardan açardık o kapıyı, tutamak olurdu onu çekip açıp girerdik. Hepimizin de evi birdi, bir evdik. Kapımızı da anca yılık koyardık. Biri gelir diye hazır dururduk yani. Evde de dışarıda da asbabım (kıyafetim) aynı giyindim (Mevlide, Türk, 53 yaşında, dul, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil).*

Yaz aylarında geceleri evin damında ya da hayatta yere serdikleri döşekler üzerinde günlük kıyafetleri ile uyuduklarını söyleyen, evin/damın/hayatın adabından bahseden Fatma'nın ifadesine bakacak olursak:

> *Evde çıplak geziyorlar zaten. Bizim aile kültürümüzde yoktur bu. Nasıl gezeceksin öyle? Aile kültürü diye bir şey var. Onlarda aile kültürü yok. Evin içinde çıplaklar. Onların hayattan anlayışları sadece erkekle yatmak bir de boya çalmak. Tesadüfen aha bir gelen oldu. Akraban geldi bir kimse geldi hadi böyle nasıl çıkacağım? Allah görüyor seni. Günah haram bir kere. Nasıl gezeceksin? Çoluğun çocuğun önüne nasıl çıkacaksın? Şimdi erkek çocuklarımız var. Kız çocuklarımız var. Bunlar erkek çocuklarının önünde mesela çıplak gezebiliyorlar. Ama bizler gezmeyiz. Bizim için yani kültürümüz bunu götürmez. Biz öyle bir ahlakla terbiyeyle büyümüşüz. Yazın günü sıcakta damda yatarız, gene usturuplu yatarız. Damın da hayatın da evin de adabı var (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Kürt).*

Yerli kadınların, ev içerisinde kendilerini gözetleyen meleklerin varlığına dair inançları, tuvalet ve banyo gibi özel alanlarda insanların yalnız bırakıldığı düşüncesini içermekte ve bu her şeyi gören yaratıcıya karşı çıplaklık durumunda mahcubiyet ve endişe duyguları doğurmaktadır. Bu inançlar, bireylerin mahrem alanlarda dahi tamamen çıplak olmamaları gerektiği yönünde normatif bir düşünceyi pekiştirmektedir. Muhafazakâr kadınlar, ev içerisinde çıplaklık durumunun, koruyucu meleklerin yok olmasına ve kötülüklerden korunma mekanizmalarının çökmesine yol açacağına inanmaktadırlar. Bu inanç, aynı zamanda şeytani varlıkların eve davet edilmesine sebep olabilecek bir eylem olarak görülmektedir. Zeynep, Fatma, Kadriye ve Zübeyde'nin ifadeleri, inanç sistemlerinin bireysel düzeyde nasıl içselleştirildiğini ve bireylerin kendi bedenleri üzerindeki toplumsal kontrol mekanizmalarını nasıl benimsediklerini göstermektedir. Katılımcılarım evde yalnızken dahi bir kadının çıplak ya da yarı çıplak olmasının, kendi inanç sistemiyle örtüşmediğini şöyle anlatmışlardır:

> *Şimdi bak, iki tane melek var ya senin yanında. Banyoya gittin ya çıplaksın. Onlar seni terk eder. Hani derler ki "tuvaletle banyo*

tehlikelidir". "Çıplak olduğun için melekler yanında durmazlar". "Banyoda tuvalette çok durma, cin musallat olur" derler. Kirkimse (Hiç kimse) olmasa da çıplak olunmaz. Melekler iki omzunda melek yok mu? O gidiyor çıplak olunca. Adı Müslümansın. Niye öyle çıplak geziyorsun odada? Dedim bir kere "bu yaptıklarınız doğru değil, çıplak gezmeniz" dedim. Dedim yani, bunu derim… Bizim kiracıya dedim. "Tamam abla" dedi (Zeynep, 52 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, kuaför, Kürt).

Onların farklılığı nasıl biliyor musun? Onlar şimdi evin içinde çıplak duruyorlar. Çıplak dolanıyorlar. Evet. Onların giydiği asbapları (kıyafetleri) bizim Türkiye'nin kadını giymez (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Kürt).

Uyandım, pencereye çıktım ki ne göreyim? 40, 45 yaşında avrat evinin hayatında banyo yapıyordu. Beni gördü hiç istifini bozmadı. Bizden bir tanesi yapsa bunu, kocası felç eder kendini hiç (Kadriye, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Kürt).

Belki öldüm içerde. Onların çok ölüsü öyle çıktı meydana televizyonda. Ölmüşlerdi bütün çıplaklardı. Bizlerde öyle giyilmez. Biz böyle yatarız, böylede kalkarız. Onlar ama affedersin dansöz gibiler (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türk).

Hakimiyetin kendini hissettirdiği yerlerden bir diğeri de evin bir uzantısı gibi kullanılan kapı önleri olmuştur. Zira bu mahallelerde sıcak hava koşullarında serin hava yaratan dar sokaklardaki kapı önleri, kadınlar tarafından evin salonu gibi kullanılır. Komşular burada ağırlanır, muhabbet eşliğinde yağlı köfte yoğurulur, çay içilir, kurutmalık patlıcan, biber oyulur, salçalık biber temizlenir ve bu geleneksel aktiviteler eşliğinde dayanışma ruhu sürdürülür. Bu dört mahallede de dikkat çeken nokta, komşu kadınların birbirinin evlerine de girme noktasında çekingen tutumlar sergilemiş olduklarıdır. Bu çekingenlik, ev içerisinde erkek aile üyelerinin bulunabileceği ve bu durumun dedikodu potansiyelini artırabileceği endişesinden de kaynaklanmaktadır. Herkesin gözü önünde olmak bu kadınlar için dedikodu ihtimalini de azaltır. İşte bu kapı önünde sosyalleşme ve dayanışma pratiği, yerli

kadınların Suriyeli kadınlardan nasıl farklılaştıklarını daha yakından görmeleri için onlara doğal bir ortam sunmuştur.



Fotoğraf 7. Hacıbaba mahallesinde kadınlar kapı önünde otururken



Fotoğraf 8. Yavuzlar mahallesinde kadınlar kapı önünde otururken

Yerli kadınların dillendirdikleri başka bir konu ise Suriyeli kadınların yıkadıkları iç çamaşırlarını pencere demirlerine ve kapı önüne sermeleri olmuştur. Hayatlı bir evde yaşamayan Suriyeli kadınlar ev sahiplerinin dama çamaşır sermelerine müsaade etmedikleri için evin dış kapısı ve penceresi arasına gerdikleri iplerin üstüne kuruması için çamaşırlarını, havlularını ve entarilerini

asmışlardır. Yerli kadınlar çamaşırlarını sererken iç çamaşırlarını ya içeri kısımlarda kalacak ya da üzerine diğer çamaşırlar gelecek şekilde sererek sakladıklarını Suriyeli kadınların ise böyle bir çabaya girişmedikleri söylemişlerdir. Yerli kadınlar, Suriyeli kadınların mecburiyetten dolayı gerçekleştirdikleri bu eylemi göz ardı etmiş ve bu durumu kadınlık ideallerine uygun olmayan bir davranış olarak nitelendirmişlerdir:

> *Kapıya bir çamaşır asıyorlar sokağa haftalarca bekliyor o çamaşır. Bizim ama milletimiz olsa onu oraya sermeye kaygılanır. Külot, tuman oraya seremezler, saklanır. Bunlar seriyorlar. Bizimkileri utanırlar. Kendiler kıyafetlerini seriyorlar, toplamıyorlar. Yani biz olsak mesela utanırız onu oraya sermeye kaldırırız. Üçüncü katta oturanlar mesela taban katta oturanlar kapının önüne seriyorlar. Bak mesela benim katta oturan bir tane kadın var seriyor o. Eeee işte biz görmediğimiz için öyle bir şey sokağa sevmediğimiz için değil mi biz sokaklara sermeyiz (Firdevs, 43 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Türk).*



Fotoğraf 9. Yerli bir kadının dama serdiği çamaşırlar



Fotoğraf 10. Suriyeli bir kadının evinin önüne serdiği çamaşırlar

Yerli kadınlarla yapmış olduğum diğer görüşmelerde de ilk sırada duymaya devam ettiğim benzer ifadeler *Suriyeli kadınların çıplaklığı* söyleminin kent boyunca dolaşımda kalmasını somut örnekler aracılığıyla pekiştirmiştir. Bu çalışma örneğinde sözünü ettiğim toplumsal cinsiyete dayalı dışlama mekanizması tabandan tavana doğru genişleyen bir yapıya sahip olup, alt sınıftan yerli kadınlar arasında yaygınlaşarak giderek orta ve orta üst sınıftan yerli kadınlarla kurdukları iletişim ağı sayesinde canlılığını korumuştur. Ki bu durum orta ve orta üst sınıftan Suriyeli kadınların da çıplaklıkla yargılandığı süreci pekiştirmeye yaramıştır. Hiyerarşinin alt basamağında yer alan yerli kadınların bu söylemlerin kent genelinde pekişmesine aracılık etmesi toplumsal cinsiyete dayalı dışlamanın aşağıdan yukarı doğru hakimiyet alanını nasıl genişlettiğini göstermesi açısından da önemli bir yerde durmaktadır. Bu söylemlerin Atatürk ve Batıkent mahallelerinde yayılmasına ilişkin somut örnekler katılımcıların ifadelerinde de fark edilmektedir.

Faika'nın eşi, organize sanayi bölgesinde iki fabrika sahibidir. Çocukları, üniversite eğitimlerini tamamladıktan sonra babalarının fabrikalarında çalışmaya başlamışlardır. Eşinin, iş yaşamına Ünaldı mahallesinde tekstil atölyesiyle başlaması ve daha sonra zenginleşerek fabrika açması, ikamet değişikliğini de beraberinde getirmiştir. Faika'nın Suriyeli kadınlara dair anlatıları, alt sınıfa mensup

diğer kadınların anlatılarına paralellik göstermektedir. Faika'nın Düztepe'de yaşayan ve ev işlerinde kendisine yardımcı olan işçi kadından da etkilendiği görülmektedir:

> *Bizim Selma var. Haftada iki gün gelir. Öyle şeyler söyler ki hayret ederim (Faika, 55 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).*
>
> ***Ben:*** *Ne gibi şeyler bunlar?*
>
> ***Faika:*** *Üstlerinden giyindiklerinin altında hiçbir şey yokmuş. Eve girince üstlerinde ne varsa atıyorlarmış. Çıplak kalıyorlarmış.*

Görüştüğüm diğer orta-üst sınıf katılımcılar da benzer görüşlerde bulunmuşlardır:

> *Önce biz Yavuzlarda oturduk. Acı salça zamanı salça çıkarmaya giderim. Ben görmedim Allah yukarda yalan diyemem de amcamın torunu görmüş. Cıscıbalak görmüş. Bilmem sah mı (doğru mu) diyor yalan mı diyor? Yalnız biri değil ki her hepsi söylüyor. Hepsine de yalancı diyemeyiz. Bezdirmişler oradakileri. Allah sabır versin. Bize de göstertmesin (Serpil, 59 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, lise mezunu, esnaf, Türk).*

> *Doğma büyüme Gaziantepliyim. İlkokul mezunuyum, ama bak sen, yine de hayat bana öyle güzel dersler verdi ki, ne bileyim, okutmadılar. Eşim devlet memuru emeklisi…. Evdeki gelir bize yetiyor, Allah'a şükür. 5.500 lira falan giren, yani bayağı iyi. Lüks dediğin, şöyle göz kamaştırıcı yerlerde mallarımız var, arsa, ev derken birkaç tane de malımız var işte…Benim başta pek haberdarım yoktu onlardan. Mahallemizde karşılaşmıyoruz onlarla. Ama bir gün bir Suriyeli düğününe davet edildim, orda şöyle bir manzara gördüm ki, şaşırdım kaldım. Bizim düğünlerle alakası yok, tamamen başka bir dünya, ama öyle yani, merak ettim tabii. Ne yapıyorlar? İç gösteren giyimler giymişlerdi. Bir de evlenmeden önce Yavuzlar mahallesinde oturuyordum, hâlâ da orada yaşayan akrabalarım var. Onlar anlatırlar bazen Suriyeli kadınları. Ama işte, görmekle dinlemek farklı, o anlattıklarından daha fazlasını gördüm düğünlerinde. İnsanın*

içine işliyor yani, böyle şeyler. Şaşırıyorsun (Nergis, 58 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Türk).

O semtlerden görüştüğümüz bazı insanlardan duyuyoruz, çok aşırı bakımlılar diye. Kültürel yapımız çok farklı diyebilirim (Hale, 42 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, üniversite mezunu, doktor, Türk).

33 yaşındaki yerli katılımcım İlkay üniversite eğitimini muhasebe bölümünde tamamlamıştır. İlkay evlendikten sonra kendi tercihi doğrultusunda kariyerini askıya aldığından bahsetmiştir. Eşi, beyaz Gazianteplileri olarak bilinen, varlıklı ve eğitimli bir aileden gelmektedir.

İlkay, gençlik yıllarının önemli bir kısmını Nuri Pazarbaşı olarak bilenen ve günümüzde kentsel dönüşümle yenilenen mahallede geçirmiştir. Babası ve amcası, hala eski ikametlerinde tekstil dükkânı (manifaturacı) işletmektedirler. İlkay, evli olan amcasının Suriyeli bir kadınla birlikteliğinden bahsetmekte ve bu hikâyeyi kentin orta-üst sınıf kadınlarına nasıl aktarıldığına şöyle değinmektedir:

Herkes dikkat etsin diye anlatıyorum bunu. Herkes biliyor. Utanılacak bir şey yok. Herkes duysun kocasına dikkat etsin. Evli olan amcamın Suriyeli bir kadınla ilişkisi olduğunu duyduk. Yani işte, yengem ona o kadar güveniyordu ki, hiç yoklamadı. Sonra ortaya çıktı ki ilişkisi varmış. Bu eşi parayı verince kadın sesini keser. Bir araba alır, evi de üstüne yapar, kadın sussun diyerek. Böyle sessiz kalanlar da çok olur (İlkay, 33 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, üniversite mezunu, ev hanımı, Türk).

Çıplaklık söylemi Suriyeli göçmenlerin evlerine atfedildiğinde, itaatkâr ve şehvetli çıplak kadınlarla dolu yasaklı bir alanı akla getiriyor gibi görünmektedir. Yerli kadınlar veya okuyucu temsilci olarak, bu yasaklı alana girdiğinde aslında yasaklanmış olanın heyecanını uyandıran bir tabu mekânına adım atmış olur. Yerli kadınlar arasında kendilerini mağdur olarak gören alt sınıfta olanların güç kazanma çabaları aslında bu tabu mekâna olan merak ile de iç içe geçmektedir. Bir sonraki başlıkta kadın bedeninin ve bu tabu mekânının kesişmesine dair daha derin meseleler üzerinde duracağım. Nitekim kadın bedeni ve cinselliği hakkında katılımcılarımla hayli uzun süren bir sohbete koyulduk. Bu sohbetler saha araştırmasının başlangıcından bitimine dek devam etti. Bu nedenle analizi yerli kadınların

gündemini daima meşgul eden kadın bedeni ve cinselliği konusu üzerinden sürdürüyorum.

4.1.4. Mağdur Kadından Beklenmeyenler: "Hiç Savaştan Çıkmış Gibi Değiller"

Suriyeli kadınların savaşın etkilerinden kaynaklı olarak matem havasında olmaları gerektiği algısı, yerli kadınlar arasında yaygındır. Onlara göre iç savaş koşullarından çıkan Suriyeli kadınlar "perişan ve ihtiyaç sahibi" olarak görünmeleri gerekirken *pahalı bir faaliyet* olan kişisel bakımları için kendilerine bütçe ve zaman ayırabilmişlerdir. Suriyeli kadınların içinde bulundukları zor koşullara rağmen gündelik yaşamlarından keyif aldıklarını anladıklarını söyleyen yerli kadınlar mağdur bir kadının ailesinin yerine giyimi ve makyajı için kendisine para ayırmasını gereksiz bir israf ve vurdumduymazlık olarak değerlendirmişlerdir:

> *Suriye'de harp etmişler. Oğulları ölmüş güzellik peşindeler, erkeklerin peşindeler. Beş kuruşları olsa kaç kaç makyaja, giysiye kaçıyorlar. Makyajları, giyimleri bize gelmez. Çoluğuna çocuğuna bakarsın ona vereceğin parayla. Ne ederiz biz? Elimize beş kuruş geçse çoluğumuza çocuğumuza harcarız. Onlar, asbapların (kıyafetlerin) sıfırını üstlerine geçiriyorlar. Keyiflerinden gümbür gümbür ediyorlar. Hiç savaştan çıkmış gibi değiller (Firdevs, 43 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, Türk).*
>
> *Şey demişler "Anteplilerin erkekleri" demişler "lokum" demişler "kadınları da affedersin bokum" demişler. Biz ne kayıttayız onlar ne kayıtta. Savaştan çıkmış insan ne hanek (laf) eder? O kayıtta mı olursun? (Edibe, 39 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Türk).*
>
> *Düşüp oturun da halınıza ağlayın. Böyle boyayı çalıp gezdiklerine göre ar namus kahke bezi olmuş. Bunların nasıl bir kültürü varmış yorum. Bazı şeylere daha açıklar. Ben anlamıyorum vallahi anlamıyorum. Yardım paralarınaça (kadar) makyaj alıyorlar (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türk).*

İhtiyacı olmayan şeylere para harcıyorlar. Bir eş ve anne olarak bir kadın mantıklı harcamalar yapmalıdır. Benim de durumumda olmasaydı ilgilenemezdim. Bu sene ramazan için paketler hazırlattırdım. Verdirmedim çocuklara. "Vermeyin, bizim kendi ailelerimize dağıtın" dedim (Nergis, 58 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, Türk).

Katılımcıların ifadelerinde görüldüğü üzere yerli kadınlar mağdurun mağdur rolünden uzaklaşmaması gerektiğine işaret etti ve mağdurun kadın olması durumunda toplumsal cinsiyet eşitsizliğini içeren kanaatlerini mağdur bir kadından beklenmeyenler arasına yerleştirdi. Suriyeli kadınların parklarda, kafelerde sosyalleşmesi, makyaj yapması, yeni kıyafetler giymesi, nargile içmesi ve çok çocuk doğurması gibi ayrıntılardan sıkça bahsedildi. Batıkent mahallesinde yaşayan yerli kadınlar ise sınıf farklılıklarının ve göçmenlerle ilişkilerin karmaşıklığını ifadelerine yansıttı. Örneğin Hale, Batıkent ve Atatürk mahallesinde yaşayan Suriyeli kadınların lüks tüketim alışkanlıklarına ve dış görünüşlerine olan ilgilerine vurgu yaparak, kendi toplumlarına yeterince yardım etmemelerini eleştirdi. Hale, kendi milletine mensup olanların, öncelikle kendi toplumlarına yardım etmeleri gerektiğini ileri sürüp lüks harcamalar yapmak yerine toplumsal sorumluluklarını yerine getirmeleri gerektiğini savundu:

Bu taraftakiler (Atatürk ve Batıkent mahallesinde yaşayanlar) bakıyorum, son model arabalar kullanıyorlar. Ben buradayım diyen makyajlar yapıyorlar. Aydınlatıcılar sürüyorlar ve renkli parlak makyajlar yapıyorlar. Kendi yoksul halklarına yardım edebilirler. Kendi halklarına yardım etmiyorlarken neden biz yapalım diye düşünüyoruz? Bu yüzden onları fazlasıyla bencil buluyorum. (Hale, 42 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, üniversite mezunu, Türk).

Suriyeli kadınlar yerli kadınlar tarafından eve, ailesine, milletine değil dışarıya, erkeklere ve eğlenmeye düşkün kadınlar olarak yaftalındılar. Suriyeli kadınların giyim, makyaj ve sosyalleşme gibi pratiklerini eleştiren ve kendilerinden farklı gören yerli kadınlar "bu yüzden "'……'a/e açık olmak" ile tabir ettikleri bir durumsallığa gönderme yaptılar. Bu gerçek Suriyeli kadınların tacize daha kolay maruz kalabileceğine de işaret etmekle birlikte Suriyeli kadınlar için yaşanan taciz ve

istismar olaylarının yerli kadınlar tarafından kültürel bir perspektiften meşrulaştırıldığına dair bir gösterge olarak da işledi:

> *Parkların kökünü kuruttular. Akşam olur doluşur Suriyelinin kadınları. Tembel avrat yemeği yaparlar. Süslerini yapar sonrada çıkarlar. Hani bize gidecek yer de kalmadı. Evlerinde oturamazlar. Keyifçiler. Nargilelerini üflerler. Her yerdeler. Eğlenmeyi, keyif işini seviyorlar. Böyleleyin (bu yüzden) razılar. Çünkü o işlere açıklar (Edibe, 39 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, Türk).*

Özetle yerli kadınlar, Suriyeli kadınların mağdur olmaları gerektiği beklentisi içinde olduklarını belirtmişlerdir. Suriyeli kadınların kişisel bakım ve sosyal aktivitelere katılımları, yerli kadınlar tarafından lüks ve gereksiz harcamalar olarak görülmüştür. Yerli kadınların ifadeleri, Suriyeli kadınların yaşam tarzlarına dair katı ve genelleştirilmiş bir yargıya sahip olduklarını göstermektedir. Bu yargılar, Suriyeli kadınların toplumsal rolleri ve kişisel tercihleri hakkında daha geniş bir tartışmayı teşvik etmekte ve toplumsal cinsiyet, sınıf ve göçmenlik gibi konularda derinlemesine düşünmeyi gerektirmektedir.

4.1.5...Mış Gibiler: Çarşaflarının Üstü Geleneksel, Altı Modern

Kendi bedenlerini geleneksel ölçütler ile tanımlayan yerli kadınlar Suriyeli kadın bedenini *sözde muhafazakâr aslında modern* olmakla tarif ettiler. Bu kadınlara göre, Suriyeli kadınlar kendilerine aslında gerçekte olmadıkları bir kadınlık izlenimi sunmuş ve bu durum, kendilerini aldatmak amacıyla hazırlanmış hilekâr bir kamusal senaryoya tekabül etmiştir:

> *Suriyeli avratların içi bir başka, dışı bir başka. Evde çıplaklar ama dışarı çıktıklarında türbana bürünüyorlar. Hiç samimi gelmiyorlar (Mevlide, 53 yaşında, dul, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil, Türk).*

Sözünü ettikleri hilekâr senaryoyu anlatırken de çeşitli metaforlar kullanmışlardır. Kimine göre Suriyeli kadınların üzerlerine geçirdikleri siyah çarşaf güneşten korunmak ve bu sayede beyaz tenli kalmak için kullandıkları bir şemsiye kimi için çıplak bedenlerini hızlı bir şekilde açmak için giydikleri elverişli bir kabuk,

bazısına göre de iffetsizliklerini örtmek için kullandıkları bir kamuflaj işlevi görmüştür:

> *Çarşafı çıkarmıyorlar beyaz kalıyorlar. Aynı bir peynir topağı gibi kalıyorlar. Onlar güneş mi görüyor ki? Üstlerinde şemsiyeleri var onların. Daha birde iyice beyazlatıyorlar kendilerini. Biz güneşin altında yanıyoruz. Onlar da aslında güneş görmeyek beyaz kalak diye çarşaf giyiyorlar. Güneşe çıkmayak diye gece çıkıyorlar dışarı (Mevlide, 53 yaşında, dul, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil, Türk).*

> *Onların çarşafları kolay soyulur. Muz gibiler. Muzu ne edersin? Çektin mi kabuğunu akar gibi açarsın. Çabuk soyunmak için giyiyorlar (Duygu, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, orta okul mezunu, ev hanımı, Türk).*

> *Suriyeli bayanlar, çarşafı da giyiyorlar aha böyle sadece gözleri açık kalıyor. Essah da gözleri de açık. Ahlaksızlar geri de çarşafla da kendilerini temizliyorlar (Firdevs, 43 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Türk).*

Bu ifadeler ilk bakışta kadın bedeninin ayartıcı, aldatıcı doğası ile nasıl nesneleştirildiğini yansıtıyor. Öte yandan eşyalar ve faaliyetler ile farklılaşan kadın bedeni arasında kurulan türdeş ve doğalmış gibi görünen karşıtlıklar sistemine de açıklık getiriyor. Şöyle ki toplumsal düzen, eril tahakkümün temel dayanağı olan sembolik bir makine gibi işler. İşgücünün cinsiyete dayalı olarak bölünmesiyle ortaya çıkan bu düzen içerisinde faaliyetler, mekanlar, zaman ve araçlar da cinsler arasında sıkı bir şekilde ayrıştırılır. Beyaz/siyah, dışarıda/içeride, açık/kapalı, aydınlık/karanlık, çalışkan/tembel, sert/yumuşak, kuru/nemli, gece/gündüz, kolay/zor, çıplak/giyinik, hızlı/yavaş, hafif/ağır, doğru/eğri (ve düzenbaz) (Bourdieu, 2015: 19-22). Bu karşıtlıklar, pratik aktarım, benzeşme, çağrışım ve mecazların sonsuz oyunuyla birlikte birbirlerini desteklemeye devam eder. Yerli kadınların uyguladığı tahakküm, toplumsal ilişkileri etkileyen güç dengeleriyle birlikte bedenin toplumsal yapısına kök salan cinsiyetlendirilmiş kozmolojik belirlenimlerin/döngülerin yinelenip onaylandığı bir süreci ifade etmiştir. Zira eril ve dişil arasındaki karşıtlık doğrultusunda kendi bedenine ve Suriyeli kadın bedenine

iliştirdiği sembolizm -lahana gibi sert, zor açılabilen ve muz gibi yumuşak kolay açılabilen- hem doğal gibi algılanmış hem de gerekçelendirilmiştir. Bedensel konularda evrensel olarak uygulandığına inanılan, doğanın farklılıkları olarak kabul edilen ve ayrıştırıcı özellikler olarak kaydedilen bu düşünce şemaları farklılıkların varoluşuna katkıda bulunurken, aynı zamanda doğal olarak görünen bir farklılıklar sistemi oluşturarak dünyanın akışıyla, biyolojik ve özellikle kozmik döngülerle sürekli bir etkileşim içindedir (Bourdieu, 2015: 20). Yerli kadınlar kendi bedenlerini yukarı doğru olan eril hareket dolayımıyla zor, sert ve temiz, Suriyeli kadın bedenini ise dişil olan aşağı hareket ile kolay, yumuşak ve kirli olarak tarif etmişlerdir. Eril ideallere yaklaşan yerli kadınlar kendini hegemonik erkeklikle türdeş bir konuma Suriyeli kadını ise marjinal kadınlık konumuna yerleştirmişlerdir. Bunu yaparken cinsler arasındaki bölünmeyi şeylerin düzenine dahil ederek -örneğin kolay açılabilen muz ve zor açılabilen lahana benzetmesi– kurulu düzeni meşru olarak kabul edilen bir resmi yapı olarak sunmuştur.

> *Giyinişimizden "kat kat giyiniyorlar, lahana katı gibi" demişler (Zeynep, 52 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, kuaför, Kürt).*
>
> *Zaten Antep'in kadınları lahana katı gibi onlar muz gibi. Bunu onlarda diyor. Demişler yani "biz muz gibiyiz demişler onlar lahana katı gibi" diye. Doğru yani. Kendileri muz gibi. Daha kolay soyulur. Biz lahana katı gibi giyiniyoruz. Doktora gittiydim geçen. Döşüme bakacak "soyun" dedi. "Bu ne" dedi. "Lahana katı gibi çıkar çıkar bitmiyor" dedi (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Kürt).*
>
> *Bak bundan üç dört sene önce kıyamet koptu burada. Bayanlar saçlarını yoldu. Kendi aralarında saçlarını yoldular. İki tane Suriyeli bayan konuşuyor. Diyor ki, kendi aralarında konuşuyorlar mesela onu Türkçe bilen Arapça bilen birisi orada teyit ediyor. Suriyeli kadınlar diyor ki "Türk kadınları bokum gibi erkekleri lokum gibi". Bunun üzerine kıyamet koptu. Bunu söylüyorlar hala da çok söylüyorlar (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türk).*

Muhafazakâr olmakta ortaklaşan bu yerli kadınlar, Suriyeli kadınların siyah çarşaflarının ya da eşarplarının muhafazakâr bir imaj yaratmasına rağmen, giysilerini çıkardıklarında ortaya modern bir kadın bedeni çıktığından söz etmişlerdir:

> *Giyimlerine bakılırsa geleneklerine bağlılarmış gibiler. Onlar giyimleriyle muhafazakârmış gibiler, bunu kullanıyorlar, bize gösteriş yapıyorlar. Çarşaflılar ama çıkardıkları zaman don gömlek kalıyorlar. Altta bir şey yok. Çarşaflarının üstü geleneksel, altı modern (Firdevs, 43 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Türk).*
>
> *Suriyelilerin kadınları modern, erkekleri değil. Onlar bizden modern. Onlar modernler anam benim yuvam yıkılmış. Onlar kendini beğenmiş. Staralı geziyor Suriyeli avratlar. Evde çıplak geziyorlar, dışarıda muhafazakârlar, bize gösteriş yapıyorlar. Hususi namaza duruyorlar bizim yanımızda. Giyimler, kuşamlar o biçim (Kadriye, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Kürt).*

Kadriye'nin ifadesinde de görülebileceği üzere modernlik kavramına alternatif olarak yerli halkın kullandığı başka bir kelime daha vardır. Alt sınıftan yerli kadınlar sosyo-ekonomik durumu iyi, burnu havada ve gösteriş yapmayı seven ve bir star edasıyla salındıklarını düşündükleri kadınlara *staralı* derler. Şimdilerde Suriyeli kadınlara atfedilen bu 'staralı' kelimesi karınlarının aç olduğunu iddia etmelerine rağmen güzellik için yatırım yapabilmelerinin esas sorumlulukların önüne geçtiğini nitelemiştir.

> *Modern nasıl olur? Yeni şeyler. Bu televizyonda olanlar onlar modernler. Parası olan, kendi kendini süsleyen, parası olanlar modern. Bizi beğenmezler. Biz de eski kafadanız (Kadriye, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Kürt).*
>
> *Modern, gezmek dolaşmak gelir aklıma. Ben evde işimi tutarım. Bir yer pis kalmasın. Her an için evimi temiz tutarım. Geleneksel işini tutan evinde oturan, ev işlerini yerine getiren. Ben bir işi yerine getirmezsem çok üzülürüm. Sosyalleşiyor modern geziyor. Hep*

dışarda açılmış gözü, "hep dışarda dolanayım" diyor. Geleneksel olan benim gibi içerde evinde oturuyor. Evde pis, evde bir şey yok ben buraya kapatayım üstüme güzel bir şeyler giyineyim dışarı çıkayım gezeyim. Evi unutayım. Yok ben evi unutamam. Modern olamam. Aklım evde kalır (Nergiz, 58 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Türk)

Ben ilkokulu bıraktım, işte çalışmıyorum. Evde hanımım (gülüyor). Eşim emekli, o getiriyor para evimize. Çok şükür evimiz bizim, kayınbabamdan bıraktı, kira vermiyoruz… Bir kadın tutumlu olmalı. Mesela Suriyelinin yaptığı makyajlar, giyimler modern. Bizim mahalledeki kadınlar da onları sevmiyor zaten. Vallahi bizim mahalledeki kadınlar içinde benim içinde bize gelmez. Modern bizim için daha çok evin düzeni olur. Evinin eşyası olur evin salonu olur. Yaldızlı (altın sarısı) eşyası olur. Şimdi bu stor perdeler moda oluk. Ondan sonra çarşıda lokantalarda yeme, lokantadan eve yemek isteme olsun. Tembel, avrat işi oluk (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Kürt).

Ayşe'nin evi modern oldu. Nasıl güzel oldu evi. Hava attı mahalleye. Kocası Ayşe'yle yakalandı. Barışalım diye koltuk, televizyon aldırdı kocasına. Kendisine baktın mı da geleneksel kalmış, o gittiği kadın da modern boyalı (İnci, 34 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).

Yerli kadınların bu anlatılarını yapılandırılmış derinlemesine görüşme sorularını henüz hazırlamadığım bir safhada yani etnografik gözlemler için sahada bulunduğum ilk dört ay boyunca duymuş ve notlarım arasına almıştım. Demek istediğim, kadınlar modern, geleneksel ya da muhafazakâr gibi kavramları ilkin benden duyup kullanmadılar. O halde alt sınıftan yerli kadınlar için modernlik ve geleneksellik ne anlama geliyordu? Derinlemesine görüşme soru formuna "sizin için modernlik ve geleneksellik kavramları ne ifade ediyor?" sorusunu ekledim. Aldığım cevaplar alt sınıftan yerli kadınlar için modernleşmenin geleneksel kültürleri üzerinde tahribat yaratan travmatik bir deneyime karşılık geldiğini ve Suriyeli

kadınları yaftalarken bu enstrümandan faydalandıklarını gösterdi. Bu modernliğe müphem bakış, konu evlerinin dizaynı (L koltuk, daha büyük televizyon, geniş ve beyaz ya da krem renkli eşyalarla donatılmış salon, altın sarısı renginde mutfak gereçleri, stor perde, erzak dolu bir dolap, renkli dış cephe boyası) olduğunda zenginlikle bağlantılı gördükleri modernliğe yaklaşmak için birbirleriyle yarışan kadına, kadın bedeni söz konusu olduğunda ise ağız birliği yapıp karşısında mevzi aldıkları cüretkâr ve pervasız kadınlık konumuna karşılık gelmiştir.

Sonradan elde edilen güzellik de kadınlar için modernliğin bir sonucu olarak algılanmakta ve bu bağlamda, bir kadının güzelliğine ve kişisel bakımına gösterdiği özenin genellikle cinselliği öne çıkarmaya yaradığı düşünülmektedir. Bu algı, kadının kendi görünümüne verdiği önemin, cinsel kimliğinin bir ifadesi olarak kabul edilmesini doğurmuştur. Muhafazakâr olduklarını söyleyen katılımcılarımın Suriyeli kadınları cinsellik noktasında modern bulması ve eleştirmesi de bu algının bir yansımasıdır. Öte yandan, yerli alt sınıf kadınların modernliği kendi perspektiflerinden ele alması da dikkat çekici. Onlar, modernliği özellikle dış görünüş, güzellik ve bakım, sosyal etkinliklere katılım ve ev dekorasyonu gibi pratiklerle ilişkilendiriyorlar. Bu durum, alt sınıf kadınların modernliği algılama ve yorumlama biçimlerinin, genellikle ekonomik durumlarıyla yakından ilişkili olduğunu gösteriyor. Ayrıca, taşra kentlerindeki alt sınıf kadınların, Türk modernleşme sürecinin anlamını yeniden düşünmemize olanak tanıyan bir perspektif sunuyor.

4.1.6. Oldukları Gibiler: Türkiye'ye Gelmişler Hala Geri Kalmışlar

Batıkent ve Atatürk mahallelerinde gerçekleştirdiğim görüşmelerde, kente evlilik ya da atama yoluyla sonradan yerleşen kadınlar, alt-orta sınıf ailelerin modern dünya görüşüne sahip kızları ve yerleşik sosyal statüye sahip ailelerden gelen kadınlar, modernliği; ekonomik, bedensel ve zihinsel bir bağımsızlık durumu olarak tanımlamışlardır.

> *Modernleşme benim için gelişmek demek. Geleneksel eskide kaldı artık. Geri kafalılık olarak görünüyor benim gözüme. Geleneksel insan kendini geliştirmeyi bilmiyor aslında… (Meltem, 34 yaşında, bekar, üniversite mezunu öğretmen, Kürt).*

Kendi kararlarını verebilmek sonra kendi ayaklarının üzerinde durabilmek sonra kendini geliştirmek modern olmaktır bana göre. Modernlik, düşüncelerimizi, hayat tarzımızı da güncellememiz demek. Eskiden belki ailemiz ne derse o olurdu ama ben kendi seçimlerimle yaşamak istedim. Üniversiteyi Elâzığ'da okudum. Ailem hala baskıcı. Dışarda bir arkadaşımla oturayım akşam kıyamet koparıyorlar hala. Haftanın iki günü çıkabiliyorum. Onda da erkek arkadaşımla buluşuyoruz. Evlenmemi istiyorlar. Ama evlenmek isteyen erkek yok. Şu an bir sevgilim var, devlette öğretmen. "Kpss'den atanmazsan senden ayrılırım" diyor. Onlar da zamanın değiştiğini anladılar. Dışarıda okudum. Üniversite bitirdim. Kızını hala dışarda okutmayan aileler var (Nazlı, 35 yaşında, bekar, üniversite mezunu, öğretmen, Türk).

Modernlik kimseye bağımlı olmamaktır. Bilime kapatmamaktır kendini. Ben başarılı bir kadın olmak istedim. İş hayatında da sosyal hayatta da. Yani sosyal hayat doktor olduğum için olmuyor. Kendime aktiviteler buluyorum ara sıra. Dans kursuna gittim. Gitar öğrenmek istiyorum. Böyle yerlerde modern bir kadın olarak yaşamaya çalışıyorsan bu ahlaksızlık olarak anlaşılır. İstediğin gibi giyinmek, flört etmek. Bunları yapamazsın çünkü toplum baskılıyor seni. Geleneksel olan kadınlar her şeyi baskılar (Nur, 32 yaşında, bekar, üniversite mezunu, doktor, Türk).

Bu kadınlar ortak bir tutum eşliğinde Suriyeli kadınları, çağdaş toplum normlarından uzak, pasif ve ataerkil toplum yapısının belirlediği geleneksel rollerle sınırlanmış bireyler olarak değerlendirmişlerdir:

...Suriyeli kadınlar kendini geliştirmemiş olarak geliyor bana (Serpil, 59 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, lise mezunu, esnaf, Türk).

Şu an bakıyoruz çoğu ülkede kadınlar bir başkaldırıda. Haklarını arıyor. Ama burada oldukları gibiler, Türkiye'ye gelmişler hala geride kalmışlar. Hala gelişmemişler. Zaten bunlar geldikten sonra şeriat olayları daha fazla gün yüzüne çıktı. Yok onların kadınları ne güzel kapalı. Şimdi bizim Türkiye'deki kadınlar da öyle giyinmeye

başladı. İleriye gideceğimize daha çok geriye gittik. Sisteme baktığımızda liberal konuşmalar artarken tekrardan muhafazakara döndü söylemler. Bizim liberalimiz bile muhafazakara döndü. Erkeğinin sözünden çıkamayan, arkasında yürüyen kadınlar onlar. Bu beni de sıkıştırıyor işte bu ülkede. Hissediyorsun sokaktaki değişimi. Biz modernleşmeye çalıştıkça çağ dışına çıkıyoruz. Batıya değil Ortadoğu'ya yaklaşıyoruz. Arada kalmış durumumuz işte oraya kayıyor (Nazlı, 35 yaşında, bekar, üniversite mezunu, öğretmen, Türk). Suriyeli kadınlar toplumun modern görüntüsünü kılık kıyafet olarak çok değiştirdi. Birde erkeklerinin sözünden çıkmayan onlar ne derse onu yapan kadınlar bunlar. Bizim toplumumuzun bundan etkilenmesinden çok korkuyorum (Nur, 32 yaşında, bekar, üniversite mezunu, doktor, Türk).

Alt-orta sınıf ailelerin modern dünya görüşüne sahip kızları ile kente atama ya da evlilik yolu ile sonradan yerleşen seküler kadınların bir kısmı flört ve evlilik öncesi cinsel deneyimlerin kadınlar tarafından yaşanmasının hak olduğunu savunurken, cinsel davranışları denetim altında tutulan, bu duruma rıza gösteren ve kendi cinselliğini de denetleyen kadınları 'geleneksel' olarak tanımlamışlardır. Buna karşın, eşraf ailesinden gelen Antepli kadınlar, aile bağlarının önemine dikkat çekmiş ve evlilik öncesi cinsel ilişkiyi onaylamamışlardır.

Gaziantep'teki eşraf ailesinden gelen kadınlar aile kökenlerini öne çıkarmakla bilinirler ve bunu da kocalarına karşı bir güç oluşturmak üzere kullanırlar. Bu kadınlar sosyal çevre edinme, ekonomik bağımsızlık kazanma, çocuklarını özel okullarda eğitme ve çeşitli kurslara kaydettirme gibi faaliyetleri ile kendilerini toplum içinde diğer birçok kadından ayrı ve ileri bir konumda hissettiklerini söylerler. Örneğin Gaziantep'in önde gelen ailelerinden geldiklerini söyleyen Serpil, Ayfer ve Hale bir kadının, tıpkı bir erkek gibi kamusal alanda var olması, eğitimine uygun bir işte çalışması -burada yine evin geçim sorumluluğunun büyük kısmı erkeklerdedir- bakım sorumluluğunu kadın bakıcıya devredilmesi ancak yine de çocukların anneleri tarafından ihmal etmemesi gerektiğini söylemişlerdir. Kısacası bu kadınlar, geleneksel ve modern değerlerin bir sentezini temsil ettiklerini iddia etmişlerdir. Neticede bu kadınların hepsi de Suriyeli kadınların erkeklerin sözünden

çıkmadığını, toplumun modern görüntüsünü değiştirdiklerini ve tüm bunlar nedeni ile de kendilerini baskı altında hissettiklerini ifade etmişlerdir.

Özetle, kendilerini seküler olarak tarif eden orta ve orta/üst sınıf mensubu yerli kadınlar Suriyeli kadınları geleneksel bedenli, edilgen ve bağımlı olarak değerlendirmişlerdir. Bora'nın da belirttiği gibi (2012: 78) "'Modern' kadınlar için kendi kimliklerinin sınırlarında hep o öteki, "geleneksel" kadınlar bulunmaktadır".

4.1.7. Tembel ve Kirli Kadınlar: "Böyle Avrat Olmaz"

Filmlerde ve diğer medya araçlarında Arapların temsilleri, toplumların zihninde belirli bir imaj oluşturmuştur. Özellikle Arapların elle yemek yedikleri sahneler, genellikle onların çatal ve kaşık kullanmayı bilmeyen, geri kalmış kirli insanlar olarak temsiline yol açmıştır. Yerli kadınlarla yaptığım görüşmelerde de çatal kaşık kullanmayı bilmeyen ve elle yemek yiyen Suriyeli göçmenler hakkındaki anlatılar önemli bir yer tutmuştur. Bu algı genellikle tüm Suriyeli göçmenlere yöneltilse de Suriyeli kadınlar bu durumdan daha olumsuz etkilenmiştir. Çünkü yerli kadınlar, kirli olanı temizleme görevinin kadınlara ait olduğunu belirterek özellikle Suriyeli kadınların sorumluluklarını yerine getirmediklerine dikkat çekmişlerdir.

Ev işlerinin ve genel olarak evin kadın öznelliğinin inşasında önemli bir rol oynağı ve çeşitli kadınlık deneyimlerinin de kaynağını oluştuğu söylenir (Bora, 2012: 120-121). Özel alanda (evin içinde) kadının rolü genellikle aileye bakım vermek ve soyun devamlılığını sağlamaktır. Nitekim "Kadınlık içinde yaşadığımız kültürde, yaş, eğitim, sınıf gibi değişkenlerden bağımsız olarak, esasen ''ev'' üzerinden tanımlanır ve yeniden üretilir" (Bora 2012: 21). Leonore Davidoff (2012: 147-148), kadının erkeğe karşı görevinin günlük yaşamın gereksinimlerini sürekli olarak karşılamak olduğunu şöyle belirtir.

> "Günümüzde, hala kadınlar, aile üyelerine hizmet etmekten, onları toz, atık ve düzensizlikten korumaktan, ham olanı pişmiş hale getirmekten ve çocukları uygar bireylere dönüştürmekten sorumlu tutulmaktadır" (Davidoff, 2012: 186).

Kirli olanı temiz hale getirmek kadının sorumluluğunda olduğundan aksi olması gereken kadınlık ideallerine ters düşmektedir. Görüştüğüm tüm kadınlar çocuklara bakmanın ve evi temiz tutmanın hala kadın sorumluluğu altında olduğundan bahsetmişlerdir. Simone de Beauvoir'a göre (1972: 60), kadınların yaşam enerjisi genellikle otomatik olarak bozulanı düzeltme ve yeniden üretme

kaygısıyla tükenir ve kadının kendini doğruladığı ve tamamladığı tek yer evdir ve evdeki faaliyetleridir. Tüm bu nedenlerden dolayı da Suriyeli kadınların kirlilik konusunda daha fazla damgalanması olasıdır. Zira "ev işleri, kadınların erkeklerden farklılıklarını oluşturan ortaklık alanı olduğu kadar, kendi aralarındaki farklılıkların (sınıf, yaş, kültür…farklılıklarının) deneyimlenme alanıdır da" (Bora, 2012: 77).
Zübeyde Suriyeli kadınların temizlikten anlamadığına ilişkin şu yorumlarda bulunmuştur:

> *Zatı (zaten) kuşanıp, süslenip, püslenip gece geziyorlar, gündüz yatıyorlar. Çocuklar zaten rastgele büyüyor. Zaten pisliklerinden yanlarına yakın olunmuyor. Kokuyorlar, resmen kokuyorlar. Tama midem bulanıyor kendilerinden. Şu yokuşu çıkıyorsun ya, dolmuş durağı aha şoo yazda (şu tarafta), yukarı çıkıyorsun, aşağıya kadar kendiler, kapılarının önü pislikten geçilmiyor, evleri de girilmiyormuş, ben hiç girmedim gelinim girmiş bir defa, her yeri bok götürüyormuş aha o aşağı yazda oturan Maya'nın evinde" (Zübeyde, 54 yaşında, Türk, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil).*

Zübeyde'nin kirliliğe ilişkin fikirlerini anlamlı kılmanın belki de en önemli yolu Suriyeli göçmenleri sınırları, kıyıları ve iç çizgileri belli olan bir ayrımla 'hor görme', 'dışlama' 'dedikodu' biçimlerinde "öteki" olarak görme eğilimleri ile ilgilidir. Nitekim doğal dünyaya kültürel örüntüler dayatma çabası olan hijyen kuralları biz ve onlar arasındaki ayrımda kullanılan enstrümanlardan biridir. Hijyen, sadece fiziksel temizlik değil, aynı zamanda sosyal ve ahlaki bir anlam taşır. Hijyen kuralları, belli bir kültüre ait olan ve olmayanları belirler ve böylece ötekileştirme sürecine katkıda bulunur. Ayrıca "biz" ve "onlar" arasındaki son derece gerçek farklılıklar topluluk içinde bir dayanışmayı da teşvik eder.

> "Şuna inanıyorum ki, insanlar gerçekten de toplumsal ortamlarının, saygı gösterilmesi gereken sınırlar uyarınca ona dahil olan ya da ondan ayrılan başka insanlardan oluştuğunu düşünüyorlar" (Douglas, 2017: 172).

Aslında yerli kadınların kirlilik ifadeleri ideal düzene birer tehdit olmaları bakımından Suriyeli kadınların uygunsuz oldukları konusundaki bir toplumsal mutabakat olarak açığa çıkmaktadır. Ayrıca toplumsal bakımdan kiri temize çevirme görevi atfedilenler olarak özellikle de kadınların kirlilik yaftalamasına daha fazla

maruz kalması da göçmen kadınların katmerli bir dışlanma ile yüzleşmelerine sebebiyet vermektedir:

> *Şuraya çöp yığılıyor, diyorsun atmayın atmayın hiç hanekten (sözden) anlamıyorlar. Bak hele ya şurada bir çöp burada bir çöp. Her yer çöp buranın. Böyle olur mu? Sen sabahleyin gelseydin burnunu tutardın vallahi ha. Sineğinden yatılmıyor. Suriyeli avratlar atıyorlar. İçi pis dışı pis her tarafı pis. Bak şuraya dilden anlasınlar diye Arapçasını yazıp koydular. Arapça okumaları da yok herhal. Oraya yazmışlar. Anlamıyorlar. "Buraya çöp koymayın" diyorlar işte. Çöpü savuruyorlar ortalık yere. Temiz değiller. Bunlar da alt taban katta oturdukları için mesela halı serdiler otobüs durağının ağzında üç gün bekledi o halı durağın ağzında ip bağlamışlar eee mübarekler toplayın o halıyı oradan içerinize koyun, kirleniyor işte. Çıkarın ev sahibinizin damına serin. Böyle avrat olmaz olsun. Ev sahibi size izin mi veremeyecek? Dama da çıkın serin kurutun geride içerinize koyun. Önemsemedikleri için… (Zeynep, 52 yaşında, Kürt, dul, 4 çocuk sahibi, okur-yazar).*



Fotoğraf 11. ve Fotoğraf 12. Çöp atılmaması için uyarılar

Yerli kadınların ifadelerinde ve tutumlarında açığa çıkan kirlilik ve temizliğe ilişkin ritüel deneyim Suriyeli kadınların kültürlerinin ve deneyimlerinin kontrol edilmesini sağlayan bir dizi 'ötekileştirici' tutuma yön vererek kendi kültürlerini ve mekanlarını muhafaza etme çabası olarak da işlev görmüştür. "Temizlik ritüeli

toplumsal ilişkileri sahneler, canlandırır ve bu ilişkilere açık bir ifade kazandırarak insanların kendi toplumlarını tanımasına olanak sağlar" (Douglas, 2017: 161). Keza bu kavrayış iki kadınlığında kendi kadınlıklarını yeniden tanımlamalarına yön verir. Yerli kadınlara göre kendileri çalışkan ve temiz Suriyeli kadınlar ise tembel ve kirli kadınlardır.

> (…) daha önce söz ettiğimiz düzen ve toplumsal ritüellerle ilgili kaygıları bir ölçüde benimsemiş olan kadınlar, para, zaman ve mekân yetersizliğinden dolayı bu kaygılara uygun davranışlar sergileyemediklerinde, eksiklikleri kapatmak için emeklerini ortaya koyup kendilerini paralıyor, simgesel olanla idare etmek durumunda kalıyorlardı. Beyazlatılan eşikler, kolalı perdeler, çocukları temiz giysiler içinde tutma çabası, tüm bunlar, "kaba" olmakla "saygın" olmak arasındaki farkın ortaya konma biçimleridir (Davidoff 2002:149).

Kısacası yerli kadınların Suriyeli kadınların kirli olduklarına ilişkin fikirlerinin, milliyetler arasındaki ilişkinin sembolleri olarak işlediğine ve bunların milliyetler arasındaki hiyerarşi ya da simetrileri yansıtan tasarılar olarak yorumlanması gerekliliğine ve de "saygın" ve "kaba" kadın ikililiğinin yeniden inşa edilmesine aracılık ettiği söylenebilir. Ayırma, temizleme ve sınır çizmenin esas işlevi ise düzensiz olan bir deneyime düzen dayatmaktır. Zira "kirlilik aynı zamanda biçim ile onun çevresini kuşatan biçimsizlik arasındaki etkileşimden kaynaklanmaktadır. Kirlilik tehlikesi, biçim saldırıya uğradığında devreye girer" (Douglas, 2017: 133). Böylece bir güçler topluluğu düşüncesine erişiriz. "Buradan hareketle denilebilir ki, kirlilik, kozmik ya da toplumsal yapı çizgilerinin açık bir şekilde tanımlandığı durumlar dışında gerçekleşmesi muhtemel olmayan bir tehlike türüdür" (Douglas, 2017: 143).

4.1.8. Hafif Cinsellik Ağır Annelik

4.1.8.1. Cinsellik Onlarda İçgüdüsel Bizde Sosyal Görev

Cinselliğin kadınlar tarafından sosyal bir görev olarak kabul görmesi mevcut toplumsal cinsiyet düzenine ve işleyişine saygı ile boyun eğmenin simgesel bir aracı olarak işleyiş görür. Cinsel haz hakkında konuşmaktan utanma ve cinsellikten kaçınma literatürde *cinselliğin inkârı* kavramıyla yer bulur. Nitekim cinselliğin inkârı konusu hakkında klasik ataerki kuşağı içerisinde yer alan toplumlar üzerine yazılmış hatırı sayılır bir külliyat vardır. En sık başvurulan referans ise Deniz Kandiyoti'dir. Kandiyoti (1988: 279) bu kuşakta yaşayan kadınların toplumsal cinsiyet rollerini, ataerkil yapı ile giriştikleri müzakere süreçlerini, İslamcı hareketlerle olan ilişkilerini

ve modernleşme sürecinde karşılaştıkları çelişkileri inceler. Ona göre, bu kuşakta yaşayan kadınların cinselliği ataerkil aile tarafından kontrol altına alınmıştır ve kadının hane içindeki toplumsal cinsiyetine dayalı görev bilincini bozabileceği endişesi cinselliğin kontrolündeki başat mantıktır. Çünkü görev ve sorumluluklar ekseninde belirlenen ataerkil aile yapısı içerisinde erkek haneyi geçindirmek, kadın ise annelik ve bakım vermek için vardır.

Görüştüğüm tüm yerli kadınlar için cinsellik kendi başına inkâra varan bir husus olmasa da Suriyeli kadın karşısında kendini tanımlayan yerli kadınlar topyekûn bir inkâra varan ifadeler silsilesi içinde *içgüdüsel cinselliği* Suriyeli kadınlara mal ederek ulusun kadınlarını *aklın hükümranlığında bastırdıkları cinsellikleri* ile saygın bir konuma yerleştirmeyi görev bilmişlerdir. Örneğin Meryem ve Firdevs, Türkiyeli kadınların Suriyeli kadınlara nazaran iffetli, çalışkan, fedakâr eşler ve anneler olduklarına dikkat çekmişlerdir:

> *Suriyeli kadınları bir tek erkekle yatmaya yarıyor başka hiçbir şey yok. Kafaları yok. Oraları var. Bizim millettin kadını akıllı olur, çalışkan olur çoluğuna çocuğuna fedakâr olur. O işe değil (Meryem, Türk, 24 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, ortaokul mezunu).*
>
> *O işler bize gelmez. Suriyeliler çarşafı çarşaf edip konuşuyorlar. Hafif konuşuklar konuşuyorlar. Biz ağır avradız. Ağır. Ağır taş yerinde ağır olurmuş yenli olanla da g..t silip atarlar. Erkeğimizin arkasında da erkek gibi dururuz. Erkek gibi derler ya hani biz daha erkeğiz (Firdevs, 43 yaşında, Türk, evli, 4 çocuk sahibi, okur-yazar).*

Meryem ve Firdevs'in ifadeleri, "bizim milletin kadını" ve "biz daha erkeğiz" gibi cümlelerle, kadınların toplumsal güç yapıları içinde nasıl bir yer edindiklerini ve erkek egemen bir toplumda nasıl bir konuma yerleştirildiklerini ortaya koyuyor. Bu ifadeler, yerel kadınların aile ve toplumlarını koruma ve güçlendirme stratejileri olarak da görülebilir. Sancar'ın çalışmalarında vurguladığı gibi, bu durum kadınların güçlenme ve direniş stratejileri arasında önemli bir yer tutan, aile ve toplum içindeki rollerinin altını çiziyor.

Diğer yandan, bu ifadeler, toplum ve aile yapısı içinde kadın cinselliğinin nasıl baskılandığına dair önemli bilgiler sunuyor. Yerel kadınların, Suriyeli kadınlara

kıyasla “hafif” olmak yerine “ağır kadınız” diyerek kendi kadınlıklarına saygınlık kazandırmaları, Skeggs’in (1998: 164) belirttiği gibi, “saygınlık” ile “çekicilik” arasındaki varsayılan çelişki nedeniyle, saygınlığın daha ağır basmasına ve cinselliklerini açıkça sergileme eğilimlerinin genellikle tercih edilmeyen bir davranış olarak kabul edildiğini gösteriyor.

Katılımcılarımdan Sema, Suriyeli arkadaşlarıyla cinselliğe dair yaptığı sohbetlerde erkeğin her istediğini yapan ve yapmayan iki kadın grubu olduğuna dikkat çekiyor. Suriyeli arkadaşı erkeklerimizin yatakta bizden istediklerini yapmakla yükümlüyüz demesi karşısında Sema ise ona Türkiyeli kadınların erkeklere yatakta belli sınırlar çerçevesinde yaklaştıklarını söylüyor:

> *Suriyeli arkadaşlarımla oturduğumuzda cinsellik hakkında laflarken hep aynı şey oluyor. Kadınların erkeğin isteklerini yerine getirme meselesi. Onlar, adeta bir görev gibi, erkeklerinin her istediğini yapmak zorunda olduklarını savunuyorlar. "Bizde öyle gelenek," diyorlar, "yatakta erkeğimizin ne istediğini yapmalıyız, başka çaresi yok." diyorlar. Ama Türkiye'deki kadınlar bu işe daha farklı bakıyorlar. “Biz Türk kadınları genellikle belli sınırlar içinde hareket etmeyi tercih ediyoruz yatakta” dedim ona. Elbette eşimizin isteklerini önemsiyoruz. Mutlu etmek istiyoruz ama kendi sınırlarımızı koruyoruz. İlişkide saygı ön planda olduğu için, her isteği yerine getirme baskısı hissetmiyoruz. Her kadının farklı sınırları vardır. Benim için en önemli olan, eşimle olan iletişim ve anlayış. Eğer onun bir isteği benim sınırlarımı aşarsa bana rahatsızlık verirse, çekinmeden söylerim. Tabii ki, eşimden de aynı saygıyı beklerim. Benim gözlemimde Türkiye'deki kadınlar kendi sınırlarını koruyabiliyor (Sema, 35 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, üniversite mezunu, sınıf öğretmeni, Türk).*

Özellikle alt sınıftan yerli kadınlar Suriyeli kadının cinsel bir haz içerisinde yaşadığına kanıt sunmak için sık sık erkeklerinin görüşlerine ve ardından kendi gözlerine/gözetlemelerine başvurmuşlardır:

Kadriye’nin ve Firdevs’in Suriyeli kadınların cinselliğine dair eşlerinden duyduğu geri bildirimin içeriğine bir göz gezdirelim:

Önceleri şöyle duyardım. İşte kocam konuştuğu sıralarda "Suriyeli kadınlar şöyle böyle" derdi. Ya işte "onlar" derdi "yatakta daha bir iyilermiş" onu duyardım. "Her istediğini yapıyorlarmış, içlerinden geliyormuş o Suriyeli kadınların" öyle derdi (Kadriye, 41 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı).

Herifimden duyardım gidiyor ya onlara. Onların öyle kapalı olduklarına bakmamak lazım, altlarından ne şeyler geçiriyorlar. Bunu da erkekler diyor işte. Biliyorlar ne mal olduklarını (Firdevs, 43 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Türk).

Ya da Zahide ve Edibe'nin gözetleme eylemi sonucu takınmış oldukları tutumlara bakabiliriz:

Yanan ışıklar var. Valla ablam işte eğlence yapıyor müzik çalınıyor dans ediliyor. Disko topları var evlerinde. Işıkları yanıp yanıp sönüyor. Zatı (zaten) öyle olunca biliyoruz ki gece iş var orda. O işe düşkünler (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türk).

Altlarından cıngışlı (taşlı ses çıkaran), delik delik külotlar giyiniyorlar. Kalpli neyli delikler var altında. Hep büsbütün tama onların dükkanlarında camda asılı. Ortalık yerde asılı, sokağın ortasında, camlarında asılı sallanıyor. Yayın yapıyorlar. He gösteriyorlar niyetlerini yani. Kele utanırsın onları giymeye anam. Camlarında sallıyorlar, utanmıyorlar. Seviyor yani yaptığı işi. Tumanlarını hiç yukarı çekmiyorlar. Zatı bir sürü çocukları oluyor bu şekil (Edibe, 39 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Türk).

Yerli kadınlar Suriyeli kadınların cinselliği konusunda takındıkları tutumların nereden nasıl beslendiğini işte bu şekilde anlatmışlardır.

Kadriye ve Firdevs Suriyeli kadınların içgüdüsel bir haz duygusuna sahip olduklarını kocalarından işittiklerini belirtmişlerdi. Erkeklerinin anlattığına göre Suriyeli kadınlar erkeklerin her istediklerini yapıyor ve yatakta yerli kadından daha iyi iş çıkarıyorlarmış. Kadriye'yi ve diğer yerli kadınları kışkırtan şey belli ki

Suriyeli kadınların cinselliği ve bedenleri hakkında konuşan erkeklerinin yorumlarıdır. Burayı es geçemeyeceğim çünkü; Suriyeli bir sevgilisi olduğu için içeriden bilgi sahibi olduğunu ve bu konu hakkında tartışmanın anlamsız olduğunu söyleyen erkeklerin (bir kısmı benim arkadaşlarım) yorumlarına çoğu kez şahit oldum. Yerli kadınlar erkeklerin anlattığı şeyi yani Suriyeli kadınların içgüdüsel bir cinsel arzuya sahip olduklarını doğrudan kabul etmişlerdir.

> Eril düzenin gücü, kendi haklılığını ispat etmeye yeltenmemesinde görülür: erkek merkezli görüş kendini yansız gibi dayatır ve onu meşrulaştıracak söylemlerde dile getirilmeye ihtiyaç duymaz. Toplumsal düzen, amacı, üzerine temellendiği eril tahakkümü tasdik etmek olan devasa bir sembolik makine gibi işler… (Bourdieu, 2015: 22).

Katılımcılarımdan Hacer de kardeşinin anlatacaklarını dinlemem konusunda ısrarcı olmuş ve eğer kendisine ikna değilsem evlerinin yakınında bulunan abisinin işyerine birlikte giderek gerçekleri en doğru kanaldan dinlemem gerektiği konusunda ısrarcı olmuştu. Kasım 2019'un son günlerinde dar yollardan geçerek ana caddedeki Ali'nin oto tamiri dükkanına vardık. Hacer'in geliş maksadımızı önceden abisine söylediği belliydi. Ali ve babası kirinden desenleri anlaşılmayan çekyatın bir köşesine oturmamız için elleriyle buyur işareti verdiler. Ali, birkaç saniye içinde hemen arkasında duran çırağına çayı yeniden demlemesi için seslendi. Dışarıdaki soğuk havadan bahsedip ağırlama faslını da geçtikten sonra Hacer, "Ali hadi anlatsana hadi" dedi:

> **Ali:** *Suriyeli bayanlar dışarı çıktıklarında makyajla işi bitiriyor ama Türk bayanları da makyajla onların on katı olabilir yani, olur da olabilir değil. Suriyeli kadınlar erkeklerine karşı çok cilveliler erkeğini kendisine çekebilirler. Hilal ben sana şöyle söyleyeyim. Burada bir tane kapalı bayan var. "Baba sen gördün onu"?*
>
> **Baba:** *He he…*
>
> **Ali:** *Aha böyle gözümün içine bakıyor. Ben nasıl oluyorum biliyor musun? Böyle hafif de gülümseyip gidiyor. Ben avradımın yanındayım, böyle bakıp gülümseyip gidiyor. Ben de arkadan bakıyorum bir bakış atıyor bir kere silkeleniyorum. (Ortamdaki herkes kahkaha atıyor) O kadar ki beni benden almış götürmüş, yani o bakışları. "Babama sor" böylemi olur yorum?*

Kesinliği sağlamak için bu kez de "ailenin büyük erkeğine sor" durumu karşımda belirivermişti. Ali bir yandan Türk kadını makyaj yaptığı takdirde Suriyeli kadını alt edebilir diyerek ona hakkını teslim edip düelloya çağırıyor öte yandan cilveli dediği Suriyeli kadının çekiciliğine dikkat çekerek onlara yine de kendine has farklı bir kadınlık konumu atfediyordu:

> **Ali:** *Yarında sabah baktım bir çocuk elinde, yav her bayan kendini bağlayabilir. Onların ki bir farklı.*
>
> **Ben:** *Nasıl bir farklı?*
>
> **Ali:** *Şimdi Hilal çok özür diliyorum yanlış anlaşıldım. Farklı pozisyonda farklı konularda onlar tercih edilebilir ama alıp da eve getirmezsin yani gelin olarak getirmezsin. Namusum olarak getirdiğim zaman Antep'i tercih ederim ama farklı konular olursa her türlü onlar. Yani bu budur. Vallahi dilim varmıyor fazlasını konuşamıyorum. Beni bilen bilir yani dilbazım konuşurum ama bir türlü sana karşı fazlasını anlatamıyorum.*

Daha fazla ne konuşabilirdi? En önemlisi erkekler kendi aralarında daha fazla neler konuşabiliyordu? Ali kadın olduğum için namuslu bir şekilde konuşmasına devam ederken buraya kadar dinlediklerimin yeterli olduğunu laf arasında geçirmişti. Derken babası ve ardı sıra çırak söze girdi.

> **Baba:** *Şurada uzlaşalım ama. Yüz elli bin tane Suriyeli bayan olsa da ben Türk vatandaşımı Türk çocuğunu bırakmam. Bu Suriyeliler kendi ülkelerinde ne yapmışsa yapmıştır. Atıyorum serbest yaşamıştır, sıkıntı hiç çekmemişler. Atıyorum değil doğruyu söylüyorum.*
>
> **Çırak:** *Suriyeli bu işte Türk kadınları arasında kavgalar, tartışmalar işte bu gözü kara abilerden çıkıyor. İşte benim bak bu arkadaşım bir Suriyeliyle çıktı. Gel hele anlat.*
>
> **Müşteri:** *Yani güzel kızlar var tabii. Göze hoş gelen kızlar var tabii ki var. Şey değil yani kötü manada demiyorum. Beyaz tenliler falan ya. Severim ben de şimdi.*
>
> **Çırak:** *Seversin tabii…*

Müşteri: *Şey gibi duruyor sanki sanki beyaz ten Suriyeli kadınlara has gibi. Bu makyajları var ya. O bitiriyor adamı. Gene de yerli malı farklı.*

Çırak "gözü kara abilerden" ötürü çıktığını söylediği kadınlar arası çatışma tespiti konusunda yerinde bir çıkış yapmıştı. Bence de erkekler kadınlar arasındaki gerilime çanak tutuyor hatta yangına körükle gidiyorlardı. Buna göre de yerli kadınlar Suriyeli kadınları bastırılması mümkün olmayan içgüdüsel bir şehvet düşkünlüğüyle erkeklerin anlatısına da güvenle yaslanarak *kanıta dayalı* bir biçimde yaftalıyorlardı.

Öte yandan örneğin, Edibe'yi ve Fatma'yı tedirgin eden şeylerden biri diğeri de kocalarının Suriyeli bir kadın almaya ilişkin espri yolu tehditkâr göndermeleriydi:

Bana diyor ki, laf sokuyor gülerek "çok konuşma Suriyeli alırım" (Edibe, 39 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Türk).

***Ben:** Bunu ne yaptığın ya da ne yapmadığın için söylüyor olabilir sence?*

***Edibe:** Kerç (şaka) ediyor. Misal yapmadığım bir iş var. Evvelsi gün ayıptır söylemesi "yatağa gel" dedi. Küçük oğlan da çalıştığı yerde baş parmağını makine ezmiş. Geldi ki götürmüş iş yeri sahibi diktirmiş doktora. Geldi ki eli sarılmış. Yüreğim koptu şöyle görünce. Akşamda oldu ateş tuttu çocuğumu. Başında durum da dedim. Yok gel gel. Odadan bir gidiyor bir geliyor. "Git kafana mı vurdu" dedim. Şöyle döndü sol kolunun üstüne "yeri" dedi "çok konuşma" dedi "Suriyeli alırım". Bir ne kayıttayız onlar ne kayıtta. He kerç ediyor beni. Daha birde gülüyor yarına çıkmayasıca… He cinsellik onlarda içgüdüsel bizde sosyal görev.*

Olur yanımızı koymadı bu herifler. Sen gidersen Suriyeli çok gelir bana diyor. "Ayağını sağlam bas Suriyeli avrat alırım" diyor (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Kürt).

Ayıp olmasın bu yani şeye gidince Suriyeli bayanların peşine takılınca zaten benim yatak odamdan da ayrıldı. Sabah gider, gece yarısı gelir, banyosunu yapar, öteki odaya gider yatar. Baya benden şeyi kopardı. Ben de mesela evliyken ayıp olmasın biraz beraberliğimiz vardı. Onlarla bitirince işini, tamamen benimle konuşmadı. Çocuk evlendirdik üç yıl benle konuşmadı. Sadece ben evde hizmetçi gibi çalışıyordum. Suriyeli bayandan benim farkımı işte onu bilemiyorum, anlamıyorum. Yani eşimden korktuğum için o ne dediyse yaptım. Ayıp olmasın bak yatağımda da o konuda rabbim benden sormasın ben her görevimi eşime karşı yaptım. Görevimi yaptım (Kadriye, 41 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı).

İfadesinde de görülebileceği üzere Kadriye, cinsel ilişkinin kendisi için zorunlu bir görev olduğunu belirtmiştir. Kadriye ve diğer yerli kadınlar, erkeklerin kendilerinden beklediği temel niteliğin iyi bir eş ve anne olmak olduğunu düşünmüşlerdir. Ataerkil toplum tarafından belirlenen ideal eş ve anne rollerini, "öteki kadınlar"la kendilerini karşılaştırarak sürekli olarak yeniden üretmişlerdir. Yatkın oldukları toplumsal cinsiyet rolleri, erkeklerinin sözleri ve kendi gözetlemeleri eşliğinde kanaatlerinin kesinliğini de pekiştirmeye çalışmışlardır.

Özetle alt sınıftan kadınların doğaya yatkın, hayvani ya da içgüdülerine göre davranan olarak etiketlenmesi, farklı hikayelerde sık sık gördüğümüz bir motif olarak karşımıza çıkar. Bu değerlendirme sadece Batı ülkelerinde değil, ülkemizde de yaygın olarak görülen bir alt-metindir. Öteki kadının biyolojisinin onları cinsel açıdan çok doyumsuz hale getirdiğini ileri süren yerli kadınlar biyolojik özgü görüşleri pekiştirdiler. Nitekim biyolojik özcülük, cinsiyetin tarihselliği görmezden gelen ve toplumsal/kültürel bakımdan kurgulandığını reddeden sabit bir tutumu gösterir. İnsan gruplarını açıklamak doğrultusunda homojenleştirici olduğu gibi cinsiyete ırk ile de ilişkilendirilmiş değişmez biyolojik tanımlar atfederek genellemeler yapar. Örneğin bazı etnik kökenden kadınların biyolojisinin onları cinsel bakımdan doyumsuz kıldığını öne sürmesi gibi (Berktay, 2009: 60).

4.1.8.2. Annelik Onlarda Sosyal Görev Bizde İçgüdüsel

Yerli kadınlar savaş mağduru oldukları halde çok fazla çocuk doğurmanın rasyonel bir karar olmadığı yönünde ifadelerde bulundular. Konunun en fazla gündeme geldiği yerlerden olan doğum hastanelerinde Suriyeli kadınlara karşı olumsuz davranışlar sergilediler. Örneğin beklemek için ayrılan oturma yerlerinden "burası bizim ülkemiz, burada oturmak sizin hakkınız değil" diyerek Suriyeli kadınları kaldırıp kendileri yerleştiler. Suriyeli kadınların duyabileceği ses tonuyla "mağdur haldeyken başka bir ülkeye gelip utanmadan çok çocuk doğuruyorlar" deyip sözlü tacizlerde bulundular. Kendisini hastanede birçok kez ziyaret ettiğim kadın hastalıkları uzmanı olan Nur kadın doğum ve çocuk hastanesinde geçen sözlü ve fiziksel kavgalardan şöyle söz etti:

> *Bir Suriyeli kadına düşen doğum oranı Türkiyeli kadınlardan fazla. Aslında doğum oranları birbirine çok yakın. Demem o ki Türkiyeli ve Suriyeli kadınların doğum istatistikleri benziyor. Nüfus olarak azlar bu onunla ilgili bir konu. Fiziksel olarak 4 5 kez kavgalar yaşandı. Bu durumlar olunca güvenlik görevlilerini çağırıyoruz. İki tarafı da ayırıyor birbirinden, konu kapanıyor. Sonra yine bir şey oluyor. Çok gürültülü bir yer… Buralı kadınlarda haklılar bir noktada. Böyle devam ederse çoğunluk olacaklar diye korkuyorlar. Benim korkum onlardan şöyle farklı: Çünkü kısa bir süre içerisinde biz seküler olanlar bu kentte azınlıkta kalacak. Biz kadınlar olarak haklarımızı kolay kazanmadık (Nur, 32 yaşında, bekar, üniversite mezunu, kadın hastalıkları ve doğum uzmanı, Türk).*

Yerli kadınlar çocuğa verilen bakım ve özeni ön plana çıkaran ahlaki tutumu bastırdığı gerekçesiyle cinselliğe tepkiliydiler. Onlara göre annelik etiği tüm dünyevi hazlardan uzak kalmayı gerektiriyordu. Ancak içsel bir dürtü olan cinsellikleri ağır bastığı için Suriyeli kadınlar çocuklarına doğru düzgün annelik yapamıyorlardı. Nitekim sürekli cinsellik ve annelik rolleri arasındaki dengeyi ve etkileşimi vurguluyor ve kadınların annelik rolleri gereği cinselliklerini göz ardı etmeleri gerektiğinden söz ediyorlardı. Hatta bir kadının anne olması artık cinselliğini bastırması anlamına geliyordu. Yerli katılımcılarımdan Mevlide, Suriyeli kadınları

bencil, tembel, haz düşkünü ve eşlerine aşırı derecede bağlı olmalarıyla eleştirdi ve bu durumun annelik görevlerini ihmal etmelerine neden olduğunu iddia etti:

> *Onların çocukları umurlarında değil. Hiç acıma duyguları yok. Babaya bırakıp gidiyorlar bizde o yok. Biz çocuklarımızı düşünüyoruz. Türk bayanları öyle ama onlarda öyle değil. Onlar yatakta kadın öyle. Öyle olunca da annelik yapamıyor (Mevlide, 53 yaşında, ev hanımı, dul, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil, Türk).*

Yerli kadınlara göre Suriyeli kadınlar cinsellikleri anne olduktan sonrada ağır basmaya devam ettiği için çocuklarına doğru düzgün annelik yapmıyorlardı:

> *Doğru kadınlık çocuğuna iyi bir anne olmaktır. İyi annelik yapmaktır. Bunlar çocuklarını nasıl yetiştiriyorlar. Doğurup sokağa atıyorlar. İçeride kocalarıyla meşgul oluyorlar (Hacer, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, Kürt).*

> *Antepli kadınlar nasıl olsun işte evinin içinde çoluğuna çocuğuna düşkünler işte. Bunlar da sapkınlar, kocalarına düşkünler, üremeye hevesliler. Bu avratları durdursun devlet. Gelir kapısı ettiler. Her bir çocuk için de para alıyorlar. Seve seve yapıyorlar, töremeyeseciler (Zeynep, 52 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, kuaför, Kürt).*

> *Çocuğumuz dışardaysa ekmek arkasındadır. Hiçbir şey anneliğin yerini tutamaz. Bunlar araba geçiyor, çocuğunu araba tepeleyecek korkmuyor. "Bir şey olmaz" diyor. Yani korkuları yok. "Araba tepeler mi tepelemez mi?" demiyorlar. Bizler hücum ediyoruz. Saldırıyoruz alıyoruz. Bunlar ama o kadar da düşkün değiller. Başka şeylere düşkünler. Ey onların çocuğu çok onun için de aldırmıyorlar. Kolay doğuruyor onlar. Onların canı çok olduğundan aramıyorlar. Bizimkilerin çocukları zor oluyor. Onlar senede bir çocuk doğuruyorlar. Asiye'nin evine geleli ne oldu aha iki tane doğurdu, orda avrat (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Kürt).*

Suriyeli kadınlar çocuklarına el vurdurmuyorlar. Geçen gün benim torunları dövmüşler, ben de gittim dedim "öldük bu Suriyelilerin elinden" dedim. "Perdenin ardından her boku yiyorlar" dedim. "Ondan sonra uşaklarından haberleri yok" dedim. "Ne gördün Suriyelilerden, niye öyle diyorsun?" dedi. "Seni parçalarım" dedim kendine. "İn aşağıya seni yolacağım" dedim. O zamana kadar avratlar dediler "karışma, o çocuk onun değil" dediler (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türk).

Zübeyde babası okumasına izin vermediği için ilkokulu 3. sınıfta bırakmak zorunda kalmış. 18 yaşına gelince de amcasının oğluyla evlendirilmiş. Gidip geldiği yerleri az çok bildiğini bu yönüyle de aldığı eğitimin kendine yettiğinden söz ediyor. Eşinden ve çocuklarından yana yüzü hiç gülmemiş. Yaşam hikayesini bana anlatırken sokakta oynayan torunlarının çok güzel olduklarından söz ediyorum. Bana "kaderleri güzel olsun çocuklarımın kendileri güzel diye ne olacak" diyor. Bunları bana söylerken bir yandan da terliğini ayağından çıkarıp sokakta elindeki kırık bir gitarla ses çıkaran torunun üzerine fırlatıyor.

Üretim yapılar sürekli. Aynı böcük gibiler çoğalıyorlar sürekli. Aha bu bina, orası bak şu binanın hepsi onlar (Firdevs, 43 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Türk).

Durmadan yatıyorlar. Devlet bunların yatmalarını yasaklasın. Devlet bunu Suriyelilere yasaklasın. Şimdi bunların çocukları yüzünden bizim çocuklarımızın hayatı çökecek. Üniversite de üniversite açılmış bunlara özel. Çok doğuruyorlar valla çok doğuruyorlar (Nergiz, 58 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Türk).

Türk kadınlarımız çalışkanlar kendileri ayağını uzatıp aynaya bakıyorlar. Cinsellik yönünden bir o yönden işte Suriyeli avratlar çalışkanlar. Gece mesaisine onlar çok kalıyorlar. Ben sık kalmıyorum gece mesaisine. Benimki ayda bir sefer olur. Suriyeli kadınlar gece mesaisine sık kalmasalar bu kadar çocuk yaparlar mı? (Zeynep, 52 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, kuaför, Kürt).

Edibe, Suriyeli nüfusun yoğunluğu nedeniyle yerli halkın azınlık durumuna düştüğünden bahsediyor. Bu durumu, Suriyeli kadınların çok doğum yapmalarına bağlıyor. Edibe'nin yanı sıra diğer yerli katılımcılarım da azınlık hissiyatlarının mevcudiyetine dikkat çekip bundan tedirginlik duyduklarına dikkat çekmişlerdir:

> *Vallahi, mahallemizde Suri (Suriyeli) çok. Biz azınlık kaldık neylersin. Hele birde Suriyeli kadınlar, doğurup duruyorlar, belli oldu az kaldığımız. Biz bundan hepimiz rahatsız oluyoruz. İşte böyle (Edibe, 39 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Türk).*

Suriyelilerle hiç temasının olmadığından bahseden Nazlı duyduğu söylentiler arasından Suriyeli kadınların zevklerine düşkün olduklarına, çok çocuk doğurduklarına ancak çocuklarla ilgilenmediklerine ilişkin anlatıları seçmiş ve Türk ailesinin çocuk yetiştirmeye verdikleri özenin altını çizmiştir:

> *Suriyeli tanıdığım olmadı. Hiç karşılaşmadım. Hiç sohbet etmedim. Kültürlerini az çok biliyorum. Söylenenlerden biliyorum. Birçok şey deniyor. Ya çok basit olabilir ama ben şunu anlatayım sana. Kadınlar Arap milleti oldukları için söylüyorum. Gerçekten o kadınlar zevklerine çok düşkünler. Çocuk yetiştirmeye bile bence çok önem verdiklerini zannetmiyorum. Bizim ailelerimiz Türk aileleri çocuk yetiştirmeye onlardan daha fazla özen gösteriyor. Ama onlarda çocuk çok değerli değil. Bence bu da nüfuslarının doğurganlık oranlarının çok fazla olmasından kaynaklanıyor (Nazlı, 35 yaşında, bekar, üniversite mezunu, özel bir kurumda coğrafya öğretmeni, Türk).*

Nazlı, çocukluk yıllarını Düztepe civarında yer alan Güzelvadi mahallesinde geçirmiştir. Babası kendisine ailesinden miras kalan fıstık bahçelerinden gelen gelir ile ailesini geçindirmektedir. 20'li yaşlarına kadar bu mahallede yaşadıklarını söyleyen Nazlı başlarına gelen talihsiz bir olay sonunda (kız kardeşinin kaçırılması) taşınmak zorunda kaldıklarını aktarmıştır. Artık Atatürk mahallesinde yaşayan aile, akrabaları ile sınırlı bir iletişim kurmaktadır. Nazlı, göçmenlerle hiçbir ilişkisi olmadığını belirtirken, onlarla ilgili bilgisinin kentte yaygın olarak kabul edilen ve doğruluğundan şüphe duymadığı söylemlerden kaynaklandığını ifade ediyor. Nazlı, doğduğu coğrafyanın kadınların hayatını şekillendirdiğini düşünürken, daha doğu ve

güneydeki kadınları kendisinden daha az şanslı görüyor. Onları, kendi kötü kaderlerine razı olan, eşitlik ve adalet talep etmeyen pasif aktörler olarak algılıyor. Eğitimsiz, fakir, ataerkil değerlere bağlı, çocuk doğurmaya devam eden ve nüfusun büyük bir bölümünü oluşturan kadınların kendi yaşam alanını daralttıklarını iddia ediyor. Nazlı'ya göre, Türkiye'deki Suriyeli mevcudiyeti, ülkeye şeriat getirilmek istendiğinin bir işareti. Ona göre, Suriyeli kadınlar da şeriatın iletilmesinin somut göstergesi.

Meltem ise eğitim alanında yönetici pozisyonunda olan 34 yaşında bekar bir kadın. Meltem, Adıyaman kökenli ve Kürt etnik kimliğine sahiptir. Katılımcım, okul müdürü olarak, Suriyeli öğrencilerin anneleriyle aktif bir iletişim sürecini olduğunu söylemiştir. Meltem, bu anneleri genel olarak sorumsuz ve problemli olarak nitelendirmektedir. İş yükündeki artışı, hükümetin göç ve eğitim politikalarının yetersizliği ile ilişkilendirerek, bu sorunların kendisi için yönetimsel zorluklar yarattığını belirtmektedir.

> *Bir günüm, sabah erkenden başlayıp, akşam geç saatlere kadar uzanabiliyor. Suriyeli çok öğrenci var okulumuzda. Onlarla ilgilenmek zaman alıyor. Anlayışlı olmaya çalışsam da öğrencilerin anneleriyle gelen Suriyeli hocalarla iletişim kurmak zor oluyor. Çok sorumsuzlar, sorunlular. Bunları demek istemem ama, bunları yaşıyorum. Çocuklarının eğitimi konusunda yeterince ilgili değiller. Sınıflar kalabalık, kaynaklar sınırlı ve her öğrenciye yeterince zaman ayırmak gerçekten zor. Hükümetin göç ve eğitim politikaları keşke daha işlevsel olabilse. Belki o zaman biz eğitimciler olarak, bu çocuklara daha iyi bir gelecek sunabiliriz. Dil bariyeri zaten başlı başına bir meydan okuma. Anneleriyle iletişim kurmak istiyorum ama, çoğu zaman ne dediklerini anlamıyorum, onlar da beni. Sınıflarımızda Suriyeli öğretmenler de var. Onları da biraz sorumsuz buluyorum. Ders sırasında sınıfı yönetmekte zorlanıyorlar. Sınıf yönetimi diye bir şey yok. Çocukların sesleri, benim odama kadar geliyor. Bu durumlar okuldaki iş yükünü de artırıyor. Eğitim politikalarımızın bu konuda bize daha fazla destek olması gerektiğini düşünüyorum. Keşke daha*

etkili çözümler üretebilsek hem öğrenciler hem de öğretmenler için (Meltem, 34 yaşında, bekar, üniversite mezunu, okul müdürü, Kürt).

4.1.9. Ucuz Yollu Evliliklerin Metası Olarak Suriyeli Kadınlar

Evlilikler genellikle Türkiyeli erkekler ile Suriyeli kadınlar arasında gerçekleşmektedir. Suriyeli kadınların, kendilerinden yaşça büyük olan yerli erkeklerle zorunlu olarak ve bakıcılık rolü şartıyla evlendikleri durumlar, yerli kadınların ifadelerine yansımıştır. Buna göre de Suriyeli kadınların yerli erkeklerle evliliklerinde, bakım verme rolleri ile öne çıktığı söylenebilir. Yine yerli kadınlar Türkiyeli erkek ve Suriyeli kadın arasında gerçekleşmesi muhtemel evliliği "normal" kabul ederken Türkiyeli bir kadının Suriyeli bir erkekle evlenmesini doğru bulmamışlardır. Yerli kadınlar bu evliliklerin Suriyeli yardıma muhtaç kadınlara sunulan bir lütuf olduğunu ancak bu iyiliğin karşısında Suriyeli kadınların Türkiyeli aileleri kandırdığını anlatmışlardır:

Kızımı vermem Suriyeli birine. Onlar kim verelim. Kimse vermez. İmkânsız yani. Bunu sorma başkasına. Yorma kendini. Cevap vermezler bile sana kızarlar. Suriyeli kadınların da Türk erkeklerle evlenme amacı bence şu: Sığınma. Kendini ekonomik olarak geçindiremiyor birilerine sığınmaya çalışıyor. Babamı evlendirdik 67 yaşında, annem öleli 3 sene oldu. Bizden biri denk düşmedi Suriyeli denk düştü. Babama baksın, kendi de doysun. Kimi kimsesi yoktu. Tek çıkmış gelmiş ailesi atmış. Miras davası mı ne olmuş. Bunu kovmuşlar. Çantasını alıp gelmiş. Bizim evin karşısında bir oda tutmuş orda otururdu birde Suriyelilerin yanında yemek pişirirmiş. Yaşı babamdan 6 7 yaş küçük. Şimdi bak sonuçta bir şekilde masraflarını karşılıyoruz ama nankörler yani bunu da söyleyeyim. Yani işi bittiği an seni satar. O konuda hiç taviz vermezler. Bak Suriye'den çıkan kadınların hepsi, kadınların çoğu da şunu da söyleyeyim. Allah herkese yardım etsin. Şimdi Suriyeli kadınların çoğu da kimi mecburiyetten çıkıyor kendi kocası çalışmıyor. Yani ne bileyim yani burada tutunmak istiyorlar. Bir

umut oluyor bu evlilik (Edibe, Türk, 39 yaşında, evli, 3 çocuk annesi, ilkokul mezunu).

Eşimin kardeşi var, gözleri yeşil. Çocuğu var. Eşiyle ayrıldı. Suriyeli bir bayan kandırdı. Boşandırdı. Eşimin kardeşiyle evlendi. Altınlarını falan aldı. Üç dört ay evli kaldı. Altınları bozuyor. Kaynıma "arabanın devrini de bana vereceksiniz" demiş. Vermiyor onu vermiyor, vermeyince de altınları alıp çekip gidiyor. Bu Suriyeli kadınlar kaç tanesi çaldı gitti. Ben üç dört tane duydum. Evlenmeye bir şey istemiyorlar yok işte genç alacağım diye başlarına bu işler geliyor (Meryem).

Bunlar mehirleri düşük, genç diye erkekler alıyor. Parası ucuz. Daha parasını verip birine kadını görmeden alıyorlar. Ailesine de az para yediyorlar. Çok bir şey de istemiyor Suriyeliler zatı. Sonra altını alıp kaçıyor kadınlar. Dayımı öyle dolandırdılar. İyi oldu kendine, mübah (Hacer).

Yerli kadınlar, Suriyeli kadınlarla evlenen erkeklerin, bu evlilikler için çok az maliyet ödediklerini söylemiş ve Suriyeli kadınların da evlilik için herhangi bir talepleri olmadığına inandıklarını aktarmışlardır. Dahası Türk erkeklerinin genç Suriyeli kadınlarla evliliği arzuladıklarını ileri sürmüşlerdir.

Bir başka yerli kadın olan Ayşe ise kayınvalide konumu ile Suriyeli gelini ile yaşadığı ilişkiden bahsetmiştir. Ayşe, Suriyeli ailelerin kızlarını bir Türk ile evlendirmeye istekli olduklarını ifade etmiştir. Ona göre Türk aileler maddi durumlarının iyi olmadığını belirtmeleri üzerine, kızlarının kayınvalidesinin yanında yaşamasını Suriyeli ailelerin teklif ettiğini ifade etmiştir. Ayşe, Suriyeli bir kadınla yapılması muhtemel olan evliliğin maliyetinin düşük olmasından kaynaklı olarak bu durumu bir kazan kazan ilişkisine benzetmiştir:

Benim gelinim Suriyeliydi. Arap'tı. Bu savaştan çıkmış, şu direkçi pazarı var Antep'te. Orda oturuyorlardı. Oğlumda marangoz olduğu için orada çalışıyordu. Orda görmüşler birbirlerini anlaşmışlar. Bir ay mı iki ay mı konuşmuşlar yani. Kız da ailesinin yengesinin yanında. Kız küçük değil yirmi yirmi beş yaşında var yani. Bekar hiç evlenmemiş. Bu kızın yengesiyle annesi izin vermiş

bunlar birbirine kâğıt yazıp vermişler bilmem ne yapmışlar (Ayşe, 73 yaşında, evli, Türk, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil).

Ben: *Nasıl anlaşmışlar?*

Ayşe: *İşte Arapça yazan Türkçe'ye, Türkçe yazan Arapça'ya çevirirmiş. Bizim oğlan "şey" diyordu. Telefonu aynı tercüman gibi yapmışlar. Neyse konuşmuşlar anlaşmışlar. Oğlum geldi "ben bu kızı istiyorum bu kızı alacaksınız bana" dedi. "Olmaz" falan dedik oğlan halımıza koymadı bizi (dinlemedi bizi) gittik. Aramıza rehber aldık gittik istedik. Kendileri de zaten biliyorlar kızla oğlan seviyor birbirini. Verdiler adamlar bizi yormadılar. Ben dedim "altı ay yedi ay nişanlı kalsın hani ben eşyamı alayım". Zaten kızın anası "ben gelip evine bakayım" dedi. Tercüman dilinden diyorum sana. "Eşyan varsa eşya etme, kız senle beraber otursun hiç kiraya koyma" dedi. Hani kız da dil mil anlamadığı için "dışarıya kiraya koyma senle otursun" diyor. Geldiler evime baktılar dediler "her şey var". Tercümana söylüyor, tercüman bana aktarıyor. Ev kira işte. İki odada oturuyorum. Onlar "başka eve koyma şu odada oturur kızım" dedi. Kendileri de kabul etti. Kınasını düğününü ettik bu gencolarda (düğün salonu). O zaman iki milyar verdik tanıdıktı. Bütün sülalemiz orda düğün yaptığı için araya adam girdi, iki milyar bir şey verdi. Yüzüğünü ettim, küpesini ettim. Bilezik istedi "onu edemem" dedim. Tercüman kendilere anlattı, "tamam" dediler. Kendilerine dedim "iyi olursa benle de otururşa oğlum çalışır, çalışsın etsin". Oturdu beş sene kaldı bu kadın benim yanımda.*

Ben: *Sen nasıl anlaştın? Türkçe bilmiyor ve neler yaşadınız?*

Ayşe: *Benim bir küçük kızım var. Biraz tercümanlık yaptı kendisine. Biraz kendisi de zorlandı, gelinde zorlandı yani ama kocasıyla tam anlaşıyorlardı. Kitabını almıştı. Arapçaya bakıyor Türkçesini söylüyordu. Öyle böyle çözdüler. Hamile kaldı üç dört aylık hamileydi kendini hastaneye götürdü. "Bir çift ikiziniz olacak" dediler. İki kız ikizlerimiz oldu. Sevgi hastanesinde doğum*

yaptırdı. Büyük oğlumun işi iyiydi o zaman hapiste değildi. Kardeşine yardımcı oldu. Doğumunu yaptırdık getirdik eve çocukları. Çocuklar üç yaşadı o zaman da büyük oğlum yeni hapse girdi. Bu evdeki bekarın biride o da hapiste işte. Böyle olunca oğlum, kendisinin kocası borçlandı, çalışmadı. Aha arka sokakta oturuyordu oraya geçmişlerdi. Boşluğa düştü oğlum o çalışmayınca kadın "ben gidicem ben gidicem" diye tutturdu. Komşular bütün şahit odununu kırarım kömürü poşete koyarım, yeter ki gitmesin diye omuzuma alır götürürüm. Anlaşamadılar bir türlü bitti. Gitti bir ay ailesinde kaldı. Çocukları yanında beraber götürdü. Bir ay kaldı. Bir ay sonra getirdi buraya bıraktı çocukları. İki sene bitti aha üçüncü seneye girdi. En son Gölbaşındalar diye duydum, Adıyaman'da işte. Üç sene oldu çocukları görmeye gelmedi. Çocuklar özlerse arıyorum annelerini unutmasınlar diye konuşturuyorum. Ama gelmek istemiyor. Çocukları attı gitti üstümüze. Zatı anlaşamıyordu benle. Bana Arapça diliyle küfür de etti. Yaptığı yemek neyim yenmezdi hele bir de pisini gör, kokuyor. Bıraktı gitti. İki sene oldu üçüncü seneye girecek aha. Çocukların kimliği yok çıkaracam işte. Geçen müdüre gittim, nüfus müdürünün yanına şey dedim "doğum belgelerini getirsem olur mu?" dedim, "getir bir bakalım abla" dedi. "Çocukları da getir" dedi. İşte bugün gidemedim belki yarın giderim. Babaları da avrat yanımızdan gittikten sonra bir ara dışarı gitti. Dışarı bir yere çalışmaya gitti, kafasını dağıtmak için geri de kafasını dağıtamadı geri geldi. Şimdi de iş bulamıyor çalışamıyor. Marangoz ustası mutfak dolabı, kapı, pencere yapar. Tersine gitti yani anlayacağın kızım.

Ayşe'nin ifadeleri evlilik ve tercümanlık ilişkisi, çocukların doğumu ve ekonomik durum, hapiste olan aile üyeleri, aile içi uyumsuzluk hakkında karmaşık bir dizi problemi içermektedir. Ayşe farklı kültürel dinamiklere ve dile sahip olan bireylerin birbirlerini anlama sürecinde tercümanlık hizmetinin önemini vurgulamaktadır. Bu durum, Suriyeli kadınların ve Türkiyeli erkeklerin evlilik

sürecinde karşılaştıkları dil bariyerini nasıl aştıklarını göstermesi açısından önemlidir. İkincisi ikiz çocukların doğumu ile birlikte ailenin içinde bulunduğu ekonomik zorluklar daha artmıştır. Üçüncüsü Ayşe'nin iki oğlunun hapiste olması, diğer oğlunun borç olarak aileyi güvende tutmaya çalışması ve içine düştükleri yoksulluk Suriyeli gelinin evden ayrılması ile sonuçlanmıştır[38]. Dördüncüsü Ayşe, Suriyeli gelini ile dil farklı ve kültürel farklılık nedeniyle uyum sağlayamadığını anlatmıştır. Ayşe sürekli bu evliliğin sürmesi için en fazla çabayı kendisinin verdiğini söylese de ses kaydını kapattığımız zamanlarda oğlunun gelinine uyguladığı fiziksel şiddetin kendisinden kaynaklı nedenleri olduğuna ilişkin imalarda da bulunmuştur. Örneğin gelininin alışveriş yaparken erkeklerle cilveli bir iletişim kurduğunu oğluna söylemiş ve bu konu üzerine oğlu eşine fiziksel şiddet uygulamıştır.

4.1.10. Kuma Tehdidi Olarak Suriyeli Kadınlar

Suriyeli göçmenlerin Türkiye'de yaşamaya başlamasıyla birlikte, ortaya çıkan en önemli sorunlardan biri de kumalık konusu olmuştur. Bu sorun, Suriyeli kadınların Türk erkekleriyle gerçekleştirdikleri evlilikler sonucunda yerli kadınların eşlerini kaybetme korkusu yaşamalarına yol açmıştır. Aslında Türkiye'de tek eşli evliliği yasal olarak zorunlu kılan 1925 evlilik kanununun yürürlüğe girmesinden sonra bile, erkeklerin birden fazla karısı olduğu durumlar duyulmamış bir şey değildir. Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu Bölgesinde uzun bir süre varlığı devam ettiren bu olgu yerli kadınların da aktardığı üzere günümüzde kaybolmaya yüz tutmuşken Suriye zorunlu göçü nedeniyle yeniden Türkiye'nin gündemine oturmuştur.

Yerli kadınlar, Suriyeli kadınların, kocalarının birden fazla eşle evlenebilme hakkı olduğu düşüncesiyle, zamanlarını güzellik ve kişisel bakımlarına odaklayarak geçirdiklerinden bahsetmişlerdir. Ayrıca Suriyeli kadınların güzelliklerine ve gençliklerine yaptıkları yatırımı, kocalarını ellerinde tutma ve başka bir eşin gelme tehdidini ortadan kaldırma çabası olarak görmüşlerdir. Bu mecburiyet durumunun

[38] Suriyeli kadın mültecilerle kurulan evliliklerin çoğunun geçici olduğu, bazı erkeklerin birden çok Suriyeli kadınla evlenip boşandığı Mazlumder'in (2014, s.34-36) raporunda ortaya konulmuştur. Neticede bu evlilikler, Suriyeli kadınların haklarını ve güvenliğini tehlikeye atan bir durum yaratmaktadır.

zamanla bir alışkanlığa dönüştüğüne ve Suriyeli kadınların bu bakımları zevk için yapmaya başladıklarına inandıklarını aktarmışlardır:

> *Onların erkekleri cüzdan üzerinde 4 kadın alabiliyormuş. Erkekleri kuma almasın diye süsleniyorlar işte. Sonra da alışmışlar zevklerine süsleniyorlar (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türk).*

43 yaşındaki Firdevs dört çocuk annesidir. Firdevs İsmail'in kendisini Ümran'la aldattığını, eşine boşanma davası açtığını ancak eşinin boşanmaya da yanaşmadığını anlatmıştır. Firdevs, eşini kaybetme sebebini Ümran'ın bastırılamayan cinselliği ile açıklamıştır.

> *Sen o Ümran'ı bir tanısan. Ben önce anlamadım. Kayınımın kızı "yenge dikkat et" dedi. Ben dinlemedim. Görüşürdük ailece. Kardeşi arkadaşımızla evlendi. Gider gelirdik. Ben de yardım ederdim Ümran'a. Kıyafet, yemek, para verirdim. Bize gelir giderdi. Çocuklarıma hediyeler getirirdi. Kocama göz koymuş. Ne yapmışsa ne etmişse kandırmış kocamı. O da kanmış ne ettiyse dans mı etti, iş mi etti, yatak ta mı memnun etti. Her şeyi yapmış. İmam nikahı da kıydırmış benim haberim yok. Yüzüne tükürdüm. Boşanmak için avukata gittim. "Kanıtın var mı" dedi Avukat. "Var" dedim. Köklü elalem duymuş, görmüş. "Allah'la istiful ol" dedim. 1 aydır eve gelmiyor. Kimse konuşmuyor abisi de konuşmuyor, yengesi de yeğenleri de. "Bırakıp gelicem" diyormuş. Yeminler ediyormuş. Bu eve ayak bastırmam ona (Firdevs).*

İsmail'in abisinin kızı İlkay ise hikâyeyi başından sonuna kadar şu şekilde anlatmıştır:

> *Ümran'ın kız kardeşi amcamın arkadaşıyla ikinci eşi olarak evlendi. Yani ilk eşinden boşanmış bu kadın. Amcamla arkadaş oldukları için bu kadın da arkadaşının baldızı sıfatında. Amcamların evine gidip geliyorlar. Bir aile ortamı oluşuyor. Amcam Ümran'la orada tanışıyor. Samimiyetleri de oradan doğuyor. Yengem hiç şüphelenmiyor bu durumdan. Sonra babam bize anlatıyor. Diyor ki "bu kadın çok dükkâna gidip geliyor.*

Dükkâna baya bir borcu var, baya bir şey almış dükkândan ama parasını ödemiyor, bu durum ne?" İşte bizim kendi dükkanımızdan eşya alıp duruyor. Sürekli borç yazdırıyor. Babam da huylanıyor bu durumdan. Diyor ki "bu borç ne sürekli ne alıp gidiyor bu kadın". Amcamda sürekli üstünü kapatıyor işte şöyle böyle falan sonra işte bunları uygun olmayan bir şekilde görüyorlar. Herhalde konuşurken ya da ne bileyim başka bir şey yaparken. Orayı çok net anlatmadılar. Ondan sonra babam bize "yengenize söyleyin amcanıza dikkat etsin" dedi. Bu uyarıyı bizde yengeme söyledik yengem bu durumdan hiç şüphelenmiyor yine de. Çünkü diyor ki "arkadaşımın baldızı ailecek gidip görüşüyoruz kadın evli falan" diyor. Kadının kocası var. Tabi Suriye'de. Ama kadının burada birçok erkekle ilişkisi var. Yani sadece amcam değil birçok erkekle samimi. Burada şeyde karakolda tercümanlık yapıyor. Akşamları çay evinde çalışıyor. Esnafla gayet samimi yani. Ondan sonra yengem amcama soruyor "senin bu kadınla ne ilişkin var?" Amcam da diyor ki "birçok kişi sarkıntılık ediyor, ben koruyorum". Sonra belli bir süre geçiyor, olay unutuluyor. Sonrasında amcam yine bir hata yapıyor. Babam yine bizle konuşuyor. "Ben daha önce uyardım, bu iş kötü şeye çıkacak, başımız belaya girecek". Sonra biz yengeme söylüyoruz yine. "Yenge" diyorum "bak babam diyor ki başımız belaya girecek artık ne olduysa?". Yengem de dükkâna amcamın yanına gidiyor isim vermeden "sen böyle böyle bir adamsın" diyor. Yüzüne tükürüyor. Bunları yaptıktan sonra eve dönüyor yengem. Eve gittikten sonra Ümran yengeme mesaj atıyor "sen bizi yanlış anladın" diyor. Yengem de amcama diyor ki "ben Ümran meselesini açmadım, Ümran neden kendini savunmaya geçti?" Oradan bir zarf atıyor bunlar zarfa düşüyorlar yani. Ben "Fatma, Ümran, Ayşe, Elif ya da Aynur gibi bir şey demedim". "Ben sadece sana hakaret ettim". "Ama Ümran üzerine alındı". "Demek ki ortada bir şey var". Ümran amcamın çocuklarına hediyeler alıyor. İşte toka falan gönderiyor. Aileye girme çabası da

var. Kuma olmak istiyor yani. Ümran kendince babamın dediği gibi ciddi olarak algılıyor bir kuma olur muyum gibi. Yalnız Ümran'ın kocası da var. Kocası sürekli belaya bulaşan bir tip, suçlu, bazen sınır dışı ediliyor. Geri kaçak olarak ülkeye geri dönüyor. Yani Ümran'ın kocasıyla düzenli bir ilişkisi yok. Sadece adı evli, kocası var yani ama sözde koca. Ama burada o karşıdaki kebapçıyla ilişkisi vardı. Dondurmacıyla ilişkisi vardı, dürümcüyle vardı, amcamla vardı (Kahkaha atıyor). Herkesle birlikte oluyor (İlkay, 33 yaşında, Türk, evli, 1 çocuk sahibi, üniversite mezunu).

***Ben:** Bunları baban aracılığıyla mı duyuyorsun yalnızca?*

-Evet babam söylüyor direk. Onlar direk orada gözlemciler ya. Kadın maddi olarak birlikte olduğu erkeklerden faydalanmak istiyor. Babam o huyundan nefret ediyor. Ha belki zararsız bir tip olsaydı, amcamla sadece cinsel açıdan birlikte olmak isteseydi babam ona göz yumabilirdi. "Erkek sonuçta aldatır falan filan" derdi. Ama her birlikte olduğu adamdan maddi açıdan bir beklentisi var. O yüzden. "Bu paraları kocasına gönderiyormuş, çocuklarına veriyormuş" öyle diyorlar.

***Ben:** Peki babanın anlattığı hikâye doğru mudur sence?*

Ya söyle bir şey sonuçta kadın karşıdan bir şey görmediği sürece yani hiçbir suç tek taraflı değildir. Erkeklerinde onla bir ilgisi vardır. Ama şu var. Kadın çok dışa dönük bir insan çok etkileyiciymiş. Yani konuşarak ikna etme yeteneğine sahipmiş. Bu özelliğini biliyor ve çok iyi kullanıyor.

***Ben:** Ümran'ı yüz yüze tanıdın mı peki?*

Yok annem tanıştı, kardeşim tanıştı, babam tanıştı, amcam tanıştı, dayım tanıştı. Ben tanışmadım. Zaten annem kadını gördüğü zaman dükkânın çevresindeyse uzaklaştırmaya falan çalışıyor. Annemin bakışı çok sert çok tepkili (İlkay, 33 yaşında, Türk, evli, 1 çocuk sahibi, üniversite mezunu).

Kadriye ise Şanlıurfalı, 41 yaşında ve 5 çocuk annesidir. Kürt kökenlidir. Beş çocuğunun ikisi evlenmiş, ikisi üniversiteye devam etmektedir ve biri ise

ortaokuldayken eğitimini yarıda bırakmıştır. Ailenin aylık geliri 1.500 TL düzeyindedir ve geleneksel bir Gaziantep evinde kiracı olarak ikamet etmektedirler. Kadriye, haftanın 3 günü orta/üst sınıf kadınların evlerine temizlik işleri için gitmektedir ve bu kazançla çocuklarının eğitim masraflarını karşılamaktadır. Kocası, Suriyeli bir kadınla evlenme düşüncesini açtığında, Kadriye bu fikre karşı çıkmış ve bu nedenle aralarında bir tartışma yaşanmış, sonucunda ayrı yaşamaya başlamışlar. Kadriye, kocasının birden fazla Suriyeli kadınla ilişkisi olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca, kayınbiraderi de bir Suriyeli kadınla evlenmiş, ancak kadın 2 yıl sonra evi terk etmiştir. Kadriye, Suriyeli kadınları genel olarak erkeklere düşkün olarak görme eğiliminde olup, kendilerinin ise ev işlerine verdikleri önemin altını çizmiştir. Kadriye yaşadığı deneyimlerden ötürü diğer yerli kadınlara, Suriyeli kadınlara karşı dikkatli olmaları gerektiği konusunda uyarılarda bulunarak, benzer olumsuz durumların yaşanmaması için öğüt verdiğinden de söz etmiştir. Kadriye'nin kendi problemini dile getirme ihtiyacı olarak ortaya çıkan bu tutumunun, şehirde genel olarak Suriyeli kadınlara yönelik yaygın bir önyargının -tehlikeli ve aile yapısını bozan Suriyeli kadın- oluşmasına katkı sağladığını söylemek mümkündür:

> *Zaten eşimin oldu olası gözü biraz dışarıdaydı. O kadar değildi, bu Suriyeliler geldikten sonra, tanıdıkları vardı Suriyeli işte onlara gitti geldi. Kendi onlara gitti geldi. Onlarla da işte çok konuşmaya devam edince gizli gizli. Ben sonra sezdim ama. O Suriyeli bir bayanın işte eşi biraz uyanık çıktı. O eşini aldı İstanbul'a götürdü. Kendi burada tek kaldı. Suriyeliydi onlar Suriyelilerde savaştan sonra buraya geldiler ya. Benim eşimde onlarla yani böyle, çok tanışık oldu. Yani nerede bir Suriyeli varsa telefonda Türk insanından çok Suriyelinin isimleri kayıtlıydı. Bayan olsun erkek olsun. Ama bayan daha çoktu (Kadriye, 41 yaşında, Kürt, 5 çocuk sahibi, okur-yazar-değil).*
>
> ***Ben:** Telefonuna nasıl bakıyordun?*
>
> *Şifre koyuyordu, ben de onu takip ediyordum. Zaten sonra sonra açık açık resimleri, boyun boyuna çektirmeleri. "Evleneceğim" dedi. "Getiriyorum" dedi. Her şeyi yaptı bana aldatmanın. "Kuma getireceğim üzerine, beraber yaşayın" dedi. Hani ben de dedim*

yani "bak o olursa ben kesin olmam". "Bak bu zamana kadar bana yapmadığın şey kalmadı" dedim. "Ama en son bu yaptığına katlanamam" dedim. "O varsa ben yokum" dedim, kendisine. "Bunu kafana sok" dedim. Bana en başta yani özel bir şey söylemezdi ama ondan şundan duyduğunu derdi. "Bunlar çarşafta giyseler bunların yüzde doksanı bozuk" derdi. Çünkü kendine yer yapmaya başlamış bile. Birde bana şunu derdi; "kızını kapıya koyuyor" derdi, "beni annesi içeri alıyor" derdi. Gerisini anla işte. Kendisini onlar yoldan çıkarıyormuş. Ama öyle değilmiş. Biraz bazı şeyleri yalan anlatır, ben sonradan öğrendim ki annesi dışarı çıkınca kız kendini içeri koyarmış. Sonra öğrendim ki bazı şeyleri farklı anlatıyor bana. Ya eşim bana o kadar zulüm etti ki! Ben o kadar çalışkan kendimi işe veren biriydim ki anlatamam. Köyde inek vardı, on tane ineğim vardı. Bunların hepsine ben bakıyordum. İncir bahçesi var. Üzüm bahçesi var. Bunların hepsini ben yapıyordum. Kendisi elini bir şeye vurmazdı. Ağa gibi otururdu. Şimdi rabbim bana yaşattıklarını yaşatıyor. Kadın ağa gibi oturuyor kendi yapıyor her işi. Önce elini hiçbir şeye vurmazdı. Çoluk çocuk yani hiçbir şey umurunda değildi. Hani bu kadın hakkından geldi. Kocamın on milyar parasını yedi gitti bir tanesi yine de bırakmadı onlarla dolaşmayı. Rama, Rişim, Raşe, Fatmi, Yasmin aklıma gelenler bunlar hepsinin telefonunda isimleri vardı. Ama sorardım. Bir tanesi bize geliyordu üç kızı vardı. Onlar yalan yaparlardı ama ben anlardım. Bak şimdi hem evliler de kocamla konuşuyorlar. Onların derdi evlenmek değilmiş, onların amacı oynamakmış hem eşimle oynaşıyorlar hem de parasını alıyorlarmış. Kadınlara da derim mukayyet olun (dikkat) heriflerinize derim. Her gördüğüme de söylüyorum. Sende mukayyet ol. Kocan var mı senin? Konuştuğun neyim?

Ben: *Konuştuğum biri var.*

Sen bunlarla görüşüyorsun bir de arkadan iş dönderirler. Eydi (İlaveten) bu lafımı yabana atma.

Kadriye doğrudan Suriyeli kadınla karşılaşmak ve ondan hesap sormak yerine konuyu oğluna teslim ederek eril yapının içerisinden destek alarak hareket etmiştir. Yüz yüze bir münakaşaya girmeye cesareti olmadığını da eklemiştir:

> ***Ben:*** *Bu kadınla hiç karşılaştın mı?*
>
> *Benim çocuklar bir kere kavga etmeye gittiler işte. Kendini her gün çarşıda pazarda görüyorlar ya. Evlerini de öğrenmişler. Öyle de olunca çocuklar dedi ki "gel anne gidek". Benim oğlan o Suriyeli bayana dedi ki büyük oğlan "niye dedi bu terbiyesizliği yapıyorsunuz" dedi. Hem benim eşimle oynaştı daha sonra kaynımla evlendi. Sana dediğim bu bayan işte hem eşimle oynaştı hem kaynımla evlendi. Onunda altınlarını yedi gitti. Ne diyordum? Bak yine unuttum. Ha benim oğlan dedi ki "niye" dedi "bu terbiyesizliği yapıyorsunuz" dedi. Hele "gelin gelin" dedi beni anam çekiyor, beni tanıyor ya "gel abla gel içerde konuşalım ayıp ayıp" diyor. "Mahalleye karşı yok olmaz böyle" dedi. Benim oğlanda öteki oğlan "ne konuşacaksak burada konuşalım" dedi. "Yapmayın" dedi. "Benim babam kaç yaşında" dedi. "Siz benim babamı böyle yiyip dolaşıyorsunuz" dedi. "Yapmayın" dedi. Anca orda tartıştılar. Oğlanın hemen tuttu pijamasını indirecek. Oğlanda kendine bir tane tokat attı. O an onları tahrik ediyor yani. Eşim de bu olay olduğunda babasıyla kardeşleriyle denize gitmişti. Hemen onları aradı "Mustafa senin karın çocuklar geldi, bizi dövdü". Ama ben dövmedim dövüşte yokum. Ben izledim. Ben korkağın biriyim yani dövüşe atılmam. Çocuklarım dövüşse bile "yapmayın çocuklarım dövüşmeyin" derim. Ben de böyle bir insanım, dövüşe karşıyım. Ondan sonra çocuklar beraber hastaneye gittik yüzü gözü kanadı oğlumun. Daha o kocam benim oğlanı aradı "sen bunlara niye böyle terbiyesizlik yaptın" diye. Ne terbiyesizliği yapmış çocuğum. Onlara arka çıkıp daha savunuculuğuna da yapıyor. Ama biz karakola gittik. Onlardan şikayetçi olduk. Hemen zaten oradaki polisler anladı. Kaç tanesinin böyle parasını yemiş yemiş bırakmış. Polise "siz bu*

bayanı nerden tanıdınız" dedim. Polis sustu o zaman. Bilirmiş yani böyle kaç tanesini dolandırmış. O emlakçıların falan yanında çalışmış. Yalan yerden ilişkiler yani böyle yani (Kadriye, 41 yaşında, Kürt, 5 çocuk sahibi, okur-yazar-değil).

Yerli kadınlar eşlerinin üzerlerine kuma getirmemesi için Suriyeli kadınların kendilerine baktıklarına, kocalarının her istediklerini yerine getirdiklerine inandıklarını anlatmışlardır. Yine Suriyeli kadınların kuma olma durumlarına ilişkin yorum yapan yerli kadınlar terkedilmemek ve üzerlerine kuma getirmemesi için Suriyeli kadınların çok çocuk yaptıklarına inandıklarını aktarmışlardır. Suriyeli kadınların kültürel farklılıklarından kaynaklanan kişisel bakım pratikleri, bazı yerli kadın katılımcılar tarafından kendilerine yönelik bir tehdit olarak algılanmaktadır. Bu algılama yerli kadınların Suriyeli kadınları rakip olarak görmesine ve uyum sorunlarının artmasına yol açmaktadır. Özellikle, Suriyeli kadınlarla evlenen veya kuma getiren erkeklerin mevcut olması, yerli kadınların Suriyeli kadınları daha fazla dışlamasına ve kişisel bakım pratikleri (makyaj gibi) üzerinden eleştirmesine neden olmaktadır. Bu durum, birçok Suriyeli kadının ayrımcılıkla karşı karşıya kalmasına ve marjinalize olmasına katkıda bulunmaktadır.

Yukarıda geçen hikayelere ya benzerlerine tanıklık eden ve duyan dahası kocalarıyla ilgili sadakatsizlik endişesi taşıyan yerli kadınlar üzerlerine Suriyeli bir kuma gelme olasılığına karşı kaygı duymuşlardır. Bu kapsamda, özellikle, dul veya bekar ya da yalnız yaşayan Suriyeli kadınların, hedef tahtasına yerleştirildiğini söylemek mümkündür. Özellikle de Suriyeli dul kadınlar, sosyal dışlanmaya uğramakta ve toplumsal hayattan soyutlanmaktadır. Suriyeli Ünzile, kendilerini en çok dışlayan grup olarak yerli kadınları gördüklerini ve dul olmalarının sosyal dışlanmayı artıran bir etken olduğunu paylaşmıştır. Bu anlamda hem göçmen hem kadın hem de dul olmanın sosyal dışlanmanın etkisinin artmasına yol açtığı ifade edilebilir. Kuma gelme endişesiyle başa çıkabilmek adına, yerli kadınlar genellikle Suriyeli kadınları çok daha suçlayıcı ve ayıplayıcı bir yaklaşımla damgalama eğiliminde olmuşlardır. Bu kadınlar, Suriyeli kadınların "eskiden iyi kötü idare ettikleri erkeklerini bozduklarına" ilişkin ifadeleriyle de olup bitenin sorumlusunun erkekler değil de Suriyeli kadınlar olduğunu anlatmışlardır:

Suriyeli kadınlar erkekleri bozdular. Onlarda hazırda duruyorlarmış. Eve gelip eee "sen milli formanı giymişsin gene kendine bakmıyorsun, Suriyeli kadınlar senden güzeller, kendilerine bakıyorlar" diyorlar. Buradaki erkekler de bozuldu (Edibe, 39 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Türk).

Yook böyle değillerdi memleketimizde. Sonra ne oldu? Baktılar kolay alınıyor Suriyeli avratlar "eh şimdi alırım genç birisini" dedi. Kolay oldu ya kolay oldu. Oranın avradı ne etti? "Ben dedi kendime bakıyorum istediğim bille (zaman) gelir" dedi. Erkeklerde mahanasını (bahanesini) buldu (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Kürt).

Bu bağlamda, yerli kadınlar çok eşlilik veya kuma sorununda yerli erkekleri değil de "baştan çıkaran" Suriyeli kadınları daha çok suçlamaktadırlar. ASPB'nin (2016, s.113) araştırma sonuçlarında da bölgedeki yerli kadınların bu durumdan dolayı eşlerine değil de Suriyeli kadınlara kızdığı belirtilmiştir. Bölge kadınlarına göre Suriyeli kadınlar gelip eşlerini kandırmış, normalde iyi gidecek olan evliliklerini bozup yuva yıkmıştır.

Ayrıca gazetelerin manşetlerine yansıyan abartılı başlıklar da yerli kadınların Suriyeli kadınlar hakkındaki olumsuz tutumlarını beslemiştir. Haber metinlerinde Suriyeli kadınların ikinci eş oldukları ve "kurnaz, baştan çıkaran" gibi aktif temsillerle sunuldukları Türk erkeklerinin ise "mağdur, kandırılan, baştan çıkarılan" gibi pasif temsillerle sunulduğu görülmektedir (Küçükkeşen, 2017). Bu bağlamda, haberlere yansıyan kuma meselesinin, Suriyeli kadınların daha fazla ayrımcılığa uğramasına ve sosyal uyumun sağlanmasına engel oluşturduğu ifade edilebilir:

Onların kocaları bırakır diye korkularından çocuk yapıyorlar. Her bir kocanın üç dört tane kadını var. Bizi bırakır diye korkuyorlar. Nikahta yokmuş onlarda. Korkuyorlar (Meryem, 24 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, ortaokul mezunu, Türk).

Kocama güvenmiyorum ben. Talan ettiler kocalarımızı. Ha onlar razı bir adamı paylaşmaya razıdır. Kıskanmaz yani. Biz kıskanırız

ya komşudan kıskanırız. Erkek çocukları olmayınca yallah yeni avrat arıyorlar. Kızı da bir oğlu da bir oluk bizde (Kadriye, 41 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Kürt).

Bakırcılar çarşısında Suriyeli adamın birinin üç tane avradı varmış. Dükkânı varmış orada işte adamın. Daha bir tane daha almaya kalkmış. Bir tane daha alacak ne edecek acep. Üflesen herif uçarmış. Valla bizimkiler biriyle başa çıkamıyorlar iki tane de olsa hiç başlarını alır kor giderler. Bizim Ramazan öyle diyor "tamam bir tanesiyle baş edemiyoruz daha iki tane olsa ne edicem" diyor (Nergiz, 58 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Türk).

Televizyonda söylüyorlar. Kuma diye parayla satın alıyorlarmış. İstanbul'dan İzmir'den ne buraya gelip Suriyeli alıyorlarmış (Hacer, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, lise mezunu, hizmet satış elemanı, Kürt).

Adam nikahlı karısını aldatmış. Suriyeli sevgili yapmış. Durumlarına da bakmıyorlar. Yoksullarda farklı oluyor durumu çok iyi olanda farklı oluyor. (Ayfer, 36 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, üniversite mezunu, işletme müdürü, Türk).

Genelde bu bölgelerde çok aldatma işleri. Buralarda iyi değil. Hani böyle işi çok iyi olan insanda da var ama onu hissetmezsin bile. Bunu anlarsın parası hemen bitiyorsa bir kadına yediriyordur. Zengin bayanlar hissetmez bile. Parayı verince bayan susuyor. Bizdekilerde para da yok. Bayanlar cingar (olay) çıkarıyor (Duygu, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, ortaokul mezunu, ev hanımı, Türk).

Hacıbaba mahallesinde bahçesinde soluklanmak üzere ara sıra uğradığım kahvehanede ne için orada bulunduğumu merak eden yerli bir erkeğin bana söyledikleri ise şöyleydi:

Vardı Suriyeli sevgilim vardı ama şimdi yok. Beş altı yılda beraber yaşadık. Çocuk olmadı. Boşanmıştı kocasından sonra şimdi yine bir araya geldiler. Arap'tı o. Türkçe alıştırdım ona. Türkmen de sevgilim oldu yani.

Ben: *Sizin eşiniz var mıydı?*

Var. Onun hiç haberi olmadı. Kumalık falan töbee. Eşim kıskançtır. Muhakkak kıskanır yani. Ne kadar istese de istemese de Türk bayanlarında kıskançlık var. Öyle eve gittiğimizde numaraların mesajların hepsini siliyorum. Mesela bak sen şimdi bunu öğrendin ama öğrensen de boş. Mesajlar silinip geliyor. Mesaj kutusu boşsa bir problem var yani, oradan anlarsın. Şimdi bu önemli değil bak ben bunu her zaman söylüyorum. Gerçekten sonuçta ortada bir güven varsa mesaj olsa da olmasa da bitmiştir bu iş. Yani şüphe o içindeki şüphe, atacaksın görsen bile o şüpheyi atacaksın "yapmaz" diyeceksin. Ama sen o şüpheyi kaybetmediğin sürece adam yapmasa da "yaptı" derler. Esas evde huzurun varsa bir bayanın kocası evin huzurunu kaçırmıyorsa boş vereceksin yoluna gideceksin. Yani böyle ufak tefek şeylerde huzursuzluk çıkmasın diye kulak ardı edeceksin yani. Başka karısını aldatan varsa gelsin anlatsın beyler.

Karşılaştığım erkeklerin en çapkınlarının dahi Suriyeli bir kadını kuma olarak getirme gibi bir hayalleri yoktu. Bu erkekler cinselleştirilmiş bedenler olarak gördükleri Suriyeli kadınlar için metres ve sevgili tutma gibi arzuları olduklarını açıkça ifade edebiliyorlardı. Genellikle ekonomik durumları parlak olmayan 40 yaş üzerindeki dul erkeklerin Suriyeli bir kadınla evlenmeyi mantıklı bulduklarını söyleyebilirim.

Özetle, kumalık konusuyla ilgili medya kaynaklarında yer alan haberler ve bazı yerli kadınların yaşadığı olumsuz deneyimler, konunun neredeyse yerli kadınların tamamı tarafından abartılmasına yol açmıştır. Bu minvalde, özellikle eşleri Suriyeli bir kadınla ikinci evlilik yapan ya da eşlerinin kuma getirebileceğini düşünen yerli kadınlar gelecekleri konusunda kaygılı oldukları yönünde tavır sergilemişlerdir. Örneğin, 2014 yılında Hacettepe Göç Araştırmaları Merkezi'nin yaptığı araştırmada Antep'te Suriyelilerin geri dönmesi gerektiğini söyleyenlerin büyük çoğunluğunu kadınların oluşturduğu tespit edilmiştir. Bunda özellikle potansiyel kuma tehdidi konusunun belirleyici olduğu söylenebilir.

4.1.11. Çağdaş Yaşamın Sınırlayıcıları Olarak Suriyeli Kadınlar

Mekân ve toplumsal cinsiyet ilişkisine dair başka bir kesişen deneyim ise kendini seküler olarak tarif eden yerli kadınların özgür bir şekilde hareket ettikleri sosyal uzamı kaybedeceklerine ilişkin endişeleri olmuştur.

Hale, sokakta gördüğü Suriyeli kadınların giysilerini özgürlüğünü elinden almak isteyen hükümetin bilinçli bir ümmetçilik/İslamileştirme politikasının izdüşümü olarak yorumlamıştır. Ona göre medeniyetin asıl taşıyıcısı olan seküler kadınlar kentte gezinen siyah çarşaflı kadınlar ve kendilerini taciz eden Suriyeli erkekler yüzünden eskiden olduğu gibi kentte rahat hareket edememektedirler. Gaziantep'in yerlisi olduğunu belirten 42 yaşındaki Hale evli ve bir çocuk sahibidir. Üniversite mezunudur ve eşi diplomat olarak çalışmaktadır. Amerika'da bir dönem yaşayan Hale şimdilerde sahibi olduğu hastanede doktorluk mesleğini icra etmektedir. Hale, alt sınıftan kadınlarla pek fazla karşılaşmadığından bahsetmiş ve genellikle kendisi ile benzer minvalde varlıklı ve eğitimli kadınlarla sosyalleşmeyi tercih ettiğini söylemiştir. Bu nedenle, gözlerden uzak mekanları tercih etmiştir. Örneğin, ünlü bir markanın içinde bulunan ve oldukça az kişinin bildiği bir kafede Gaziantep'in tanınmış cemiyet kadınları ile zaman geçirdiğinden bahsetmiştir:

> *Size söyle izah edeyim. Ben şimdi çalışmanızı yaptığınızı söylediğiniz Düztepe mahallesinde büyüdüm. Babam sınıf öğretmeniydi. Annem ev hanımıydı. 80'li yıllarda annem o dönemlerde dizinin üstünde etek giyerdi. Diğer kadınlarda düğünlere giderken kısa etekler giyebiliyorlardı. Babam öğretmenliği bırakıp arkadaşıyla ticaretle uğraşmaya başlayınca iyi para kazandı. Düztepe'den İbrahimli'ye taşındık. İstanbul'da okuduğum için Gaziantep'ten uzak kaldım. Eşimi üniversitede tanıdım, o da Gazientepliydi. Tekrar Gaziantep'e döndük. Düğünümüzü Antep'te yaptık… Gaziantep eskiden böyle bir yer değildi. Böyle derken muhafazakâr insanlardan bahsediyorum. CHP'nin kalesiydi burası. Düğünler olduğunda alkol alınırdı. Artık değişti. Zaten bizde uzaklaştık o çevreden. Kimseyle karşılaşmıyorum. O tarz insanlarla karşılaşmak da istemiyorum.*

Bana "elit" diyorlar evet diyebilirler... İnanın arkadaşlarımızla herkesin giremediği yerler de vakit geçirmeyi tercih ediyoruz. Çarşaflı kadınlar görmek istemiyoruz. Kapalılık Türkiye'de rahat koşulabilirim sanırım. Siyasete girmek istemiyorum ama yeni moda tesettürün görülmesi 90'lara kadar uzanıyor diye biliyorum. Geleneksel anlamda kapalılık kendisini bu şekilde sürdürdü Türkiye'de. Bana sorarsanız daha modern bir kapalılıktı bu. Kabul edilebilir bir şey. Pantolonlar, mantolar, tunikler, hörgüç şekilde baş bağlama. Radikal bir kapalılık da Suriyeli kadınlarla arttı. Cumhuriyet öncesine gittik. Bu Türk toplumu için geriye dönüş demek. Arkadaşlarımda ben de bu yüzden Türkiye'de olmadığımız farklı bir gelecek hayali kuruyoruz. Sohbetlerimiz genellikle de bu yönde zaten (Hale, 42 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, üniversite mezunu, Türk).

1990'lardan bu yana giderek artan sayıda Türkiyeli kadının taktığı türban ya da yeni moda başörtüsü seküler kentli Türk kadınlarının yaşam tarzlarıyla keskin bir tezat oluşturmuştur (Öncü, 1999). Siyasal İslamcıların kadınların alçakgönüllülüğü olarak kilit önemde gördüğü dini bir modernliğe işaret eden yeni moda tesettür toplumun laik ve İslamcı müttefik kesimleri arasındaki gerilime çanak tutmuştur. AKP, 2000'li yılların başından itibaren geniş destek görmüş ve bu destek, kısmen Türk devlet tarihinde iktidar partisi olarak öne çıkan ilk İslamcı parti olmalarından ve dindar kesimler ile ekonomik olarak daha marjinalleşmiş nüfus kesimlerinin tekrarlayan marjinalleşme endişelerini hafifletmelerinden kaynaklanmıştır. Ayrıca, AKP, "laikleri" ve AKP'yi desteklemeyen çeşitli kesimleri (örneğin Kürtler, ateistler, Aleviler, feministler, solcular, vb.) eleştiren popülist duyguları bir araya getirme yeteneği sayesinde de popülerlik kazanmıştır (Hansen, 2017). AKP, kendisini dini açıdan ılımlı olarak tanımlarken, aynı zamanda 1923'te Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana ülkeyi tanımlayan Kemalist laiklik paradigmasına karşı konumlandırılmıştır. AKP, serbest piyasa ekonomisi ve zaman zaman AB'ye katılım ideallerini benimserken, laik devletin dini uygulamalarla ilişkisini sıkı bir şekilde yeniden gözden geçirmiştir. Örneğin, 2011 yılında AKP, kadınların devlet dairelerinde çalıştığı durumlar hariç olmak üzere üniversiteler gibi birçok devlet

kurumunda başörtüsü takmasını yasal hale getiren bir yasa tasarısını kabul etmiştir. 2013 yılında bu "demokratikleşme paketi" mevzuatı, neredeyse tüm devlet kurumlarını kapsayacak şekilde genişletilmiş ve 2016 yılında polis teşkilatını da içerecek şekilde daha da genişletilmiştir (Taşpınar, 2012). Tüm bunlar araştırmam sırasında seküler azınlık grubu olarak kaldıklarını anlatan yerli kadınların stratejik uzaklık da diyebileceğimiz bir tutum benimsemelerinde etkin olmuştur.

Batıkent ve Atatürk mahallesinde görüştüğüm kadınların önemli bir kısmı, gündelik yaşamlarında Suriyeli göçmenlerle herhangi bir temas kurmasa bile onları çağdaş yaşam tarzını ve seküler toplumsal pratikleri sürdürdükleri mekânı bozmakla suçlamışlardır:

> *Zaten arkadaşlarımızla vakit geçirdiğimiz yerlerin sayısı sınırlı. Eskiden Kale civarında harika kebap yapan İnci kasabına gider, yemeğimizi yerdik. Şimdi gitmeye çekiyoruz. Bazen yeğenim çok ısrar ediyor. Onunla gidiyorum. Ama eskiden olduğu gibi kendim gibi giyinerek değil. Arkadaşlarımla birlikte eskiden gittiğimiz gibi de artık gitmiyoruz. Siyah çarşaflar, sakallı adamlar, çok radikal İslamcı gruplar, kendimi Arabistan'da gibi falan hissediyorum. Aile albümlerine baktığında bile değişimi görürsün. Kadınlar kısa etekler giyerdi burada. Çağdaş bir yaşam gerçekten de vardı. Çok net ve çok net söylüyorum. Bugün olan şey bir toplumu muhafazakâr hale getirmek için. Yine çok net kadınlar üzerinden bu çok daha kolay gerçekleştiriliyor. Bir yeğenim var. İzmir'de yaşıyor şu an. "Halacım gel" diye ısrar ediyor. Fırsat bulduğumda gidiyorum. Bu hafta sonuna uçağım var mesela (Nur, Türk, 32 yaşında, bekar, üniversite mezunu).*

Hale ve Nur gibi eğitimli ve varlıklı seküler kadınlar "mekânın" muhafazakarlaşmasına dair örnekleri sadece Suriyeli kadınların kentteki varlığıyla sınırlı tutmamıştır. Kadın cinayetlerinin artması, cemaat yapılarının öne çıkması, aile, eğitim ve gençlik konularında politik söylemin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini içeren

dinsel söylemlerle dolması gibi örnekler üzerinden Suriyeli kadınlara olan tavırlarını keskinleştirmişlerdir:

> *Zaten halihazırda buradaki kadının dahi eğitimsizliğinden dem vururken, bir de Suriyelileri karşımızda bulduk. Ben yeni kuşakların dünyaya ayak uyduracağını kendini, ailesini geliştireceğini düşünürdüm. Aksine şu an Suriyelilerin mahallede, çarşıda, sokakta bu insanların onları ters yönde etkileyebileceği kanısındayım. Bakalım daha ne kadar geriye evirileceğiz (Meltem, Kürt, 34 yaşında, bekar, üniversite mezunu).*

Meltem'in bu ifadesinden de anlaşılabileceği üzere, özellikle de orta/üst sınıf seküler yerli kadınların Suriyeli göçmen kadınlara ilişkin tutumlarının aslında siyasal iktidarın güttüğü İslamcı politik dile uzun bir süredir besleği endişeleri eşlik etmiştir. Ayfer ise 36 yaşında ve Gaziantepli kökenlidir. Katılımcım bir fabrikanın üst düzey yöneticisi olarak görev yapmaktadır. Ayfer, kendisini modern ve feminist bir kadın olarak tanımlasa da ifadesinde, içselleştirdiği patriyarkal değerlerin belirgin olduğu gözlemlenmektedir. Bunun somut bir örneği, psikolojik ve fiziksel şiddet gördüğü gerekçesiyle eşinden boşanmış olmasına rağmen, boşandığı eşiyle yeniden evlenmiş olmasıdır. Ayrıca, Ayfer'in aşağıdaki ifadesinde, ailesinin ve kendi benimsediği milliyetçi siyasi ideolojinin etkisinin altını çizmesi önemlidir. Ayfer, Suriyeli kadınlara yönelik net olumsuz görüşlere sahiptir ve Türkiye'nin laik yönetim sisteminin zayıflaması yönünde hükümetin bilinçli olarak Suriyelilere ev sahipliği yaptığına işaret etmektedir:

> *Bakın, Suriyelilerden gerçekten nefret ediyorum. Bu kadar açık konuşayım. Ne bileyim, her yerde gözükmeleri, o kılık kıyafetleri falan... Anlıyor musunuz? Hem geri kafalılar, eğitimsizler, bir de üstüne çok çocuk doğuruyorlar, ülkenin demografik yapısını da değiştiriyorlar. Milliyetçi olduğumu zaten anlamışsınızdır. Ülkemde Suriyeli göçmenleri görmek istemiyorum. Gidecek gibi de görünmüyorlar. Suriyeli kadınlara karşı net bir antipati taşıyorum. Türkiye'nin laik yapısının zayıfladığını düşünüyorum. Zaten üç ay sonra Amerika'ya taşınacağız. Ama ülkemin böyle olmasını hiç*

istemiyorum (Ayfer, 36 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, üniversite mezunu, fabrika müdürü, Türk).

Yavuzlar ve Ünaldı mahalleleri ise Suriyeli göçmenlerin şimdilerde yoğun yaşadığı eski gecekondu mahalleleri olmasına rağmen, yaptığım bazı görüşmelerde "çağdaş yaşam tarzının kaybı" endişesinin yukarıdaki ifadelerde olduğu gibi sadece orta/üst sınıf seküler kesime özgü olmadığını da göstermiştir. Burada görüştüğüm genç kadınlardan Duygu ve Meryem gündelik yaşam içerisinde karşılaştığı Suriyeli kadınların "yaşam tarzı itibariyle" kent mekânına yönelik bir tehdit oluşturabileceği konusunda Hale, Nur ve Meltem ile aynı fikri paylaşmışlardır. Her iki katılımcım da Suriyeli göçmenler henüz yokken mahalle sakinlerinin birlikte vakit geçirdiği bir yer olarak tanımladıkları evlerinin yakınındaki parkların artık Suriyeli kadınların İslami giyim tarzına uygun kıyafetlerle dolduğu mekânlara dönüştüğünü, Suriyeli küçük kız çocuklarının bile aynı giyim tarzına sahip olmasının kendilerini rahatsız ettiğini ifade etmişlerdir. Bu nedenle, yaşadıkları çevrenin eski anlamını artık yitirdiğini belirtmişlerdir:

Aslında tedirginlik oluşturuyorlar. Kendi giyim tarzımızla onların bakışlarını üstüme çektiğimi hissediyorum, tedirgin oluyorum. Parka çıkmak bile içimden gelmiyor. 7 8 yaşındaki çocukların başını bağlıyorlar, kendileri gibi giyindiriyorlar. Ben çocuğumu öyle büyütmek istemiyorum. Onları görsün istemiyorum. Bu millet benim çocuğuma da öyle bakacak çocuğumun başını kapatmıyorum diye bakacaklar. Benim saçım açık, bağlamak istemiyorum ben. Herkes kendinden mesuldür. Kara kara çarşaflılar dolu parkta. Benim saçım açık diye dönüp dönüp bakıyorlar. "Ne var, neye bakıyorsun?" diyeceğim de kendimi zor tutuyorum. Daha 1 hafta oldu kocam bana "başını ört artık" dedi. Sordum "Niye ne oldu ki?" dedim. "Öldüreceğim birini elimde kalacak" dedi. "Ne oldu?" dedim. Saçım sarı boyalı diye dikkat çekiyormuşum. Suriyeliler bakıyormuş (Duygu, Türk, 25 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, ortaokul mezunu).

Meryem ise Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak kamusal alana Suriyeli kadınlara kıyasla daha yoğun ve etkin bir şekilde katılımları gerektiği halde bunu yapamadıklarına dem vurmuştur. Meryem'in ifadesini açmak gerekirse bireyselleşme sürecine *geç kalmış* olan Suriyeli kadınlardan farklı olarak kendisi cemaat yükümlülüklerinden yakasını kurtarmıştır. Ancak yine de Suriyeli göçmenlerin etkisiyle gittikçe muhafazakâr bir hal almaya başlayan mahalle ortamında kayınvalidesinin artık başını örtmesini istediğini söylemiştir:

> *Ben bunlara gelin geldikten sonra evlendiğimde bir şey yoktu. Benim saçım açıktı. Bu Suriyeliler geldikten sonra kaynanam geldi "sende başını ört" dedi. "Artık başını kapat ben seni dışarı sokmam böyle" dedi. Onların özgürce kapandığı ülkemde benim özgür değilim. Psikolojik olarak beni rahatsız ediyor. Bakışlarından bana acıdıklarını üzüldüklerini hissediyorum. Kafamın açık oluşu onların arasında olamayacak hissi veriyor yani bana. Bir zamanlar semtimde istediğim gibiyken şu an herkes onlar gibi. Onların olduğu yerlere girmek istemiyorum. Yani parkalara gitmek istemiyorum. Bir de çoluk çocuk kaynıyor, başımız şişiyor. Anam küçücük çocukları kapatmışlar. Çocuk ne anlar kapanmadan. Bizim bildiğimiz belli bir yaştan sonra kapanmak caiz. Ondan önce çocuğun kapanması bana normal gelmiyor. Onları gören bizim çocuklar da "kapanmak istiyorum" diyor. "Anne bundan ben de istiyorum" diyor. Anam onlar buraya geldi onlar bize ayak uydurmuyor biz onlara ayak uyduruyoruz. Ne var yani ben açığım da ne oluyor? Namussuzluk mu ediyorum. Atatürk bırakmış bu ülkeyi bize özgür olsun kadınlar diye. Kaynanam da başladı kapan demeye. Aha bu hale getirdiler (Meryem, Türk, 24 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, ortaokul mezunu).*

Görüştüğüm orta üst sınıf seküler kadınların Suriyeli kadınlara dair tahayyülleri Türkiye'de toplumsal cinsiyet, cinsellik ve laiklikle ilgili güncel tartışmalar etrafında şekillenmiştir. Saraçoğlu'nun (2018: 48) İzmir'de gerçekleştirdiği alan çalışmasına benzer şekilde araştırma bulgularım Suriyeli

karşıtlığının yapıcı unsurlarından biri olarak toplumun farklı kesimlerde yaygın olan "çağdaş yaşamın sürdürüldüğü mekânın kaybı endişesi'ni dikkate almamızı gerektirmiştir. Yerli kadın ve Suriyeli kadın karşıtlığını bu yönüyle incelemek, bu karşıtlığın sadece dışarıdan gelen öteki kadına yönelik gelişigüzel bir tepkiden ziyade, ideolojik ve siyasal bir temeli içerdiğini de anlamamızı sağlaması açısından önemli olmuştur.

4.2. Yerli Kadınların Damgalama Stratejilerine Karşı Suriyeli Kadınların Direniş Pratikleri

> İktidar ne kadar tehdit ediciyse, maske o kadar kalındır (Scott, 1995: 25).

Suriyeli kadınlar, toplumda istenmeyen bir grup olarak nitelendirilerek marjinalize edildiklerini ifadelerinde geçirmişlerdir. Bu marjinalizasyon, potansiyel olarak kötü işlere karışabilecekleri, aldatıcı davranabilecekleri veya ahlaki değerlere uymayacakları gibi önyargılarla beslenmiştir. Yaşadıkları yerlerde yerli halkın kendilerini sürekli gözetim altında tutulduklarını ve girdikleri her ortamda meraklı gözler ile karşılaştıklarını anlatmışlardır. Bu durum, Suriyeli kadınların hem psikolojik hem de sosyal açıdan travma yaşamalarına ve kendilerini güvensiz bir konumda hissetmelerine neden olmuştur. Nitekim kendilerine yöneltilen hakaret, küfür, iftira veya tehdit gibi sözlü saldırılardan dolayı utanç duyduklarını, özgüvenlerini kaybettiklerini ve tüm bunlardan dolayı kendilerini değersiz hissettiklerini belirtmişlerdir. Bu yüzden de özellikle toplumsal cinsiyetin merkezinde yer aldığı dışlanma sorunlarıyla baş etmekte güçlük çekmişlerdir. Örneğin maruz kaldıkları damgalama, cinsel taciz ve istismar gibi sorunları, araştırmaya başladığım ilk dönemlerde ifade etmezken araştırma sürecinde güven ilişkisi kurdukça, başlarına gelen travmatik olayları anlatmaya cesaret etmişlerdir. Öte yandan, kötü muameleye maruz kalmadıklarından bahseden Suriyeli kadınlar da damgalayıcı sözlerin kendilerine de yöneltilmesi ihtimali ile gündelik yaşamlarını sürdürdüklerinden söz etmişlerdir.

Türkiyeli kadın ve erkeklerin cinsiyetçi, ırkçı ve kültürel önyargılarının hedefi haline gelen Suriyeli kadınlar toplumsal cinsiyet konumlarıyla bağlantılı olarak yaşadıkları sorunları gizlemek ya da bu sorunlar karşısında sessiz kalmak gibi bir strateji gütmüşlerdir. Birincisi yaşadıkları sorunları gizleyerek, kendilerini ve

ailelerini korumaya çalışmışlardır. Örneğin, damgalanmaya, cinsel taciz veya istismara uğradıklarını söylemek hem kendilerinin hem de ailelerinin kentteki varlığını tehlikeye atabileceğinden, sessiz kalmayı tercih etmişlerdir. Bu durum, kadınların hem fiziksel hem de psikolojik olarak şiddete maruz kalma riskini artmıştır. İkincisi Suriyeli kadınlar, yaşadıkları sorunları gizleyerek, yerli toplumla uyum süreçlerini sekteye uğratmak istemediklerinden bahsetmişlerdir. Örneğin, damgalama, ayrımcılık veya dışlama gibi sorunları dile getirmenin hem kendilerinin hem de diğer Suriyelilerin Türkiye'deki konumlarını zayıflatabileceğinden -yetkili merciler veya halk tarafından istenmeyen gruplar veya tehdit arz eden gruplar olarak görülebilir veya sınır dışı edilmeye veya geri gönderilmeye karşı savunmasız kalabilirler- sosyal dışlanmaya rıza göstermişlerdir. Üçüncüsü Suriyeli kadınlar, yaşadıkları sorunları gizleyerek, bunlarla psikolojik olarak baş etmeye çalışmışlardır. Örneğin, travmatik olayları anlatmak, travmatik anıların yeniden canlanmasına veya tetiklenmesine yol açıp suçluluk, utanç, korku gibi olumsuz duyguları pekiştirebileceğinden onlarla yüzleşmekten kaçınmışlardır. Tüm bunlar onların kendilerini savunma ve karşı çıkma yeteneklerini sınırlamıştır. Bu nedenle, güçlü bir direniş gösterememiş ancak zayıf bir direniş sergileyebilmişlerdir. Scott (2014: 85) Tahakküm ve Direniş Sanatları *The Art of Domination and Resistance* adlı eserinde belirttiği üzere tahakküm ilişkileri direniş ilişkileri ile birlikte var olur. Ancak eşit konumlarda olmayanların iletişimi de eşit koşullarda gerçekleşmeyecektir. Zira tabi gruplar için iktidarla yüzleşmek baskıyı, kısıtlamayı ve gerilimi de beraberinde getirir ve bu koşullar altında yine de tabi konumda olanlar baskı, kısıtlama ve gerilimden kaçınmak için çeşitli stratejiler geliştirir. Bu süreç şu şekilde işler. Birincisi tabi konumda olan tahakküm altında olma/dışlanma deneyimini fark eder. İkincisi deneyime dayalı olarak oluşan güvenlik/yeni bir alan yaratma gereksinimi duyar. Üçüncüsü dışlanmaya direnmeye çalışır (Scott, 2014: 274). Scott'ın söylediği gibi "Ezilen grup kendisi için, yukarıdan gelen denetim ve müdahaleden uzaklaşmış toplumsal alanlar oluşturmak zorundadırlar" (Scott, 2014: 185). Ayrıca her tabi konumda olanlar egemen gücün karşısında seslerini çıkaramadıkları için, kendi aralarında bir "gizli senaryo" oluştururlar. Bu "gizli senaryo" ile egemen gücü eleştiren, alay eden veya karşı çıkan bir söylem yaratılır. Bu söylem, bireylerin kendi sıkıntılarını paylaşmalarına ve dayanışma göstermelerine de olanak sağlar. Scott'a

göre, gizli senaryolar, toplumsal alanlarda iktidar ilişkilerini anlamak için önemli bir araçtır. Ancak söz konusu toplumsal alanları oluşturmak üzere işe koşulan gizli senaryolar kolektif karşı koyuşlardan farklı olarak düzenli olmayan ve uzun vadeli hedeflerden çok hayatı geçici olarak rahatlatıcı sonuçlar sunar. Bu açıdan bu karşı koyuşlar zayıf direnişlerdir. Bu bölümde, Suriyeli kadınların geliştirmiş oldukları zayıf direniş pratiklerinin hangi olgular etrafında biçimlendiğini ve nasıl gün yüzüne çıktığını analiz ediyorum. Yerli kadınların keyfi ve baskıcı davranışlarından -hakaret ve aşağılama- nasıl kaçındıklarını, kendilerinin de başlarına gelebileceği için birçok Suriyeli kadının sessiz kalmayı tercih ettiklerini ya da kendi kadınlıklarını öne çıkararak atıl bedenli dediği yerli kadını kendilerince meşru bir dayanak ile eleştiriye tabi tuttuklarını ve bu sayede Suriyeli kadınlarında toplumsal varlıklarını iktidar karşısında sürdürmeye çalıştıklarını, kendi saygınlıklarını koruduklarını ancak kolektif bir direniş oluşturmak için ellerindeki araçların yeterince güçlü olmadığından söz edeceğim.

4.1.2. Barınma Sorununa Toplumsal Cinsiyet ve Gelir Durumunun Etkisi

Suriyeli kadınlarla yaptığım görüşmelerde, neredeyse hepsi bir ev kiralamak için göçmen olmanın getirdiği zorluklardan bahsetti. Atatürk mahallesinde yaşayan Gülendam, kiralık ev ararken bir apartmanın giriş katında panoya yerleştirilen yazının "burada Suriyeli yaşamıyor" gözüne çarptığından söz etti. Karşılaştığı bu tabloyu bana anlatırken kahkahanın spontane patlamaları arasında süzülen gözyaşları, mizahın insan deneyimi üzerindeki katmanlı etkilerini ve toplumsal bağlamdaki rolünü dramatik bir şekilde ortaya koymuş gibi görünüyordu. Bu, ağlamanın ve gülmenin, bireysel ve kolektif düzeyde nasıl bir katarsis yaratabileceğinin ve sosyal doku içindeki karmaşık iplikleri nasıl harekete geçirebileceğinin canlı bir örneğiydi:

> *Aslında şöyle diyorlar "Öyle temiz bir apartman ki bu hatta Suriyeliler yaşamıyor". Şaka mı yapıyorsunuz? Ne zaman aklıma gelse ağlıyorum, gülüyorum. Bizim gelmemizle kiraların artmasına şikâyet etmelerinde doğrular. Sıkıntılı bir dönem yaşıyor onlarda. Ama burada Suriyeli yaşamıyor yazmak çok ayıp bir şey*

(Gülendam, 59 yaşında, Türkmen, evli, 2 çocuk sahibi, ilkokul mezunu).

Gülendam şimdi yaşadıkları dört artı bir dubleks evi eşinin bir arkadaşının yardımı sayesinde bulduğunu söylemiştir. Evin girişinde altın varaklı büyük bir ayna beni karşılıyor. Hemen yanında duran konsolda 4 kişiden oluşan aile resmi gözüme ilişiyor. Resim iç savaştan bir sene önce Gülendam'ın ablasının düğününde çekilmiş. Hemen solumda duran merdivenlere bakarak buraya yerleştiklerinde merdivenin yerinde bir asansör olduğundan bahsediyor. Altın rengi koltuk takımlarının olduğu geniş salonu ise tepede sallanan altın renkli küçük taşlı büyük avize tamamlıyor. Yerime oturduktan sonra kira bedelini soruyorum. Kiranın Suriyeli oldukları için yüksek olduğunu ancak buna karşı çıkabilecek pozisyonda olmadıklarını söylüyor. Eşi Gaziantep organize sanayi bölgesinde açtığı fabrika sayesinde iyi bir gelire sahip. Gülendam gibi görüştüğüm diğer varlıklı kadınlarda barınma sorununa ilişkin toplumsal cinsiyet temelli bir problem yaşadıklarından söz etmediler. Ancak etnografik saha çalışmam boyunca topladığım veriler özellikle kentin çeperlerinde yaşayan Suriyeli kadınlar için barınma sorunun süreklilik arz ettiğini ve yine barınma koşullarının son derece elverişsiz olduğunu ortaya koydu.

Suriyeli kadınlar, yerli halkın Suriyeli hanelerin kalabalık oluşunu gerekçe göstererek kendilerine genellikle bodrum ve dükkân benzeri ya da alt katlarda yer alan çöküntü konutları kiraya verdiklerinden söz ettiler. Ayrıca ev sahiplerinin bu çöküntü mekanlardan piyasa değerinin üzerinde kira talep ettiklerini buna karşın yerli halkın ev kiralarının artmasının sorumluluğunu yine de kendilerine bağladıklarına dikkat çektiler:

"Kiraları pahalı yaptınız, Suriyeliler yaptı" diye söylüyorlar. "Gidin ülkenize" diyorlar. Kiralar pahalı oldu doğru diyorlar tamam biz misafiriz ses çıkarmıyoruz. "Kirayı sizin insanınız böyle yapıyor biz yapmıyoruz". Çok fazla insan geldi, Ev kiraları arttı. Biz gelmeseydik ev sahipleri böyle kiralar yapmayacaktı. Ama bize ayrı kira Türklere ayrı kira söylüyorlar. Suriyeli olunca "daha fazla kira" diyorlar. Laf etsen de kavga çıkarıyorlar. Ne diyelim Allahtan gelene yine şükür (Seva, 54 yaşında, dul, 7 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Arap)

Suriyeli kadınlar yerli toplum arasında en çok temas kurdukları kişilerin ev sahipleri olduğunu söylediler. Ev sahibiyle kurulan diyalogun başrolünü babaları, kocaları veya abileri üstlense de zaman zaman bu kadınlar ev sahibinin eşleriyle de karşıya geldiklerinden söz ettiler. Birçok kadın, ev sahiplerinin kendilerini Suriyeli oldukları için kiracı olarak istemedikleri şikayetlerini dile getirdi. Gaziantep'e geldikleri ilk yıllarda kiralık bir ev bulma konusunda yaşadıkları sorunlar[39], ilerleyen dönemlerde de karşılarına çıkmış ve Suriyeli kadınlar, ev sahiplerine olan memnuniyetsizliklerinin ve yaşadıkları sorunların süreklilik arz ettiğine şu şekilde dikkat çekmişlerdir.[40]

> *Suriye'de bizim evimiz vardı, kira ödemeye gelince alıştık. Şu anda evin sahibi "1.000 TL kira vereceksin" diyor. Ay gelince 1.500 yapacağım diyor. Artırıyorlar. Para kazanmak kolay sanıyorlar.*

[39] Suriyeli kadınların kentte yerleşme süreçlerinde, genellikle eşleri veya yakın erkek akrabaları rol oynamıştır. Göçle birlikte gelinen yeni kente ev arama ve yerleşme, genellikle erkekler tarafından yürütülen bir faaliyet olmuştur. Görüştüğüm 22 Suriyeli kadından 14'ü eşleri, oğulları veya yakın erkek akrabalarının önce göç edip ev kiraladıklarını ve erkeklerin göç etmelerinin ardından göçe dahil olduklarını söylemişlerdir. İlk geldiklerinde, yeni yaşadıkları yerdeki tanıdıklarıyla iletişime geçen Suriyeli göçmenler, aile bağları ve arkadaş çevreleri aracılığıyla barınma sorununun mali yükünü önemli ölçüde hafifletmişlerdir. Göç kuramları arasında yer alan "Ağ (network) Teorisi," göç olaylarını, göçmenler arasındaki ilişkilerin kalitesi temelinde açıklar. Bu teoriye göre, göç eden gruplar, yeni yerleştikleri bölgelerde, gelmiş oldukları yerdeki tanıdıklarıyla iletişim kurarak onların aracılık meziyetinden faydalanırlar. İlk göçmenleri takip eden her yeni göçmen, etnik ve sosyal bağlar üzerinden destek alabildiği için, göç masraflarını azaltır" (Abadan-Unat, 2006: 35). Bu nedenle ağlar göçmenlerin kente yerleşme sürecinde mali yüklerini minimize edebildikleri bir strateji olarak gün yüzüne çıkar. Bu stratejinin en fazla işlediği mahallerden biri Düztepe semtinde yer alan Yavuzlar olmuştur. Nitekim mahallenin 3'te 2'sini akraba olan Suriyeli göçmenler oluşturmaktadır. Diğer üç mahallede de aynı sokaklarda yaşayan akraba gruplarının varlığı dikkatimi çekmiştir. Görüşme yaptığım Suriyeli kadınlar yerli kadınlara nazaran akrabalık bağının öneminden daha sık söz etmişlerdir. Suriyeli katılımcılarımın bu tutumunda gündelik hayatlarını çevreleyen kolektif yaşama dair yatkınlıklarının ve bunun eşlik ettiği göçün masraflarını azaltmaya yardımcı olan akrabalık ilişkilerinin etkisi belirleyici olmuştur. Yerli kadınlara akrabalık ilişkilerinden söz etmelerini istediğimde ise "onları yılan soksun" türünden ifadelerle sıkça karşılaştım. Ayrıca "Suriyeli göçmenler birlik biz birlik değiliz", "dağ dayıları, tavşan amcaları" diyerek Suriyeli göçmenlerin birbiriyle olan bağlarının güçlü olduğunu düşündüklerini de belirtmişlerdir.

[40] Alan araştırmasını sürdürdüğüm Ünaldı Mahallesi'nde 2014 yılında meydana gelen bir olayda, bir Suriyeli kiracı ev sahibini öldürmüştür. İddialara göre, bir yıldır kiracı olarak yaşayan Suriyeli göçmenin, elektrik ve su faturalarını düzenli olarak ödediği halde, ev sahibinin ekstra ödemeler yapmasını istemesi ve başlangıçta anlaştıkları kira ücretini sık sık yükseltmesi nedeniyle ev sahibi ile aralarında anlaşmazlık patlak vermiştir. Bu olay, Suriyeli göçmenlere karşı toplumda daha fazla dışlanma ve şiddet olaylarını tetiklemiştir. Olayın ardından kalabalık gruplar, Suriyelilere saldırmış ve şiddet olayları neredeyse toplumsal linç seviyesine ulaşmıştır. Bu olaylar sırasında Suriyeliler yaralanmış, evleri, iş yerleri ve araçları zarar görmüştür. Ev sahibinin ölümü, yerli halkı tepkiye sürüklemiş ve "Suriyelileri istemiyoruz" eylemlerine neden olmuştur. Ayrıca, Suriyeli göçmenlerin asayiş sorunlarını artırdığı, kira fiyatlarının yükselttiği ve iş rekabetine neden olduğu iddiaları, sosyal medyada protesto çağrılarına yol açmıştır. Bu çağrıların sonucunda 20 Temmuz 2014'te izinsiz gösteri düzenlemek isteyen bir grup gence polis t müdahale etmiş ve 20 kişiyi gözaltına almıştır (Suriyeli ev sahibini öldürdü, Gaziantep karıştı, Milliyet, 12.08.2014).

Zorla kazanıyor da geliyorlar. Bunun üstüne "iş bırakmadınız, kalmadı" diyorlar. Çalışsınlar mı? Çalışmasınlar mı? Ne diyorlarsa öyle yapalım. Ev rutubetli. Kokusundan durulmuyor bu yeri. "Yine elhamdülillah yaşıyoruz" dedik. Mecbur katlanacağız, ne deseler de bir şey diyemeyiz. Ben bir şey demiyorum susuyorum, bu şekilde iyi oluyor. Şimdi çıktı geldi ""1.500 yapacağım" dedi. Senden biraz önce geldi. Banyosu gördün tuvaleti ve mutfağı aynı yerde harabe. Geldiğimizden beri ev derdimiz bitmedi. Şimdi başka ev bakıyorum ama bulmak zor. 1 haftadır geziyorum, yok. Kirayı toparlayamayınca kapıya geliyor, eziyet ediyor. Ne yapsak ne etsek önce kirayı toparlayıp vermezsek bizi evden atar. Bir kez 3 gün sonra ödedik karısını kapıya yolladı. Kocası kapıya yolladı. "Kendi kendinize bakmaya para buluyorsunuz, kiraya niye bulmuyorsunuz" dedi. Ağladım, dedim "merak etme ödeyeceğiz bu ay sıkıştık". "Yok" dedi. "Şimdi vereceksin". Canımızı çıkardılar. Yaşadığımız beşinci ev oldu. Beşiyle de kavgalı çıktık. Altıncı ev olacak (Şükran, 43 yaşında, evli, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türkmen).

Şehir merkezinde ve şehir merkezine yakın mahallelerde yaşayan yoksul Suriyeli kadınlar, yaşadıkları ekonomik zorlukların büyük ölçüde yüksek kira talepleriyle ilişkilendirilmesi gerektiğine dikkat çektiler. Ev sahiplerinin kiraları sürekli artırma eğiliminde olduklarını söyleyen katılımcılar, bu yüksek maliyetleri karşılamak zorunda olduklarını aksi takdirde evsiz kalabileceklerini vurguladılar. Genellikle temel yaşam gereksinimlerinden yoksun bırakıldıkları sağlık açısından risk taşıyan düşük kaliteli konutlarda yaşadıkları görülürken öte yandan barınmanın öncelikli bir ihtiyaç olduğunu ve diğer temel ihtiyaçlarını bu yüzden göz ardı etmek zorunda kaldıklarını anlatmışlardır. Kısacası Suriyeli göçmenler için barınma sorunu sosyal dışlanma sürecinin en popüler gündem maddelerinden biri olmuştur denebilir. Ek olarak, Şükran'ın ifadesinde yer alan "iş bırakmadınız, kalmadı diyorlar" ifadesi, başka bir önemli meseleye de işaret etmiştir. Özellikle Gaziantep sanayisinde ucuz işgücü olarak eklemlenen Suriyeli göçmenlerin, sigortasız ve düşük ücretlerle çalıştırıldıkları bir gerçektir. Bu durum, yerli toplum üyelerini olumsuz bir şekilde

etkilemiş ve Suriyeli göçmenlerin yerli toplum tarafından dışlanma deneyiminin başka bir göstergesi olmuştur.

Bu değerlendirmeler, Suriyeli göçmenlerin milliyetleri ve göçmenlik durumları sebebiyle barınma sorunu karşısında yaşadıkları sorunlara işaret etmektedir. Ancak göçmenlik, yoksulluk ve kadınlık nosyonları bir araya geldiği zaman, göçmen kadınların barınmaya ilişkin sosyal dışlanma deneyimleri karmaşık hale gelmektedir. Görüştüğüm Suriyeli kadınlar hem göçmen hem yoksul hem de kadın olmalarından ötürü yerli halkın sarf ettiği olumsuz tavır ve davranışlarla -örneğin yukarıda Şükran'a ev sahibinin karısının "kendi kendinize bakmaya para buluyorsunuz, kiraya niye bulmuyorsunuz" demesinde olduğu gibi- yüzleştiklerini aktarmışlar ve bu durum yüzünden gündelik yaşamlarını stres altında sürdürdüklerinden söz etmişlerdir. Kofman (2003), Anthias (2012) ve Balibar (2013) gibi araştırmacıların vurguladığı üzere, kadınlar hem göçmenlik hem de toplumsal cinsiyet konumlarından kaynaklanan faktörlerin etkisi altındadırlar ve bu nedenle diğer göçmen gruplarına göre daha fazla zorlukla karşılaşmaktadırlar:

> *Sokağa çıkarım sinirli bakarlar. "Suriye'ye git" derler. Pazara giderim "bizim rızkımızı yiyorsunuz, gidin" derler. Bize pislikmişiz gibi bakıyorlar. "Pisliksiniz" diyorlar. Ev ararsan bulmak çok zor. "Suriyelisin git ev vermeyiz" derler. Ne diyorlar bize "kara yerin dibine gidin" diyorlar. Haraba evlere çok yüksek kiralar istiyorlar. Üst üste iki üç ev birlikte yaşadık, ödedik. Kayınlarım vardı evde. Yani tuvaletinin kapısı kırıktı. Duvarları kırıktı. Taşları başımıza düşüyordu. Banyosu yoktu. Evin içinde yıkanıyorduk. Kocama ağladım. "Para da kazanıyorsun çıkalım, rahat edelim" dedim. "Ben de sana yardım ederim, evde kundura (parça başı iş) yaparım, çocuklarda çalışır çalıştığını getirir" dedim. İki ay "yok doymayız" dedi. Ben çok ağlıyorum "tamam" dedi. Biz burada şimdi 1.000 TL veriyoruz. Banyosu mutfağı var şükürler olsun. İstediklerini veriyoruz. Susunca başımız ağrımıyor. Çok ağlıyorum, çok üzülüyorum ben. İstediklerini versek de "pisliksiniz" diyorlar. Evimizde de bizi rahat bırakmıyorlar. Biz evimizdeyiz, evimizden de duyuyoruz. Niye? Çünkü kadınlar bize bakıyorlar. Çok bağırarak*

konuşuyorlar (Zelal, 25 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).

Suriye'deyken evimiz bizimdi. Herkesin bir odası vardı. İlk geldik tek bir odada 10 kişi yaşıyoruz. Ev dökülüyor, kırılıyor. Tuvalet dışarda. Banyomuzu da kapının eşiğinde yapıyoruz. Getirdiği kiraya, elektrik, suya gidiyor. Boğazımıza zor yetişiyor. Mutfak harp yeri gibi. Kötü Antep evlerini veriyorlar. Temizliği bitmiyor günde üç sefer duvarın taşları dökülüyor süpürüyorum. Üç odalı ev istiyorsan çok kira istiyorlar onlara. Onun için de çocukların, herkesin çalışması lazım. Benim çocuklarım küçüktü daha. Bir kocam çalışıyordu. Kimseye demedim, gizli ev bakmaya çıktım. Kaynanam öğrendi, küçük oğlunu aldı küstü gitti. Küçük oğlunu işe koydular, çalışıyor şimdi. 4 senedir ayrı yaşıyoruz (Reem, 40 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Arap).



Fotoğraf 13. Suriyeli bir katılımcının yaşadığı ev



Fotoğraf 14. Suriyeli bir katılımcının yaşadığı evin avlusu



Fotoğraf 15. Suriyeli bir katılımcının yaşadığı ev

Özellikle de göçün ilk yıllarında yüksek kira talepleri sebebiyle akrabalarıyla bir arada yaşadıklarından ve böylece kira masraflarını paylaştıklarından söz eden kadınlar ilerleyen yıllarda deneyim, tecrübe ve para kazanan eşlerinden ayrı bir eve çıkmak için rıza almaya çalışmışlardır. Eşlerine banyo, tuvalet ve hijyen koşullarının yetersiz olduğunu ve evde birden fazla aile birlikte yaşamanın ev içi hareket özgürlüklerini sınırladığını söyleyerek onları artık yeni bir eve çıkmanın zorunluluk

arz ettiğine inandırmaya çalışmışlardır. Hatta kendilerinin de parça başı işler yaparak kiraya destek olacaklarına dair eşlerine söz verdiklerini söylemişlerdir. Böylece geniş aile yaşam biçimi kendisini yavaş yavaş çekirdek aile biçimine evirmeye başlamıştır[41]. Genç yaştaki Suriyeli kadınlar geniş aile ile birlikte yaşamayı zorunda kalmadıkça tercih etmeyeceklerini belirtmişlerdir:

> *Köyde kaynanam vardı, kaynanamın üç kızı, iki oğlu bizimle beraberdi. Evimiz bizimdi. Esad yağımızı, mazotumuzu verirdi. Bulguru da tarladan ederdik. Buraya geldik geleli kendi ailemizi geçindirebilirsek anca. Buranın halkı kaynanasıyla yaşamıyor. Ayrı eve çıkarmazlarsa gelini kızın ailesi vermiyor değil mi? (Bu sırada kendisine onay vermemi bekliyor, bir süre sessizlik oluyor, Maya konuşmasına devam ediyor). Bizde verirlerdi. Gitsin yani nasıl gidiyorsa diye düşünürlerdi. Ben de istemedim kaynanamla yaşayayım. Kim ister şimdiki zamanda. Çok zaman yaşadım. Ev küçük, bir oda nasıl sığdık bilmiyorum vallahi. İlk geldiğimizde bir odaydı ev, evin içine ip uzattık üzerine örtü attık. İki oda yaptık. Beraber yaşadık yedi sekiz ay. Kayınlarım iş bulunca sığmayınca da eve biz başka bir ev aradık. Bu işi yapıyorum (kazak sırıçlama) fal (kahve falı) bakıyorum, kiraya saklıyorum. Gelinlerde istemiyorlar artık kaynanayla yaşayayım. Birlikle yaşayalım zamanı kalmadı (Maya, 28 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).*

Bu barınma koşulları ise ücretli bir işte çalışan eş ve çocuk nüfusuna sahip olma durumuna göre farklılaşmıştır. Kadınların eşleri ve çocukları tekstil atölyelerinde, ayakkabı imalatında yahut inşaat işlerinde çalışarak elde edilen gelir

[41] Açığa çıkan bu durumun bariz örneklerinden birini yalnız yaşayan Suriyeli yaşlı (65 yaş ve üzeri) kadınlardan dinledik. "Yaşlılıkta Baş Etme Stratejileri: Covid-19 Sürecinde Yalnız Kadınlık Deneyimleri" başlığını taşıyan TÜBİTAK projemizde Zonguldak'ta yerli kadınlar Muğla'da Britanyalı ve yerli kadınlar, Gaziantep'te ise Suriyeli kadınlarla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirdik. Suriye'de ücretli bir iş deneyimi olmayan, evde ve kendi bağ ve bahçelerinde aile içi işlerle meşgul olan ve eşlerini kaybettikten sonra geniş aileleriyle bir arada yaşamaya devam eden bazı katılımcılar için göç sonrası yalnızlık deneyimi yaşanmıştır. Göç sonrası bir süre boyunca oğulları ve gelinleriyle birlikte yaşadıklarını belirten kadınlar, daha sonra yalnız yaşamak zorunda bırakıldıklarına dikkat çekmişlerdir. Bu durumu genellikle gelinlerinin artık kayınvalideleriyle aynı evde yaşamak istemediklerine bağlamışlardır. Bu nedenle katılımcılar, istememelerine rağmen, oğullarının masraflarını paylaşarak onları evlerinin yakınında kiraladıkları uygun fiyatlı, küçük bir odaya yerleştirdiklerini anlatmışlardır (Öğütle ve Sevlü, 2023).

ile de daha geniş bir ev kiralayabilmişlerdir. Kadınlar ise evde parça başı iş yaparak hane ekonomisine destek olmaya çalışmışlardır. Çocukları çalışamayacak yaşta olan ve eşi düzenli bir işte çalışmayan Zelal tekstil atölyelerinin bulunduğu Ünaldı mahallesinde yaygın olan parça başı işlere talip olarak ev kirasının ödenmesine destek olmaya çalışmıştır. Zelal kayınpederi, kayınvalidesi ve engelli olan iki kaynı ile de aynı evi paylaştığını ve onların bakım sorumluluğunu da üstendiğini şöyle dile getirmiştir:

> *İki odası var buranın. Birinde kayınvalidem, kayınbabam ve iki oğulları kalıyor. Hepsi de hasta. Onların işlerine bakıyorum. Bu odada da biz kalıyoruz. Kiraları çok yüksek söylüyorlar. Buraya 1.000 TL veriyoruz. Çıksak başka bir yer 2.000'den aşağı demez. Susup oturuyoruz. Ben evde kazak yapıyorum. 1 tanesi 75 kâğıt (kuruş). Önce fabrikada çalışıyordum. Biri vardı bizim üstümüzde. Bana "sen çok güzelsin, gel çay içelim" diyordu. Her gün her gün diyordu. Çalışırken hep bana değiyordu, bacağı değiyordu. En sonunda dayanamadım ayrıldım o işten… Orada çalışan Türk kadınları da vardı. Onları hep bizden üste koyuyorlardı. Onlar da eziyet ediyordu. O adamla benim adımı konuştular. Orada çalışan Suriyeli erkeklerde vardı. Onlar da karışmıyordu. "Niye böyle diyorsunuz?" "Niye böyle şeyler yapıyorsunuz?" demiyorlardı. Buydu yani. Sonra buradaki komşumdan gördüm, yapıyorlardı bu işi hep zaten görüyordum. "Bana da verir misin"? dedim. Bu kadın Suriyeli komşum. Tamam dedi. O da Türklerden alıyor. Önce Türk kadınları alıyor, iş kalırsa da biz alıyoruz. Bize gelene kadar bir sürü arada insan var. Bize gelene kadar parası azalıyor. Ben sana doğruyu söylüyorum. Şimdi evde durmadan yapıyorum. Durmuyorum. Ne kadar yaparsak o kadar iyi. Kocam bu ay borç aldı kirayı vermek için ben de bu işten aldığımla üstünü koydum. Kirayı ödedik elhamdülillah. En çok sorunumuz bu kira, fatura. Bunları ödersek kalan da boğazımıza kalıyor. Ya işte. Yaşamak için susup oturuyoruz… Türk kadınları için de bilmiyorum ne diyeyim?*

Önce iyilerdi, şimdi eski iyilikleri kalmadı. (Zelal, 25 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).

Sonuçta Suriyeli katılımcıların barınma konusunda yaşadıkları sosyal dışlanma deneyimleri, sınıf, cinsiyet ve göçmenlik konumu gibi kesişimsel faktörlerle şekillenmiştir. Alt sınıftan göçmen kadınlar, yoksulluk nedeniyle sürekli olarak dışlanma riski altında kalmışlar ve elverişsiz barınma koşullarına mahkûm bırakılmışlardır. Evde parça başı iş yaparak kira giderlerine katkıda bulunmaya çalışırken de sömürü mekanizmasının bir parçası haline gelmişlerdir.

Öte yandan barınma sorunuyla karşı karşıya kalan Suriyeli kadınların ortak yaklaşımları sorunun büyüklüğüne ve yaygın kabulüne bağlı olarak yerli halka kiraları yükselttikleri noktasına hak vermek ve bu sayede kendilerini daha iyi hissetmek olmuştur. Örneğin Gülendam'ın *bizim gelmemizle kiraların artmasına şikâyet etmelerinde doğruluk payları var,* Seva'nın *kiralar pahalı oldu doğru diyorlar tamam biz misafiriz ses çıkarmıyoruz,* Zelal'in *istediklerini veriyoruz. Susunca başımız ağrımıyor"* ya da Şükran'ın "*mecbur katlanacağız, ne deseler de bir şey diyemeyiz, ben bir şey demiyorum susuyorum, bu şekilde iyi oluyor"* ifadelerinde olduğu gibi. Nitekim Richard Hoggart'a göre (Akt, Scott, 2014: 126) insanlar koşullarının temel unsurları karşısında çok fazla bir şey yapamayacaklarını düşündüklerinde, bunu mutlaka karamsarlık, hayal kırıklığı ya da öfke duyarak değil; yalnızca hayatın bir gerçeği olarak gördüklerinde, bu koşullar altında onun yarattığı baskı hissini sürekli olarak duymadan yaşamaya değer bir hayatı sağlayan tutumları seçerler. İşte bu tutumlar, yaşanan zorluklar ve baskılar altında hayatın sürdürülmesi için stratejik bir öneme sahiptir. Kendisini kadercilik ya da basit bir onay durumu olarak gösteren bu tür davranışlar, aslında kişinin kaderine bağlı durumunu sevdiğini değil, bir zorunluluk olarak beliren duruma istese de istemese de rıza göstermek zorunda kaldığını gösterir. Bu noktada rıza göstermenin bir erdem olarak çıktığını belirten Bourdieu (Akt, Swartz, 2011) zorunluluk ve sınırlılık durumlarında, uygun ya da mümkün olan şeyin, pratik bir şekilde içselleştirilmiş eğilimler bütününden çıktığını söyler. Yerli halkın kiraların artması konusunda Suriyeli göçmenleri sorumlu tutmaları Suriyeli kadınlar tarafından kabul görmüş ve bu hususta ki sosyal dışlanmaya rıza gösterme süreçlerini ortaya koymuştur. Böylece sosyal dışlanmanın yarattığı olumsuz psikolojiden kurtulmak ve günlük hayatlarına devam etmek isteyen

Suriyeli göçmen kadınlar yerli halka hak vermek gibi bir zorunlu tutumu benimsemişlerdir. Ancak, bazı kadın katılımcılarım için barınma noktasında yerli halka, özellikle de yerli kadınlara hak veremeyecekleri çeşitli sorunlar vardır.

4.1.3. Tedbirli Olmak: Burada Dikkat Etmek Zorundayız

Yerli kadınlar Suriyeli göçmen kadınların yerleşik toplumsal cinsiyet ilişkilerini derinden etkilediğini anlatmış ve bu etkinin en belirgin olduğu hususlardan birinin de mekân mahremiyeti konusu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu başlık altında, mekân mahremiyetini kaybetme korkusu ile teşhir stratejisi geliştiren yerli kadınlara Suriyeli kadınların gösterdikleri/gösteremedikleri tepkilerin neler olduğunu analiz edeceğim.

Halep'li Seva mahalleye ilk yerleştikleri sıralarda yerli kadınların kendilerine acıyarak merhametli davrandıklarını söylemiştir. Ancak zamanın ilerlemesiyle birlikte, yerli kadınlara atfettikleri 'melek' benzeri niteliklerin aslında gerçek karakterleri ve sosyal davranışlarıyla örtüşmediğini anladığından söz etmiştir:

> *Bize battaniye, yastık, çaydanlık verdiler. Hiçbir şeyimiz yoktu geldiğimizde. Bir tek üstümüzdeki kıyafet vardı. Üzüldüler, yardım ettiler. Komşular melek gibiydiler. Dedik ne güzel insanlar. Çok iyilerdi elhamdülillah. Yalan demeyelim. İşte sonra selam verirlerdi, vermediler. Yüzlerini çevirdiler. Kızdılar, yüzlerinden belli oldu. Yani değişik oldular. Şimdi çok değişikler. Komşuluk yapmazlar. Dilden de anlaşamayız… Bazısı az az öğrendi. Bazısı da evden çıkmayan var korkusundan. Suriyelinin kocası bırakmaz. Komşuluk olmuyor öyle olunca (Seva, 54 yaşında, dul, 7 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Arap).*

Seva, Suriyeli göçmenlerin Türkiye'ye ilk geldiklerinde karşılaştıkları insani yardım ve toplumsal destek süreçlerini anlatırken diğer yandan zamanla komşularının kendilerine selam vermediklerini ve yüz çevirdiklerini anlatmıştır. Ayrıca yerli kadınlarla komşuluk ilişkisi geliştiremeyişlerinin önündeki engellerinden en önemlisinin de dil sorunu olduğunun altını çizmiştir. Suriyeli kadınların yerli toplumla etkileşim kurmasına izin vermeyen patriarkal yapı, sosyal uyum politikalarının yetersizliği ile iç içe geçerek Suriyeli kadınların entegrasyon

sorunları yaşamasına neden olmuştur. Bu durum daha da gettolaşmaya da yol açıp olası bir toplumsal etkileşimin gerçekleşmesine engel teşkil etmiştir. Türkiye'deki Suriyeli nüfusun artması, Suriye'deki krizin uzaması, Türkiye'nin sosyal uyum ve adaptasyon politikaları konusundaki yetersizliği, yerli halkın Suriyeli göçmenlere karşı önyargı, ayrımcılık ve nefret dili kullanması, Suriye toplumu içindeki mevcut toplumsal cinsiyet eşitsizliği Suriyeli kadınların yerli halkla iletişim kurması süreçlerinin önüne ket vurmuştur. Zira komşuluk ilişkileri, toplumsal kaynaşma ve bütünleşmenin en temel bileşenlerinden biri olarak kabul edilebilir. Tüm bunlar istenmeyen yabancı komşu gerçekliği ile çarpıştığında ise Suriyeli kadınlar için toplumsal kaynaşma ve bütünleşmenin eksikliği daha da derinleşmiştir. Suriyeli kadınlar yerli kadınlarla iletişim kurmak istemişse de yerli kadınlar bu yaklaşma durumuna kaçınma ile karşılık vermişlerdir. Marah bu nedenle de komşuluk ilişkilerinin ya hiç bulunmadığını ya da nadiren olduğunu şöyle aktarmıştır.

> *Komşuluk yok elhamdülillah (gülüyor). İstenmeyince olmuyor. Yüz vermiyorlar. Arkadaşlık yapanı oluyor. Ama az var. Yüksekten bakıyorlar. Verseler olurdu. Suriyelinin kadınları yaklaşır kendilerine. Onlar istemiyor. Yüksekten bakıyorlar (Marah, 29 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, kuaför, Arap).*

Suriyeli kadınlar dil bilmemelerine ve sokağa izinsiz çıkamamalarına karşın fırsatları olsa yerli kadınlarla arkadaşlık kurmak istediklerini söylemişlerdir. Ancak yerli kadınların başrolünü çektiği birtakım sorunlar nedeniyle kaçınma eğilimi de geliştirmişlerdir. Örneğin görüştüğüm Suriyeli kadınların önemli bir kısmı kendilerine yüksekten baktıklarını söyledikleri yerli kadınlar tarafından izlendiklerinin farkında olduklarını aktarmışlardır.

Anlattıklarına göre Suriye'de yaşadıkları evler ve sokaklar Gaziantep'e tıpa tıp benzemektedir. Geride bıraktıkları mekân ve yeni yerleştikleri mekân arasında fiziksel benzerlikler olsa da onlara göre yerli halk ile kendilerinin eve atfettikleri anlam farklıdır.

Suriyeli kadınları ziyaret etmek için evlerine gittiğimde kapı genellikle benim içeri sızabileceğim kadar aralanmıştır. Aslında Suriyeli kadınlar sıcak iklimin yarattığı bunaltıcı güneşten korunmak için evlerinin avlu kısımlarının üzerini ve pencerelerini bir bez parçası gererek eskiden de örttüklerinden söz etmişlerdir.

Görüştüğüm kadınların anlattıklarına göre bu yeni olmayan pratikler şimdi kendilerini sokaktan, mahallenin güvensizliğinden ve yerli halkın gözlerinden koruyan bir tampon vazifesi görmüştür.

> *Burada dikkat etmek zorundayız. Evimizde değiliz. Kocam bana kızıyor. Kapımızda perde koyuyoruz. "Onu açma, görünmeyin" diyor. Benim kızlarım var. Suriye'de namus çok mühimdir. Siz o kadar çok dikkat etmiyor olabilirsiniz. Hem de biz yabancı bir yerdeyiz. Bu milletimizin de namusu. Yaşı büyümüş kadınlara çok iş düşüyor. Dikkatli olmamız, kızlarımıza dikkat etmemiz lazım (Sultan, 72 yaşında, evli, 7 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türkmen).*



Fotoğraf 16. Suriyeli bir katılımcının evinin girişinin görüntüsü



Fotoğraf 17. Suriyeli bir katılımcının penceresinin görüntüsü

Görüştüğüm Suriyeli ailelerde klasik ataerkil aile yapısının egemenliği yerli ailelerde olduğundan daha görünürdür. Dahası Arap ailesinde kadın yaşla belirlenen hiyerarşik bir konumu daha fazla tutmaktadır. Yaşı büyük olan kadınlara evdeki ekonomik ve sosyal etkinlikleri düzenleme rolü verilmiştir. Ailenin ve milletin şerefinin taşıyıcısı olan kadınları hanenin erkeğinden sonra korumak da bu kadınların sorumlulukları arasındadır. Göçten önceki geçmiş yaşantılarıyla da benzer olan rol ve sorumlulukları göç sonrasında Sultan'ın "biz yaşı büyümüş kadınlara çok iş düşüyor" cümlesinde izlenebileceği gibi büyük ölçüde arttığı görülebilir. Geldikleri yeni yerde evin sınırlarını ve kadınların namuslarını kollamak için evin etrafını örtülerle kapatarak kadınlar için kapalı ve korunaklı tam bir özel alan yaratmaya çaba göstermişlerdir. Ancak mekânın yapısı gereği gözetlemeye imkân veren çok sayıdaki delikler gizliliklerini saklamaya yetmemiş, oturdukları evlerde Suriyeli kadınların kılık kıyafetlerine dair bilgiler kapalı kapılar ve örtüler arasında hızla yayılmıştır.

Örneğin Atatürk mahallesinde yaşayan ve kısmi zamanlı simultane çeviri işleri de yapan Suriyeli Türkmen kızı Rana, kentin çeperlerinde bulunan bir mahalle muhtarı ile yaptığı görüşmede aralarında geçen diyalogu şu şekilde aktarmıştır:

> *Şimdi bu muhtara gittim. Muhtarla düzgün bir Türkçe konuşunca tabii beni de tanımıyor adam. Neyse bir şey soracaktım adam başladı söylenmeye. "Suriyeliler şöyle Suriyeliler böyle" diyor. Bir bakıyorsun dışarda çarşaflı eve gelince de affedersin kızım sen benim kızım yerindesin ama söyleyeceğim" diyor. "Söyle amca söyle dinliyorum" diyorum. Neyse ben o arada gülüyorum. Gülmekten öldüm yani. "Evin içinde" diyor "şortla geziyormuş, mini mini eteklerle geziyormuş, külotla geziyormuş, kısa kollu geziyormuş affedersin kızım, bizim hanımlar söylüyor" diyor. "Ama evinde bir adabı var" diyor. Yeminle artık güleyim mi ağlayayım mı bilmiyorum. Hiçbir şey de söyleyemiyorum. "Amca ben de evde külotla geziyorum amca" diyesim geliyor diyemiyorum (Kahkaha atıyor). Düşünebiliyor musun? Öyle deseydim ben adama yeminle kalp krizinden giderdi (Rana, Türkmen, 29 yaşında, bekar, üniversite mezunu).*

Suriyeli alt sınıftan kadınların eve ve sokağa atfettikleri anlam birbirinden net çizgilerle ayrılan toplumsal cinsiyetlendirilmiş iki ayrı mekâna karşılık gelmiştir. Alt sınıftan yerli kadınlar için ise böylesine bariz bir ayrım söz konusu olmamıştır. "Mekân mahremiyetinin ihlali ve teşhiri: iki gözüm üzerinde" başlığı altında izah ettiğim gibi yerli kadınlar bunu ev ve sokaktaki giyimlerinin ve davranışlarının benzer olduğuyla kanıtlamaya çalışmışlardır. Suriyeli kadınlar ise evin tamamen kadına tahsis edilmiş bir yer olduğunu ve ev sınırlarına dahil olmayan her yerin ise -kadın kuaförleri, kadın hamamları dışında- erkeklere ait olduğunu dile getirmişlerdir. Buna paralel olarak ev ve sokaktaki giyim-kuşam ve davranış biçimleri de net bir şekilde ayrım göstermiştir. Buna göre kadına ait yerde yani evde tam anlamıyla ve layıkıyla kadınsı bir hale bürüdüklerini ancak dışarıda inançlarının bir gereği olarak kadınlıklarına dair her şeyi minimuma indirmeye çalıştıklarından bahsetmişlerdir. Aşağıda yer alan ifade örneklerinde görülebileceği üzere örnek bir eşin evde oturup

evine ve çocuğuna bakacağını, kocasına ve misafirlerine güzel yemekler pişireceğini ve yabancılara kendini göstermeyeceğini söylemişlerdir:

> *Kadın yeri evdedir. Bizim için en güzel yer bura. Evdeyken istediğimiz gibi giyiniriz. Kocam karışmaz evde, ama evden adım attım mı dışarıda gözüm bile görünmeyecek, haram… Dinimizin, cemaatimizin emri de bunu der. Kadının saçını, elini, gözünü görmek haram. Bak evde özgürüm, hiçbir şeyime laf etmez. "Açık giyebilirsin" der evde de. Bunu kendisi de der. Ama bir tek ona açık olursun… Evde başka kadınlar varsa onda da öyle rahat giyeriz. Biz de herkes böyledir (Reem, 40 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Arap).*
>
> *Buraya geldik sizin kadınlarınız açıklar dışarıda. Harama sokuyor erkekleri. Türk kadınlarının bazıları da bizden görüp kapattılar başlarını. Öyle oldu, bizden gördüler de yaptılar. Ben bunu giyiniyorum (siyah çarşafını gösteriyor). Yaşım 9 olduğunda annem bana kendisinin örtüsünü giydirdi… Dışarıda olmaz içeride biz kadınız. Makyaj olur, güzel giyinmek olur, müzik olur, dans olur. Tamam yeter bu. Dışarda yüzümüz görünmüyor, bizim makyajımızı nasıl görüyorlar ben hiç bilmiyorum. Bizim kapalı, düzgün kadın olduğumuz bu hiç konuşulmuyor. Hep "makyajla dışarıda geziyorlar" diyorlar. Yüzünü açanlar makyaj yapıyor ama o kadar söylendiği gibi değil. Onların gözü bizim evimizin içinde (Zelal, 25 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).*
>
> *Bir keresinde Emel abla (ev sahibi) bizim üst katta oturuyor. Gelir gider bize, kahve yaparım çağırırım gelir oturur. O da kaç yıl oldu şimdi şimdi yaklaştı bana. Bu son sene gelmeye başladı. Bana "evin içinde niye açık giyiniyorsunuz" dedi. Ya dedim "bizde evde sorun yok". Peki dedi "kadın görüyor seni içeride haram değil mi?" "Yok" dedim yani bizim kadınlar sizinkiler gibi dedikoducu değiller". Ben anlamadım siz hemen gidip kocalarınıza mı anlatıyorsunuz… Niye konuşup da evde rahatını bozsun öyle değil*

mi canım (Bu sırada bir kahkaha patlattı). Kadının da bir kadının o yerlerini görmesi olmaz ama bu kadın yani erkek değil yani sonuçta. O kadar da olmaz. Evin içinde değil misin? Kapın, penceren kapalı değil mi? Çok söylüyorsunuz siz bizim için normal bir şey yani. Evimizin içine girip dışarda bizi çıplak…Yüzümüze gülüp bizimle konuşurlar. Eee sonra çıplak. Her yerden de her yerden bize bakıyorlar. Sorarsan da umurunda değiliz. Nasıl değil? Görüyoruz da duyuyoruz da. Bizde yapınca da evde olur, kocasına yapar, düğün olur yapar (Maya, 28 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı).

Özellikle de alt sınıf mahallelerde yaşayan Suriyeli kadınlar evdeyken tam anlamıyla ve layıkıyla kadınlığını tecrübe edip, güzelliklerini yalnızca kocalarına sergilemeleri gerekliliğinden ancak dışarı çıktıklarında bu kadınsılığın üzerini tamamen örtmeleri icap ettiğinden söz etmişlerdir. Ne yazık ki bu husus yerli kadınlar tarafından yeterince anlaşılmamış ve hak ettiklerini düşündükleri değer onlara teslim edilmemiştir. Evi *özgürlük* dışarıyı ise *haram* kelimeleri ile tanımlayan bu kadınlar, kadının özgür olmadığı yer olan evin dışında çok vakit geçirdiklerini ve açık konuşup, açık giyindiklerini düşündükleri yerli kadınları da erkekleri günaha sürüklemek ile suçlamışlardır. Kısacası Suriyeli kadınların az ya da çok ortaklaştıkları görüş yerli kadınlar için mahremiyetin kamusallaşmış olduğu inancıdır denebilir. Nitekim Türkiye'de mahremiyetin kamusallaşmış ve metalaşmış olduğunu gözlemlediklerini ve yine mahrem alandan kamusal alana çıkmanın kadınlar için riskli yanlarına şöyle dikkat çektiler:

Sabahtan akşama kadar kapının önünde geleni geçeni izliyorlar. O kapının önünden kalkmıyorlar. Evin içine girmiyorlar. Günah bu. Erkek geliyor, geçiyor hiç utanmıyorlar. Oturuyorlar. Ev güzel iyi, dışarıda kötülük var kadınlara. Başka yerlerin adetlerini öğrenmiş Türklerin kadınları (Şükran, 43 yaşında, evli, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türkmen).

***Ben:** Başka yerler derken nereden bahsediyorsun? Bir de Suriye'deyken kapının önünde oturmak gibi bir alışkanlığınız var mıydı?*

> ***Şükran:*** *Başka milletlerin. Müslüman olmayanlar var ya onların. Adlarını ben bilmem… Yaşlı kadınlar otururdu. Burada genci, yaşlısı hepsi otuyor.*
>
> *Kimsenin evine girilmez. Şahsen ben kızımı bile bırakmam. Ben şey yani bu mahallede kapının önünde oturuyoruz genelde. İyi insan var kötüsü var bilinmez. Ben senin için de diyorum girme sakın. Olur ki seni içeri kilitlerler, olur ki eşi evde olur o da gereksiz bir insan olur. Yani korkulur bu meselelerden. Yani insan her adamın evine giremez (Rahime, 55 yaşında, evli, 8 çocuk sahibi, okur-yazar, kuaför, Kürt).*
>
> *Kapının önünde oturuyorlar, orası erkeklerin, ayelin (kadının) kapı önünde oturması da ayıp (Maya, 28 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).*

Suriyeli kadınlar yerli kadınların kapı önünde oturmasını da uygunsuz bir hareket olarak gördüklerinden bahsetmişlerdir. Özellikle kamusal alana çıkışı önemli ölçüde yasaklanan Suriyeli kadınlar varlıklarını kimseye çaktırmadan alışverişe gittiklerinden, dar sokaklardan geçerek namuslarına laf ettirmeden evine döndüklerinden söz etmişlerdir. Yerli kadınlar Suriyeli kadınların kamusal alanda çok fazla görünür olduğunu söylemiş ancak Suriyeli kadınlar bunu reddetmişlerdir. Suriyeli nüfusun çok olduğu bu mahallelerde aslında Suriyeli kadınların kent sokaklarında görünür olmasının gayet doğal olduğu söylenebilir. Doğrusu yerli kadının gördüğü de hep aynı Suriyeli kadın değildir.

Yaşadıkları baskıdan kurtulmak için çoğu kez evlerinden çıkmamayı tercih ettiklerini anlatan Suriyeli kadınlar için sosyal açıdan izole olmaları yerel topluma entegrasyon süreçlerinin de sekteye uğramasına yol açmıştır. Yerli kadınlar kapı önünde oturdukları için sokakta da gözetleme eylemi devam etmiştir. Bu durum orta ve üst sınıf mahallelerde göremediğimiz yüz yüze sözlü kavganın buralarda daha fazla açığa çıkmasına neden olmuştur. Örneğin Maya, yerli kadınlara ahlaksız demesini birincisi kadın ve erkeklerin toplum içerisinde son derece kaynaşmış olduğu, ikincisi kapı önünde ve sokakta beden temasını çok kurdukları gözlemi ile gerekçelendirmeye çalışmıştır. Maya yerli kadınların kendilerini gözetlemelerine benzer bir tepki ile nasıl cevap verdiğini şöyle anlatmıştır:

Erkeklerle kapının önünde birbirine değe değe oturuyorlar. Özür dilerim de sizin kadınlarınız ahlaksız. Sokak ta ağız ağıza konuşuyorlar. Kapıdan eve girdikleri mi var. Evvel gün çamaşır toplamaya gittim. Aha böyle yakası açık giyinmiş, eğilmiş kapıyı süpürüyor. Her döş ta diya böyle böyle (bu sırada üzerindeki tişörtü aşağı çekerek elleriyle göğüslerini gösteriyor). Dedim ki "canım benim ben sana bir şey sorucam" dedim. "Ayıp olmasın bak ben Suriyeliyim sen Türk'sün, benden istenemez de" dedim "ama yani ayıp diye bir şey var" dedim. "Canım sen böyle eğilip kapıyı süpürün ya" dedim. "Öyle mi gösterin, yoksam bilmeyerek mi" dedim. Hiç umursamıyorlar. Sonra da olmadık lafı bize ediyorlar. Evden çıkar halimizi koymadılar (Maya, 28 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).

Kentin çeperlerinde yaşayan ve söylenenleri Türkçe bildikleri için doğrudan anlayan Suriyeli kadınlar şahit oldukları tepkilerden ötürü dışarı daha az çıktıklarını vurguladılar. Ancak kültürleşme örüntüleri az olan yani Türkçe bilmeyen Arap ve Kürt Suriyeli genç kadınların ev dışı haraketliliğini sınırlayan temel faktörlerden ilki kocalarının iznine tabi oluşlarıydı. Eşi izin verdiği takdirde akrabalarını ziyaret edebilmesinin mümkün olduğunu söyleyen Ebral, eşinin bu izne bir koşul olarak aileden büyük bir kadının yanında olması şartını sunduğunu belirtmiştir. Ebral gibi diğer kadınlarda olup bitenleri eş, dost ve akrabalarından işitmişlerdir. Buna ek olarak yerli kadınların jest ve mimiklerinin işittiklerini destekleyen somut gösterenler olduğunu da belirtmişlerdir.

Alt sınıftan Suriyeli kadınlar, evlerinde misafir ettikleri yerli kadınların ev içerisindeki mahremiyeti dışarı taşıdıkları için eleştirmişlerdir. Bunun da ötesinde yerli kadınların gözlerinin evlerinin içinde olduğunu ve sürekli bir gözün kendilerini izlediğinin farkında olduklarına dikkat çekmişlerdir. Ayrıca evde kamusal alanda olduğundan daha rahat ve özgür olduklarından dolayı kendilerini evde görme fırsatı bulan yerli kadınların bu özgürlüğü kıskandıklarını düşünenler de olmuştur. Aslında Suriyeli kadınlar bir yandan da yerli kadınların yerleşik mekân mahremiyetini tanzim etmeye çalıştıklarının farkında olduklarını anlatmak istemişlerdir. Bu durumu ise nereden ve nasıl gözetlendiklerini bildikleri gerçeğiyle ile açıklamaya çalışmışlardır:

Gece uyurken gecelik giyerim. Bu üstümdekiyle mi yatayım? Allah onlara akıl versin (Zelal, 25 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).

"Biz giyiniriz kadın kadına ne yapacak açık görünce ne yapacak? Sizin kadınlar kadından mı hoşlanıyor ne ben anlamıyorum. Neymiş ayıp, bizi kadından başka kim görüyor. Haram erkeklere başka erkeklere. Bizi izliyorlar her delikten gözleri şahin gibi olmuş. Evin üstünü kapattık. Demek ki dışarıda birbirini anlatıyor bu kadınlar (Leyla, 42 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, küçük esnaf, Türkmen).

Birkaç Suriyeli kadın ise kendilerinin yaptıkları dedikoduların kötü bir niyet taşımadığını, çünkü başka bir kadın hakkında ileri geri konuşmanın kendileri için de olumsuz sonuçlar doğuracağını bildiklerinden bahsettiler. Yine de maddi kazancının nereden geldiğini anlayamadıklarını söyledikleri dul ya da bekar bir kadına çeşitli yakıştırmalar yaptıkları oluyordu. Bunun parası nereden geliyor? Her gün yeni bir üst alıyor. Bunu kim veriyor? gibi sorulara cevap arayabiliyorlardı.



Fotoğraf 18. ve Fotoğraf 19. Evde namaz kılmak için Suriyeli kadınların üzerlerine geçirdikleri açık renklerdeki ince kumaştan yapılma siyah çarşafa benzeyen kıyafet

Orta ve orta-üst sınıftan Suriyeli kadınlar ise tıpkı orta/üst sınıftan yerli kadınların verdikleri ifadelerle örtüşen şekilde alt sınıf Suriyeli kadınlar yoluyla izlendiklerine yönelik ifadeler duymuşlardır Roşan ve Azimet'te duyduklarından etkilenerek perdelerini günün her saati kapalı tuttuğunu aktarmışlardır. Bu durum hem alt sınıf Suriyeli kadınların hem de orta/üst sınıf Suriyeli kadınların benzer bir şekilde toplumsal denetim altında hissetmelerine neden olmuştur. Alt sınıftan Suriyeli kadınlar örtü kullanarak dışarıdan görünmemeye çalışırken, orta/üst sınıf kadınlar ise perdelerini kapalı tutarak aynı endişelerini gidermeye çalışmışlardır. Bu durum, toplumsal cinsiyet ve sınıf farklılıklarının mahremiyet ve toplumsal denetim konusunda benzer tecrübeler yaratabildiğini göstermiştir.

> *Nerde olursak olalım herkesten duyuyorum. Bize "evde çıplak geziyor" diyorlar. Burada oturduğumuzu bilen komşular olduğunu pek sanmıyorum. Ama yine de perdelerimi kapalı tutuyorum. Çünkü hiç olmasa da illa bize baktıklarını düşünüyorum (Rawan, 29 yaşında, bekar, üniversite mezunu, sanatçı, Arap).*
>
> *Dediğim gibi ben karşılaşmıyorum ama bazen arkadaşlarımın söylentileri oluyor. İster istemez etkileniyorsun yani. Otobüste, hastanede falan. Markette, Avm'de çok olmuyor. Ama bu evi izleme çok kötü bir şey. Biz de dikkat ediyoruz yalan söylemeyeyim (Azimet, 48 yaşında, dul, 3 çocuk sahibi, üniversite mezunu, eczacı, Arap).*

Üniversite mezunu olup ücretli bir işte çalışan ve ailesinin maddi imkanları yerinde olan Suriyeli kadınlardan bazısı yerli kadınların kendilerini kamusal alandan dışlayan tutumlarını "cahillik" olarak değerlendirdiklerini söylemişlerdir. Bir yandan alt sınıftan Suriyeli kadınların durumlarına acıma ve üzülme gibi tepkiler gösterirken öte yandan bu kadınları da cahil zümre içerisinde değerlendirmişlerdir:

> *Duyuyorum. Dışarıda kapalı eeee içeride üstünüzde bir şey yok diyorlar. Bana göre yani bence, cahillik yani. Biraz cahillik var. En büyük sorun cahillik, onlar okumamış, okumayınca yani liseye kadar da ulaşamamışlar. Bunu iki taraf içinde diyorum (Mira, 24 yaşında, bekar, üniversite mezunu, öğretmen, Arap).*

Daha önce de belirttiğim üzere kentin kuzey yakasındaki modern binalar ve ikincil ilişkiler orta ve orta/üst sınıf Suriyeli kadını sözlü ya da fiziksel kavgadan uzak tutmuştur. Tepeden bakmayan ve alçakgönüllü biri olduğu anlatan Azimet her fırsatta burada yaşayan Suriyeli kadınlar için üzüntü duyduğunu söylemiştir. Üniversite bitirmiş ve üç dil bilen Azimet'te az çok kendisinin de maruz kaldığı ve yoksul Suriyeli kadınların daha fazla maruz kaldıklarını bildiği bu durumun onların kaderi olduğunu aktarmıştır:

> *O kadınların yaşamı yaşam değil. Yoksullar, evde kocaları dövüyor. Dışarda hakarete uğruyorlar. Çok kadını duydum böyle. Çok üzülüyorum. Benim kalbim acıyor onlara. Çok hareketlere uğruyorlar. Evde ve dışarıda. Nefes alacakları yer kalmamış. Ama ev yine de onlara daha iyi geliyor. Ev onların kaderi (Azimet, 48 yaşında, dul, 3 çocuk sahibi, üniversite mezunu, eczacı, Arap).*

Özetle Suriyeli kadınların Türkiye'deki barınmaya ilişkin gündelik yaşam deneyimleri, sınıfsal ve kültürel konumlarına göre farklılık göstermiştir. Alt sınıfa mensup Suriyeli kadınlar, kendilerini yabancılaştıran ve tehdit eden bir bakışla karşılaştıklarını ifade etmişlerdir. Kendilerini bu bakıştan korumak için kamusal alandan uzaklaşmış ve ev içine kapanmışlardır. Dahası evlerini yerli halkın gözünden koruyan örtülerle kapatmışlardır.

Suriyeli kadınların özel alanlarına dair gözlemlerim, onların ev içerisindeki kılık kıyafetlerinin, genel kabullerden farklı olduğunu göstermiştir. Ben evde çıplak gezen hiçbir Suriyeli kadınla karşılaşmadım. Bu kadınlar, ev toplantıları, kına geceleri ve düğün gibi özel etkinliklerde, dekolte ve transparan giysiler tercih ettiler. Ancak, erkeklerin bu alanlara girmesi halinde, yanlarında bulundurdukları uzun mantolarını giyerek, toplumsal beklentilere uygun bir şekilde davranışlarını düzenlediler. Ayrıca, yerli kadınlar gibi banyo gibi en mahrem alanlarda bile, çıplaklığı utanç verici ya da kirli olarak algılamadıkları da söylediler.

4.1.4. Yerli Kadının Bedeni ve Âtıl Cinselliği: "Kaprisli kadınlar"

> "Gizemli doğu" ile "gizemli kadın": Her ikisi de ölümcül sessizliklerinde alabildiğine edilgendiler ama, çiçeksi kokularıyla sömürgeciyi içeri girmeye -tecavüze- davet ederler. Peki ama, bunun sirenlerin çağrısı olmadığını kim garanti edebilir? Hiç kimse özellikle de ortalık bir mezar kadar sessiz ve karanlıksa! (Berktay, 2012: 140).

Suriyeli kadınlar baştan ayaklarına kadar uzanan kolsuz ve bol siyah çarşafları ya da bonenin biraz gerisinden sıkıca başlarına sardıkları eşarpları ile yerli kadınların tesettür kullanma biçimlerinden farklılaştıkları için kolaylıkla görülüp ayırt edilebilir olduklarından söz etmişlerdir. Batıkent ve Atatürk mahallesine doğru gittiğimde başörtüsü beyaz bone gerisinden bağlanan krem rengi ya da beyaz renk eşarplara dönüşmüştür. Buralarda zaman zaman geriye doğru çektikleri eşarplarından saçlarının ön kısımlarını açıkta bırakan Suriyeli genç kadınlar da göze çarpıyordu. Mira ise bu kadınlardan yalnızca biriydi. Ne yazık ki ailesi saçlarını tamamen açmasına müsaade etmiyor o da en azından saçlarının ön kısımlarını ufaktan açarak teselli bulmuştur. Ailesinden zor aldığı izin sayesinde örtünmeyi bırakan Suriyeli bir kadın katılımcım da oldu. Elde ettiği bu başarıyı ise açık görüşlere sahip olan edebiyat profesörü abisine ve Türkiye'de olmasına borçlu olduğunu dile getiriyordu. Bu orta/üst sınıftan gelen genç kadınlar örtünme ve kıyafet tercihlerinde eğer Suriye'de olsalardı kültürel olarak hoş karşılanmayacaklarını bildikleri seçimler yaptıklarını aktardılar. Dolayısıyla bu kadınlar ailelerine niyetlerini belli ederek ve onların da rızasını zor da olsa alarak kadınlıklarını yeniden çerçevelendirmeye çalıştılar.

Yerli halkın kullandığı ağır hakaretleri duymamak ve bu doğrultuda kamusal alanda kendilerini daha iyi hissetmek için bazı Suriyeli kadınlar da kılık kıyafetlerini yerli kadınlar gibi giyinmeye başlamışlardı. Ancak alt ya da alt-orta sınıf mahallelerde geleneksel kıyafetlerini giymeyi sürdüren Arap Suriyeli kadınlar çoğunluktaydı. Bu kadınlar için çarşaf giymek bir avantajdı zira bedenlerini gözden saklamak için oldukça elverişliydi. Eğer siyah çarşaf kullanmıyorsa Suriyeli Türkmen ve Kürt kadınlar da tipik bir yerli kadın gibi başlarını bağlayıp giyiniyorlardı.



Fotoğraf 20. Beydilli Mahallesi'nden bir görüntü -kadrajda iki Suriyeli göçmen kadın

Yerli kadınların gerilmiş olan yüz hatlarını fark etmeleri ya da yaftalayıcı sözlerine doğrudan maruz kalmaları görünüşlerinin Suriyeli olduklarını el vermesi yüzündendi. Yani kadınların farklılaşan kılık kıyafetlerinin -örtünme şekli önemli bir gösterendi- milliyetin bir simgesi olarak öne çıkması sosyo-kültürel dışlanmanın dinamiklerinden birini teşkil ediyordu. Görüştüğüm Suriyeli kadınların hepsi de bir ya da birden fazla kez sözlü ve fiziksel olarak toplumsal cinsiyet ve milliyet konumlarıyla alakalı sosyal dışlanmaya maruz kaldıklarını anlattılar. Daha açık bir ifadeyle ötekinin kadını olma sıfatıyla sosyal dışlanmayı tecrübe ettiklerinin altını çizdiler. Dedeoğlu ve Gökmen'in de (2011: 124) belirttiği gibi etnisiteye bağlı olarak yükselen ayrımcı söylemler toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılıkla birleşince göçmen kadın katmerli bir dışlanma deneyimin içinde kendisini buluyordu. Öne çıkan cinsellikleri hakkında yerli kadınların yaptıkları dedikoduları duymak ise Suriyeli kadınları bir hayli rahatsız ediyordu:

> *Ya ben şöyle bahsedeyim. Yüzleri gösteriyor. Antep'te çok dedikodu oluyor. Kadınlar bilmiyorum. Erkekleri bu kadar konuşmuyordur. Kadınlar erkeklerini Suriyeli kadınlardan kıskanıyor. "İyi ki bu savaş çıkmış" diyor Antepli kadınlar. Yoksa Türkiye'ye gelip nasıl erkeklere süslenecekmişiz. "Buraya gelmişler şöyle olmuş böyle olmuş" yani biz duyuyoruz. Kıyafetlerimizden tanıyorlar.*

Sevmiyorlar bizi, sevmeyecekler de (Ümran, 34 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, yarı zamanlı tercüman, Türkmen).

Ellerine siyah eldiven geçiren ve yüzlerini de peçe yardımıyla kapatan Arap kadınlar yerli kadının güzelliklerine ve cinselliklerine ilişkin sahip oldukları tutumlara nasıl vardıklarını bir türlü anlayamadıklarını belirtiyorlardı. Üstelik koruyucu bir giysi olarak kullandıkları siyah çarşafın altındayken anlaşılması mümkün olmayan bu durumu Ebral şöyle izah ediyordu:

Bütün Suriyeli kadınların hepsi mi makyaj yapıyor. Anlamıyorum. Birini ikisini görüyorlar yallah Suriyeli kadınlar makyaj yapıyor, süsleniyor. Kendime bir göz kalemi alamamışım kaç yıl olmuş. Ben dışarıda hicap takınıyorum. Gözümüz bile kapalı. Nerden görüyorsun da sen böyle şeyleri söylüyorsun. Anlamıyoruz (Ebral, 19 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Arap).

Zorumuza gidiyor yani. Biz "erkeklerini yediğimiz için iyi ki Türkiye'ye gelmişiz" diyormuşuz. Öyle bir şey olabilir mi ya? Ayıp ama. Duyuyorum ama ben duymazdan geliyorum (Leyla, 42 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, küçük esnaf, Türkmen).

Suriyeli kadınların ifadeleri kimler tarafından nasıl dışlandıklarının farkında oldukları bilgisini yeterince veriyordu. İşgücü piyasalarında patronları ya da birlikte çalıştıkları yerli erkekler tarafından sözlü ve fiziksel tacize uğradıkları gibi evin sahibi, mahallenin bakkalı, muhtarı ve hatta cami imamı tarafından taciz edildiklerini anlatan Suriyeli kadınlar tanıdım. Ama yine de "erkekleri bu kadar konuşmuyordur" diyen Ümran gibi yerli erkeklerin değil de kadınlarının baskısını daha çok hissettiklerini Rana ve Evla da vurguluyordu:

Bize Türk kadınları pis diyorlar üniversiteye gittim erkekler başka, kadınlar başka davranıyor. Erkekler daha iyi davranıyorlar bize. Bizi kıskanıyorlar Türk kadınları (Rana, 29 yaşında, bekar, üniversite mezunu, öğretmen, Türkmen).

Erkekler bizi beğeniyorlar. Türk kadınları çok ahlaksız şeyler söylüyor bize yani gerçekten ahlaksızlar. İyi konuşan kadınlar da var ama çoğunluğunun ağzı ahlaksız. İki kadın tanıyorum, bana

çok kötü şeyler söylediler. "Fahişesiniz" dediler (Evla, 36 yaşında, dul, 2 çocuk sahibi, üniversite mezunu, doktor, Arap).

Nasıl ayırt edildikleri ve kim tarafından nasıl dışlandıklarının farkında olmaları sosyal dışlanmayla zayıf bir biçimde olsa da başa çıkmaları için bir anahtar vazifesi görüyordu. Ancak bu zayıf direniş hâkim grupların ürettiği önyargı ve kalıp yargılara uygun tutum ve davranışları içselleştirmenin bir sonucu olarak toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin de yeniden ve yeniden üretilmesine yol açıyordu.

Türkçe bilmeyen Suriyeli Arap ve Kürt kadınlar yerli kadınların ne dediklerini tam olarak anlamasalar bile belli bir çıkarımda bulunabiliyorlardı. En basitinden Türkçe bilen Suriyeli bir kadına sorup öğrenebiliyor kendi aralarında muhasebe yapıp gizli bir senaryo olarak kendi kadınlıklarına dönük olumlamalar yapabiliyorlardı. Leyla, önceki sessiz ve donuk hali yerine yerli kadınların yarı ciddi yarı esprili konuşmalarına daha fazla katılabildiğini, artık kendisine yapılan iğneleyici sataşmalara yanıt verebildiğini söylüyordu:

Evet haklılar Suriyelilerin kadınları daha istekli. Türklerde daha soğuk kadınları, cinsel hayatları yani. Benim öyle görüşüm var. Ben bunu onlara da söylüyorum. Ortada zaten (Leyla, 42 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, küçük esnaf, Türkmen).

Leyla'ya yerli kadınların cinsel bakımdan soğuk olduklarını nasıl fark ettiğini ve bu kanıya nerden vardığını soruyorum.

Yani şöyle görünümlerinden belli, Suriyeli kadınlar daima giyinirler, işleri güçleri elbise almak, iç çamaşırı almak, ben bunları kendileriyle beraber yaşıyorum görüyorum yani, daima da görürüm. İşleri güçleri elbise, giyim, kuşam, erkeklere bakım. Ama Türkler sadece evleriyle ilgileniyor, bir elbise alıyorlar belki de onunla on sene sürünüyorlar. Sürekli aynı elbiseyi giyiyorlar. Mesela aha şu kadın bak ne zaman görsem aynı giyinmiş. Ama Suriyeliler günde bazen iki kere geliyorlar, iki kere de elbise değişmişler. İstekliler. Bak giyime, kuşama istekli olurlarsa demek ki cinsel yaşama da istekli olurlar. Benim görüşüm başka bir şey de Suriyelilerle Türkiyeliler arasında kıskançlık oluyor ondan sonra. Sizin kadınlar mesela "erkeklere süslenip, giyim kuşam

yapıyorsunuz süsleniyorsunuz" diyorlar bize. Ama sizde bakabilirsiniz. Onlar böyle göçebelerse yine de kendi kendilere bakıyorlarsa, siz buranın halkısınız, kimseyi elinizden alan yoktur ki. Ama sizin içinizden öyle bir şey gelmiyor (Leyla, 42 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, küçük esnaf, Türkmen).

Bu arada Leyla bana bunları söylerken sürekli siz diyor ve benim makyajsız ve bakımsız oluşum karşısında beni de eleştiriyordu. Üzerimdeki bol kumaş siyah pantolonum, tişörtüm ve boyası akmış saçlarımla kendimi oldukça sönük hissetsem de küpelerimi ve bilekliğimi taktığıma da memnundum. Marah'da şunları söylüyordu:

Bir şalvarı giyiyorsunuz bir hafta sürünüyor o şalvar üstünüzde. Yani giyim yok, kuşam yok. Kendi kendine bir parfüm sürse, Suriyeliler parfüm sürüyor. Bir insan niye niçin parfüm sürer? Kendi kendine ter kokusundan, pis kokusundan çıkmak için. Hee kendi kendilerine bakıyorlar Suriyeliler, istekliler çünkü. Ama Türk halkı öyle bir şeylere istekli değil. Sadece salça geldi, domates geldi, balcan geldi, şey geldi. Paraya kıymıyorlar. Ama onlar paraya kıyıyor, Suriyeliler kıyıyorlar. Bugün işledik, bugün yaptık, bugün yedik, yarın Allah kerim diyorlar. Çünkü yaşamayı seviyorlar (Marah, 29 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, kuaför, Arap).

Leyla ve Marah'a bana anlattıkları açıklıkta başka bir yerli kadına da bu fikirlerinden bahsedip bahsetmediğini sormadan evvel bu tutumlarının ne zaman ve nasıl yeşerdiğini sordum. Katılımcılarım ilk sıralarda yerli kadınların sitemlerini çok haklı bulmuş ve Suriyeli kadınlara kendileri de bela okumuş. Fikirlerinin değişmesinin ve moral bozukluklarının son sınırına dayanmasının yerli kadınların kaşlarını çatarak bizzat kendilerinin yüzlerine de konuşmaları olduğunu söylediler. Belli bir süre özgür koşullar altında işin iç yüzünü bilenlerle yerli kadının atıl güzelliği hakkında yaptıkları konuşmalardan bahsedip nihayet konuşmaların içeriğini samimi olduğu yerli kadınlarla da paylaşılmaya başladıklarını anlattılar. Doğrusu Marah ve Leyla artık işin iç yüzünü bilenlere bir türkü, dışardakilere başka türkü söylemekten vazgeçmiş görünüyordu:

Vardı, vardı. Suriyeli avratlardan yuva yıkanları oldu. Ey tamam dedik teselli ettik. Boşverin dedik, he kötü kadınlar onlar. Ben hepsi öyleler demedim. Eeeee sonra sen de öylesin. Vallahi böyle yanımdan geçip giderken bağırıyorlar. Ben de onlara söylüyorum. Baksınlar kendi kendilere (Marah, 29 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, kuaför, Arap).

Giyimine bak bir gün bir elbise bir gün elbise giyiniyormuşum. Suriyeli avratlar artık gülüyordu onların giyinimine. Ben de diyordum "ya gülmeyin". Demesem iyi olurmuş. Şimdi ben çekinmem laf eden olursa yüzüyle beraber siz de üstünüze başınıza bakın diyorum… Konuştuğum, bildiğim insanlara diyorum. Öyle tanımadığıma da bir şey demem yani. Onlarda bilsin düzeltsin kendilerini, erkeklerini evden kaçırmasın. Daha ben iyilikle söylüyorum (Leyla, 42 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, küçük esnaf, Türkmen).

Marah ise akşam yemeği hazırlamak için market alışverişine çıktığımız bir gün gözüyle işaret ettiği yerli kadınların kıyafetlerine dikkat çekerek etrafımızdakilerin duyabileceği tonda hararetli bir konuşma yapıyordu:

Şu kadın pijamasına bak. Bir haftadan beri bunu giyiniyor. Bunu gece yıkayıp geri mi giyiyor ben artık bilmiyorum. Şimdi ben gene giyinmeyi severim yani, değişmeyi severim yani. Kendilere şöyle bakıyorsun, artık elbise yerde sürünüyor. Yıkayıp ta şey etmeden sünmüş artık yani. Aha şöyle üstünde yıldır yıldır durmuyor yani. İki üç tane Suriyeli geçsin buradan bak giyimine. Mantosuyla, pantolonuyla, makyajıyla, parfümüyle, giyinmiş yani bak aha orda. Bak şuna (Antepliye işaret ediyor) şimdi ben erkek olsam bunun yanında yatmam, yatmam vallahi yatmam. Her şey gözle, yemeği yiyeceksen gözünle gördün ki yiyecen. Gözünle bakıyorsun. Daha da bazen diyorlar "Suriyeli kadınlar Türkiyeli kadınların erkeklerini alıyor" diye. O erkeklerin kendileri bakıyorlar kimse almıyor. Sen sana da bak nasıl herifin başkasına bakamaz ki o zaman. Ben bunun erkek mi kadın mı ne olduğunu ben bile

anlamıyorum. Şunun biçimine bak. Ben bunu nasıl sevim, sevişim ben bunla nasıl lan nasıl? (Marah, 29 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, kuaför, Arap).

Bu konuyu evde etraflıca konuşmak üzere rafa kaldırıp yolumuza devam ettik. Kapı önünde oturan yahut yanımızdan geçen yerli bir kadının bunları konuştuğumuzu duymasını ya da onlara bakarak güldüğümü görmesini asla istemezdim. Neredeyse sokağın hepsi beni tanıyordu ve gözüyle işaret ettiği kadın evine girip çıktığım yakın arkadaşlarımdan Fatma'nın eltisiydi. Onlarla iletişimimin bu yüzden kopmasını istemezdim. Zaten Suriyeli kadınlarla içli dışlı görünmem onları rahatsız etmem için yeterli bir sebepken bir de onlar hakkında ileri geri konuştuğumu düşünmeleri benim için kötü bir senaryo olurdu. Eve varana dek aslında gizli bir senaryo olarak okumaya devam ettiğim bu misillemenin nasıl oldu da kamuya açık bir şekilde ilan edilmeye başladığını zihnimde çevirip durdum. Katılımcılarım iletişimde olduğu ve kendilerinden bir zarar gelmeyeceğini bildiği yerli kadınlara kendilerine gelmeleri için iyilik adına fikirlerini beyan ettiklerini söylemişlerdi. Oysa Leyla, Marah ve Şükran tanımadığı kadınlara hadlerini bildiriyordu. Sonunda eve varınca cesaretimi toplayarak Marah'a niçin yerli kadınların duyacağı bir ses tonuyla bu eleştirileri yaptığını sordum. Verdiği yanıt sonrasında ses kaydını açmak için iznini isteyip söylediklerini tekrar etmesini rica ettim.

Kendi kendilerini çok şey görüyorlar, önemsiyorlar çok beğeniyorlar. Havalarından geçilmiyor. İyi şalvar giyiyorlar. Bizim giyimimiz sizinkinden daha farklı. Pardösümüz daha güzel. Kocalarını alan biz değiliz, evden kaçıran onlar (Marah, 29 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, kuaför, Arap).

Bu yanıt soruma yeterli bir cevap gibi gelmemişti. Canına tak etmesi ya da onlardan bir kadını yanına almış olmasının verdiği güven duygusu da pek açıklayıcı değildi. Ama Marah bir Türk'le evliydi. Muhtemelen bu durum kendisine gelebilecek olası geri ataklara karşı güvende hissetmesini sağlıyordu. Bu yaşadığım olumsuz çıktısı olabilecek deneyimden sonra hem araştırma sahama zarar vermemek hem de dışlanma deneyiminin içeriği daha yakından anlamak için ben de siyah çarşaf giyip katılımcılarımla beraber sokakta, parkta, pazarda ve markette dolaştım. Gün

içerisinde birkaç saat siyah çarşaf ile gezmem bile hakarete maruz kalmama yetiyordu. Örneğin beni siyah çarşaf içerisindeyken tanımayan Zübeyde evinin önünden Marah ile geçerken gelini Duygu'ya "Kara böcek geçiyor" demişti. Suriyeli kadınlar ise siyah çarşaf giymemi hoşnut karşılıyor hatta "bizim genç kızlarımız giymek istemiyor sen bir yabancı bunu yapabiliyorsun" diyerek çarşaf giymeyi artık hoş bulmayan Suriyeli genç kadınları eleştiriyorlardı.

Rahime ise zulüm olarak adlandırdığı yerli kadınların yaftalayıcı sözlerine kamusal alanda cevap verebilmenin ihtiyatlı bir şekilde davranmayı gerektirdiğinden söz ediyordu. Buna göre ne kendisinin ne de Suriyeli diğer kadınların yerli bir kadına vereceği cevaptan zarar görebilme ihtimalini göze alamıyordu. Görüşlerini ortaya atmaktan korkmak için her türlü nedene sahip olan Suriyeli birçok kadın gibi o da örtülü bir kültürel mücadele veriyor ve kendisini böylece daha iyi hissettiğinden söz ediyordu:

> *Biz gece oturmayı severiz, süsleniriz, oynarız, kendimize güveniriz. Süslenmeyi, hayatı çok severiz. Gece hayatını severiz. Gülmeler, şakalar, oynamalar. Hele giyinişimiz. Kocanı evde tutmana da faydası olur. Antepli bayanlar bilmem ne giymiş, çuval giymiş. Bir de şalvarları var beter. (Rahime, 55 yaşında, evli, 8 çocuk sahibi, okur-yazar, kuaför, Kürt).*
>
> ***Ben:** Bunlardan onlara da bahsettiğin oldu mu hiç?*
>
> ***Rahime:** (Kahkaha atıyor). Zulüm ediyorlar. Bizi yolacaklar. Sinirli bakıyorlar. Onlar konuşuyorlar yani ne bileyim heyecanlandım bilmiyorum anlatıyorum ama çok bir şey diyemiyorum korkuyorum çünkü. Onlar daha açık açık hep açık konuşuyorlar biraz daha ağır. Ben biliyorum öyle. Ellerine geçeni yolarlar. Onlara belki güzelce söylenebilir ama ne yapacaklarını bilemeyiz. Mahalle de bizi sığdırmazlar. İyisi söylememek. Benim kızlara "hiçbir şey demeyin aman ha" diyorum. Biz bizi biliyoruz. "Elleşmeyin, yabancıyız" diyorum.*

Bu kadınlara göre bakımlı ve güzel olmaları yeni bir şey değildir. Hatta yerli kadınlar, Suriye'de kendilerine gösterdikleri bakım ve özenin belki de bir kısmına şahit olabilmişlerdir. Örneğin beyaz yüzünde öne çıkan siyah ve büyük gözleri ile

gülümseyerek konuşan Ebral teninin odada bulunan diğer kadınlardan daha beyaz oluşunu dinliyor, kadınların Suriyeli ya da Türk olsun her tür standarda göre çok cazibeli ve güzel bir kadın olduğunu söylemeleri karşısında hoşnut görünüyordu. Bu konuşmaların da verdiği özgüvenle aşağıda yer verdiğim cümleleri dile döküyordu:

> *Ya biz sizin neyinize bakacağız. Allah aşkına ya. Yani birde şey mesela çok öyle kendileriyle de ilgilenmiyorlar. Bakmıyorlar sonra "bizim kocalarımızı elimizden alıyorlar" diyorlar. Evet bu laf çok oldu yani. İlgilenin kendinizle. Bizim kadınlar Suriye'de kendilerine ilgi gösterirlerdi. Orda süs, giyim, parfüm, makyaj. Burada Suriye'deki kadar çok bile değil. Yani böyle bir şeylere çok özen gösterirler. Kendi kendilerine yani. Eee burada Antepliler kendi kendilerini bırakmışlar. Bir şalvar diktiriyorlar yazın başına sonuna kadar onunla yelleniyorlar. Eee biz yapamayız onu. Mesela gidip banyo yapacaksın, üstünü başını değiştireceksin, parmüfleneceksin. Parfüm bitmeden öbür şişeyi getireceksin. Ben böyleyim şimdi (Ebral, 19 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Kürt).*

Tabii bana da "çok zayıfsın nasıl Anteplisin biraz yemek ye" diyorlardı. Kadınlardan biri bağdaş kurduğu yerden hafifçe doğrulup dizlerinin üzerine bir miktar yükseldikten sonra balık etli vücudunu bana doğrultarak "bak böyle daha güzel değil mi? diye soruyordu. Tam konuşmaya yeltenmişken Marah benden önce davranıp şunları söyledi:

> *Zayıf olmak güzel. Ben de gençliğimde zayıftım. Bak (karın çevresindeki fazlalıkları gösteriyor) burada sizin fırın ekmeğinden yemekten oldu. Bu güzel mi duruyor? Hiç güzel değil. Değil mi? (Marah, 29 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, kuaför, Arap).*

Kimin söylediğini teyit etmeliydim bilmiyordum. İki arada kalmıştım. Ne diyecektim? Kilolu olmak güzel miydi yoksa değil miydi? Araya bir de Antepli kadınlar girmişti. Ben de üçgenin orta yerinde duruyordum. Ben söyleyeceklerimi kafamda çevirirken neyse ki kadınlar kibarca araya girip "hayır hayır sağlıklı olmak güzel" dediler. Ama sonrasında bir kadın "çok zayıf olsaydım kocam beni sevmezdi"

dedi. Ebral'de çok kilolu olsaydın onu da sevmezdi bence, değil mi?" diyerek konuşmasını sürdürdü. Marah ise Ebral'in sorusuna hem cevap veriyor hem de yerli kadınların beden ölçülerinden söz ederek bir misillemeye girişiyordu.

> *Çok fazla yiyorum. Antepli kadınlar gibi değiliz yine de. Bizim ekmeklerimiz zayıflatır diye kendileri de alıyorlar. Markette bitiyorlar bazen. Biz de fırından sizin ekmekten alıyoruz. Bak bu Suriye ekmeği. Suriyeli ekmeği zayıflatır diye alır yerler. Biz zayıfız ya ondan onlar kilolu, şişman, şişmanlar köfte yiyorlar hep (Marah, 29 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, kuaför, Arap).*

Zelal ise Türkiyeli kadınlarının vücutlarındaki kılları aldırmadığından ve bu yüzden pis bir görüntü verdiklerinden söz ediyordu:

> *Kıllarına bakıyorum. Her yerleri kıl. Pis görünüyorlar. İşte topuklarının kirine bazen bakıyorum. Ayaklarının kirine olmuyor. Bizimkilere bakıyorsun tertemiz. Buradaki kadınlar bir şey bilmiyorlar bence. Kendilerine bakmazlarsa kocaları onları bırakacak tabii. Güzel gösteriyorlar kendilerini diyerek kıskanıyorlar bizi. Sonra "Suriyeliler ancak makyaj yapıyor, Suriye'den kaşını gözünü boyamaya gelmişler burada erkeklerle oynamaya gelmişler". Sen gözünle görmediğin şeyi insanı yani yargılayamazsın (Zelal, 25 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).*

Zelal'e göre yerli kadınlar ne yapmaları gerektiğini bilmiyordu. Üstelik genç ve güzelken ne olur ne olmaz diye kocasından altın bir ziynet istemiyorlar bir de tembel kocaları için hala canla başla çalışıyorlardı. Oysa kocaları ölse, kendilerini terk etse ya da boşansalar alacakları bu ziynet eşyalar onlar için sigorta işlevi görecekti. Güçlü ve çalışkan kadın olmasıyla kendini öne çıkaran yerli kadınların erkeğe ihtiyaç bırakmaması Suriyeli kadınlara göre onları riske atan bir durumdu. Seva, Suriye toplumunda kadınlara alınan maddi hediyelerin en genel anlamda ailenin maddi güvenliği sembolize ettiğini belirtmişti. Bunlar her ne kadar aşk ve romantizmi sağlamlaştıran erkek taahhütleri olarak görülmese de erkeklerin sınırlı

mali imkanlar altında aldığı maddi hediyeler "aile ile ilgilenmenin" güçlü bir ifadesi olarak anlaşılmasını sağlıyordu.

Görüşmelerde ortaya çıkan bulgulara göre, Suriyeli kadınlar ve yerli kadınlar arasında bir tür rekabet yaşandığı gözlemlenmiştir: "en iyi kadın olma" yarışı. Yerli kadınlar tarafından dışlanmalarına rağmen, Suriyeli kadınlar kendi kadınlıklarını öne çıkararak ve yeniden tanımlayarak dışlanmanın olumsuz etkilerini gizlemeye çalışmışlardır. Bu düello sonucunda, Suriyeli göçmen kadınlar kendilerini yerli kadınlara karşı daha bakımlı, daha güzel, daha zayıf ve daha genç olarak tanımlamışlardır. Bu durum, Kandiyoti'nin belirttiği gibi, kadınların ataerkil pazarlık sürecine girmelerine yol açar. Sonuç olarak, dışlanma karşısında kaybettikleri onuru yeniden kazanmak için Suriyeli kadınlar kendilerini yerli kadınlara karşı övmeye ve yüceltmeye yönelirler. Yerli kadınlarla olan çatışma, sosyal dışlanmaya karşı bir tür direniş dinamiği olarak görülebilir, ancak söz konusu bu direniş genellikle pasif ve sınırlı bir şekilde gerçekleşir. Bu durum, Connell (2016: 268) ve Wollstonecraft'ın da (2007: 86) belirttiği üzere patriyarkayı tekrar güçlendirebilir. Mary Wollstonecraft (2007) kadınların toplumsal rollerinin erkekleri memnun etme ve onlara zevk sağlama üzerine inşa edildiğini belirtir. Kadınlar, güzelliklerinin güçlerinin bir simgesi olduğu öğretisiyle büyütülür ve bu, onların zihinsel gelişimlerini bedensel görünümlerine göre şekillendirmelerine yol açar. Wollstonecraft'a göre (2007: 85-86) kadınlar kısa süreliğine tahtta oturan kraliçeler gibi yaşamayı, doğuştan gelen hakları ve eşitlikten doğan saygınlığı kazanmak yerine tercih ederler. Bu durum, kadınların erkeklerin gözünde daha aşağıda olmalarını yüceltme paradoksuna yol açar.

Wollstonecraft (2007: 75) kadınların mutluluğu sadece erkeklere zevk vermekle bulabileceklerini öğrendiklerini ve bu durumun kadınların düşüşünü hızlandıran sahte bir saygı gösterisiyle desteklendiğini ifade eder. Lefebvre (2007, 87) ise, kadınların günlük yaşamda hem aktif katılımcılar hem de kurbanlar olarak konumlandırıldığını, güzellik ve moda gibi ikamelerin kadınların aleyhine çalıştığını söyler. Bu, kadınların toplumda nesneleştirilmesine ve değerlerinin yüzeysel özelliklerle sınırlı kalmasına yol açar.

4.1.5. Söyledikleri Kadın Bizim- Etnisiteden/Sınıftan- Kadın Değil

Yerli kadınlar öteki kadını inşa ederken tek bir millet atfı altında tüm Suriyeli kadınları öteki olarak konumlandırmışlardır. Dolayısıyla Suriyeli kadınları Türkmen, Kürt ya da Arap olması fark etmeksizin çok makyaj yapmak, erkek avcısı olmak ve aşırı cinsel olmak ile suçlamışlardır. Türkmen kadınlar yerli kadınların kendilerine yönelttikleri cinsiyetçi tavır ve ifadelerin daha çok Suriyeli Kürt ve Arap kadınlar için doğruluk payı içerdiğini söylemişlerken Suriyeli Kürt kadınlar ise bu söylemleri Türkmen ve Arap kadınlara mal etmiştir. Türkmen ve Kürt Suriyeli kadınlara göre yine de yerli kadının kocasını elinden almak isteyen kadınlar çoğunlukla Suriyeli Arap kadınlardır. Orta/üst sınıftan Arap kadınlar ise benzer bir tepkiyi sınıf bağlamı içerisine yerleştirerek vermişlerdir. Bu kadınlara göre cinsiyetçi yaftalamaları aslında alt sınıftan eğitimsiz ve cahil buldukları Türkmen, Kürt ve Arap kadınlar hak etmektedir:

> *Söyledikleri kadın bizim kadın değil. Türkmen kadınları Arap kadınlar gibi dışarıda çok gezip makyaj yapmayız, onlar yapıyorlar. Bizim üstümüzle beraber kalıyor sonra… (Azade, 29 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Kürt).*
>
> *Türkmeniz. Aynı sizin gibiyiz. Bir farkımız yok. Arap kadınlar, Kürt oynaktır, ahlaksızdır. Gördüklerinden Türkmen'i varsa da azdır. Çoğunluğu Arap kadınlardır (Şükran, 43 yaşında, evli, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türkmen).*
>
> *Evde Türk kadınları daha usturuplular. Buraya uymamız lazım bizim. Köylük yerde bizde böyleydik. Evde kim çıplak kalmış. Böyle açık gezenler varsa da onlar Halepli koyu Arap kadınlar (Ümran, 34 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, yarı zamanlı tercüman, Türkmen).*

Buradaki ilişki bir iktidar, hâkimiyet ve farklı biçimlerde gün yüzüne çıkan karmaşık bir boyun eğme ilişkisidir. Karmaşık oluşu ırk, etnisite, yaş gibi farklı konumlanışları içeriyor olmasından kaynaklıdır. Örneğin "iki gözüm üzerinde" başlığı altında tartıştığım yerli kadınların Suriyeli kadınları mekân mahremiyetini ihlal ettiklerine yönelik ortaklaşan dışlamaları karşısında Suriyeli kadınların dışlamaya verdikleri cevaplar etnisiteye göre çeşitlilik göstermiştir. Suriyeli Türkmen

kadınlar yerli kadınların söylediği *evde çıplak geziyorlar* eleştirilerini aslında her ne kadar doğru bulmasalar da ortak bir Türk kültürü birliğine gönderme yaparak üzerlerine alınmamayı tercih etmiştir. Yerli kadının sözlerini harfiyen takip ederek yani Suriyeli Arap kadınların evde çıplak gezdiğini doğrulayarak yerli kadına hak vermişlerdir. Boyun eğmeyi kabul edenler, kendilerini baskı altında tutan gücün ürettiği tutumları doğruladıklarında, yani düşünceleri ve algıları doğrudan dayatılan baskı ilişkilerinin yapılarıyla uyumlu bir halde şekillendiklerinde, tanıma eylemleri kaçınılmaz olarak itaat eylemlerine dönüşür (Bourdieu, 2015: 26). Ya da tıpkı Scott'ın (2014: 16) söylediği gibi güçsüz grupların iktidarın hegemonik görüşlerini pekiştirerek suç ortaklığı yapmalarının arkasında kişisel çıkarlar bulunmaktadır. Türkmen Suriyeli kadınlar için bu çıkar Suriyeli ya da Türkiyeli olma durumunun yarattığı çelişkiyi ortadan kaldırarak kendilerini Türkiyeli olarak görme ve kabul görme arzularından kaynaklanmaktadır.

> *Araplar sevmezdi bizi Suriye'de. Orada Türkmendik burada Arap olduk. Dili eğriler, dilleri eğriler derlerdi bize. Buraya da geldik bize "pis Suriyeliler" diyorlar. Biz arada kaldık. Şu tarafta Kuran kursu var oraya gidiyorum. Dün avratlarla oturuyorum. Erdoğan'a söyleniyorlar. "Suriyelileri buraya aldı" diye konuşuyorlar. Yüzüme söylemeyin acı arkamdan söyleyin. Acı kalkayım da arkamdan söyleyin (Ağlıyor). Orada evimizi bırakıp geldik. Yüzümle beraber demeyin arkamdan deyin. Benim dayılarım da buralı, dayılarım da buralı. Köklü buralıyız. Buralıyız da adam oraya gitmiş bir sınır çekilmiş, yarısı orada kalmış yarısı burada kalmış. Şimdi de arada kaldık. Türkün hası biziz. Has Türk'üz. Dedem seferberliğe gelmiş. Dedem daha burada şehit oldu. Çanakkale'de (Sultan, 72 yaşında, evli, 7 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türkmen).*
>
> *Bence yani Türklerle konuşunca Suriyeliler, Suriyelilerle konuşunca Türkler dışlamaya başlıyor. Türkler seni içeriye almaya başlıyor ama işte onlarla bir olursan. Çekişme var işte. Genel olarak sana söyleyim. Mesela Türkler Türkmen olunca bizdensin diyebiliyorlar. Ama bana yine de samimi gelmiyorlar. Aslında*

onların öyle demesi neden biliyor musun? Çünkü Türkçe biliyorsun anlaşabiliyor seninle. Ama genel olarak Suriyeli kadınlara dediklerini bizim de arkamızdan söylüyorlar. Ne diyorlar? İşte süslü, bakımlı, erkek hırsızı. Şimdi Suriyelilerde ne diyor "sen Türkmensin". Dışlama oluyor Hafif bir dışlama oluyor. Ama dili ortak olan anlaşabiliyor. Değişik ya çok değişik. Keşke böyle olmasa. Bizde Türk'üz. Bizi aralarına almaları lazım. O kadınlara söylediklerini bize söylememeleri lazım gelir (Şükran, 43 yaşında, evli, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türkmen).

Hacıbaba mahallesinde yaşayan Suriyeli Kürt bir katılımcım olan Rahime ise dil noktasına yerleşik Kürt halkın yaşadığı bu mahallede iletişim sorunu yaşamadığından bahsetmiştir. Rahime, yerleşik Kürt kadınlarının Türk kadınlara benzediğini bu yüzden de aralarında bir fark görmediğini söylemiştir. Yerli kadının cinsiyetçi sitemlerini ise Türkmen ve Arap kadınlara ithaf etmiştir.

Mahalledeki Kürtlerle konuşmada zorluk yaşamadık. Çünkü onlarda Kürtçe biliyor. Ama Kürtçe konuşmasalar Türk sanardık. Buradaki Türklere benziyorlar. Sorun yaşamadık ama bizi Arap kadınlar kötü gösteriyor bizi. Suriye'nin Türkmenleriyle, Arapları iyi kadın değiller. Bizim kültürümüz daha yüklü, ağır (Rahime, 55 yaşında, evli, 8 çocuk sahibi, okur-yazar, kuaför, Kürt).

Heja ise Ünaldı mahallesinde yaşıyor. Heja konuyu makyaj yapma meselesi üzerinden değerlendirerek Arap ve Türkmen kadınlardan kendi etnisitesini ayrıştırıyor:

Buradaki Kürtler Türkler gibi olmuş. Onlar da bizi istemiyorlar. Evi bile zorla bulduk. Türkiye'nin Kürtleri bizim kültürümüze uymuyor. Biz Suriye'de de birdik. Burada da biriz. Onlar Suriyelileri beğenmiyor. Biz hiçbirini beğenmiyoruz. Makyaj var mı yüzümüzde yok. Makyaj yapmaya gönlümüzün isteği yok. Arap yapar, Türkmen yapar. O aileler izin veriyor. Bizim büyüklerimiz izin vermezler (Heja, 27 yaşında, dul, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, tekstil işçisi, Kürt).

Batıkent ve Atatürk mahallelerinde görüştüğüm orta/üst sınıf Suriyeli kadınlar ise yerli halkın Suriyeli kadınlara yönelttiği olumsuz eleştirileri alt sınıftan Türkmen, Kürt ve Arap kadınlara ithaf etmiştir. Gülendam "o kadın ben değilim", Azimet ise "bizimle bir ilgisi yok" diyerek alt sınıftan Suriyeli kadınları işaret etmişlerdir:

> *O kadın ben değilim. Bu doğru değil. Asla kabul etmiyorum. Konuşmak istemiyordum bu konuyla ilgili sordun söyleyeyim o zaman. Bu tarz şeyleri duymak istemezdim. Savaş çıkınca her şey alt üst oldu. Allaha çok şükür gene de toparladık kendimizi. Suriye'de de o kadınlar böyleydi, ayıp karşılanırdı, burada da aynılar. Var tabii öyle kadınlar. Ama ben değilim. Benim gibi kadınlar değil güzelim benim anlıyor musun? Benim dostum olan Türk arkadaşlarım var. Ben kötü sözler onlardan duymadım. Ne zaman duydum? Haberlerden duyuyoruz. Ünzile'yi tanıyorsun. Ünzile anlatır. Ben Ünzile'yi biliyorum." Türk erkekle evlensem" diyor. "Bana bulur musun sen birini abla" diyor. Yazık gerçekten yazık çok fakir, 23 yaşına gelmiş, 2 çocuğu var, ailesi istemiyor evlerinde. Üzücü bir şey bu evet ama telefonu da elinden bırakmıyor. Kulaklığını takıyor, farklı erkek isimleri duyuyorum. Maalesef işte bu kadınlara haklı söylüyor Türklerin kadınları. Yangın var duman çıkıyor değil mi? (Gülendam, 59 yaşında, , evli, 2 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Türkmen).*
>
> *Bizimle de bir ilgisi yok. O erkek peşinde olan kadınlar vardır. Fakir, cahil kadınlar onlar (Azimet, 31 yaşında, evli, üniversite mezunu, eczacı, Arap).*

Bunlara ek olarak orta/üst sınıftan eğitimli ve varlıklı kadınlar erken yaşta evlilikleri de doğru bulmayıp yerli kadınların bu konudaki sitemlerine de katılmışlardır:

> *Onlar Suriye'deyken de vardı. Biz o kadınları hiç beğenmiyorduk, yani akılları yok. Bizden çok farklılar. Türk kadınlarıyla biz aynı düşünüyoruz. Onların gözü hiçbir şey görmemiş dünyada daha*

hiçbir şey görmemiş kızlarını on dört on beş yaşına geldiğinde hemen evlendiriyorlar. Bizim ailemiz biraz gelişmiş okumuşlar. Okumak lazım. Diyorlar ki "hayatı görün, yaşayın". "Evlenmeyi düşündüğünüz yaşı siz seçin" diyorlar. Biz Halep'te de uzaktık, görüşmezdik, konuşmazdık o kadınlarla. Ama duyuyoruz yani beğenmiyoruz onları işte. Yani kız okuduysa üniversiteye gittiyse ya da okula gittiyse o kıza "kötü kız" derler. Sınıfta erkeklerle karşılaşacak "ayıp" bilmem ne işte. Bu Türkiye'de yok. On dört on beş yaşında evlendirmiyorlar kızlarını. Mesela ben bir kadınla konuştum. On beş yaşında evlenmiş şimdi iki çocuğu var. Benim yaşım 24. İşte Türklerde de yok böyle. Suriyelilerin cahillerinde var, fakirlerinde var. Her yerde olmuyor. Cahil insanlar var yani hala gelişmemiş Suriyeliler çok var (Mira, 24 yaşında, bekar, üniversite mezunu, öğretmen, Arap).

Erken evlenirler. Gene okuyanlar evlenmiyor ama üniversite bitmeden de evlenenler oluyor. Bazen nişan yapabiliyorlar üniversite bitmeden. Ama bir keresinde de öğretmenlik yaptığım okula Halep'ten Arap bir aile gelmişti. Kadın şöyle desem sana otuz yedi yaşında falan. Bunun on üç yaşında bir kızı var. On üç yaşında bu kız ama bu kızı bir görsen bir giydirmiş bir süslemiş. Dersin yanında yirmi yirmi beş yaşında bir kız oturuyor. Neyse bana dedi ki "senin yaşın ne kadar?" On altı on yedi yaşında bir oğlu varmış. Dedim valla ben yirmi dokuz yaşındayım. Kadın bana "Allah Allah" dedi. "Yirmi dokuz yaşında mısın?" "Evli misin, nişanlı mısın?" diye sordu. "Ne evliyim ne nişanlıyım" dedim. "Okuyacağım bile ben hala, yüksek lisans yapacağım" dedim. "Nasıl oluyor da yirmi dokuz yaşındasın sen nasıl evlenmezsin?" dedi. Dedim "niye ne oldu ki?" "Yirmi dokuz yaşındayım ne olacak ki?" "Benim kızım on üç yaşında seneye evlenmezse ben de babası da herhalde kendimizi öldürürüz" dedi. "Bilmiyorum" dedi. "Artık düşünemiyorum bile" dedi, kadın. Artı onlarda öyle. On üç yaşında kız ya zaten ondan anlamalıydık ya sen on üç yaşındaki

kızı nasıl böyle giydirmişsin nasıl şey yapmışsın. On dört yaşında evlenmeliymiş. Yazık ona. Yazık bu insanlara. Türkiyeli kadınlar bunları söyleyince doğru söylüyorlar. Katılıyorum onlara (Rana, 29 yaşında, bekar, üniversite mezunu, öğretmen, Türkmen).

Toparlayacak olursam alt sınıftan Suriyeli kadınların kamuya açık bir şekilde ilan ettikleri senaryo, etnisiteye bağlı bir farklılaşma olarak ortaya çıkmıştır. Alt sınıftan Suriyeli Türkmen kadınlar yerli kadınların Suriyeli kadınlar için söylediği damgalayıcı sözleri Arap ve Kürt kadınlara, Kürt kadınlar ise Arap ve Türkmen kadınlara ithaf etmişlerdir. Ayrıca her etnik grup kendilerini ahlaki bakımdan diğerlerinden üstün tutmuş ve aralarında evlenmelerin çok ender görüldüğünden söz etmiştir. Özellikle de ekonomik durumu düşük olan kadınlar yerli kadının -eğer varsa- damgalayıcı tutumlarına karşı ne düşündüklerini sorduğumda etnisiteye bağlı ayrımları açık ve net olarak ifade etmişlerdir. Suriyeli orta/üst sınıf kadınlar ise sınıfsal bir ayrıma dikkat çekerek alt sınıftan Suriyeli kadınların ahlak dışı tutumlar sergilediklerini bu yüzden de yerli kadınların tutumlarını haklı bulduklarını aktarmışlardır.

4.1.6. Suriyeli Kadınların Gözünden Kumalık: "Eskidenmiş Onlar"

Sınır kentlerinde yapılan çalışmalarda Suriye toplumunun, geleneksel ve ataerkil bir yapıya sahip olduğundan ötürü, kadın ve erkeğin toplumsal ve aile içi rolleri arasındaki yerleşik düzenlemelerin genellikle kadınlar aleyhine olduğu tespiti yaygındır. Ayrıca bu durumun, evlilik kararlarında, evlilik törenlerinde, aile yaşamında, çocuk sahibi olma tercihlerinde ve çocuk sayısının belirlenmesinde de açıkça kendini gösterdiği ileri sürülmektedir. Örneğin evlilik hayatında alınması gereken kritik kararlar, çocukların geleceğine dair yapılan planlamalar ve boşanma gibi dönemlerde de bu eğilimin devam ettiği ve bu süreçlerde Suriyeli kadınların hiç söz sahibi olmadığı bulgusu paylaşılmıştır (Akcadağ-Çelik ve Vural, 2018: 344). Ancak bu tarz çalışmalar oldukça spesifik bir grubun deneyimini (Örneğin Suriyeli kuma kadınlar, yoksul kadınlar) tüm Suriyeli kadınlar için genelleştirme gibi bir handikap taşımaktadır. Söz konusu araştırmaların ileri sürdüğü gibi (Mazlumder, 2014; Erdoğan, 2014; ASPB, 2016; Çelik ve Vural, 2018; Küçükşen, 2017; Özüdoğru, 2018), Suriyeli kadınların ikinci, üçüncü eş olarak dini nikahla

evlendirilmeleri sınır kentlerinde artış göstermiş ve yerli kadınlar da bu durumdan rahatsız duymuşlardır. Ancak ilerde göstereceğim gibi yerli kadınların bu durumdan duyduğu rahatsızlık bu sahada da benzer olmakla birlikte Gaziantep için yerli erkeklerin Suriyeli kadınlarla ikinci ve üçüncü eş olarak evlenmeleri gibi bir durum yaygın olmamıştır. Dahası bu metinde odaklandığım kumalık olgusunun Suriye toplumunda yaygın olarak görüldüğü ve kadınların kumalık olgusunu içselleştirdiği, bu durumun kendisini Türkiye'de sürdürmeye devam ettiği ve Türk toplumunun aile yapısını da değişime uğrattığı gibi saptamalar ağırlıktadır (Ünal ve Doğan, 2020:3302). Ancak benim çalışmamda bu çalışmaların gösterdiğinin aksine yerli kadınlar kadar Suriyeli kadınlar da kumalığı kınamaya değer olan bir olgu olarak betimlemişlerdir. Dahası kumalığın Suriye'de eskiden olduğu kadar yaygın olmadığını ve Gaziantep'te çok daha az görüldüğünü paylaşmışlardır.

> *Eskiden kumalık diye bir şey vardı. Eeee o zamanlar olurmuş. Sizde de çok eskiden varmış, bizde de aynısı. Savaştan önce de yoktu. Çok nadir olurdu. Mesela ben kuma değilim. Benim de bir kumam da yok. Benim gibi çok kadın görebilirsiniz. Ama kuma az görürsünüz. Bence hiçbir ikinci bir kadını kabul etmiyor artık. Kadın böyle bir şeyi kabul etmez. İğrenç bir durum (Azade, 29 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Kürt).*
>
> *Genel olarak geçmişte Suriyeliler birbirlerine kuma olarak gidiyorlardı. Burada ettiklerini de duydum ama çok duymadım. Tercümanlık yaptığım Arap bir kadın gelmişti çalıştığım yere. Kocası 12 yaşındaki bir çocuğu kuma etmek istemiş. O kadın eşini şikâyet etmeye gelmişti. İstemiyor yani. Suriyeli kadınlar istemiyor. Türklerin ettiklerini hiç duymadım. Galiba Türk kadınlarının Suriyeliler kuma gidiyor bizim kocalarımız da alır diye bir korkuları var. Mana yok bu korkuda. Ailemizde hiçbir akrabamızda benim de çevremde olmadı (Rana, 29 yaşında, bekar, üniversite mezunu, öğretmen, Türkmen).*
>
> *Kumalık mı kaldı. Okumuş kadınlar asla kabul etmez. Yaşları geç evleniyorlar artık bile. Eskidi bu gelenekler. Kocası da böyle bir şey istemez. Erkekler de seviyor böyle evleniyorlar artık. Annelerini*

babalarını istemiyorlar yanlarında daha. Geçim zorluğunda da zor. Köylük yerde çocuklar ekinde çalışırlarmış. Çalışsınlar diyerek çocuğu olmayınca karısının kadın alırlarmış. Bu iyi bir şeymiş. Tarla mı kaldı şimdi (Eslem, 33 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, üniversite mezunu, ev hanımı, Arap).

Kumalık bazı bazı oluyor. Çok geleneksel olanlarda vardır. İhtiyaçları var ki yapıyorlar. Bizde yok. Artık bunun tamamen bitmesi lazım. Bu ihtiyaçların bitmesi lazım. Konuşmamız lazım bu şeyi (Alaa, evli, 1 çocuk sahibi, üniversite mezunu, ev hanımı, Arap).

5 çocuğum var. Ne kocamdan duydum ne düşündüm. Ayıp bir kere (Maya, 28 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).

Yaramaz erkekler alabiliyor. Az yani. Herkesin gözü açılmış. Erkekler de değişti bir evlilik yapıyorlar artık. Çok kadın tercih etmiyorlar. Âşık oluyorlar, seviyorlar. Kocam bana âşık oldu ben kocama âşık oldum öyle evlendik. Yani sanıyorlar ki Suriyeli erkeklerinin hepsi çok kadınla evlenmeye meraklı. Kadınlar da sanki kuma gitmeye istekli. Yok öyle değil artık. Eskiden lazımmış şimdi gerek değil artık. Birde bu göçten sonra çok değişiklikler oldu. Biz haberlerden duyuyoruz Urfa'da, Mardin'de buralı erkekler gelip küçük küçük kızları satın alıyormuş. Kuma ediyorlarmış. Alan varsa onu başka bir eve koyuyordur, karısı evine bastırmaz bir de Suriyeli kadını. İmkânı olmaz bence (Rawan, 35 yaşında, evli, üniversite mezunu, sanatçı, Arap).

Suriye göçü sonrası Arap erkekler hakkında Arap ülkelerinde çalışan çok sayıda antropolog, "geleneksel" Arap erkekliği ve ataerkinin baskın kavramlarını sorgulayan "yeni Arap erkekliği" kavramsallaştırmalarına işaret etmişlerdir (Amar, 2011; Inhorn, 2012). Raymond Williams'ın "ortaya çıkış" (*emergence)* kavramından esinlenen yazarlar Suriyeli erkeklerin gündelik geçimlerini sağlamak amacıyla yeni ve dönüştürücü olan her şeyi yakalamak için olmak zorunda oldukları yeni erkeklere dönüşebilme potansiyelinin mevcudiyetine dikkat çekmişlerdir. Buna göre ya daha

önce hiç olmadıkları kadar eril ideallere sarılmış ya da değişime açık olmuşlardır. Erkeklerin evlenmeden önce romantik ilişkilere girme isteği, eşleri ve çocuklarıyla çekirdek aile konutlarında yaşama istekleri, evlerini bulma ve döşeme mücadelesi bunlara örnek gösterilebilir. Öte yandan Suriyeli kadınlar yetişkin erkeklerin ailelerini geçindirmek için her gün nasıl mücadele ettiğini ve bunu yaparken genellikle fiziksel olarak zorlayıcı, yıpratıcı emek biçimleriyle uğraştığını söylemişlerdir. Ailelerine bakmak için gösterdikleri çabaların "bir erkek gibi yaşamaları ve ölmeleri" gerektiği anlayışı çerçevesinde hareket etmeleri ile mümkün olduğunu belirten katılımcılarım Suriyeli erkeklerin bir kuma düşünme ihtimallerinin artık olmadığına dikkat çekmişlerdir.

Ben de 2015'ten bu yana gezdiğim/yaşadığım aynı mahallelerde toplamda dört Suriyeli kuma kadına denk geldim ve bu kadınlardan hiçbiri yerli bir kadın üzerine kuma gelmiş değillerdi. Yalnızca 2 yerli kadının eşlerinin üzerlerine Suriyeli kuma getirme serüvenini dinledim.

Birkaç istisna yorum dışında Suriyeli kadınlar çok eşliliğin eskide kalmış bir uygulama olduğunu ve şimdi varsa bile şiddetle bu durumu protesto ettiklerini aktardılar. Kumalık olgusuna istisna yorumlar ise görüşme yaptığım Suriyeli 4 kadından; Seva, Sultan, Şükran ve Ümran'dan gelmişti. Bu kadınlar kumalığın topluluğun sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarına cevap vermesi bakımından işlevsel bir uygulama olduğu konusunda ortak bir görüş beyan ettiler. Onlara göre Kuran dört kadınla evlenme hakkını eşlerine aynı nitelikte bakan ve her birine aynı şefkati gösteren erkeklere vermiştir. Dolayısıyla birden fazla eş almak bir koca için daha fazla mesai harcamak demektir. Boşanma halinde de erkek yapmış olduğu evlilikten doğan çocuklarına bakmakla yükümlüdür. Onlar göre, maddi olanakları iyi durumda olan bir erkek karısının doğurganlık yaşı geçtiyse, erkek çocuk doğurmadı ise ve de kötü huylu bir kadınla evli ise yeni bir evlilik yapmasında bir sakınca yoktur. Ancak erkek sözü edilen bu koşulları sağlanmıyor ve yine de evlenmek istiyorsa ona sorumsuz gözüyle bakılmaktadır. Elizabeth Warnock Fernea (2004: 188-189) 1957 yılında antropolog eşiyle birlikte gittiği Irak'ta, henüz o yıllarda özellikle kente yaşayan insanlar açısından poligaminin ender görüldüğünü, ayıplandığını ve artık kaybolmaya yüz tuttuğunu aktarmıştır. Ancak El Nahra gibi kırsal bölgelerde kısmen de olsa çok eşliliğin görülebildiğini şöyle anlatmıştı.

Bir kadın için babasının, kocasının, erkek kardeşlerinin ya da oğullarının evleri dışında bir yer yok. İkinci ya da üçüncü eş olarak bile, kadının bir rolü, statüsü ve amacı var. Yaşayacağı saygın bir yeri, yiyeceği yemeği, yaşlandığından ona bakacak olan çocukları, eş ya da iş için ya da gerekirse var olmayı sürdürmek için başvuracağı akrabaları vardır. Yerlerine başka kadın getirilmesinden korkan ya da bir evde iki kadının çok fazla olduğunu hararetle savunan El Nahralı kadınlar da bütün bu alternatiflerin farkındadırlar. Köyde ya da aşirette, bir erkeğin birinci, ikinci ya da üçüncü karısı olsa da evlenmek yerine evde kalmayı ya da yalnızlığı tercih eden hiçbir kadın tanımadım. El Nahra'da çokeşliliğin kadınlar tarafından, eşlerin kişiliklerine, kocanın davranışlarına ve evdeki görevlerin kendilerinden neler beklediğine göre iyi kötü hoş karşılandığını anladım.

Benzer bir anlatı görüştüğüm dört kadın için de geçerlidir. Zira bu kadınlar bir kadının başına gelebilecek en kötü şeyin yalnızlık olduğu hususunda hemfikirdirler. Yine onlara göre göre kıskançlıklar olsa da kocaları eşitlikçi bir tutumla onlara yaklaşıyor ise kadınlar birbirlerinin yükünü alıyor ve sonunda arkadaş bile olabiliyorlardı. Yaşlanan ve evin işlerini yapamayacak duruma gelen, evlenme yaşı geçen, dul ve yoksul kalmış bir kadın kuma olabilecek potansiyellere sahipti. Öte yandan kocasına yeterli hizmeti ve saygıyı gösteren, evi ve çocukları için çabalayan, kocası için güzelleşen ve ona erkek çocuk veren bir kadına kuma gelme olasılığı neredeyse yoktu ve tek kadın olarak kalmak onun hakkıydı. Bu kadınlar yine de zorunlu göç koşulları altında bir kadının yeterli olacağını aksi takdirde erkeğin evini geçindirmekte zorlanacağını da söylüyorlardı.

> *Nasıl kuma olur. Adamın durumu varsa olur. Çocuk getirmediyse olur. Oğlu yoksa olur. İş yapmıyorsa olur. Olmaz değil. Kuran da yazıyor. Der ki "koca" der "evlendiklerine" eşit olacak. Ona bir şey aldıysa ona da alacak. Terazi aynı tartacak. Yapamıyorsa almayacak. Şimdi kız kısmı evlenmezse yakışmaz. Elhamdülillah 2 oğlum var. Allah benim başıma getirmedi ablama getirdi. Ablamın çocuğu olmuyordu. Nikahı olan ablam. Gelen imam nikahıyla geldi. O kadının üç çocuğuna anne oldu. Önce olaylı oldu ablam kıskançlık etti. Sonra kadınla dost gibi yaşadılar. O ona arka çıktı, o ona. Şimdi Suriye'de olurdu. Burada kim yetişecek. Kadınlar*

evde birbirini harap ediyorlar. Adamın kafası ağrıyor. Bir kadın para içinde iyi diyor kafası için de iyi diyor. Adam zorda kalıyorsa alıyor, şimdi evine yetişemiyor. Kocası ahlaksızsa bir kadın daha alır diye korkusu olan kadınlar oluyor. Zor da değilse o adamı ayıplarlar… Evet ben de ayıplarım. (Seva, 54 yaşında, dul, 7 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Arap).

Seva, evde hakimiyet kurmak için kadınların birbiriyle kavga ettiğini, bu kavgaların ise erkeklerin huzurunu bozma tehlikesi taşıdığını, bu yüzden de erkeklerin başka bir kadını istese dahi bir kadınla idare etmenin hem daha kolay hem de az maliyetli olduğunu bildiği için ikinci bir eş almayı tercih etmediklerini anlattı. Ama yine de kadınların bu ihtimali düşünmeye devam ettiklerinden de söz etti. Yaptığım görüşmelerde kumalık konusu üzerine kimi zaman ciddi ama çoğu zaman da espriyle karışık konuşmalar gerçekleşti. Kumalık konusunda dolaylı bir anlatıma esprili diyaloglar eşlik ediyordu. "Seninki ne zaman yeni bir eş alacak", "kuman ne zaman geliyor", "Şimdiden gece paylaşımını yaptın mı?" gibi.

Sultan'da kumalık, ekonomik durum ve kültürel normların etkileşimini yansıtan önemli bir anlatıya işaret etmektedir. Bu anlatı, kumalık geleneğinin dinamiklerini ve evlilik ilişkilerinin zamanla nasıl değiştiğini gözler önüne sermektedir. Ona göre kumalık geleneği, dinî ve kültürel bir arka plana sahiptir. Sultan, kumalığın hem olumlu hem de olumsuz yönlerine vurgu yapmaktadır. Buna göre iyi bir şekilde gerçekleştirilen kumalık, erkek ve kadın tarafından da kabul görebilir. Ancak ifade, evlenmeyenlerin toplumsal olarak olumsuz algılandığı bir ortamın varlığına da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, kumalık geleneği bu toplumsal beklentileri de karşılamak adına bir çözüm olarak sunulmuş gibi görünmektedir. Son olarak, ifade içinde geçen "Türk kadınlarının eli ağzına yetmiş olmaz demiş" sözü, Sultan'ın Türk kadınlarının ekonomik bağımsızlık ve kendi geçimlerini sağlama yeteneğinin, evlilik ilişkilerinde belirleyici bir faktör olabileceğini düşüncesinden ileri gelmiştir. Ona göre Türkiyeli kadınların ikinci bir kadına karşı çıkmasının temel nedeni, kendi ayakları üzerinde durabilme yeteneğidir.

Bunun dinimizce yeri var. (Kumalığın) İyisi de var kötüsü de var. İyisi erkeğe de gelin ettiği ayale de (kadına) var. Bizde evlenmezsen yakışık almaz. Evlenmedi mi kumalığa razı gelir… Bes

herif karılarından birini kayırmıyorsa, evin öteberisini, evini çekip çeviriyorsa alır. Kadın da başına çatı koyar, avrat olur. Bes burada kirası, elektriği, suyu veremiyor. Eski zamanda çok vardı şimdi eskideki gibi kalmadı yavrum. Uşağı yoksa alanı var yine de. Türk kadınlarının kendi eli ağzına yetmiş (karnı doymuş) kumalığa olmaz demiş. Köylük yerde fukara ne diyecekti? (Sultan, 72 yaşında, evli, 7 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türkmen).

Türkmen bir kadın olan 43 yaşındaki Şükran evli ve altı çocuk annesidir. Yaşamının büyük bir kısmını Halep'in köyünde geçirmiş olan katılımcım, 2012 yılında kocası, kocasının ilk eşi ve çocuklarıyla birlikte Gaziantep'e göç etmiştir. Kocası 68 yaşında ve kocasının ilk eşi ise 65 yaşındadır. Şükran 15 yaşında iken imam nikahı ile kocasının resmi nikahlı olan ilk karısı üzerine kuma olarak gelin gelmiştir. Eşi kalp hastalığı nedeniyle düzenli bir işte çalışamadığından, evin geçimini sağlama sorumluluğu Şükran'a düşmüştür. Yine eşinin ilk eşi hasta olduğundan onun bakım sorumluluğu da Şükran'ın omuzlarına yüklenmiştir. Şükran, kumalık deneyimini kişisel hikayesiyle paylaşırken, yerli kadınların bu konuya nasıl yaklaştıklarına da dikkat çekiyor. Yerli kadınlar arasında kumalık endişesi yaratan en önemli etkenin, Suriyeli kadınların medeni durumları olduğunu aktarıyor. Buna göre bekar veya dul olan Suriyeli kadınların, yerli kadınlar tarafından potansiyel kuma adayları olarak görülebildiğinden söz ediyor. Bunun yanı sıra Şükran, Türkiye'de kadınların medeni haklar açısından sahip olduğu avantajlara işaret ederken, kendisi gibi kuma gelen Suriyeli kadınların yaşadığı dezavantajlardan ve aile içinde varlıklarını sürdürmek için verdikleri mücadelelerden bahsediyor:

7 kardeşiz. Annem kız doğurmuş hepsini maşallah (kahkaha atıyor). Bir gün aç bir gün tok geçti ömür. Varsa koyduk boğaza yoksa aç yattık. Dedemden bir tarla kalmış. Ekin ekilirmiş. Birazını bize birazını da eletir (götürür) satarmış babam. Allah rahmet etsin annemin kucağındayken traktör ezince kendisini rahmet etmiş. Zorluk çok zorluk (yaşadık). Babamın tarafı bize bir kilo domates alıp da vermedi. He üç ablamda kuma gitti. Ben de dördüncü (kuma) çıkanım evden. 15 yaşındaydım. He yeni adet

görmüştüm. He benden 25 yaş büyüktü. Avradının çocuğu olmamış. Emmime söylüyor. O da gelip anneme söylüyor. Bana kimi kimse bir şey demedi. Bir çift döşek bir çift de yorgan etti annem yallah öyle gelin gittim. İki kaynanalığım vardı. O zamanda ben miskilim (ne güzel) gençtim diye zaar (sanırım) içi götürmedi beni, oğlum da olunca içi hiç götürmedi. Hış (dövdü) etti beni. Küfür etti, istemedi. Kaynanam (kumamın) bana ettiğini etmedi. Evde onun sözü herif sözüydü. Evin her işine ben koşardım. Şimdi benim sözüm geçiyor. İhtiyarladı, şimdi benim elime bakıyor. Kocam çok şükür iyiydi. Namazında, ona da bana da aynı etti (davrandı). O bir şey isterse bana da getirirdi. Şimdi çok iyi oldu, arkadaş gibin olduk. Çocukları eğliyor (bakıyor). Ben de işimi tutuyorum. Kocam kalp hastası, iyi olursa çıkıyor, çöpten lastik topluyor. Getirdiği anca bir ekmek parası ediyor. Bu işi (kazak sırıçlama) yapıyorum. Haftada 50 60 (TL) elime geçiyor geçmiyor. He Kızılay da 125 (TL) veriyor… Türk kadınlar bilince kötü bakar diye kaynanam bilirler. Kaynanam derim. Türk kadınlarında kuma hiç görmedim. Sizin kadınlar çok kıskanç güçlüler, herifi kapıya seyiplerler (atarlar). Vallahi öyle bir iş tutsun herifi kapıya seyiplerler. Suriyeli kuma gelir diye korkanları da var. Suriyelinin bekarına, duluna sinirli bakarlar. Evvelden olurdu derler. Şimdi bizde de evvelden çoktu. O zaman gibi olsa (Türk kadınları) kıyamet koparırlar. Çok şükür eskisi gibi yok. (Türk kadınları) şanslı evlendiklerinde bir avrat. Bizim (evlilik) cüzdanımızda 4 kadın yeri var. Sizde bir var. Yoksul da olsa bir var. Yoksul olunca bizde 4 var. Bes 2'si ya dolar ya dolmaz. Suriye'nin kadınları da istemez. Siz dersiniz ki ister diye düşünürsünüz yok istemez Suriye kadınları daha kıskanç vallahi kıskançlar. İsteyeni kimi kimsesi yoktur anca yoksuldur. O da kendi istemez. Babası verince ağzını açamaz. Benim gibi sürünür. Kumalığı eziyet eder, kıskanır. Kocası da kötüyse o zaman daha kötü olur. O zaman hali kötü. Eve hizmetçilik yapar bir ki boğazına kuru bir ekmek soğan girsin.

Gecesi gündüzü olmaz inşaat işi gibi çalışır evde (Şükran, 43 yaşında, evli, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türkmen).

Şükran'ın üzerine kuma geldiği ilk eş ise şunları söylemiştir:

Bir hafta köye gittim anamı babamı göreyim ziyarete diye. Bizim köy sınıra yakın Türk sınırına. İşte gittim. O zaman da kocam bir kadına nikah kıymış. İmam nikahı kıymış işte. Geldim bir kadın var evin içinde. Kocam saklandı görünmedi bana.

Ümran, 34 yaşında ve bir çocuk annesidir. Hem Göç İdaresi'nde yarı zamanlı tercümanlık yapmakta, hem de bir çay bahçesinde garson olarak çalışmaktadır. Gaziantep'in Düztepe Mahallesi'nde bulunan Çamlık parkı, bir belediye çay evinin yanı sıra üç ayrı özel çay evi işletmesine ev sahipliği yapmaktadır. Ümran'da bu üç işletmeden birinde garson olarak çalışmaktadır. Bu çay evini diğer iki işletmeden ayıran tek özellik sadece işletmede çalışanlardan birinin Suriyeli bir kadın olması değildir. Aynı zamanda bu mekânda Suriye yemekleri ile Suriye kahvesi servisi de sunulmaktadır. Bu yönüyle, çevredeki esnaflar ve mahalle sakinleri için iki farklı kültürün buluştuğu mekanlardan biri olarak nitelendirilebilir. Sabahları fabrika işçileri, iş servisini burada beklemekte, kahvaltı yapmamış olanlar çorbalarını içerken kahvaltılarını yapmış olanlar ise sabah kahvelerini buradan temin etmektedirler. Bu mekânın müşteri kitlesi genellikle erkeklerden oluşmaktadır, zira bu bölgede yaşayan kadınların dışarıda yeme içme alışkanlıkları sınırlıdır; kadınlar genellikle çay ve kahvelerini yanlarında getirip parkta vakit geçirirler. Bu mekânda daha çok iki farklı kültürden erkekler karşılaşmaktadır. Suriyeli bir kadının burada çalışması ise yerli halk tarafından olumsuz şekilde karşılanmaktadır. Şükran evliliğini, Türk bir erkekle imam nikahıyla gerçekleşmiştir. Ümran'ın imam nikahlı kocası İsmail'in aslında bir yerli kadınla resmi bir evliliği bulunmaktadır. Firdevs İsmail'in kendisini Ümran'la aldattığını öğrenmiş ve ona boşanma davası açmıştır. Firdevs ve yeğeni İlkay, katılımcılarım arasında yer almakta ve yerli kadın perspektifinden süreci aktarmaktadırlar. Ümran'ın kız kardeşi ise İsmail'in yakın bir aile dostuyla evlenmiştir. Ümran süreci şu şekilde anlatıyor:

Kocam bizi getirdi, çarşıda 2 sene pavyonda çalıştı. Bulaşıkçılık yaptı, kapıcılık yaptı. Kadınlarla görüşürdü. Beni döverdi, tırnağı

boyalı kadınlar getirirdi eve, uzun tırnaklı, makyajlı kadınlar getirirdi. Eni sonu da Suriye'ye gitti. Ben de tercümanlık yaptım. Geldim bu çay ocağında iş buldum. Suriyeli işletiyordu kendini. Çocuğuma böyle baktım. Bu işle bir de tercümanlıkta çalıştım. Kızıma ablam baktı çalıştım. Geçinmek çok zor. Yine bir koca başımda olsa rezil olmazdım. Şimdi evliyim. Kocamın adı İsmail Türk kendisi. İmam nikahımız var. Bana "evliyim" dedi. 4 çocuğu var. Vallahi beni olmaz işlerden korudu burada. Kimse sahiplik çıkmadı İsmail sahip çıktı. "Gelir misin?" dedi. "Benim eşim var" dedi. "Sah" (doğru) söyledi "yalan" değil. Ben de "tamam" dedim. Bir başımda erkek beklesin. Evlendik. Karısı görüşmüyor kendisiyle. Boşanma davası açtı. İnşallah boşandıklarında biz resmi olacağız (Ümran, 34 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, yarı zamanlı tercüman, Türkmen).

Ümran, resmi nikahın kendisine bazı haklar sağlayacağını düşündüğü halde yasal haklarını talep edecek güçte olmadığı veya sadece güvenli bir evde yaşamak istediği için imam nikahını kabul etmiştir. Ümran, imam nikahı ile evlendiği zaman, ekonomik ihtiyaçlarının giderileceğini ve kızıyla birlikte güvenli bir yaşam süreceğini ummuştur. Bu durum, yalnız yaşayan Suriyeli kadınların Türk erkekleriyle olan evliliklerinde maddi ve manevi güvence arayışı içinde olduklarını ve evliliği bir çıkış yolu olarak gördüklerini göstermektedir.

Görüşmelerimde, Suriyeli kadınların önemli bir bölümü kumalığın artık hayatlarında yer bulmadığını ifade etmişlerdir. Geleneksel değerlere sıkıca bağlı orta yaş üstü bazı kadınlar ise genel anlamda kumalık geleneğinin gerçekleştirilebilmesi için belirli koşulların yerine getirilmesi gerekliliğini vurgulamışlardır. Ancak, zorunlu göç koşulları, bu gelenek içerisindeki dini hükümlerin yerine getirilmesini engellediğinden, ikinci bir evlilik yapmayı arzulayan erkeklerin hem kendileri hem de Suriye toplumu tarafından olumsuz bir bakış açısıyla karşılandığını aktarmışlardır. Bu bağlamda, zorunlu göçün etkisi, kumalık geleneği içinde yer alan dini gerekliliklerin uygulanmasının zorlaştığını ve bu nedenle ikinci evlilik isteğinin eleştirilere maruz kaldığını göstermektedir. Buna ek olarak, diğer Suriyeli kadınlarla yaptığım görüşmeler, kumalık konusuna oldukça net bir yaklaşım sergilemiş, böyle

bir geleneksel uygulamayı kesinlikle kabul etmeyeceklerinin altını çizmişlerdir. Bu kadınlar da kumalığın bir zamanlar sosyal ve ekonomik bir gereklilik olduğuna vurgu yapmışlar ancak artık bu geleneğin kent yaşamının zorluğu nedeniyle azaldığından söz etmişlerdir. Sonuç olarak, sınır kentlerinde yürütülen bazı çalışmaların işaret ettiğinin tersine Gaziantep'te kumalık olgusu artan bir trend değildir. Ayrıca, Suriye'nin kırsal bölgelerinden gelen kadınlar dahi zorunlu göç nedeniyle kent yaşamının zorluklarından dolayı bir erkeğin iki kadını idare edemeyeceğini vurgulamışlardır. Yerli kadınlar tarafından kumalık bir aldatma şeklinde nitelendirilirken, Suriyeli kadınlar kumalığı bir zamanlar sosyal ve ekonomik bir gereklilik olarak tanımlamış ve bu ifadeleriyle yerli kadınların eleştirilerine karşı meşru bir dayanak öne sürmeye çalışmışlardır.

4.2.1. "Bizim Kültürümüzde Temizliğe Çok Önem Verilir"

"Lakin pislik sayılan nedir? Pislik, geçerli sınıflandırmalara bağlıdır" (Douglas, 2017: 19).

Suriyeli Maya ile tanışmamız ondan bir ay önce görüştüğüm ve arkadaş olduğum yerli bir kadın olan Duygu'yla yaptığımız market alışverişi dönüşü sırasında gerçekleşti. Mahallede Duygu'nun evi yokuşun başındayken, Maya ise yokuşun tam ortasında yer alan bir müstakil evin alt katında beş çocuğu ve eşi ile birlikte yaşıyordu. Duygu ile alışverişten dönerken Maya'ya rastladık. Maya elindeki faraş ile kapısının önünü süpürüyor ve bir yandan da evinin önünde oynayan çocuklarını uslu durmaları yönünde uyarıyordu. Maya'yı gören Duygu onun çok iyi fal baktığını duyduğunu kulağıma fısıldadığında ben de muhabbeti nereden açabileceğimi kestirdim. Maya kapısının önünden bir hayli ilerlemişti ve elinde kullanılmaktan eskidiği anlaşılabilen faraşla önüne gelen çöpleri yokuşun aşağısına doğru süpürürken ben de ona esprili bir dille "kolay gelsin, artık mahallenin tamamını süpürürsün bu gidişle" dedim. Gülüştükten sonra Maya'ya "evde Suriye kahven ve bir de muhabbetin var mı? diye sorduğumda Maya niyetimizi anlayıp bizi evine davet etti. Maya ile uzun sürecek olan diyaloğumuz da böylece başladı.

İlk etapta Maya'nın kapıyı süpürmesi bana oldukça doğal gelmişti. Çünkü o mahallede yaşayan yerli kadınlar zaten kapılarının önünü ve daha ilerisini hep süpürüyorlardı. Ancak Suriyeli kadınların duru ve temiz iç mekân/dış mekân vurgularını ilerleyen zamanlarda keşfedebildim. Maya ile sürekli olmasa da haftanın

3 günü muhakkak görüşüyorduk. Muhabbetlerimiz sırasında Maya ben evinde olduğumda çoğu kez evi baştan aşağı önce süpürüp ardından bir hortum aracılığıyla yıkıyordu. Bu durumun benim yerli bir kadın oluşumla ilişkili olduğunu Maya ile bu konu üzerine yaptığımız bir sohbet sırasında fark ettim. Maya ile bir gün kahve eşliğinde sigaramızı içerken külü yere düşürdüğümde "siz zaten anca pislik çıkarırsınız" diyerek benimle şakalaşması sonrasında ben de ona "nasıl olup da evi temizleyişinin sürekli bana denk geldiğini" sorusunu yöneltmem meseleyi anlamam için kayda değer ipucu oldu. Maya şunları söyledi:

> *Bak Hilal bizim millet, Suriye avratları evimiz her daima pırıl pırıldır. Bizim kültürümüzde temizliğe çok önem verilir. Tabii hepsi demiyorum, ama bizim gözümüzde temizlik her şeyden kıymetlidir. Sen gördün mü hiçbir Türk evine girdiğinde temizlik yaptığını, seni evine koymaz onlar daha. Niye giremezsin biliyor musun? Evleri pis çünkü. Benim her şeyim meydanda. Seni birde yakın görüyorum kendime, çekinmiyorum. Her pisliğimi görüyorsun. Ama temizliğimizi de görüyorsun. Benim gözümde temizlik bes (sadece) evi süpürmek del. Işıl ışıl ederim kenarı köşeyi, çocuklarımı yıkarım daima. Türk kadınlarına git bak yürü, çocukları kirden görünmüyor görmüyor musun? Bir de daha bize kirli diyorlar, bağırıyorlar sokaklarda (Maya, 28 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).*

Maya'nın bana "siz zaten ancak pislik çıkarırsınız" ve "ama temizliğimi de görüyorsun" demesi konu üzerinde daha fazla düşünmeme sebep oldu. Dahası yerli kadınların evlerine gittiğimde kadınların pek de temizlik işleriyle meşgul olduğunu görmediğimi de hatırladım. Meşgul olanlar ise daha yüzeysel işlerle ilgileniyordu. Bunlar bulaşık yıkama, ev gırgırlama, çamaşır toplama ve katlama gibi faaliyetleri içeriyordu. Yerli kadınlar tüm bunları gerçekleştirirken sohbetimiz bir yandan devam ediyordu. Ancak Suriyeli kadınlar temizlik işleri yaptıklarında çoğu kez ortalıktan kayboluyor ve sohbetimiz çoğunlukla bölünüyordu. Sadece Maya değil görüştüğüm diğer alt sınıftan Suriyeli kadınların da muhabbetlerimiz sırasında temizliğe dair tutumlarında vurgulu cümleler ön plana çıkıyordu. Suriyeli kadınların bu fikirleri açıkçası tamda bu fikirleri meydana getiren kurucu ve baskıcı bir kuvvetin (yerel

kadınlar) açığa çıkardığı bir hususu. Suriyeli kadınların temizlik konusunda normal dışılık ile karşılaşma endişeleri bunu bastırmaya ya da bundan kaçınmalarına neden olmamıştı aksine uyumsuzluğu gidermek adına bu kurucu ve baskıcı kuvvetle benzeşen "takip stratejisi"ne yön vermişti.

Maya'nın anlatısında yer alan "bizim kültürümüzde temizliğe çok önem verilir" ifadesi, yerli halkın Suriyelilere yönelik "kirli" ve "pis" oldukları yargısına karşı geliştirilmiş bir tutumdur. Keneş (2015, 102-109) "Yeni Irkçılığın Kirli Ötekileri" başlıklı kitabında, "öteki"yi dışlamak amacıyla kirlilik metaforunun sıkça kullanıldığını gösteriyor. Çoban-Keneş, "kirlilik" metaforunun, farklı grupları dışlamak ve ayrımcılık yapmak için kullanılan ırkçı etnosantrik stratejilerin önemli bir bileşeni olduğuna dikkat çekiyor. Öteki her zaman "biz"in saflığını tehdit eden bir konumda olduğu için "kirli" olarak nitelendirilir. Bu bağlamda, Maya'nın yerli kadınlardan duyduğu "kirli" ve "pis" ifadeleri, Bourdieu'nun da açıkladığı gibi, hakim grupların alanlarını koruma stratejilerini yansıtmaktadır (Kaya, 2007: 401). Dolayısıyla, hâkim gruplar, Suriyelileri "biz"in saflığına tehdit olarak gördükleri için onları "kirli/pis" olarak adlandırırlar. "Yerli" olanlar, alanlarını koruma stratejileri gereği, kendilerine tehdit olarak gördükleri ötekileri kirli olarak etiketlemişlerdir. Mary Douglas'ın "Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi" (2017: 48) isimli eserinde belirttiği üzere kir "kişinin dünyasına tecavüzkar bir tehdit"dir. Kirlilik olgusunun belirli sınıflandırmalara dayandığını anlatan Douglas'ın benimsenen düzen ve davranışlara ters gelen nesne ve düşüncelerin uygunsuz olarak nitelendirilmesi olarak tanımladığı "kir" kavramı görüşme bulguları ile birlikte düşünülebilir. Yerli halkın Suriyelilere yönelik "kirli" söylemi ise Maya ve diğer Suriyeli kadınlar tarafından temizlik vurgusunun öne çıkarılmasıyla aşılmaya çalışılmıştır.

Nitekim Maya'nın ifadeleri daha geniş toplum içerisindeki azınlık konumlarından duydukları korkuyla ilişkilidir. Bu noktada yerli kadınların Suriyeli kadınların kirli olduklarına ilişkin vurguları Maya'nın azınlık grubu olduklarından dolayı duyduğu endişesinin bir ifadesi olup kendi grubunun siyasi ve kültürel bütünlüğünü korumaya yönelik bir kaygı olarak açığa çıkmıştır. Bu kaygı kendisini en çok kirlilik ve temizlik konusunda göstermiştir. Suriyeli kadınların tehdit altındaki aşağı konumları nedeniyle milliyetlerini tarif ederken bunu birlik, bütünlük ve

temizlik kaygılarıyla öne çıkardıkları söylenebilir. Ayrıca Maya'nın temizlik anlatısı ile toplumsal cinsiyet, sınıf ve kaynak dağılımının keşisimselliğinin açığa çıkardığı sonuçları tartışabiliriz. Bev Skeggs (Akt, Jarvis, Kantor ve Cloke, 2012: 155) ev işi ve temizlik karşısında takınılan tutumların fazlasıyla toplumsal cinsiyete bağlı ve sınıflandırılmış olduğunu ileri sürer. Öyle ki kadınların temizlik ve hijyen ideali hijyenden daha çok saygınlık izlenimi yansıtır ve saygınlık kavramsallaştırmasını yeniden üretir. "Özellikle de alternatif statü dışavurumlarının maddi kaynaklar ve kültürel sermaye yokluğu ile sınırlandığı işçi-sınıfı kadınlarında" (Akt, Jarvis, Kantor ve Cloke, 2012: 155).

Öyle ki Suriyeli kadınların ifadelerinde temizlik vurgularının öne çıkması, yerli kadınlarla hiyerarşik ve dinamik olan etkileşimlerinin bir ürünü olarak görülebilir. Suriyeli kadınlar öznelliklerini yerel kadınların tepkileri karşısında ilişkisel olarak yeniden inşa etmişlerdir. Özellikle Suriyeli göçmenlerin gettolaşmasının yüksek olduğu Yavuzlar Mahallesinde yaşayan Suriyeli kadınların çoğu temiz olduklarına ve yerli kadınların kirli olduklarına dair vurgularda daha çok bulunmuşlarken, Beydilli, Ünaldı ve Hacıbaba mahallelerinde yaşayan Suriyeli kadınlar ise yerli kadınların kirli olduklarına dair serzenişlerine sessiz kalarak karşılık vermişlerdir.

> *Allah yukarıda. Allah büyük. Görüyor bize yaptıkları işleri. Ağızlarında pis pis pis Suriyeliler pis. Pis Suriyeliler. Yeter yav. Görüyorlar burada beni. Hadi gelip yüzüme desinler. Diyemezler. Niye diyemezler? Çünkü doğru konuşmuyorlar. Yüzümüze güldün mü? Geldin gördün mü? Neyimizi gördüler. Nerden geliyor pis lafı. Kendileri pis çünkü (Leyla, 42 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, küçük esnaf, Türkmen).*

> *Çok değil Suriyeli burada. Sığdırmıyorlar Hacıbaba'nın insanı. İlle de pissiniz lafı çok oluyor. Olabilir yani. Bazı kadınlar dikkat edemez. Bu herkesin milletinde olur. Pislik içindesiniz diyorlar da gelip yaşadığımız yere görseler. Günde üç kere bu hayatı süpürüyorum. Çocukların peşinden yetişemiyorum. Akşama kadar iş de (parça başı iş) var elimde. Diyorlar, desinler biz bir şey*

diyemeyiz. Ne de olsa misafiriz. Çıkıp da bir şey diyemeyiz (Rahime, 55 yaşında, evli, 8 çocuk sahibi, okur-yazar, kuaför, Kürt).

Suriyeli kadınların temizlik konusunda yerli kadınların dışlayıcı tutumlarına karşın "evet biz kirliyiz haklılar" deyip boyun eğdiklerini ya da "bizim içimizde şu etnisiteden, sınıftan ya da yaştan kadınlar kirlidir" deyip kendi içlerinde ayrıldıklarını görebileceğim herhangi bir ifadeye rastlamadım. Toplumların birçoğunda, kadınlara temizlik ve ev işleri gibi işlerle ilgilenme görevi atfedilir. Bu nedenle, Suriyeli kadınların konu temizlik ve hijyenle bağlantılı olduğunda yerli kadınların işaret ettiğini standartlarına katılmaları, toplumsal cinsiyet rollerine uygun davrandıklarını göstermekle bağlantılı olup bir yandan da milliyetlerinin kirlilikle yaftalanmasının önüne geçme istekleriyle ilgilidir.

4.2.2. Suriye'de Olsaydım Özgür Bir Kadın Olamazdım

Orta ve orta/üst sınıf genç Suriyeli kadınlar ise geldikleri yeni mekânda kendilerini özgür hissettiklerini aktarmışlardır. Atatürk ve Batıkent mahallesinde görüştüğüm orta/üst sınıf ailelerden gelen Suriyeli genç kadınlardan bazıları Suriye'de yaşamaya devam etselerdi şu an sahip oldukları özgürlüğü deneyimlemeyeceklerini belirtmişlerdir. Bu genç kadınlar, zorunlu göçü bir anlamda geçmişin klasik ataerkil yapısından ve toplumsal cinsiyet ideallerinden bir kaçış olarak da yorumlama eğiliminde olmuşlardır. Dahası annelerinden devraldıkları "özverili kadınlık" olarak adlandırabileceğimiz kadınlık biçimlerini ana hatlarıyla anlatıp kendilerinin kadınsı bir benlik oluşturmanın başka yollarını aramak yerine bu özverili kadınlık biçimine nasıl direndiklerini ev dışı hareketlilik özgürlükleri ile anlatmışlardır.

Zorunlu göçün kendisi için özgürleştirici etki yarattığına değinen Rana, bunu Türkiye'de kamusal alanda kadınların özgürce sigara içebildiği örneği ile özetlemiştir. Doktora bursiyeri olarak görev aldığım ve saha araştırmasını yaptığım *Göç çalışmalarında görsel kaynakların kullanımı: Gaziantep'te yaşayan Suriyeli gençlerin gündelik yaşamlarını ve deneyimlerini anlamak* başlıklı Tübitak projesinde gençlere kendileri için önemli olan şeylerin fotoğraflarını çekmelerini istemiş ve çektikleri fotoğraflar üzerine de kısa görüşmeler yapmıştık. Suriyeli genç

kadınlardan bazıları sigara paketlerinin fotoğraflarını çekmişti. Türkiye'ye geldikten sonra kamusal alanda rahat sigara içebildikleri için memnun olduklarını ve özgür hissettiklerini vurgulamışlardı. Tez çalışmam için genç kadınlarla yaptığım görüşmelerde bu konu tekrar gündeme geldi.

> *Yani zaten kadınlara kötü gözle bakıyorlar çoğunlukla sigara içtikleri zaman. Suriye'de dışarda eline sigara al "erkek gibi kadın sigarayı sokakta yellemiş" derlerdi. Çakmak alabilir miyim? Ama burada rahat ettik sigara konusunda. Kafelerde oturunca paketimi masaya koyup oturuyorum. Sigaramı yakıyorum (Rana, Türkmen, 29 yaşında, bekar, üniversite mezunu).*

Bir devlet okulunda Suriyeli öğrencilere İngilizce öğreten Mira ise zorunlu göçün doğrudan kendisini için sunduğu özgürleştirici imkanlardan söz etmiştir. Hikayesini anlatırken Suriye'de olsaydı neleri yapamayacağına dair karşılaştırmalı bir anlatımı benimsemiştir:

> *Türkiyeli kadınlar Suriye'de olsaydım özgür olamazdım. Burada istediğim gibi gezebiliyorum. Arkadaşlarımla dışarı çıkıyorum, partiye gidiyorum. 2011'de geldik, 16 yaşındaydım. İlk geldiğimiz zamanlarda annem çok sıkıyordu beni. Ramazan olunca ben oruç tutmuyorum. Annem dışarda bir şey yeme içme diyordu. Ama burada çok insan oruç tutmuyor. O anlamda annemle çok sıkıntı yaşadık. Artık alıştı, bir şey demiyor. Çok üstüne gittim çünkü. Tamam, Suriye'de olsaydık dedikleri gibi yapardım. Ama artık buradayım ve Türkçe biliyorum. Kimse kolay kolay Suriyeli olduğumu anlamıyor. Saçlarımı da örtmüyorum. Burada bir sıkıntı yaşamıyorum. Suriye'ye de dönmeyi istemiyorum. Dönersem başını kapat diyecekler biliyorum çünkü. Onlar dönmek isterse dönsün. Ben burada kalacağım. Sonra Kanada'ya gitmek istiyorum (Mira, Arap, 24 yaşında, bekar, üniversite mezunu).*

Suriye'ye geri dönmeyi istemeyen bu genç kadınlar ilerleyen zamanlarda Gaziantep'te yaşamayı düşünmeyip bir Avrupa ülkesine gitmeyi hayal ettiklerinden bahsetmişlerdir. Bunun için İngilizce dil kurslarına gidiyor, STK'lar içerisinde yer

almaya çalıyor, kamuya açık olmayan canlı müzik performanslarının olduğu partilere katılıyor ve böylece sosyal ağlarını genişletmeye çalışıyorlardı.

35 yaşında olan Rawan Suriye'nin Şam kentinde doğmuştur. Varlıklı ve eğitimli bir ailenin en büyük çocuğudur. 2013 yılında eşiyle beraber Gaziantep'e göç etmiştir. Rawan, Suriye'de tiyatro bölümünden mezun olmuşken eşi sinema ve televizyon alanında eğitim almıştır. Gaziantep'te bir STK'nın kurucuları olan faaliyet gösteren çift kültür sanat alanında profesyonel aktörler olarak faaliyet göstermektedirler. Rawan özellikle Suriyeli genç kadın sanatçılara destek vererek onlarla birlikte kolektif projeler üretmektedir. Gaziantep'te aylık gelirleri yaklaşık olarak 4.000 dolar seviyesindedir ve 2019 yılındaki döviz kuru olan 5,25 TL üzerinden hesaplandığında gelirleri 21.000 TL'ye denk gelmektedir. Rawan, yerli kadınlarla da birlikte çalışarak kültür sanat projeleri üretmektedir. Bu projelerin birçoğu, dezavantajlı grupların- kadınlar, çocuklar, göçmenler, yaşlılar- seslerini duyurabilmelerini ve kente entegre olabilmelerini sağlamak amacıyla gerçekleştirilmektedir. Rawan, iç savaş olmasaydı ve Gaziantep'e zorunlu bir şekilde göç etmemiş olsaydı bile yine de Suriye'de yaşamak istemeyeceğini dile getirmiştir. Dahası iç savaş öncesi halihazırda İstanbul'a göç etme planları yaptığını anlatmıştır.

> *Ben tiyatro bölümü mezunuyum. Mesleğimi profesyonel olarak sürdürmek için Suriye'deki koşullar maalesef uygun değildi. Ailemi ve kocamı ikna etmiştim. İstanbul'da birkaç arkadaşımız vardı. Onların yanına gidip, mesleğimizi yapacaktık. Ne yazık ki iç savaş çıktı. Yanımıza birkaç kıyafetimizi bir de anneannemden kalan fincan takımını aldım. Gaziantep'e geldik kocamla. Hiçbir şeyimiz kalmamıştı. Sadece az bir miktarda nakit paramız vardı. Eşim reklam çekimleri yapmaya başladı. Ben de o sıra da İstanbul'a faaliyetlerine devam eden bir STK ile görüştüm, beni işe aldılar ve Gaziantep'in saha koordinatörü oldum. Her şey yolunda gidiyor. Gaziantep sanat alanında iyi bir yer değil. Ama baktığınızda Suriye'den daha iyi tabi ki... Ben Gaziantep'e geldiğimde baş örtüsü takıyordum. İki yıl sonra saçlarımı açabildim. Burada çok Suriyeli var. Akraba, arkadaş, bir yerden tanıdık çıkıyor. İster istemez kendini baskı altında bulabiliyorsun. Ama ben bunu aştım*

burada. Eşim de çok destek oldu bana. Yaşadığım mahalleyi seviyorum, kimse kimseyi ilgilendirmiyor. Benim Suriyeli olduğumu da anladıklarını da sanmıyorum ve rahatsız olmuyorum. Kendimi özgür hissettiğimi söyleyebilirim (Rawan, Arap, 35 yaşında, evli, üniversite mezunu).

Özellikle kültürel sermaye bakımından donanımlı olan genç Suriyeli kadınlar Türkiye'ye olan göçle birlikte cemaat yükümlülüklerinden kurtulabildikleri bir varoluşu deneyimlediklerini belirtmişlerdir. Okuduktan sonra bir iş bulmuş ise şayet kamusal alanda özerk bir birey olabilmiştir. Orta/üst sınıftan Suriyeli genç kadınların hikayesi bireyselleşme sürecine geç kalan kadınlar için zorunlu göçün paha biçilmez bir değere de sahip olduğuna dikkat çekmesi açısından önemlidir. Buna karşılık, orta ya da orta/üst sınıfa mensup ve kültürel sermayeye sahip Suriyeli kadınlar -özellikle de genç Suriyeli kadınlar-, Türkiye'de kendilerini daha önce hiç olmadığı kadar özgür hissettiklerini dile getirmişlerdir. Bu kadınlar, Suriye'deki baskıcı rejimden ve geleneksel toplumsal cinsiyet normlardan kurtulduklarını, Türkiye'de eğitim imkanları ve sosyal hayat gibi alanlarda fırsatlar yakaladıklarını belirtmişlerdir.

4.3. KADINLAR ARASI BÜTÜNLEŞİK UYUMSUZLUK/ PARÇALI UYUM

4.3.1. Antep Karası Çalındı mı Çıkmaz

Genel olarak, "kara çalmak" deyimi, bir kişinin itibarını, adını, namını lekelemek, kötülemek anlamına gelir. Genellikle toplumun normlarına, değerlerine ve etik kurallarına dair yargıları içeren bu deyim, topluluğun üyeleri arasındaki ilişkilerde güvenin sürdürülmesi ve toplum içindeki olumlu itibarın korunmasına karşılık gelir ve genellikle toplumsal çatışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Suriyeli kadınlarla arkadaşlık kurmakta sakınca görmeyen kimi yerli kadınlar başka yerli kadınların caydırıcı etkisine maruz kalmışlardır. Bu kadınlar yalnızca Suriyeli kadınları değil aynı zamanda Suriyeli bir kadınla iletişim kuran diğer yerli kadınları da denetlemiş ve toplumsal cinsiyetine yakışan erdemleri unuttuklarını düşündükleri bu kadınların başına nasıl kara çalındığını -iftira atmak/yok yere suçlamak- anlatıp onları hizaya çekmeye çalışmışlardır. Katılımcılarımdan Edibe,

yerli kadınların Suriyeli kadınlara benzemeye başladığını dile getirmiş ve Antep karası çalındığında ortaya çıkacak sorunlara dikkat çekmiştir. Bu uyarının, yerli kadınların Suriyeli kadınlara benzerlik arayışlarına bir tür engel olduğunu düşünüyor. Bu bağlamda, toplum içinde kural dışı görülen kadınlık tanımına uymaya çalışan yerli kadınların, hegemonik yerli kadınlar tarafından denetlendiği bir atmosferin varlığı gözlemleniyor:

> *Bizim avratlarda da bozulma oldu bunlar geldikten sonra. Ne yapacaklarını şaştılar bizim millette. Makyaj, süs, müs. "Antep karası neye" derler. "Antep karası çalındı mı? çıkmaz". Allah baş ağırlığı vereceğine yaş ağırlığı versin. Ne işimiz var bizim onlarla (Edibe, 39 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Türk).*

Yerli halkın kullandığı deyimler genellikle karmaşık bir evrim sürecinden geçer ve belirli bir coğrafyanın kültürel, ekonomik veya doğal özelliklerinden etkilenir. İngilizce'de birinin adını/imajını/itibarını karalamak *blacken someone's name/image/reputation* olarak kullanılan deyim lekesi çıkmayan siyah frenk üzümü olarak bilinen ürünle bağdaştırılır[42]. Bu meyve Avrupa, Kafkasya ve Afrika'nın kuzeyinde yetişir. Türkiye'de ise daha çok Bursa'da üretilir. Gaziantep'te yetişen ve Antep karası olarak bilinen "kara üzüm" çeşidi ise lekesinin zor çıkması dolayımıyla kişinin adının kötülenmesi veya lekelenmesi gibi benzer bir bağlama gönderme yapılır. Yani bu deyim, tıpkı diğer kültürlerde de görüldüğü gibi[43] bir kişinin itibarının, "kara üzüm lekesi gibi" zor temizlenecek şekilde kötülenmesini ifade etmiştir.

Zübeyde'nin gelini Duygu yakın çevresinden kadınlar ve kayınvalidesi ile yaşadığı çatışmaların, Suriyeli kadınların kente gelmesiyle birlikte ikinci planda kaldığını ve artık Suriyeli kadınların çatışmanın odağında yer aldığını ifade etti. İlk etapta Duygu için olumlu bir gelişme gibi görünen bu durum, ilerleyen tercihlerinin etkisiyle birlikte, kendisini çatışmanın merkezinde bulduğu bir süreci de tetiklemiş

[42] Bkz, Cambridge Sözlüğü, https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/blacken-name-image-reputation).
[43] Bu sosyal ve kültürel olgular aynı işleve hizmet etmektedirler. Bu (yapısal olarak alternatif), işlevsel eşdeğerlilik" varsayımıdır (Merton'dan akt, Spiro, 2015: 175).

oldu. Nitekim Duygu, Maya ile olan arkadaşlığını zor koşullar altında nasıl sürdürmeye çalıştığını şöyle anlatmıştır:

> *Kapıdan bakıyorum. Kaynanam, Mevlide abla yoksa Maya'ya gidiyorum. Saklanbaç oynuyorum (gülüyor) (Duygu, 25 yaşında, evli, Türk, 2 çocuk sahibi, ortaokul mezunu).*
>
> ***Ben:*** *Görürse ne olur ki?*
>
> ***Duygu:*** *Oooooo hiç adımı Suriyeliye çıkarır (gülüyor). Buranın yılanı da Mevlide abla. Sen sana mukayyet (temkinli) olacaksın ki kara çalmasınlar.*

Dedikodudan çekinme ve bu durumun eşlik ettiği kaygı Suriyeli bir kadınla arkadaş olmaya çalışan Duygu'yu geri püskürtmeye yetebilmiştir. Hatta bazen yerli ve Suriyeli kadının yakınlaştıklarına dair bir kıvılcım gördüklerinde bu kıvılcımın daha en baştan üzerini örtmeye çalışıyorlardı. Duygu benim de aralarında bulunduğum bir kapı önü muhabbeti sırasında yanımıza gelen Suriyeli komşu kadına maskarasını nereden aldığını sorup iletişim kurmaya çalışıyor komşu kadın ise bu yakınlaşmayı engellenmeye çalışıyordu:

> ***Duygu:*** *Gözüne sürdüğün güzelmiş.*
>
> ***Suriyeli komşu kadın:*** *Dükkân var siyah kaplı. Rengi sarı olan de. Sorarsan verirler.*
>
> ***Duygu:*** *Kirpikleri de sık sık. Kendiliğinden mi sürünce mi oluyor? Kendi mi böyle yapıyor? Mevlide abla biz de alalım mı bundan?*
>
> ***Mevlide:*** *Alı yeşili boyadın daha birde fıstığı yeşili mi kaldı? Haydi, işinize bakın. "Evine girmeyecek misin sen"? "Herifin gelir de kapıda görürse seni hiç kötü olur. Al çocuklarını da evine git kızım. Hadi" [Suriyeli Komşu kadına söylüyor]. Sen de evine kaç de yeri [Duygu'ya söylüyor]. [Mevlide, 53 yaşında, Türk, dul, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil].*
>
> **Duygu:** *[Aysel ablaya söylüyor]. Benim yapmadığım süsü bakımı yapıyorlar. Zaten her şey kendilerinin marketlerinde var. Ne olucu [ne var?]. Ben onlardan ağda aldım. 2 buçuk liraya aldım, güzel. Bizim ağda yapışıyor, onların ağdası yapışmıyor ele. Birde makyaj öteberisi aldım. Kalem, rimel, ucuz onlar.*

Mevlide: He bacım. *Sahten de ucuz diye he. Kaç yaşına gelmişler yeni gelin gibi makyaj öteberisi ediyorlar. Tüpün üstünde yemeğim var. İşi gücü rast gelesiceler. Beni konuşmaya tuttunuz.*

Duygu: *Aha ben gelin olalı 7 sene oldu. Yeni gelinliğim kalmadı da. 20 yaşımda gelin oldum aha 8 sene olacak. 28 yaşındayım. 21'imde nikahım kıyıldı. Kocadım ben de [Duygu, 25 yaşında, evli, Türk, 2 çocuk sahibi, ortaokul mezunu].*

Akşamüzeri Mevlide evine çekildikten sonra Duygu ile çocukları almak için okulun yolunu tuttuk. Oğlu anaokuluna kızı ise birinci sınıfa giden Duygu, yürüyüşlerimiz esnasında eşinin dolmuş şoförlüğünden kazandığı gelirin asgari olarak haneyi geçindirmek için yetersiz olduğundan ve çocuklarının ileride birer devlet memuru olup kendini yoksulluktan kurtarmalarını umduğundan söz ederdi. Bu kez Duygu ve ben Mevlide ile aramızda geçen muhabbetin kritiğini yaptık. Duygu aslında Suriyeli kadınların kullandığı kozmetik ürünlerini uygun fiyatlı ve çeşitli bulduğu için tercih ettiğini ancak Mevlide'yi buna ikna edemediğinden söz etti. Duygu'nun Suriyeli esnafın işlettiği kozmetik dükkânlarından alışveriş yapmasının ucuz olmasıyla ilgili bir nedeni vardı. Ancak, bu tek başına yeterli bir açıklama değildi. Duygu'nun bu davranışının arkasında sosyo-kültürel faktörler de rol oynuyordu. Bu faktörlerin ağırlıklarını belirlemek için, Duygu'nun kişisel durumunu, motivasyonlarını ve tercihlerini daha iyi bilmek gerekiyordu. Kocası dolmuş şoförü olan Duygu, kendisine harçlık bırakmadan çıkan kocasından sürekli şikâyet ediyordu. Hatta birkaç kez benden borç para istemiş ben de öğrenci olduğumu yineleyip istediği parayı ona veremeyeceğimi söylemiştim. Bu nedenle, Duygu'nun ucuzluk için Suriyeli dükkânlara gittiği ihtimalini kuvvetli olmakla birlikte Maya ile olan arkadaşlığını çevresinden saklaması topluluğun öteki kadına benzeme korkusunu yani bozulmasını- ve de bir kadından beklenmeyen ve istenmeyen davranışların neler olduğunu yani toplumsal cinsiyetini de gösteriyordu.

Mevlide'ye göre bir zamanlar Antepli kadın evleneceği güne kadar makyaj yapmaz, saçını sarıya boyamaz ve kaş bıyık aldırmazdı. Birinin evli mi bekar mı olduğu halk dilinde ise kadın mı kız mı olduğu dış görünüşüne bakılarak anlaşılabilirdi. Dolayısıyla bakım ve güzellik konusunda yerli kadınlar arasında beliren ayrışma kesişen medeni durum, yaş ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiye

bağlıydı. Gelinin düğün günü saçını röfle yaptırması ve makyaj yapması hakkıydı. Benimde içlerinde büyüdüğüm evli ve genç kadınlar düğün günlerine özel hazırlanır, saçını hatta kaşını civciv sarısına boyar ve kıyafetlerinin rengi neyse o renkte makyaj yaparlardı. Bu özel günler haricinde genelde ev kıyafetleri içinde makyajsız ve gösterişsiz olurlardı. Bir keresinde yaklaşık 13 yaşındayken onlara özenip düğüne gitme hazırlığı yapan ailem ve akrabalarım karşısında ağlayarak ellerimi saçlarıma geçirmiş eğer bunları sarıya boyamazsanız koparırım da demiştim. Üniversiteye gideceğim yıla kadar da izin vermemeye devam edeceklerdi. Günümüze gelindiğinde ise benim gibi işçi sınıfının üniversiteye giden kızları hegemonik kadınların tüm serzenişlerine rağmen saç boyatmaya başladığından evli mi bekar mı oldukları artık ayırt edilemez bir hal almıştı. Güzellik ve bakım hakkı konusundaki medeni duruma bağlı olarak çizilen ayrımın sınırları böylece gittikçe bulanıklaşmıştı. En azından kadın kız ayrımını gözle görmeye yarayan boyalı/boyasız kadın nitelemesi flulaşmıştı. İronik bir şekilde hegemonik yerli kadın sınırların bulanıklaşmasının sorumlusunun ise Suriyeli kadın olduğunu söyleyecekti.

> *Evvelden baktın mı kız mı gelin mi belli olurdu kendisi. Şimdi bakıyorsun herkesin makyajı var, yapılı saçlar. Bize gelmezdi bu işler. Kele kim ne neci anlamıyoruz. Bu kız mı gelin mi nerden? Esas da bu Suriyeliler gelince bize gelmeyen işler oldu. Bizim kızlar da kudurdu (Mevlide, 53 yaşında, dul, 6 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Türk).*

İfadelerde sıkça tekrarlanan "bizi bozdular" eleştirisi, toplumsal düzeni bozan bir unsur olarak görülen Suriyeli kadınlara yönelik bir suçlama niteliği taşımaktadır. Bu durum, Suriyeli kadınların topluma entegrasyonunu zorlaştırmakta ve onları marjinalleştirmektedir. Örneğin Sema, mahalledeki Suriyeli kadınlara karşı genel bir tavır sergiliyor. Bu da Gaziantepli kadınların Suriyelilere karşı mesafeli durduklarını ortaya koyuyor. Sema, Suriyeli kadınların (kullandıkları kozmetik malzemeleri ve cinsel yaşamlarıyla ilgili) ilgisini çekse de onların güzellik, bakım ve eğlence alışkanlıklarını yargılıyor.

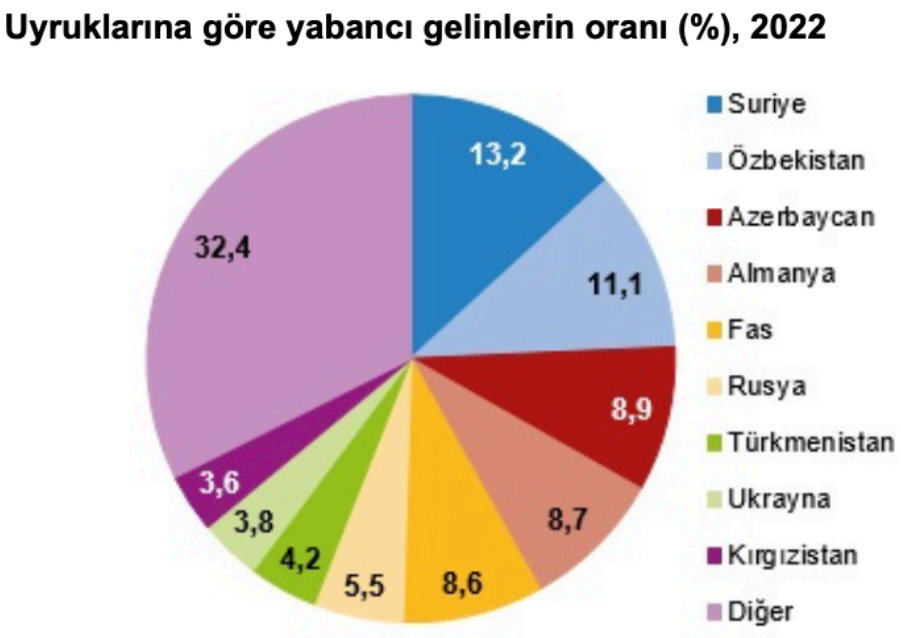
Yerleşik iktidar yapısına, değerlere ve normlara karşı gelen her türlü sesi bastırmaya çalışmış olsa da tüm kadınlar üzerinde etkili olmamıştır. Bazı katılımcılar

bu hizaya getirmeye karşı ciddi eleştiriler de getirdiler. Örneğin Duygu, Suriyeli kadınların kozmetik dükkanlarına gitmekle kendi toplumsal cinsiyet normlarına meydan okumuş ve alternatif bir kadınlık deneyimi yaşamıştır. Ancak tüm bunlar, iletişim ve uyumun temel unsurları için açılan kapının, hegemonik yerli kadınlar tarafından gözle görülmez hale getirildiğine işaret ediyor.

4.3.2. Kültürlerarası Aile Portresi: Suriyeli Gelin, Yerli Damat, Kaynana ve Görümce

Evlilik, kültürlere özgü farklı normlar içerdiği için farklı biçimlerde tanımlanabilir. Klasik ataerkil yapının hâkim olduğu toplumlarda evlilik yalnızca kadın ve erkek arasındaki ilişki formu değil aynı zamanda bir aile birleşmesi anlamına gelir. Bununla birlikte, birçok geleneksel ve dini norma göre evlilik, kadınların korunması ve aile yapısının devamı için önemli bir araç olarak görülmektedir. Kadınlar evlilik öncesinde erkekler tarafından -baba ve diğer erkek aile üyeleri- korunurken evlilikle beraber bu sorumluluk kocaya devredilir. Bu nedenle bu toplumlarda evlilik, kadınların ekonomik, sosyal ve duygusal güvenliğini sağlama aracı olarak kabul edilir. Zorunlu göç koşulları ise göçmen kadınların mecbur kaldıkları için evlenmek zorunda kaldıkları bir ortam yaratabilmektedir. Nitekim görüştüğüm Suriyeli ve yerli kadınlar yerli erkeklerle Suriyeli kadınlar arasında resmi veya gayri resmi evliliklerin gerçekleştiğini aktarmışlardır.

Tüik'in (2022) uyruklarına göre yabancı gelinlerin oranını paylaştığı raporunda Türkiyeli erkeklerle resmi evlilik yapan Suriyeli kadınlar %13,2 ile ilk sırada yer almıştır. Bu sırayı Özbekistanlı ve Azerbaycanlı kadınlar takip etmiştir.



Şekil: 5. Uyruklarına göre yabancı gelinlerin oranı (%), 2022

Genel olarak Suriye genç kızlarını seviyorlar. Türk erkeğiyle evlenmeyi onlarda istiyorlar yani. Öyle bir şey var (Rana, 29 yaşında, Türkmen, bekar, üniversite mezunu).

Ben: *Sen evlenmeyi ister miydin bir Türkle?*

Rana: *Tabii. Kesinlikle hiç düşünmeden. Kısa süreliğine bir arkadaşlığım oldu hatta. Ama direk o ilişkiye girmek isteyince hoş karşılamadım yani. Direk yani ilişki olsun birbirimizi tanımadan ilişkiye girelim. "Direk sevgili olalım" diyor. İlk görüşmede sevgili mi olunur? Mantıksız yani. Yani seversem ırka, dine, inanca bakmam. Ha benim için Arap erkek yani hoşlanırsam seversem, aşık olursam o da olabilir yani. Yeter ki samimi olsun.*

Bir Türkle evlenmek isterdim, niye istemeyim ki? Şimdi aşk konusunda daha romantik bence Türk erkekleri. Birde burada daha ne kadar kalacağımız belli değil. Ben burada kalmak istiyorum. Türkiye'yi seviyorum. Suriye'de olsaydım mesela saçımı açmama izin vermezdi ailem. Bizden biriyle evlensem kapanmamı isteyebilir tekrar. Ama buradan biriyle evlensem zorlamam bence. Durumları kötü olan dulsa, çok kötüyse durumu kadınlar mecbur kaldıkları

için yaşlı birileriyle evlenebiliyorlar. Onlar için zor. Ama bizim için durum farklı. Dediğim gibi ben özgür kalmak için evlenmek isterim. Evet yani isterim evlenmeyi (Mira, 24 yaşında, Arap, bekar, üniversite mezunu).

Burada bizi ilgilendiren konu ise evliliği zorunlu göç koşullarının etkisinden kurtulmanın veya sosyal ağ oluşturmanın bir yolu olarak gören bazı Suriyeli göçmen kadınların yerli kadınlarla etkileşimde yaşadığı sorunların ve bu sorunlarla baş etme yöntemlerinin neler olduğudur. Bu evlilikler, kadınlığın ortak bir deneyim alanı olarak kurulduğu evde, farklı iki kadınlığın etkileşimine yol açmıştır. Suriyeli kadınlardan bazıları göç koşullarının yarattığı kırılganlığı yerli bir erkekle yaptığı evlilik yoluyla iyileştirebileceğini düşünmüşse de gündelik yaşamlarında aile içindeki yerli kadınların baskısı altında yeni sorunlarla yüzleşebilmektedirler. Bu sorunlar arasında Suriyeli kadınlara ilişkin toplumda oluşan olumsuz yaygın kanaatler (çok makyaj yapma/çok çocuk doğurma, aşırı cinsellik, tembellik) geniş yer bulmaktadır.

Günün birinde Suriye'ye tekrar dönmeyi uman ve geçim konusunda çok zorlanmayan Suriyeli kadınlar kızlarını bir Türk ile evlendirmeye sıcak bakmadıklarını söylemişlerdir. Bunun dışında Suriye'ye dönmeyi düşünmediğini söyleyenler ya da ekonomik olarak güç durumda olan kadınlar ise kızlarını bir Türkle evlendirme fikrini sıcak karşılamışlardır. Bu grup içinde Türkmen Suriyeli kadınlar ise daha fazladır. Her iki görüşü paylaşan Suriyeli iki kadının ifadelerine bakacak olursak:

Yok kızım yok. Suriye'de geçinmek (ölmek) istiyorum. Çocuklarım burada kalsın istemem. Kızımı göremezsem içim yanar benim. Burada bırakıp da gidemem (Seva, Arap, 54 yaşında, dul, 7 çocuk sahibi, ev hanımı).

Ben kızımı veririm. Burası aynı Halep gibi, alıştık. Namuslu biri gelip isterse o da insan, doğru olsun yeter ki. Burada kalmak istiyor çocuklarım. Ben de kalmak istiyorum. Elhamdülillah biraz biraz düzen kurduk. Gitsek harb mevcut orada. Kötü olacak yani. Gelir baş göz üstüne isterse biri veririm ben (Sultan, Türkmen, 72 yaşında, evli, dul, 7 çocuk sahibi, ev hanımı).

Suriyeli bir kadınla evlenen ya da evlenmeyi düşünen alt sınıftan yerli erkekler ise zor durumda kalan Suriyeli kadınlara yardım ettiklerine inanmış ve kendilerini bu yüzden kahraman gibi hissetmişlerdir. Suriyeli kadınlarla evlenen erkekler, bu evlilikleri bir tür "koruyuculuk" olarak nitelendirerek meşru göstermeye çalışmış ve bu şekilde, Suriyeli kadınların mağduriyetlerini ve ihtiyaçlarını kendi çıkarlarına uygun bir şekilde yorumlamışlardır. Bu durum, Leiba Faier'ın (2009: 75) siyasi ve ekonomik olarak marjinalize edilmiş kasabalarda çalışmak için Japonya'ya göç eden Filipinli kadınlar hakkında yazdıkları ile benzerlik gösteriyor. Faier işçi sınıfından Japon erkeklerin Filipinli kadınlarla etkileşimlerinde, Filipinli kadınlara yardım ettikleri inancını paylaştıklarına ve kendilerini bu yüzden dünyevi, önemli ve üstün hissettiklerini aktarmıştır. Japon erkekleri gibi, alt sınıftan Türk erkekleri de nadiren resmi nikah kıydıkları yoksul, dul, bekar ya da refakatsiz Suriyeli göçmen kadınlara "yardım etme" arzusunu her fırsatta dile getirmişlerdir. Bloch (2017: 119) ise Japon erkeklerin Filipinli kadınları ya da az önce bahsettiğim üzere Türk erkeklerinin Suriyeli kadınları kültürel olarak kendi milletlerinden aşağı konumlandırmalarının aksine Türk erkeklerinin eski Sovyetler Birliği ülkelerinden gelen kadınları kültürlü bulduklarını aktarmıştır. Türk erkekleri, Sovyet sonrası kadınlara yardım ederek, kadınlarla ilişkilerini sürdürürken dolaylı olarak modern olma ve bir şekilde dürüst olma duygusu kazanabilmişlerdir. Ancak görüştüğüm alt sınıftan yerli kadınlar eşlerinin ya da yakın çevrelerindeki erkeklerin Türk kadınlarını bitmek tükenmek bilmeyen isteklere sahip olan, başına buyruk, dırdırcı, zapt edilemeyen olarak tasvir ettiklerini bunun tam aksine Suriyeli kadınları verilene rıza gösteren, edilgen, söz dinleyen ve zapt edilebilir olarak tanımladıklarını aktarmışlardır. Yerli kadınlar Suriyeli kadınların hem cinselliklerini kullanmada usta oldukları hem de eril tahakkümü olumlamaya daha yatkın oldukları için yerli erkekler tarafından tercih edilebildiğini söylemişlerdir. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının (ASBP) (2006: 111) sunduğu raporda da Suriyeli kadınların Türk erkekleri tarafından tercih edilmelerinin kendi eşlerine kıyasla "yaşça küçük, fiziksel olarak çekici, uyumlu ve boyun eğen, maddi ve manevi beklentisi düşük" olmalarından kaynaklı olduğunu belgelemiştir. Türkiyeli bir erkekle evlenmiş ya da evlenmeyi dileyen Suriyeli kadınlar ise maddiyat, yerleşme ve duygusal bakımdan Türkiyeli erkekleri "koruyucu/kollayıcı erkek" olarak sıfatlandırmıştır. Ümran'ın

bana söylediği gibi "*Vallahi beni olmaz işlerden korudu burada. Kimse sahiplik çıkmadı İsmail sahip çıktı".* Türkiyeli bir erkek ile evlilik yapmış olan katılımcılarım evliliğin sağlayacak olduğu ekonomik ve hukuki güvence meseleleri hakkında konuşurlarken nadiren aşk ve sevgi konuları üzerinde durdular.

Türkiye'ye göç ettikten sonra eşini bir motosiklet kazası sonucu kaybettiğini anlatan Marah, bir çocuğuyla birlikte bir süre ailesiyle yaşadığını sonrasında da abisinin kendisine evlenmesi için uygun bir Türk eş adayı bulduğunu anlatmıştır. Abisinin çalıştığı fabrikada arkadaşlık kurduğu Mehmet ile 2016 yılında imam nikahı ile evlilik gerçekleştirmiş ve bu evliliğinden iki çocuğu olmuştur. Eşinin de kendisinden önce yaptığı evlilikten doğan bir çocuğu vardır. Marah, eşi ve 4 çocuğu ile birlikte kayınvalidesi ve bekar iki görümcesi ile aynı evi paylaşıyor. Hanenin geçimine destek olmak için de evlerinin yakınında açtığı kuaför salonunda Suriyeli müşterilerine hizmet veriyor:

> *Kocam abimin yakın arkadaşıydı. Fabrikada birlikte çalışıyorlardı. Namuslu bir kadınla evlenmek istediğini söylüyormuş. Abim de gelip benle konuştu, "sen tamam dersen ona da soracağım" dedi. Ben önce bir defa görmüştüm. O beni görmemişti çünkü ben çarşaflıyım. Düşündüm, bu evde daha ne kadar kalabilirim, bir eş ile Türk ile evlenmek iyi olabilirdi benim için. Babam ölmüş, annem hasta, abim de evli. Onun da kendi hayatı var. Bize bakmak zorunda değildi. "Evet" dedim. O da "olur" demiş. "Senin kardeşin benim namusum" demiş. İmam nikahı yaptık evlendik. Bana sadece iki tane bilezik aldılar. Bana sordular "ne istersin" dediler. "Bir çatı yuva isterim" dedim. "Bana bu yeter" dedim. O da bana "ben sana bakarım, korurum seni" dedi. Güzeldi yani ilk zamanlar. Kaynanamla eşimin kardeşi evde hiçbir iş yapmıyorlar. Yemekleri ben yapıyorum. Bulaşıkları yıkıyorum. Evi temizliyorum. Kayınvalidem kötü davranmaya başladı. O iki kızı burda olsa konuşamazdım bunları. Türkçeyi onlardan öğrendim. Bana hep kötü sözler öğrettiler. "Bunu kocana söyle seni daha çok sevecek" dediler. Kocama söyleyince bunları Suriyeli kadınlardan öğreniyorum sandı. Ben ona söyledim "kardeşlerin öğretti" dedim*

ama bana inanmadı. Arkadaşlarımla görüştürmedi beni. Bana çok kötü şeyler yaptılar. Kötü sözler öğrettiler bana. Sonra Suriyeli kadınlar "şöyle böyle" diyorlardı evde sürekli. "Pis, iş bilmiyor, pis yemek yapıyor" diyorlardı. Yemek yaparken yanımda durup iş gösteriyorlardı bana. Bu evde hiç Suriye yemeği yapamadım. Çünkü izin vermediler. Beni kocama dövdürmeye çalıştılar. Yalan şeyler söylüyorlar… Bir kızım oldu, kocamın bir oğlu vardı zaten. Suriyeli erkekler erkek çocuk ister. Buranın erkekleri kız çocuğunu da seviyorlar. Ama ben bir oğlan doğurmak istedim kocama. Suriye'de erkek çocuk olana kadar doğururlar. Ama sizde zorunda değil kadın. Kocam kızı çok sevdi, elhamdülillah. Oğlumda oldu şükürler olsun. Bir oğlan olursa "kayınvalidem bana iyi davranır" dedim. Yine sevmedi beni, sevmiyor. Ben bu evde hizmetçilik yapınca kocama yalvardım. Kuaförlük mesleğim vardı benim. Kocama 1 sene yalvardım, "ne olursun" dedim. "Bana küçük bir dükkân bul". En son da kayınvalidem benim kolumu sıktı, mor yaptı. Sonra acıdı bana kocam. Bana inandı. Dükkân tuttuk. Çalışmaya başladım elhamdülillah. Şimdi eve para da getiriyorum bana hiçbir şey diyemiyorlar (Marah, Arap, 29 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, ilkokul mezunu).

***Ben:** Marah imam nikahlıyım demiştin, şu anda resmi nikahınız var mı?*

***Marah:** Cüzdanım var. Göstereyim sana. Tam bir yıl, bir yıl sonra nikahladı beni. Abim geldi konuştu, nikahladı. Annesi kaçar, gider dedi ona. Benim yanımda kızına diyor ki "tutmuyoruz kimseyi, yaramaz duran gider". Gözlüyor gideyim… 3 yıl sonra Türk vatandaşlığına başvurma var. 1 yıl sonra Türk vatandaşlığı için başvuruya gideceğiz inşallah*[44].

[44] Evlilik yoluyla Türk vatandaşlığını kazanmak isteyen yabancı kadınların, 5901 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu'nun 16. maddesinde belirtilen şartları sağlamaları gerekmektedir. Buna göre bir Türk vatandaşı ile evlenme doğrudan Türk vatandaşlığını kazandırmaz. Ancak bir Türk vatandaşı ile en az üç yıldan beri evli olan ve evliliği devam eden yabancılar Türk vatandaşlığını kazanmak üzere başvuruda bulunabilir. Başvuru sahiplerinde; a) Aile birliği içinde yaşama, b) Evlilik birliği ile

Marah bir erkek çocuk doğurarak -ataerkil pazarlıktaki hissesiyle- aile içindeki konumunu iyileştirmeye ve evdeki diğer kadınlarla olan ilişkilerini bu yolla müzakere etmeye çalışmışsa da sonuç beklediği gibi olmamıştır. Kayınvalidesi ve görümceleri evdeki tüm âtıl işleri ona devretmiş hem sembolik hem fiziksel şiddet uygulamış ve Suriyeli olduğu için onu hor görmeye devam etmişler. Marah kolay olmasa da mesleğini yapabilmek için eşinden izin almış ve haneye getirdiği para sayesinde evde bir miktar rahat nefes alabilmiştir. Yine de Marah bütün gün işte çalışırken eve döndüğünde bir yığın bulaşık ve temizlik işinin kendisine bırakıldığını söylemiştir. Ayrıca kayınvalidesinin kendisini evden göndermekle açıkça tehdit ettiğini aktarmıştır.

Öte yandan Marah eşinden memnuniyetini "Suriyeli erkekler gibi baskıcı" değil diyerek anlatmıştır. Marah, ilerleyen sohbetlerimizde kocasının kendisine çok iyi davrandığını "o benim babam, kardeşim, eşim, aşkım her şeyim oldu" diyerek anlatmıştır. Söylediklerine göre eşi Suriyeli akrabaları ile görüşmesine karışmıyor, kendisiyle düğünlere bile katılıyor hatta ailesine maddi bakımdan destek sağlamasına da müsaade ediyordu. Bu da bize Marah'ın bu evliliği yalnızca stratejik bir kaygı eşliğinde sürdürmediğini anlatması açısından önemli görünüyor.

Marah'ın evinde kayınvalidesi ile bir kez görüşme fırsatım oldu. Bunun dışında Marahla olan sohbetlerimizi genellikle kuaför dükkanında sürdürdük. Kayınvalidesinin Marah yanımızdan bir anlığına ayrıldığında bana anlattığı hikâye ise şöyleydi:

> *Oğlum hiçbir tokat bile atmadı. Bir kez bir sille vurdu kendine onuda sana söyleyeyim yani benim saklım gizlim yok. Bu çocuklar küçüktü balık almıştım kendilere. Elinin artığı pişirmiştim. Çocuklara balık yedirdim. Kendisi de yoktu. Gelince çocuklara süt vermiş. "Hemen süt verme, süt içirme ben balık yedirdim" dedim. O zaman bana "orospu" dedi. Oğlum onda kendine bir sille vurdu. Oğlum hayatta kendine bir tane vurmadı. Bana öyle dediği için oğlum kendine bir sille vurdu. "Anama niye öyle dedin" diye. Aha*

bağdaşmayacak bir faaliyette bulunmama, c) Millî güvenlik ve kamu düzeni bakımından engel teşkil edecek bir hali bulunmama, şartları aranır (https://mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5901.pdf).

olanlar bundan ibaret kızım. Ne ki işi gücü süslenme, şey etme. Damarları böyle bunların (Marah'ın kayınvalidesi).

Kamışlı'dan 2012 yılında ailesiyle birlikte Gaziantep'e göç eden 29 yaşındaki Azade ise okuryazarlık becerisine sahip bir ev hanımıdır. Kürt kökenlidir ve 2013 yılında Hacıbaba mahallesinde yaşayan yerli halktan Kürt bir erkek ile hayatını birleştirmiş ve üç çocuk annesi olmuştur. Maddi olanakları kısıtlı yerel bir aileye gelin olarak katılmış, kayınvalidesinden salça, kurutmalık patlıcan, biber ve toz biber gibi kışlık mutfak erzakı yapımını öğrenmiş ve bu ürünleri sipariş usulüyle varlıklı yerli kadınlara satmaya başlamıştır. Azade, aynı etnik kökene mensup olmanın (Kürt kimliği) eşinin ailesindeki kadınlarla duygusal bir yakınlık kurmasına aracılık ettiğini dile getirmiştir. Azade'nin anlatıları, etnik benzerliğin kendisini "yakın öteki kadın" konumunda bulunmasına izin verdiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra, Azade kendisini, hane içi emeğinin istismara uğramasına razı olmak zorunda kalan ve aile içindeki kadınlar arasındaki egemenlik sıralamasının en alt seviyesinde bulunan "öteki" kadın olarak nitelendirilmiştir. Dışarda ise, sınıf, ırk ve etnisite kaynaklı baskılar, onu neredeyse görünmez kılmıştır.

Biz buraya (Hacıbaba Mahallesi) dilimizden anlıyorlar diye geldik. Ama kelimelerimiz yine farklı olduğundan zorlanıyoruz. Benzemiyor. Buranın köylerinden gelenler bile farklı dilleri. Bizimki de farklı. Geldiğimiz zamanlarda kaynanam ile annem otururdu kapıda. Beni sormuş anneme. Annem de eve gelince bana söyledi. Nasip, sonra istediler beni. Annem "onlar da Kürt zorluk olmaz" dedi. Annem birde babam olur deyince zaten oldu. İmam nikahlı evlendik. Şimdiye kadar İmam nikahı var. Kocam annesini çok dinliyor. Bana çok kızıyor, belime vurdu ayağını kaldırıp iki gün yatakta yattım. Hastaneye götürmediler, nasılsın demediler. Anneme duyurdum gelmedi. Kardeşleriyle kaynanam beni çok yordular. Köle yerine koyuyorlar. Her zaman korku oluyor bende. Bir defa kavga oldu "boşatırım seni dedi" kaynanam. Bu evde salça yapıyoruz, biber kurutuyoruz, patlıcan, acur kurutuyoruz onları satıyorlar. Dedikleri her şeyi yapıyorum (Azade, Kürt, 29 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, okur-yazar).

Ben: *Bu işten sen para kazanıyor musun?*

Azade: *"Boğazını doyuyoruz" diyorlar. Ben parayı elime almadım. Kocam da parayı annesine verir, o evin eşyasını alır. Ben para görmedim hiç. Nasıl olsa da ben yabancıyım onlara. Arap olan kadınları hiç sevmiyorlar. Evde küfür ediyorlar. Bana bir şey demiyorlar. Belki Kürdüm diye belki. Bilmiyorum.*

Ben: *Türkçeyi nasıl öğrendin?*

Azade: *Abimin kızı var. O bana çok yardımcı oldu. Karşıda otuyorlar. O okulda öğrendi, okuldan gelince geldi bana da öğretti. Böyle öğrendim. Ama keşke öğrenmeseydim diyorum. Niye biliyor musun? Dışarıda çok zor kötü şeyler söylüyor kadınlar. Bu mahallede çok değil ama kardeşim Yavuzlarda oturuyor. Oraya gidince "fahişe falan" diyorlar yürürken. Mesela bu kayınvalidem kocama demiş "makyaj yapmasın söyle ona". Kocam da geldi bana söyledi. Dışarı çıkınca makyaj yapmıyorum. Düğün olursa yapıyorum o kadar.*

Suriyeli kadınlar, resmi olmayan imam nikahı ile evlendikleri için yasal haklardan yoksun kalmaktadır. Kadınlar, yasal haklarının neler olduğunu tam olarak bilmedikleri için, eşlerinin kötü muamelelerine ve sözlü şiddetine katlanmakta veya evden kovulma gibi durumlarla karşılaşabilmektedir.

Buradan devam edecek olursam Türkiyeli erkekler Suriyeli kadınlarla evlendiklerinde eşlerini büyük ölçüde kısıtlamaya çalışmışlardır. Bunda büyük ölçüde Suriyeli kadınların aşırı cinsellikle yaftalanmasının emareleri vardır diyebilirim. Örneğin Adıyamanlı İnci bu konu hakkında şunları söylemiştir:

> *Benim samimi bir arkadaşım var. Kendisi Afrinli kocası Türk. Kendi yirmi iki yaşında kocası atmış yaşında. Üç tane çocuğu var. O adam eve kimseyi koymaz. Kadına eziyet ediyor. Ne zaman ona gitsem ağlıyor. Başkasıyla konuşmasına kızıyor kocası. Eve de kimseyi aldırmıyor. Ben bile zor görüyorum (İnci, 34 yaşında, Dul, Kürt, 4 çocuk sahibi, ilkokul mezunu).*

Bu anlatıdan da anlaşılacağı üzere, Türk erkekleriyle birlikte olmanın faydaları konusunda tüm kadınlar hemfikir değildir. Öte yandan farklı bir konuya

daha dikkat çekmek istiyorum. Saha araştırmamın Düztepe'de geçen kısmında katılımcılarımdan Suriyeli Ümran'ın garson olarak çalıştığı çay evini karargahım olarak kullandım. Sahaya erken gittiğim zamanlarda burada oturup mahalledeki sosyal yaşamın canlanmasını bekliyor ve sabah kahvemi genellikle burada içiyordum. Mahallede sosyalleşmeyi mümkün kılan mekanların sınırlı olduğunu göz önüne alarak sabahları, öğle araları ve gün sonu mahallenin sosyal dokusunu gözlemlemek için bu çay evini seçtim. İlk başlarda kayda değer bir bulguya erişemediğim bu mekânda ilerleyen zamanlarda önemli bilgiler elde etmeye başladım. Ümran ile yaptığım görüşmeler sırasında, mekânın dışarıdan göze çarpmayan bir özelliğini keşfettim. Bu çay evinin, mahalledeki 40 ila 80 yaşlarında olan Türkiyeli erkeklerin ve yine Suriyeli kadınların tanışma ve buluşma mekânı olduğu anladım. Hem Suriyeli kadınlar hem de Türkiyeli erkekler, burada sınır ötesi evlilik noktasında ilk buluşmalarını gerçekleştiriyorlardı. Farklı dilleri konuşan kişilerin birbirini anlamakta güçlük çekmesi durumunda, orta yaşlı Suriyeli Türkmen bir erkek bu çay evinde tercüme hizmeti sunuyordu. Evlenmek isteyenler bu çay bahçesine gelerek niyetlerini belli ediyor ve eğer birbirlerini beğenirlerse tercüman yardımı ile iletişim kurarak evlilik planları yapıyorlardı. Yerli erkekler ve Suriyeli kadınlar arasında gerçekleşen evlilikler hakkında duyduklarım genellikle hatırı sayılır meblağların işin içinde olmasını ve erkeklerin üçüncü bir tarafa evlilik için ödeme yapmasını da içeriyordu. Bu bağlamda, kadının satılık, ucuz ve metalaştırılmış bir nesne olarak görüldüğü çıkarımı yapılabilir[45]. Bu bulgular, Düztepe mahallesinde farklı kültürden insanlar arasında sosyal etkileşim ve evlilik gibi toplumsal ilişkilerin nasıl şekillendiğini ve bu tür mekanların nasıl önemli roller üstlendiğini anlamak için önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Araştırmanın sahadaki bu belirli ayağı, toplumsal bağlamda evlilik ve etkileşim açısından önemli bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilebilir.

[45] Suriyeli kadınların yaşadıkları zorluklar ve istismar riskleri, bazı kişilerin onlardan yararlanmaya çalıştığı bir durum yaratmıştır. Konu hakkında yapılan araştırmalar; tek başına yaşayan ve korumasız olan Suriyeli kadınların, onlarla evlenmek isteyen fırsatçılar tarafından hedef alındığı, Suriyeli kadınlarla gayri resmi evlilikler kuran erkekler ve aracılık yapanların olduğu ve bu evliliklerin ticari bir faaliyete dönüştüğü, 15-20 yaş arası kadınların tercih edildiği, kadınların yaşlarının, fiziksel özelliklerinin ve sağlık durumlarının fiyatlandırmada etkili olduğu gibi bulguları paylaşmıştır (Mazlumder, 2014; Orsam, 2015; Cengiz, 2015; Yaman; 2017; Özdoğru, 2018; Gönül, 2020).

Toparlayacak olursam göç sonrası, özellikle çocukların evlendirilmesi, zor durumdaki kadınların evlilik yoluyla kendilerine sığınacak liman bulma çabası ya da çok eşli evliliklerin yaygınlaşması, toplumların geleneksel ve dini yapıları ile ilişkili olmasının yanı sıra, asıl neden toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin neden olduğu koruma ve güvenlik mekanizmalarının zayıflamasıdır denebilir. Savaşın yarattığı ekonomik kriz, Suriyeli kadınların barınma ve güvenlik sorunlarını çözmek için Türk erkekleriyle evliliği bir çıkış yolu olarak algılamalarına neden olmuştur (ASPB, 2016: 103-105). Suriyeli kadınların veya ailelerinin başlık parası, düğün, ev eşyası gibi mali taleplerinin bulunmaması veya çok az olması, bu tür evliliklere ilgi duyan erkekler için bir avantaj olarak görülebilir. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın yaptığı araştırmada, Suriyeli ailelerin namus ve güvenlik kaygıları sebebiyle kız çocuklarını Türk erkekleriyle evlendirmeye yönelttikleri belirtilmiştir. Ayrıca, araştırmada Güneydoğu Bölgesi'nin aile yapısının da bu tür evliliklerin oluşmasına uygun bir ortam sağladığı ifade edilmiştir (ASPB, 2016: 120-122). Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Suriyeli kadın mültecilerle yapılan evliliklerin bazı kişiler tarafından maddi bir kazanç elde etme yöntemine dönüşebileceği veya dönüştüğü tehlikesidir. Bunun yanı sıra asıl konumuza odaklanacak olursak Suriyeli gelinler için hanedeki diğer kadınlar "emek sömürüsü yapan, baskıcı, bencil, gaddar, kendini beğenmiş" kadınlardır. Suriyeli kadınlar, evlilik sonrasında ilişkilerinde belirleyici olan bazı kurallar nedeniyle, ev içi emeğin -yemek, temizlik ve çamaşır- sağlayıcısı ve evdeki diğer kadınlarla anlamlı bir yakınlık kurma imkânı olmayan bireyler olarak kendilerini sınırlanmış hissetme eğilimindeydiler.

4.3.3. Bir Kadın "Uyuyan Güzel" Olduğunu Nasıl Fark Eder?

Suriyeli göçmenlerin kentte görünür olması ile beraber kentin çeperlerinde kozmetik ve iç giyim dükkanları, kuaför salonları ve mahalle pazarlarındaki kozmetik tezgâhları daha fazla görülmeye başlamıştır. Buralarda satılan kozmetik ürünlerinin çoğu da üreticisi belli olmayan merdiven altı ürünlerdir. Zira aralarında tanınmış markaların isimlerinin basılı olduğu ürünler de mevcuttur. Elimi bir ürüne atıyorum pazarcı "abla o kalıcı yüz beyazlatıyor" diyor. "İçinde ne var diyorum? "Vazelin ve pudra" diyor. Bu ürünleri kimlerin satın aldığını soruyorum. "Abla

Suriyeli kadınlar alıyor, alacaksan al akşama kadar kalmaz ha" diyor. "Ya yerli kadınlar" diye soruyorum. "Onlar daha çok alıyor" diyor.



Fotoğraf 20. Kentte iç çamaşırı ve fantezi iç giyimin hem vitrinlerdeki manken üzerinde hem de sokak üzerinde sergilenmesi alışılmışın dışında görüntüler ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kadın iç çamaşırı üzerinde seni seviyorum yazıyor.



Fotoğraf 21. Ünaldı Mahallesi'nden evinde kuaförlük yapan Suriyeli bir kadının tabelası



Fotoğraf 22. Yavuzlar semt pazarında satışa sunulan kozmetik ürünler

Bu hizmet sektöründen pay alan orta ve küçük ölçekli Suriyeli ve esnaf, kozmetik ürünler ve iç çamaşırı satışından büyük karlılık elde ettiklerini söylemişlerdir. En çok satılan kalem ürünler beyazlatıcı, kapatıcı, vazelin, pudra, saç boyası, maskara, ağda, ruj, göz farı, doldurma parfüm ve son olarak fantezi iç giyim olarak çeşitlenmiştir. Erkek satıcılar, kadınların temel ihtiyaç ürünlerine olan yönelimlerinin azlığından söz etmiş ve alt sınıf mahallelerde irrasyonel bir tüketim kültürünün yükselişini bıyık altından gülümseyerek eleştirmişlerdir. Dediklerinden anladığım bilhassa yerli yoksul kadınların gündelik yaşamlarını sürdürmek için gerekli buldukları olmazsa olmaz ürünlerin değiştiği en önemlisi de bu ürünlerin yeni sembolik anlamlar kazanmış olduğudur. Suriyeli kadın ile girilen rekabetçi ortam gerçekten tüketim alışkanlıklarını değiştirecek türden bir motivasyona sahip olmalarına yol açmış mıdır? Varsa bu kadınlar kimlerdir? Farklı kadınlıkların karşılaşmasının kolay olmasa da zorunluluktan doğan bir dizi yeni bedensel deneyime yol açıp açmadığı sorusuna metin içerisinde yanıtlar aramaya çalışacağım.

Bu başlık altında yerli kadınların güzellik ve cinsellik konusundaki tutumlarını Suriyeli kadınlar hakkındaki algıları üzerinden yeniden nasıl müzakere

ettiklerini inceliyorum. Geçtiğimiz 10 yıl içinde alt sınıf mahallelerde zorunlu göçle birlikte yaşanan değişim, buralarda yaşayan yerli kadınların kişisel bakımları, güzellikleri ve cinsellik pratikleri noktasında kendi kadınlıklarını yeniden değerlendirdikleri bir süreci beraberinde getirmiştir.

Toplumsal cinsiyete dayalı beklentiler neticesinde ev işleri ve çocuk bakımı gibi sorumlulukları üstlendiklerini dile getiren yerli kadınlar kendilerini bir iç/dış güzelliği anlatısı eşliğinde Suriyeli kadınlardan ayrı tutmuşlardır. Dışarıdan güzel ve ahlaklı göründüklerini söyledikleri Suriyeli kadınların içlerinin çirkin ve ahlaksız olduğundan dem vururken, iç güzelliği ahlak ve erdem anlayışını olduğu kadar fedakâr ve çalışkan kadını, dış güzelliği ise ahlaksızlığı ve erdemsizliği olduğu kadar özensiz ve tembel kadını da çağrıştırmak için kullanılan ifadeler olmuştur.

> *Ben çalışan bir kadınım. Gaziantep'te 10 yıl Amerika'da da 1 yıl uzmanlık alanım olan satış işinde, halı satıyoruz bu arada müdür olarak çalıştım. İki çocuğum var ve işim çok yoğun. Her birine yetişmem gerekiyor ve yetişiyorum da. İş konusunda da ev konusunda çok titizim…Gaziantep'teki fabrikamıza çay, temizlik getir götür işlerini yapsın diye Suriyeli bir çalışan aldı patronum. Bir müddet self servis olarak biz alıyorduk çayımızı kahvemizi. Bir firma ile de anlaşmamız vardı, haftada iki defa gelip temizlik yapıyorlardı. Ben gerek olmadığını söyledim patrona ama sonuçta onun dediği oldu tabii. Kadın inanılmazdı. Sabahları o kadar makyaj yapmak ne bileyim işe geliyorsun sonuçta, yaptığın iş belli ve her yer karman çorman, masaların üzeri toz içerisinde. İnanır mısın ben müdürüm ve ben siliyordum artık kendi masamı. Dışı seni içi beni yakar cinsten bir şeydi. Her neyse bu kadar da olmaz deyip patronla konuştum ve çıkarıldı işten. Şimdi eski usule yeniden döndük ve çok memnunuz (Ayfer, 36 yaşında, dul, iki çocuk sahibi, üniversite mezunu, işletme müdürü, Türk).*

> *Bir süsleri var aynen şu parlak süslü arabalar varya aynı Suriyeli kadınlar öyle. Parlak araba gibiler içine gir bir şeye yaramazlar. Belki içi güzel olanı vardır. Onu da sürmek lazım. Bizim içimiz güzel,*

onların dışı güzel. Bir kere biz fedakârız. Evimiz için çalışırız. (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Kürt).

Elimde para varsa da boyanayım kendime bakayım demem. Onu yarına saklarım. Gerek olduğunda harcarım. Cebimde para dursun. Belki çocuğuma gerek oldu. Belki bir misafirim geldi. Ona karşı ezilemem. Çıkarır ona harcarım. Ben içime güveniyorum. Bana ağır basıyor, bir makyaj yapsam bir boyansam. İçerimde evime bakarım, dışarıma bakmam. Ona gidip parayı harcasam üzülürüm. Sakla sarı samanı gelir zamanı demişler. Yani ne diyeyim? Bizim doğalımız onlardan güzel. Doğrusu bu. Onlar yapılı (Meryem, 24 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, ortaokul mezunu, ev hanımı, Türk).

Görüştüğüm yerli kadınların oldukça önemli bir kısmı, kendilerini doğal, fedakâr ve çalışkan, Suriyeli kadınları ise yapay, özensiz ve tembel kadınlar olarak nitelendirmişlerdir. Fatma'nın yapay/yapmacık değil doğal bir kadın olmanın en doğrusu olduğuna yaptığı vurguya katılan Meryem hafifçe yapılan bir makyajı yoğun ev işi trafiği altında kayda değer bulduğunu belirtmiştir. Bir yandan makyaj yapabilmek için ideal bir yaşa sahip olduğunu söylemiş öte yandan ev içi sorumluluklarının kendi ifadesiyle "yapılı" bir kadın olmasının önüne geçtiğini belirtmiştir. Kendisi gibi diğer yerli kadınların da makyajı düğün, gelin görme, bebek görme ve altın günü gibi özel zamanlarda Suriyeli kadınların ise sokağa her çıktıklarında başka erkekler için yaptıklarını söylemiştir:

Hafifçe yapabilirsin makyaj yapılmaz değil. Ama bu halimiz daha güzel, doğal. Ben evli barklı bir kadınım yapabilirim. Şimdi kocamış gelin değilim. Ama durduğumuz yere de bakkala giderken neyim makyaj olmaz. Yapılı yapılı ney yani ev işini nasıl yetiştiricez. Bebek belleme olsun işte düğün olsun, nişan olsun, kız isteme, gün falan olunca yaparız biz. Dışarıya da hep hep yapılmaz. Valla onlar sokağa yapıyor Suriyeliler. Vallahi sokağa, bizim erkeklere yapıyorlar (Meryem, 24 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, ortaokul mezunu, ev hanımı, Türk).

Suriyeli kadınlarla daha fazla karşılaşma ya da etkileşimde bulunmak durumunda olan alt sınıftan yerli kadınlar ev içiyle özdeşleştirdikleri kadınlıklarını,

“onlar sokağa biz ev işlerine çalışmışız” diyerek bir yandan toplumsal cinsiyet rollerine sadık kadınlar olduklarını vurgulamışlar diğer yandan da çalışkan kadın olmalarıyla övünmelerini sorgulamaya koyulmuşlardır. Aşağıda ifadelerine yer verdiğim Firdevs ve Hacer çalışkan ve tembel bir kadın olmanın yaşam içerisinde öğrenilen ve içselleştirilen farklı pratiklere bakılarak da anlaşılabileceğine gönderme yapmışlardır. Her iki katılımcım da hem Suriyelilerin hem de kendi kadınlıklarına yönelik sorularına verdiği cevapta bir toplumsal cinsiyet anlatısı kurmuş kendilerinin ve öteki kadının kim olduğunu açıklığa kavuşturmak için aşağıda geçen ifadelerine başvurmuşlardır. Onlara göre her iki kadınlık anneleri tarafından çalışkan ve tembel olmaya hazır olunacak şekilde kültürel olarak inşa edilmiştir:

> *Ya şimdi Suriyeliler kendilerine çok düşkünler, bakımlılar. Biz onlara yetişemeyiz ablam, onların çeyizine anneleri makyajmış gecelikmiş onları koymuş. Annemiz bizim çeyizimize eşya kap kacak tabak koymuş tertipli olalım diye. Vara da öyle etmeselermiş. Kıymete binmedi bu işler. Görüyorlar mı herifler kör olmuş gözleri. Artık bunu görmüyorlar, bakımlı kadınları görüyorlar. Biz kızlarımızın çeyizine makyajmış neymiş sonra koyduk. Onlar eskiden beri koymuşlar. Onlar sokağa biz ev işlerine çalışmışız (Firdevs, 43 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Türk).*
>
> *Annemiz küçükken başlar. Şu kızıma bu kızıma eline geleni saklarlar. Onların çeyizinde süs var. Makyaj var. Herkes küçüklükten başlamış yani. İkisi de gerekmiş, ne yapacaksın. Birine ağırlık vermişiz ne gereği varmış. Kim diyor eline sağlık diye hani. Kele ne ettin sen diyorlar. İş mi tutuyorsun bize diyorlar herifler. Evde yan gelip yatıyoruz sanıyorlar. Sabahtan başlıyoruz koşmaya. Sabahtan kalkarım. Döşekleri kaldırırım. Kahvaltı hazırlarım. Evi baştan aşağıya süpürürüm. Akşam olacak diyerek sabahtan akşama ne yemek etsek diye düşünmeye dururum. Çamaşırıydı, bulaşığıydı boşmuş. Bu saatten sonra da öbürünü bellemek (öğrenmek) zor. Bellenir de zor olur. Yoksa bellenir (Hacer, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, lise mezunu, hizmet satış elamanı, Kürt).*

Bu noktada ev işlerinin kadınlar tarafından yürütüldüğüne ve genellikle "kadın işi" olarak sınıflandırıldığına değinmekte yarar yar. Bu ev işleri özellikle ev hanımları ve anneler tarafından maddi bir karşılık beklemeden yerine getirilmektedir. Ev işlerinin düşük statüsü, bu tür görevlerin hem fiziksel hem de ideolojik olarak görünmez olmasına ve ekonomik açıdan göz ardı edilmesine yol açmaktadır (Özyeğin, 2012: 10). Erkeklerinin ücretsiz yaptıkları ev işlerini ve çalışkanlıklarını görmezden gelmelerini eleştiren alt sınıftan yerli kadınlar bir yandan da Suriyeli kadınlarla kendilerini karşılaştırarak çalışkanlıklarının öneminin görülmediğini de fark etmekte gecikmemişlerdir. Katılımcıların ifadelerinde kültürel olarak inşa edilmiş olan toplumsal cinsiyet anlatısına yaslanmış olmaları aslında yerli kadınların bakımsızlıklarına dair kendilerini keşif yolculuklardan ve sorgulamalarından çıkardıkları notlarından ilki olarak yorumlamak mümkündür. Ev içi sorumlulukların yanı sıra, ekonomik koşullar, mahalle ortamı ve dedikodu mekanizması ise kendilerini keşif yolculuklarını çerçeveleyen diğer unsurlar olmuştur. Zahide'ye göre ev içi sorumluluklar ve içinde bulunduğu olumsuz maddi koşullar, onun güzel bir kadın olabilmesine engel teşkil eden faktörlerdir. Edindiğim bu bulgu doğrudan Suriyeli kadınlara ilişkin sorduğum soruya aldığım bir yanıt değildir. Şöyle ki, Zübeyde'nin elinin siyah olduğunu fark edince ne yaptın patlıcan mı oydun? diye sormuştum. Zira kadınların eli kurutmalık patlıcan oyduklarında, ceviz soyduklarında ve zeytin kırdıklarında kararıyordu. Her zamanki gibi sorduğum alakasız sorulara verilen cevaplar arasında Suriyeli kadınların yer bulacağını yine düşünmemiştim. Saçını boyarken boya eldivenden eline bulaşmış. Saçını evinde kendi başına boyamış. Kendi başına boyayı uygulamasının nedeni ise maddi yoksunlukmuş. Hatta Suriyeli kadınların güzelliklerine ayırdıkları bütçe kendilerinde mevcut değilmiş:

> *Yok, boya boyadım, saç boyadım, ev sahibinin kızının avradın düğünü varmış oda eldivenden elime çıktı. Naparsın işte, başka avratlar efil efil gidiyor kuaföre güzel güzel çıkıyorlar. Aha Suriyeliler öyle. Bizim halımız da bu (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Türk).*

Zübeyde kişisel bakımına ayırmak için yalnızca bütçesinin değil zamanın da olmadığından yakınmıştır. Hali hazırda ev işlerine ve çocuk bakımına dahi

yetişmekte güçlük çektiğini söyleyen Duygu, dinlenmeye ayırdığı zamanı da reality show izleyerek geçirdiğinden söz etmiştir. Ayna karşısında vakit geçirmek şöyle dursun kişisel bakımı için bile haftada bir ya da iki kez banyo yapmak dışında bir şey yapmadığını da anlatmıştır:

> *Her şeyden önce sabahtan evi toplarım. Kışın günü zaten kalktım mı sobanın içini dökerim. Kömürü, odunu koyup yakarım. Kahvaltıyı hazırlayıp çocukları doyurduktan sonra okula giderler. Bulaşıktı, çamaşırdı girişirim. Acı bakarım avratlar kapı da otursa çıkarım. Otururum biraz. Gerisin geri dön akşam yemeği hazırla. Zatı sabahtan başlarız akşama ne edek diye. O pişerken işte Müge'ye bakarım. Ne bileyim sen sordun ya kendin için ne yapıyorsun diye işte televizyonla komşular. Anca ne olacak. Kendime bir tas saçıma su döküyorum işte bitti gitti. Dün saçım uzamış kıza dedim kes acı şunu. Zor oluyor banyoda uzun saç. Bir haftada bir kere iki kere saçıma su döktüysem bitti gitti işte... (Duygu, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, ortaokul mezunu, ev hanımı, Türk).*

Selin ise kozmetik sektöründe yerel satış temsilcisi olarak görev yapmaktadır. Eşi ise orta ölçekli bir ayakkabı atölyesi işletmektedir ve Selin, kişisel ihtiyaçları için nakit para bırakmamasından şikayetçidir. Bu durum, aile içindeki finansal dinamikleri yansıtmaktadır. Selin, bir arkadaşının tavsiyesiyle tanıştığı kozmetik firmasına üye olmuş ve arkadaşı gibi bu mesleği yapmaya başlamıştır. Satışa sunduğu kozmetik ürünleri, fiyat performans açısından etkileyici seçeneklerdir. Selin, sürüm yoluyla oldukça iyi satışlar gerçekleştirmektedir. Müşteri kitlesi genellikle 15 ile 55 yaş arasındaki kadınlardan oluşmaktadır. Selin'e göre, kadınlar ellerindeki kaynakları yönetme konusunda erkeklere göre daha yeteneklidirler. Ayrıca, kadınlar zihinsel rahatlığı sağlama konusunda istediklerinde yaratıcı çözümler bulabilirler. Bu, kadınların güçlü ve esnek bir şekilde finansal ve duygusal dengeyi sağlayabildiğini göstermektedir:

> *Eşimle aramızda para meselesi var. Adamın ayakkabı atölyesi var. Kendi harcamalarım için bir kuruş bile bırakmıyor. İşte böyle bir gün, arkadaşımın tavsiyesiyle tanıştım ben de bu ……. (Kozmetik firmasıyla) müşteri olarak başladım, sonra ben de girdim. Sattığım*

ürünler ucuz ama kaliteli. Ucuz olunca çok çok satıyorsun…15 ile 55 yaş arasındaki kadınlar benim müşterilerim. Onlara güzellik sırlarını anlatıyorum, cilt bakımından makyaja, parfümden saç bakımına kadar her şey var. Bir kadın olarak, elimdekiyle dağ yaparım. Evet, bazen zorluklarla karşılaşıyorum ama kadınlar her zaman bir yolunu bulur (Selin, 27 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, lise mezunu, ev hanımı, Kürt).

Gaziantepli orta sınıf bir eşraf ailesinin üyesi olması, Selin'in yaşadığı sorunlarla baş etme gücünü etkilemiştir. Selin'in içine doğduğu çevre hem yeterli gelire sahip olmayı hem de bazı zorluklarla mücadele etmeyi içerir. Selin, bu dengeyi sağlama konusunda yetenekli gibi görünüyor. Ailesinin geçimini kendi başlarına yürütebilen insanlar olmaları da bu noktada önemli. Bu, Selin'e bağımsızlık ve güç duygusu vermiş gibi görünüyor. Ancak asıl gücünü nereden alıyor olabilir? Antep kültürü, dayanışma, aile değerleri ve geleneklerle doludur. Selin, ailesinin bu değerlerini taşıdığını ve onlardan güç aldığını düşünmüştür. Ailesinin eşraf olması da bu bağlamda anlamlıdır. Eşraf aileleri, genellikle toplumda saygın ve köklü aileler olarak kabul edilir. Bu da Selin'e bir tür sosyal destek ve güç sağlayabilmiştir. Sonuç olarak, Selin'in gücü hem ailesinden gelen değerlerden hem de kendi içindeki dirençten besleniyor gibi görünüyor.

Paranın ve zamanın ailenin gündelik geçimine seferber edilmesi zorunluluğu yani bir harcama kalemi olarak lükse ayrılacak paranın ve zamanın olmaması Zübeyde için güzel bir kadın olmasının önüne geçen tek engel değildir. Zübeyde önce 15 yıldır yaşadığı mahallede niçin saç ve makyaj yap(a)madığını anlatmış sonrasında da zaten makyaj yapmayı sevmediğini dile getirerek bunun kendi tercihi olduğunu çelişkili ifadeleri ile tamamlamıştır:

Bu mahalleye gelelim 15 yılı geçti. Eğer ben saçımı başımı yaparsam, makyaj yaparsam konu komşu arkamdan konuşur, düdük çalar, gerçeği bu demi gerçeği de bu. İki gün kalamayız o zaman burada. Hayatım boyunca da makyaj yapmadım, saçımı yapmadım. En güzeli kendi haline doğal kalır, yapma değil. Makyaj olarak hiçbir şey sevdiğim yok. Boyarsam boyarım saçımı ucuz boyayla. Başka bir lüksüm yok yani (Zübeyde, 54 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Türk).

Fatma, toplumda süregelen geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin ağırlığını hane içi sorumluluklarına dikkat çekerek anlatmıştır. Hacıbaba, Beydilli, Ünaldı ve Yavuzlar mahallesinde görüştüğüm yerli kadınların çoğu kendilerini ev işleri -çocuk bakımı, yemek yapımı ve diğer ev içi görevler- ile ilişkili hallerde tanımlamışlardır. Katılımcılar ev içi sorumluluklarından bahsederken aynı zamanda fiziksel ve duygusal bakımdan yıprandıklarını da dile getirmişlerdir. Örneğin Fatma'nın "…Bak bu üstümdekiyle yatıyorum…Yatıyoruz günlük giydiklerimizle yatıyoruz" ifadeleri günün vermiş olduğu yorgunluk ve sıkıntı nedeniyle kendi ihtiyaçlarını ve kişisel bakımını göz ardı etme durumunu yansıtmıştır. Fatma'nın bu ifadesi, yerli bir kadının kendi kadınlığını Suriyeli kadınlarla kıyaslayarak yeniden sorgulamaya geçtiği bazı temel düşünceleri barındırıyor:

> *Sana bir şey söyleyeyim mi canım? Biz akşama kadar uğraşıyoruz. Salçaydı, ev işiydi, çocuktu şudur budur. Bak hele bir yazdır buna uğraşıyoruz yoruluyoruz. Biz erkeklerin yüzüne bile bakamıyoruz ki. Eeee kalkıp bizim Suriyeli bayanlar gibi gece kocamızı düşünecek vaktimiz olmuyor ki. Anca akşam bir öğün yiyoruz bir çay içiyoruz. Herif yatıyor şuraya, avrat yatıyor şuraya bizim hayatımız öyle… Bak bu üstümdekiyle yatıyorum. Valla çok zaman bunla yatıyorum niye yalan söyleyeyim. Kirli olmadığı sürece. Bizim de erkeklerimiz çalışsaydı eve para getirseydi, varlıkta olsaydık zaar (belki) biz de onlar gibi yapardık. Yatıyoruz işte günlük giydiklerimizle yatıyoruz. Suriyeli avratlara bakıyoruz böyle etmiyorlar işte (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Kürt).*

Kısacası alt sınıftan yerli kadınlar dişilik, tutku, güzellik ve çekicilik gibi kadın bedenini öne çıkaran konuların ekonomik zorluklar sırasında gerçekleştirmesi mümkün olmayan şeyler olduğundan bahsetmişlerdir. Bakımlı olmak ve bu şekilde ev dışında olmak ise ahlaksızlık olarak algılanırken, erkekleri baştan çıkarma olarak söylem bulmuştur. Bununla birlikte Suriyeli kadınları yorumlarına katarak bu kadınlar üzerinden kendi kadınlıklarını da sorgulamaya başlamışlardır. Fatma'nın ifadesi, yerli bir kadının Suriyeli kadınlarla kendini ve diğer yerli kadınları kıyaslayarak toplumsal rollerini sorguladığını gösteriyor. "Bir işe giderken 'güle güle' dersin adama, 'işin rast gitsin' dersin" ifadesi ile yerli kadınların haneye kazanç

getiren erkeklerine nazik yaklaşmadıklarını anlatıyor. Ayrıca yerli kadının dış görünümüne önem vermediğini ifade ediyor. "Üstüne başına çeki düzen verirsin. Bir şey sürersin şöyle güzel görünesin diye" ifadeleri, bir kadının erkeğin beklentilerine uygun kendini erkeğine nasıl sunması gerektiği konusundaki düşüncelerini yansıtıyor. Fatma'nın ifadeleri, yerli kadının kendisini Suriyeli kadınlarla kıyasladığını ve bu kıyaslamanın nasıl bir sorgulama sürecine neden olduğunu gösteriyor. "Sonra Suriyeli avratlarla uğraşıyoruz" ifadesi, yerli kadının kendi toplumsal rolünü ve kadınlığını Suriyeli kadınların durumuyla kıyaslayarak sorguladığını ve bu sorgulamanın kendisinde belirli bir memnuniyetsizlik veya endişe kaynağı oluşturduğunu yansıtıyor.

> *Bir işe giderken "güle güle" dersin adama, "işin rast gitsin" dersin. İsten gelir "hoş geldin" dersin, karşılarsın. Üstüne başına çeki düzen verirsin. Bir şey sürersin şöyle güzel görünesin diye. Kazançtan geliyor adam. Yani böyle bir şeyler yapmıyoruz. Sonra Suriyeli avratlarla uğraşıyoruz. Erkeklerde onları görünce bize baktı ki bizde iş yok. He böyle işte. Hemi sen kıskanç olursan hepsi de başına gelir. Yok kıskanç olmazsan iyi edersin. Burada avratlar içeri koyar kitler adamı. O da fırsatı bulunca sıvışır gider (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Kürt).*

Meryem ise "Yav saçımıza bir fön çekmedik, bir makyaj yapmadık" diyerek yerli kadınlar ve Suriyeli kadınlar arasındaki dış görünüm farklılıklarına dikkat çekiyor. Meryem'in bu ifadesi, yerli kadının güzellik standartlarına uygun şekilde hazırlanmadığını ve bunun Suriyeli kadınlarla rekabet edememelerinin bir nedeni olduğunu anlatıyor. Ayrıca yerli kadınların Suriyeli kadınlar için kendilerini terk etme potansiyeli olan erkeklerinin baskısına maruz kaldıklarını ve bu nedenle dış görünümleri hakkındaki standartlarını yeniden değerlendirdiğini gösteriyor. "Evdeki bayanlardan niye kaçıp Suriyeli kadına gidiyorlar" demesi de Suriyeli kadınların erkekler tarafından daha tercih edilebilir bir seçenek olarak görüldüğü düşüncesini yansıtıyor. Bu da Meryem'in kendi kadınlığını sorgulamasına yol açıyor:

> *Yav saçımıza bir fön çekmedik adamlar evdeki bayanlardan niye kaçıp Suriyeli kadına gidiyorlar. Saçımıza bir fön çekmedik, bir*

makyaj yapmadık (Meryem, 24 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, ortaokul mezunu, ev hanımı, Türk).

"Biz kendimize etmişiz ne etmişsek" diyen Firdevs'te kendi seçimlerini ve davranışlarını sorgulayarak eşinin Suriyeli bir kadınla kendisini aldatmasının sorumluluğunu üzerine alma yolunu seçmiştir. Cümleleri kendi yaşamını nasıl şekillendirdiğine dair bir içselleştirme sürecini de yansıtmaktadır:

Saçım sarı bütün hepsi platindi eskiden. Bu herifler olur yanımızı koymadı bizim. Köklü çirkinleştik kendimize bakmaya bakmaya. Sen yapma yapma da sonra gelsin Suriyelinin bayanı süslü püslü alsın gitsin herifini. Biz kendimize etmişik ne etmişsek kendi kendimize (Firdevs, 43 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı, Türk).

Suriyeli kadınların toplumsal cinsiyet rolleri ve cinselliği hakkındaki düşüncesini "vallahi onlar geceleyin kadınları kocalarını eğlendirirler" cümlesi ile aktaran Fatma hem kendi hem de diğer yerli kadınların cinselliğine ilişkin tespitini "tumanımızı indirip de hiç eğlence yapmadık. Acep yapsak kıymete biner miydik" deyip sorgulamıştır. Fatma toplumsal cinsiyet rollerini, cinselliğini, evlilik dinamiğini ve kendi özsaygısını Suriyeli kadınlara bakışı üzerinden sorgulayarak kadınlık deneyimini yeniden değerlendirmiştir.

Ben yorulmuşum bu hayatta, evin içinde. Onlar meşguller. Vallahi onlar geceleyin kadınları kocalarını eğlendirirler. Ben bildiğimi diyorum müzik çalıyor ta sokağa geliyor müzikleri. Oynayışını görmedim ama. Işıklar yanıp sönüyor böyle dışarda. Oynayışını niye görmedim eeee kapatıyorlar her yerlerini kimse görmesin diye. Bizim camlarımız perdelerimiz açık. Biz o iki tane çocuğu nasıl ettik düşünüyoruz. Valla bilmiyorum yani. Tumanımızı indirip de hiç eğlence yapmadık. Acep yapsak kıymete biner miydik? Yapsa mıydık? Suriyeli herifler kıymet biliyor. Kadınla beraber yatağı silkeliyor, duvarları boyuyor, bulaşıkları yıkıyor. İğneden ipliğe adam işi bitiriyor ondan sonra avradını da memnun ediyor, avradı da herifini memnun ediyor. Adam ondan sonra işine gidiyor. Avradı da onu yatakta memnun ediyor işte. Halim kalmadı bak dişim kalmadı. Şu

halime bak. Ne kadar çocuktu evi çevir ne kadar fedakârlık etsek de boşmuş. Sen sağa (kendine) bakacakmışsın (Fatma, 45 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, ilkokul terk, ev hanımı, Kürt).

Kadriye'nin ifadesi de yerli kadınların Suriyeli kadınlarla kıyaslayarak toplumsal cinsiyet dinamiklerini sorguladığını gösteriyor. Kadriye, Suriyeli kadınların kocalarına daha mı düşkün oldukları sorusunu yöneltirken, onların ev işlerine daha az katıldığını söylüyor. "Esas da bizim de suçumuz var" deyip diğer yerli kadınlar arasında da benzer sorunların olduğunu kabul ederek, kadınlıklarını yeniden sorgulamanın gerekliliğine vurgu yapıyor:

Biz diyoruz "acep onlar yani artık kocalara daha mı düşkün?" Ha zaten onlar ev işleri yapmıyorlar. Yani şimdi bizim evdeki, yani duyuyoruz bizim kızlar oraya gidip geliyor ya ara sıra. Sadece işte bir yatak yatakta kendini kendini kadın ediyor. Biz de yatakta kendimizi kadın etmiyoruz. Esas da bizim de suçumuz var (Kadriye, 41 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Kürt).

Kadriye'nin sorduğu soruyu İnci doğrudan bir Suriyeli kadına yöneltmiş. İnci'nin sorusuyla başlayan ifade, Suriyeli kadınların kocalarına yönelik tutumunu sorgulamakla başlıyor. Suriyeli kadınların, kocaları için daha özenli görünmeye çalıştıklarını ve cinsel yaşamlarında daha aktif olduklarını belirtmeleri ile İnci cinsellik deneyiminin farklı şekillerde yaşandığını bilgisini pekiştiriyor. Suriyeli kadının iç çamaşırlarını gösterdiğini söylediği fotoğraflarla birlikte, İnci'nin deneyimleyerek anlattığı durum bir akrabasının da aynı ürünleri almasıyla, Suriyeli kadınların yerli bir kadına nasıl ilham verdiğini gösteriyor. İnci'nin ifadesi, farklı kültürel zeminlerden gelen kadınların cinselliğe dair toplumsal beklentilere nasıl yaklaştıklarını anlamak için çok boyutlu bir pencere sunuyor.

Ben sordum. "Siz kocalarınıza fazla önem vermiyor musunuz?" dedim. Yani dedi "biz daha çok kocalarımızın yanında güzel giyiniriz yani gece hayatımız daha çok bizim" dedi. Bana resimlerini gösterdi. Çırıl çıplak çekmiş resimleri. İç çamaşırlarını da bizim bir akrabaya göstermiş. O da gitmiş aynısından almış (İnci, 34 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).

Kadriye'nin "her görevimi kadınlık görevimi yaptım kendisine" ifadesi ise, yerli kadının toplumsal cinsiyet rollerine ve kadınlıkla ilişkilendirilen sorumluluklara vurgu yapıyor. Bu cümle, yerli kadının kendisini ev işleri, yemek yapma, çocuk bakımı gibi geleneksel kadınlık görevlerini yerine getirmekle tanımladığını gösteriyor. "Eşime 'sen niye bana böyle yapıyorsun?' dedim" ifadesi, yerli kadının eşine yönelik duygusal bir sorgulama ve iletişim çabası içinde olduğunu gösteriyor. Bu, kadının eşine yönelik beklentilerini ve eşinin davranışlarını sorgulayarak, ilişkisel dinamikleri ele aldığını gösteriyor. "Ben senin yemeğini mi yapmıyorum, çocuğun mu yok, evin içi mi temiz değil?" ifadesi, yerli kadının kendi emek ve katkılarını vurgulayarak kendi değerini ve önemini dile getirdiğini gösteriyor. Bu cümle, kadının eşinin bu tür meseleleri fark etmemesine ve değer vermemesine dair sorgulamasını ifade ediyor. Bu ifade, yerli kadının kendi toplumsal cinsiyet rolünü, evlilik ve ilişkisel dinamikleri Suriyeli kadınlarla kıyaslayarak sorguladığını gösteriyor. Kadriye hem kendi rolünü hem de Suriyeli kadınların nasıl bir etki yarattığını düşünerek, toplumsal normların ve cinsiyet beklentilerinin nasıl içsel bir monolog oluşturduğunu ifade ediyor.

> *Her görevimi kadınlık görevimi yaptım kendisine. Eşime "sen niye bana böyle yapıyorsun?" dedim. "Ben senin yemeğini mi yapmıyorum, çocuğun mu yok, evin içi mi temiz değil?" dedim kendisine. "Bana söyle, ben kendimi düzeltmeye hazırım" dedim eşime. Benim tanıdıklar da geldi kendinin yanına kendine söylediler. "Yatağından uzakmışım, benim psikolojim bozukmuş o Suriyeli bayanlar kendisinin psikolojisini düzeltiyorlarmış. He öyle dedi bana (Kadriye, 41 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Kürt).*

Katılımcıların ifadeleri aynı zamanda, yerli kadınların toplumsal cinsiyet rollerini nasıl içselleştirdiği ve kendilerine daha fazla özen göstermeleri durumunda eşleriyle ilişkilerinin nasıl etkilenebileceğini düşündüklerini yansıtıyor:

> *Ha erkeklerde de şunu gördüm. Suriyeli kadınlar süsüne püsüne bakıyorlar evdeki kadın sonuçta iş tutuyor, yemek yapıyor, kokuyor her yeri. Adam ondan kaçıp gidiyor Suriyeli kadına. Karşıdaki kadın 45 yaşında kendinin evdeki karısı otuz yaşında onla onun arasındaki*

fark ne ha? O biraz orospu ya ondan daha şey, erkeklerin amacı (hıım) orda onunla eğlenmek. Çünkü o eşiyle konuşamadığı şeyler var. Erkekler de kadınlarını aldatmayacaklar. Kadınlar çocuk altı koş koş koş yemek yap, yanmasın o aman. Sende bir kadın tut onları o yapsın. Kadın da sana baksın. Aslında evdeki kadınların sayesinde Suriyeli kadınlara gidiyorlar. Aslında evlenmeyecek onla ama biz kendimize bakmıyoruz işte, ondan oluyor bu (Firdevs, 43 yaşında, evli, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, ev hanımı).

Suriyeli erkekler mutlu, Niye mutlu da onlar Türkler mutlu değil? Kültürlerini şeyini yaşantısına göre sözünü eşine, çocuğuna geçiriyor adam. Aile yapısını korumuş, koruyabiliyor yani. Bir de ekmek parası çıktı mı, kirasını da verdi mi, yav diyor "ben yirmi sene otuz sene emek çektim geri sıfıra döndüm geldim buraya daha niye ben beni üzeyim niye hasta olayım diyor. Adam onun kaygısına düşmüyor "bir karın tokluğu yeter" diyor. Yani birde burda eşine sözü geçiyor, çoluğuna çocuğuna sözü geçiyor. Onun için de adam mutlu. Ama Antep adamı yorum eşine çoluğuna çocuğuna sözünü geçiremiyor. Üstüne de işsizlik fukaralık nasıl olur? Ondan boynu asılıyor kalıyor. Birde hedefi hırslı oluyor, yani istiyor ki evi olsun, barkı olsun. Evi barkı olsa bile onla yetinmiyor. Daha büyüğünü istiyor yani hep hedefler büyük. Ama burada en çok ezilene baktığında erkek, adam yirmi dört saat de çalışsa yetiştiremiyor, israf çok. Birde eve geliyor o emeğinin karşılığını da bulamıyor. Saygıyı görmüyor eşinden. Bir erkek dışarıda gün boyu on saat on iki saat çalışıyor. Eve geldiğinde bir rahat edecek acı hanımı kendine "hoş geldin" diyecek. "Hoş geldin eşim, hoş geldin canım" diyecek. Yemeğini yedirecek, banyosunu yaptıracak. Ama gelir gelmez tüp bitti, şuna borçluyuz, şuna bilmem neyiz, şunu aldım bunu aldık derse nasıl olur? Yav sonra gece hayatı yavaş yavaş kopuyor yani. İşte evinde mutlu olmayan huzuru sokakta arar. Karnı evde aç olan karnını sokakta doyurmaya çıkar (Zeynep, 52 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, okur-yazar, kuaför, Kürt).

Erkek gidip çalışır, maaşını getir, ekmek parası getirecek eve. Kadında alacak parayı çoluğunu çocuğunu neyse idare edecek. Kocasını da mutlu edecek, etmek zorunda daha fazlasını istemeye hakkı yoktur. Ne vermişse kendine o. Suriyeli kadın fazla sosyetik şeyler istemez erkekten. Suriyelilerin kadını "bugün bize plazma getir, çekyat getir, yeni perde istiyorum" demiyor. İstekleri daha farklı. İstekleri az. Ne ister yemek, gezmek bunları daha fazla severler. Sabit şeyleri istemezler yani. Kendilerine bakmayı daha çok severler. İşte kocasının mutlu olması için yaşar. Kocasının gelirine göre yaşar. Yani bizimkilere baktığında git bankadan faizli para çek gel. Git şunu al, şunu yap, bunu yap. Suriyelide bu yok. Olursa istiyor. Bizimkisi adamı borca girdirip taşıracak. Suriyelinin karısı "olursa alırsın" diyor. Yani kocasının durumuna bakıyor (Fatma'nın kocası).

En iyi koca zaar Suriyelilerin erkekleri. Kocaları ev işlerinde kadınlarına çok yardımcı oluyorlar. Yemeği yapıyor, sofrayı beraber açıyorlar. Memnun ediyor kadın çünkü kocasını. Biz etmiyoruz, işe yardım etmiyor diye söyleniyoruz sonra da (Duygu, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, ortaokul mezunu, ev hanımı, Türk).

Serpil ise 59 yaşında, evli ve üç çocuk annesi bir kadındır. Lise mezunu olup Gaziantep'te yaşamakta ve bir butik mağaza işletmektedir. Eşi de erkek giyim mağazası sahibidir ve aile bütçesine önemli bir katkı sağlamaktadır. Serpil, eşinin desteğiyle İbrahimli semtinde tesettür giyim üzerine bir kadın butik mağazası açmış ve bu işletmeyi iki kadın çalışanıyla birlikte yürütmektedir. Aylık gelirleri toplamda 25.000 TL'dir. Serpil, kendi isteklerini gerçekleştirebilmek için eşini etkili bir şekilde yönlendirebilecek kapasitede olduğunu düşünmektedir. Toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda sesini yükselten kadınların günümüz koşullarına uyum sağlamakta zorlandığını ve bu durumun bazı olumsuz sonuçlar doğurduğunu ifade etmektedir:

Kendi butiğimi işletiyorum, tesettür giyim üzerine. Eşim de yıllardır erkek giyim mağazası sahibi. Dükkânı sağ olsun eşimin desteğiyle açtım. İki kadın çalışanım var, onlar da ailem gibi. Benim inancım şu: Bir kadın, akıllı ve uyanık olduğu sürece, eşini de yönlendirip, istediği her şeye sahip olabilir. Biraz susmasını bilmeli yani. Bazı kadınlar

var, çok ses çıkarıyorlar, ayak uyduramıyorlar, kaybediyorlar. Ayak uyduracaksın. Suriyeliler alımlı kadınlar, kendileriyle ilgilenmeli buranın kadınları da (Serpil, 59 yaşında, evli, 3 çocuk sahibi, lise mezunu, butik sahibi, Türk).

Özetle bu başlık içerisinde sunduğum görüşme ifadeleri, alt sınıftan yerli kadınların güzellik, cinsellik ve toplumsal cinsiyet rollerine dair deneyimlerini Suriyeli kadınlara ilişkin algıları ve bakış açıları üzerinden nasıl sorguladıklarını açıkça yansıtmaktadır. Alt sınıftan yerli kadınların ifadeleri güzellik algısını şekillendiren faktörleri anlamamıza ve toplumsal cinsiyet dinamiklerinin nasıl etkilediğini görmemize de yardımcı olmaktadır. Görüşme yaptığım yerli kadınlar, ev içi görevlerin ağırlığının kendi güzellik ve cinsellik algılarına nasıl etki ettiğini dile getirmişlerdir. Ev işleri, çocuk bakımı ve diğer ev içi sorumlulukların, güzellik ritüelleri ve cinsellik deneyimleri için ayıracakları zamanı kısıtladığını açık bir dille ifade etmişlerdir. Ayrıca kendilerini Suriyeli kadınlarla kıyaslandıklarında, onlardan daha az bakımlı hissettiklerini ifade etmişlerdir. Suriyeli kadınların kendilerine daha fazla özen gösterdiklerini düşündüklerini belirtirken, bu durumun kendilerine olan güveni sarstığını da söyleyebilirim. Yerli kadınların Suriyeli kadınları eleştiren ifadeleri, kendi kadınlık rollerini ve güzellik algılarını nasıl savunduğunu da gösteriyor. Suriyeli kadınların bakımlı ve çekici görünmelerini eleştirmek, yerli kadınların kendi güzellik algılarını daha üstün veya daha "doğal" olarak gösterme çabası olarak yorumlanabilir. Sonuç olarak, görüşmelerde yer alan ifadeler, alt sınıftan yerli kadınların güzellik ve cinsellik algılarının ekonomik koşullar altında nasıl biçimlendiğini yansıtmaktadır. Bu ifadeler, kadınların yaşadığı gerçekleri ve güzellik algılarını sorgulama süreçlerini vurgularken, toplumsal cinsiyet ve kimlik meselelerine de ışık tutmaktadır.

4.3.4. "Öteki"yle Yüzyüze Karşılaşmanın Biçimlerinden Biri Olarak "Yakın Öteki Kadın"

> Ötekiyle yüz yüze gelmenin, onun yüzüyle yüzleşmenin onun yüzüyle karşılaşmanın ne anlama geleceğini yeniden düşünerek başlayabiliriz işe (Ahmed, 2021: 177).

> Belki kız kardeş olamadık ama dost olabilir miyiz? (Erdoğan ve Gündoğdu: 2020: 33).

> *Ama o, Suriyeli kadınlar gibi değil, ondan sormadım "niye erkeklerimizi alıyorsunuz"? diye (Kadriye, 41 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Kürt).*

Yerli kadınların *Suriyeli kadınlar* şeklinde homojenleştirdikleri genelleyici atıflar bütün bir grubun ahlak dışılıkla yaftalanmasının haklılık kaynağı olmuştur. Bu genellemeleri yanlış çıkaracak farklı deneyimler de ya görmezden gelinmiş ya da reddedilmiştir. Yine de Suriyeli bir kadına önyargı ile değil empati ile yaklaşan başka bir deyişle kendi özdeşliğini kurmanın yollarından biri olarak etik bir karşılaşma imkânı arayan ancak onları yine de aynı kategorisine dahil etmeyen yerli kadınlar vardı. Sözünü ettiğim kadınların Suriyeli kadınlara duyduğu ilginin içeriğinde ise yaşam öykülerinin etkisi söz konusuydu. Peki bu ilişki yalnızca burada ve şimdi mi yaşanmaktaydı? Yoksa geleceği de içerebilecek bir etkisinin olduğundan söz edebilir miydik? Katılımcılarımın anlatılarından yola çıkarak ötekiyle karşılaşmanın tikel bir biçimi olarak "yakın öteki kadın" üzerine düşünmeye koyuldum.

Mahallelerinde yaşayan Suriyeli kadınlarla dostluk kuran yerli kadınlar bu ilişkilerde, Suriyeli kadınların daha girişken davrandığını belirtmişlerdir:

> *Onlar çok yaklaşmak istiyorlar bizlere... Daha çok Suriyeli kadınlar benle arkadaşlık kurmaya çalışıyor ben o kadar değilim ama arkadaş oluyorum (Sema, 35 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, üniversite mezunu, sınıf öğretmeni, Türk).*

Gaziantep'in Hacıbaba mahallesine Urfa'dan gelin olarak gelen Hacer, Suriyeli kadınlarla hiç ilgilenmediğini ve onlarla iletişim kurmadığını belirtmesine karşın Kürt kökenli Suriyeli bir kadın komşusuyla yakın bir ilişki kurmuştur:

> *Suriyelilerle aramızda zaten mesafe var. Bu mesafeyi de biz koyuyoruz ha. Başkası değil yani. Ama bu arkadaş dediğim bacıyla biz kardeş gibiyiz. Her şeyi oturup konuşuruz. Bu dediğim Arap. Türkçeyi geldikten sonra öğrenmiş. Ben isterdim şu an Arapça bilmek, arkadaşımla Arapça konuşmak. Yani o bazen bilmediği şeyleri anlatmak istiyor ama ben anlamadığım için isterdim öğrenmeyi. Ona yardımcı olmak için isterdim yani. (Hacer, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, lise mezunu, satış elemanı, Kürt).*

Hacer'in vurguladığı üzere, Gazianteplilerin Suriyelilerle aralarına mesafe koymadıklarını açıklaması, toplumun simgesel egemenliğinin etkilerini gösteriyor. Hacer, Suriyelilerle aralarında zaten mesafe olduğunu belirterek, aslında toplumsal refleksin belirleyici rolüne işaret etmektedir. Toplumsal refleksin bu belirleyici rolü, bütünleşik bir sosyal uyumun mevcudiyetini engellemesine karşın, kadınların arada bir yakınlaşmaları parçalı bir uyumun varlığını gösteriyor olabilir.

Katılımcılardan Fatma'nın kiracısı ise 5 üyeden oluşan Arap bir ailedir. Türkçeyi kocasının ve Fatma'nın yardımları sayesinde kendi çabasıyla öğrenen Suriyeli kadın, Fatma ile dostane bir ilişki kurmuştur. Fatma'nın görüşüne göre yerli kadınlarda eksik olan şey Suriyeli kadınlara bireysel olarak kendilerini ifade etme şansı vermemiş olunmasıdır. Ona göre Suriyeli kadınların suçlamalar karşısında kendisini ifade etme şansı bulamaması elverişli bir diyalog ortamının oluşturulmasına da engel teşkil etmiştir. Fatma fikirlerini yerli kadınlarla patlıcan oymak için bir araya geldiğimiz bir günde Mevlide'nin "Suriyeli avradını da herifi de sevmiyorum, hepsini sevmiyorum" demesi üzerine diğer yerli kadınlarla şöyle paylaşmıştı:

> **Fatma:** *Ben seviyorum. Bu Mevlide beni bile sevmiyor. Yok ağam bana kötülükleri yok. Onlar da insanlar. Biz evvel yurt dışını bildiğimiz için bak ben dışarda büyüdüğüm için gurbetçilerin durumunu bilirim. Bizi de zamanında böyle dışlarlardı. Gelirlerdi camlarımızı vururlardı.*
>
> **Mevlide**: *Biz dışlamıyoruz. Camlarına vurmuyoruz kele sen de ne ettin.*
>
> **Fatma:** *"Ben sen cama vurdun mu dedim şimdi?" Ben bize yaptıklarını söyledim. "Türkler gitsin Türkler köpek Türkler bilmem ney" diye bağırırlardı.*

Bu sırada kiracı kadın hepimize kahve ikram etmek için elinde tepsiyle yanımıza geldi.

> **Fatma:** *Ellerine sağlık çok lezzetli olmuş. Bunların kahvesinde bir şey var ya güzel oluyor onların ki.*
>
> **Ben:** *Kakule*

Fatma: *Almancının kızı olsa o daha güzel hanek (söz) ederdi. Gurbetçi gurbetçinin halinden anlar. Kuran okunurken ben Suriyelileri çağırırım onlar güzel söylerler. "Kahve pişirin de içek" derim. Ben yapamıyorum kendileri gibi. Kendileri gibi güzel kahve yapıyorlar.*

Hacıbaba mahallesinde yaşayan Hacer ise aynı etnik kökenden olmanın onları yaklaştırdığını söylemiştir. Yaşam biçimlerinin kısmen de olsa benzediği ve onlarla kapı önünde oturup vakit geçirdiğini söylemiştir. Bu yüzden arkadaş olarak gördüğü Kürt Suriyeli kadınlar diğer Suriyeli kadınlar gibi olmamıştır.

Her mahalleden mahalleye değişiyor. Bu çevrede Suriyeli az. O neresiydi adını da unuttum. Geldiler ya oradan (Hacer, 28 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, lise mezunu, hizmet satış elemanı, Kürt).

Ben: *Kobani mi?*

Hacer: *He he. Konuşmaları değişik kaba geliyor, Kürtçeleri bize. Oturmaları kalkmaları benziyor. Bizde şimdi Türklük var onlarda Araplık var. Orası öyle olunca olmuyor. Ama üzülüyorsun onlara da. Türk kadınları daha gaddar geliyor bana onlar hiç üzülmüyor.*

Diğer bir Kürt katılımcım olan Adıyamanlı İnci ise Kobanili Maya ile kurduğu arkadaşlık bağının nasıl geliştiğinden şöyle bahsetmiştir.

Evinin önünde tanıştık Maya bacımla. Aynı bir bize benziyordu. Kürtçe de konuşuyordu. Ben de "sen Kürt müsün biz seni Arap belliyorduk" dedim. Nasılsın dedim? Şimdi birbirimizin evinden çıkmıyoruz. Aynı bir bacım gibi oldu…Onun kocası var benimki yok çok şükür (gülüyor). Maya ya diyorum ki "senin kocanı elinden almaya geliyorum evine" (İnci, 34 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).

İnci eşini 2 yıl önce geçirdiği trafik kazasında kaybettiğini, yaz aylarında hazırlayıp sattığı salça ve kurutmalıktan gelen para ve devletten aldığı dul maaşıyla ailesini geçindirmeye çalıştığını söylemiştir. İnci yerli kadınların erkeklerimizi elimizden alıyorsunuz ithamını Maya'ya yaptığı şakalarla (mesela senin kocanı almak için evine geliyorum gibi.) tersine çevirerek arkadaşlık bağının pekişmesine

yol açmaktadır. Nitekim Douglas'ın da (1968: 365) vurguladığı üzere mizah hayatımızın malzemelerini oluşturan kontrol kalıplarından kopmamıza izin vererek, bize bu kalıpların gülünçlüğüne bir pencere açar. Bireylerin birbirine yaptığı espri dolu atışmalar gerginliğin hafiflemesine yardımcı olma ve yakınlaşmayı kolaylaştırma işlevi görür. Marah'nın yanımda yerli bir kadın arkadaşıyla konuşurken ona "kulağını kapat" deyip sonrasında "bu da benim kocamı almaya geliyor" demesi ve ardından gelen kahkahalar benzer işlev görmüştür.

Maya'ya tekrar dönecek olursak babası Kürt, annesi Türk, eşi ise Kürt kökenlidir. Böylece Maya hem Türkçe hem de Kürtçe diline hakimdir. 2014 yılında Kobani'den Türkiye'ye göç eden 28 yaşındaki Maya, üç çocuğunun ikisini Gaziantep'te dünyaya getirmiştir. Kürt kökenli olmasına rağmen, Türkmen annesinden öğrendiği Türkçe ile büyümüş ve Gaziantep'te dil pratiğini geliştirmiştir. Antep ağzıyla konuşan Maya, dış görünüşü ve davranışlarıyla yerli alt sınıf kadınlarının özelliklerini sergileyebilmiş ve göçmen olduğu yaşadığı mahalle dışında anlaşılmamıştır.

Ailesiyle birlikte ayda 700 TL'ye kirada oturduğu müstakil evin ilk katında yaşamaktadır. Eşi, lokantada aşçı olarak çalışmakta ve aylık 2.800 TL gelir elde etmektedir. Kendisi evde kahve falı bakarak hem sosyal ilişkilerini genişletmekte hem de aile bütçesine ortalama 200 TL katkı sağlamaktadır.



Fotoğraf 23. Maya yerli bir kadına fal bakarken

Meryem ise geçmişte yaşadığı şiddeti kendisine hatırlattığı için kapı komşusu olan Suriyeli kadın için üzüldüğünü anlatmıştır. Suriyeli arkadaşının ne söylediğini anlayabilmek için Arapça öğrenmeyi bile istediğinden bahsetmiştir.

> *Daim mi (Daima mı) dövüş olur? Öldürecek bir gün avradı içerde. Biz polisi aradık da gelip aldılar elinden. Adamı gerisin geri bıraktılar. Kocası işe gidince çıkıp kapıda oturuyor. Gidip yanına oturuyorum. He gidip oturuyorum. Çok dayak, gelir gider döverdi. Yumurta tavasıyla başımı yardı. Şimdi güçsüz oldu. Hasta, hali neyim kalmadı. Yaa biz çekiyoruz her çileyi. Bu eksik de altı çocuğu var, kaynanası, kayınbabası, kaynı hepsine bakıyor. Ben de böyle baktım, köteği de yedim (Meryem, 24 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, ortaokul mezunu, ev hanımı, Türk).*

Beydilli mahallesinde yaşayan Barak Türkmen'i Sema ise Suriyeli kadınların geldiği kültürel yapıyı anlamaya çalıştığını belirtmiştir. Suriyeli esnaflardan kozmetik ürünleri satın aldığından, Suriyeli kadın kuaförlerine gittiğinden ve bu yakınlaşmadan duyduğu memnuniyet duyduğundan bahsetmiştir:

> *Herkes kendi kültürünün yolunda gidiyor. Bizimkisi başka onlarınki de başka. Suriyeli kadınla arkadaş olurum. İyi biriyse olunuyor. Hepsi değil yani. Ben gider gelirim onların kuaförlerine. Ucuza da yapıyorlar. Güzel de iş yapıyorlar. Benim iki tane Suriyeli arkadaşım var. Hele bir makyaj yapıyorlar bana bizimkiler yapamaz yaptıkları işi. Ben arkadaşlarımdan memnunum (Sema, 35 yaşında, evli, 2 çocuk sahibi, üniversite mezunu, ücretli öğretmen, Türk).*

Zeynep ise mahalle arasında işlettiği kuaförüne çalışan olarak Suriyeli Seva'yı işe almıştır. Seva, Zeynep'in müşterilerine yıldız name falı bakarak hizmet veriyor ve kazancını yarı yarıya patronuyla paylaşıyor. Yaklaşık bir yıllık iş arkadaşlığı süreci boyunca, herhangi bir çatışma veya küslük yaşamadan bir arada çalışmışlardır. Ancak, bu içten arkadaşlık bağı, Zeynep'in Suriyeli kadınlara yönelik olumsuz düşüncelerini değiştirmemiştir. Seva, kendisi için ahlaklı ve güvenilir bir

kadındır; ancak diğer Suriyeli kadınlar için aynı değerlendirmeyi yapmamaktadır. Zeynep, Seva'nın yanında Suriyeli kadınlara yönelik eleştirilerden kaçınmamakta, hatta çoğu durumda Seva da kendisine katılmaktadır. Bu örnek, yerli toplum içinde kabul görmek isteyen Suriyeli kadınlar için de stratejik bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Seva, Zeynep için duygusal bir yakınlık hissettiği "yakın öteki" kadınlardan biri olarak ön plana çıkmaktadır.

Bu yakınlaşma örneklerini biraz daha yakından incelediğimde cinsiyetçi bir dilin birbiriyle dayanışma gösteren kadınların ifadelerinde gezdiğini gördüm. Birbirine güler yüzle yaklaşabilen iki ulusun kadınları espri ve küfür yolu ile arkadaşlıklarını da sağlamlaştırmaya çalışıyorlardı. Küfrün ve esprinin eşlik ettiği bu yakınlaşmalara bir örnek verecek olursam:

> *Kocasını elinden almaya geliyorum ben. Ona da söylüyorum. "Kocanı sağlam tut alırım ha elinden" diyorum (İnci, 34 yaşında, dul, 4 çocuk sahibi, ilkokul mezunu, ev hanımı, Kürt).*

Tüm bu olumlu olarak adlandırılabilecek tikel karşılaşma biçimleri yine de Suriyeli kadına karşı toplumda oluşan güçlü önyargıyı kırmaya engel olamıyordu.

> *İşte "yuva yıkan şarmıta oruspu yani burada yuva yıktı" diyoruz. "Böyle" diyoruz işte. Arkadaş olmam ama bak o köyde tanıdığım Suriyeli kadınla yani samimiyetim var kadınla, onla arkadaşım. Ama hepsiyle o kadarına giremem. Çoğunluğunu kötü görüyorum. Ha bak şimdi burdan bir Suriyeli geçsin ondan nefret eder gibi bakıyorum. Hani bak içimde acıma duygusu vardır, ama onlardan nefret ediyorum. Birkaç kişiye acıyordum kardeşlerimle falan onlara yardım götürüyorum. Eşimle beraber ama şimdi o kadar kalmadı, gene iyi dediğime götürüyorum ama başkalarına yok tanımadıklarıma (Kadriye, 41 yaşında, evli, 5 çocuk sahibi, okur-yazar değil, ev hanımı, Kürt)*

Meliha ise 38 yaşında, evli ve bir çocuğa sahip bir öğretim üyesidir. İslâhiye kökenli ve Kürt etnik kimliğine sahiptir. Eşi, bir fabrikada üst düzey yönetici

pozisyonunda çalışmaktadır ve aile bütçesine önemli bir katkı sağlamaktadır. Meliha, akademik kariyeri boyunca üniversitenin çeşitlilik barındıran bir ortam olduğunu gözlemlediğini belirtmiştir. Yerli ve Suriyeli kadın öğrenciler arasındaki iletişim dinamiklerini inceleyen ve bu alandaki etkileşimleri değerlendiren Meliha, farklı kültürel ve etnik kökenlere sahip bireylerin bir araya gelerek zenginleştirdiği bu ortamda, farklılıkların kabul edilmesinin ve bu farklılıkla harmonik bir şekilde yaşamanın mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Kendi kadın kimliği üzerinden deneyimlerini paylaşan Meliha, toplumsal cinsiyet ekseninde yaşadığı bazı zorlukları dile getirirken bu bağlamda "ezilenlere özgü içe bakış" kavramını ele alarak, marjinalleştirilmiş grupların deneyimlerini anlama konusunda bu perspektifin önemine işaret etmektedir.

> *Ben 38 yaşındayım, İslahiyeliyim ve Kürt etnik kimliğime gurur duyuyorum. Eşim bir fabrikada müdür olarak çalışıyor ve çok şükür aile bütçemiz iyi. Ben üniversitede öğretim üyesiyim ve her gün farklı kültürlerden, etnik kökenlerden genç beyinlerle iç içeyim. Üniversite koridorlarında dolaşırken yerli ve Suriyeli kadın öğrenciler arasındaki iletişimi görüyorum. Not vermeme bilindik bir şey. Şimdi bize yukardan Suriyeli öğrencileri geçirin onlara not olarak 100 verin diyorlar. Bu da haliyle buradaki gençleri rahatsız ediyor. Suriyeli öğrencilere tuttukları notları vermek istemiyorlar. Aslında farklı kökenlere sahip bu genç kadınların bir araya gelip zenginleştirdikleri bu ortamda, farklılıkla harmonik bir şekilde yaşamanın mümkün olduğunu her gün görüyorum. Ama bazı yapısal konular engel teşkil ediyor. Not olaylarında olduğu gibi…Kadın kimliğim gelince kadın olduğum için deneyimlediğim zorluklar var elbet. Toplumsal cinsiyet ekseninde bazen engellerle karşılaşıyorum ama 'ezilenlere özgü içe bakış' perspektifinden bakarak marjinalleştirilmiş grupların deneyimlerini anlamaya çalışıyorum. Bu perspektif, farklılıkları anlama ve birlikte yaşama konusunda önemli bir anahtar gibi görünüyor ve öğrencilerime de bu bakış açısını kazandırmaya çalışıyorum. Umarım başarılı olurum (Meliha, 38 yaşında, evli, 1 çocuk sahibi, üniversite mezunu, akademisyen, Kürt).*

Şeyma, 38 yaşında, bekar ve tam zamanlı bir sivil toplum kuruluşunda çalışıyor. Üniversite mezunu ve doktora derecesine sahip. Gaziantep'te 15 yıllık saha deneyimine sahip bir aktivist olarak kendisini tanımlıyor. Şeyma, uluslararası bir dernek kuruluşunda zorunlu göç ve toplumsal cinsiyet olgusu üzerine projeler geliştiriyor. Araştırmacı gözüyle gözlemlediği sorunları dillendirirken, kadın olmanın getirdiği gerilimleri de içselleştiriyor. Bu bağlamda, Şeyma'nın deneyimleri, toplumsal cinsiyet eşitsizliği konusundaki yapısal sorunlara dikkat çekiyor ve aktivist kimliğiyle toplumda fark yaratmaya çalıştığını aktarıyor:

> *Benim için önemli olan şeyler var. Uluslararası bir dernek kuruluşunda çalışıyorum ve zorunlu göç ile toplumsal cinsiyet olgusu üzerine projeler geliştiriyorum. Gaziantep'te 15 yıldır sahada çalışıyorum. Ben bir aktivistim. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği konusunda yapısal sorunlara dikkat çekiyorum. Araştırmacı gözüyle gözlemlediğim, not aldığım sorunları dile getirirken içimdeki kadın olmanın getirdiği gerilimleri de taşıyorum…Ailem Batman'da yaşıyor. Annem okur-yazar değil, babam ise kadın kıyafetleri satan bir butik işletiyor. Doktorasını Amerika'da antropoloji alanında yapmış, burslu okumuş. Ailemin desteğiyle bu yolda ilerledim. Bir yandan sahada, bir yandan kendi içimde bu dengeyi sağlamaya çalışıyorum. Toplumsal cinsiyetin izini sürerken, kadın olmanın getirdiği güçlükleri de göz ardı etmiyorum. Ama biliyor musun, bu gerilimler beni daha da güçlü kılıyor. Çünkü ben Şeyma'yım ve bu dünyada bir şeyleri değiştirmek istiyorum (Şeyma, 38 yaşında, bekar, üniversite mezunu, tam zamanlı STK çalışanı, Kürt).*

Burada söz ettiğim tüm ötekilikten yana ve ötekinin tarafında duran bir eğilim değildir. Belirli ötekini tüm ötekilerden farklı gören ama yine de ötekini sonlu ve belirli olarak düşünen bir görme biçimidir. Görüşme ifadelerinde görülebileceği üzere toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnisite bazı tikel örneklerde ortak bir deneyim kümesi ve dayanışma örüntüleri yaratmış olsa da bunlar şimdi ve burada değil de geleceği de işin içine dahil edecek bir şekilde etik karşılaşmanın örnekleri

olmamışlardır. Bunun sebebi hegemonik yerli kadınca bu örneklerin görünmezliğe mahkûm ediliyor olmasında aranabilir.

SONUÇ

Küresel insan hareketliliğinin arttığı çağımız, kadınların göç süreçlerinde görünür hale gelmesiyle, kadın bedeninin ve cinselliğinin merkezi bir tartışma konusu olduğu bir göçler çağını temsil etmektedir. Bu çağda göç olgusu, dünya çapında daha yaygın, daha hızlı ve daha politize edilmiş bir hal almakta; özellikle göçmen kadınların deneyimleri bu sürecin önemli bir parçası haline gelmektedir. Kadınların, uluslararası göç dinamiklerine eskisinden daha fazla dahil olmaları varış yerlerinde ırkçı, cinsiyetçi retoriklerle yüzleşmelerini de beraberinde getirmiştir. Örneğin Türkiye'ye gelen Suriyeli kadınlar da çoğunlukla kumalık, dolandırıcılık ve fuhuş gibi konularla damgalanarak medyaya konu olmuşlardır (Certel ve Atasü-Topçuoğlu, 2022) Bu içerikler ise genel olarak toplumdaki Suriyeli kadın göçmenlerle ilgili olumsuz imgelerin, dedikoduların, önyargı ve kalıp yargıların da güçlenmesinde etkin bir rol oynamaktadır.

Bu çalışmada Suriyeli göçmenlerin büyük bir kısmına ev sahipliği yapan Gaziantep kentinde Suriyeli göçmenler için oluşturulan politik çerçevenin ve cinsiyetçi retoriğin yerli ve Suriyeli kadınlar arası etkileşimi nasıl şekillendirdiğini etnografik saha çalışması yöntemi ile anlamaya çalıştım. Araştırmada, toplumsal cinsiyet dinamiklerinin sadece erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerle sınırlı olmadığını ve gittikçe ağırlaşan ekonomik ve de jeopolitik kriz koşulları altında kadınların eril tahakkümü güçlendirecek biçimde birbiriyle girdiği rekabetçi ilişkiye dikkat çektim. Uluslararası göçün hız kazanması ve kadınlaşması farklı uluslardan kadınların kentsel ortamda karşılaşmasına yol açarken farklı kadınlık deneyimleri ile yüzleşmelerine ve kendi kadınlıklarını yeniden tanımlamalarına da yol açmaktadır. Bu etkileşimler ise bu çalışmanın da gösterdiği gibi daha geniş bir bağlamla, yani erkek egemen toplumun hikayesiyle sonuçlanmaktadır. Çalışmamda gösterdiğim gibi kadınlıklar arasındaki ilişkilerin gündelik karşılaşmalar sonucu yeniden tasviri toplumsal cinsiyetin yapısal düzeninin nasıl korunduğuna yönelik eleştirel bir hat açıyor.

Feminist araştırmacılar, kadın öznelliğine vurgu yaptıkları ve kadın öznelliğini görünür kılma amacını güttükleri için hem erkek egemenliği içerisinde bir

kadın kültürünün var olduğunu hesaba katmışlardır hem de kadınların bu sistem içerisinde salt birer "kurban" olmadıklarını; kültürün, toplumun ve siyasetin inşasına etkin olarak katılan özneler olduklarını vurgulamışlardır. Kadınların öznel dünyasını anlamaya çalışan ve toplumda merkezi bir rol oynayan cinsiyet farklılığının nasıl örgütlendiğini açığa çıkarmaya çalışan bu yaklaşım bir başka gelişmeye yani kadınların ortak deneyimlerinin ele alınmasından, kadınlar arasındaki farklılıkların ve iktidar ilişkilerinin araştırılmasına doğru bir yönelime kapı aralamıştır. 1980'ler ve sonrasında feminist kuramı farklı kadın olma halleri -kadınlıklar- yoluyla genişletecek şekilde ele alan araştırmalar, kadınların salt ezilen ya da eril tahakkümden aynı şekilde pay alan bir toplumsal kategori oluşturmadıklarını ortaya koymuşlardır. Örneğin göç ve toplumsal cinsiyeti konu alan araştırmalara bakıldığında da çoğunlukla kadınların diğer göçmen gruplardan daha farklı biçimlerde göçü deneyimlediği üzerine ortak bir literatürün geliştiği görülür. Bu çalışmalar, sosyal dışlanmanın kadınlar üzerinde "çok boyutlu etkiler" taşıdığını ileri sürer (Bkz, Kofman vd., 2000: 31; Anthias, 2012: 102-106). Bu gerekçeyle Denise Riley (1987: 35) göç sürecinde kadın kimliğinin sabit olmayan ya da sabitlenemeyen ("fluctuating identity") bir süreç olarak görülmesi gerektiğini paylaşır. Dolayısıyla Denise Riley kadınlık konumlarının kendilerinin de değişen diğer konumlarla sürekli bir ilişki içerisinde olduğu vurgusunu yaparken kadınlıkların tarihsel ve söylemsel olarak inşa edildiğine gönderme yapmaktadır. Yerli ve Suriyeli kadınların kadınlıklarını birbirleri üzerinden yeniden düşünmeleri ve kadın bedeni ve cinsellik vurgularını öne çıkarmaları da böylesi bir sürecin ürünü olarak okunabilir. Her ikisi birbirinden çıkar, birbirine katkıda bulunur, birbiri tarafından yönlendirilir. Dahası her ikisi de hep yeniden yönlendirilir ve genişletilir. Katılımcıların öznelliklerini birbirleri üzerinden yeniden kuruyor olması kadınlığın ilişkisel bir kategori olduğunu da göstermektedir. Bu çalışma kadınlığın ilişkisel bir kategori olduğunu söylerken kadınlar arasındaki en önemli farklılıklardan birinin "onların etnik ve milli topluluklara mensubiyeti" olduğuna dikkat çekmiştir. Yine "kadınların farklı toplumlara mensubiyetleri" ile açığa çıkan tahakküm yapıların diğer toplumsal ilişkilerle eklemlenmiş olduğuna dikkat çekmiştir.

Türkiye'ye göç eden Doğu Avrupalı kadınlar, genellikle özgür, bağımsız ve aktif kadın imajlarıyla ilişkilendirilirken; bu çalışma Ortadoğu kökenli kadınların, bu

imajların yanı sıra, edilgen, bağımlı ve pasif kadın stereotipleriyle de anıldığını göstermiştir. Bu bulgu, Türkiye'deki seküler ve İslami modernite anlayışları arasındaki çatışmanın, kadınlar arasındaki egemenlik ve direniş dinamiklerine nasıl yansıdığını da ortaya koymaktadır. Örneğin, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine bağlı olduğunu yineleyen yerli kadınlar, Suriyeli kadınları özgür, etkin ve bağımsız olarak algılarken; modern toplumsal cinsiyet rollerini benimsediklerini belirten yerli kadınlar, Suriyeli kadınları edilgen, bağımlı ve pasif olarak değerlendirmişlerdir. Bu durum, toplumsal cinsiyet rollerinin ve göçmen kadınların algılanış biçimlerinin, yerleşik toplumun genel değer yargıları ve ideolojik yapıları tarafından şekillendirildiğini göstermektedir.

Tüm bunlar ise gündelik hayat içerisinde, açık ya da gizli biçimde gözlerimizin önünde karmaşık toplumsal ilişkiler içerisinde sergilenmektedir.

> "Toplumsal sistemin açık seçik olduğu durumlarda, otorite noktalarına yüklenen açık seçik güçler; toplumsal sistemin karışık olduğu durumlarda ise, düzensizlik yaratan noktalara yüklenen belirsiz güçler ararım. Sembolik ve psişik güçlerin dağılımının, biçim ve biçimin etrafını kuşatan biçim yokluğu arasındaki zıtlıkla açıklanabileceğini öne sürüyorum" (Douglas, 2017: 128).

Douglas'ın bu kavrayışı yapının işlevlerinin biçimsiz oluşu, bu nedenle de faillerin tutum ve davranışlarına yansıyan belirsiz ve dağınık bir güçler hiyerarşisinin mevcut olduğunu anlamamızı sağlar. Bireylerin tutumlarında yüzer gezer ve dağınık güçler görünüyorsa şu soruları sorabiliriz: Söz konusu resmi otorite yeterince tanınmış mı ve güçlü müdür? Eğer zayıfsa politik yapı şu ya da bu sebepten kilit noktalarında istikrarlı kararlar alamıyorsa hâkim güçleri belirleme noktasında nötrleşmiştir. Özellikle Suriye'den Türkiye'ye yönelen göçün başta geçici bir olgu olduğunun düşünülmesi, göçmenlerin ilişkili oldukları yapıdaki çift yönlü bağlılık, muğlak statüleri ve bunun hem yerelde hem de göçmenlerde yarattığı kafa karışıklığı durumları Connell'ın (2016) kullandığı ifadeyle "güçler oyununda" zıtlıkların görülmesine neden olmuştur. "Bu durumlarda toplumsal yapıdaki belirli, bilinçli birimler, sistemi korumaya yönelik, bilinçli güçlerle donanmamıştır; diğer taraftan, belirsiz yapılanmamış alanlar diğer güçleri muğlaklığın azaltılması talebiyle harekete geçiren bilinçsiz güçleri oluşturur" (Douglas, 2017: 131). Bu noktada akılda tutulması gereken önemli bir konu da yerel ve küresel bağlamlardaki sosyal ve siyasal değişikliklerin doğrusal olmayan bir hattı takip edebileceğidir. Bu Urry'nin (Akt, Yuval-Davis, 2014: 96) belirttiği "toplumsal düzensizlik okyanusu içindeki

toplumsal düzen adaları" dediği şeye benzer. İşte bu düzensizlik okyanusu içerisinde yerli kadınlar ve Suriyeli kadınlar tutumlarını ve hareketlerini hâkim yapıda gördükleri simetri ve hiyerarşilere uygun bir biçimde şekillendirmemişlerdir.

Yukarıda sözünü ettiğim belirsizlikler ve bunun yarattığı kafa karışıklığı durumları kadınlık kategorileri arasındaki rekabetin, kimi zaman benzerliğe ve uyuma kimi zaman ise, ayrılığa ve farklılığa dayalı bir sürecin deneyimlenmesinde etkin bir rol oynadığını göstermiştir. Kadınların arasında gerçekleşen rekabet, eril tahakkümü yeniden inşa edip güçlendirirken benzerlik ve uyum ise yerli kadınların toplumsal cinsiyet ekseninde ortak bir kader paylaştıkları görüşü ve Suriyeli kadınların yerli kadınların söylemlerini gizli bir senaryo olan "takip stratejisi"nden kaynaklanmıştır. Bunu yaparken kadınlar kendi habituslarını oluştururken bilinçli kararlar almaktan ziyade, alışılagelmiş davranışlara, ellerinin altında bulunan söylem parçacıklarına ve bilinçdışı stratejilere dayanmışlardır.

Toplumsal farklılıklar ise milletin cinsiyet kimliklerini şekillendirme ve cinsiyetin ulusal kimlikle bağdaştırılması süreciyle ortaya çıkmıştır. Yerli kadınların Suriyeli kadınlarla karşıtlık içinde belirli bir kadınlık anlayışını benimsedikleri gözlemlenmiştir. Suriyeli kadınları sıklıkla ahlaksız, tembel ve kültürel olarak geri olmakla eleştirirken, kendilerini ahlaki, çalışkan ve kültürlü olarak tanımlamışlardır. Bu tür ikili ayrımlar, mekân, cinsellik, annelik, evlilik gibi konuların yorumlanması yoluyla sürekli olarak tartışma konusu olmuştur. Yerli kadınlar kendileri ile Suriyeli kadınlar arasında katı bir sınırı sürdürmüşlerdir. Suriyeli kadınları eleştirerek kendi kadınlık yeteneklerinin üstünlüğünü vurgulayan yerli kadınlar, onları kadınlık rollerini yerine getiremeyen eksik kadınlar olarak görmüşlerdir.

Bununla birlikte görüştüğüm tüm kadınlar diğer kadınlardan farklılıklarını nitelerken tüm bu değişkenleri bir potada içine alıp eriten "kültürel fark" anlatısına bilinçdışı olarak başvurmuşlardır: *"Bizim"* ve *"onların kültürü"* ifadeleri ise yerlerin kurallar inşa eden ve sınırları belirleyen güç ve iktidar ilişkileri yoluyla yeniden üretildiğine işaret etmiştir. Bir olumsuzlama yolu olarak korku, alana hâkim olan yerli kadınların "güç geometrilerinde" yukarıda edindikleri konumlarının sabitliğini bozmamak için verdikleri çaba olarak ortaya çıkmıştır. İdeal toplum düzenini muhafaza etmek yerli kadınlar için ihlalcileri yani Suriyeli kadınları öteki olarak

sıfatlandıracak birtakım standartlar (ahlaki değerler ve belli toplumsal kurallar) belirlemekle mümkün olmuştur. Bu durum yerli kadınların ataerkil cinsiyet normlarına göre ahlaki üstünlüğe sahip olduğu algısını güçlendirmiştir. Araştırma, Suriyeli kadınlar karşısında yerli kadınlar arasındaki etnik farklılıkların silikleştirildiğini; buna karşın, Suriyeli kadınları kendi aralarındaki etnik kökene dayalı farklılıkların görünür hale getirildiğini göstermiştir.

Yerli kadınların Suriyeli göçmen kadınlara karşı sergilediği iktidar stratejilerini belirleyen temel faktörler arasında medyanın rolü, kaynakların eşitsiz dağılımı, cinsiyetçi kodlar, kişisel deneyimler ve geçmiş travmaların etkisi yer almıştır. Yerli kadınlar bir yandan toplumsal cinsiyet kalıpları eşliğinde mahrem ve namahrem gördükleri mekân algılarını yeniden inşa etmiş öte yandan kendilerini mağdur kadınlar olarak tanımlayarak Suriyeli kadınlara ait oldukları yeri göstermeye çalışmışlardır. Mağdur bırakıldıkları konumdan sıyrılmak ve de kendilerini daha iyi hissetmek için de geleneksel toplumsal cinsiyet kodlarına daha fazla sarılmışlardır. Araştırmanın bulguları, genç nesil kadınlar da dahil olmak üzere, toplumsal cinsiyet eşitliğine ilişkin "geleneksel" tutumların hâlâ geçerliliğini koruduğunu göstermiştir. Ancak Suriyeli kadınların ekonomik, sosyal ve politik eşitliğini desteklemek için daha "açık" ve "hakkaniyetli" görüşlere sahip olamasalar da yerli kadınlara "siz şanslısınız" derken mevcut toplumsal cinsiyet rollerini sorgulamaya başladıkları da görülmüştür. Suriyeli kadınların ise yerli kadınlara hak verme, sessizliğe bürünme, kendi kadınlığını öne çıkarma ve damgalayıcı atıfları reddetme gibi kendilerini iyi hissetmelerini sağlayacak olan zayıf direniş stratejileri geliştirdikleri görülmüştür. Suriyeli kadınlar yerli kadınların kendilerine yönelik olumsuz tutum ve davranışları karşısında yeni izlenim, tutum ve davranış örüntüleri yaratıp bunları yönetmeye çalışmışlardır.

> "Kişinin aklındaki amaç ya da bu amaca sahip olma sebebi ne olursa olsun, diğer insanların tepkilerini, özelliklede kendisine nasıl davranacaklarının denetimini elinde tutmak kendi çıkarlarına olacaktır. Etkileşimin devam edebilmesi ve yeterli uyumu sağlamak için aldatmak, başından savmak, yanlış yönlendirmek veya hakaret etmek isteyebilirler" (Goffman, 2014: 17).

Denebilir ki sahada yerli kadınlar ve Suriyeli kadınlar arası ilişkide "izlenim yönetimi"nin eşlik ettiği örgütlenmemiş bir rekabet alanları dizisi olduğu görülmüştür.

Çalışmanın geldiği son aşamada yerli ve Suriyeli kadınlar arasında uyuma/dayanışmaya/kız kardeşliğe dair elimizde herhangi bir kanıtın kalmadığına ilişkin bir değerlendirmeye varmış olabiliriz. Tezde yer alan her bir başlık cinsiyetlendirilmiş yerel bağlamın içeriğine dair söyledikleri bakımından farklılaşıyor olsa bile bizzat kadınların kendisi tarafından eril tahakkümün gözler önüne serilmesi ve sorgulanmasına ilişkin kayda değer ipuçları barındırması nedeniyle kesişimsel farklılıkların farkına varıp bunları ciddiye alarak kurulabilecek olası birliktelikleri aktarması açısından umut verici görünebilir. Bu yüzden küreselleşmiş bir dünyada potansiyel bir olgu olarak farklı kadınlıkların yüz yüze karşılaşmasının özellikle de birbirlerini ortaklaşan toplumsal cinsiyet deneyimleri aracılığıyla "yakın öteki kadın" olarak sahiplenmelerinin "farklılık", "birliktelik" ve "umut" kavramlarını yeniden düşünmemizi gerektirdiğini gördüğümü söyleyebilirim. Patriyarka ile pazarlık yapan ve tahakküm ilişkilerinden sıyrılamayan kadınlar yalnızca doğal olana inandıkları için boyun eğmiyorlar. Kendi kadınlığını yordayıp içinde bulunduğu koşulları düşünmek belki de bir zorunlu göç sonucu karşılaşmada eril tahakkümü sorgulamaları için bir fırsat yaratabilir. Yerli ve Suriyeli kadınların ortaklaştığı bir diğer nokta da başlarına gelen "kötü" olayların birçoğunu erkekler sebebiyle başlarına geldiğinin farkında olmalarıdır. Cinsiyet her ne kadar çoklu bir kimlik ise de maruz kaldıkları eşitsizlik, ayrımcılık ve baskı, kadınlar arasında bir "negatif ortaklık" kurar ve feminist politikayı mümkün kılan esas olarak budur. Dolayısıyla kadınlar arası farklılıkları dikkate almakla birlikte benzerlikler üzerinden birlikteliklere odaklanmış bir tavra dün olduğu gibi bugün de hala ihtiyacımız var. Her ne kadar tezin bulguları kadınların erkek egemenliğini onaylayan, kuşkusuz ikameleri erkekler için çoğaltan, bir tabi kılınmaya maruz bırakıldıklarına işaret etse de!

Tüm bunlar sosyal uyum sürecinde toplumun farklı kesimlerinin ihtiyaçlarını ve görüşlerini dikkate alan ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ortadan kaldırmaya dayalı bir anlayışın, hoşgörü dediğimiz geleneksel kalıpların dışına çıkarak inşa

edilmesi gereken sosyal politika ihtiyacına işaret ediyor. Bu noktada feminist eleştiri, sosyal politika yapım sürecinde ve analizinde toplumsal cinsiyet körlüğü olduğunu belirtir ve bu görüşün haklılığı bu çalışmanın da gösterdiği gibi kadınlara yönelik geliştirilen sosyal politikaların kadınların ihtiyaçlarını ve deneyimlerini göz ardı etmesine yol açmaktadır. Feminist eleştiri, devletlerin kadınlar için daha adil ve eşitlikçi politikalar geliştirmesi gerektiği görüşünü savunur. Feminist eleştiri, sosyal politika yapım sürecinde kadınların deneyimlerinin ve ihtiyaçlarının dikkate alınmamasının, kadınların sosyal refah politikalarından yeterince yararlanamamasına ve toplumsal eşitsizliklerin devam etmesine neden olabileceği görüşünü savunur. Bu nedenle, sosyal refah devletlerinin kadın dostu politikalar geliştirmesi ve uygulaması, kadınlar arasındaki meydana gelen rekabetçi süreçleri engelleyebilir ve kadınların birlikte güçlenmesine katkı sağlayabilir.

KAYNAKÇA

ABU-LUGHOD, Lila. Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 1998.

ACAM, Büşra, Osmanlı Batılılaşma Döneminde Konut Mimarisinde Süsleme: Halep ve Gaziantep Örnekleri, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa Uudağ Üniversitesi, Bursa 2019.

ACAR-SAVRAN, Gülnur, Feminizmin İkilemleri -Teoride Alışabilir mi? Defter, Yaz, Yıl, 4, Sayı 44, 2001, s.33-69.

ADAŞ, E. B, Antep'in "Protestan Tarihi": 19. Yüzyıl Osmanlı Taşrasında Din ve Etnisite. (Der.). Gültekin, M.N. Ta Ezelden Taşkındır Antep. İletişim Yayınları, İstanbul 2011, ss. 263-292.

ADAŞ, Emin Baki. "Antep'in "Protestan Tarihi": 19. Yüzyıl Osmanlı Taşrasında

AFAD (2014) Türkiye'deki Suriyeli Kadınlar, https://www.afad.gov.tr/Dokuman/TR/80-20140529154110-turkiye'deki- suriyeli kadinlar, -2014.pdf (Erişim Tarihi: 10.01.2023)

AHMED, Sara, "Bu Öteki ve Başka Ötekiler", Cogito, sayı: 58, 2021, ss.173-192.

AİLE ve SOSYAL POLİTİKALAR BAKANLIĞI, (2016) Suriyeliler ile Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları arasındaki evlilik ilişkileri araştırması, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Aile ve Toplum HGM, Araştırma ve Politika Serisi 43, Ankara.

AKÇADAĞ ÇELİK, İpek. & VURAL, Feride., "Suriyeli Mülteci Kadınların Kuma Dramı: Kilis İli Örneği", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 8 Sayı: 14, 2018, s. 341.

AKÇAPINAR-KOSER, Şebnem, "Re-thinking migrants' networks and social capital: A case study of Iranians in Turkey." International Migration 48, no.2, 2009, s. 1-36.

AKDEMİR, Nevra. & ÖNGEL, F. Serkan, Gaziantep'te göç ve yerellik üzerinden birikim dinamikleri. *Emek Araştırma Dergisi (GEAD)* 8, (11), 2017, 55-74. http://www.emekarastirma.org /uploads/dergi /2910.pdf

AKİS, Yasemin, Uluslararası Zorunlu Göç Literatüründe Toplumsal Cinsiyet, Başlıca Yaklaşımlar ve Eleştiriler. (Der. Ihlamur, Öner, S. G ve Şirin-Öner, N. A. *Küreselleşme Çağında Göç.* İletişim Yayıncılık, ss. 379-398. İstanbul 2012.

AKYÜZ, Selin & TURSUN, Özgün, "When Syrian 'Girls' Meet Turkish 'Boys': Mapping Gendered Stories of Mixed Marriages" Middle East Critique 28, no.1, 2019, 29–49.

AMAR, Paul, "Middle East Masculinity Studies: Discourse of "Men in Crisis"", *Industries of Gender in Revolution. Journal of Middle East Women's Studies*, 7, 3, 2011, ss.36-70.

ANTHIAS, F & YUVAL-DAVIS, *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and The Antiracist Stru*, Routledge, London 1992.

ANTHIAS, Floya, "The concept of social division´ and the-orising social stratification: looking at ethnicity and class". *Sociology,* vol. 35, no: 4, 2001, ss. 835-854.

ANTHIAS, Floya, "Transnational Mobilities Migration Research and İntersectionality, Towards a Translocational Frame", *Nordic Journal of Migration Research,* 2 (2), 2012, ss. 102-110.

AUNGER, Robert, "Etnografya Üzerine: Hikayecilik mi Yoksa Bilim mi?", *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, (Der. N. S. ALTUNTEK), (Çev. E. Boz), Dipnot Yayınları. Ankara 2015, ss. 243-309. Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.

BALIBAR, Etienne, "Irkçılık ve Milliyetçilik", *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, (Ed. E. Balibar ve I. Wallerstein), (Çev. N. Ökten), Metis Yayınları, ss.51-86. İstanbul 2013.

BEKTAŞ-ATA, Leyla, "Çocukluk Mahallesinin Kapısını Feminist Bakışla Aralamak", Türkiye'de Feminist Yöntem, (Der. E. Erdoğan ve N. Gündoğdu), Metis Yayıncılık, İstanbul 2020, ss 251-277.

BERKTAY, Fatma, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis, İstanbul 2013.

BLOCH, Alexia, Sex, Love, and Migration: Postsocialism, Modernity, and Intimacy from Istanbul to the Arctic, Cornell University Press, London 2017.

BMMYK, Türkiye'deki Suriyeli mültecilerin durumu ve uluslararası koruma çerçevesi. Erişim adresi: BMMYK resmi web sitesi (Erişim tarihi: 03.09.2017)

BORA, Aksu, *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası,* İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

BOURDIEU, Pierre vd. *Dünyanın Sefaleti*, (Çev. L. Ünsaldı vd.), Heretik Yayınları, Ankara 2015.

BOURDIEU, Pierre, & WACQUANT, Loic, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar,* (Çev. N. Ökten), İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

BOURDIEU, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judament of Taste*, (Çev. R. Nice), Routledge, London 1996.

BOURDIEU, Pierre, *Eril Tahakküm,* (Çev. B. Yılmaz), Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2015.

BOURDIEU, Pierre, *The Field Of Cultural Production*, Polity Press, Cambridge 1993.

BUDGEON, Shelley, "The Dynamics of Gender Hegemony: Femininities, Masculinities and Social Change", *Sociology*, 48 (2), 2014, ss. 317-334

BURHAN, Emre, *Göçün Etnografisi: Çok Mevkili Etnografi Yöntemiyle Göçü Anlamak,* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Gaziantep Üniversitesi,* Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep 2018.

BUTLER, Judith, *Cinsiyet Belası*, (Çev. B. Ertür), Metis Yayınları, İstanbul 2008.

BUZ, Sema, *Kadın ve Göç İlişkisi: Sığınan ve Sığınmacı Kadınlar,* Yayımlanmış Doktora Tezi, *Hacettepe Üniversitesi,* Ankara 2006.

CANBAKAL, Hülya, 17.Yüzyılda Ayıntab Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset, İletişim Yayınları, İstanbul 2009.

CANKURTARAN, Özlem ve Albayrak, Hande, Suriye'den Türkiye'ye Kadın Olmak, HÜKSAM, Ankara 2019.

CARO, Luis Pinedo , "Syrian Refugees in the Turkish Labour Market: A Socio-Economic Analysis", Sosyoekonomi, 28 (46), 2020, ss. 51-74.

CARRIGAN, Tim & CONNELL, Bob & LEE, John, "Toward a New Sociology of Masculinity", Theory Society, Sayı: 14, 1985, ss. 551–604

CASTLES Stephen. (2003). Towards a Sociology of Forced Migration and Social Transformation https://doi.org/10.1177%2F0038038503037001384 Erişim. 17.03.2019

CASTLES, Stephen ve MILLER, Mark J, *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslarası Göç Hareketleri*, (Çev.B. U. Bal ve İ. Akbulut), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

CENGİZ, Deniz, Zorunlu Göçün Mekânsal Etkileri ve Yerel Halkın Algısı; Kilis Örneği, *Turkish Studies*, *10*(2), 2015, 101-122.

CENGİZ, Doruk. & TEKGÜÇ, Hasan. (2021). "Is It Merely a Labor Supply Shock? Impact of Syrian Migrants on Local Economies in Turkey." ILR Review

CERTEL, Nurgül & ATASÜ-TOPÇUOĞLU, Reyhan, "Suriyeli Kadınlarla Yapılan Evliliklerin Medyadaki Görünümü: Sosyal Hizmette Savunuculuk İçin Bir Çağrı", Toplum ve Sosyal Hizmet, Cilt: 33 Sayı:2, 2022, ss. 537-562.

CHO, Sumi & CRENSHAW, Kimberle W, & MCCALL, Leslie, "Toward a Field of İntersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis", *Signs, 38*(4), 2013, ss. 785–810. https://doi.org/10.1086/669608

CHOO, Hae YEON, Ferree, MARX Ferree, "Practicing İntersectionality İn Sociological Research: A Critical Analysis Of İnclusions, İnteractions, And İnstitutions İn The Study Of İnequalities", *Sociological Theory*, 28(2), 2010, ss. 129–49.

COLLINS, Patricia Hill, "Siyah feminist düşüncenin toplumsal yapısı", *Kadın Araştırmalarında Yöntem,* (Yay. Haz. Serpil Çakır ve N. Akgökçe), Sel Yayıncılık, İstanbul 1995.

COLLINS, Patricia Hill, Fighting Words: Black Women and the Search for Justice, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1998, s. 44- 76.

COLLINS, Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York 1990.

COLLINS, Patricia Hill, *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism*, Routledge, New York 2004.

CONNELL, Raewyn & MESSERSCHMİDT, James W., "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept", *Gender & Society* 19(6), 2005, ss. 829–59.

CONNELL, Raewyn, *Erkeklikler*. Ankara: Phoenix Yayınevi, Ankara 2019.

CONNELL, Raewyn, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar,* (Çev. C. Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016.

CONNELL, Raewyn., A Very Straight Gay: Masculinity, Homosexual Experience, And The Dynamics Of Gender, *American Sociological Review*, 57(6), 1992, ss. 735–751.

COŞKUN, Emel, Türkiye'nin Göç Rejiminde Toplumsal Cinsiyet Faktörü: Ugandalı Göçmen Kadınlar Örneği. *Fe Dergi,* 8(1) 2016.

CRENSHAW, Kimberle, Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, *University of Chicago Legal Forum*: Vol. 1989, Article 8. ,1989, Available at: https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8

ÇAĞLAYAN Handan & Özar, Şeyma & TEPE-DOĞAN, Ayşe. *Ne Değişti? Kürt Kadınların Zorunlu Göç Deneyimi.* Ayizi Kitap, İstanbul (2011).

ÇAKIR, Serpil & AKGÖKÇE, Necla, Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem, Sel Yayıncılık, İstanbul 1995.

ÇAKMAK, Sermin, Değişen Hayatların Görünmez Sahipleri: Göçmen Kadınlar, *Fe Dergi* 2(2), 2010, ss. 50-64.

ÇATAK, Bilge Deniz, *Yanı Başındaki Yabancı: Suriyeliler ile Yerli Halkın Karşılaşmaları,* Siyasal Kitapevi, Ankara 2020.

ÇOBAN-KENEŞ, Hatice, *Yeni Irkçılığın Kirli Ötekileri: Kürtler, Aleviler, Ermeniler*. Dipnot Yayınları, İstanbul 2015.

ÇOŞKUN, Emel & ESKİ, Beril. "Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye'nin Sığınma Sistemi," Göçmen ve Mülteci Kadınlar: Türkiye'de Araştırma, Politika ve Uygulamada Toplumsal Cinsiyet Farkındalığı, (Der. E. Çoşkun, S. Kaşka, L. Williams), Bağlam Yayınları, İstanbul 2022, ss. 133-154.

DALY, Mary, Gyn/ Ecology: The Metaethics of Radical Feminism, Londra 1978.

DANIŞ, Didem, "A faith that binds: Iraqi Christian women on the domestic service ladder of Istanbul", Journal of Ethnic and Migration Studies, 33(4), 2007, ss. 601-615.

DAVIS, Katy & ZARKOV, Dubravka, "EJWS Retrospective on İntersectionality", European Journal of Women's Studies, 24(4), 2017, ss. 313–320.

DAVİDOFF, L, Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet. Ateşer, Z. Ve Somuncuoğlu, S. (Çev.). Metis Yayınları, İstanbul 2022.

De BEAUVOIR, Simone, İkinci Cinsiyet, (Çev. G. Savran), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2019.

DEDEOĞLU, S. ve GÖKMEN, Ç. E, *Göç ve Sosyal Dışlanma: Türkiye'de Yabancı Kadın Göçmenler,* Efil Yayınları, Ankara 2011.

DEDEOĞLU, Saniye & BAYRAKTAR, Sinem Sefa, Tarımsal Üretimde Suriyeli Göçmen Kadın Emeği: Bereketli Topraklarda Zehir Gibi Yaşamlar, *Feminist Sosyal Politika: Bakım, Emek, Göç,* (Der. Ü.Ç. Ulutaş), NotaBene, İstanbul 2018, ss. 247-280.

DEDEOĞLU, Saniye & GÖKMEN, Çisel Ekiz, Göç ve Sosyal Dışlanma: Türkiye'de Yabancı Kadın Göçmenler, Efil Yayınları, Ankara 2011.

DELPHY, Christine, Rethinking Sex and Gender. Women Studies International Forum, 16(1): 1993, ss. 1-9.

DEMETRİOU, Demetrakis, "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique", Theory and Society, 30(3), 2011, 337–61.

DENİZ, A. Çağlar., EKİNCİ, Yusuf., HÜLÜR, A. Banu., "Suriyeli Sığınmacıların Karşılaştığı Sosyal Dışlanma Mekanizmaları", SBARD Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 14 (27), 2016, ss. 17-40.

DENİZ, Taşkın, Uluslararası Göç Sorunu Perspektifinde Türkiye. Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi, 181(181), 2014, 175-204. https://doi.org/10.20296/tsad.91144

DİNÇER, Hasan, "Kurtuluştan Sonra Gaziantep (Türkiye'nin Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası: Gazi Ayıntab Vilayeti", Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, Cilt: 19 Sayı: 38, 2019, ss 38-75.

DİREK, Zeynep, "Simone de Beauvoir: Abjecsiyon ve Eros Etiği", Cogito, Sayı 58, 2021, ss.11-38.

DOUGLAS, Mary, The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception, *Man*, *3*(3), 361. doi: 10.2307/2798875, 1968.

DOUGLAS, Mary, Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi, (Çev. E. Ayhan), Metis Yayınları, İstanbul 2017.

EMİRBAYER, Mustafa, Relational Sociology. In The Oxford Handbook of Analytical Sociology Oxford University Press, 2013, ss. 318-345.

ERDER-KÖKSAL, Sema, 'Yabancısız' Kurgulanan Ülkenin 'Yabancıları'. (Der.). Arı, A. Türkiye'de Yabancı İşçiler. Derin Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 1-83.

ERDER-KÖKSAL, Sema, "Zor Ziyaret: Nataşa mı? Döviz Getiren Bavul mu? Eski Doğu Bloku Ülkelerinden Gelen Kadınların Emek Piyasasına Girişi", Birkaç Arpa Boyu... 21. Yuzyıla Girerken Turkiye'de Feminist Çalışmalar. Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan, (Der. Serpil Sancar), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, ss. 191–218.

ERDER-KÖKSAL, Sema, Refah Toplumunda Getto ve Türkler, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

ERDOĞAN, Emine & GÜNDOĞDU, Nehir, Türkiye'de Feminist Yöntem, Metis Yayıncılık, İstanbul 2020.

ERDOĞAN, M. M. (2015), Türkiye'deki Suriyeliler Toplumsal Kabul ve Uyum, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

ERDOĞAN, Murat M., 'Kopuş'tan 'Uyum'a Kent Mültecileri Suriyeli Mülteciler ve Belediyelerin Süreç Yönetimi: İstanbul Örneği, Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, İstanbul 2017.

ERDOĞAN, Murat, Türkiye'deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum, Hacettepe Üniversitesi Göç ve Siyaset Araştırmaları Merkezi, Ankara 2014.

ERTUĞRUL, Gökçen & HATTATOĞLU, Dilek, Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından, Anahtar Yayınları, İstanbul 2009.

ESPIN, Oliva. M, Language in Psychotherapy with Immigrant Women. Association for Women in Psychology, Salt Lake City, UT 2013.

FABIAN, Johannes, "Varolma ve Temsil: Öteki ve Antropolojik Yazı", Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar, (Der. N. S. Altuntek), (Çev. E. Boz), Dipnot Yayınları, Ankara 2015, ss. 95-125.

FAIER, Lieba, Intimate Encounters: Filipina Women and the Remaking of Rural Japan. Berkeley, University of California Press 2009.

FAIST, Thomas, "Toward a Transnational Methodology Methods to Address Methodological", Nationalism, Essentionalism and Positionality Revue Europeenne Des Migrations Internationales, (28), 1, 2012, ss 51-70.

FITZGERALD, David, Towards an Ethnography of Migration, https://escholarship.org/uc/item/2rc3k00mss 2004, ss. 1–35.

FRANCIS, Becky ARCHER, Louise & MOOTE, Julie WİTT, Jen de & YEOMANS, Lucy, Femininity, Science, And The Denigration Of The Girly Girl, British Journal of Sociology of Education, (online publication), 2016.

GARFİNKEL, Harold. Studies in Ethnomethodology, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, NJ 1967.

GAZİANTEP KENT KONSEYİ (2014). Gaziantep'te Yaşayan Suriyeli Misafirlere İlişkin Rapor, Sorunlar ve Çözüm Önerileri. http://www.gaziantepkentkonseyi.org.tr/dosyalar/dosyalar/1zpm0ejs.pdf Erişim Tarihi: 22. 03. 2019.

GEÇİCİ KORUMA YÖNETMELİĞİ (2014). Madde, 26, http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/10/20141022-15-1.pdf Erişim Tarihi: 07.15.2019.

GENİŞ, Ş, Gaziantep'te Göçmen Hane Profilleri ve Kentle Bütünleşme Dinamikleri. (Der.). Gültekin, M.N. Ta Ezelden Taşkındır Antep. İletişim Yayınları, İstanbul 2011, ss. 335-370.

GOFFMAN, Erving, Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu, Metis, İstanbul 2009.

GÖÇ İDARESİ BAŞKANLIĞI (2023). Yıllara Göre Geçici Koruma Kapsamındaki Suriyeliler. http://www.goc.gov.tr/icerik6/gecici-koruma_363_378_4713_icerik, 2023, Erişim: 18. 04. 2019

GÖÇ İDARESİ BAŞKANLIĞI (2024) Yıllara Göre Geçici Koruma Kapsamındaki Suriyeliler. https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638

GÖÇ İDARESİ BAŞKANLIĞI, Türkiye Uluslararası Göç İstatistikleri 2023. Erişim tarihi: 19 Nisan 2024.

GÖKOVALI, Ummuhan, Contribution of Tourism to Economic Growth in Turkey. Anatolia, 21(1), 2010, 139–153.doi:10.1080/13032917.2010.9687095

GÖNÜL, S. (2020). Zorunlu göç ve toplumsal cinsiyet: Suriyeli kadınların evlilik deneyimleri. K. Biehl & D. Danış (Der.), Toplumsal cinsiyet perspektifinden

Türkiye'de göç araştırmaları içinde (ss. 80-100). İstanbul: Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi ve Göç Araştırmaları Derneği.

GÜLÇÜR, L, and İLKKARACAN P, The "Natasha Experience": Migrant Sex Workers from the Former Soviet Union and Eastern Europe in Turkey. Women Studies International Forum 25(4), 2002, 411–21.

GÜLTEKİN, M.N., "Antep İmgesinin Zaman İçindeki Dönüşümü",

GÜREL-ÜÇER A; ÖZKAZANÇ S ve ATILGAN, (2018) Geçici Koruma Statüsündeki Suriyelilerin Kente Uyumu: Ankara Siteler'de İstihdama Katılımı, Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD), 3(2), 610-624. https://doi.org/10.21733/ibad.435618.

HACAOĞLU, S. "Turkey Tries to Crack Down on "Evil" Foreign Prostitutes", Turkish Daily News, June 11, 2002.

HAMİLTON, Laura T. & ELİZABETH A. Armstrong & J. Lotus Seeley & Elizabeth M. Armstrong, "Hegemonic Femininities and Intersectional Domination", Sociological Theory, (4), 2019, ss. 315–41.

HANN, C, & ILDİKÓ Béller-Hann, Markets, Morality, and Modernity in North-East Turkey. In Border Identities, Nation and State at International Frontiers, (Ed. T. M. Wilson ve H. Donnan), Cambridge University Press, Cambridge 1998, ss. 237–62.

HANSEN, Suzy, Inside Turkey's Purge. New York Times. April 13. https://www. nytimes.com/2017/04/13/magazine/inside-turkeys-purge.html, 2017.

HARAWAY, D. J. Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science. New York: Routledge. 1989.

HARAWAY, Donna, Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective, Feminist Studies, 14(3), 575-599, 1988.

HARDING, Sandra, "Feminist Yöntem Diye Bir Şey Var Mı?", (Der. S. Çakır ve N. Akgökçe), Kadın Araştırmalarında Yöntem, Sel Yayıncılık, İstanbul 1995, ss. 37-47.

HARDING, Sandra, The Science Question in Feminism. Ithaca, Cornell University Press, N.Y. 1986.

HARDING, Sandra. "Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality: A Survey of Issues." Dialectica 36: 1982. 225–242.

HARMANŞAH, Rabia & NAHYA, Z. Nilüfer, Etnografik Hikâyeler: Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri, Metis Yayınları, İstanbul 2016.

HARTMANN, H (2016). "Marksizm'le Feminizm'in Mutsuz Evliliği". (Der.) Acar-Savran, G., ve Tuna-Demiryontan, N. Kadının Görünmeye Emeği. Yordam Kitap, İstanbul. ss 157-198.

HARVEY, David, "`Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination'," Annals of the Association of American Geographers, 80(3), 1990, ss. 418-434.

HILL COLLINS, Patricia, Black Feminist Thought Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment, Routledge, New York 2000.

Hooks, b, Ain't I A Woman: Black Woman and Feminism, Boston/MA: South 1992.

INHORN, Marcia C., "The New Arab Man. Emergent Masculinities", Technologies and Islam in the Middle East, Princeton University Press, Princeton 2012.

IŞIK, Oğuz & PINARCIOĞLU, Melih, Nöbetleşe Yoksulluk: Gecekondulaşma ve Kent Yoksulları: Sultanbeyli Örneği, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

İÇDUYGU, Ahmet & ERDER, Sema & GENÇKAYA, Ömer Faruk, "Türkiye'nin Uluslararası Göç Politikaları 1923-2023", Koç Üniversitesi Göç Araştırmaları Merkezi, İstanbul 2014.

İÇDUYGU, Ahmet & ÖZÇÜRÜMEZ, Saime, Zorunlu Göç Deneyimi ve Toplumsal Bütünleşme: Kavramlar, Modeller ve Uygulamalar ile Türkiye, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2020.

İÇDUYGU, Ahmet & Sirkeci, İbrahim, "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Göç Hareketleri", içinde 75. Yılda Köylerden Şehirlere, (Der. O. Baydar), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 249-259.

İÇDUYGU, Ahmet & YÜKSEKER Deniz, Rethinking Transit Migration in Turkey: Reality and Representation in the Creation of a Migratory Phenomenon. Population, Space, and Place, 18(4), 2012, ss.441–56.

İÇDUYGU, Ahmet, "Türkiye'de Uluslararası Göçün Siyasal Arka Planı: Küreselleşen Dünyada Ulus-Devleti İnşa Etmek ve Korumak", Türkiye'ye Uluslararası Göç, Kitap Yayınevi, İstanbul 2010.

İLKKARACAN, İpek & İLKKARACAN, Pınar, "1990'lar Türkiye'sinde Kadın ve Göç", 75 Yılda Köylerden Şehirlere, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.

JANIEWSKI, Dolores, Sisterhood Denied: Race, Gender, and Class in a New South Community, Temple University Press, Philadelphia 2019.

JARVİS, Helen & KANTOR, Paula, & CLOKE, Jonathan, Kent ve Toplumsal Cinsiyet, (Çev. Y. Temurtürkan), Dipnot Yayınları. Ankara 2012.

JOSEPH, R., Engaging Reason: On the Theory of Value and Action. Oxford, UK: Oxford University Press UK3 veya The developing mind: Toward a neurobiology of interpersonal experience. Guilford Press4 1999.

KANDİYOTİ, Deniz, "Bargaining with Atriarchy", Gender and Society, 2 (3), 1988, ss. 274-290.

KANDİYOTİ, Deniz, Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar; Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler, Metis Yayıncılık, İstanbul 2011.

KANDİYOTİ, Deniz, Gendering the Middle East: Emerging Perspectives, I.B. Tauris, 1996.

KARADAĞ, M, Gaziantep'te Kentsel Mekânın ve Kültürel Coğrafyanın Değişimi. (Der.). Gültekin, M.N. Ta Ezelden Taşkındır Antep. İletişim Yayınları, İstanbul 2011, ss. 393-412.

KARATAŞ, Y, Antep Şehir Savunması ve Cumhuriyet Dönemi Gaziantep Şehir Kimliğinin İnşası. (Der.). Gültekin, M.N. Ta Ezelden Taşkındır Antep. İletişim Yayınları, İstanbul 2011, ss. 293-331.

KAŞKA, Sermin, (2006) The New International Migration and Migrant Women in Turkey: The Case of Moldovan Domestic Workers, http://portal.ku.edu.tr/~mirekoc/reports/2005_2006_selmin_kaska.pdf. (04.05.2019).

KAŞKA, Sermin, Ev İçi Hizmetlerin Küreselleşmesi ve Türkiye'deki Göçmen Kadınlar, (Der. F. Aylan Arı), Türkiye'de Yabancı İşçiler: Uluslararası Göç, İşgücü ve Nüfus Hareketleri içinde, Derin Yayınları, İstanbul 2007, ss. 225-240.

KAYA, A, Pierre Bourdieu'nun Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı. (Der.). Çeğin, E., Göker, E., Arlı, A., Tatlıcan, Ü. Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. İletişim Yayınları, İstanbul. 2007, ss. 397-421.

KAYA, A., (2018) https://kureselcalismalar.com/dunyada-ve-turkiyede-goc-arastirmalari/

KELLER, Evelyn Fox, Reflections on Gender and Science, New Haven, CT: Yale Univ. Press 1985.

KESSLER, Suzanne. & MCKENNA, Wendy, Gender: An Ethnomethodological Approach, Wiley-Interscience, New York 1978.

KING, D. "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context Of A Black Feminist İdeology", Signs, 14(1), 1988, ss. 42-72.

KİMMEL, M. & HEARN J., & CONNELL, R. W., Handbook On Studies On Men & Masculinities, Thousand Oaks: Sage 2005.

KİRİŞÇİ, Kemal, Misafirliğin Ötesine Geçerken Türkiye'nin "Suriyeli Sığınmacılar" Sınavı, USAK & Brookings, Ankara 2014.

KOFMAN, Eleonore & PHIZACKLEA, Annie &RAGHURAM, Parvati & SALES, Rosemary, Gender and International Migration in Europe, Routledge, London 2000.

KOFMAN, Eleonore, (1999) "Female 'birds of passage'a decade later: gender and immigration in the European Union", International Migration Review, 33(3). http://web3.infotrac. galegroup.com/itw/infomark/, (17.05.2016).

KOFMAN, Eleonore, (2003) Woman Mıgrants and Refugees The European Union, The Economic and Social Aspects of Migration, http://www.oecd.org/migration/mig/15515792.pdf Erişim Tarihi: 05. 06. 2016.

KÖRÜKMEZ, Lülüfer & KARAKILIÇ, İlhan Zeynep & DANIŞ, Didem, Mecburiyet, Müzakere, Değişim: Suriyeli Kadınların Çalışma Deneyimleri ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri, Henrich Böll Stiftung Derneği ve Göç Araştırmaları Derneği, İstanbul 2020.

KÜÇÜKŞEN, Kader, "Suriyeli Sığınmacı Kadınlarda Sosyal Dışlanma Algısı Üzerine Nitel Bir Çalışma", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 6(5), 2017, ss. 2399- 2413.

KÜMBETOĞLU, Belkıs, "Göç Çalışmalarında "Nasıl" Sorusu?", Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar, (Ed. S.G.I. Öner ve N. A. Ş. Öner), İletişim Yayıncılık, İstanbul 2012, ss: 49-85.

LEFEBVRE, Henry, Modern Dünyada Gündelik Hayat, (Çev. I. Gürbüz), Metis Yayıncılık, İstanbul 2007.

LORDRE, Audre, "I am Your Sisters: Black Women Organising Across Sexualities", der. Anzaldua Gloria, Making Face, Making Soul, Aunt Lute Foundation Books, San Francisko 1990.

LUTZ, Helma, "Gender in the Migratory Process", Journal of Ethnic and Migration Studies 36, no.10, 2010, ss.1647–1663.

MARCUS, G. E. Dünya Sistemi(nde/nin) Etnografya (sı): Çok-Mevkili Etnoğrafyanın Ortaya Çıkışı, Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar, (Der. N. S. Altuntek), (Çev. E. Boz), Dipnot Yayınları, Ankara 2015, ss. 341-377.

MARTIN, E., (1991) The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles, 16, ss. 485-501 Signs 10.1086/494680

MARTIN, S. "Women, Migration and Development", Transatlantic Perspectives on Migration, Georgetown University, Washington DC 2007, ss. 1–12.

MASSEY, Doreen, Space, Place and Gender, Polity Press, Cambridge 1994.

MAYNARD, Mary, "Methods, practice and epistemology", Researching Women's Lives from a Feminist Perspective, (Ed: M. Maynard ve J. Purvis), Taylor and Francis, London 1994.

MAZLUMDER, Kamp Dışında Yaşayan Suriyeli Kadın Sığınmacılar Raporu. Mazlumder Kadın Çalışmaları Grubu, 2014.

McCALL Leslie, "The complexity of intersectionality", Signs: Journal of Women in Culture and Society, 30(3), 2005, ss. 1771–1800.

MEAD, George Herbert, Mind, self, andsociety: Fromthestandpoint of a socialbehaviorist, University of Chicago Press, Chicago 1934-1972.

MIES, Marie, "Feminist Aratrmalar çin Bir Metodolojiye Doru", Kadın Aratrmalarında Yöntem, (Der. S. Çakır, N. Akgökçe), Sel Yayıncılık, İstanbul 1995, ss.48–67.

MİGNOLO, WALTER D., Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking, Princeton University Press, Princeton 2000.

MOLİNİER, P. & WELZER-LANG, D. "Kadınlık, Erkeklik, Erkeksilik", Eleştirel Feminizm Sözlüğü, (Ed: G. Acar-Savran), 2009, ss. 236-243.

MOROKVASIC, M. (1984). The overview: Birds of Passages are also Women. International Migration Review. Women in Migration. Special Issue 18, no. 4: 886-907.

MOROKVASIC, Mirjana, "Women in Migration: Beyond The Reductionist Outlook", One Way Ticket: Migration and Female Labour, (Der. A. Phizacklea), Routledge and Kegan Paul, London 1983, ss. 13-31.

MORTAN, Kenan, & KÜÇÜKERMAN, Önder, Çarşı, Pazar, Ticaret ve Kapalıçarşı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010.

NASH, J. C. (2008). Re-thinking intersectionality. Feminist Review. 89, 1-15. https://philpapers.org/archive/NASRI.pdf (Erişim Tarihi: 27.10.2020)

OAKLEY, Ann, Sex, Gender and Society, Pantheo, New York 1972.

ORLOFF, A. S., (1993) "Gender and the Social Rights of citizenship: The Comparative Analysis of Gender Relations and Walfare States", American Sociological Review, Vol. 58, Issue 3, ss. 303-328 http://www.people.fas.harvard.edu/~iversen/PDFfiles/Orloff1993.pdf. (07.05.2019).

ORTADOĞU STRATEJİK ARAŞTIRMALAR MERKEZİ, (2015) Suriyeli sığınmacıların Türkiye'ye etkileri, http://www.orsam.org.tr/eski/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/201518_rapor195tur.pdf

ÖĞÜTLE Vefa Saygın & SÖNMEZ ÖĞÜTLE, Funda & SEVLÜ, Hilal & SARIMURATOĞLU Duygu, "COVID-19 Sürecinde Yalnız Yaşayan Yaşlı Kadınların Baş Etme Stratejileri: İlişkisel Perspektiften Nitel Bir Araştırma", Strata İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi, 2021, ss. 117-147.

ÖĞÜTLE, Vefa Saygın & SEVLÜ, Hilal, "Zorunlu Göçmenlik ve Covid-19: Gaziantep'te Yalnız Yaşayan Yaşlı Kadınlar", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 40(2), 2023, ss. 687-702. https://doi.org/10.32600/huefd.1174504

ÖĞÜTLE, Vefa Saygın, Failin Ontolojisi: Sosyal Bilimlerde Nedensellik ve Yönelimsellik, Fol Kitap, Ankara 2022.

ÖNCÜ, Ayşe, "Istanbulites and Others: The Cultural Cosmology of Being Middle Class in the Era of Globalism", In Istanbul: Between the Global and the Local, (Ed. Ç. Keyder), Rowman and Littlefield, New York 1999, ss. 95–119.

ÖZBAY, Ferhunde, "Evlerde El Kızları: Cariyeler, Evlatlıklar, Gelinler", Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet, (Yay. Haz. A. Durakbaşa ve L. Davidoff), İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

ÖZKUL, Derya, Ulus-Ötesi Göç: Uluslararası Göç Yazınında Yeni Bir Paradigma, (Ed.). Öner, S.G.I. ve Öer, N. A. Ş. Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, ss. 483-500.

ÖZSABUNCUOĞLU, İ. H., ÖZSAĞIR, A., ve UĞUR, A A. (1999). Son Dönem Gaziantep Ekonomisi, Cumhuriyetinin 75. Yılına Armağan. Gaziantep Üniversitesi Vakfı Kültür Yayınları, Gaziantep 1999.

ÖZÜDOĞRU, Büşra, Yalnız Yaşayan Suriyeli Kadınlar: Adana Örneği, OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, 8(15), 2018, ss:1132-1162.

PAECHTER, Carrie, "Bodies, İdentities And Performances: Reconfiguring The Language Of Gender And Schooling", Gender and Education, 24 (2), 2012, ss. 229-241

PAECHTER, Carrie, "Rethinking The Possibilities For Hegemonic Femininity: Exploring A Gramscian Framework", Women's Studies International Forum, 68, 2018, ss. 121-128.

PARRENAS, Rhacel Salazar, Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work, Stanford University Press, Stanford, CA 2001b.

PARRNAS, Rhacel Salazar, “Migrant Filipina Domestic Workers and the International Division of Reproductive Labour”, Gender and Society, (14) 4, 2000, ss. 560-580.

PARSONS, Talcott, “Age ans Sex in the Social Structure of the United States”, American Sociological Rewiev, 7, 1942, s. 604-616

REED-DANAHAY, Deborah, Auto/Ethnography Rewriting the Self and the Social, Oxford: Berg 1997.

RILEY,Denise, “Does Sex Have A History? Woman And Feminism”, New Formations No. 1, (Spring), 1987.

SARAÇOĞLU, A. “Mekân, Yer ve Şehir: Türkiye’deki Suriyeli Karşıtlığının Kentteki Görünümleri”, Toplum ve Bilim, 148, 2018 ss. 48-65.

SARIALİOĞLU, Özge, Yaban Komşu: Mülteci ve Yerli Karşılaşmalarının Etnografisi, Siyasal Kitabevi, Ankara 2024.

SASSEN, Saskia, Global Networks, Linked Cities, (Ed. S. Sassen), Routledge, London/New York 2002.

SCHIPPERS, Mimi, “Recovering the feminine other: Masculinity, femininity, and gender hegemony”, Theory and Society, 36 (1), 2007, ss. 85-102

SCOTT, J, C. (2014). Tahakküm ve Direniş Sanatları Gizli Senaryolar, Türker, A. (Çev.). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

SEVLÜ, Hilal, Suriyeli Göçmen Kadınların Gündelik Hayat Deneyimleri ve Kentte Var Olma Mücadeleleri: Gaziantep Örneği, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MSKÜ. Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Muğla, 2017.

SHARPE, P, “Introduction: Gender and the Experience of Migration”, Women, Gender, Labour Migration and Global Perspectives, Der.A. Pamela), Routledge, London 2001, ss. 1-14.

SHARPE, P, Introduction: Gender and the Experience of Migration. (Der.). Pamela, A. Women, Gender, Labour Migration and Global Perspectives, Routledge, London 2001, ss. 1-14.

SİRMAN, Nükhet, “Sunuş”, Türkiye’de Feminist Yöntem, (Der.E. Erdoğan ve N. Gündoğdu), Metis Yayınları, İstanbul 2020, ss. 9-13.

SKEGGS Beverly, Formations of Class ans Gender/ Becoming Respectable, Sage Simith Dorothy, Londra 1998.

SKEGGS, Beverly, Ethnography and Feminist Methodology”, Handbook of Ethnography (ED. P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont), SAGE Publications, 2021, ss. 426-443.

SÖNMEZ, Mehmet Emin, Suriyeli Sığınmacıların Gaziantep Şehrindeki Mekânsal Dağılışı ve Geleceği, TÜCAUM Uluslararası Coğrafya Sempozyumu, (13-14 Ekim 2016), Ankara 2016.

SPELMAN, E. “Simone de Beauvoir and Women: Just Who Does She Think ‘We’Is?”, Feminist Interpretations and Political Theory, (Ed. M. Shanley ve C. Pateman), Polity Press, Cambridge 1988.

SPİRO, M. E. (2015). Kültürel Görecelik ve Antropolojinin Geleceği. (Der.). Altuntek, N. S. Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar. (Çev.). Boz, E), Dipnot Yayınları, Ankara 2015, ss. 205-243. 159-205.

SPİRO, M. E. Kültürel Görecelik ve Antropolojinin Geleceği. (Der.). Altuntek, N. S. Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar. (Çev.). Boz, E), Dipnot Yayınları. Ankara. 2015 ss. 205-243.

STANLEY, L. ve WİSE, S. "Feminist araştırma sürecinde metot metodoloji ve epistemoloji", Kadın Araştırmalarında Yöntem, (Yay. Haz. S. Çakır, N. Akgökçe), (Çev. F. Şaşmaz), Sel Yayıncılık, İstanbul, 1995.

SWARTZ, David, Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi, (Çev. E. Gen), İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

ŞENOĞUZ, Hatice Pınar, "Demarcating Kilis as a border town: Community, belonging and social mobility among socio-economic strata on the Syrian border of Turkey", (Doktora Tezi), Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.

TANESINI, Alessandra, Feminist Epistemolojilere Giriş, (Çev. G. Demiriz, B. Binay, Ü. Tatlıcan), Sentez Yayınları, Bursa 2012.

TAŞKESEN, Kader, Antep Kadınının Kamusal Alan Deneyimi ve Gündelik Hayatını İnşa Etme Biçimleri, (Yüksek Lisans Tezi), Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep 2019.

TAŞPINAR, Ömer. 2012. Turkey: The New Model? Brookings Institution. April 25. http:// www.brookings.edu/research/papers/2012/04/24-turkey-new-model-taspinar.

TEDLOCK, Barbara, "Ethnography and Ethnographic Representation," Handbook of Qualitative Research.(Ed. N. K. Denzin ve Y. S. Linclon), Sage, Londra 2005, ss. 467-481.

TÜİK (2022). Uyruklarına Göre Yabancı Gelinlerin Oranı. https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Evlenme-ve-Bosanma-Istatistikleri-2023-53707

TÜİK, (2022) Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Evlenme-ve-Bo%C5%9Fanma-%C4%B0statistikleri-2022-49437&dil=1#:~:text=Toplam%20evlenmeler%20i%C3%A7inde%20yabanc%C4%B1%20ki%C5%9Filer,5%2C0%27ini%20olu%C5%9Fturdu. (Erişim Tarihi: 31. 07.2023).

ULUTAŞ, Ç., KALFA, A., "Göçün Kadınlaşması ve Göçmen Kadınların Örgütlenme Deneyimleri", Fe Dergi, No: 1, Sayı: 2, 2009, ss. 13-28.

ÜNAL, S., & DOĞAN, F, Yerli Halkın Bakışından Suriyeli Kadın Sığınmacılar: Mardin'de Yabancının Ötekileştirilmesi ve Ahlaki Dışlama, OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, 2020, 15(25), 3284-3327. DOI: 10.26466/opus.619452

ÜNLÜTÜRK-ULUTAŞ, Ç., KALFA, A., (2009), "Göçün Kadınlaşması ve Göçmen Kadınların Örgütlenme Deneyimleri", Fe Dergi. No: 1, Sayı: 2. 13-28.

VAGHEFİ, S., "Devlet ve Diaspora Çıkmazında Feminizm: Türkiye'deki İranlı Sığınmacı Kadınların Toplumsal Dışlanma ve Gündelik Direniş Deneyimleri", Fe Dergi, 6(2), 2014, ss. 51-59.

VALENTİNE, G., (2008) Theorizing and researching intersectionality: a challenge for feminist geography. The Professional Geographer, 59, 10-20 https://doi.org/10.1111/j.1467-9272.2007.00587.x (Erişim Tarihi: 24. 10. 2020).

WACQUANT, L, Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi. (Der.). Çeğin, E., Göker, E., Arlı, A., Tatlıcan, Ü. Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. İletişim Yayınları, İstanbul 2007. ss. 53-77.

WACQUANT, L. (2007). Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi.(Der.). Çeğin, E., Göker, E., Arlı, A., Tatlıcan, Ü. Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. İletişim Yayınları, İstanbul. ss. 53-77.

WACQUANT, Louic, Ruh ve Beden: Acemi Bir Boksörün Defterleri, (Çev. N. Ökten), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2012.

WALLERSTEIN, I. (2013). "Kapitalizmin İdeolojik Gerilimleri: Irkçılık ve Cinsiyetçilik Karşısında Evrenselcilik", Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler. (Der.) Balibar, E., ve Wallerstein, I. (Çev.). Ökten, N. Metis Yayınları, İstanbul 2023. ss: 39- 49.

WARNOCK-FERNEA, E., Bir Irak Köyünün Kadınları, Epsilon Yayıncılık, İstanbul 2004.

WHITE, J. B. "Islamic Chic", In Istanbul: Between the Global and the Local, (Ed. Ç. Keyder), Rowman and Littlefield, New York 1999, ss.77–91.

WHITE, Jenny. B., Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics, University of Washington Press, Seattle 2002.

WILLIAMS, L., COŞKUN, E. and KAŞKA, Selmin, Women, Migration and Asylum in Turkey: Developing Gender Sensitivity in Migration Research, Policy and Practice. Cham: Palgrave Macmillan 2020, 251 pp

WOLLSTONECRAFT, M, Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi. (Çev.). Hakyemez, D.Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2007.

YAMAN, Fatih, "Uyum ve ötekileşme ayrımında Suriyeli sığınmacılar", KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi, 3(1), 2017, ss. 91-111.

Yeğenoğlu, Melda, "Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark", Metis Yayınları, 2003.

YEOH, B. S. A. & KHOO, L, "Home, Work and Community: Skilled International Migration and Expatriate Women in Singapore", International Migration, Vol. 36, Issue 2, 1998, ss. 159-186.

YOUNG, Iris Marion, "Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler", Cogito, Sayı 58, 2011, s.11-38.

YUVAL-DAVIS, Nira, Situated Intersectionality and Social Inequality. Raisons politiques. 58(2), 91-100. https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2015-2-page-91.htm (Erişim tarihi: 09.11.2020).

YUVAL-DAVIS, Nira, & ANTHIAS, Floya., Woman-Nation-State, Palgrave Macmillan London 1989.

YUVAL-DAVIS, Nira, Cinsiyet ve Millet. (Çev.). Bektaş, A. İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

YÜKSEKER, H. Deniz, Laleli-Moskova Mekiği: Kayıtdışı Ticaret ve Cinsiyet İlişkileri, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

YÜKSEL, A.S. "Bir Şehir Efsanesi, Göç ve Değişen Antep", Ta Ezelden Taşkındır Antep, (Der. M. N. Gültekin), İletişim Yayınları, İstanbul 2011, ss. 371-392.