

T.C
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM
ANA BİLİM DALI

**ANTEP KADINININ KAMUSAL ALAN
DENEYİMİ VE GÜNDELİK HAYATINI İNŞA
ETME BİÇİMLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KADER TAŞKESEN

**GAZİANTEP
TEMMUZ 2019**

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM
ANA BİLİM DALI

ANTEP KADINININ KAMUSAL ALAN DENEYİMİ VE
GÜNDELİK HAYATINI İNŞA ETME BİÇİMLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KADER TAŞKESEN

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ

GAZİANTEP
TEMMUZ 2019

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM ANA BİLİM DALI

Tezin Adı

ANTEP KADINININ KAMUSAL ALAN DENEYİMİ VE GÜNDELİK HAYATINI İNŞA
ETME BİÇİMLERİ

Öğrencinin ADI SOYADI
KADER TAŞKESEN

Tez Savunma Tarihi: 12.07.2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Yrd. Doç. Dr. Hasan AKSOY
Enstitü Müdür Yardımcısı

Doç. Dr. Zekiye ANTAKYALIOĞLU

SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylıyorum.

Prof. Dr. M. Emre KÖKSALAN

Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımca (tarafımızca) okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:
(Unvanı, Adı ve SOYADI)

Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ

Doç. Dr. Mesut YÜCEBAŞ

Doç. Dr. Onur DURSUN

İmzası

ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Antep Kadınının Kamusal Alan Deneyimi Ve Gündelik Hayatını İnşa Etme Biçimleri” başlıklı bu çalışmayı baştan sona kadar danışmanım Doç. Dr. Gökhan Gökgöz’ün sorumluluğunda tamamladığımı,
- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

KADER TAŞKESEN

TEMMUZ 2019

ÖZET
ANTEP KADINININ KAMUSAL ALAN DENEYİMİ VE GÜNDELİK
HAYATINI İNŞA ETME BİÇİMLERİ

TAŞKESEN, Kader
Yüksek Lisans Tezi, İletişim ve Toplumsal Dönüşüm ABD
Tez Danışmanı: Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ
Temmuz 2019, 200 sayfa.

Elinizdeki çalışma Antep kadınının gündelik hayatını kurgusal düzlemde nasıl gerçekleştirdiğini ve bu kurgusal sürecin hangi aşamalardan geçtiğini ortaya çıkarmak amacı taşımaktadır. Yapılan literatür taramasında etnografik bir biçimde ele alınan kadın çalışmalarının azlığı dikkat çekicidir. “Kadın adına” konuşmanın kadın çalışmalarında gözle görülür fazlalığı, kadının meramını anlatmasını neredeyse olanaksız kıldığını, dolayısıyla da okuyucuya bu alanda yapılan çalışmaların elitist bir çerçeveye yerleştirildiğini düşündürmektedir. Bu durum ise sözü edilen kadın sorununun çözümüne sağlayacağı katkının sınırlı olmasına sebep olmaktadır. Elinizdeki çalışma kadının gündelik hayatını kendi zihin dünyasına göre kurguladığını, bir anlamda kendine kurgusal gerçeklikler oluşturduğunu ve bu kurguya sıkı sıkıya sarıldığını, yine kadının kendi anlatımlarıyla aktarmaya çalışmaktadır. Bu çalışmada kadının gündelik hayat deneyimleri gözlenmiş, kadınla aynı deneyimler paylaşılmaya çalışılmış ve kadının konuşması sağlanmıştır. Elde edilen bulgulara ise kadının pasif değil aksine aktif bir direniş sergilediği, gerçekliklerini kurgulamasıyla kendine özgü bir direnç pratiği geliştirdiği görülmektedir. Kadınlar ataerkil ve geleneksel bir yapı içerisinde kendi tasavvurları ile farklı bir dünya kurmuş ve bu dünyada kendi kuralları, kendi yaşayış tarzları, kendilerine özgü dilleri ve kendi kimlikleri ile bir yaşam sürmektedir. Toplumun kadına atfettiği roller, toplumsal yapının kadın için oluşturduğu kimlik kadını sanıldığı kadar pasifize etmemiş aksine kadını mücadeleci hale getirerek daha güçlü kılmıştır. Gündelik hayatın gerçeklerine kurgusal anlamlar yükleyen kadın bir anlamda akıp giden zamana ve kuralların tümüne karşı inanılmaz bir direniş örneği sergilemektedir. Çalışma içerisinde her şeye boyun eğen pasif kadın simgesine değil güçlü kadın olgusuna ve onun direnç pratiklerine rastlayacaksınız.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Gündelik Hayat, Kurgu, Kamusal Alan, Özel Alan, Mahrem Alan, Mekân, Kadınsı Mekân, Kurgusal Emek, Direnç

ABSTRACT
THE PUBLIC SPHERE EXPERIENCE AND FORMATION OF THE DAILY
LIFE OF ANTEP WOMEN

TAŞKESEN, Kader
Master Thesis, Communication and Social Transformation
Thesis Advisor: Assoc. Dr. Gökhan GÖKGÖZ
July 2019, 200 pages.

The present study aims to reveal how the feminine life of Antep woman has been realized on a fictional level and the stages of this fictional process. In the literature review, the scarcity of women's studies that are handled ethnographically is remarkable. The remarkable excess of speaking on behalf of women makes it almost impossible for the woman to explain her curiosity, thus making the reader think that the work done in this field is placed within an elitist framework. This situation leads to a limited contribution to the solution of the mentioned women's problem. The present work tries to convey the woman's daily life according to her own world of mind, creating fictional realities in a sense and clinging to this fiction in a sense, with her own narratives. In this study, daily life experiences of women were observed, the same experiences were tried to be shared with women and women were talked. In this study, daily life experiences of women were observed, the same experiences were tried to be shared with women and women made to speak. In the findings, it is seen that women exhibit active resistance rather than passive, and develop a unique resistance practice by constructing their realities. Women have established a different world with their own imagination in a patriarchal and traditional structure and lead a life in this world with their own rules, their own way of life, their own language and their own identity. The roles attributed to women by the society, the identity that the social structure creates for women did not pacify women as much as they thought. The woman who imposes fictive meanings on the realities of daily life shows an incredible example of resistance against the flowing time and all the rules. In the study, you will come across the phenomenon of a strong woman and her resistance practices, not the image of passive women who submit to everything.

Keywords: Women, Daily Life, Fiction, Public Space, Private Space, Intimate Space, Space, Feminine Space, Fictional Labor, Resistance

ÖNSÖZ

Türkiye’de kadın üzerine çalışma yapmak özellikle 90’lardan sonra rağbet görse de bu durum elde edilen nitelikli verilerin yeterliliği ve çalışmaların tekrara düşerek yapılması sorununu ortaya çıkarmaktadır. Her ne kadar yıllarca kadın sorunu üzerine söz söyleniyor olsa da bu sorun günümüzde halen yakıcı bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Bunun sebebinin ise hem sorunun tespiti hem de çözüme yönelik çabaların kadın adına konuşularak yapılmasında yattığı düşünülmektedir. Kadın sorunlarından birini de kadın sorunu üzerine söz söyleyenlerin çoğu zaman kadına söz hakkı vermemesi oluşturmaktadır. Kadına söz hakkı verilmediği sürece bu sorun devam edecektir. Kadın çalışmalarının etnografik biçimde ele alınmasının önemi kendini burada açık etmektedir.

Eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi her türlü desteği veren, bana inanan değerli annem Fatım Taşkesen ve değerli babam Hifzullah Taşkesen’e minnettarım. Aynı zamanda geniş aileme; abilerim M. Salih, M. Şakir, Murat ve Doğan Taşkesen’e; ablalarım Muazzez Bekar, Mehtap Üreyil ve Songül Altuntaş’a; kardeşlerim Mehmet ve Çiçek Taşkesen’e bana inandıkları ve destekledikleri için teşekkür ederim.

Gerçekliğe aşkın ve ideal olanın aranişına olanak sağlayan simgesel düşünmenin önemini öğreten; lisans ve yüksek lisans eğitimim süresince üzerimde emeği olan, entelektüel bilgisinden faydalandığım ve tez çalışmam boyunca inancı ve güveni ile motivasyonumu artırarak çalışmanın tamamlanmasını sağlayan tez danışmanım Doç. Dr. Gökhan Gökgöz hocama teşekkürlerimi sunarım. Aynı zamanda lisans ve yüksek lisans eğitimim süresince entelektüel bilgilerinden faydalandığım Prof. Dr. M. Emre Köksalan, Doç. Dr. Mesut Yücebaş, Doç. Dr. Onur Dursun ve Dr. Öğr. Üyesi Semiray Yücebaş hocama da teşekkür ederim.

Tezimin saha kısmında görüştüğüm kişilere ulaşmamı sağlayan ve çoğunda bana katılan aynı zamanda daima yanımda olan ve desteklerini esirgemeyen özverili arkadaşlarım Ercan Çöplü ve Yasin Doğan’a; içerisinde bulunduğu yoğunluğa rağmen çalışmamı okumaya istekli, öneri sunan ve manevi desteğini üzerimde fazlasıyla hissettiğim Taner Örkmez’e; çalışmama yönelik beni motive eden arkadaşlarım Hülya Akdamar, Ömer İlengiz ve Berna Akdeniz’e teşekkür ederim. Son olarak bu çalışmanın neredeyse her sayfası üzerine benimle konuşan, önerilerini sunan ve devam edemediğim zamanlarda güveni ve inancıyla motivasyonumu artıran sevgili Osman Bulut’a çok teşekkür ederim.

Tanıdığım en güçlü kadın olan annem’e ve kurgusal gerçeklikleriyle inanılmaz bir direniş örneği sergileyen tüm kadınlara sonsuz teşekkürler.

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN	iii
ÖZET.....	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
1. GİRİŞ	1
2. MODERNİZM - KAMUSALLIK VE KADIN	
2.1. CİNSİYET VE ROLLER	4
2.1.1. Geleneksel Cinsiyet Roller ve Toplumsal Cinsiyet (Gender)	5
2.1.2. Geleneksel Rollerde Kadın ve Kurgusal Kimlik	9
2.1.3. Kurgusal Kimlik ve Modernizm.....	15
2.1.4. Modernizm ve Kamusal Alan	18
2.1.4.1. Mahrem ve Kamusal Alanın İç İçeliği	19
2.2. MODERN VE GELENEKSELİN ÖTESİ / ÖTEKİSİ OLARAK KADIN	23
2.2.1. Geleneksel Cinsiyet Roller, Toplumsal Cinsiyet ve Modernlik Tasavvuru Arasındaki Çatışmanın Kamusal Alan Tanımına Etkisi	24
2.2.1.1. Modern ve “Öteki”	24
2.2.2. Kadınsı Kamusal Alan: Kadın Bedeni’nin Kamusal Alanı Sağlamak Amacıyla Politik Kullanımı ve Bunun Moderniteyle İlişkisi	29
2.2.2.1. Beden ve İktidar	29
2.2.2.2. Kurgusal Cinsiyet ve Pastoral İktidar Kapsamında Kadın Bedeni	31
2.2.2.3. Kamusal Alanın Demirbaşları Tarihsel Dönüşümü ve Kadının Yeri	41
2.2.3. Bir Kamusal Uzlaşı Zemin Olarak Kutsal İnsan: Kadın ve Bedeni ...	60
2.2.3.1. Pornografik Bakış Karşısında Kadın İmgesi	60
3. GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ VE EMEK MEHFUMU	
3.1. MAHREMİYET VE ALENİYET ÇERÇEVESİNDE GÜNÜMÜZ KAMUSAL ALAN TANIMLAMASI VE KADININ KONUMU	65

3.1.1.	Özel Alan ve Mahrem Alan	65
3.1.2.	Kadın ve Mahremiyet	67
3.1.3.	Mahrem Alan ve Kamusal Alan	69
3.1.4.	Kadın ve Kamusal Alan	72
3.1.5.	Dönüşen Kamusal Alan ve Bölünmüş Kamusalılık:Kurgunun Sahnesi.....	76
3.1.5.1.	Zamanın ve Mekânın Kurbanı: Modern Özne.....	77
3.1.5.2.	Röntgenci Özne: Vitrin ve Seyirlik Öteki	81
3.2.	GENEL BİR BAKIŞ: KLASİK VE FEMİNİST İKTİSADİ TEORİDE EMEK VE KADIN TASAVVURU.....	84
3.2.1.	Feminizm ve Kapitalizm Tasavvurunda Kadın Ve Emek	84
3.2.2.	Klasik İktisadi Teori Karşısında Feminist İktisadi Teori.....	87
3.3.	KARŞILIKSIZ EMEK OLARAK “EV İÇİ EMEK”	89
3.4.	KADIN EMEĞİNİN SİMGESELLİĞİ / SİMGESEL KARŞILIĞI.....	91
3.5.	KURGULANAN EMEK / DENEYİM.....	98
4.	MEKÂN DENEYİMLERİNİ KURGULAMAK	
4.1.	MEKÂN	102
4.1.1.	Mekân ve Bellek	103
4.1.2.	Boşluklu Mekân	105
4.1.3.	Cinsiyetli Mekân	106
4.1.4.	Kadınsı Mekân	107
4.2.	YAZILI KÜLTÜRDEN SÖZLÜ KÜLTÜRE: YAŞAM, DENEYİM VE TANIKLIK	111
4.2.1.	Çalışmanın Amacı, Yöntemi ve Görüşme Yapılan Kadınlar İle Mekânların Sosyo-Kültürel Özellikleri	112
4.2.2.	Bir Gündelik Yaşam Okuması: Kadın Tasavvurunda Kurguya Dönüşen / Kurgulanan Gerçeklikler	118
4.2.2.1.	Bilinç (Bellek)	118
4.2.2.2.	Kimlik	133
4.2.2.3.	Gelenek	139
4.2.2.4.	Temas.....	145
4.2.2.5.	Bir Toplumsallık Olarak Oyun (Sosyal Çevre).....	157
4.2.2.6.	Beden	170
4.2.2.7.	Tin.....	173
4.2.2.8.	Emek	177
SONUÇ.....		181
KAYNAKLAR.....		189

EKLER.....	199
GÖRÜŞMECİ RIZA ONAY FORMU.....	199
ÖZGEÇMİŞ	200



ANTEP KADINININ KAMUSAL ALAN DENEYİMİ VE GÜNDELİK HAYATINI İNŞA ETME BİÇİMLERİ

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Kadının ev içi emeği birçok feminist ve kadın çalışmaları içerisinde “karşılıksız emek ve ücretsiz emek” şeklinde tanımlanarak incelemeye alınmıştır. Elinizdeki çalışma ise yine kadının ev içi emeğine odaklanmış olup, bunun ücretli ücretsiz tartışmasından ziyade kadının tasavvurundaki karşılığının ne olduğuna odaklanmıştır. Bu minvalde çalışmanın amacı, kadının gündelik işlerinin kadın için bir rutinden ziyade ne anlama geldiğini irdelemek olacaktır.

Çalışma içerisinde modernizm, kamusal alan, özel alan ve mahrem alan tartışmaları bağlamında kadın bireylerin konumlarına değinilmiştir. Söz konusu kavramların, içerisinde daima bir öteki barındırdığından hareketle, cinsiyetinden dolayı kadının “öteki” olarak kabul edilip edilmediğine “kadının kendi anlatımından” bakılmış olup bu alanlardaki durumu ise katılımcı gözlem yoluyla irdelenmiştir.

Elinizde bulunan çalışma üst anlatılardan azade bir biçimde kadın sorununa eğilmeyi amaçlamaktadır. Bunun da kadının konuşturulmasıyla mümkün olacağı düşünülmektedir. Kadın üzerine gerçekleştirilecek olan çalışmaların elitist bir dil yerine ona yukarıdan bakmayan, kadının sınıfsal durumuna, yaşadığı toplumsal yapıya uygun, anlaşılır bir dil geliştirilmesi gerektiğine olan inanç, çalışmayı bu minvalde biçimlendirmiştir. Gündelik deneyimleri paylaşılmış ve gündelik hayatlarını önemli ölçüde biçimlendirici özellik taşıyan inanç olgusu ön plana alınmıştır. Ortaya çıkan çalışmanın sorunun kökenine inmek ve kalıcı çözümler üretmek anlamında aydınlatıcı olacağı düşünülmektedir.

Çalışmanın birinci bölümü ağırlıklı olarak kuramsal tartışmalar ekseninde şekillenmiş olup geleneksel roller, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet bağlamında kadının konumu ele alınmıştır. Literatür taraması yapılarak kadının konumunun söz konusu çalışmalar içerisinde ağırlıklı olarak feminist perspektiften değerlendirildiği görülmektedir. Feminist ve kadın çalışmaları dışında kadın cinsiyeti konusuna değinilen çalışmaların azlığı dikkat çekicidir. Yani kadın cinsiyetini temel alan çalışmaların kadının ezilmişliği ve ötekiliği ön kabulüyle biçimlendiği, özellikle bu konudaki etnografik çalışmaların yetersizliği göz önüne alınırsa, kadın anlatımının fazla elitist bir tarzda ele alındığı sorunu kendini göstermektedir. Çalışma içerisinde özellikle bundan kaçınılmaya çalışılmış, kadının dilinin ve düşüncesinin temel alınmasına önem verilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümü yine kuramsal perspektiften ele alınmıştır. İkinci bölüm gündelik hayatın sosyolojisine ayrılmış ve emeğin konumu irdelenmiştir. Özel alan, mahrem alan ve kamusal alan, müdavimleri bazında ele alınarak söz konusu mekânların geçirdiği dönüşümlere değinilmiştir.

Klasik ve feminist iktisadi teoride kadın emeğinin görünürlüğüne genel olarak değinilmiş olup, ağırlıklı olarak kadın emeğinin simgeselliği incelenmiştir. Simgesel emek olarak kadın emeğinin erkek emeği karşısındaki konumunun simgesel düzeyde var olması, onun karşılıksızlığını pekiştirmek maksatlı kullanılmaktadır. Kadının anne olması ve ailesine gösterdiği sevginin, kadına, emeğini karşılıksız sunmasını salık vermektedir. Hatta olması gerekenin bu olduğu ifade edilmekte, aksi geleneksel toplumlarda ayıp karşılanmaktadır. Kapitalist üretim sürecinde genel bir emek sömürüsü söz konusudur. Ancak kadının aynı süreçte ucuz iş gücü olarak kabulü, kendisini iki kat sömürüye maruz bırakmaktadır. Karşılıksız emek olarak ev içi emeğinin erkek emeği karşısındaki konumu çalışma içerisinde irdelenmiştir.

Çalışmanın son bölümü ise sahaya ayrılmış olup öncelikle ilk kısımda mekân deneyimleri ile mekânın kadın için ne anlama geldiği incelenmiştir. Kadın deneyimlerinin mekân içerisinde kurgulanmasıyla mekân kadın tasavvurunda ayrı bir önem kazanmıştır. Kadının deneyimlerini ve hatıralarını sakladığı bir depo olarak kullandığı mekân bellek mekânı olarak çalışma içerisinde yer edinmiştir. Aynı zamanda mekânların cinsiyetli mekânlar olarak kurgulanmasının sosyolojik ve

politik boyutları olduğuna ve mekânların belirli düşüncelerin ürünü olarak kodlandığına değinilmiştir.

Üçüncü bölümün ikinci kısmında ise tamamen saha verilerine yer verilmiştir. Etnografik olarak çalışılan sahada derinlemesine görüşme (10), odak grup görüşmesi (11) ile toplamda 20 kişiyle görüşme yapılmış olup aynı zamanda katılımcı gözlem yöntemi kullanılmıştır. Veriler 8 başlık altında (Bilinç (Bellek), Kimlik, Gelenek, Temas, Oyun, Beden, Tin, Emek) aktarılmıştır. Kadının gündelik hayatını “bilinçli bir şekilde” kurgu zemininde yaşaması sonucu, kadının gündelik hayat deneyimlerini ve son kertede kendini kurguladığı bir süreç, çalışma içerisinde okunabilir. Gündelik hayatın kurgu zemininde yaşanması süreci çalışma içerisinde katılımcı gözlemle gündelik hayat deneyimlerine dâhil olarak anlaşılmaya ve aktarılmaya çalışılmıştır.¹

¹ Çalışmanın yöntemi, görüşülen kişi ve mekânların sosyo-kültürel özellikleri daha geniş bağlamda üçüncü bölümde verilmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERNİZM - KAMUSALLIK VE KADIN

"Kendi içine kapanmış her insan, bütün öteki insanların kaderine ilgisiz bir yabancı gibi davranır. O insan için tüm insan türü, çocukları ve yakın arkadaşlarından oluşur. Hemşerileriyle ilişkilerine gelince, aralarına katılır ama onları görmez; dokunur ama onları hissetmez; yalnız kendi başına ve kendisi için vardır. Ve bu şartlarda kafasında bir aile mefhumu kalmışsa bile artık bir toplum mefhumu yoktur."

Alexis de Tocqueville

2.1.CİNSİYET VE ROLLER

Biyolojik bir oluşum olarak karşımızda duran cinsiyet kavramı, -birtakım sosyal ve kültürel anlamlandırmalardan önce- salt biyolojik farklılıklara atıf yapar ve canlıların üreme yeteneği ile anlam kazanır. Bir tanım atfetmeden önce irade dışı oluşan fiziksel bir farklılık olarak görülebilir. Sosyal ve kültürel anlamlar ile birlikte irade dışı oluşan cinsiyetlere içerisinde bulunan sosyal yapı aracılığı ile belirli roller yüklenir. Cinsiyet, bu yolla bir kimlik sahibi olur. Bu andan itibaren ise o kimlik üzerinden tanımlanır ve tartışmaya açılır. Kimlik edinme sürecinde cinsiyetin öğrenildiği ilk andan itibaren birtakım sembol, renk ve hitaplarla çocuk üzerinden ona uygun toplumsal roller oluşturulmaya başlanır. Cinsel algılama kalıpları daha çocuk yaşta öğretilmektedir. Bu sebeple iki cins arasındaki farklar salt fiziksel görünüm ve cinsiyet üzerinden tanımlanamaz.

“Cinsiyetler arasında varlığı kabul edilen farklılıkların hepsi biyolojik yapıya indirgenemez. Sosyal çevrenin kız ve erkek çocuklarla ilişki kuruş biçimi de onların farklı yetişmelerinde önemli bir etken olur. Örneğin, ana-babanın kız çocuklarıyla daha çok sözlü etkileşim kurduğu gözlenir; kız çocuklarının erken yaşta sözlü gelişimlerinin altında yatan nedenlerden biri bu olabilir. Çocukların ‘kız gibi’ ya da ‘erkek gibi’ davranmalarının altında, her iki cinsiyete ayrı ayrı davranış modelleri uygulanmasının yattığını düşünen pek çok psikolog vardır. Erkek çocuklarının bebeklerle, kız çocuklarının kamyon ve inşaat oyuncaklarıyla oynamaları önlenir” (Cüceloğlu, 1997:390).

Bu durum sosyal çevrece o kadar önemlidir ki aksi yönde bir eğilim göstermeleri, örneğin cinsel kalıp doğrultusunda eline alması gereken oyuncağın dışında bir oyuncağı sadece istemesi bile o çocuğa kızılmasına ya da çocuğun anne

babası tarafından cezalandırılmasına sebep olabilir. Ebeveynlerin bu davranışının altında iki sebep olduğu söylenebilir:

1. Sosyal çevre bu durumun yanlış olarak görülmesi: Anne baba çocuğunun bu davranışı sonucu sosyal çevrelerince eleştirilebilir, ayıplanabilirler.

2. Anne babanın birtakım sembollerin ve renklerin bile çocukları üzerinde kişilik bozulmasına sebep olabileceği endişesi taşıması.

Her iki durumun erkek çocuklar üzerinden ifadesinin kız çocuklarına nazaran daha baskın olduğu görülebilir. İki sebebin özellikle erkek çocuğa yönelik olması ise cinsiyetin erkek merkezli inşa edildiğini gösterebilir.

“Çocuklar çok erken bir yaşta, genellikle iki yaş civarında, kendi cinslerini tanırlar. İki yaşındaki çocukların ekseriyeti, iki cinsiyetin bulunduğunu, kendisinin de bunlardan birine ait olduğunu ve babasının er, annesinin dişi olduğunu bilirler. Ancak, bu kadar küçük yaşlardaki çocukların cinsel kimliğe ilişkin anlayışları tam değildir. Onlar cinsiyeti, biyolojik özelliklerden çok, giysilerle, rollerle ya da başka yüzeysel etmenlerle belirleme eğilimindedirler” (Vatandaş, 2007:31-32).

Bu durum salt yetişkinlerin ifadelerinde değil çocukların da kendi aralarında gerçekleştirdiği kalıplama ifadelerinde de kendini gösterebilmektedir. Hatta bu süreçteki benimseme, ağırlıklı olarak çocuğun bilinç dışı bir bilinçlilik ile gerçekleştirdiği de bir durumdur. “İlkokul çağlarında ‘cinsiyete uygun’ davranış göstermeleri için çocukların kendileri birbirlerine baskı oluşturur” (Cüceloğlu, 1997:390). Çocukların bu yargılara, ölçüp biçerek vardıkları bir takım fikirlere varmalarının altında biyolojik farklılıklarının farkında olmalarından ziyade sosyal çevrelerinin etkisi yadsınamaz ölçektektir. Anne baba davranışları, TV programları bu kalıpların oluşmasında, yaygınlaşmasında ve pekişmesinde önemli görülmektedir. Cinsiyet ve rollerin, sosyal yapı ile birlikte ele alınması, algısal kalıpları ve kimliklenme sürecini daha anlaşılır kılmaktadır.

2.1.1. Geleneksel Cinsiyet Roller ve Toplumsal Cinsiyet (Gender)

Ann Oakley (1972)'nin *Sex, Gender and Society* (Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum) adlı kitabında ortaya koyduğu bir kavram olan toplumsal cinsiyet (gender) kavramı, erkeklik ile kadınlık arasında bulunan toplumsal bakımdan eşitsiz bölünmeye ve cinsiyet farklılıklarının dönüştürülüp dönüştürülemeyeceği tartışmasına gönderme yapar (Savran, 2013:233-234). Cinsiyet, sadece biyolojik olarak erkek ve kadın olma durumunu ifade ederken toplumsal cinsiyet esasen inşa edilen bir sürecin çıktısı olarak vardır. Bu durumda toplumsal

yapı içerisinde biçim bulmuş bir kurgu olduğu söylenebilir. Geleneksel cinsiyet ise doğuştanlıkla gelen, seçime tabi olmayan, doğarken fiziksel olarak var olan üreme yeteneğine ve bunun sonucu ortaya çıkan rollerimize referans verir. Geleneksel cinsiyet geleneksel rollerimiz, toplumsal cinsiyet ise toplumsal rollerimizden ziyade biyolojik cinsiyetin dışarıda bıraktığı toplumsal öznelerle muhataptır.

“Toplum yapısı gereği bir sistemler ağıdır ve bu sistemler ağı oluşturduğu gereksinimlerine göre aktörün biyolojik farklılıklarını sosyolojik zemine oturtmak için kendi alt sistemlerini var eder. Var edilen bu sistemlerden biri de toplumsal cinsiyet kavramıdır(…)” (Yeter, 2015:190).

Toplumsal cinsiyetin toplumsal yapıdaki tezahürünü iki biçimde ele almak mümkün görünmektedir. Şöyle ki;

1. Toplumsal cinsiyet çalışmaları, cinsiyetin doğuştan gelmediğini, oluşturulmuş olduğunu ve toplumsal hayat içerisinde sürekli olarak yeniden kurgulandığından söz eder. Yani cinsiyet denilen şey toplumsal bir hal ve toplumsal bir oluş biçimidir.

2. Toplumsal cinsiyet çalışmaları, biyolojik cinsiyetin dışarıda bıraktığı toplumsal öznelerle konuşur. Onları da içerisinde alan bir çerçeve çizer. Dolayısıyla hem kültürel olarak cinsiyetin nasıl kurulduğuna ilişkin bir referanstır. Aynı zamanda da hem toplumsal olarak hem de ideolojik olarak mevcut cinsiyet kalıplarının dışarıda bıraktığı grupları da içeriye almanın biçimlerinden de birisidir.

Savran burada önemli olan esas şeyin, üreme ve çocuk bakımı düzeninin, hiyerarşik bir toplumsal cinsiyet düzenine uygun zemin hazırlayacak bir biçimde düzenlenip düzenlenmediği, cinsiyetçi bir işbölümünü mümkün kılıp kılmadığı olduğunu belirtir ve günümüzde bunun gerçekleştiğini, toplumsal cinsiyetin “(...) doğurganlığın mümkün kıldığı ve onun şekillendirdiği bir toplumsal işbölümüne dayanan hiyerarşik bir düzen olarak(…)” (Savran, 2013:292-293) ortaya çıktığını belirtir. Görüldüğü üzere kavramın çok boyutluluğu onu belli bir çerçevenin içerisinde konumlandırmanın yanlışlığını açık eder. Toplumsal cinsiyet bir sürecin çıktısı olarak tüm bu kalıpları içerisinde barındıran bir sürecin sonucudur.

Biyolojik cinsiyetin doğuştanlığının aksine toplumsal cinsiyet meselesinin sosyalleşme süreci içerisinde biçimlendiği söylenebilir. Bu durumda toplumsal cinsiyet kültürel olup, toplumdan topluma değişkenlik gösterir.

“Penelope Eckert ve Sally McConnel-Ginet’in toplumsal cinsiyetin oluşumu ile ilgili söyledikleri özetle şöyledir: Çok küçük yaşlarımızdan itibaren toplumsal cinsiyetimizi oluşturan öğeler ile çevreleniyoruz ve bu öğeler, yemek tercihlerimizden konuşmamıza, arabayı kullanma tarzımıza kadar her yerde karşımıza çıkıyor. Toplumsal cinsiyet, tavırlarımızda, inançlarımızda, isteklerimizde, kurumlarımızda, her yerde mevcut (...)” (Kocaer, 2006:99).

Geleneksel roller içerisinde örnek verilebilecek olan annelik, babalık yani genel olarak toplumsal roller, toplumsal cinsiyet kalıpları içerisinde değerlendirilmelidir. İngilizce’deki tanımı itibariyle sex kavramı cinsiyete, gender kavramı ise kadınlık ve erkeklik gereği sosyal olarak belirlenen rollere yani genel olarak toplumsal cinsiyete atıfta bulunur. Cinsiyet biyolojik özelliklere referans olurken gender yani toplumsal cinsiyet ise toplumsal yapı ve sosyal çevre tarafından var edilir. Toplumsal cinsiyet ile geleneksel (toplumsal) roller arasındaki ilişki, farklılıklardan doğan bir ilişkidir ve özellikle mahrem alandaki kadının pozisyonu ile var olur. Bu bağlamda toplumsal cinsiyetin toplumsal (geleneksel) rolleri olumsuzladığı söylenebilir. Çünkü ona göre annelik bir mittir. Anneliğe atfedilen tüm kutsiyet mittir. Ancak bunlar geleneksel rollerle, biyolojik cinsiyet kalıplarıyla ilişkilidir. Bir kadının doğduğu andan itibaren ne şekilde yaşayacağı ve ne şekilde öleceği hemen hemen bellidir. Toplumsal cinsiyet çalışmaları buna yoğunlaşır, toplumsal cinsiyet perspektifi buna odaklanır, toplumsal cinsiyet çalışmaları her şeyin bu kadar belirli olduğu bir toplum modelini olumsuzlar. Çünkü toplumsal cinsiyet yaklaşımı biyolojik cinsiyetin dışarıda bıraktığı birçok özne ile konuşur. LGBTİ bireyleri bunlardandır. Yani toplumsal cinsiyet, kadın ve erkek dışında bir “diğer” cinsiyet seçeneğinin olması fikri üzerinden işleyen bir vurguya sahiptir.

“Kız ya da oğlan bebekler olarak dünyaya gelen insan teklerinin dünyada başlarına gelen pek çok şeyin sonucu kadın ve erkeklere dönüştüklerine işaret eden bu süreç basitçe sosyalleşme olarak adlandırılmaz. Tersine, kişinin çeşitli biçimlerde müdahil olduğu karmaşık ilişkileri içerir ve bir yandan kişisel düzeyde bir cinsiyet rejimine işaret eder” (Ökten, 2009:303).

Bu, çocuk doğduğu andan itibaren başlayan, ilmek ilmek örülen bir süreçtir.

“Bu basit fikir, özellikle toplumsallaşma ve eğitim düzeylerinde, seçilen giysi ve oyuncakları, ebeveynlerle öğretmenlerin beklentilerinin nasıl da çocukların uymak zorunda kaldıkları modeller inşa ettiklerini göstererek, birçok önemli çalışmaya yol açmıştır. Bu, Simon de Beauvoir’ın ünlü ‘Kadın doğulmaz, olunur’ formülünü içine alacak anlamlardan biridir” (Tourain, 2007:85).

Kadın toplumsal cinsiyet yaklaşımına göre olunabilecek bir şeydir. Buna göre eğer kadın olunmuyor, doğuluyorsa bu durum annelikle, geleneksel rollerle, biyolojik cinsiyet kalıplarıyla ilişkilidir. Kadın elbette mahremin bir parçası olarak vardır ancak aynı zamanda kamusalda da aktif bir pozisyona sahiptir. Bu ikisi

arasında bir dengenin kurulması gerektiği düşünülür. Bir kadının kamusal varlığını göz ardı edip onu sadece özel alana sıkıştırmak, özel alan müdavimi olmaktan ibaret görmek, toplumsal cinsiyet tarafından eleştirilir. Bu konumlanışta konuşan esas şey geleneksel, biyolojik, kurulu, inşa edilmiş, bir yeniliğe ve belirsizliğe imkân sağlamayan bir dünyadır. Her şeyin belirli ve yerli yerinde olduğu bir dünyadır gelenekselin ve biyolojik cinsiyetin dünyası. Toplumsal cinsiyet ise belirsizlikten yana, toplumsal oluş halinden yana tavır koyar. Hayatın yalnızca iki cinsiyetten ibaret olmadığını savunur ve biyolojik olarak herhangi bir cinsiyetle doğan bir insanın zaman içinde farklı birisi olabileceğinden bahseder. Geleneksel cinsiyet rollerinden olan anneliğin, zorunlu bir uğrak olmadığından söz eder, hayata ilişkin daha kapsamlı bir eleştiri yapar. Bu toplumsalın büyüttüğü sözdür, gelenekselin değil. Gelenekselde her şey yerli yerindedir. Bu durumda toplumsal cinsiyet çalışmaları konumlanış bakımından daha eleştirel bir yerde durmaktadır ve cinsiyet kalıplarını doğallaştırmadığı söylenebilir. Ancak diğer taraftan geleneksel olanın yani biyolojik olanın konuştuğu yerde bunların hepsi doğaldır. Butler (2009)’a göre “(...) kişinin toplumsal cinsiyeti, öznenin toplumsal olarak düzenlendiği ve üretildiği, yasaklanmış ve buyrulmuş cinsel ilişkilerin bir dizinidir” (Butler, 2009:81).

Beauvoir’ın “kadın doğulmaz kadın olunur” sözü Butler tarafından tuhaf hatta anlamsız bulunur. Çünkü Butler kadın olarak doğan kişilerin yani “zaten toplumsal cinsiyetli olagelmış insanların” olup olmadığı sorusu üzerine eğilerek Beauvoir’ın sözünün radikal bir çıkmaza sevk edip etmeyeceğini tartışır. (Butler, 2010:190) Butler’ın ortaya attığı bu sorun toplumsal cinsiyeti anlamlandırma hususunda önemli bir sorun olarak görülebilir. Zira kadın ve erkek, her iki tanımın da sadece kültürel birer inşa olarak görülmesi, zaten öyle doğan insanların olup olamayacağı sorusunu, toplumsal cinsiyetin sadece erkek ve kadın olarak okunabilme sorununu göz önüne getiriyor. Beauvoir’a göre kişinin kadın “olduğu” açıktır, fakat bu her zaman kültürel bir mecburiyet icabıdır ve yine bu mecburiyeti dayatan “cinsiyet” değildir. (Butler, 2010:54) Ancak Butler böyle olamayabileceği ihtimalini gözler önüne seriyor. Yani buna göre “kadın”ın ille de dişil bedenin kültürel inşası olması gerekmediği gibi “erkek”in de eril bedenleri yorumlaması şart değildir; aynı zamanda cinsiyet – toplumsal cinsiyet ayrımının bu radikal formülü cinsiyetli bedenlerin farklı toplumsal cinsiyetlere vesile olabileceğine ve toplumsal cinsiyet sayısının genelde olduğu gibi ikiye sınırlandırılmayacağına işaret eder (Butler, 2010:191). Buna göre “toplumsal

cinsiyet” diye bir çıkarım yapmazdan evvel “cinsiyet” kavramının oluşumu, kavramsal anlamlandırmasının yapılması gerektiği ve cinsiyet temelli oluşturulduğu düşünülen toplumsal cinsiyet kavramına “cinsiyet” temelli yaklaşılması gerektiği düşünülmektedir. Wittig’in belirttiği gibi cinsiyetin kendisinin zaten toplumsal cinsiyetli bir kategori olması muhtemeldir.

“Wittig dildeki ‘cinsiyet’ ayrımının zorunlu heteroseksüelliğin siyasi ve kültürel işleyişini güvenceye aldığını savunur. (...) ‘Cinsiyet’, kadınları, geyleri ve lezbiyenleri ezen bir imlemler sistemi tarafından söylemsel olarak üretilmiş ve dolaşıma sokulmuştur” (Butler, 2010:192-193).

Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kavramsallaştırmalarının incelikli yapılmasının kadının konumu üzerine söylenenleri ve toplumsal cinsiyet çalışmalarını daha anlamlı kılacağı düşünülmektedir. Bu andan itibaren ise toplumsal cinsiyet çalışmalarının kadının toplumdaki tezahürüne ve kadının kendisine ilişkin var olduğu düşünülen sorunlara yaklaşımının daha çözüm temelli olacağı söylenebilir.

2.1.2. Geleneksel Rollerde Kadın ve Kurgusal Kimlik

Kimliklenme, bir süreç olarak vardır ve bir yapaylığa işaret eder. Yani toplumsalın bireye dayattığı yahut ondan istediği davranış kalıpları doğrultusunda bireyin oluşturduğu bir süreç şeklinde ifade edilebilir. Yani öznel başlayıp toplumsal olarak gerçekleştiği söylenebilir.

“Toplumsal kimlik, bireyin ait olduğu toplumsal çevrenin değerlerine, normlarına, akıl yürütmesine, sanatına, diline, dinine, gelenek ve göreneklerine ve diğer kurumlarına karşı geliştirdiği bir aidiyet bilincini ifade eder” (Özdemir, 2001:107).

Kadın özelinden gidilecek olursa, edinmiş olduğu kimlik geleneksel cinsiyetinin getirileri ile biçim bulur. Çünkü kadın, her toplumda -az ya da çok- kültürün taşıyıcısı olarak vardır. Geleneksel rolleri bağlamında değerlendirilecek olursa, sahip olduğu kimliğin bir inşa sürecinden geçtiği görülebilir. Hatta karşı cinse nazaran kadının, çocukluktan itibaren bu süreçten geçtiği söylenebilir. Ancak bir farkla; kimliklenme, kadın ve erkek olmak üzere farklı iki cins üzerinden ifade edilecek olursa şu ayrımı yapmak olasıdır: Erkek bireyler de kadın bireyler gibi çocukluktan itibaren bir kimlik edinme süreci içerisinde yetiştirilmektedir. Büyüdükçe farklı farklı roller ile bu kimlik biçimlendirilmekte, detaylanmakta, çeşitlenmektedir. Oluşturulan bu kimliklenme sürecine kadar bir problemin olmadığını varsayılacak olursa, sürecin iki cins üzerinden aynı şekilde ilerlediği

söylenbilir. Erkek ve kadın bireylere çocukluktan itibaren ne şekilde giyinecekleri, hangi oyuncaklarla oynayabilecekleri, özgürlük seviyelerine kadar her şey toplum tarafından yaşayış temelli öğretilmektedir. Ancak belirli bir yerden sonra kadının, kendisine oluşturulan bu kimliğe sıkıca sarılarak onu korumaya çalıştığı, her türlü tehdide karşı onu savunduğu ve bu kimliğini güçlendirme çabasına girdiği görülebilir. Öyle ki kadın, oluşturulmuş olan ve toplumsal cinsiyet çalışmalarınca birer mit olarak görülen rollerinden oluşan kimliğini eşine karşı bile koruma çabasına girmektedir.

Nilgün Çelebi, bu durumun, kadının ev içi rollerini, kendi egemenlik alanını oluşturduğu düşüncesiyle gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Ev içi rollerdeki geleneksel tutumunun sebebinin ise çocukluğundan itibaren kendisine aktarılan geleneksel kadınlık ideolojisinin kadın tarafından tamamen içselleştirilmesinden kaynaklanmadığını belirten Çelebi, bu geleneksel tutumun kadının ev işlerini, görece yüksek statülü egemenlik alanı olarak gördüğü için bunu eşiyle paylaşmaya karşı bir direniş gösterdiğini düşünmektedir. Dolayısıyla geleneksel cinsiyet rolünün kadın tarafından benimsenmesi, kadının pasif ve boyun eğdiğine değil aksine kadın tarafından self-aktüalizasyonunu (kendini geliştirme) yaşamasını mümkün kılan bir olgu olarak görmesine sebep olmuştur (Çelebi, 1990:52). Self-Aktüalizasyon yani kendini gerçekleştirme, güdülenmenin temelinde ihtiyaçlar olduğunu belirten Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinin en üstünde yer alır. Bireyin, kendi yeteneklerini sonuna kadar kullanıp, istediği yere gelme ve hedefine ulaşma çabası olarak tanımlanan self-aktüalizasyonun, bilinçli bir duruma işaret ettiği söylenebilir (M. Erden, Y. Akman, 2012:225). Buna göre kadının geleneksel rollere gelenekçi bakışının temelinde kendini gerçekleştirme eylemi yattığı düşünülebilir. Bu durumu kadının pasifliğine, ezilmişliğine referans veren birçok görüşün göz ardı ettiği bir gerçeklik olarak var olan bu süreç kadın ve kurgusal kimliği hakkında birçok fikri içerisinde barındırmaktadır. Buna göre kadının, geleneksel rollerini bilinçli bir şekilde kurgulayarak biçimlendirdiği görülebilir.

Bir diğer misal ise birçok eleştirel medya çalışmalarının da söz ettiği, kadın için kurgulanan fiziksel özelliklerdir. Bu çalışmalar içerisinde “Kadın dediğin” ile başlayan cümlelerle oluşturulan bir kadın prototipi vardır ve bu çizginin dışında kalan her kadını buna uygun olmaya zorlayan çevresel faktörlere değinilir. Yani burada da kadının “pasifliği, edilgenliği, bilinçsizliği” vurgulanır. Esasen kadını

bilinçli olmaya yönlendiren ve eğiten bir misyona bürünmek, kadının bilinçsizliğini ve pasifliğini vurgulayan fikri pekiştirmek olarak okunabilir. Kadının ezildiğini düşündürten ve pasifliğine referans veren, onu bilinçsiz bir varlık olarak okuyan ya da kendini kadının kurtuluşuna adayan tüm bu görüş sahiplerinin kadını nasıl gördüğünden ziyade kadının kendini nasıl gördüğünün konu edilmesi gerektiğinin daha önemli olduğu düşünülmektedir. Örneğin cinsellik meselesi:

“Cinselliğin kadın açısından merkezi önemi, toplumsal olmayan tabanından gelir, çünkü toplumsal yaşamın farklı alanlarında kadın genellikle aşağı konumdadır. ‘Cinselliğe’ çağrı, bizatihi kurtarıcıdır. Cinselliğin toplumsal inşası var olan eşitsizlikleri ve ayrımcılıkları yeniden üretirse de, bireyin kişisel inşası olabildiğince toplumsal olmayan cinsel eyleme dayanır. Bedenin benlikle ilişki ve benliğin inşası mekânı olarak önemi buradadır. Kadınlar bedenlerinden zevk almaya, onu makyajla, jimnastikle ve estetik cerrahiyle dönüştürmeye bakarlar. Bu davranışlar genellikle erkekler tarafından baştan çıkarma manevraları olarak değerlendirilir; ama aslında kadınların özellikle baştan çıkarmak istedikleri kendileridir” (Touraine, 2007:84).

Burada aslında kadının edilgenliği değil kendini var kılmaya çalıştığı görülebilir. Kadını tüm bunları yapmaya iten esas olgu, kendisini var kılma çabası olarak okunabilir. Kadın bu kimliğini koruma ve güçlendirme çabasında ve bu kimliğe sıkı sıkıya sarılmaktadır. Tüm bunların sebebinin kadının benliğinin “zaten var” olamıyor olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Bu sebeple bedeni üzerindeki “politikaları” yalnızca kadının kendisine verilmeyen haklar temelinde yorumlamak kadının kendi bilinci üzerindeki etkisini göz ardı edecek ve kadının edilgen olduğu fikrini pekiştirmiş olacaktır.

Tüm bu sorun ve sorunlar, bir arka planın varlığına işaret etmekte, bedenin politik bir araç olarak kullanıldığı gerçeğini değiştirmemektedir. Kadının geleneksele bağılılığı / bağımlılığı ile başlayan ve aileye / eşine karşı ekonomik bağımlılığı ile devam eden bir süreç şeklinde ilerlemektedir. Tüm bunların, inşa sürecinin sürdürücüsü olarak var olduğu söylenebilir. Kadın, erkeklere olan ekonomik bağımlılığıyla, konumunu birçok açıdan bağımlı hale getirmiştir.

“Erkeklerin övgüsüne layık türden bir kadın, saygıyla anılabilirdi; St. Margaret’s Westminster’daki anıtmezarında anılan Elizabeth döneminin soylu kadını Marie Dudley gibi: Burada, kendi zamanında İngiltere’nin bahriye vekili, başmabeyincisi ve mühürdarı olan Effingham’lı William Howard’ın kızı Marie Dudley yatıyor. O, ... Norfolk’lu Dük Thomas’ın torunuydu ve Tanrının inayetiyle hanımefendisi Kraliçe Elizabeth’i savunurken başarılı yönetimiyle İspanya filosunu yenilgiye uğratıp yerin dibine batıran İngiltere Bahriye Vekili, Nottingham Kontu Charles Howard’ın kız kardeşiydi. İlk önce Edward Sutton, Lord Dudley ile ve daha sonra, aşkının anısına ona bu anıtı yapan Richard Monpesson Esquire ile evlendi” (Hufton, 2005:25)

Görüldüğü üzere bir kadın, salt öznel varlığı üzerinden değil, kocası, babası ya da dedesi gibi bir erkekle ilişkisine göre tanımlanır. Saygıya layık olması bile,

erkeklerin övgüsüne layık olması üzerinden değerlendirilir. Bağımlı olan kadın bu andan itibaren bakan değil bakılan konumundadır. Dolayısıyla bakanın oluşturduğu ve bakan tarafından belirlenen biçime bürünmesi beklenmektedir. Kültürel olduğu kadar fiziksel bir inşa sürecinden de geçen kadının, geleneksel ve toplumsal pratikler dâhilinde kamusal alandaki görünürlüğünün, görünüş biçiminin ve katılım oranının da belirlendiği görülebilmektedir. Bu durumda tıpkı bir fotoğraf veya resimdeki simge gibi kadın varlığının da kurgulanarak çerçeve içerisine alındığı düşünülebilmektedir. Yani kurgusal ve simgesel bir varlık olarak var edilen kadın, toplum içerisindeki görünürlüğünü ise bu simgesel görünümü ile sağlamaktadır. Yani kadın, iktidarın bu denetimi ile birlikte kendisine oluşturulmuş dolayısıyla da sınırları da aynı iktidar tarafından çizilmiş simge ile toplumsallığını sınırlı bir biçimde gerçekleştirebilmektedir. Çünkü toplumsal cinsiyet zaviyesi, bireyin biyolojik bedenini toplumsal saha içerisinde kurgulayarak toplumsallaştırmakta; biyolojik bedenin sosyal bedene dönüşümünü gerçekleştirmektedir (Aylin, 2015:34-37). Bunun gerçekleşmesinde kadının da bilinci söz konusudur. Kişinin bilinçli bir şekilde bedeni üzerindeki hâkimiyeti, iktidarın beden üzerindeki hâkimiyetinin bir yolu olarak vardır. Yani denilebilir ki, somut olan beden kadar soyut olan bilinç de kurgusal olarak var edilmekte, biçimlendirilmektedir. Üstelik bu durum kadının kendisine yine kadın tarafından yaptırılmaktadır. “Toplumsal beden” fikri kadın tarafından bu şekilde inşa ettirilmektedir. Foucault toplumsal bedeni ortaya çıkaran şeyin konsensüs (uzlaşma) olmadığını, bunun, bireylerin bedenleri üzerindeki iktidarın maddiliğinden kaynaklandığını belirtir.

“Bedene hâkim olma, beden bilinci, ancak iktidarın bedeni kuşatmasıyla elde edilebilmiştir: Jimnastik, idmanlar, kas geliştirme, çıplaklık, güzel bedenin yüceltilmesi... tüm bunlar, çocukların, askerlerin bedeni üzerinde, sağlıklı beden üzerinde iktidarın uyguladığı kararlı, inatçı, titiz bir çalışmayla insanı kendi bedenini arzulamaya götüren hattadır” (Foucault, 2003:39).

Bu bağlamda günümüzde iktidarın kendini beden üzerinden var ettiği söylenebilir. Bu her ne kadar toplumsal ve kültürel bir olgu olarak var olsa da Foucault, bedenin bir arzu nesnesi olmasının sebebini yalnızca bunlara bağlamıyor. Bedenin de kendi üzerinde bir takım değerler taşıdığını, bu değerler ile kendi varlığını kurduğunu belirtiyor.

“Bugün insanın erotik ve cinsel ritüelleri, fantezileri, mitleri ve ideallerinin çokkatlılığı ve çeşitliliği hakkında sahip olduğumuz malumat göz önüne alındığında (eski Yunan kültürünün homoerotizminden eski Hint sevişme sanatının (kamasutran) yarı büyüsel ve cömert erotizmine, eski İslam kültürlerinin ayrıntılı kur yapma ve baştan çıkarma ritüellerinden Batı demokrasilerinde belli bir bedel karşılığında herhangi bir meta gibi elde

edilebilecek bir meta olarak anlaşılan bariz ve yavan cinselliğin şaşaasına dek tüm bu çeşitlilik göz önüne alındığında), cinselliğin toplumsal ve kültürel olarak inşa edildiği önerisini tartışmak deliliktir. Oysa insan tekinin arzusunun izlediği yönünün şekillendirilmesi “beden”in, “gövde”nin, “etin belleği”nin hayatı bir rol oynadığı karmaşık bir süreçtir. Kültür her şeyi “inşa” etmez –insan bedeni her şeyin eylemlilik ve toplumsallaşma yoluyla üzerine kazındığı bir tabularasa (boş levha, kâğıt –çn.) değildir. Beden, dışarıdan kendisine gelen etkileri dünya karşısında biriktirdiği kendi varlık kipi uyarınca işleminden geçiren, yönlendiren ve saptıran, kendi eğilimleri ve “alışkanlıklar”ı olan aktif bir kanaldır” (Benhabib, 1999:288-289).

Tüm denetim unsurlarını beden üzerinden gerçekleştiren iktidarı Foucault, “biyoiktidar” şeklinde ifade eder ve bio-iktidarı kapitalizmin vazgeçilmez bir ögesi olarak görür, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulmasının kapitalizmin güvenliği için gerekli olduğunu söyler (Foucault, 2016a:100). Bu durumda beden, maddi varlığından öte anlama sahip bir gösterge olarak vardır. İşaret ettiği yerler biyoiktidarın beden üzerindeki denetiminin sürekliliğini sağlar ve bu haliyle de kapitalist sistemin sürdürücü dışlisi olarak var olur. Bedene yüklenen anlamlar ile kadının toplumsal yapıdaki konumu da bilinci de kurgusal bir hal alır. Oluşturulan bu simgesel anlamlar ile kadın için sahte ihtiyaçlar kurgulanır, kadın tüketerek var olmaya ikna edilir ve son kertede ise kendi bedeni ile bir tüketim nesnesi halini alır. Tüm bu süreç kurgusaldır ve -kadının maddi varlığından tutun aldığı ve tadacağı düşünülen hazzı kadar- çıktısı da gerçeklikten uzaktır. Bu tüketim gerçek (“gerçeğin” kendisi zorlamalar ve uygunlaştırmalar halinde bölünmüşken) olduğu kadar simgesel ve kurgusaldır (Lefebvre, 2007:105). Tüketim ile birlikte gerçekleşen bu kurgu ve dönüştürme, bedeni döneme uygun bir biçimde anlamlandırarak, tüm ilgiyi üzerinde toplayan ve kutsiyet atfedilen totem haline getirir. Bedenin bu şekilde kurgulanması kapitalizmin bir sonucudur. Öncesinde bu kadar anlama sahip olmayan hatta aşağılanan bir giysi olarak tasavvur edilirdi.

“(…) Onu aşağılamak gerekir. Büyük Gregorius bedeni “ruhun şu iğrenç giysisi” olarak adlandırır. Saint – Louis Joinville’e şöyle der: ‘insan öldüğünde şu beden cüzzamından kurtulur’. Ortaçağ insanlarına örnek olan keşişlerin çilecilik uygulamaları bedeni sürekli aşağılamaktır. Manastır kuralları banyo ve temizlik bakımlarını, lüks ve rahvet kabul ederek en aza indirir. Ermişler için kir erdemdir (...)” (Goff, 2015:391).

Günümüzde ise bedenin –özellikle kadın bedeninin- , kurgulanan, piyasaya sürülen, yatırım yapılan bir alan olarak görüldüğü söylenebilir. Yalnızca maddeliği ile varlığının kanıtlanmasının yetersiz olduğu düşünülen, anlam atfedilen, yalnızca düşüncede bir biçime sahip olan ve bireylerin o biçime uygun olması gerektiği düşünülen bir yatırım alanıdır. Köse sosyal beden kurgusunun belirleyici olmaya başlamasıyla birlikte yok olan şeyin sadece özne ve özgürlük olmadığı, buna bağlı olarak öznellik ve bireyselliğin de yok olduğunu belirtir. Bu noktadan itibaren

bedenden beklenen şey anlamlı bir ifade sunması değil, yüksek düzeyde bir görünürlük içerisinde etkinlikte bulunmasıdır (Köse, 2011:83). Yani beden bir nevi proje alanı olarak var edilir. Özellikle kadın bedeni, biçimlendirilerek şekil verilerek, görsellik kazandırılarak ve sembolleştirilerek bakışlara sunulur. Cinsellik, haz ve arzunun bakış ile örtüştüğü yadsınamaz bir gerçek olarak vardır. Bireysel olarak bedenin denetimi bu şekilde sağlanmış olur. Özellikle gelişen tıp teknolojisi ve güzellik / bakım endüstrisi ile birlikte yürütülen bu projede, bedenler “kusurlarından” arındırılmakta ve yeniden var edilmektedir. Bu yeni biçimiyle yeni bir görünürlük kazandırılan bedene yeni bir kimlik de oluşturulur ve kurgusal varlığı sağlanır. Kimlik üzerinde kutsal iktidar oluşturma çabası, kimliği “(...) tekrar eskisi kadar dogmalaştırdı, disipline etti ve kontrol altında tuttu. Kimlikteki bu yeni yapılanma, öznenin kendini gerçekleştirme ve çoğulcu söylem adı altında yapılmış olsa da, sonuçta öngörülmüş olan kimlik, günün her saatine ve dakikasına kadar ne yapacağı ya da ne yapmayacağı programlandırılmış olan bir kimlikti” (Aydınoglu, 2008/09:192). Son haliyle beden artık dolaşıma sokulmaya ve piyasadaki yerini almaya hazır hale gelmiştir.

Kültürün taşıyıcısı olan kadın, küreselleşme ile birlikte kültürel bir gösterge olarak metalaşmıştır. Özne ve özgürlüğü ile başlayan öznellik ve bireyselliği ile devam eden bir yok oluş içerisinde tüketime sunularak var kılınmaya çalışılmaktadır. Bu durumda kimliğin söylemler sonucunda oluşturulabilir bir mefhum olduğu gerçeği, “kimlik” kavramına mesafeli durmayı şart koşar. Zira oluşturulabilir olması ona yapaylık kattığı için bir kişinin özü olarak okunmamalıdır. Butler’a göre toplumsal cinsiyet ve cinselliğin yapı sökümleri kimlik kategorilerinin geçerli olmadığı anlamına gelmez; örneğin bir kişi, yine lezbiyen olarak örgütlenebilir fakat bunun yanı sıra, daha kimlerin kendilerini bu gösterge ile özdeşleştirebileceğini ve bu göstergenin başka bir siyasi hedefi desteklemek için ne zaman terk edilebileceğini bilmediğimiz fikrine açık olmalı. Kısacası kimlik, benim yolculuğumdaki konumumla ilgili bir şeye işaret eder fakat benim temelim, epistemolojim daha doğrusu nihai duruşum değildir (Breen ve Blumenfeld, 2009).

2.1.3. Kurgusal Kimlik ve Modernizm

Modernizm, kadına biçilen kimliği dönüştürmesi ve yeniden biçimlendirmesi bakımından önemlidir. Çünkü modernizmin yarattığı değişimler bugüne kadarki tüm süreci muhatap aldığından, kadın ve bedeni de bu dönüşümden nasibini almıştır. Kadın toplumun boy aynası misali, her yönüyle dönemi yansıtmaktadır. Gerek toplum gerekse kadının kendisi tarafından kadına atfedilen kimlik bu sebeple kurgusaldır.

“Kimlikler sabit ve değişmez olmaktan çıkmış, akışkan metinler içinde kurulmaya ve yeniden-kurulmaya başlamıştır. Bu yeni merkezsiz iletişim alanı ‘kendini yaratmanın’ mükemmel bir olanağını sunar. Bir kimlik mimarı olarak birey kendini yaratmanın ütopyik fantezileri içinde dolanır” (Timisi,2005:97).

Söz konusu kurgusal kimliğin ana aksında bulunan kadın cinselliği, modernizm sonrası daha dile dökülür bir görünürlük edinmiştir. Modernizmin dünya tasavvuru kadın bedeninde kemikleşmiş, özne-birey ve kimlik-özkimlik-benlik ilişkisellikleri, siyaset ve ekonomi biçimleri, toplumsal yapı ve toplumsal algı ilişkisi, özel-mahrem ve mahrem-kamusal ayrımları doğrultusunda söz konusu dünya kurgusu bedenleşmiştir. Bu kurgusal beden, modernizmin tüm bu dünyevi kavramları dönüştürmesiyle birlikte özellikle kadın bedeni üzerinden kendini cinsiyet temelli var kılmıştır. Özel alanın kapılarının kamuya açılması ile cinsellik daima kamusal alanda gündeme gelmeye başlamıştır (Giddens,2014b:7). Modernleşmeyle birlikte kurgusal beden inşası, bireyler tarafından aidiyet temelli kurgusal kimlikler olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Söz konusu kabul ise yine cinsiyet temellidir. Yani kadın ve erkek cinselliği üzerinden bireysel kimlikler oluşturulmaktadır. Bourdieu’ya göre bedenleri cinsiyetlere göre ayıran ve tanımlayan sembolik inşa faaliyeti başta bedene dair temsiller olmak üzere yalnızca bu temsilleri yönlendirmeye ve yapılandırmaya dayalı değildir; aynı zamanda bedenin meşru tanımının farklılaşmış tanımını dayatan pratik bir inşa faaliyeti olarak kadın ve erkeğin bedenlerinin sembolik anlamlarının yanında eylemlerini de kurgulamaktadır (Bourdieu, 2015b:37).

Cinselliği ile görünür kılınan beden kimliksiz bırakılmakta ve “benliksizleştirilmektedir”. Modernizmde sahip olunandan ziyade piyasaya sürülen ve satın alınan bir beden anlayışı hâkimdir. Bu durumda modernizmin araçsal bir mantığa teslim olması, ekonomik büyüme ve bilimsel ilerleme konusundaki liberal ideallerin, doğa üzerinde tahakküm kurma yönündeki narsistik arayışı, modern öznenin tarih dışı ve atomistik bir benliğe; toplum anlayışlarının reddi ve günümüz

toplumlarında kamunun canlılığının ve katılımcı politikanın kaybedilmesine karşılık gelebilir (Benhabib,1999:100-101). Benliğini kaybetmiş birey kurgusal bir kimlik ile modernizmin dönüştürdüğü kamusalda var olmaya çalışmaktadır. Bu noktadan sonra beden bireye ait olmaktan çıkar. Her ne kadar bedenin sahibi birey gibi gözükse de her şeyden önce kimlik projeleri ile birlikte tüketici toplumun sunmak zorunda olduğu şeyleri tüketme kapasitesine sahip bir duyum alıcısıdır (Bauman,2016:162).

Modernizmin ürettiği kimlikler ile bedenleşme süreci varoluşun sürekliliğince tekrarlanmakta ve dinamik bir şekilde süregelenleşmektedir. Beden, kimlik, sanat vb. tüm alanlarda “modernizmin araçsallaşmış aklı” ile gerçekleşen bir değişim belki de yıkım hali söz konusudur. Bu değişim ve yıkım her şeyden önce beden/insan temellidir. Bu temel “sürekli bedenlenme” halini içerimler ve Merleau Ponty’ye göre bireyi sosyal alanda temsil eden kimlik yalnız bununla mümkün olmaktadır (Murphy,2008:198). Bu kimlikler modern dünyada Ulus Baker’in toplumsal tiplerini meydana getirir. Baker’e göre bir toplumsal tip, toplumsal çevrenin parçası olarak herkes tarafından görselleştirilebilir ve bir toplumsal tip bir anlamda “işte bu”luktur; Sokağın köşesinde görülebilen yoksul, dilenci, yabancı, evsiz gibi (Baker, 2014:91). Modern dünyanın kurguladığı kimliklerle var olan modern birey Baker’in yoksul, yabancı ve evsiz diye adlandırdığı toplumsal tiplerden biri haline gelir. Modern birey modern dünyada yoksul, yabancı, evsiz gibi tüm toplumsal tip niteliklerini bünyesinde barındırır. Böylelikle toplumsal tip tüm toplumu yansıtır. Çünkü toplum kendine uygun insanı yine kendi inşa eder. Bir tip’in toplumsal belirleyicileri vardır. Lukacs, tip’in belirleyicilerini şu şekilde ifade eder:

“Bir Tip’i tip yapan şey onun ortalama niteliği değildir, ne kadar derinden kavranılmış olursa olsun, onun bireysel varlığı değildir yalnızca; onu bir tip yapan şey insani ve toplumsal bakımdan tüm temel belirleyicilerin en yüksek gelişim düzeyinde onda bulunuşu, onlardaki gizli olanakların sonuna kadar açılması, ortaya konması, insanların ve dönemlerin zirvelerini ve sınırlarını somutlaştıran çizgilerin sonuna kadar temsilidir” (Lukacs, 1987:13-14).

Görüldüğü üzere tıpkı toplumsal tiplerin toplum ve çevre tarafından biçimlendirilmesi gibi modern dünya içerisindeki kamusal alanlar da bireyler tarafından inşa edilmektedir. Buna göre toplumsal yapı/alan/bilgi yine toplumsal tipler olarak var olan müdahimlerinde diyalektik bir biçimde kurgulanır.

“Tüm insan faaliyeti, mutataştırmaya (alışkanlık haline getirme: habitualization) tabidir. Sık sık tekrarlanan her eylem, sonradan bir efor tasarrufuyla yeniden-üretilebilen ve icracıları tarafından ipso facto (tam da bu nedenle –ç.n.) bir model olarak kavranan bir kalıba dökülmeye başlar. Mutataştırma ayrıca, söz konusu eylemin gelecekte aynı tarzda ve aynı tasarruflu eforla tekrar edilebileceğini de ima eder” (Berger, Luckmann, 2008:80).

Burada birbirlerini tekrar tekrar üreten bir sistem vardır ve bu sistem toplumu ve toplumsala ait olanı oluşturmaktadır. Karşılıklılık esasına dayanan bu sistem sürekli bir adlandırmaya ihtiyaç duymaz. Berger ve Luckmann da mutataştırma eğiliminin her bir durumu tekrar tekrar yeniden tanımlanmasını zorunlu olmaktan çıkardığını ve mutataştırılmış eylemlerin fail tipleri tarafından karşılıklı biçimde tipleştirilmesiyle kurumlaşmanın vuku bulacağını ve bu şekilde gerçekleştirilmiş her tipleşmenin bir kurum olduğunu belirtir (Berger, Luckmann, 2008:82).

Bu durum da zaten toplumsal tiplerin kurgusal olduğunu aynı zamanda da toplumsal yapı ile ilişkiselliğini gözler önüne sermektedir. Coser de sosyal tipleri, toplumda işlevsel ve kurgusal bir rol oynayan folklorik birer simge olarak yorumlamaktadır. Buna göre toplumsal türler toplumun sahip olduğu sağduyu kavramlarından bağımsız olarak belirlenir (Coser, 1974:232'den aktaran Almog, 1998). Bu da toplumsal tipi, kodlanmış, kurgulanmış yapar. Yani kurgusal kimlik sahibi modern insan toplumsal tiptir. Toplumsal tipler galerisinin en büyük yaratıcılarından biri olan Simmel' e göre, toplumsal tipler daima kodlanmış bir şeydir (Baker, 2014:96).

Her çağ kendi medeniyet tasavvuru ölçeğinde insanı biçimlendirir. Modern çağın insanı da buna göre biçimlenmiş olup bilinçten azade olmayan bir kendilik algısı/kaygısı/bilgisinden mahrumdur. Sahip olduğu her şeyiyle –bedenine, kimliğine ve diline kadar- tüm varlığı kurgusaldır. Toplumsal tip (örneğin yoksul) daima toplum tarafından oluşturulur ve bu tipler kendi kişiliği ile tanımlanamadığı gibi “kendinde” toplumsal gruplar veya sınıflar yoktur; “kurumsallaşmamış” olduklarında da daima toplumsal ilişkiler ve iktidar yatırımları (Foucault'nun kavramını benimsersek) ağırları içine kapılırlar (Baker, 2014:95). Modernizmin insan tasavvuru da tıpkı toplumsal tipler kadar yaşadığı dünyaya ve özellikle de kendine yabancı, eylemleri kurumlaşmış kurgusal simgelerdir. Özellikle kadın bedeni üzerinden bunu görmek çok daha kolaydır. Çünkü kadın bedeni her çağda kurgunun merkezini oluşturmakta ve kurgusal kimlik özellikle kadın için özenle hazırlanmaktadır.

2.1.4. Modernizm ve Kamusallık

Toplumsal cinsiyetin kamusal alan tanımını ve kendisini ne şekilde dönüştürdüğü meselesi ilk etapta kendini göstermiyor olsa bile detaya inildikçe kamusal alanı ve kamusalılığı biçimlendiren şeyin ana nüvesi olduğu görüleceği söylenebilir. Zira toplumsal cinsiyet, toplumun kişilere uygun gördüğü roller aracılığıyla kamusal alana kimlerin dâhil olabileceğini, kimlerin dâhil olamayacağını biçimsel olmayan normlar çerçevesinde belirleyen esas yerdir. Bu dâhil olma süreci ise kamusal alan tanımını etkileyen yegâne unsurdur. Çünkü aslında söz sahibi olan kamusal alan değil içerisine dâhil olanlardır. Değişen ve dönüşen sosyal yapı ise kamusal alanın ve kamusal alanın değişim ve dönüşümünü tetiklemektedir. Modernlik bu aşamada bu değişim ve dönüşümün süreğenliğini sağlamaktadır. Çünkü dünya üzerinde bu değişim ve dönüşümün faili olarak modernite, daha önce görülmemiş ölçüde süreğen bir değişim dalgası yayma kudretine sahiptir. Çünkü modern olma hali esasen bir yayılma halidir. Bu yayılma durmaksızın devam etmekte ve önüne çıkan her şeyi farklı bir biçime sokarak bir öncekinden tamamen farklı bir hale getirmektedir. Kaçınılmaz olarak bu değişimden kamusal alan ve elbette kamusalılık anlayışı da nasibini almaktadır. Dönemsel veriler yani dönemin konjonktürel yapısına bağlı olarak yaşam tarzları, buna bağlı gelişen ve değişen giyim kuşam, konuşulan dil, üslup; tüm bu veriler ışığında kamusal alanda yaşanan değişim ve dönüşümü tahayyül etmek olasıdır. Biçimsel anlamda yaşanan bu değişimler, toplumların gelişmişlik düzeylerine ilişkin birçok veriyi içerisinde barındıran kamusal alan ve kamusalılık anlayışını da içeriksel ve yapısal anlamda değişime uğratmıştır. Ancak ideal bir kamusalılık sağlamış mıdır, tartışılır. Peki, nedir ‘ideal’ olarak adlandırılan kamusal alan? Habermas’ ın ideal kamusal alan olarak nitelendirdiği 18. ve 19. yüzyıl burjuva kamusal alanı mıdır? Yoksa Habermas’ ın ideal kamusal alanının cinsiyetçi olduğunu belirten ve konu üzerindeki anlayışına ‘toplumsal alan’ kavramını da ekleyerek Antik Yunan’a kadar götürdüğü kamusal alan anlayışıyla Arendt’ in kamusal / özel alan anlayışı mı? Bu kamusalılık anlayışlarının biçimsel özellikleri dışında kalan içeriksel özelliklerinin, günümüz kamusal alan anlayışı ile ilişkisi nedir?

Habermas ve Arendt’in kamusal alan anlayışları genel olarak yurttaşların fikirlerini özgürce beyan edebildiği, tartışabildiği ve iktidara politik anlamda müdahil olabildiği dolayısıyla da bir anlamda yasa yapıcı özelliğe sahip olabildiği özgürlük

alanıdır. Günümüzde bu idealliği sağlayabilen kamusal alan anlayışından söz etmek mümkün müdür? Günümüz kamusal alan anlayışı bu düşünürler kadar ehemmiyet addedilen bir alan mıdır? Yahut günümüzde toplumsal cinsiyet ile biçimlenmiş kamusal alan ve kamusal olanın, özel alan karşısında ehemmiyeti kalmış mıdır, kalmışsa ne derecedir? Modernlik anlayışı ile birlikte ideal kamusal alanın sağlanması mümkün müdür? ‘Sosyalleşmek’ adına gidilen yerlerin biçimi, hatta oturlan masaların şekli, muhabbetlerin bile tüm bu sorulara kısmen cevap verir nitelikte olduğu söylenebilir. Yenilenin, içilenin fotoğraflarını çekmekten sohbe vakit bulunmayan bir sosyallik, kişinin değil yenilenin içilenin hatta gidilen mekânların kişinin adına konuştuğu; bir yerden sonra bunların kişinin statüsünü dahi belirlediği bir sosyallik anlayışıyla biçimlenen bir kamusal alan ve kamusalılık anlayışının hâkim olduğu bir sosyallikten söz edilebilir. Teknoloji ve modern hayat dünyayı küresel bir köy haline getirerek kıtaları, ülkeleri, insanları iletişim ağlarıyla birbirine yaklaştırmıştır. Ancak ne bu iletişimin ne de sağladığı yakınlığın, beraberinde sosyalleşmeyi getirdiği düşünülebilir. Günümüz modern iletişimi, insanlar arasına mesafe koyan bir iletişim sağlayarak kamusal alan olarak “dışarı”yı ölü kamusal alan haline getirmiş denilebilir. Dolayısıyla geleneksel anlamda, salt muhabbet eksenli bir sosyalleşme anlayışının yok olmaya yüz tuttuğu söylenebilir.

2.1.4.1.Mahrem ve Kamusal Alanın İç İçeliği

Günümüz anlayışında modern olmak geleneksel olandan neredeyse tam anlamıyla bir kopuş anlamı taşımaktadır. Modernleşme, kişiyi içerisinde barındırdığı gelenekselin kapılarını kırmakla onu içerisine alacağını söylüyor. Peki, geleneksel nedir ve yahut modern olmak? Kesinliği tartışmaya açık olan bu anlamlandırmalar kimler tarafından yapılmaktadır? Bu tanımların gerçekle tekabülîyetleri ne derecedir? Peki, gerçek herkes için aynı mıdır? Geleneksel, sırf modern olmak için nefret edilesi midir?

Kamusal alan anlayışı da bir nevi zihni gelişmişlik ile ilintili bir kavram ve bu kavram, içerisinde şahsi fikirler barındırabilmekte, şahsi yaşayış tarzlarından beslenebilmektedir. Dolayısıyla genel geçer bir anlamlandırma yapmanın, toplumsal yapıyı göz ardı etmek olacağı düşünülmektedir. Bir toplumsal yapı ve onun kültürü temel alınarak yapılacak olan anlamlandırmalardan tek bir tanım çıkması için ya o toplumda tek bir kişinin yaşıyor olması gerekir yahut diktatörlükle yönetilen bir

toplumdan söz ediliyor olmalıdır. Tüm bu sorular ve sorunlar gerçek ve hakikat ekseninde bulunduğu için karşılaştırmasını yapmak güçtür. Zira gerçeğin hakikatle ilişkisi, hakikatin ise gerçeğe tekabülyeti çetrefil bir oyun içerisinde sürmektedir.

Toplum tarafından kabul görülüp görülmediğiyle imtihan edilebilecek olan geleneklerin bir kabuğa sahip olduğu ve metamorfoza kapalı olduğunu görülmektedir. Genel geçer bir anlamlandırma yapıldığı takdirde söz konusu durumdan hafif bir sapmanın, ikiye bölünmüş bir toplumu ve bir kaos ortamını doğuracağı söylenebilir. Bu sebeptir ki toplumun bir kesimi gericilikle yaftalanırken diğer kesimi özentilikle suçlanıyor. Bunun sebebinin ise modern hayatın, kültür göz ardı edilerek toplumsala benimsetilmeye çalışılmasında yattığı düşünülebilir. Ancak kültür zaten kişiseldir. “Bu, daha işin başında bir kavramlaştırma sorunu yaratır. Yaygın bir yaklaşım, insanı şaşırtan her türlü melezi ve paradoksu ya “gerilik patolojisi”nin dar görüşlü bir işareti ya da düpedüz postmodern görelilik saymaktadır” (Göle, 2016: 70). Modernlik anlayışı, kişiyi kişiselliğinden ayırıp kamusal alana dâhil ederek esasen onu kamusal alanın ne müdahili ne müdavimi, yalnızca cansız bir parçası haline getirmektedir. Kamusal alandaki kişisel köşeler bu şekilde ortaya çıkmakta ve günden güne büyümektedir.

İnsanların kabuğundan dışarıya açılmaya çekindiği, kendisini toplumdan her geçen gün biraz daha soyutladığı günümüz dünyasında mahrem alan tanımının ağırlığı altında ezilen bir kamusal alan anlayışı söz konusudur. Kamusal alan içerisinde insan sayısı kadar kabuklar olduğunu ve bu kabuklar içerisinde kamusal varlığın sürdürüldüğü görülmektedir. Ancak elbette söz konusu durum salt zihni bir anlayış olmaktan öte, gerçek bir zaruriyetten beslenmektedir. Ancak bu zaruriyet bir yokluktan doğmayan, mecburi olarak ortaya çıkan bir gereklilik halidir. Zira kamusal alanın yalnızca kullanım amacı değişmemiş, bir o kadar da müdahilleri değişmiştir. Geleneksel ve modern ayrımı içerisinde biçimlenen geleneksel roller tarafından kamusal alan müdahilleri daimi bir değişim içerisinde. Evvela en genel haliyle kamusal alan yurttaşların mücadele alanı olarak vardır. Ancak günümüz kamusal alanda gerçekleşen bir mahreme dönüş mücadelesi görülmektedir.

Teknolojinin gelişimi ile birlikte insanların daha içe dönük ve bireyselliği merkeze aldıkları bir yaşama biçimine döndüklerini, ancak bunu, salt mahrem alanlarında değil kamusal olarak adlandırılan ‘dışarı’ alanında da sürdürdükleri

görülebilmektedir. Bu durumda kamusal alan, kavram olarak düşmektedir. ‘Dışarı’ alanı bir kamusal alan olarak nitelendirilecekse, esasen kimliği yitirilmiş bir kamusal alan ile karşı karşıya bulunulduğu söylenebilir. Aslında yapısı itibarıyla ‘dışarı’sının, yalnızca mahrem dışı alan olması özelliği ile bile insanları bir araya getiren, yabancılarla bir arada olunabilecek, onların biraradılığına ortam oluşturabilecek bir alan olarak kendini var etmesi beklenir. Ancak bu haliyle kendini kamuya açtığını söylemek gerçeklikten uzak olabilir. Zira dışarı da artık özel alanlar kadar özelleştirilmiş, mahrem kılınmıştır. Bu mahrem mefhumu, bilinen geleneksel manada mahrem değil, ancak kamusal alan sayılmayacak kadar da etrafı çevrilmiş, girişleri tutulmuş durumdadır. Yani günümüz kamusalı bu haliyle mahremiyetin arka bahçesi olarak var olmaktadır. İnsanlar bu alan içerisinde ‘ideal’ addedilen kamusal alanda geçirdikleri vakitlerini, kamusalın savunulan gereklerini yerine getirmekten ziyade bir mesafeler ağı örmekle geçirmektedirler.

Kamunun içinde özelleşmek, modern yapının gereği olarak vardır denilebilir. İnsanların bilerek ve isteyerek talep ettiği bir durum olmaktan ziyade çağın gereği olarak dayatılan bir gelişmişlik evresi olduğu düşünülmektedir. Sözü edilen zaruriyet tam olarak budur. Ve bu durum modern olabilmek için ödenecek küçük bir bedeldir. Sonucu ise, ait olamamaktır. Zira mahremden kamusala göç, sosyal uyum gerektirir. Hiçbir vakit tam olarak orali olmamayı da, kendini oranın bir parçası olarak görmemeyi de beraberinde getirir. Yerinde kalmak ise baştan itibaren mümkün olmayan bir şeydir. Günümüz kamusalılığının bu ayaklar üzerine oturtulduğu düşünülebilir. Bir diğer bahis varsa o da kamusal alanın özgürlük sağlayıcı bir özellik taşıması gerektiği gerçeğidir. Ancak kamusal alan herkesin erişimine açık, bildiğimiz anlamda ‘dışarı’ olmasına rağmen o alana yönelik bırakın herhangi bir müdavimliği, müdahil olmanın dahi belirli şartları olduğu görülmektedir. Bu da o özgürlüğün herkesi kapsayamayacağı fikrinin günümüz kamusal alan anlayışı altında yatan gerçek olarak karşımızda durduğunu bize göstermektedir. Yani kamusalın sağladığı özgürlüğün esasen bir ekonomi politik okumasının yapılması gerektiği düşünülmektedir. Aksi halde günümüz kamusalının tam anlamıyla anlaşılması pek de mümkün görünmez. Kamusal alan olarak ifade ettiğimiz ‘dışarı’, müdahillerinden maddi manevi birtakım bedeller talep etmektedir. Günümüz kamusalılık anlayışı, ödedikçe dâhil olabileceğiniz bir kamusalılık sağlamak üzerinedir. Bu da ‘ideal’

olarak adlandırılan kamusal alan anlayışını ters yüz ederek, sermayesi insan olan ticarethane mantığını kamusallığın merkezine yerleştirmiştir.

Konunun başından itibaren Doğu–Batı eksenli ele alınan modern geleneksel tartışması doğrultusunda biçimlenen geleneksel rollerin kamusal alan ve kamusal olanı ne şekilde biçimlendirdiği meselesi bu minvalde ele alınabilir. İçerisinde gelenek görenekleri de barındıran, geleneksel roller ile hayat bulan kamusal alanın, Doğu–Batı eksenli tartışma çerçevesi içerisine sıkıştırılmasının, toplumsal yapıyı göz ardı edebileceği düşünülmektedir. Geleneksel roller, ‘inanç’ gibi toplumsalı mikro boyuttan makro boyuta kadar biçimlendirebilme işlevine sahip bir kavram doğrultusunda şekillendiğine göre, salt bu rollerden söz ederek bir toplumu / topluluğu modern yahut geri kalmış olarak nitelendirmenin yanlışlığı kendini göstermektedir. Toplumsal cinsiyet anne, baba, eş, aile gibi rollerle arasına mesafe koyar. Bunları tarihsel bir omurga olarak, toplumsal bir muhayyile olarak, özneyi dışarıda bırakan birer kıyafet olarak değerlendirir. Bir toplumun inancı ile geleneksel rolleri arasında bir bağ olduğu söylenebilir. Bu sebeple geleneksel roller olarak ifade edilen yapısal kimliklerin ‘toplumsal cinsiyet’ tanımının içerisine dâhil edilerek tam anlamıyla olumsuzlanması, toplumun kendisine ‘ait olunamayan bir kimlik’ mi yoksa bir gelişmişlik mi sağlayacağı sorusunu akla getiriyor. Zira salt toplumsal cinsiyet denilerek söz konusu toplumun yapısal kimliklerinden sıyrılmasının kimliğe yönelik müdahale olacağını, bunun da edinilen kimliğe ait olma konusunda sorun yaşayan bir ‘ben’ ortaya çıkaracağı düşünülebilir. Bu durum konunun başında da belirtildiği gibi zayıf tarihsellik anlayışına sahip toplumların içselleştirilmemiş ve oturtulamamış modernliğe sahip olmaları misali, aynı şekilde içselleştirilmemiş, oturtulmamış zayıf bir kimlikliliğe sahip toplumu ortaya çıkaracağı söylenebilir. Bu sebeple anlamlandırmaların toplumsal yapı bağlantılı yapılması en büyük problem olduğu düşünülen ‘ait olma’, ‘içselleştirerek kabul etme’ problemlerine çözüm olacak; bu ise toplumsal yapı bağlantılı bir kamusal alan ve kamusallık anlayışını daha net görmeye vesile olabilecektir. Aynı şekilde ‘geleneksel’ ve ‘modern’ kavramlarının da dâhil edilerek elde edilecek bulguların, teknolojinin gelişimi ile birlikte ortaya çıkan kişiselleşmiş bir topluluk olmaya doğru gidildiği fikri ile bağdaştırılması, günümüz kamusalının anlamlandırılmasına destek olacaktır. Çalışmanın ilerleyen sayfaları bu perspektifle incelenecek olup elde edilen bir kamusallık ve kamusal alan anlayışına detaylı bir bakış sunmaya çalışacaktır.

2.2.MODERN VE GELENEKSELİN ÖTESİ / ÖTEKİSİ OLARAK KADIN

Hareme ait olan anlamında kullanılan mahrem kelimesini özel alandan ayırmak gerekir. Bunun için de öncelikle Doğu – Batı ayrımı doğrultusunda kültürel bir okuma yapılmalıdır. Zira geçmişten bugüne bir okuma yapıldığı zaman Doğu kültüründe “özel alan” kavramının, kendine son zamanlarda yer bulduğunu, “mahrem” kavramının da özel alan kavramına tam olarak karşılık gelmediğini görebiliriz. Göle’ ye göre “Mahrem” sözcüğü gizlilik, aile hayatı ve kadının sahası anlamına gelmektedir. Yabancınn bakışlarına yasaklanan şeye ilişkindir. Mahrem kelimesi yerine Batılı “özel alan” kavramının kullanılması Müslüman bir ortamdaki ailesel alanın farklılığını göz ardı etmek olacaktır (Göle, 2016:20). Mahrem ve özel alan kavramlarının kültürel yapı göz ardı edilerek yapılacak ‘tek anlamlı’ okuması, okuyucuyu kültürün en önemli taşıyıcısı olan kadını sorunlu bir anlamlandırmanın içerisine koyma tehlikesiyle karşı karşıya bırakabilir. Modernizm ve mahremiyet kavramlarının ayrı bir şekilde ele alınması suretiyle yapılacak olan anlamlandırma, kadının kültürel bir okumasını mümkün ve gerekli kılacaktır.

Mahremiyet kelimesi has, (cinsiyet bağlamında) göz önünde olmayanı, içe kapalı olanı tasvir etmek için kullanılır; modern kelimesi ise kamusal yani dışarıya dönüklüğü, kelime anlamıyla “hemen şimdi” ye ithafen kullanılır. Modern kavramı öte yandan -terimin ortaya çıktığı bağlam üzerinden ifade edilecek olursa- evrensellik anlayışını ifade eder. Doğu’nun gelenekseli üzerinden ifade edilemeyecek olan bu kavram, Batı’nın gelenekselliğine karşı bir isyan hareketi olarak Batı’da ortaya çıkmıştır. Salt geleneksele karşıtlığıyla modern kavramını Doğu üzerinden bir anlamlandırmayla ifade etmenin doğruluğu / yanlışlığı bu sebeple önemli görülmektedir. Zira geleneksel, kültürel yapı ile ilişkiseldir, kültürel yapı da her toplum için farklıdır. Bu sebeple hem kültürel bağlamda hem toplumsal yapı ve yaşayış bağlamında bu iki zıt kavram içerisinde kadının konumu da –gerek dış görünüşü olsun gerek kamusaladaki görünürlüğü ve mahrem alandaki konumu olsun- toplumsal yaşama zıt tezahür edeceğinden ayrı ayrı bağlamlar üzerinden ele alınması gerekmektedir. Bu açıdan bakılacak olursa modernleşmeyi evrenselci yaklaşımlardan azade bir şekilde ele almak, anlamın öznel yapısını ve kültürel kimliği, kısacası yerel doku ile modernlik arasındaki özgül eklemleşmeyi araştırmaya olanak vermektedir (Göle, 2016:70). Modernizmin kadın tasavvuruna değinilecektir ancak bundan ziyade kadının, kültürel anlamlar üzerinden geleneksel modern tartışması bağlamında

ele alınması gerekliliği öngörülebilir. Modernizmin uygulanmaya çalışıldığı her toplumsal yapıda kadının gelişmişlik anlayışı, yaşayışı ve kamusal alandaki görünürlüğü farklı olacağı kadar aynı zamanda kadın ötesi (aile,eş,çocuk) alanları da değiştirip dönüştürebilmektedir.

“ Kadın, hâlihazırdaki toplumsal yapının temel taşıyıcısı olan ‘aile’yi biçimlendiren, etkileyen temel unsur olmakla kalmayıp, kültürel mirasın geçişinin anahtarı ve gelecek nesillerin hazırlayıcısı rolünü her çağda üstlenen bir konuma sahip olmuştur. Bu nedenle de, kadın kimliğinin geçirdiği değişimler, yapı bozumları ve bunların dolaylı olarak neden olabileceği psikolojik açmazlar, sadece kadını değil tüm popülasyonu etkilemektedir. Bu olumsuz etkilere karşı, önce değişim süreçlerinin ana belirleyicilerini, daha sonra ise “kimlik” kavramını ve ikisi arasındaki etkileşim süreçlerini anlayabilmek önem kazanmaktadır” (Tayanç, 2010:5).

Kadının gelenekselliği içerisindeki konumu ile modernizm karşısındaki tutumunun sosyolojik tahlilini yapmak; bunun yanı sıra kadının kültürel bağlamının yok sayılması ile modern ve gelenekçi iki konum içerisinde bir taraf tutmaya zorlanması ihtimalinin tartışmaya açılması önemli görülmektedir. Kadının kendini bulduğu ve belki de kendi isteğiyle içerisine koyduğu, kısmen kurguladığı bu Araf konumunu gün yüzüne çıkarmaya çalışmak, kamusal alandaki kadının görünürlüğünü ve gündelik hayatını inşa etme biçimini gün yüzüne çıkarabilecek olması bakımından önemlidir.

2.2.1. Geleneksel Cinsiyet Roller, Toplumsal Cinsiyet ve Modernlik Tasavvuru Arasındaki Çatışmanın Kamusal Alan Tanımına Etkisi

2.2.1.1. Modern ve “Öteki”

Hangi dönem olursa olsun kadının süreç içerisindeki konumu, dünya var olalı beri ortaya atılan üst anlatılar içerisinde anahtar rol oynamaktadır. Bu üst anlatılardan ve en genel kutuplaşmaya örnek teşkil edilebilecek olan geleneksel – modern karşıtlığının kendisini Doğu – Batı ayrımı üzerinden görmek mümkündür. Doğu – Batı arasındaki karşıtlığın, özellikle kadının toplumsal konumunda kendine yer bulduğunu ifade eden Nilüfer Göle, Osmanlı – Türk modernleşme hareketlerinin özellikle kadın hakları üzerinden ifadesinin, Müslüman toplumlar ile Batı arasındaki farklılıklara ithafen gerçekleştirilmeye çalışıldığı ve bunun, sözü edilen karşıtlıkları aşma çabası olduğu şeklinde yorumlar (Göle, 2016:43). Bunun salt tek taraflı gerçekleşen bir durum olmama ihtimali yüksektir. Bu farklılıkların farkında olan bir de karşı taraf vardır. Hakir görmek, aşağılamak yahut tanımlamak; sebebi ne olursa olsun farklılıkların dile getirilmesi bir ihtiyaç olarak görülmelidir. Zira toplumlar,

dünyayı anlamak için çıktıkları yolda kendilerini merkeze alırlar. Bu durum kültüre özgü bir özelliktir. Her toplum kendini diğer toplumlar üzerinden ifade eder ve kültürünü bu minval üzere inşa eder. Bir toplumsal mesafe kurgulanır ve ‘öteki’ anlamlandırma sürecinde işlenir. ‘Öteki’ kavramı bu şekilde doğar, büyür ve gelişir. Ve elbette ki ‘biz’in iyiliği için öteki bilinmelidir. Zira öteki daima korku duyulandır. Elias Canetti, ‘öteki’ne duyulan korkunun, bilinmeyenin dokunuşundan kaynaklandığı belirtir.

“İnsanı, bilinmeyenin dokunuşundan daha çok korkutan hiçbir şey yoktur. İnsan kendisine değen şeyi görmek ve tanımak ister. Yabancı herhangi bir şeyle fiziksel temastan her zaman kaçınma eğilimindedir” (Canetti, 2014:13).

Sözü edilen temas yalnızca yabancıнын bilinmesi ile mümkündür. Bilinmek ise salt yabancı hakkında bilgi sahibi olmayı şart koşturmaz. Kıyafeti, konuşması, duruşu ile karakteri hakkında bir takım fikir verebiliyorsa kâfidir. Kılık kıyafetinin düzgün olmaması bile bir insanı, -yabancı olduğu müddetçe- uzak durulası kılmak için yeterlidir. Bu sebeple bir nevi savunma mekanizması olarak ‘biz’ den evvel ‘öteki’ bilinmek ister. Foucault için de öteki, onunla özdeşleştiğimiz bir insan olmadığı aksine kendisi aracılığıyla ya üstün ya da süflî (aşağı, bayağı; kılıksız, hırpani) olanı algılamamıza sebep olan olduğu için ötekilik sadece bir farklılık sorunu değil aynı zamanda bir hiyerarşi sorunudur (Barbarosoğlu, 2016:23). Bauman’ın ‘komşular’ ve ‘yaratıklar’ diye iki bölüme ayırdığı insan dünyasındaki ‘yaratıklar’ın, insanın fiziksel yakınlık alanına girmesini mümkün kılacak şu üç sığata sahip olmasıyla da insanlar, ‘öteki’ne karşı alacağı gardı savunmaya dâhil edecektir: Mücadele edilmesi gereken düşman, hapsedilerek zararsız hale getirilen konuk ya da müstakbel bir komşu (Bauman, 2016:185). Bu savunma hali tedbir olduğu kadar aitlik hissetmenin de gereğidir. Ait olmak ise savunmayı daha güçlü kılması açısından elzemdir. Bu sebeple ait olmak, ötekinin varlığı ile mümkün olabilecek bir gerçek olarak karşımızda durur.

Bilmek anlamak demek değildir. Yabancıyı bilmek hüküm vermek için yeterli gelir çoğu kez. Yabancı olmak için ise farklı olmanız yeterlidir. Micheal Bourse'a göre bir kültüre ait olmak için kültürel farklılığın var olması gerekir. ‘Öteki’nin farklı olarak lanse edilmesi sonucu birey kendinde topluluğun parçası olma bilincini oluşturur (Bourse, 2009:55-56). İşte sözü edilen bu farklılıklar anlam dünyamızı şekillendirir. Öteki olana ve bize dair bir takım yakıştırmalarla ve anlamlandırmalarla oluşturulmuş kimlikler meydana getirir. Bu anlamlandırmalar,

öteki'nin bilinmesi (yahut yeteri kadar bilindiğinin düşünülmesi) ile kendisini açık eder. Zira Stuart Hall'ün de dediği gibi farklılıklardan bağımsız bir biçimde anlam üretimi mümkün değildir (akt, Balcı, 2013:15-20). Doğu – Batı ayrımı da içerisinde barındırdıkları farklılıklar hasebiyle bir takım anlamlandırmalara maruz bırakılmaktadır. Bu ayrımlardan en açığı geleneksel ve modern ayrımıdır. Gericilik, geri kalmışlık yahut en masum haliyle modern olamama olarak anlamlandırılan geleneksellik ile çağı yakalamış, gelişmiş anlamında kullanılan modern. Veya genel bir geleneksel tanımla, geçmişini unutan bir süreç olarak modernizm; genel bir modernist tanımla, iyi hoş ama son kertede geçmişe referans veren, çağa ayak uyduramama haliyle geleneksel. Bu iki kavram da esasen kadının toplum içerisindeki konumu ile biçim bulur ve çoğu kez bu minvalde anlamlandırılır. Bu haliyle kadın Sibel Eraslan'ın ifadesiyle “Modern ve geleneksel arasındaki gepgergin bir ipin üzerinde, yere düşmeden yürümeye çalışan” olarak ifade edilebilir (akt. Parmaksız, 2011:574). Doğu – Batı tartışmasının ekseninde de kadın bulunur. Özellikle Müslüman ülkelerde bunun daha net görüldüğü söylenebilir. En basitinden kadının giyimi üzerinden modern olanı da geleneksel olanı da görmek mümkündür. “Zira Müslüman ülkelerde toplumun gidişatını ve modernleşme hareketlerinin sınırlarını belirleyen, kadının toplum içindeki yeridir. Bu nedenle, ‘kadın meselesi’ sadece kadınların yaşam koşullarına ilişkin olarak tanımlanmamakta, bir ‘kültür meselesi’ , ‘medeniyet meselesi’ haline gelmektedir” (Göle, 2016:46).

Kadının toplum içinde anlamlandırılış biçimi sadece Doğu, bilhassa Müslüman Doğu ülkelerinde değil Batı'nın toplum yapısında da görülebilir. En genel manada kadın, kendini çağdaş, gelişmiş olarak nitelendiren Batı'da ‘modern’ - yahut bir tanıma sıkıştırmaktan ziyade gelişmişlik kavramı ile ifade edilsin- olmanın kıstası olarak kurgulanmaktadır. Bu kurgu içerisinde ise kadın, Türkiye özelinde ifade edilecek olursa Cumhuriyet öncesi –bilhassa Osmanlı- dönemlerde, Doğu toplumlarında görünürlüğünü sağlamak zorunda olmakla mükellef görülmeye başlanmıştır. Zira bu, modern olmanın bir gereği olarak tasavvur edilmiştir. Bir takım anlamlandırmalarla ‘öteki’, kendi tahayyül çerçevelerince tanımlanmaya çalışılmıştır. Batılılaşma çabalarının yoğun bir şekilde yaşandığı 1910 tarihinde Seniha Sultan'ın, Batı'nın Türk kadınının yaşam koşulları konusundaki düşüncelerini anlatmak için Fransız arkadaşına yazdığı mektubu Göle şu şekilde aktarıyor:

“(…) Bizim hakkımızda akla hayale gelmeyecek şeyler uyduruyorlar. (...) Bizim esir olduğumuzu, diri diri odalara kapatıldığımızı, kafes içinde yaşadığımızı, neredeyse zincirlere bağlı olduğumuzu, tepeden tırnağa kadar silahlı, vahşi zenci, başka köleler tarafından gözetiminde tutulduğumuzu, bunların zaman zaman bizleri torbalara koyup denize attığını sanıyorlar. Bizim, birbirine rakip sayısız zevceler topluluğu halinde yaşadığımızı, her Türk kocasının kendisine mahsus bir haremi bulunduğunu, yani en azından sekiz, on karısı olduğunu sanıyorlar” (Göle, 2016:43).

Görüldüğü üzere, bu tanımlamalar ekseninde kadın, toplumun bir prototipi olarak sunulmakta, onun yaşayışı toplumsal yapı hakkında fikir sahibi olunması için en önemli bilgi kaynağı olarak görülmektedir. Zira bu, bir kimlik edinme sürecinden ziyade, kültürel bir meseledir. Dolayısıyla bu durumun salt toplumsal cinsiyet ile ifade edilemeyeceği söylenebilir. Kültür mefhumu göz ardı edilerek yapılacak anlamlandırmalar, aynı toprak üzerinde ve aynı toplumsal yapı içerisinde yaşayan kadınların durumunu anlatmada yetersiz kalacağı öngörülmektedir. Kurgulanmış bir kimlik hiçbir vakit tarihsel-sosyal şartların öznesi değil, her açıdan modernitenin öznesi/kimliğidir; böyle bir kimlik, tarihi, kültürü, geleneği ve kendisiyle barışık bir kimlik değil, daha çok inkâr, isyan, indirgeme, değilleme ve eritmeler üzerine kurulan bir kimliktir (Aydınoğlu, 2008/2009:193). Bir toplumun ve topluluğun modern yahut gelenekselliği ölçüsünde geri kalmış şeklinde tanımlanması, o toplumun belirli bir toplumsal yapı ve kültür normları çerçevesinde anlamlandırılmaya çalışılması sorun çıkarabilir. Keza aynı şekilde, kendi kültürünü saf dışı ederek yani körü körüne bir kavrama bağlanmak da o toplumu / topluluğu, söz konusu fikre aitlik hissetme konusunda sıkıntıya düşürebilecektir. Modernlik tasavvuru yapay yani içselleştirilmemiş bir takım gelişmelerle toplumsal yapıya uygulanabilecek bir mefhum olmasından ziyade zihni bir tasavvurdur. Aksi durumlarda fikirsel bir alışverişten ziyade kültürel bir kırım tezahür edebilir. Göle, bu bocalama durumuna sahip toplumları “zayıf tarihsellik anlayışına sahip toplumlar” olarak isimlendirir. Zayıf tarihsellik anlayışı, modernliğin tanımını içerisine kendi pratiklerini ekleyememiş, yani değişimi içsel ve yapısal bir süreç olarak üretemeyen toplumların betimlenmesi için kullanılmaktadır (Göle, 2016:45). Yani modernliğin, paket halinde alınabilen ve toplumun ona uydurulması suretiyle gelişebileceği fikri ön yargıyla bakılabilecek bir fikirdir.

Modern olma meselesi her ne kadar evrensel olarak görülüyor olsa bile, içselleştirilmesinin temelinde yerel unsurlar söz konusu olabilir. Modernleşme ancak bu haliyle yaygınlık kazanabilir. Zira bir uyarılama kaçınılmazdır. Uyarılama ise içerisinde değişimi, dönüşümü, kültürü, kişiselliği, yaşayış tarzını barındırmaktadır.

Ağırlıklı olarak Batı modernleşmesinin dönüştürücü etkisi devlet yapıları, siyasi kurumlar ve sınai ekonomi düzeyinde incelse de aslında maddi olmayan ancak daha derine işleyen esas etkileri kültürel düzeyde, yaşam tarzında, cinsel kimliklerde ve kendi kimliğini tanımlama biçiminde görülür (Göle, 2016:72). Kültürün taşıyıcısı olarak var olan kadın bu sebeple modernleşme anlayışı içerisinde ana öznedir. Çünkü kadın, Doğu – Batı tartışmasının merkezinde yer almaktadır. Şark – Garp ayrımı üzerine söz büyüten düşünürlerin, fikirlerini beyan ederken kadın merkezli bir tartışmaya girdikleri görülebilir. Tekeli'nin de belirttiği gibi bu önemin altında yatan en büyük neden Türk kadınlarının modernleşmenin bir simgesi olarak görülmesidir (Tekeli,1991:109-110). Bu sebeple anlamlandırmaları kişisel ve yerel olarak algılamakta fayda var. Hâsılı kelim, kadın söz konusu anlamlandırmalar doğrultusunda bir nevi içerisinde yaşadığı toplumun yansıması olarak görülüyor ve bunun neticesinde “modern olma” yahut “modern olamama” anlatısının en önemli öznesi, bir şekilde de çıktısı haline geliyor. Bu minval üzerine Göle kadının, toplumsal dönüşümün en ayrıcalıklı konusu olduğunu belirtir. Buna göre kadın hem medeniyet projesiyle kendine zemin bulmuş toplumsal dönüşümün hem de cinsiyet ayrımcılığı üzerine temellenmiş İslami toplumsal yapının en önemli mihenk taşıdır (Göle, 2016:170). Kamusal alanın da kadının konumu itibariyle biçimlenmeye, bir şekilde dönüşmeye başladığı görülebilir. Kadının geleneksel rolleri üzerinden tartışılmaya başlanan modernlik anlayışı, kadının kamusal alandaki görünürlüğüne tartışmaya açarak, beraberinde daha birçok alanın dönüşümünü kadın eksenli ortaya koymaya başlıyor. Zira kadın sorunu, yani Doğu'nun mahremi, bilindiği gibi dönüşüme en kapalı bahistir ve Batı'nın dolayısıyla modernlik anlayışının kadın üzerindeki tahayyülü Doğu için radikal değişimleri gerekli kılacağı içindir tüm bu tartışma hali. Çünkü kadının geleneksel rolleri kültürel normlar çerçevesince belirlenmiştir. Ve kültür, radikal değişimlerin karşısında en kuvvetli direnci gösterebilecek yegâne güçtür. Bu sebeple kültürel normlar ile kadının geleneksel rolleri arasındaki ilişkiselliğin boyutlarının her yönüyle değerlendirilmesi gerekliliği doğmaktadır.

2.2.2. Kadınsı Kamusalılık: Kadın Bedeni'nin Kamusalılık Sağlamak Amacıyla Politik Kullanımı ve Bunun Moderniteyle İlişkisi

2.2.2.1. Beden ve İktidar

Beden ve iktidar arasındaki ilişkinin tarihsel kökenlerinin bedenın cezalandırılmasının tarihsel kökenleriyle aynı süreci yaşadığı söylenebilir. Ancak bedenın cezalandırılması da tarih içerisinde kendini iki biçimde göstermiştir. Cezanın, karanlık bir şenlik, seyirlik bir unsur, bir sahne (Foucault, 2017:39-40) olarak sunulması hali veya bu tarz bir cezanın daha gizli bir biçimde, bedeni denetim altında tutmanın en son yolu olarak başvurulmuş yöntem olarak kullanıldığı hali. İlk biçimde bedenın denetimi şiddetli bir cezalandırmayı öngörüyordu. Öyle ki cezalandırmanın sonucu mahkûmun bedeni damgalanıyordu, kamçılanıyordu ya da acı çektilirerek yavaş yavaş öldürölüyordu. “Zamanın kullanımı” ceza sürecinin dolayısıyla da beden denetiminin en önemli ögesi olarak vardı. Bir süre sonra bu durum tersine dönmüş ve cezalandırma biçimi tiyatro sahnesinde sunulan bir oyun gibi sergilenmekten vazgeçilmiştir. Cezalandırma, ceza sürecinin en gizli parçası haline getirilmiştir (Foucault, 2017:41) ve böylelikle de beden sahne arkasında denetim altında tutulma sürecine girmiştir. Azap çektilirmenin ortadan kaldırılması cezalandırmayı seyirlik unsur olmaktan çıkarırken bedenın tutuklanmasını ve mahkûmu bütün haklardan mahrum bırakırken acı çektilirmemeyi öngörmekte; cezalandırma “beden dışı” ceza verme ve bedenden çok hayata müdahale eden bir infaz şeklinde sunulmaktadır (Foucault, 2017:42-44). Bedene fiziksel olarak yapılan müdahale yerini bedene dokunmadan yapılan müdahaleye bırakmıştır. Bu durumda müdahale edilen neydi ve ne oldu sorusu gün yüzüne çıkıyor. Şiddetli cezalandırma ile beden terbiye edilmeye ya da tamamen yok edilmeye çalışılıyordu. Ancak bedene şiddetle müdahale etmenin yerini alan bedeni zapt altında tutmak esasen bedene değil ruha yönelik bir mahrumiyet amacı taşımaktadır. “Ceza eğer, artık en katı biçimleri itibariyle bedene yönelmiyorsa, neye müdahale etmektedir? Kuramcılarının cevabı (...) basit, adeta aşikârdır. Bu cevap doğrudan doğruya sorunun içinde yer alıyormuşa benzemektedir. Mademki bedene değil, o halde ruha müdahale edilmektedir” (Foucault, 2017:50). İktidarın bedene fiziksel şiddetle müdahale etmemesi de bedeni üretim süreci içerisinde dâhil etmesinin ve onu denetim altına almasının bir yolu olarak göröllebilir. Bu durumda bedenın potansiyelinin farkına varıldığı ve beden ve iktidar arasındaki ilişkinin yavaş yavaş ortaya çıktığı söylenebilir. İktidar ve beden

arasındaki bu ilişki kurgusaldır ve tarih boyunca bir senaryoya bağlı kalarak var olmuştur. Ancak hangisi önce gelir ve hangisi hangisini etkiler sorusunun tam bir cevabı yoktur. “(...) İktidar bir beden üzerine uygulandığına göre beden iktidardan önce gelmektedir; iktidar bedeni şekillendirdiğine göre de beden bazı bakımlardan ya da bir dereceye kadar iktidar tarafından imal edilir” (Butler, 2012:275). İktidarın bir parçası olarak var olan beden, maddi varlığının ötesinde kurgusal bir varlık edinmekte ve kurgusal varlığı ile kurgusal bir kimliğe bürünmektedir denilebilir. Bu haliyle beden hem iktidarı oluşturan hem de iktidarın bir çıktısı olarak vardır.

Beden artık yalnızca maddi varlığı ile var olmanın ötesine geçerek doğanın bir parçası olmuştur. Maddi varlığı dışında bir ruh ve zihinsel bir süreç olarak gelişimini sürdürür. Kendisi de işaret ettiği yerler de bir fikir olarak vardır. Foucault’nun “biyoiktidar” kavramı tam olarak bedenin bu yeni halini denetleme biçimini işaret eder. İktidar, bedene fiziksel bir müdahaleye gereksinim duymadan varlığını kurgulayarak sürdürmektedir. Yani bu yeni iktidar kavramı içerisinde siyasetin ana öznesi (devlet) biçim değiştirmiştir. İktidar artık yukarıdan izleyen bir göz, görünmeyen varlığıyla izleyen “big brother” değil, bedenin içerisinde hüküm sürmekte, insanları yönetmektedir. Foucault’nun sözünü ettiği bu yeni insan yönetme biçiminde insan yaşamının cinsellikle, perhiz ve yemekle, demografi ve sağlıkla ilgili en mahrem yönlerinin, üretimi azami, maliyeti asgariye indirmek amacıyla asimile edildiği vurgulanır (Revel, 2012:17-18). Bu durumda iktidarın kendisi kendini, denetlemek istediği bedene indirgeyerek tam bir denetim sağlamanın yolunu bulmuştur. Bu sistem olası direnişlerin önünü alma, yapay bireyler inşa etme, onları sömürme ve denetim altında tutma maksadıyla yine denetim altında tutmak istedikleri insanın gücünden faydalanan bir sistemdir. Bu sistem, insanları sistematik bir biçimde iktidarın kendisini oynayarak kendilerini denetim altında aldıkları zahmetsiz bir sistem olarak görülebilir. Bu sistem içerisinde iktidar biçimi, merkezîleştirici biçiminden dönüşmüş bireyselleştirici bir hale bürünmüştür. Foucault bu yeni biçime “pastorallık” der. Temeli İbranilerdeki Tanrı ve Tanrının çoban olarak atadığı kral anlayışına dayanan pastorallikte çobanın iktidarı sürünün her üyesine ayrı bir özen gösterilmesini içerimler (Foucault, 2005:30-31).

2.2.2.2.Kurgusal Cinsiyet ve Pastoral İktidar Kıskaçında Kadın Bedeni

Kültürün taşıyıcısı olarak var olan kadın, bireyselleştirici iktidar içerisinde de bu vasfı ile doğanın bir uzantısı olarak var olur. Bireyselleştirici iktidar içerisinde ona atfedilen tüm anlamlar ile yüklenen tüm görevler doğaldır denilebilir. Pastoral iktidar içerisinde kadın pastoral bir kadındır. Dolayısıyla ona ilişkin tüm kavramsallaştırmalar doğallaştırılır. Kadın ve bedeni, kendisine oluşturulan ve geleneksel olarak taşıdığı cinsel kimliği üzerinden pastoral iktidarın bir parçasıdır. Kadının cinsel kimliği, cinsel eylemlerinin iktidarın isteğine uygunluğu çerçevesinde biçimlenir. İktidarın rızası dışında biçimlenen cinsel yönelimler ise çizilen çerçevenin dışında bırakılır. Çünkü üremeye yönelik olarak düzenlenmeyen ya da onun tarafından çehresi değiştirilmeyen hiçbir şeyin ne yeri vardır ne yasası ne de söz hakkı (Foucault, 2016a:12). Buna rağmen nüfusu oluşturmayacak cinsel eylemler iktidarın hâkimiyeti için bir tehdit unsuru olarak görülmez. Çünkü azınlık olarak görülür ve sabit durdukları müddetçe müdahale edilmez. Ancak bu durum azınlık oldukları ve “sabit” durdukları yani kamusal alanda görünür olmadıkları müddetçe böyledir. Zira feminist teori üzerine çalışmalar yürüten Savran da, doğuştan olduğu kabul edilen bir cinsel yönelimin mevcut hiyerarşik düzen için bir tehdit oluşturmayacağını, çünkü böyle bir azınlık grubun heteroseksüelleri kendi saflarına katma ve heteroseksüel düzenin hegemonyasını sorgulama potansiyellerinin olmayacağını söyler. Böyle olduğu takdirde ise evlilik, “makul” davrandıkları sürece kamusal alanda görünür olmak, askere alınmak ve benzeri haklardan yararlandırılmaları için bir engel kalmaz (Savran, 2013:245). Aksi durumda mevcut düzenin devamı, iktidarın çerçevesini çizdiği cinsel yönelimler dâhilinde mümkün görünür ve farklı cinsel yönelimler iktidarın varlığı için bir tehdit unsuru olarak var olur. Butler da toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda uyumsuz cinsiyetlerden korkan insanların kendi normatiflik anlayışlarını kaybetmekten, toplumsal cinsiyetin değişken olduğunu, normların olumsal (contingent) olduğunu, istedikleri vakit cinsiyetlerini şu an olduğundan farklı şekilde sürdürebileceklerini öğrenmekten, toplumsal cinsiyetin bir icra meselesi ve içkin bir özellikten ziyade kendi sonuçlarından ibaret olduğunu öğrenmekten korktuklarını söyler (Breen ve Blumenfeld, 2009). Yani denilebilir ki, cinsiyet iktidarın söylemi doğrultusunda şekillenir, bu söylem ise doğallaştırılarak toplumsallaştırılır. Modern cinsellik eyleminde kişinin cinselliği heteroseksüel cinsel yönelim ile belirlenir ve bu yönelim

içerisinde cinselliğin tarifi cinsel hazdan önce gelir, başka bir deyişle, cinsellik biyolojik özellikleri doğrultusunda ifade edilmez ve söylemsel olarak kurgulanır (Zengin, 2012:334).

İktidarın, cinselliği kurgulayarak ve bir tanım çerçevesine yerleştirerek düzenlediği söylenebilir. Bu düzen cinselliğin nasıl olması gerektiğini anlatırken hem sınıflandırma yapar hem de ayırıştırma. Beden üzerinden gerçekleştirilen bu denetim ile iktidarın bekasının düşünüldüğü ve “çatlak seslerin” bir potansiyel edinmelerinin önüne geçildiği söylenebilir. Cinsellik, iktidarın bedenler ve onların maddesellikleri, güçleri, enerjileri, duyumları ve hazları üzerindeki etkisiyle düzene soktuğu en spekülatif, en ideal ve en içsel ögedir (Foucault, 2016a:111). Görüldüğü üzere beden salt maddi varlığı ile değil bunun çok ötesinde bir anlam içerisinde varlığını sürdürmektedir. Foucault’nun dediği gibi cinsiyetli beden iktidardan bağımsız değildir. İktidar tarafından kurgusal bir varlık edinen beden –biyolojik olmaktan ziyade söylemsel olarak- cinsiyetlendirilerek, kültürel bir kurgu olarak sunulmaktadır. Savran’a göre cinsiyetli beden, iktidarın belirlediği gösterilerin tekrarlanmasıyla sabit kılınmış ve istikrara kavuşturulmuş bir maddesellik (materiality) halidir (Savran, 2013:267). “Cinsiyet” öylesine kurgusal bir zemin üzerine oturtulmuştur ki, tek başına yani yalnızca kavramsal olarak biçim bulması mümkün değildir. İktidarın yüzünün biçim bulmuş bir kurgusu olarak vardır. Bu haliyle kavramın, iktidar ve mevcut yapı ile aynı endişeleri taşıdığı söylenebilir.

“İki ya da üç yüzyıldır cinsellik etrafında kopardığımız bu çılgınca kıyamet, birincil bir kaygıya, nüfusu güvence altına almak, iş gücünü yeniden üretmek, toplumsal ilişkiler biçimini sürdürmek, kısacası ekonomik olarak yararlı, siyasal olarak muhafazakâr bir cinsellik düzeni kurmakla bağıntılı değil midir?” (Foucault, 2016a:33). Bedenin en birincil kimliği olarak cinsiyet, taşıdığı endişeler yahut çizildiği çerçeve içerisindeki hali sebebiyle bedenin yalnızca madden var olabilmesini engeller. Bu durumda kişinin öz kimliği üzerine söz söyleyebilmek için başvurulacak en son yoldur cinsiyet. Butler’ın da dediği gibi cinsiyet ne bir kişinin yalnızca sahip olabildiği bir şey ne de kişinin ne olduğunun değişmez bir tanımıdır (Butler, 2014:9). Bir cinsiyete sahip bedene değil, cinsiyetlendirilmiş bir beden kurgusuna ihtiyaç duyar iktidar. Cinsiyet yalnız başına herhangi bir söylem barındırmaz içerisinde. İktidarın söylemini barındıran cinsiyetlendirilmiş beden ve cinselliğin kendisidir. Bu bağlamda ifade edilecek olursa cinsiyetlendirilmiş beden

ile toplumsal cinsiyet kurgusaldır ve inşa edildiği toplumsal hafızadan ve onun söylemlerinden ayrı ele alınamayacağı düşünülmelidir. Ancak toplumsal cinsiyetin inşa edildiğini iddia etmek onun hayali ya da yapay olduğunu savunmak anlamına gelmez (Butler, 2010:88). Toplumsal normları desteklemek için kurulan; toplumu disipline edici ve iktidarın sürekliliğini sağlayan bir aygıt işlevi gördüğü söylenebilir. Bu sebeple cinsiyetin kurgusu, gerçekliği olmayan bir süreç olarak değil aksine normları “doğallaştıran”, iktidarın görünürlüğünün önüne bir perde çekerek onun şeffaflığını örten, iktidarın kendisinin, gücünü “yokmuşçasına”lığından alıyor olmasına destek olan bir süreç olarak ifade edilebilir. Cinsiyet kurgusu ile inşa edilen “kadın bedeni”nin bu inşa ediş halinin devamını sağlayan şey, inşa edişin çıktısını yani bu bedeni “doğallaştıran” iktidarın söylemleridir. Doğallaştırmada ise zaman son derece önemli görülür. Zira bu süreç tarihsel uyumluluk ile daha sağlam temel edinir. Her döneme uygun söylemler vesilesiyle beden tasavvur edilmekte, maddiliğini bunun üzerine kurgulamaktadır.

“Beauvoir’ın ileri sürdüğü, ‘kişi kadın doğmaz kadın olur’ iddiasında bir doğruluk payı varsa eğer, kadının kendisi oluşum sürecinde olan bir terimdir, başladığı veya bittiği söylenemeyecek bir oluş, bir inşa edıştır. Süregiden bir söylemsel pratik olarak müdahaleye ve yeniden anlamlandırılmaya açıktır. Toplumsal cinsiyet en şeyleştirilmiş şekillerini alırken bile o şekil almanın kendisi ısrarcı ve sinsi bir pratiktir, çeşitli toplumsal yollarla sürdürülür ve düzenlenir. (...) Toplumsal cinsiyet bedenin tekrar tekrar stilize edilmesidir, kaskatı bir düzenleyici çerçeve içinde tekrar edilen bir dizi edimdir” (Butler, 2010:88-89).

Kadının toplumsal olarak kurgulanması meselesi, doğa ile ilişkisi çerçevesinde değerlendirilebilir. Kadın, doğanın uzantısı gibi görülürken beden olgusu da doğaya ilişkindir. Descartes tarafından ortaya atılan bu iki kutuplu düşünceye göre aklın dengi olarak görülen ruh erkek, doğanın dengi olarak görülen beden kadınla özdeşleştirilir ve insanın gerçek boyutu ruh (mana) boyutu olarak ifade edilir (Ecevit ve Karkıner, 2013:142) Platon’da da durum çok farklı değildir. Her ne kadar Platon Devlet’te kadınları ve özel alanı ele alışıyla feminist çevrenin eleştirisini almışsa bile, Bluestone tarafından feminist olarak sunulurken feministlere karşı savunulduğunu görürüz. “Bluestone bu çatışmada, Platon’un kadınları küçük görmesini basitçe ‘Atinalı erkeğin olağan kadın düşmanlığı’ sayıp çağının ve mekânının, Platon’un felsefi düşüncesine içkin olmayan bir kusuruymuş gibi ele alarak Devlet’teki önerilere öncelik verir. ‘Platon’ der, ‘kadınları sevmezdi ama kurtuluşlarından yanaydı’ ” (Bluestone, 1987:88, akt.; Plumwood, 2004:108-109).

Aslında Platon’da problem olduğu düşünülen esas şey, cins olarak kadın değildir. Bu sebeple kadınlara dönük bir düşmanlık olarak değil “kadınsılık” olarak

ifade edilebileceğini ifade eden Plumwood'a göre Platon'un derdi cins olarak kadınlar değil dişilliktir. Platonda dişil olan açık bir şekilde ve tekrarlanarak aklın karşıtı olarak görülen doğanın daha düşük düzeniyle ilişkilendirilir; biçimsiz, disiplinsiz madde ya da ilksel kaosla (Timaios 50): düzensizlik ve denetlenmeyen duyguyla (Devlet 605 D-E), boş dedikodu ve kanaatle (doxa) (Devlet 304 C, 111, 395), ahlaki kötülükle (Timaios 91), beceriksizlikle (Devlet 455D), hayvan doğasıyla ve logostan uzaklıkla (Timaios 76), kamusal alana yakışmayan düşük, köle gibi bir doğayla (Devlet 455D), benliğin daha düşük kesimiyle ve bedensel iştahla (Timaios 70) ilişkilendirilir (Plumwood, 2004:109-110).

Bluestone'un çabasına rağmen Platonda kadınsılık, dişillik aklın karşıtı olarak görülen doğadan bile daha aşağı görüldüğü fikri kendini açık eder. "Neticede Platon'un 'feminizmi' tümüyle, rasyonel meritokrasisinin bir sonucudur ve ona ikincildir. Muhafızlar sınıfında belli bir tip kadının yer almasını ister ama adalet kaygısıyla değil, devletin hedeflerinin bir aracı olarak.(...) Platon, 'eril bir mükemmellik modeline' (Thornton 1986:97) uydukları ve dişî bedenlerine rağmen 'erkeksi ruhlar' (Spelman 1988:33) taşıdıkları takdirde dişî bedenli insanları da kabul eder. Spelman'ın öne sürdüğü gibi, "kadın" terimi muğlaktır" (Plumwood, 2004:111). Görüldüğü üzere, Platonun savunduğu kadınlık türü belli bir "erkeksi" doğa taşıyan ve filozofların önerdiği şekilde yetiştirilen bir kadınlıktır (Spelman, 1988:34, akt.; Plumwood, 2004:111-112).

Akıl dolayısıyla ortaya çıkan modern bilginin de cinsiyetçi bir söylem doğrultusunda biçim bulduğu söylenebilir. Akıl gibi bilgi de eril tahakküm altındadır. İnsan aklı sayesinde doğaya hükmeder düsturu zaten aklın doğa karşısındaki üstünlüğüne referans verir niteliktedir. Zira Francis Bacon da "bilgi erkter" sözüyle bilimi, "şeylerin özsel doğası" ile kurulan yüce bir sevgi ilişkisi olarak değil de "Akıl ile Doğa arasında iffetli ve yasal bir evlilik" olarak tasavvur ederek, doğanın yasalara bağlı olsa da akıldan yoksun olduğunu ifade eder (Keller, 2007:55-56). Dikkat edilirse Bacon da pederşahi (patriarkal) kültür içerisinde vücut bulan heteroseksüel iktidarın söylemlerinde sık rastlanabilen aile ve evlilik mitlerine referans vererek, akıl ile doğa eksenli oluşturulan iki kutuplu dünya tasavvurunu eril ve dişil söylemleriyle bütünleştirir. Bu söylemler aracılığı ile biçimlenen cinsiyetlendirilmiş beden kurgusu, hayatın her anında kendisini gösterir. Akıl ile doğa, akıl ile beden, özne ile nesne, anne ile baba, dişil ile eril. Öteki olanları yani doğa, beden, nesne,

anne, dişil olarak ifade edilen kavramların eril söylemlerde hep aşağı olana yahut en azından karşıtına nazaran daha aşağı konumuna referans verdiğini söylemek mümkündür. Genelde ötekinin temsili kendisine duyulan korkudan mütevellit hep sorunlu bir temsil olmuştur denilebilir. Temsil ile gerçeklik yapı bozuma uğratılır. O andan itibaren ise öteki olanın özsel varlığı söz konusu dahi edilmez. Söylemler ile biçim bulur, simge olarak var olur. Son kertede ise kurgusal bir varlık edinir. Aklın karşıtı da işte bu şekilde kurgusaldır. Bu kurgusal mevcudiyeti ise ehemmiyet verilmemesini, yok sayılmasını salık verir. Tıpkı akıl karşısındaki doğa ve doğa ile eş görülen kadın gibi. “Eksik etek; saçı uzun akli kısa; Ateşle oynama elini avratla oynama evini yakar; Avrattan vefa zehirden şıfa bekleme; Sana on erkek evlat verse de kadına güvenme; Kadınların üç önemli görevi vardır; Babaya itaat, kocaya itaat, oğula itaat; Allah’ın merhameti kadına geçmez; gibi ifadeler varlıklarını bu tarz eril söylem ve kavramsallaştırmalara borçludur denilebilir. Heteroseksüel iktidar yahut bir tanımdan azade ifade edilecek olursa pederşahi bir zihniyetin dili doğal olarak eril söylemlere bükülmekte, bilim de beden gibi cinsiyetlendirilmiş bir hal almaktadır. Keller, toplumsal cinsiyetten uzak bir bilim anlayışının ne eril ne de dişil perspektiflerinin sonucu ya da tamamlayıcısı ne de bir dar görüşlülüğün yerini bir başka dar görüşlülüğün alması olmadığını belirterek, daha ziyade tam da eril ve dişi kategorilerinin ve buna mukabil akıl ile doğa kategorilerinin dönüştürölmesi ilkesine dayalı olduğunu belirtir (Keller, 20017:212). Aksi halde salt kavramsal bir dönüşüm istenen ve gerçek bir dönüşümü gerçekleştirme konusunda eksik kalacaktır.

Kadın bedeninin de bu süreç içerisinde doğa ile özdeş tutularak ikincilleştirilmekte olduğu söylenebilir. Kadın ve erkeğin en basit ve en temel olarak “cinsellik eylemi” üzerinden belirli tanımlar alması, cinsiyetlendirilmiş bedenin oluşumundaki en kuvvetli öğe olarak karşımızda durur. Türkiye coğrafyasında özellikle de Anadolu’da halen dillendirilen atasözleri, deyimler ve belirli anlamlar verilen hareketlere bakıldığında bile, cinsellik eyleminin özünden uzaklaştırılarak simgesel bir hal aldığı, kurgusal bir gerçeklik olarak karşımızda durduğu görülebilir. Örneğin gerdek gecesi öncesinde veya sonrasında yapılan ritüellerden (-ki bunlar cinsiyetçi geleneklerdir) olan kanlı çarşafın veya bekâret raporunun sergilenmesi, damadın sırtına vurulmak suretiyle yatak odasına itilmesi; kocası ölen kadının kocasının kardeşiyle evlendirilmesi veya “berdel” adı altında kız çocuklarının takas usulü değiş tokuşu. Kadını bu ritüellerle aşağılayan yahut “hanım köylü, kılıbık, karı

gibi ağlama” gibi erkeği yine kadın üzerinden aşağılayan ifadelere rastlanması hala mümkündür.

Cinselliğe ilişkin tanımlar, gelenekler, inançlar ve davranışlar kendiliğinden değil, somut iktidar ilişkileri içerisinde oluşur ve tarihsel olarak binlerce yıl geriye giden ataerkil iktidar ilişkilerinin yalnızca devlet ve kilise tarafından değil, özellikle son iki yüz yıldır tıp, psikoloji, sosyal hizmetler, okullar vb. aygıtlar tarafından da doğallaştırılmakta ve pekiştirilmekte olduğu görülmektedir (Berktaş, 2009:61). Görüldüğü üzere kadın ve erkek bedeni gibi cinsellik eyleminin kendisi de kurgulanmasına rağmen doğallaştırılarak sunulmaktadır. Bu da iktidarın beden üzerinde kendini gizleyerek varlığını sürdürmesinin bir yolu olarak görülebilir. Foucault’nun biyolojik iktidardan kastı tam olarak iktidarın denetim aracı olarak bedenin kendisinde vücut bulması, böylece hiç güç kullanmadan toplumu denetim altında tutmanın yolu olarak ifade edilebilir. Bu durumda Foucault’nun cinselliğin arzuların doğal kaynağı olmaktan çok toplumsal düzenleme ve cinselliğin denetimi amacıyla üretilmiş kültürel bir kurgu olduğunu savunduğu söylenebilir (McNay, 2012:321). Bu durum yalnızca kişilerin bedensel olarak denetimini sağlamak amacıyla da yapılmıyor. İktidarın pastorallığı da buradan geliyor zaten. Biyoiktidar içerisinde kişinin yalnızca bedeni biçimlendirilmiyor. Düşüncelerin de bedenler gibi cinsiyetlendirilip biçimlendirilerek belirli zihinsel uğrakların oluşturulduğu ve düşüncenin o girift halinin yok edildiği söylenebilir. Bu iktidar biçimi kişilere neyi nasıl düşüneceklerinin öğretilmeye çalışıldığı bir iktidar biçimidir. Pastoral iktidar bireyi yalnızca belirli biçimlerde davranmaya sevk etmek değil aynı zamanda onu tanıyacak, keşfedecek, öznelliğini ortaya çıkaracak, kendisiyle ve kendi vicdanıyla olan ilişkisini yapılandıracak biçimde özel olarak her bir unsurun, sürüdeki herkesin selametine göz kulak olmayı görev ve temel amaç edinir (Foucault, 2005:211-212). Pastoral iktidar bu yöntem içerisinde kullandığı pazarlama teknikleri ile kişilere öznel olabilmeyi vadetmektedir. Özellikle reklamlar aracılığı ile kadınlar üzerinden işleyen bu süreç, kadınlara “kadınsılık” satarak, arzulanabilir olabileceklerini dikte etmektedir.

Kadınları birer arzu nesnesi olarak sunan bu teknikler ile kadın kendi bireyselliğini unuttuğu ve “aslında olmadığı” üzerinden hareketle kendini var kılmaya çalıştığı görülebilir. Kadının, bedeni ile kurduğu ilişki tarzı kurgusal bir ilişkidir. Öyle ki varlığı da, onu var kılacığı düşünülen şeyler de simgesel olarak

vardır. İmge ise temsil boyutunda var olabilen bir “şeyler uygarlığı” şeklinde ifade edilebilir. Kültürün taşıyıcısı olarak görülen kadın bu andan itibaren modern kültürün de bir parçası haline gelebilmektedir. Bu durumda reklamların son kertede ideolojik bir amaç taşıdığı ve pastoral iktidarın denetim araçlarından biri olduğu söylenebilir. Bu sebeple reklamları düz anlamları üzerinden anlamlandırmaya çalışmak ideolojinin kendisini asıl var ettiği yan anlam boyutunun göz ardı edilmesine sebep olabilir.

“Bu ‘kopma’ ya da ‘yan anlam’ olgusu son derece büyük önem taşır ve reklam olgusunun çok ötesine uzanır. Gazetemizi okurken, sinemaya gittiğimizde, televizyon izlerken (...) her zaman yalnızca yan anlamsal bildiriler aldığımız ve algıladığımız aşağı yukarı kesindir. (...) bir yan anlam uygarlığı içinde yaşıyoruz” (Barthes, 2014:190-191).

Ancak bu yan anlamlar öylece tepeden inme şeklinde oluşturulmaz. Öncelikle sahte ihtiyaçların oluşturulduğu ve reklamlar aracılığıyla oluşturulan talebin yine reklamlar aracılığıyla karşılandığı söylenebilir. Reklamlarda ihtiyaç duyacağınız en temel şeyin bir kişilik olduğu, bunu da reklamlardaki ürünlerin karşılayabileceği dile getirilmektedir. Bu ürünleri aldığınız takdirde var olabileceğinize inandırılırsınız. Bu çağrı kendini en fazla kadınlar üzerinden ifade eder. Kadın bir arzu nesnesi olduğuna ve ancak tükettiği takdirde arzulanan olabileceğine inandırılmaktadır. Yani kadına kadınlık satılır ve sağlığına, vücut bakımına özen göstermeye, giyinmeye, tek kelimeyle yoktan var olmaya inanarak kadın kendini tüketir (Baudrillard, 2016:113). Kadın ikincilleştirildiğinin farkında olmadan buna iltifat etmeye başlar. İktidarın pastorallığı burada daha net görülebilir. Kadın bu durumu doğal karşılayabiliyor ve özellikle tüketerek “gereğini” yapmaya girişiyor. Tüketim kültürü içerisinde sağlık sektörü de kendine önemli bir yer edinerek bedeni keşfetme sürecini başlatmıştır. Sağlık sektörü kadın bedenini reklamlar aracılığı ile idealize etmekte ve kadının kendini o “ideal beden”e göre tanımlamasına sebep olmaktadır. İdeal kilo, ideal boy diyerek zaten “cinsiyetlendirilmiş beden”i almakta ve ona kurgusal bir form biçmekte olduğu görülmektedir. Özgürleşme ve kendini tamamlama sistemi olarak düzenlenen bu narsistik yeniden kuşatmanın altında aslında rekabetçi, ekonomik bir yatırım vardır ve yeniden sahip çıkılan beden kapitalist amaçlara bağlı, zaten bir yatırımdır (Baudrillard, 2016:166).

Kadının arzu nesnesi olarak görülmesi reklamlarda da görselliği ile var edilmesini gerekli kıldığı düşünülmektedir. Bu durumda daima bakılan, teşhir edilen konumdadır. Arzu nesnesi olarak görülen kadın, reklam metinlerinde görsel hazza

hizmet etmeye başlar. Bu andan itibaren bakmak, masum bir eylem olmaktan çok daha ötesini ifade eder. Bakmak, içerisinde güç ilişkilerinin, iktidar örüntülerinin düzenlendiği, görmenin niyetli bir biçimde kullanıldığı bir hale geldiği andan itibaren bakmaktan değil “bakış” tan söz edilir ve gözün görebilmesi masum bir durumken bakmak, haz almak ya da bir şeyler anlatmak için kullanılabilir (Kırel, 2010:123). Kadın reklam metinlerinde arzu nesnesi olarak çıplaklığı ile var edilir ve bedeninin - söz konusu ürün erkeklerin tıraş bıçağı bile olsa- yine daha önce belirlenmiş “haz ölçütlerine” göre kurgulandığı görülebilir. Ancak asıl problem olan kadının çıplaklığı ile konu edilmesinden ziyade çıplaklığın, kadınlığın vazgeçilmez bir parçasıymış gibi sunulmasıdır. Bir reklam metninde kadın bedeninin teşhiri düz anlamda “ürüne sahip olursanız bu kadına da sahip olabilirsiniz” diye okunabilir. Çıplaklığın ve kadınlığın birbirinden bağımsız düşünölmeyecek iki kavrammış gibi sunulduğu görölebilmektedir. Her ne kadar bir sanat eserinde kadının çıplak resmedilmesinin sebebi, kadın bedeninin çıplaklığının estetik olduğu düşüncesi olsa da asıl amaç çıplaklığın kadınlığın vazgeçilmez bir parçası gibi görölmesi ve görsel hazzın erkek egemen bir biçimde yeniden inşa edilmesi durumudur (Kırel, 2010:132).

Kadın bedenine yönelik bu kurgusal ölçütlerin ortaya çıkmasında “moda” kavramının da etkisi vardır. Toplumsal yapıdaki dönüşömler beden ve özellikle giysiler üzerinde kendini göstermektedir. Nesrin Kula Demir ve Zehra Yiğit yapmış oldukları “Reklam Fotoğraflarında Kadın Bedeninin Değişimi” adlı çalışmalarında, geleneksel toplumda kıyafetin, sosyal statüye göre belirlendiğini ve bu yazısız normların kişiye neyi giyip neyi giymeyeceklerine yönelik birtakım direktifler verdiğini belirtir (Demir ve Yiğit, 2013:465). Öyle ki kişinin dış görünüşü bile, onun ne iş yaptığını yönelik bir takım ipuçları verebiliyordu. Hatta Sennett 17. yüzyıl sonlarında kişinin sokağa ne giyerek çıktığı o kadar önemliydi ki, onu farklı bir statüde gösterecek kıyafet giyenler cezalandırılıbiliyorken, herkes bu kurala göre kıyafetlerine statülerini belirten birtakım simgeler eklemekteydi der ve ekler “Amaç, toplumda ait olunan yeri gösteren simgeler kullanarak sokakta bir toplumsal düzen oluşturmaktır” (Sennett, 2016:94-95). Bu durum sadece 17. yüzyıl ve Batı ile sınırlı bir durum değildi. Osmanlı’da da her tebaanın kendine özgü kıyafetleri vardı ve “kendine has” durumu söz konusuydu. Kişinin giydikleri, statüsüne, aile yaşantısına, mevkiine, gelirine kadar kendisine özgü olanı içerimlerdi. Kendilerine has olmayanı giymeleri durumunda ise bu kişiler hem toplum tarafından reddedilmekte hem de

dini anlayışları bunu günah saymaktaydı (Demir ve Yiğit, 2013:465). Bu durum belirli ölçütlere ve belirlenmiş kodlara göre yaşamayı öngörmektedir. Abou-El-Haj'ın alıntıladığı dönemin önemli yazarlarından Koçi Bey de çizdiği ideal devlet yapısında dışsal farklılık belirtileri ve toplumsal farklılıkların (kıyafet, kılıç kuşanma, ata binme vs.) herkesin yerini ve işlevini bilmesi bakımından korunması gerektiğini böylece her bireyin konumu hem elbisesinden hem de kamusal davranışından anlaşılır olabileceğini belirtir (Abou-El-Haj,2018:201). Böylece toplumsal denetim toplumun kendisine yaptırılarak iktidarın görünmez varlığı desteklenmiş olmaktadır. İnsanların bu belirlenmiş kodlara uygunluklarıyla kendilerini değerli gördükleri ve doğal niteliklerini değiştirerek bir anlamda kurgusal olarak toplumda var oldukları görülebilmektedir.

Kadınlara, moda, güzellik anlayışı ve “kadın dediğin” vari söylemler aracılığıyla değerli olabilmelerinin belirlenen ölçütlere uygunluklarıyla mümkün olduğu söylenmektedir. Baudrillard'ın da dediği gibi güzellik sermaye biçimi olduğu için mutlak bir buyruktur (Baudrillard, 2016:166-169). Bu buyruk ile birlikte beden denetim mekanizması işlevi görmeye başladığı söylenebilir. Reklam metinleri kadın bedeni üzerinden oluşturulmakta, ürünlerin pazarlaması bu şekilde yapılmakta dolayısıyla da kadın bedeni de “olması gereken biçimde” inşa edilmektedir. Elbette ki bu durum iktidarın tasavvurundaki kadın imajından azade bir şekilde gerçekleşmemektedir ve değişen dönüşen toplumsal yapıyla paralel bir şekilde bedenin biçim aldığı görülebilir. Bu durumun sadece iktidar tarafından pastoral bir şekilde gerçekleştirilmek suretiyle, yani tek taraflı bir dayatma sonucu oluşturulduğu söylenemez. İktidarın dayatması kadar kadınların da kendi hemcinslerine karşı bedenlerini bir dayatma olarak kullandığını görülebilir. Reklam aracılığıyla hemcinslerini gören kadınların, reklam metninin içerisinde kendilerine dayatılan ölçüler gereğince “ideal” bedenden uzak oldukları düşünceleri sağlanmaktadır. Bu ideallikten uzak oldukları ölçüde kendi bedenlerine olan saygılarını yitirmeleriyle birlikte mesajın doğal yollarla kendilerine iletimi gerçekleştiği söylenebilir. Bu saygıyı kazanmak adına ise işi estetiğe kadar götürebilmektedirler. Baudrillard'ın da ifade ettiği gibi, bedenin artık ne dinsel görüşteki et ne de endüstriyel mantıktaki gibi emek gücü olduğu düşünülmektedir. Postmodern toplumlarda her alanda bedenin yeniden keşfini ve tüketimini yönlendiren en önemli öge cinsellik olarak ortaya

çıkılmaktadır. Güzellik ve erotizmle birlikte beden, bu yeni tüketime hizmet etmektedir (Baudrillard, 1998:159).

Toplumsal değişim ve dönüşümleri en iyi şekilde kadın bedeni ve kıyafetleri üzerinden görmenin mümkün olduğu söylenebilir. Kadın bedeni bir güç gösteri alanı olarak iktidarını ortaya koyan zihniyetin, şekillendirme hakkını kendinde gördüğü bir nesne olarak kabul edilmektedir. Kadın bedeninin reklam sektörü içerisinde önemli bir araç olarak görülmesi, kadının yine kadın tarafından tüketilmesi sonucunu doğurmuştur. Böylelikle bireysel ve toplumsal iktidarın toplumsal yapı ve zihniyetini de şekillendirerek kadının zihinsel tasavvurunun madden de inşasına katkı sağlanmış olmaktadır. Foucault biyoiktidarında bundan söz eder. Buna göre beden de iktidarın kendisini görünür kıldığı alanlardan biridir. Toplumsal yapıdaki değişim ve dönüşümlerin evvela beden üzerinden kendisini gösteriyor olması rastlantı değildir. Bedenin teşhiri ve yeniden inşası, varlığını her yerde görünür kılan biyoiktidardan bağımsız değildir. Biyoiktidar kendisini görünmez kılarak topluma nüfuz etmektedir. Beden inşasını da bu bağlam üzerinden okumak anlamlıdır. Zira ideolojik bir metin olarak oluşturulmaya çalışılan bedenin toplumsal yapıdaki varlığını madden görmek mümkün görünmemektedir. İktidar ideolojilerde gizlidir. Bu sebeple ideolojilerin görülmesi ve iyi okunabilmesi iktidarın nerede ve ne şekilde arandığına bağlıdır.

Foucault iktidarın nerelerde çözümlenmesi gerektiği üzerine, kılcallaştığı sınırlarında, son çizgilerinde kavramak, özellikle bu iktidarın kendisini düzenleyen ve sınırlayan hukuk kurallarından taşarak bunun ötesine uzandığı, kurumların içine yerleştiği, teknikler içerisinde somutlaştığı ve kendine somut hatta yeri geldiğinde şiddet içeren müdahale araçları sağladığı yerlerde ele almak gerektiğini belirtir (Foucault, 2002:41). Yani iktidarı kendisini görünmez kıldığı yerlerde görmek, kadın bedenine yönelik inşaların ve oluşturulan yapay kimliklerin ideolojik alt metnini görmek bağlamında değerlidir. Kadın bir nesneden farksız, gösteri malzemesi ile kurgulanmakta ve kitle iletişim araçlarınca bedenine yüklenen anlamlar pekiştirilmektedir. Kadın bedeninin şöyleşerek var kılınmaya çalışması, onu üretim sürecine dâhil etmektedir. Üretim süreci içerisinde ise kadının özünden, kendi değerinden uzaklaştırılıp bir nesne-bedene dönüştürüldüğü görülebilir. Tüketim toplumu var olabilmek adına nesnelere ihtiyaç duyar, daha doğrusu onları yok etmeye ihtiyaç duyar; bu sebeple yok etme üretime temel alternatif olarak kalır:

Tüketim sadece üretimle yok etme arasındaki aracı bir terimdir (Baudrillard, 2016:47).

2.2.2.3.Kamusal Alanın Demirbaşları Tarihsel Dönüşümü ve Kadının Yeri

Kamusal alanın yalnızca özgür erkeklerin müdahil olabildiği köleler ve özgür dahi olsa kadınların müdahil olamadığı bir alan olarak Antik Yunan'da polis devletinin doğuşu ile birlikte özel alanın karşıtı olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Özel alan yani mahrem alan kamusala karşıtlığı derecesiyle olumsuz anlamda dikkat çekmeye başlamıştır. Mahrem, mahremiyet (privacy), kelime anlamının gösterdiği gibi mahrum edici özellik taşımakta yani kelimenin Antik Yunan'daki anlamıyla en yüksek ve en insani yetenekler de dâhil yoksun olmak demektir (Arendt, 2016:78). Mahrem alanın da kadınların ve kölelerin alanı olduğu varsayımından hareketle denilebilir ki, kadınlar ve köleler her türlü yetenekten ve yeterlilikten yoksun olarak görülmektedir. Bu sebeple iyi yaşamın yolu olan bios politikostan uzak tutulurlar. Kent devletinin doğuşu, insanın (burada insandan kasıt erkektir) özel yaşamına ikinci bir yaşam tarzı ekler ve bu yaşam tarzı bios politikos (politik yaşam) olarak özel yaşam (idion) ve kamusal alan (koinon) arasında keskin bir ayrımı ortaya çıkarır (Arendt, 2016:60). Antik Yunan'daki kamusal alan devletten ayrı düşünölmeyen bir kamusal alandır. Polisin ortaya çıkmasıyla meydana gelen kamusal alan yurttaşların alanıydı. Klasik Çağ Atina'sında yönetme, karar verme, yargılama ve bunların kamusal işleyişi politikayı oluşturur; Aristoteles'in Politika'sında, polis en yüce iyiyi amaçlayan ve insan doğasının kendini gerçekleştirebileceği tek topluluk biçimi olarak ifade edilir (Yükselbaba, 2017:4). Ancak Arendt'e göre bu yalnızca Aristoteles'in fikri değildi, bu düşüncenin tarihsel bir geçmişi vardı. Antik Yunan'da eylem (praxis) ile konuşma (lexis) siyasal alana özgüydü ve Arendt bunun Aristo'nun bios politikos'unu oluşturduğunu belirtir (Arendt, 2016:60-61). Bu haliyle söz sahibi olabilmek ve kamusal alana özgü olduğu düşünölen eyleme geçmek yurttaş olmayı gerektirirken, mahrem alan içerisinde bulunan, haliyle de mahrem olan kadınlar ve köleler yurttaş olarak görölmüyorlardı, dolayısıyla da herhangi bir söz hakları bulunmuyordu. Bu durum ise Antik Yunan'daki kamusal alanı politik bir alan haline getirir. Yunan düşüncesinde insanın siyaseten örgütlenmesi doğal bir birlik olan evden (oikia), aileden farklıdır (Arendt, 2016:60).

Antik Yunan ile birlikte anılmaya başlayan demokrasi anlayışıyla yakından ilintili olan bu kamusal alan kavramının, hukuki düzenlemeyle birlikte anlam kazandığı söylenebilir. Özel alan yani mahrem alan dışarıya kapalı olan anlamında kullanılır. Özel alan bu haliyle dışarıdan bir müdahaleyi -ki bu müdahale hukuki ve politik anlamda bile olsa- kabul görmez. Dolayısıyla eve ait görülen kadınlar ve kölelerin siyaseten örgütlenmeleri mümkün değildir. Haliyle bu iki sınıf iyi bir yaşam süremez, zira Aristoteles'e göre iyi yaşam bios politikostur. Yani politik olarak sürdürülebilecek, insanı (özgür erkeği) hayvandan ayırabilen bir yaşamdır. Bu durumuyla ise mahrem alan ve kamusal alan ayrımı ataerkil bir düzende daha anlaşılır ve kabul görülebilir bir haldedir. Çünkü bu ayrım ile birlikte ataerkil sistemin değer yargıları korunmuş olur. Yani insanın hayatta kalma ve üreme ihtiyaçlarını karşılamak için zorunlu ve doğal olarak ortaya çıkan aile mefhumu özel alan olarak zoe'nin devamıyken, iyi yaşamın gerçekleşeceği ve kamusal sorunların çözümleneceği alan kamusal alan yani bios'un alanı olarak ifade edilir (Keskin, 1998: 106). Bu haliyle de mahrem alan kamusal alandan ayrı konumlandırılmıştır ve müdahimleri yurttaş olarak görülmemiştir.

Tarih de uzun bir süre eril bir anlatımla vücut bulmuştur ve bu sebeple toplumsal yapıdaki öznelerle olan diyalog tarih anlatılarına da sirayet etmiştir. Toplumsal yapı içerisinde büyüyen eril anlatım bu haliyle eril bir tarihsellik oluşturmuştur. Zaten bu sebeple gerek anonim tarih anlatılarında olsun gerekse diğerlerinde kahramanlar, kurtarıcılar genellikle erkek olarak tasvir edilir. Kadınların tarih yazınından dışlanmış olmaları tarihi bir iktidar alanı tarih yazımını ise iktidar edimi haline getirerek tarihin kendisinin önemi kadar tarihsel bilgiyi kimin kayda geçirdiğini, kimin yorumladığını, kısacası kimin ürettiğini de can alıcı bir öneme sahip kılar. (Berktaş, 2015: 19) Tarih kavramı devlet, ulus kavramlarını anımsatır, haliyle de devleti kuranları anlatır. Eril bir söylem ile üretilmiş tarih yazınlarında da elbette kurtarıcılar, devleti kuranlar erkekler olacaktır. Yalnızca tarih değil daha birçok alan gibi eğitim konusunda söylenenlerin de yine aynı minval üzere olduğu görülebilir. Örneğin Rousseau ağırlıklı olarak eğitim konusuna değindiği Emile isimli yapıtında kadının eğitimi erkeğin eğitimi çerçevesinde şekillendirir ve kadının aldığı eğitimi yalnızca erkeği hoş tutmak, çocuk yetiştirmek, çocuk büyütme ve onun eğitimi ile ilgilenmek olarak sınırlandırır. Rousseau, kadınla erkek aynı şekilde eğitilmemiş ve ikisi arasındaki ortak yetenekler de eşit olarak

paylaştırılmamıştır; kadınlar olmazsa biz erkekler yaşayabiliriz ancak kadınlar aynı konumda değiller ve cinsiyetlerinin gerektirdiği konumda bulunmaları bile erkeklere bağlıdır der (Rousseau, 2005:217-219). Görüldüğü üzere kadının eğitimi de terbiyesi de erkeğe göre ayarlanmalıdır diyerek kadının tek başına cinsiyetiyle bile var olamayacağını düşünen bir söylem mevcuttur. Buna göre kadın cinsi, erkek varsa önemlidir, işlevlidir, işe yarar. Kadının işlevlerini ve işe yararlılığını, hatta varlık sebebini Rousseau şu şekilde sıralar: Erkeklerin hoşuna gitmek, onlara (erkeklerle) faydalı olmak, kendilerini onlara (erkeklerle) sevdirmek ve saydırmak, Onları (erkekleri) küçükken büyütmek, büyüyünce onlara (erkeklerle) bakmak, nasihat vermek, teselli etmek, hayatı zevkli ve sevimli bir hale koymak... İşte kadınların görevleri her zaman bunlar olmuştur (Rousseau, 2005:220). Rousseau'nun kadın eğitiminin önemi ve varlığının sebebi üzerine söylediklerinin Emile yapıtındaki tezahürü son birkaç örnek ile daha net kavranabilir:

“Her kadın kendini erkeğe beğendirmek ister ve bunu istemeye mecburdur” (2005:220).

“Güzel olmaları tek başına anlamsızdır; hoş gitmeleri gerekir. Namuslu olmaları yetmez; namuslu olduklarının onaylanmasına ihtiyaçları vardır” (2005:220).

“(…) Bedensel terbiyenin içeriği cinsiyete göre değişir. Erkekte maddi gücü, kadında ise zarafet gücünü ortaya çıkarmayı hedef almalıdır” (2005:221).

“Çocukluğunda disipline alıştıran bir kadın itaat etmekte zorlanmaz. Küçükken anne babasına, büyüdüğünde ise bir erkeğe ya da erkeklerin kararlarına saygı duymakta güçlük çekmez. Erkeğin kararlarını bertaraf etmek kadınların başarabileceği bir şey değildir” (2005:224).

Farklı dönemlerde olmalarına rağmen aynı fikirde olan birçok düşünür mevcuttur. Rousseau'nun kamusal ve özel alanda erkek ve kadın ayrımını sosyal düzenin temel bir özelliği olarak görmesi gibi Aydınlanma çağı düşünürlerinden J. Locke kadının erkek tarafından ikincilleştirilmesinin doğadan kaynaklandığını, Machievelli kadının duygusal olduğunu, Hobbes ise kadının haklarını kontrat ile kocasına devrettiğini söyler (Ersöz, 2015:85). Görüldüğü üzere her dönemde kadın erkeğe nazaran ikinci plana bırakılmış, kadının eğitimi erkeğe göre biçimlenmiştir. Bu da kadının tarih içerisinde silik bir karakter olarak var edilme çabasını açıklayabilir.

Kadınların tarihsel yapı içerisinde görünürlüklerinin kamusal alana dâhil oluşlarıyla, bunun da eğitim almaya başlamalarıyla birlikte başladığı görülür. Batıda meydana gelen değişimler özellikle Fransız Devrimi (1789-1799) kadının toplumsal yapı içerisindeki rolünün de yavaş yavaş değişmesini sağlamıştır. İnsan Hakları

Evrensel Bildirgesi yayınlanarak hak ve özgürlükler güvence altına alınmıştır. Halk ayaklanmalarında Bastille ve Versailles yürüyüşleri yapılmış, siyasi kulüpler kurulmuş, her alanda kadınlar devrime destek vermiş ve devrimin simgesi olan eşitlik, özgürlük, kardeşlik sloganlarıyla kendileri için de hak talep etmişlerdir (Çiçek vd., 2015: 278). Ancak Berktaş kadınların ihtilalden elleri boş döndüğünü; heyecanla, erkeklerin yükselttiği “eşitlik, özgürlük ve kardeşlik” bayrağının peşine düştüklerini ancak “kardeşliğin” “erkek kardeşlik” (“fraternite”, “brotherhood”) olduğunu hayal kırıklığı içinde pek çabuk anladıklarını dile getirir (Berktaş, 2012:122). Buna göre kadınların erkeklerle birlikte giriştikleri ihtilalde gerçekleşmesini umdukları eşitlik, özgürlük, adalet isteği bir süre sonra kadınları dışlamış, yok saymıştır.

Görüldüğü gibi Fransız devrimi de cinsiyet eşitliğini sağlayamamıştır. Bu sebeple 1848 Seneca Falls sözleşmesi ile başlayan ve ABD kadın hakları hareketinin doğuşu olarak görülen birinci dalga feminizm hareketi medeni, siyasal ve cinsler arası eşitliğe dayalı hak taleplerinin arttığı dönem olarak yorumlanabilir. Fransız İhtilali ile başlayan bu dönüşümün yavaş yavaş büyümeye başladığı görülebilir. Birleşmiş Milletler’in İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’ne “cinsler arası eşitlik” ilkesini getirmesiyle birlikte kadınların hak taleplerinin karşılığını aldığı gelişmelerin yaşandığı söylenebilir.

Fransız İhtilali ile başlayan ve tüm dünyaya yavaş yavaş yayılan Feminizm hareketlerinin Osmanlı modernleşme hareketleri ile birlikte Osmanlı kadınlarında da etkisini gösterdiği söylenebilir. Modernleşme ile birlikte geleneksel toplumdan modern topluma geçiş ve kadının toplumsal yapı içerisindeki görünürlüğü bu dönemde başlamıştır. Batı’da meydana gelen modernleşme ile birlikte Batı’nın örnek alınmaya başladığı, birçok ülkede de Batı modernizminin ve feminizm gibi fikişel hareketlerin etkilerinin toplumsal yapı bağlamında görülmeye başladığı söylenebilir. Osmanlı döneminde kadının kamusal alanda görünür olmaya başladığı dönemin de modernleşme hareketlerinin başladığı döneme denk geldiği görülür. Modernleşme adına girişilen en önemli hareketlerden olan 1839 Tanzimat Fermanı ile birlikte yalnızca askeri alanda değil siyasal ve toplumsal yapıda da birçok gelişme kendini göstermiştir. Kendini en fazla gösteren ise nadir ve çok yeni olması hasebiyle kadınların yaşamını etkileyen değişiklikler olmuştur. Çünkü Osmanlı Dönemi kadınının konumu toplumsal ve siyasal yapıya eklenmiş ve bu konumu

modernleşme hareketleriyle birlikte kemikleşmiştir. Ancak yaşanan gelişmeler ne beklenmedik bir anda Osmanlı tebaasının başına geldiği ne de Osmanlı toplumunun bunu Batı'dan talep ettiği düşünülmemelidir. Yaşanan gelişmelerin özellikle de Tanzimat reformlarının talep sonucu başladığı söylenebilir. Kadının modernleşme, medenileşme, Batılılaşma çabasının başlangıç tarihi olarak okunabilecek olan Tanzimat, kadının kamusal varlığını gerçekleştirmekten ziyade bir sınır çizme olarak okunabilir; öyle ki bu dönemde yapılan entelektüel tartışmalar, gelenekçi muhafazakârlık ile aşırı Batıcılık arasında bir denge oluşturma gereği üzerinde odaklanmıştır (Kadioğlu, 1999:103). Yani yaşanan gelişmeler yalnızca Batı'da böyle olduğu için değil Osmanlı yönetici sınıfın ve elitlerinin istekleri doğrultusunda da gerçekleştiği söylenebilir. Abou-El-Haj On sekizinci yüzyılda, yönetici elitin Osmanlı ülkesi dışındaki gelişmelere ilgi gösterdiğini, hatta bazı güneydoğu Avrupa devletlerinin elitleri arasında bir çeşit kültürel bağımlılıktan söz edilebileceğinden ve bunun en büyük kanıtının Osmanlı barok mimarisinde görülebileceğinden bahseder (Abou-El-Haj, 2018:148-150). Yani bu gelişmeler ve dönüşümler yalnızca bir yabancı cazibesine kapılmanın ötesinde, Osmanlı elitinin ihtiyaçlarından da kaynaklanmaktadır. Bir nevi modern çağa ayak uydurmak için zorunlu bir dönüşümün gerekli görülmesi olarak da okunabilir.

Kadın adına yaşanan gelişmelerin de yine aynı şekilde kadınların 1800'lerden itibaren buna ihtiyaç duymaları sonucu gerçekleştiği söylenebilir. Yaşanan bu kültürel bağımlılık içerisinde kadınlar, Avrupai tarzdaki kültürel ürünlerle tanışmalarıyla birlikte bir değişimi arzulamayı ihtiyaç olarak görmeye başlamışlardır. Bu değişimin en önemli ayağının ise kamusal alanda görünmek fikri olduğu söylenebilir. Bir ihtiyaç olarak kamusal alanda olma fikri Osmanlı kadını toplumal yapıdaki görünmezliğini sorgulamaya itmiş, bir süre sonra yaşanan gelişmeler ve Avrupa kültürel ürünleriyle tanışmaları ise kadının kamusal alanda görünür olma isteğini doğurmuştur. Eğitim ile başlayan bu süreç içerisinde kadın Batı'nın edebiyat ürünleriyle tanışmıştır. Osmanlı Dönemi'nde kullanılan İslam dünyasının ilk ve en önemli medeni kanunu olan Mecelle'deki düzenlemeler ile kadının mahrem konumu korunmuştur. Bu dönemde kadına ait yerler (makarr-ı nisvan) olarak tanımlanan mutfak, kuyubaşı ve avluların komşu tarafından görülmesi yasaklanırken Tanzimat'tan itibaren kadına ait yerlerin toplumsallık ve görünürlük kazandığı görülür (Göle, 2016:56). Tabi kadınların kamusal alana kabulü yalnızca eğitim

veçhesiyle gerçekleşmemiştir. Hukuk alanında da kadınların evlilik kayıtları denetlenmiştir. Müslümanlar arasındaki nikâhlar ya bizzat kadılar tarafından ya da özel izinli din adamları tarafından kıyılmış ve bu sistem içerisinde yaşanan aksaklıklar kadınların evlilikten doğan hukuki haklarını kaybetmelerine yol açabilmiştir. Reform döneminin başından itibaren evlilik kayıtları daha sistemli bir biçimde tutulmaya başlanmıştır (Avcı, 2009:5). Kadının bu gelişmeler neticesinde kamusal alanda görünmeye başladığı, edebiyat çevrelerinde söz sahibi olduğu, kendine güveniyle beraber sözünü söyleyip büyütebildiği, edebiyat toplantıları yaptığı görülebilir. Bu durumun kadının aileden gelen bir maddi güç sahibi olması fikri üzerinden gerçekleştiği söylenebilir zira 1800'lerden sonra özellikle Tanzimat Fermanı ile birlikte kadının eğitime önem verilmesi sonucu kadınların piyano dersleri aldığı, modayı yakından takip ettiği, kendilerine mahsus gazetelerde yazılar yazdığı ve yabancı lisan dersleri aldığı bilinmektedir. Bu sebeple söz konusu gelişmelerin de maddi gelişmişlik ile paralel gerçekleştiği düşünülebilir. Ancak Tanzimat Fermanı öncesinde de yani 1800'ler öncesinde 1700'lerde de maddi olarak rahat bir kitlenin mevcut olduğu görülebilir. Peki, neden bu dönemde elde edilen kamusal 1700'lerde de elde edilemedi? Lale devrinde ve öncesinde de yani Osmanlı geleneksel toplumunda da özellikle İstanbul çevresinde maddi anlamda bir rahatlık görülür. Ancak bu maddi rahatlığın Osmanlı geleneksel yapısını değiştirmede ve söz konusu dönemde kadının gelenekselliğinin muhafaza edildiği söylenebilir.

1800'ler toplumunda kadın özel alanından dışarı çıkmış; tiyatroya giden, konservatuarda piyano dersleri alan, şiir edebiyat gibi erkeklerin de bulunduğu entelektüel toplantılara katılabilen yeni bir görünüm sergilemiştir. Yani kadın ve erkek arasındaki bu ilişkinin 1800'ler sonrası başladığı söylenebilir. Bu durumun maddiyatla alakasının kesinlikle olmadığı söylenemez ancak yegâne sebebin bu olduğu da düşünülmemelidir. Zira bu durumun yegâne sebebi Osmanlı toplumundaki fikrîsel dönüşümdür. Toplumsal alandaki bu dönüşümün gerçekleşebilmesi için toplumsal alanda öncelikle bir fikrîsel dönüşümün gerçekleşmesi gerekir. Fikrîsel dönüşüm gerçekleştikten sonra maddi imkânlarla toplumsal alandaki bu değişimler görülebilir. Öncesinde de maddi imkânlar vardı ancak toplumsal alanda böylesi değişimlere sebep olmamıştı. Çünkü fikrîsel dönüşüm bunun alt yapısını oluşturmuştur. Örneğin 1800'lerden sonra Osmanlı kadınlarının feminizm üzerine

okumaya başladığı görülür ancak 1700’lerde kadınların feminizm üzerine okudukları söylenemez. Çünkü hem devlet yapısı olarak hem de toplumsal olarak Osmanlı’nın çehresi şarka dönüktü. Bu dönüşümün ihtiyaç duyulduğu için gerçekleşmediği ya da kadınların feminizme mutlak surette ihtiyaç duymadığı söylenebilir. Zira bir şeye ihtiyaç duyulması için evvela onun bilinmesi gerektiği düşünülmektedir. Kadın kamusal alanda var olmak istedi, söz söylemek istedi çünkü bu gibi fikirlerle tanışmaya başladı. Bu, kadının erkek baskısına maruz kalmışsa şayet bunun farkında olmadığı ve bu fikirlerle tanıştıktan sonra baskı altında olduğunun farkına vardığı anlamına gelmez. Bu düşünce kadının pasif, düşünemez bir varlık olduğuna işaret eder. Ancak varsa bir baskı kadın zaten bunun farkına varmıştır ancak geleneksel Osmanlı toplumu içerisinde bunların dile getirilmesi daha önce görülmüş bir durum değildir. Toplumsal dönüşüm ile birlikte değişen toplumsal yapı içerisinde kadın feminizm üzerine okuma yapabileceği bir kamusal alanda bulmuştur kendisini. Böylece kamusal alan içerisinde erkeğin onu ezdiğini düşünüyorsa, kadın için bu düşüncelerini artık ifade edebileceği bir ortam doğmuştur. Dolayısıyla Batı tipi bir kamusal alan anlayışını okuyup iç etmek yeterli görülmemelidir. Bunları ifade edebileceği bir yapının gerekliliği doğmaktadır. 1800’lerle birlikte Osmanlı kadını böyle bir ortamla tanışmaya başlamıştır.

Toplumsal yapı ithal edilmiş fikirlerle muhatap olduğunda toplumun geleneksel yapısı ve ithal edilen fikrin kendi bağlamları doğrultusunda ele alınması gerekmektedir. Bu sebeple kamusal alanın Batı tipi kamusal alan ve geleneksel kamusal alan olarak keskin ayrımlarının yapılması en azından şark toplumları için bir ihtiyaç olarak görülebilir. Osmanlı İmparatorluğu içerisinde hane, üretim ve siyasal ittifaklar gibi “kamusal” görünümlü alanları içerdiği için kamusal ve özel olan ikiliğinde değişiklikler yapılması gerekiyor (Khoury, 2000:103). Bu sebeple tıpkı Habermas’ın 18. ve 17. yüzyıl kamusal alan ayrımı gibi Osmanlı toplumu için de geleneksel kamusal alan (1700’ler ve öncesi 1. Dönem) ve Batı tipi kamusal alan (1800’ler sonrası 2. Dönem) diye bir ayrım pek tabi konulabilir.

Bu fikrîsel dönüşüm Osmanlı kadınlarının içerisinde kadar girdikten sonra Osmanlı kadınları ellerindeki maddi imkânlar ile birlikte bu vari fikirlere iltifat etmeye ve bu minvalde üretmeye başladılar denilebilir. Bu sebeple ikinci dönem Osmanlı kamusalının yani 1800’ler Batı tipi Osmanlı kamusalının biraz daha laiklik ile harmanlanmış hali olduğu söylenebilir. Bu haliyle de aslında toplumsal yapıda

sınırları keskin farklılıklar olmadığı görülebilir yani Osmanlı toplumunun gelenekçi yapısından tamamen kopulduğu söylenemez. Özellikle ikinci dönem Osmanlı kamusalında yüzünü Batıya dönmüş kadın ve erkeklerin Batı tipi bir dünya görüşü ortaya koymaya başladıkları ancak bir taraftan da 600 yıllık bir çınarın geleneğini terk etmedikleri görülür. Yalnızca Osmanlı'nın içerisinde bir fikir üretme çabası olduğu söylenebilir. Bu yapı içerisinde küçük değişiklikler yapılıyor elbette; Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, Birinci ve İkinci Meşrutiyet gibi. Bunlar yapıyı keskin, net bir şekilde değiştirmeden Batı tipi bir yönetime doğru, daha doğrusu ikisinin ortasında bir yaklaşıma doğru bir tavır sergilemektedir. Amaç Osmanlı kadınlarına yeni bir kimlik kazandırmaktan ziyade geleneğin çerçevesi içerisinde ancak burjuva prototipi doğrultusunda Doğu-Batı sentezli bir kadın kimliği oluşturmaktır (Kocabaşoğlu, 2010:230-231). Ne 600 yıllık çınardan tam anlamıyla kopma ne de yüzünü döndüğü Batı'dan tamamen kopma. 1800'lerden sonra girişilen modernleşme hareketlerinin kadının konumu üzerinde Batılı bir çağdaş kadın simgesi oluşturmaktan ziyade kadının geleneksel rolleri ve dini öneminin gözetilerek kendisine yalnızca bir takım ayrıcalıklar tanınması şeklinde ifade edilebilir. Yani aslında biraz Batıya yaklaşma, Batı ile aradaki mesafeyi kapatma çabası olarak düşünülebilir. 2. dönem Osmanlı kamusalı devlet yapısı olarak ya da siyasi politika olarak böyle bir yapı içerisinde geliyor, kamusal alana da bu şekilde sirayet ediyor denilebilir. Kamusal alanın içerisindeki entelektüel kadınların feminizm üzerine, moda üzerine okumakta oldukları ve yaşamlarına yeni şeyler katmakla birlikte net bir şekilde bir Osmanlı gelenekselliğini de reddetmedikleri görülmektedir. Cumhuriyetteki en keskin ayrım burada başlıyor. Cumhuriyet Osmanlı'yı ve Osmanlı tipi bir devlet yapılanmasını da reddediyor ki Osmanlı yerine Cumhuriyeti tesis ediyor. Ve Cumhuriyeti tesis ederken de bunu laiklik bağlamında bir kamusal alan, bir devlet yapılanmasıyla birlikte gerçekleştiriyor. Yani laiklik aslında devlet eliyle tüm kurumlara yerleştiriliyor denilebilir. Bu sebeple 1800'lerle birlikte başlayan kadınların kamusal alana dâhil olmalarının, kadınların kendi maddi imkânları ve çabalarıyla oluşturmaya çalıştığı fikir ve eylem hareketlerinin daha çok bireysel temelli olduğu görülebilir.

Yenileşme hareketleri özellikle de İkinci Meşrutiyet ile birlikte matbuat alanının, kadın ve çocuk içeriklerine yer vermeye başladığı görülür. Ancak tekrar etmekte fayda var, dönem içerisinde kadına yönelik gelişmeler yine de Osmanlı'dan

tamamen sıyrılmış Batı tipi bir kadın imajı oluşturmak için gerçekleşmemiştir. Her ne kadar bu dönemde kadınların toplum hayatına katılmaları, kadınların eğitimi, kadınlara çalışma hakkının verilmesi talep edilenler içerisinde olsa da tüm bu taleplerin iyi bir eş, iyi bir anne ve eşine itaatkâr ve yardımcı bir kadın prototipine uygun yapıldığını ve kadın haklarının savunulduğu gerçek “Türk feminizmi”nin bu dönemde gerçekleşmediği söylenebilir (Kocabaşoğlu, 2010:28). Yani bu gelişmelerin bireysel çabalar doğrultusunda gerçekleştiği düşünülebilir. Ancak Cumhuriyet ile birlikte bu bireysel çabanın yerinin bir dizayn etme çabası ile değiştiği, dolayısıyla da Cumhuriyetin aslında Batı tipi bir modernizmin Osmanlı toplumuna keskin bir biçimde uygulanması olduğu söylenebilir. Çünkü modernizm bir bakıma toplumsal ve siyasal anlamda dizayn etme sürecidir. Bu dizayn ise bizzat devlet eliyle laik sistemden yola çıkılarak yapılmakta, toplumsal yapı içerisindeki kadının konumu da buna bağlı olarak aynı minvalde şekillenmektedir. Kitle iletişim araçları ise bu bağlamda kritik öneme sahip olmuştur. Daniel Lerner’a göre kitle iletişim araçları, modern bakış açılarını edinme, onları ifade etme ve modern hayat tarzlarının benimsenmesi noktasında yol gösterici rol oynamaktadırlar (Altun, 2005:88). Bu araçların dönem içerisindeki en önemlilerinden olan gazetelere, benimsetilmek istenen yeni hayat tarzını topluma sunma görevi verilmiştir. 7 Mayıs 1924’te yayın hayatına başlayan Cumhuriyet Gazetesi’nin bu amacı ziyadesiyle gerçekleştirdiği görülür. Yayın hayatına ilk başladığı günden itibaren Kemalist rejimin propaganda aracı olarak kullanılan gazete özellikle 1929’da düzenlediği “Miss Turkey” güzellik yarışması ile İslam toplumunda bir ilki gerçekleştirmiştir. Gazete bu süreci ayrıntılı olarak betimleyerek vermiştir. Ahmad’a göre bu ticari değil siyasal bir olay, Avrupa’ya ve uygar dünyaya benzemenin bir başka yoluydu (Ahmad, 2012:108). Uygar dünyaya benzemek ise kültürün taşıyıcısı kadın üzerinden kuvvetli bir biçimde gerçekleştirilebilecektir. Yani “Cumhuriyet kadınının yapısı nasıl olmalı” sorusundan hareketle gazeteler Cumhuriyet kadınının resmini çiziyor. Buna göre Cumhuriyet kadını toplumsalın içine girmeli, erkeklerle bir arada bulunabilmeli, aynı zamanda çok da çalışkan olmalı, şöyle giyinmeli, böyle yapmalı gibi fikirlerle tasarlanıyor. Bu haliyle Cumhuriyetin toplumsal alandaki fikrîsel alt yapısı Osmanlının ikinci döneminde atılmıştır denilebilir.

Kadın, tabii halden yurttaş hale Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte geçmiştir. Ancak bu, kadının geleneksel toplum rollerinden azade bir şekilde yaşamını

sürdürmeye başladığı anlamına gelmez. Kadın, Cumhuriyetin ilanıyla birlikte özellikle de “yurttaş” kavramını edindiği andan itibaren birçok hak ve taleplerinin karşılığını almıştır. Bununla beraber kadın, önceden geleneksel rolleri çerçevesinde tanımlanır; anne, eş, ev hanımı gibi sıfatlarla kabul görürdü. Cumhuriyet, kadının geleneksel rollerini ortadan kaldırmadı. Aksine bu rollerine bir de yurttaşlık görevlerini ekleyerek kadının yükünü artırdığı söylenebilir. Kadının kamusal alana çıkmasını kendi devrimini simgeleyen bir amaç haline getiren Kemalizm bunu yaparken aynı zamanda kadınların özel alandaki rollerini (iş yüklerini) pekiştirdiği, hatta “yurttaş anne” örneğinde olduğu gibi bu rollere kamusal anlamlar yüklediği hep tartışılmıştır (Savran, 2013:99). Esasen bu durum laik bir devletin özellikleri olarak kurgulanmıştır. En basit ifadesiyle din ve devlet işlerinin ayrılması olarak ifade edilen laiklik, bu özelliği bağlamında 1924 yılında Halifeliği kaldırmış, 1925’te Tekke ve Zaviyeler Kanunu ile Anadolu köylüsü için önemli olan dergâhlar ve türbeleri kapatmıştır. Tanzimat ile birlikte başlatılan devlet mekanizmalarının rasyonelleştirilmesi dolayısıyla modernleştirilmesi fikri ile birlikte medreseler kadro ve ekonomik kaynakları bakımından yetersiz hale getirilmiş, adalet ve eğitim sisteminin laikleşmesi sağlanmıştır (Mardin, 1998:53). Devam eden süreçte 1926’da Türk Medeni Kanunu ile kadınlara hukuk alanında birçok hak tanınmış, 3 Nisan 1930’da ise ilk olarak belediye seçimlerinde kadınlara oy kullanma hakkı verilmiştir. 1934 Kılık Kıyafet Kanunu ile birlikte tüm bu gelişmelerin yegâne sebebi kadını kamusal alana dâhil etmek değil bundan ziyade tüm bu gelişmeler Cumhuriyet rejiminin ve laik sistemin çerçevesini çizmek için önemli adımlar olarak görülmelidir. Kadının kamusal alanda var olmaya başlaması peçe ve çarşafın ortadan kalkmasını, zorunlu karma eğitimi, kadınlara oy hakkının tanınmasını ve toplumsal alanda kadınla erkeğin kaynaşmasını zorunlu kılar (Göle, 2016: 75). Aynı zamanda yine Göle’nin ifadesiyle şapka ile Osmanlı kimliğinden sıyrılacak olan Türkler, kadınların peçe ve çarşafı da atmalarıyla birlikte dini otoritenin, şeriatın sınırladığı mahrem yaşam duvarını yıkacaklardır (Göle, 2016:87). Yani kadının kamusal alana dâhil olması laik olması ile mümkün gibi görünmektedir. Bu dönemde Cumhuriyet kadınının gazetelerde resminin çizildiği ve onun nasıl olması gerektiğinin madde madde kurgulandığı görülür. Buna göre yurttaş anne olarak kurgulanan Cumhuriyet kadını hem ev içi rolleriyle hem de kamusal rolleriyle emsal teşkil etmelidir. Laik, modern, çalışkan ve iffetli kadın Cumhuriyet dönemi kamusal alanında kendine yer bulabilir. Ancak Göle’ye göre Müslüman bir toplumda yol alan Kemalist

feminizmin, özgürlük ile kadının namusunu ters orantılı olarak değerlendirmiş bir toplumda, bu durumun kendiliğinden gerçekleşmesinin de mümkün olmadığını bilmesi gerekir:

“Nitekim, Medeni Kanun’un kabulüne tepki olarak 1926 yılında, Akşam’da çıkan bir karikatür bunu iyi özetlemektedir: Karikatür, özgürleşmiş bir Türk kadını balona binerken ve fazla ağırlıklar olarak da “fazilet, namus ve utanma”yı atarken göstermektedir.” (Göle, 2016:109)

Modernleşme hareketleri, özellikle toplumun değer yargıları göz ardı edilerek gerçekleştiği zaman zayıf tarihsellik anlayışına sahip toplumların bocalamasına, kültürel anlamda kırılma yaşamasına sebep olacaktır denilebilir. Bu anlamda yenilik taraftarı bir kesim yeniliklere ayak uydurulduğu sürece modern, medeni ve gelişmiş, uydurulmadığı sürece geri kalmış, gayrı medeni olarak görülmüş, diğer kesim tarafından ise bu yenilikler kişiyi İslam’dan uzaklaştırdığı gerekçesiyle direnç gösterilmesi gereken bir olgu olarak kabul edilmiştir. Zira bu dönem içerisinde mahrem yaşam ve cinsiyet ilişkileri dini yasa tarafından belirlendiği için, Batı kültürel modeline direnç gösteren en yerleşik kültürel özelliktir (Göle, 2016:58). Cumhuriyet’e göre laiklik ile birlikte kadın “prangalarından” kurtulmuş, “özgür birey” olarak Osmanlı’nın o geleneksel yapısı içerisindeki kısıtlanmışlığından kurtulmaya başlamıştır. Ancak bu durumun Cumhuriyet’in, kendi tasavvurundaki kadın simgesine yeni sınırlar çizdiği, kurallarla yeni bir biçim verdiği gerçeğini ortadan kaldırmayacağı da söylenebilir. Göle Kemalist yapı içerisinde kadının kamusal alana girmesinin, saygınlığına dair işaretlerin abartılmasıyla mümkün olabileceğini belirtir. Yani kadının Türkiye’nin yeni yapılanması içerisinde kamusal alana girmesi, onun cinsiyetsiz bir kimliğe hatta bir ölçüde erkek kimliğine bürünmesiyle mümkün görünmektedir (Göle, 2016:109). “Devletçi elitin kamusal alanda en fazla görmek istediği kadınlar dahi ancak ‘dişiliklerini’ mahrem alanda bırakmak şartıyla sosyal yaşama katılabilmişlerdi. Nilüfer Göle’nin haklı olarak ‘cumhuriyetçi babaların erkeksi kızları’ olarak tasnif ettiği bu dönemin kamusal yaşamına taşınan kadınları, ancak cumhuriyetin erdemli vatandaşı olan erkek görüntüsünü idealleştirerek kamusal hayata atılabilmişti” (Çaha, 1998:96-97).

Kamusal alan ve mahrem alan ayrımının geleneksel yaşam biçiminin korunması ve modernlik tahayyülü çerçevesinde farklı anlamlandırmalara maruz kalmasıyla birlikte kadın ve erkek / kadınlık ve erkeklik anlamlarının da dönüşüm geçirdiği görülebilir. Roller farklılaşmış daha da ötesi kamusal alana ait roller

kurgulanmıştır. Modernitede insanın özsel kimliğiyle bütünleşip özgürleşmesini amaçlayan anlayış, gerçekte insanı özgürleştirme kaygısı ile değil kimlikte bir tür kutsal iktidar ilişkisi kurmayı hedeflemektedir (Aydınoglu, 2008/09, s. 192). Öyle ki kişinin kamusal alanda nasıl davranacağı hatta kim olabileceği ile mahrem alanda kim olabileceği belirlenmiştir. Yani kamusal alana müdahil olabilmenin şartları kadar kamusal alanın ne olduğu da değişmiştir. Osmanlı son dönem toplumu üzerine uygulanan yenileşme hareketleri ile toplumsal yaşama dair her şey dönüşüm geçirmiştir. Geleneksel bir yaşam süren halk, tabiri caizse “bilmedikleri bir yaşam kurgusu” içerisine konulmuştur denilebilir. Ne tam anlamıyla oraya ait olabilmiş ne de eskiyi devam ettirebilmiş değildir. Türk modernleşme tarihi bir sistematığe oturtulmadığından ve pratik endişelerin modernleşmenin doğal seyrinde gelişmesini engellediğinden, yaşanan süreç kurgulanarak iktidar talebini destekleyecek ideolojik bir söyleme dönüşmüştür (Akgül, 2000:157). Kamusal alanın seyirlik unsura dönüşmesiyle kamunun da izleyici olarak var olma süreci başlamıştır. Aslında kamusal alan şimdiki haliyle tıpkı bir tiyatro sahnesinde olduğu gibi kurgunun sahneye konulduğu bir alandır denilebilir. Hiçbir öznenin asıl kimliği ile bu sahnede var olamadığı söylenebilir. Bu durum özellikle kadının konumu ile belirgin bir şekilde görülmektedir. Çünkü kadının konumu göz önüne alındığında mahrem alanı dışında kadının politik bir ideolojinin ürünü olarak var kılınmaya çalışıldığı söylenebilir. Bunun en fazla kendini gösterdiği yer medya metinleridir. Çünkü medya metinlerinde kadın bir şekilde biçim verilmeye çalışılarak olduğu halinden farklı bir kimliğe büründürülmekte, haliyle kurgusal olarak var olması beklenmektedir. Bu durumda kamusal ve mahrem alan ayrımının, modern kapitalist toplumun eril ve dişil olarak ayrılan cinsiyetlendirilmiş mekânlarından oluştuğu söylenebilir. Bir yerden sonra işçi erkek, ev hanımı kadın gibi basit bir ayrımının da fazlasına ihtiyaç duyan sistemin bu iki mekânı kurgularken en yüksek verimi almayı amaçladığı görülmektedir. Bir süre sonra ise ekonomik, kurumsal, ideolojik ve giderek politik bir ayrım olarak “piyasa” ve “hane” birbirinden mekân olarak da ayrılmış, bu mekânların içinde birbirinden farklı cinsiyet düzenleri oluşmuştur (Sancar, 2013:51).

Osmanlı dönemi kadın simgesini genel bir çerçeveye yerleştirmek yanlıştır. Şöyle ki Cumhuriyetin kurulma safhasında Osmanlı kadını ikinci erkeğe nazaran ikinci planda tutulan olarak tanımlamaktadır. Ancak Osmanlı toplumunun gelenekçi yapısında kadının durumunun böyle değil daha ziyade görünmez kılınması üzerine

kurgulandığı anlaşılabılır. Ve bu ikisinin ayrı olduğu söylenebilir. Bu durumun sadece kadının “kapatılması” olarak okunmaması, toplumsal temelini dinden alan bir yapıyı okurken, dinin saf dışı bırakılmaması gerektiği fikrinin de göz ardı edilmemesi zorunluluk olarak kendini gösterir.

Osmanlı’nın 1800’lerden sonra yaşadığı yenileşme hareketleriyle birlikte ise, mahrem alanın yine demirbaşı olarak görünse de Batı edebi ve edebiyatıyla tanışan Osmanlı kadınının kamusal alana müdahil olduğu görülebilir. Bu dönem içerisinde Osmanlı geleneği tamamen terk edilmemiştir; bu sebeple Osmanlı ve Batı olarak iki ayrı kutup görülmez. Dönemin tartışmaları daha ziyade bir kaynaştırma olarak okunabilir. Yani yaşam şekli olsun, kılık kıyafet olsun yine İslami bir çerçeve içerisinde sürdürülen bir yenileşmenin vuku bulduğu söylenebilir. Ancak Cumhuriyet ile birlikte ortaya çıkan Kemalist medeniyet projesi toplumun geleneksel / toplumsal değerlerinden azade bir şekilde devlet eliyle tüm alanlara nüfuz etmeyi amaçlamıştır. Çünkü Türk modernleşmesi yerel değerleri ve hatta “insan”ı dışlayarak, Batı medeniyetinin izdüşümünde yeniden tanımlanmıştır (Göle, 2016:171). Devlet yönetimi ve toplumsal yapının din temelli biçim bulduğu ve sürdüğü bir yapının karşısına getirilen laik sistem varlığını, önceki sistemin tamamen ortadan kaldırılmasına borçludur. Kadının konumu da laik bir ulus devletin gerektirdiği şekilde kurgulanmıştır. Cumhuriyet döneminin kadın tahayyülü Anadolu kadınıdır ve bu kadına yeni görevler vermiş yeni sınırlar çizmiştir. Kemalist medeniyet projesinde Anadolu kadını hem “kurtaran” hem “kurtarılandır”: Anadolu kadını Cumhuriyet reformlarını “yozlaşmaktan” kurtarıırken reformlar da onu İslam taassubundan kurtarmakta, böylelikle dönemin kadın simgesi Medeniyet ve Millet arasındaki köprüyü kuran olarak tasvir edilmektedir (Göle, 2016:91).

Batı’nın örnek alınmasıyla kazanılacağı düşünülen modernlik, medeniyet ve gelişmişlik kendini ağırlıklı olarak kadın üzerinden ifade etmiştir. Türk modernleşmesi de yine aynı minval üzere kendini kadın üzerinden gerçekleştirmektedir. Hatta ulusun kurtuluşu ve yükselmesi kadının omuzlarına yüklenmiştir. Batıcılar arasında anılan Celal Nuri İleri “Kadınlarımız” adlı kitabında Türk ulusunun kurtuluşunu ve modernleşmesini kadının ıslahıyla mümkün görmektedir.

“(…) Ameliyata yalnız ordudan, donanmadan başlamamalıyız. Hatta ilerlemelere mekteplerden bile başlamak doğru değildir. Her şeyden evvel kadınlarımızı ıslah etmeliyiz ki

onlar da çocukları, çocuklar da büyüdüklerinde devleti ve milleti ıslah etsinler. Bir bina yapılacağı vakit çatıdan başlanmaz. Evvela temel kazılır. Kadın, insanlık binasının esas temelidir” (İleri, 1993:60).

Her ne kadar Batı medeniyeti, içerisinde bilimsel bilgi, yeni yemek alışkanlıkları, mobilyalar gibi çok farklı alanları barındırıyor olsa da medeni ve gayri medeni ayrımlarının yapıldığı esas yer kadın ve erkek meseleleridir diyen Göle’ye göre kadının konumu, Batılılaşma’nın ve Kemalist medeniyet projesinin mihenk taşıdır (Göle, 2016:91-92). Bu haliyle kadın, Anadolu kadınıdır. Yani yalnızca eve münhasır, mahreme ait konumunun yanında kamusal alanda bastırılmış kadınlık kimliği ile ayrı bir konum da edinmiştir. Geleneksel toplumda kadının tek bir kimliği vardı o da mahrem alandaki kimliğiydi. Başka bir kimliğe ihtiyacı yoktu, çünkü başka bir alanda mevcudiyeti yoktu. Yenileşme hareketleri ile birlikte ikinci bir kimliğe yani kamusal alandaki rolleri için de bir kimliğe ihtiyaç duydu. Bu kimliği ile kendini kamusal alan için geliştirdi, konservatuara gitti, edebiyat toplantıları yaptı, lisan öğrendi. Kemalist medeniyet projesi ile ise kadın ideal bir anne ve eş olmalı, çalışmalı, cepheye mermi taşınmalı ve kamusal alanda da söz sahibi olmalı. Dolayısıyla hem mahrem hem sosyal hem de kamusal alanlarda farklı kimliklere ihtiyaç duydu. Osmanlı’nın 1800’ler öncesinde kadın, salt “kadın” kimliği ile mevcuttu. Yenileşme hareketleri sonrası yani 1800’ler sonrası bir eşitlik söz konusudur. Kadın, erkeklerinde bulunduğu ortamlarda bulunabiliyor, söz söyleyebiliyordu. Ancak bunu “kadın kimliği” ile birlikte, hatta özellikle kadın kimliği ile birlikte gerçekleştiriyordu. Cumhuriyet döneminin farkı ise kadının, kadınlık kimliğini daima ikinci planda tutmasıdır. Mustafa Kemal’in yücelttiği Anadolu kadınının günümüzde klişeleşmiş tasvirini Atatürk’ün söylev ve demeçlerinde görmek mümkündür:

“Çift süren, tarlayı eken, ormandan odunu, keresteyi getiren, ürünlerini pazara götürerek paraya çeviren, aile ocaklarının dumanını tütüren, bütün bunlarla beraber, sırtı ile kağnısı ile kucağındaki yavrusu ile yağmur demeyip, kış demeyip, sıcak demeyip cephenin mühimmatını taşıyan hep onlar, hep o ulvi, o fedakâr, o ilahi Anadolu kadınları olmuştur” (Sevim vd., 2006:540).

Bu ifadeden de yola çıkılarak Cumhuriyet dönemi kadın söylemlerinin “fedakârlık” temelli oluşturulduğu söylenebilir. Ancak günümüz siyasal yapısı ve dolayısıyla kamusal da kendini Cumhuriyet dönemine geçişte olduğu gibi fikri bir dönüşüm içerisinde bulur. 1980’ler ile birlikte siyasal yapı ve toplumsal yapı içerisinde, Cumhuriyet döneminin, müreffeh yarınlarına atıf, istikbale yatırım tarzındaki söylemlerine karşıt söylemler ile var olan bir fikirsel dönüşümün

gerçekleştirdiği görülür. “Türk halkı, sürekli ertelenen bir gelecek uğruna fedakârlığa katlanmak yerine, tarihini, geçmiş kurumları, inançları, kimlik ve kültürünü sorgulamaya koyuldu” (Bozdoğan & Kasaba, 2005,13). 1950’ler ile birlikte kırdan kente gerçekleşen yoğun göç, beraberinde kent kimliğini ve kenti kullanım biçimini değişime uğratmıştır. Gecekondulaşma ve yoğun göç bölgelerinde kurulan fabrikalar ile birlikte kamusal alanların yeni kimlik edinme ya da kimliksizleşmeye doğru evrilmesi, aynı zamanda kültürel bir olgu olarak karşımızda duran mekânın kimliğini de dönüşüme uğratmıştır. Cumhuriyet ile birlikte modernleşme bağlamında kimlik edinen tek düze mekân, kamusal alan ve müdahimlerine karşın göç süreci ile birlikte farklı ve yeninin içerisinde büyüyen karmaşık insan ilişkileri ve bir o kadar çarpık kentleşmenin meydana geldiği görülür. Cumhuriyet döneminin –özellikle kadın üzerinden kendini gösterdiği- kılık kıyafet biçiminin kendini çok fazla göstermediği köy yerlerinden kente yönelik gerçekleşen göç ile birlikte kent içerisinde şalvar, sarık, başörtüsünün görülmeye başladığı söylenebilir. Cumhuriyet insanının resminin dışında kalmasa da “köy” sınırları içerisinde yüceltilen bu giyim kuşamın batılı tasavvurla biçimlenen modern kentlerde var olmaya başlaması çok kültürlü denilemeyecek bir karmaşıklık meydana getirmiştir. Sennett’in her kesimin kendine ait, kendine has mevkiini belirten kıyafet giymesinin toplumsal düzen oluşturma bakımından elzem görmesi (Sennett, 2016:94) ile bu durumun tek farkı bir karmaşaya sebebiyet vermesidir. Zira 17. yüzyılda bu uygulama gerek Batı’da olsun gerek Osmanlı’da toplumsal düzen tasavvuru ve toplumsal denetimin gerçekleşmesi doğrultusunda ilerlemiştir. Ancak Cumhuriyet modernleşmesinin Göle’nin de belirttiği gibi evrenselci yaklaşımlardan azade bir biçimde ele alınması yerel doku ile modernlik arasındaki eklemleşmenin tam olarak oturmamasına sebebiyet vermiştir (Göle, 2016:70). Kemalist modernleşme projesinin toplumun özgül niteliklerinin dikkate alınmayarak özellikle de temelini dinden alan bir yapılaşmaya uygulanması, söz konusu modernleşmenin tabana yayılmamasının en önemli görülen sebeplerinden biri olduğu söylenebilir. Yani modernleşme hareketinin Cumhuriyet dönemi tasavvurunda belirli bir çizgi üzerinden gerçekleşmesi beklenirken, toplumsal yapının çeşitliliğinin ve kültürünün göz ardı edilmesiyle birlikte bunun gerçekleşmediği ve Kemalist medeniyet projesinin 1980’ler ile birlikte eleştirilmeye başlandığı görülür. Batı’nın uygar ulusları kadar laik, etnik olarak da homojen bir cumhuriyet tasavvuru, ekonomik gerilik ve toplumsal çalkantı ile sonuçlanmıştır; laik ile Müslümanın, Türk ile Kürt’ün, akıl ile inancın, kırsal ile kentselin yani eski

ile yeninin birbiriyle çekişerek ortaya çıkardığı bir çalkantıdır bu (Bozdoğan & Kasaba, 2005, s. 10-13). Bu çalkantı ile kamusal insan ve kamusal mekân / kamusal alan kavramlarının da dönüşüm geçirdiği söylenebilir. 1950'ler ile başlayan 1970'ler ile artan bu yeni süreç ile birlikte kimlik kavramının kendisinde bir dönüşüm görülmektedir.

Kentin kendine has dokusu ve özellikleri kente ilişkin kendinden bir değer oluşturduğu için yaşanan dönüşüm kentsel değerın çöküşüne sebep olmuştur ve kenti bir sömürü merkezine çevirmiştir. Bu yeni yapı içerisinde mekânlar da kimliklerini yitirmiştir. Özellikle mekân isimleri bir değerden ziyade bir imaj olarak kendini var etmiştir. Dolayısıyla hem mekâna hem de mekânı kullanan insana bir kimlikten ziyade kişisel olarak bir imaj katmaktadır. Kentsel değerlerin çöküşü ile kimliğin yerini basit bir görüntü almıştır. Bu durum önceleri bir anlamı olan ve değerlerden oluşan, kültürel bir yeri olan kentleri kimliksiz kentler haline çevirmiştir. Kimliksiz kentlerin 18. yüzyıldaki anlamlı kamusal alanları değersizleştirerek müdavimlerini kimliksiz bireyler haline getirdiği söylenebilir. Sennett'e göre hayatın, aile ve yakın dostların dışındaki parçası olan kamusal hayat bir zamanlar hayat doluydu, kişiler için önemliydi; "yabancı"larla duygusal bağlar kurulan, insanın oyun yeteneğini çoğaltan, toplumsallaşmasını sağlayan bir kamusal anlayışı yerini özel hayata bırakmış, özel hayatın gerektirdiği oranda önemli olmaya başlamıştır (Akyol vd., 2017:550)

Geçmişle bağını kopararak kimliksiz kent kimliksiz bir insan meydana getirmiş ve duygusal bağlar kurulan "yabancı"yı korkulan kimse haline getirmiştir. "Biz"ın iyiliği ötekinin bilinirliğine bağlıdır. Öteki'ne duyulan bu korkunun sebebini Canetti bilinmeyen dokunuşundan kaynaklandığını, "biz"ı, bilinmeyen yani öteki'nin yani yabancı'nın dokunuşundan daha korkutan bir şey olmadığını belirtir (Canetti, 2014:13). Kimliksiz kent ve kimliksiz mekân, teması ortadan kaldırmakta dolayısıyla da Sennett'in yabancıyla duygusal bağlar kurulan ve insanın toplumsallaşmasını sağlayan kamusal anlayışını özel hayat karşısında daha az değerli hale getirmiştir. Sennett'in tasavvurundaki kamusal anlayışını "sokak" üzerinden okuyabilmek mümkündür. Sokak, yabancıyla karşılaşmaya ve onlarla duygusal bağlar kurulmasına imkân veren en önemli açık alanlar olarak karşımızda durur. Çatısız, kapısız dolayısıyla sınırsız kamusal mekânlar olan sokaklar, insanların aslında kamusallaşmasının önüne geçen kapalı mekânlarla kesişmediği müddetçe

özgür birer karşılaşma mekânları olarak varlıklarını sürdürmektedirler ya da sürdürmeye çalışmaktadırlar. Sokaklar insanları ve karşılaşma ihtimallerini birbirine bağlayan geçitler olma rollerini gittikçe kaybetmektedirler. Bu durumda sokaklar değişmemiş halleriyle kültürel birer toplumsal mekân olarak tasavvur edilebilir. Zira bir kadın kadar kültürel bir role sahiptirler. Sokaklar, Jane Jacobs'un değindiği gibi şehri fark edilir ve heyecan verici kılan en önemli öğelerdendir. Sokak ve kaldırım, bir şehrin en hayati organlarıdır. Bir şehrin sokakları ilginçse şehir de ilginç görünür; sokakları sıkıcıysa şehir de sıkıcı ve donuktur. Çoğu şehir kimliğini sokaklar sayesinde oluşturmuştur (akt. Erdönmez, 2014:121-124). Kültürün -her ne kadar çeşitli olsa da- gelenekselin tasarrufunda büyütüldüğü söylenebilir. Sınırsızlığın ve insan ilişkilerinin giriftliğine referans veren bu toplumsal mekânların sınırlı ve belirli kimliklerin müdavim olmasına imkân veren yapılarla karşılaşması, kemikleşmiş bir yerel kamusal kültür alanlarının oluşmasını engelleyeceği düşünülebilir. Barthes'ın da söylediği gibi şehir bir söylemdir ve bu söylem dildir: Şehir sakinleriyle konuşur, biz yaşadığımız kenti konuşuruz; bunu da orada yaşayarak, ona bakarak yaparız (Barthes, 2014:210). Bu durumda sokaklar kültürel bir dildir ve kültürel öğelerin aktarılmasında önem taşır.

Mekânın insanla, insanın mekânla ilişkisi bir süre sonra “ödünç alma” biçimine dönmüş, mekânın verdiği haz, kişinin mekânda edindiği kimlik, mekânın sunduğu kimlik ve müdavimlerin ettiği sohbete kadar bir sahip olmama, aidiyet hissetmeme, kendin olamama durumunu doğurmuştur. Parçacı planlama anlayışı ile de mekânların yerleşim biçimlerinin –düzen adı altında- bütünlüksüz ve alakasız dağılımı, benzeşik yapıların birbiri ardına sıralanışı bu durumu pekiştiren en önemli etken olarak görülebilir. Bir nevi düzenin içerisindeki bir karmaşa olarak okunabilir. Oysa mekânsal yerleşme, özel ve kamusal alanlar arasındaki geçişi sağlaması, toplum-mekân etkileşiminin gerçekleşmesinde bir araç olarak benimsenmesi ve bu yönü ile insanların sosyalleşmesine katkı sağlayan bir mekân olmasından dolayı kültürümüzü şekillendiren önemli olgulardan biridir (Akyol vd., 2017:551). Süreç içerisinde, Sanayi Dönemi'nin de etkisiyle meydana gelen karmaşanın ortasında geleneksel yapılardan uzaklaşmış ve parçacı planlama anlayışı ile birlikte bir düzen oluşturma çabasına girilmiştir. Ancak bu anlayış ile birlikte mekân farklılıkları dolayısıyla da buna bağlı sosyal farklılıklar oluşmuştur. Bir müddet sonra kamusal mekânlar tüketim mekânlarına dönerek insanların kamusal ihtiyaçlarını

karşılayamaz duruma gelmiştir (Akyol vd., 2017:550) Tüketim mekânları haline gelen bu mekânların kimliksizleşmesiyle ve küresel yapı içerisinde benzeşiklerinin giderek artmasıyla birlikte her anlamda bir aynılık süreci başlamıştır.

Mekânların artık kendiliğinden birer simge haline geldiği ve müdavimlerine de simgesel bir değer katarak onları da aynılaştırdığı söylenebilir. Kimliksiz mekânların sahip oldukları simgesel değerlerle müdavimlerine bir kişilik verdiği bu kişiliğin ise yapaylığından ötürü sokakların maskeli balo alanlarına dönüştüğü düşünülebilir. “Yabancı” ne kadar tehlikeli görünüyorsa asıl kimlikler de bir o kadar tehlikeli görülmektedir. Yani günümüz kamusalında “yabancı, öteki, esas biz” kurgusal olarak edindiğimiz kimlik ile özdeşleşmediği ölçüde Foucault’nun deyimiyle üstün ya da süfli olanı algılamamıza sebep olacağı için sadece farklılık olarak değil bir hiyerarşi sorunu olarak var olacaktır. Günümüzde ise tekrar bir yerele dönüş söz konusudur. Ancak bu yerele dönüş ekonomik değeri olduğu müddetçe kabul edilebilirdir. “Otantik” olarak adlandırılan yerel mekânlar gelenekselin pazarlanması olarak okunabilir. Zira değerın ekonomi politiğı sosyo-kültürel bir kayıp olarak “mimari kitschler” halinde karşımızda durmaktadır. Aynı şekilde sokakların da kendilerine atfedilen kamusal mekân kimliklerinin, insanların mekânlardan beklentilerinin değışime uğramasıyla birlikte değışmeye başladığı görülebilir. Biraz arz talep meselesi olarak yaklaşmak gerekirse bu durum, insanların bir anlamda yapay bir kimlik edinebileceğı, yabancıyla bırakın duygusal bağ kurmayı onunla temastan kaçınabileceğı bir talebin arzı olarak okunabilir. Diğer yönüyle ise alışveriş merkezleri ve mimari kitschlerin de zamanlarının büyük kısmını burada geçirebilecek, metalar arasında insani temastan kaçınacak insan talebinin arzı olarak okunabilir. Sözlerin, duyguların bir nevi karşılığını bulma ihtimalini içerisinde barındıran geçitler olan sokakların ve durup dinlenilebilecek, bir nevi hayatın karmaşasına ve kalabalığına bir es niteliğı taşıyan kaldırımların gittikçe ticarileşmesiyle birlikte sokağın ölümü gerçekleşmektedir. Bu ölüm ise insanların davranışını ve aralarındaki iletişimi de değıştirmiş, bir anlamda niteliksizleştirmiştir. Baudelaire “Paris Sıkıntısı”nda sokağın ölümünü ve insan davranışlarının geçirdiğı bu değışimi iki âşık çifti anlattığı “Yoksulların Gözleri” şiirinde işler. Bulvarda önünde hala molozlar bulunan yeni açılmış, yaldızlı ve ışıklarla dolu parlak bir kafede oturan çiftin hemen molozların öte tarafında bulunan başka dünyanın başka insanlarıyla göz göze gelmeleri anlatılır (Baudelaire, 2016:86). Bir anlamda Sennett’

in “Yabancı” ve Canetti’ nin “Bilinmeyen” yani kendilerinden ve kendi dünyalarından farklı olan ile karşılaşma, göz göze gelme durumudur. Haussmann’ın modern şehir planlaması ile kıyıda köşede kalan, şehirden uzaklara itilen insanları da içerisine alan dar sokaklar genişletilmiştir. Bu haliyle Fransız Devrimi sırasında insanları gizleyen barikat olma özelliklerini yitirmeleri için kurgulanmış ve sadece arabaların kullanabileceği hale getirilmiştir.

Sosyal ve kültürel anlamda politik bir duruş sergileyen insanları bir araya getirmesi bağlamında da değerlendirmeye alınabilecek olan sokaklar bu halleriyle zengin karşıtlıklara sahiptir. Ancak bu durum kentin modern yapılanması ile değişim geçirmiştir. Sokaklar iktidara yürüyen politik bir karşıt gücün sadece bir geçiş momentini olarak kabulünden, serbestliğin özgürlük diye anlaşıldığı apolitik bir kuşağın yerleşim yerine döner (Çetin, 2006:46). Farklılıklardan doğan zengin karşıtlıkların yerinin anlamsız görünen ve korkulan bir karmaşanın aldığı söylenebilir. Hâsılı yeni yapılanma ile her kesimden insan (yoksul, fahişe, zengin) aynı bulvarda karşılaşmıştır. Böylece yabancı ve bilinmeyen ile istemsiz karşılaşmaların bir kaynaşmadan ziyade karşıtlıkları gün yüzüne çıkardığı söylenebilir. Öyle ki farklılıklar hiç bu kadar keskin bir biçimde meydana çıkmamıştır. Bilinmeyene duyulan korku, dokunulma korkusu, tehlikeli olan öteki ile karşılaşma korkusu ve tüm karşılaşmalar bulvarlarda kendini göstermeye başlar. Sarı ve parlak ışıkların yoksulların gözlerini doldurduğunu belirten Baudelaire aynı ışık altındaki modern kentlinin gözlerinin yoksullar ile karşılaşmasından duyduğu rahatsızlık ile dolduğunu belirtir. Sokak kaldırımları her ne kadar yoksullarla zenginleri karşılaştıran göz göze getiren yerler olsa da, modern sokaklardaki bu gören gözler, Roma’daki gibi oluşturulan mimari azametden ürküp itaat etmiyorlar, çünkü şehir planlaması yapılarla insanları karşılaştırmaktan ziyade insanlarla insanları karşılaştırıyor; bu karşılaşmaların ise karşıtlaşmalara dönmemesi için hiçbir engel bulunmuyordu (Çetin, 2006:46). Haliyle modern kentli dokunulmayı anlamsız bulmakta bu durum ise kentin insanları bir araya getirme özelliğini yitirdiğine işaret etmektedir. Sokaklar bu halleriyle kesişim alanları değil birer arenaya dönüşmüş, karşıtlıkların çarpışmasına seyirci olmuştur. Sokak temaşa edilenden temaşa edene, akışkan halden durağan hale geçmiştir. Barthes’ın “sakinleriyle konuşan sokağı” artık sessizdir. Sokaklar artık karşılaşmaların ve muhabbetin geçiş noktaları değil herhangi bir geçit haline girerek geleneksel yapı ve doku içerisindeki özelliklerini

yitirmekte, aynılaşmaktadır. Geleneksel doku içerisindeki Türk Sokağı da günümüzde etkileşim ve değişim sürecindeki gelişmiş dünyanın herhangi bir noktasında bulunabilecek sıradan bir caddeye dönüşmüş; bu dönüşüm kent kimliğinin fiziki, sosyo-ekonomik ve demografik yapıya bağlı olarak değişmesine neden olarak, günümüz teknolojisini de kullanarak giderek modernleşmekte ancak insana yabancılaşmaktadır (Ulu ve Karakoç, 2004:63).

2.2.3. Bir Kamusal Uzlaş Zemini Olarak Kutsal İnsan: Kadın ve Bedeni

2.2.3.1. Pornografik Bakış Karşısında Kadın İmgesi

Kadın bedeni, sürekli bir kurgulamaya maruz kaldığı için üzerinde bir türlü uzlaşmaya varılamayan ancak cinsiyet ve kimlik politikaları açısından genelde devletlerin özelde ise insanların uzlaş sağlayacakları bir zemin olarak görmek istedikleri toplumsal ve politik bir zemindir. Toplumsalda meydana gelen/geldiği düşünülen sorunların başladığı yer olduğuna ilişkin varsayım doğrultusunda aynı zamanda çözümün de arandığı yerdir. Özellikle namus kavramı üzerinden türeyen sorun ve beraberinde üretilen çözümler kadın algısını da -toplum ve kadın açısından- buna uygun bir şekilde biçimlendirmektedir.

Çoğu toplumda namus kavramı özellikle kadın ile ilişkiseldir. Pitt Rivers namusu çeşitli yönleriyle ele alarak onun bir duygu ve duygunun ifadesi olduğunu belirtir. Bu duygunun başkaları tarafından değerlendirilmesi yani “nam”dır. Bireysel, içsel ve dışsaldır. Hem psikolojik hem sosyal fonksiyonları açısından değerlendirilirse; namus kavramı bireysel isteklerle toplumun yargısı arasında bir arabulucudur. Kadının namusu lekelenğinde erkeğin de lekelenmiş olur çünkü kadının iffeti erkeğin sorumluluğundadır (Rivers’tan Akt: Vargün, 2018:109). Fatima Mernissi’nin de ileri sürdüğü gibi, toplumsal dirlik kadın cinselliğinin kontrol edilmesi ve kadının kapatılması ile sağlanmaktadır ve kadının namusu ile toplumun düzeni özdeştir (Göle, 2016:101).

Görüldüğü üzere kadın, toplumun sosyal ve özellikle ahlaki yapısından sorumlu olarak görülüyor. Kadına atfedilen tanımlar ya da anlamların toplumsala tekabülyeti toplumsal ahlakı ve sosyal yapıyı biçimlendirici niteliktedir. Şöyle ki kadın; evinin süsü, kocasının gülü, vatanseverler doğuran ve yetiştiren ana, mutfakta aşçı, dışarıda hanımefendi, bir süper kadın ve daha birçok ayarla programlanabilecek

bir robot olarak devletlerin ve erkeklerin toplumsal ve ahlaki isteklerine göre biçimlendirilmektedir. Kadın çoğu topluma göre, Immanuel Kant'ın sözünü ettiği Ding an Sich yani “Kendinde Şey”e sahip olmayandır. Anlamı içerisinde barındıran “şey”i, kadın kendi içinde taşımaz. Buna göre anlamlandırmalar toplum tarafından üretilir ve kadına atfedilir. Kendinde şey’e sahip olmayan kadın doğanın yasalarına tabidir, özgür ve irade sahibi değildir. Kant bunu özellikle ahlak için öngörüyor ve kendini özgür bir iradeye sahip biri olarak görmedikçe ahlaktan bahsedilemeyeceğini imler. Dolayısıyla Kendinde şey’e sahip olmayan olarak görülen kadının ahlakı da elbette toplum tarafından tanımlanacak, detaylandırılacaktır. Bu biçimlendirme kadının ahlaki ve toplumsal uzlaşısı zemini olarak görülmesini sağlıyor. Bu durum salt kadını biçimlendirmek, kadını zihin dünyasındaki kadın simgesine dönüştürmek değildir. Aynı zamanda erk ile ilintili bir güç dengesi kurmakla da ilgilidir. Yani kadına yönelik oluşturulan anlamlar zinciri bir anlamda erkeğin egemenlik alanını pekiştirici rol üstleniyor. Yani kadının anlamının erkek, devlet ya da her ikisi tarafından oluşturulması kadını da toplumsal yapıyı da biçimlendirmiş olacaktır. Bu biçimlendirme kudreti ise sahibine güç sağlayacaktır. Zamanla daha aktif olmaya başlayan kadın erkek için bir tehdit unsuru olmaya başlamaktadır.

“Kadın, evde ve dışarıda aktif çalışmasıyla ‘süper kadın’ haline gelmiştir (Ev hanımı, anne, çalışan, kariyer yapan, kazanan kadın vb.). Sevgili, eş, meslektaş ve danışman olarak karşısına çıkan kadın kimliğindeki değişim karşısında erkek mevcut güç dengesini sarsan bir durum olarak bundan korkar olmuştur. Sonuçta iyi bir kontrol sistemi ile gücünü korumaya çalışmaktadır” (Sayıl,1994:273).

Osmanlı’da da her tebaanın kendine özgü kıyafetlerinin olduğu söylenebilir. Geleneksel toplumların teknolojik ve endüstriyel anlamda gelişmeleri, toplumsal yapıda hatta çoğu zaman siyasal anlamda da bir değişimi beraberinde getirmiştir. Bu değişim ise kıyafetlerde ve bedenin temsilinde birtakım farklı temsil biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Demir ve Yiğit’e göre Batılılaşmayla birlikte başlayan kıyafetlerdeki köklü değişimler, alaturkanın yerini alafranganın kabul edilmesiyle birlikte başlamıştır. Bu andan itibaren geleneksel toplumun her alanında olduğu gibi kadınlar da batılılara özenmekte, onlar gibi giyinmeye çalışmaktadır. Geleneksel kadının tabiri caizse ‘balıketli’ yapısı olağan karşılanmıyor, bu andan itibaren de kadınların incelme süreçleri başlıyordur. Kültürel anlamda bir karmaşa sürecini de beraberinde getiren bu durum, giyim kuşam alanında da Batılı ve eski değerler arasında bir bocalama sürecini başlatmıştır. Kadının bedenini sunuşu farklılaşmış

olsa da bunun daha ziyade özentî ve oturmamış bir Batıllık içerisinde gerçekleştiği söylenebilir (Demir ve Yiğit, 2013:466).

Osmanlı-Türk kadını yapılan ıslahatlardan ziyade basın yayın yoluyla Batılılaştırılmıştır denilebilir. Dönemin kadın dergilerinde Batılı kadınların giyimleri Osmanlı-Türk kadını üzerinden anlatılmakta, kadınlar bu tarz kıyafetler üzerinden Batıya özendirilmektedir. Biçimsel anlamda Batılılaşarak muasırlaşmanın mümkün olabileceği anlatılmaktadır. Bu dergiler Osmanlı-Türk kadın bedeninin inşasının ilk adımları olarak görülebilir zira dergiler sağlık, kozmetik, bakım üzerinden de bilgilendirmeler yapmaktadır. Kadının nasıl olması gerektiği sorusundan hareketle yapılan yayınların salt bilgilendirme maksatlı değil kadına –kadından uzak- yeni bir kimlik üretme sürecinin başat belirleyeni olduğu söylenebilir. Görüldüğü üzere çağdaşlık kadınlık üzerinden topluma öğretilmektedir. “Fransız eleştirmen Camille Lemonnier, 1900 yılında yazdığı bir yazıda çağdaş yaşamın kadınla özdeşleştirilmesinin yüzyılın karakteristik bir özelliği olduğunu dile getirir” (Thomson, 2000:168, akt: Antmen, 2014:37).

“Bu dönemden sonra, Cumhuriyet Dönemi, Batıda gelişmiş olan hukuki, siyasi, eğitsel ve diğer kültürel kurumların topluma aşılandığı dönem olmuştur. İmparatorluktan milli bir devlete geçişin sağlanması doğrultusunda, bireyin yaşam tarzının biçimlerinin; giyim kuşam, eğlence ve müzik gibi alışkanlıklarının değiştirilmesi hedeflenmiştir” (Aydoğan, 2005:65). Cumhuriyet döneminde yapılan kıyafet inkılabıyla birlikte kıyafetlerde yaşanan değişim ve dönüşümler çağdaşlık olarak görülmüştür. Bu çağdaşlık ağırlıklı olarak kadının toplumsal hayata katılımıyla, meslek edinmesi, okuyup yazmasıyla kendini göstermiştir. Ancak henüz cinsel bir obje olarak teşhir amaçlı kullanımı söz konusu değildir. “Cumhuriyet dönemi kadını, anne – kadın olarak sunulmuş, aksi reddedilmiştir. Bu kadınların Amerikalı artistler gibi giyinemeyeceği fikri gelişmiştir. Onlar dokunulmaz, erişilmez, namuslu, iffetli, faziletli olarak tabir edilen saygıdeğer kadınlardır” (Demir ve Yiğit, 2013:467). Cumhuriyet dönemi kadını için günümüzün anne figürü olduğu söylenebilir. Oluşturulmuş birçok kadınlık biçiminin olduğu günümüzde kutsiyet atfedilen tek kadınlık ‘anne kadın’dır. Anne kadın, Cumhuriyet dönemindeki gibi kutsal, namuslu, dokunulmaz ve erişilmezdir. Belki tek farkı Cumhuriyet dönemi kadınının toplumsal alanda var edilmesi, günümüz annesinin ise toplumsal alandan özel alana alınmak istenmesidir.

Amerika'nın Türkiye ile ilişkileri çerçevesinde 1950'lerden itibaren Amerikan tarzı yaşam şeklinin Türkiye toplumsal yaşamına magazin yoluyla girdiği görülmektedir. Bu dönemdeki reklamlarda kadın bedeni idealize edilmiş şekliyle kendini göstermektedir. İnce, uzun boylu, bakımlı ve son derece güzel olmak kadınlığın vazgeçilmez unsurudur. Kadının bu tarz biçimsel özellikleri medyada kendisini var kılmasının da yegâne yolunu oluşturmaktadır. Elbette ki bu biçimsel özelliklerin sunulmasında kıyafetin etkisi yadsınamaz. Moda ile birlikte 'ideal beden' süslenerek medyada iki kat görünür kılınmakta, bu da hem kadının toplumsal inşasını sürdürerek toplumun algısını pekiştirmekte, hem de kadını, kendini yalnızca tüketerek var kılabilceğine inandırarak kapitalist sistemin sürdürülmesini sağlamaktadır. Çünkü giyim kuşam, "(...) tüketimin en görünür biçimlerinden biri olarak, kimliğin kurulmasında önemli rol oynar" (Crane, 2003:11, akt: Demir ve Yiğit, 2013:469) Tüketilen ürünlerden ziyade tüketimin kendisi bir ihtiyaç olarak var olmaktadır. Çünkü tüketmeyen insan günümüz çağında sistem dışına itilir, aynı zamanda toplum tarafından da kabul görmez. Bu da kişiyi kimliksiz yapar. Çünkü kapitalist sistem içerisinde sunulan ürünler kişiye kimlik kazandırır hale gelmiştir. Bedenler de bu süreçten payını alarak söz konusu kimliğin inşası için tüketim nesnesi haline getirilmektedir.

Tüketerek var olunabileceğine yönelik düşünce inşa edilen kadın bedenini ve oluşturulmuş kadın kimliğini toplumsal algıda pekiştirmek için gerçekleştirilmiş ideolojik bir durumdur. Kadın bu metinlerde merhametli anne, becerikli eş, arzulanan cinselliği ile var olmaktadır. Kendilerini "kadın dergisi" olarak niteleyen dergiler bile kapaklarında bu tarz temsiller sunmaktadırlar. "Sadece kadınlığı ön plana çıkararak kadınlara yönelik yayın yapan dergilerin neredeyse yarısı kapaklarında yine bir kadın yüzüne ya da bedenine yer veriyor. Bununla birlikte, salt erkekliği ön planda tutarak erkeklere hitap eden dergilerin önemli bir kısmı da kapaklarında bir kadın yüzü ya da bedeniyle çıkıyor. Yani, varlığını okuyucularının cinsel kimliğiyle tanımlayan basının neredeyse tamamı kendisini bir kadın bedeniyle ifade ediyor" (Giet, 2006:9). Erkek bedeninin hemen hemen görünmez kılınmasına ya da kadın bedeni gibi fetişleştirilmemesine rağmen, kadın bedeni kendisini kadın dergisi olarak niteleyen yayınlarda bile araçsallaştırılmakta, kimliğinden ve sahip olduğu biricik değerlerinden soyutlanıp bir meta haline getirilmektedir. Kadın güzelliği, cinselliği ile reklam metinlerine konu edilirken, toplumsal ve bireysel iktidarlar tarafından

oluşturulan ‘idealize edilmiş kadın bedeni’ tüketime sunulmaktadır. Kadın yalnızca kadın olmasının kendisine kattığı özgün değerlerinden, biricikliğinden uzaklaştırılmakta, bedenini biçim verebileceği bir oyun alanı olarak görmektedir. “(...) kadın bedeni etrafında örülen medyatik söylemlerde, ideal bedene sahip olmakla elde edilecek itibar ve kabulün ucunda, hiçbir ekonomik değerle kıyaslanmayacak ve telafisi mümkün olmayan ifade yoksunluğu ve bireylik yitimi söz konusudur” (Köse, 2010:136, akt: Güzel, 2013:83). Bu da bakışın gerçekten de masum bir eylem olmadığını gösteriyor. Reklam metnindeki tek bir kare bile kadına biçilmiş toplumsal rolü açıkça göstermektedir. “Söz konusu bakış olduğunda bakan kişi ile bakılan şey arasında bir konumlandırma olduğu düşüncesi akla gelmelidir” (Kırel, 2010:123). Ancak bu konumlandırma sorunlu bir konumlandırmadır zira kadının sunumuyla ilgili olarak erkeği gözlemci kadını ise bakılan nesne haline getirmektedir. Geraldine Finn bu durumun en çok temsil edildiği alanın pornografi olduğunu belirtir. Buna göre bakış kavramı bu konumlandırma içerisinde sistem tarafından oluşturulmuş gerçek dışı bir kadın-erkek simgesi oluşturur ve bunlar kurgusaldır. Yani pornografideki kadınlar Finn’e göre birer tasarımdır ve erkeğin arzusuna sunulur; erkek de kurgusaldır, gerçek anlamda bir iktidarı ifade etmemektedir. Tam olarak egemenlik yanılsamasıdır bu ve eril bakışın iktidarını oluşturmaktadır (Finn, 1985:82-89). Aynı iktidar toplumun sosyal ve ahlaki bekası için yalnızca kadın ile ilişkilendirilen namusu korumaya yönelik bekçiliğini pornografik bakışı ile gerçekleştirmeye devam etmektedir. Böylece toplumsal yapının ve ahlaki sistemin gücünü kadının simgelerle yüklü bedeninden aldığı söylenebilir. Kadın bedeni her türlü çatışma içerisinde uzlaşa sağlanacak bir mekân halini almıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ VE EMEK MEFHUMU

3.1.MAHREMİYET VE ALENİYET ÇERÇEVESİNDE GÜNÜMÜZ KAMUSAL ALAN TANIMLAMASI VE KADININ KONUMU

3.1.1. Özel Alan ve Mahrem Alan

Daha önce de belirttiğimiz üzere özel alan ve mahrem alan kavramları Doğu-Batı, Modern-Geleneksel kadar birbirinden farklıdır. Çünkü farklı toplumsal yapılara ve farklı insan tipolojilerine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Doğu geleneğine ve geleneksel bir yapıya sahip Türkiye toplumu içerisinde özel alan kavramını açıklamak yerinde olmayacak ya da bu açıklama birçok yönden eksik kalacaktır. Batı'dan ithal edilen kurum ve kavramların Doğu toplumlarındaki herhangi kültürel kodlarla eşleşmediğini belirten M. Ali Kılıçbay, her kurum ve kavramın arkasında koca bir tarih yattığını göremeyen ithalatçıların kaba bir nominalist tavır içinde olduğunu belirtmekte ve isme sahip olmanın kendisine sahip olmak anlamına geldiğini düşündükleri için kendilerini eleştirmektedir (Kılıçbay, 2001:294). Dolayısıyla Batıcıl bir kavram olarak özel alan kavramının Doğu toplumundaki mahrem alana tekabül edebildiğini ancak bunun da özel alandan farklı bir anlamsal değere sahip olduğunu belirtmekte fayda var. İki bireyin birlikte geliştirdikleri ortak tarih kaçınılmaz olarak ‘dışarının’ parçası haline gelen diğerlerini dışlayarak bir noktada kapanır ve bu haliyle mahremiyet, bireyin kamuya açamayacağı duyguları ve eylemleri açması anlamına gelir (Giddens, 2014b:137). Hareme ait olan anlamına gelen “mahrem” kelimesi “h-r-m” kökünden türemiş olup “haram, yasak, dokunulmaz” olandır. “İslami anlayışa göre kadın, iç mekân olan harim'e, yani yasak mekâna aittir ve bu mekânsal bölünmeye uygun olarak kadınlar esas olarak aile içinde var olabilirler” (Berktaş,2012:151). Mahrem alan kavramını

“özel alan” kavramı ile tanımlamak Göle’nin de ifade ettiği üzere, Müslüman bir ortamdaki ailesel farklılığın göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir (Göle, 2016:20).

Özel alan, kamusal alan kavramları modernizm öncesi geleneksel toplumlarda ortaya çıkmamıştır ya da böyle bir zemine ihtiyaç duymamıştır. Giddens’in da belirttiği gibi, toplumsal koşullar, kişisel yaşantılardan bağımsız değildir ve bireyler kişisel ve özel problemlerle boğuşurlarken etraflarındaki toplumsal etkinlik evresinin inşasına aktif bir biçimde katılırlar (Giddens, 2014a:25). Modernizm sonrası ortaya çıkan özel alan kamusal alan kavramlarına rağmen mahrem kavramı son derece eski bir kavramdır. “Kamu-özel ikiliği bu anlamıyla, mahremiyete karşı kamusallıkla, gizliliğe karşı açıklıkla, görünmezliğe karşı görünürlükle ilintilidir” (Thompson, 2008:189).

Günümüz mahrem alan tanımının ise geleneksel manadaki tanımından uzaklaştığı söylenebilir. Geleneksel manada “yabancınnın bakışına yasaklanan şeye ilişkin” şeklinde tanımlanan mahrem kavramı günümüzde anlamının tam aksine “teşhir” kavramı ile ilişkisel haldedir. Köse, bedensel mahremiyetin gasp edilip, meta-söylem ve yüksek ciro lu bir pazar olarak kurgulandığını ve toplumsal/kültürel bir beden projesinin konusu haline getirildiğini belirtir (Köse, 2011:12). Modern dünya ve liberalizm ile birlikte mahrem alan kavramı kimliksizleştirilmiştir. Kendine has özelliklerini yitiren kavram bu sebeple özel alan kavramıyla açıklanmaktadır. Ancak bu haliyle mahrem alan ne dışarıya açık hale gelmesiyle kamusal ne de geleneksel bir Doğu kavramı olmasıyla özel ile ilintilendirilememektedir. Bireyin en mahrem tepkileri bile kendileri için öylesine şeyleşmiştir ki, bu tepkiler sorgulanmayan bir kültür metalaşmasına maruz kalmaktadır (Horkheimer & Adorno, 2014:221-222). Mahrem kavramının geçirdiği değişim süregelenleşmiştir. Mademki toplumsal koşul kişisel yaşantılardan bağımsız değil, o halde toplumsal yapı sürekli bir değişim içerisinde dir. İlerleyen bu süreçte ise liberalizm mahrem alanın sınırlarının nerede başlayıp nerede biteceğine, bu sınırların hangi ilkelere göre çizileceğine, müdahalelerin nereden kaynaklandığına ve nasıl denetleneceğine ilişkin bir temellendirme oluşturmuştur (Lukes, 2006:76).

3.1.2. Kadın ve Mahremiyet

Mahremiyet kavramı da zamana ayak uyduran/uydurmaya çalışan, akan zamandan nasibini alan her kavram gibi, dönemine göre farklı biçimlerde anılmış, tanımlanmış ve yaşamda yer bulmuştur. Mahremiyet kavramını genel olarak sakınma, korunma, Zeldin'in tanımıyla "kendi bahçemizi yaratma" olarak ifade etmek mümkün. Buna göre "mahremiyet, sadece kendi seçtiğiniz insanlarla görüşmek demektir. Bunların dışındakilerin varlığıyla yokluğu birdir" (Zeldin, 2014:409). Sanırım en genel tanımlama olarak Zeldin'in tanımı kabul edilebilir. Genel olarak böyle ifade edilse bile detaya inildikçe birçok farklı çeşit ve işlevde mahremiyet biçimleri vardır. Westin'den (1967) aktaran Margulis'e göre mahremiyet bireylerin, grupların ya da kurumların kendileri hakkındaki bilgileri ne zaman, nasıl ve ne ölçüde ötekilere aktaracağına kendisinin karar vermesi durumudur. Buna göre dört çeşit mahremiyet durumu -yalnızlık (solitude), mahrem ilişki (intimacy), anonimlik (anonymity) ve ihtiyat, kendini sakınma (reserve)- ve mahremiyetin dört işlevi olduğunu -kişisel özerklik (personal autonomy), duygusal rahatlama (emotional release), öz değerlendirme (self-evaluation) ve sınırlı ve korumalı iletişim (limited and protected communication)- öngörür (Margulis, 2011: 10).

Mahremiyetin sıralanan tüm bu özellikleri genel olarak tüm insanlar için öngörülse bile özellikle kadın üzerinden ifadesini bulduğu söylenebilir. Kadın kadınlığını Westin'in genel çerçevesi içerisinde yaşamaktadır. Bunlar yalnız dünyasında kurduğu ihtiyatlı, imzasız ve mahrem ilişkilerdir. Buna göre mahremiyet kavramı özellikle kadın ve kadın ile ilişkilendirilen yerler/şeyler üzerinden temellendirilen bir kavramdır. Şöyle ki; kadın mahremdir ve mahreme ait olandır. Ev mahrem alandır, mutfak kadınsı mekândır. Dolayısıyla her ne kadar "yabancıнын bakışına yasak olan şeye ilişkin" olarak tanımlansa da bu yabancı esas itibarıyla kadına yabancı olarak ifade edilmektedir. Bu da mahrem ve mahremiyetin cinsiyetinin olduğuna işaret etmektedir. Buna göre mahrem dışıl bir kavramdır. Dolayısıyla toplumsal yapı da bunun işleyişi de "mahrem alana ait olarak görülen" kadın üzerinden şekillenmektedir.

Müslüman toplumlarda mahrem ile kadın arasında daha sıkı bir bağ kurulduğu görülmektedir. Çünkü mahrem yalnızca toplumsal düzen ya da kamusal

görünürlük olarak değil kadın bedeni üzerinden de ifadesini bulmaktadır. Bedenin mahrem sayılmasının en büyük yansıması “örtünme” dir.

“Örtü, geleneksel kadını dilsizleştiren tekdüze dünyaların karşısında içsel dönüşüm işlevi gördüğü, kimlik arayışının kaldırıcı olduğu gibi, kadınların modern dünya içinde konumlanmalarına da yardımcı olmaktadır. Örtü, onları ‘modernizme’ karşı korumakta, İslamiyet’e sadakatlerini simgelemektedir. Örtü, Müslüman kadının dış dünyaya çıkışını saklamaktadır; zira örtünen kadın dışarıya da çıksa içeride kalmakta, mahrem dünyaya ait olduğunu hatırlatmaktadır” (Göle,2016:169).

Karşılıklı etkileşim içinde olmalarına rağmen ağırlıklı olarak mahrem kamusal biçimlendirdiği düşünülebilir. Bu durumdan da kamusal alanın “eril” olduğu çıkarımı pek tabi yapılabilir. Eril mekân varlığını dış bir mekân aracılığıyla kurguluyor. Medeniyet değiştiren bir toplumda kadın daima, modernliğin tehdit ettiği mahrem alan, cemaatin ve ulusun manevi simgesi ve dış’a karşı iç ile özdeşleştirildiğinden modernlikle ilgili endişelerin konuşulduğu alan olmuştur (Gürbilek, 2007:29). Mahrem kavramının özellikle modernleşme ile birlikte geçirdiği dönüşüme rağmen mahrem ile ilişkilendirilen kadının toplumsal biçimlendirme işlevi değişmemiştir. İslam dininin ahlaki yaklaşımının üzerinde durduğu kadının görünürlüğü, hareketliliği ve sesine ilişkin yasaklar, kamusal alanın sınırlarının belirlenmesinde önemlidir (Göle, 2000:19).

Toplumsal değişimler ile birlikte şekil değiştirdiğinden dolayı mahremiyet olgusu dinamik bir yapıya sahiptir. Kavramın biçim değiştirmesi, kendisiyle ilintilendirilen kadın ve kadının mahrem ve kamusal alandaki deneyimlerini de değiştirmektedir. Zeldin mahremiyetin insanın en harikulade icatlarından olduğunu, tabiri caizse bir çift kanat haline getirilen mahremiyet ile birlikte uçmayı öğrenmeye gerek kalmadığını düşünmelerine rağmen (Zeldin, 2014:318), mahremiyet dünyasına yapılan yolculuğun özellikle kadınlar için bir takım sorunları gün yüzüne çıkardığını belirtir. Çalışmayı bırakıp evin kapalı dünyasına çekilmesiyle, asıl yapmak isteyip de yapamadıklarını yapma olanağına kavuştukları düşüncesine rağmen kadınların bir bölümü, mahremiyetin aynı zamanda bir hapisane olabileceğini keşfetmişlerdir. (Zeldin, 2014:409) Bu düşünce özellikle modernleşme ile birlikte yaşanan dönüşümün, kadını toplumsal denetim mekanizması olarak kurgulamasıyla ilgilidir. Kadın bedeni, üzerine gerçekleştirilen inşa çalışmalarıyla en fazla sözün söylendiği kamusal alan haline getirilmiştir. Kadın modernleşme ile birlikte mahrem olarak görülmeye devam edilmesine rağmen, kadınsı olarak kabul edilen mahrem alan da herkesin söz söyleme hakkını kendinde bulduğu bir kamusal alan halini almıştır. Bu

haliyle ise eril olan kamusallığın varlığını, ironik kamusalığı ile pekiştirmektedir. Mahrem alana ve mahreme ilişkin düşünceler dönüşüm geçirirse de kadının bedenine ilişkin pornografik bakış ve anlam genel itibariyle aynı kalmıştır.

3.1.3. Mahrem Alan ve Kamusal Alan

Muhafazakârlık (conservatism), en genel tabirle, mevcut durumun muhafazası anlamına gelmektedir. Buna göre geleceği, geçmişin referansları bağlamında değerlendirmekte ve her türlü yeniliğe kuşku ile yaklaşmaktadır. Muhafazakâr sistem, “(...) Modernitenin özgürleştirici imkânları konusunda daha karamsar bir görüş biçimini kazanır. Ancak muhafazakâr düşünce sadece özgürleşmeye bir reaksiyon olarak var olur: Muhafazakârlık radikal ve liberal düşüncenin reddi ve modernitenin yerinden-çıkartıcı eğilimlerinin eleştirisi olarak gelişmiştir” (Giddens, 2014a:262-263). Bu bağlamda mahrem alanın konumu muhafazakâr gündelik yaşam içerisinde kendine yer bulurken, modernizm ile ortaya çıkan kamusal alan kavramının, kendisini modernizme karşı konumlandıran muhafazakâr sistem içerisinde yer bulmakta zorlandığı düşünülebilir. Çünkü mahrem alan da kamusal alandan ve karşıtı özel alandan azadedir. Kamusal alan ise Habermas’ a göre tüm yurttaşların erişebildiği, toplumsal yaşam içerisinde kamuoyunun oluşturulabildiği, bireylerin kamusal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunu işaret etmektedir. Böyle bir konuşma durumu ise özgül araçlara ihtiyaç duyar ve bir araç olarak basın, kamusal tartışmaya aracılık etmesi ve onu güçlendirmesi vesilesiyle kamunun bir kurumu halindedir (Habermas, 2004:95-99). Arendt, kamu terimini, bu alan içerisindeki her şeyin herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olan; mümkün olan en geniş açıklığa sahip alan olarak ve “(...) içinde özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan bir dünya” şeklinde ifade eder (Arendt,2016:77). Sennett’ e göre kamusal alan sadece politik değil aynı zamanda sosyal ilişkileri de içerir. Yani bireyin, kültürel kimliğinden ödün vermeden yabancılarla iletişim kurabildiği alandır. Sennett kamusal alanı bir anlamda “erişkinlerin oyun alanı” olarak açıklar. Ona göre bu oyun alanında eylemde bulunan insan kamusal insandır (Sennett, 2016:127-128). Söz konusu oyun alanının kamusal alana benzerliği Sennett’ in açıklamasıyla netleşir:

”17. yüzyılın son dönemlerine kadar çocukları ve yetişkinleri eğlendiren oyunlar arasında pek fark yoktu, yani çocuklara ait yetişkinlerin kendi ilgi alanları dışında gördükleri oyunlar çok azdı. Zengin kostümlerle giydirilmiş oyuncak bebekler her yaşta insanın ilgisini çekiyordu. Aynı şekilde oyuncak askerler de. Oyunların, bebeklerin ve oyuncakların

böylesine paylaşılmasının en açık nedeni yaşamda farklı yaşta insanlar arasındaki keskin ayrımcılığın henüz olmamasıydı” (Sennett, 2016:126).

Tüm bu kuramcıların gözünde kamusal alan kavramı aktörleri ve eylemleri nezdinde farklılıklara sahip olsa da en genel tanımının, erişime açık, söz söyleme imkânı sunan dışarı alanı olarak ifade ediliyor olmasıdır. Peki, mevcut siyasi, toplumsal ve ahlaki durumu muhafaza etmeyi ve yeniliğe karşıt olmayı düstur edinen muhafazakârlık içerisindeki mahrem fikri ile arasında ne gibi çatışmalar ya da varsa benzerlikler söz konusudur? Bu çatışmalar ne gibi sonuçlar doğurmaktadır? Kamusal alan bir sahne ise mahreme de perde açtığı söylenebilir mi ve şayet öyleyse bu bir çelişki doğurur mu?

Kamusal alan aleni olandır mahrem alan ise gizli. Her ne kadar bu iki kavram günümüzde geçirgen bir hal almışsa da asıl anlamları budur. Ancak günümüzde değişim geçiren bu iki kavramın birbirlerinin alanlarını tahvili söz konusudur. Sennett’e göre (2016) geçirdiği dönüşümlerle ve özellikle modernlik sonrası kamusal alan özelleşmekte; Giddens’a göre (2014b) ise özel alan kamusallaşmaktadır. “Öyleyse aleni olanla mahrem olanın, rasyonel olanla akıldışının, insani olanla karşıtının yer değiştirmeye çalıştığı gerilimli bir dünyada, nelerin kamusal nelerin özel olması gerektiğine ilişkin her tasarım kendinden yeterince emin görünmemektedir” (Takış, 1998:5). Mahremin özeli, özeli kamusal tahvili yalnızca kavramların geçirdiği dönüşümden ibaret değil toplumun ve insanın geçirdiği dönüşümün yansıması anlamını da içermektedir. Söz konusu değişimin toplumsal yapıyı da değiştirdiği düşünülürse, kavramların özlerinin ve dönüştüğü hallerinin basitçe modernlikle, teknoloji ile açıklanamayacak kadar fikirsel bir zemine oturduğu gerçeği karşımıza çıkmaktadır.

“Mahrem duygular dünyası sınırlarını yitirmektedir. Mahrem alan, insanların kendileri için alternatif ve dengeleyici yatırım sahası haline getirdiği kamusal dünya tarafından sınırlanmıyor artık. Bu yüzden, güçlü bir kamu yaşamının aşınması, içtenlikle ilgi duyulan mahrem ilişkileri deforme etmektedir” (Sennett, 2016:19). Mahrem ilişkilerin uğradığı deformasyon ve kamusal alanın kişiye toplumsal bir varlık olduğunu unutturucu niteliklere dönüşmesiyle birlikte insan yalnızlaşmış, bambaşka bir şeye dönüşmüştür. Yeni insan bencildir. Toplumsal alanda var olamadığı gibi mahrem alanın ona daima açık olan kucağını da yitirerek kimliksiz, yersiz ve yurtsuzlaşmıştır. Kamu alanı insan eseri mahrem alan ise varlığını insandan

bağımsız bir şekilde gerçekleştiren bir bakıma insan doğasının bir sonucudur. Kamusalın geçirdiği dönüşüm ile insan kamudan sessizlik talep etmiş, bu sessizlik kendine kimlik(ler) edinerek mahrem alanı kamusal alana dönüştürmüştür. Habermas'ın da dediği gibi mahremiyet alanı bugün, kitle iletişim araçlarının tüketim kültürü eksenli kamusalılığı üzerinden ailenin iç dünyasına sızmış, adeta toplumsal güçlerin akınlarını başlattığı bir gediğe dönüşmüştür (Habermas, 2015:279). İnsan eseri kamusalığın önem kazanması ile birlikte insan, varlığının farkına onun üzerinden varacağı diğer insanı “endişe sebebi bir öteki” olarak görmeye başlamış bu durum ise geleneksel manadaki mahrem alanı insan için sığınak haline getirmiştir. Kendinin olmayan ve içinde kendi de olamadığı, yabancı olarak taşıdığı kimliklerle toplumsaldaki kendinin üzerini çiziyor ve bilinçsiz bir kuklayı kamusal alana bırakıyor. “Teatrallik mahremiyetle kendine has, düşmanca bir ilişki içindedir; teatrallik kamusal yaşamla aynı şekilde kendine has, ama dostça bir ilişki içindedir” (Sennett, 2016:58). Kamusal alan bu haliyle insanların kendilikleriyle fikirlerini çarpıştırdığı bir şenlik alanına değil kurgusal karakterlerle dolu bir gösteri alanına dönüşüyor. Tehlikeli ötekinin karşısında “ben” olmayarak, dışarıda da olsa güvenli bölgesinden, mahreminden ayrılmamış oluyor. Mahrem alan ise kendi olabildikleri tek yer halini alıyor. 19. yüzyıl kapitalizminin yol açtığı sarsıntılarla birlikte daha çok kendini koruma kaygısına düşen insan için aile bu korunma yollarından biri haline gelirken (Sennett, 2016:36); kamu içindeki davranışının köklü bir değişime uğramasıyla birlikte ezildiğini hissetmeksizin kamusal yaşama katılabilesinin tek yolunun-pasif bir katılım ve röntgenci kimliği ile- sessiz kalmak olduğunu keşfetmiştir (Sennett, 2016:45). Ancak kamusalda varlığını yitiren birey mahremi kamuya açarak mahremini de yitirmiştir. Ne kamusal kamusaldır artık ne de mahrem mahremdir. Bu değişim ile birlikte kamusal içinde ötekileri barındırdığı için yine tehlikeli halde dururken, kişinin kendini güvende hissettiği sığınacağını da elinden almıştır. Bu haliyle kamusal alan mahrem alanı ve içindekileri kuşatmıştır. Mahrem alan içerisindeki aile de, “(...) aynı şekilde eğitim kanalları, iletişim araçları, elektronik posta, uydu ve telefon gibi araçlarla sınırlarını sadece kendi ülkesinin kamusalına değil, aynı zamanda uluslararası kamusalılıklara da açmıştır. Aile bu bakımdan artık özel değerleri ve ilişki biçimlerini üreten birim olmaktan çok, kamusal alanda üretilenlerin tüketici birimi konumuna gelmiştir. Kısaca, modern siyasal düşüncede mahrem, özel alanın üssü olarak kabul edilen aile bugün için bu özelliğini önemli ölçüde yitirmiştir” (Çaha, 1998:92).

Değişen kamusal alan anlayışı, yok edilen mahrem ve yok olan benlik. Ben ve öteki arasındaki uçurum ile birlikte mesafe artık korkunçtur. Bilinmeyene duyulan korku özneyi röntgenci özne olarak konumlandırır. Mahremin sunduğu “kendi olabilen asıl özneye” karşın kamusal alan “kimliksiz/çoklu kimlikli özne” ortaya çıkarır. Bu durumda kamusal alan sessiz ve dolayısıyla da öznesizdir. Ne mahrem ne de dışarıdır. Sokağın ortasındaki kapalı bir kutu. Kapalı kutular daima korkutucu ve tehlikelidir. Bir anlamda “öteki”, Schrödinger’in Kedisi’dir. Ne ile karşılaşılacağına dair kutuyu açmadan fikir edinilemeyecek bir bilinmezliktir ve bu bilinmezlik bilinmeyene duyulan korku süresince bilinmez kalacaktır. Dönüşen kamusal alan ise günümüz dünyasında kapalı kutuların, bilinmez, tehlikenin, yani ötekinin mekânıdır.

3.1.4. Kadın ve Kamusal Alan

Kamusal alan kavramı da diğer birçok kavram gibi (kadın, mahrem alan, özel alan) toplumsal yapı ile karşılıklı etkileşim içerisinde olan bir kavram. Öyle ki kamusal alan kavramsallaştırmasına, kamusal alana ilişkin görüşlerine göre toplumsal yapı hakkında söz söylemek mümkün. Peki, toplumun kamusal alan algısı, kadının konumunu ne şekilde etkilemektedir ya da etkilemekte midir? Nancy Fraser’ın, Habermascı kamusal alan tanımlamalarını da dâhil ederek açıkladığı gibi geleneksel kamusal alan teorilerinde kadın ve kamusal alan zıt kavramlar olarak ele alınmaktadır. Joan Landes, Mary Ryan ve Geoff Eley gibi bilimsel araştırmacılar kamusal alanın bir dizi önemli dışlamalara dayandığını hatta varlığını bu dışlamalar üzerinden oluşturduğunu ifade etmişlerdir; Fraser Landes’in bu dışlamanın kilit eksenini toplumsal cinsiyeti imlediğini ifade eder (Fraser, 2004:107).

“Cumhuriyetçiler burada, kadınlık ve kamusalılığı birbirinin tam zıddı olarak yerleştiren klasik geleneklere dayanıyorlardı. Bu geleneklerin derinliği, kadim dünyada kamu içinde konuşmak için penise sahip olmanın zorunluluğu gerçeğinin grafik bir izi olan ‘kamusal’ (public) ve ‘kasık kemiği’ (pubic) arasındaki etimolojik bağlantıyla ölçülebilir” (Fraser, 2004:107).

Kamusal alan hemen her dönem birilerini dışarıda bırakarak var edilerek aslında temellük edilmeye çalışılmıştır. Bir şekilde ideolojilerinin arka bahçesi olarak kurgulanan bir kamusal alan tahayyülü içerisinde bu alandan dışlanacak bir “öteki” aranmıştır. Habermas’ın kamusal alan modeli tam olarak bu noktaya işaret eder. Kendisine getirilen en önemli eleştiri de burjuva kamusallığını dayanaksız boyutlarda idealleştirmiş olmasıdır. Bu durumda problem yalnızca Habermas’ın liberal kamusal

alanı idealize etmesi değil aynı zamanda öteki, liberal ya da burjuva olmayan, karşıt kamusal alanları incelemeyi ihmal etmesidir; zaten bu ihmalin sonucu olarak liberal kamusal alan idealize edilmiştir (Fraser, 2004:109).

Habermas'ın idealize edilmiş burjuva kamusalılığına bir eleştiri de “Kamusal Alan ve Tecrübe (1972)” adlı kitaplarıyla Oskar Negt ve Alexander Kluge'den gelmiştir. Burjuva ve proleter kamusal alanlarının diyalektiği üzerine yazdıkları kitapta kamusal alanı farklı kamusalılıklardan oluşan çoklu, çeşitli, etkileşim içinde ve yarışan tecrübe ufuklarının bir arada var olmasının ürünü olduğunu ifade ederler (Hansen, 2004:175). Fraser'a göre ise, kamusal alan eşitsizliğin ortadan kalktığı, güçlü ve zayıf kamulara izin verilen çoklu kamuların olduğu alandır (Fraser, 2004:112).

Görüldüğü üzere tüm kamusal alan hep “öteki” üzerinden idealleştirilmeye çalışılmıştır. Özel alan – kamusal alan ayrışmasıyla birlikte meydana gelen cinsiyetlendirilmiş mekân anlayışı ile özel alan/mahrem alan sınırlandırılmıştır. Hükümet Üzerine İkinci İnceleme kitabında Locke, üç alan belirler. Buna göre kadınların alanı “özel”, özgür erkeklerin alanı “kamusal”, toplum hizmetindeki askerin, savcının alanı “siyasal”dır (Locke, 2004:68-71). Kamusal alan özellikle “kadın” üzerinden bir “öteki” tanımlamakta, bunun çatışması üzerinden yorumlanmaktadır. Kamusal alan cinsiyetli bir alandır ve kendini eril söylemler üzerinden var kılmaktadır. Hangi dönem olursa olsun kadın –söz söyleyenlerce- kamusalın ötekisi olarak görülmüştür. En azından erkeğe nazaran kamusal alandaki görünürlüğünün örtülü bir kimlikle var olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Müslüman toplumlarda ve Türkiye özelinde kadının “mahrem” konumu onu eve münhasır kılmış, bu da feministlerce kamusalın eril cinsiyetini pekiştirdiğini düşündürmüştür. Öyle ki kadının özel/mahrem alanda hapsedildiğini dile getirmişlerdir. Kamusalın eril bir cinsiyete sahip olduğu konusunda olmasa da kadının özel/mahrem alanda “mahkûm” olduğu fikri genel geçer bir yargı olacak kadar evrensel midir?. Bunun genel geçer bir tanımının yapılması için evrensel sınırlardan oluşmuş mekân anlayışlarına ve yerelliğin yok oluşuna ihtiyaç duyulacağı düşünülebilir. Mahkûm, dışlanmış, kapatılmış, ötekileştirilmiş ve benzeri sıfatların evrensel karşılığı olamayacak derecede kişisel yargılar olduğu söylenebilir. O halde özel/mahrem alandaki kadın için kullanılacak ifadelerin içerisindeki toplumdan ve toplumsal yapıdan azade ele alınamayacağı söylenebilir. Bir dönem, batılı kadınların

yaygın ve yerleşik anlamıyla kamusal alana giremeyen doğulu kadınları pasif kurbanlar olarak görmeleri, kendileri ve onlar arasında bir statü farkı vehmetmelerine neden olmuştur (Savran, 2013:100). Savran'ın da ifade ettiği gibi kişisel yargılar, kadının ezilmişliğine referans veren ve buna çözüm üretmek isteyen kişilerin “kadın kurtuluşunu” tek bir sorun üzerinden çözme girişiminde yetersiz kalabilir. Bu sebeple kadın ve kamusal alan ilişkisini ele alırken geleneksel yapı, din, toplumsal yapı gibi önemli uğraklara değinmek, bunlarla birlikte konunun işlenmesi gerektiği düşünülmektedir.

“Özel alana ‘hapsolmuş’ kadınları ‘pasif kurbanlar’ olarak gören bu yaklaşıma karşılık pek çok feminist yazar, kadınların özel alan ya da hane-içi sayılabilecek mekânlarda çeşitli dayanışma ağları oluşturduklarını ve bunlardan güç aldıklarını, erkek-merkezli bir bakışla kamusal olarak görülemeyecek çeşitli ilişkiler temelinde kendi kamusalıklarını kurduklarını, patriarkal baskı karşısında çeşitli ‘hayatta kalma stratejileri’ geliştirdiklerini, patriarkal iktidarın ezenle ezilenin karşılıklı stratejilerinden oluşan bir ‘patriarkal pazarlığa’ dayandığını yazdı, yazıyor” (Savran, 2013:100-101).

Kadın ve erkek, özel alan ve kamusal alan, özel alan ve mahrem alan gibi karşıtlıklar arasındaki ilişki toplumsal yapı ve yerel/geleneksel değerler göz önüne alınarak ifade edilmelidir. Böylece hem söz konusu uğrakların da toplumsal yapı ve kimlikler üzerindeki dönüştürücü etkisinin önemi ortaya konulacak hem de kadın konusu üzerine varsa sorun ve aranacak çözümler daha sağlıklı açıklanabilecektir. Kandiyoti'nin dediği gibi, her ne kadar fikirlerin üretim ve dolaşımı küresel olsa da farklı sosyo-tarihsel bölgelerden –özellikle bu bölgeler Batı'nın dışında yer alıyorsa- kaynaklanan söylemler arasındaki kesişme, diyalog ve çatışma noktalarının sistemli çözümlemesine yönelik çaba çok azdır (Kandiyoti, 1996:123).

Günümüzde kadının kamusal alandaki varlığının dinamik halini toplumsal yapının geçirdiği siyasal ve toplumsal değişimlerle açıklamak mümkündür. Ancak söz konusu değişimlerin evrensel olarak nitelendirilmesinin kesinliği tartışmaya açıktır, tıpkı özel/mahrem/kadın/kamusal kavramlarının evrensel olmadığı gibi. Ne evrensel bir erkek kimliğinden ne de evrensel bir kadın kimliğinden söz edilemeyeceği söylenebilir. Kamusal / özel ikiliğini kadının ezilmişliğinin, bastırılmışlığının, kapatılmışlığının ve ötekiliğinin temeli olarak gören Michelle Rosaldo da her ne kadar Kandiyoti (1996:131) “bu ikiliğin mekânsal ayrılık ve kadınların örtünmesi kalıplarında somut biçimler aldığı bölgede (Ortadoğu) doğal yerini bulmuş gibi görünüyor” (Kandiyoti, 1996:131) dese de devamında bu perspektifteki yazınsal anlatıların içerisinde bir takım çelişkiler barındırdığını dile getirmektedir:

“(...) Ortadoğulu kadınlar aynı anda zayıf ve baskı altında ya da gücün ve dayanışmanın örnekleri olarak tanımlandı. Kaçınılmaz biçimde pek çok Ortadoğu toplumunda ailecilik ve iş birliği yönelimi kimilerince sınırlı ve boğucu olarak görülürken başkalarınca kendi yaşamlarından daha anlamlı ve ödüllendirici bulundu” (Kandiyoti, 1996:131).

Söz konusu çelişkiyi doğuran Batı’nın kadın çalışmalarına etnosentrik yaklaşmasıdır. Kadının, özel/mahrem alana “hapsedilmiş olması” üzerinden işleyen etnosentrik bakış açısının göz ardı ettiği yerel/kültürel değerlerden biri olabilecek durumu, Bora şu şekilde açıklamaktadır;

“Evin dünyanın pisliklerinden uzak, masum ve temiz bir yer olarak tasarlanması, erkeklerin ‘dış’ dünyaya açılırken kadın ve çocukları bu temiz yerde bırakmaları, içinde yaşadığımız kültürün en belirleyici ve güçlü örüntülerinden biri, belki de birincisidir” (Bora, 2005:59). Hatta kimi feminist kuramcılara göre ev, kadını kısıtlayan bir mekân olmaktan ziyade, onu erkekten ayıştıran olumlu bir farklılığın kurulduğu yerdir (Bora, 2005:63).

Bu örnekler yerel/geleneksel/tinsel unsurların göz ardı edilmesinin doğuracağı sonuçları ifade etmesi bakımından önemlidir. Bunun gibi evrensel sayılamayacak ve içerisinde yerel unsurları barındıran her sosyolojik ve felsefi tartışma, ortaya çıktığı yer ve bağlam üzerinden değerlendirilince, söz konusu tartışmaların anlaşılması, irdelenmesi, sorunların tespiti ve çözüm arayışı daha sağlıklı bir süreç içerisinde gerçekleşmiş olacaktır. Müslüman bir ülke olarak Türkiye toplumu ekseninde değerlendirmek gerekirse, erkeğe nazaran kadının kamusal alanda örtülü bir kimlikle var edildiği/var olduğu gerçeği de karşımızdadır. Kadının kamusal alandaki örtülü konumunun yakın zamana kadar da değişmemiştir. Esas sert değişimler Cumhuriyete geçiş döneminde ve 1980 darbesinden sonraki dönemde görülmektedir. Cumhuriyetin, kadının mahrem konumunu da koruyarak onu sistematik bir biçimde kamusala dâhil ettiğini, çağdaş bir görünüş çizdirdiğini görsek de bu katılımın kadının kimliksizleştirilmesiyle birlikte mümkün olduğu söylenebilir. Eril bir cinsiyete sahip kamusal alan içerisindeki kadın da ancak eril bir kimlikle kamusalda var olabilmiştir. Bu salt kadının değil Cumhuriyetin ideal kadın tasavvuru da bu yönde olmuştur; toplumsal alanda –kadınlık kimliğini özel alanda bırakarak- erkeklerle birlikte var olabilen yurttaş anne. Görüldüğü gibi toplumsal yapı kimlikleri “kadınlık ve erkeklik” halleri üzerinden tanımlamakta; bunu yaparken de zihninde bulunan kadın ve erkek tasavvuruna, toplumsal yapıya ve toplumsal

bağlama başvurmaktadır. Cinsiyetlendirilmiş mekânlar tasarlanmış kadın ve erkek arasında sosyal yapının ve gelenekselliğin ölçütlerine göre paylaştırılmıştır.

Sonuç olarak ne Batı'nın etnosentrik görüşü olarak kadının kamusal alanda bulunmaması ezilmişliğinin evrensel kabulü sayılabilir ne de Müslüman ya da kadını mahrem alana münhasır kılan diğer tüm toplumlarda, bu durumun kadının kendi isteği ile gerçekleştiği ve kadını mutlu ettiği evrensel bir kabul sayılabilir. Kültürel/yerel/geleneksel unsurların her toplumun mikro dinamiklerini oluşturduğunu dolayısıyla evrensel sayılması için bu unsurlardan azade ele alınabilmesi gerekliliği doğmaktadır. Toplumsal bir verinin evrensel kabulünün ne denli olanaklı olduğu tartışmalı bir konudur. Bu durumda kadının kamusal alandaki varlığının miktarı toplumdaki kadın ve erkek tarafından değil toplumsal ve siyasal yapının sahip olduğu erkeklik ve kadınlık ideolojisiyle ilintilidir. Kamusal alan ve kadının bu bağlamda ele alınması kadın çalışmaları açısından önemlidir.

3.1.5. Dönüşen Kamusal Alan ve Bölünmüş Kamusalılık: Kurgunun Sahnesi

Başkaları cehennemdir. (Sartre)

Kamusal alan, insansı mekân, çoğulluk, bir aradalık... Dilimizde de zihnimizde de yumuşak bir his bırakan pozitif kavramlar günümüzün modern dünyasında pozitifliği ölçüsünde hayalî bir durumdadır artık. Birçok sosyal bilimci de modern kurumların birey üzerindeki negatif etkileri üzerine çalışmış, modern dünyanın ve toplumun bürokratik, ahlaki, toplumsal ve kişisel çöküşü üzerine akıl yürütmüşlerdir. Sennett, kamusal alandaki insanın çöküş halinin modern insanın kamusal alandaki kimliğini de oluşturan pasif hal ile röntgenci bakışı (Sennett, 2016:45) ile gerçekleştiğini ifade eder. Aynı zamanda Sennett söz konusu süreci bürokrasi bağlamında ele alarak söz konusu deformasyonu, “otoritesiz iktidar” ve zamanın ve mekânın kurbanı olan “ironik insan” (Sennett, 2008:120-123) kavramları bağlamında da ele almıştır. Canetti (2014:13) ve Bauman (2016) söz konusu deformasyon sürecini “öteki” üzerinden aktarmış, Bauman bunun devamında da ötekine duyulan bu korkunun bireyselleşmiş toplumu (2015) ortaya çıkardığını dile getirmiştir. Ve elbette ki malumun ilanı olarak, küresel iletişim çağında yaşadığı dünyaya yabancılaşmış iletişimsiz insan ve onun gerçekleştirdiği kurgusal iletişim

hâkim konumunu almıştır. Kamusal alan, iletişim, çoğulluk kavramları yok oluşları ile iletişim çalışmalarının alanı haline gelmiştir.

Kamusal alandaki deformasyon sürecinin küreselleşme ile birlikte ortaya çıktığı söylenebilir. Ortaya çıkardığı ürüne/kendine/emeğine yabancılaşmış insan modeli ile küreselleşme “(...) dünya meselelerinin belirsiz, ele avuca sığmaz ve kendi başına buyruk doğasıdır; ‘yeni dünya düzensizliği’nin başka bir adıdır” (Bauman, 2014:69). Yeni dünya düzensizliği kendince yeni bir düzen oluşturmuş ve bu düzen özel, mahrem, kamusal, emek, iş, iktidar, otorite, bürokratik kurumlarıyla bürokrasi kavramlarını dönüştürmüş, yeniden tanımlamıştır.

Yeni düzen içerisinde birey tıpkı ürettiği ürün ve emeği gibi endüstrileşmiş, biricikliğini yitirerek herkesleşmiştir. Sennett karakter aşınmasında bu durumu bireyin uzun süre aynı yerde çalışarak aidiyet hissettiği geleneksel dönemden farklı olarak günümüzde kapitalizmin gelişimi ile birlikte değiştiğini ifade eder. Bu yeni düzensizliğin oluşturduğu düzende “iktidar vardır fakat otorite yoktur. Bir otorite figürü, kullandığı iktidarın sorumluluğunu alan kişidir” (Sennett, 2008:120). Böylece tüm bu düzensizlik içindeki düzen çalışmalarında, iktidar, söz konusu değişim sürecinin sorumluluğunu üzerinden atmış olur. Bu durum yalnızca kontrolü elinde tutan kişilerin savunma mekanizması olarak değil aynı zamanda bu otorite yokluğunu, kontrolü elinde tutan kişilere, kendilerini haklı çıkarma ve süreci istedikleri gibi değiştirme, kaydırma imkânı tanır: Değişim sorumlu öznedir, değişim bir şahıs değildir (Sennett, 2008:121). Sorumluluğu üzerinden atan iktidar artık köşesine çekilip kapitalizmin her yerde meydana getirdiği çözülme/değişimi sorumluluk hissetmeden izleyebilir.

3.1.5.1.Zamanın ve Mekânın Kurbanı: Modern Özne

Modern insan da küresel düzensizlik çağına –bürokratik kurumların da etkisiyle- uygun olarak biçimlenir. Geleneksel çağın başkaldıran insanının bürokratik kurumlara ve iktidara yönelik devrimci hareketleri düzensizlik çağında pek görülmez. Çünkü karşılarında sorumlu bir iktidar yoktur. Bireylerin hem şekillendirdiği hem de uymaya mecbur oldukları normun arkasındaki otorite sıklıkla kişisellikten sıyrılmış anonimdir; tam olarak nerede durduğunu anlamak olanaksızdır; insanın beden ve düşüncelerini şekillendiren korkunç otorite, kamuoyu, moda, ortak rıza, uzman görüşü ve hatta sağduyu gibi muğlak bir kendilik biçiminde

boy gösterir (Bauman, 2013:162). Bu durumda insanlar karşılarında sorumluluğu üstlenecek kimseyi bulamaz. Ve doğal bir süreç olarak kabul edilen değişim sonucunda kendisinin de geçirdiği değişimi/dönüşümü olağan karşılar. İnsanlar kamusal düzenin ilkelerini ararken işlevsel bakımdan yok olup giden bir çağa uygun konuşma, giyim ve ilişki tarzlarını sahiplenir ve bunu yeni ve acımasız şartlarda anlamlı kılmaktadır (Sennett, 2016:34). İktidarın dönüşümü bürokratik kurumların değişmesini sağlamış, ardından insanların değişimini gerçekleştirmiş, insan da müdavimi olduğu kenti biçimlendirmiştir. Tam olarak bürokrasinin yani iktidarın istediği değişimin “doğalmışçasına”lığı böylece kabul görmüş oluyor. Kent de söz konusu süregelen haldeki değişimden nasibini almaktadır. Kentsel sanayi devrimi ve kapitalist metropol gibi kavramların her ikisi de 19. yüzyıldan önce başka, kapitalizm ve modernizmden sonra ise bambaşka bir boyut taşımıştır (Sennett, 2016:40). Kent artık mahrem alanın sessizliğini ve kapalılığını aşabileceğiniz, “öteki” olanlarla haşır neşir olduğunuz şenlik halini yitirmiş, kendi içerisinde parçalı kamusal alanlardan oluşan bölünmüş bir yapı halini almıştır. Puzzlevari bir yapı olarak düşünüldüğünde, kentteki kamusal alanlar herkesin hoşuna giden ve kendisine kolay gelen parçasını yaptığı, yani kendi kamusallığını oluşturduğu (-nu düşündüğü), ancak son kertede de parçaların birleşerek bir bütün oluşturduğu, modern öznenin oyun alanıdır. Burada kaçırılmaması gereken esas nokta ise puzzle’ın daha önceden bilinmeyen, anonim bir el tarafından oluşturulmuş olduğudur. Sokağın kösesindeki yoksul ile kafedeki zengin iş insanının gözleri ilk bakışta bir arada düşünülemeyeceği ancak bir bütün içerisinde yer almasının olanaklılığını düzensizlik içindeki düzen olarak yorumlamak olasıdır. Baudelaire Yoksulların Gözleri’nde tam olarak dönüşen kamusal alanın ve Bauman’ın sözünü ettiği yeni dünya düzensizliğinin resmini çiziyor. Toplumsal varlık olan insanın kendinden olmayan ötekiyi dışlama sorunu, bir süre sonra bireyselleşmeyle birlikte kendi dışındaki herkesi öteki kabul etmesiyle sonuçlanmıştır. Bu süreç ile birlikte insan yalnızlaşmış, kamusal alan insansızlaşmıştır. Ve bu yine doğal bir süreç olarak kabul görmüştür. Moderniteye tepki olarak ortaya çıksa da 20. yüzyıl ile birlikte bireyselleşmeyi kişinin bencillik derecesinde kendi ile ilgilenmesi, bunu yaparken de öteki her şeyden bağıni koparması olarak düşünmek Yoksulların Gözleri’ndeki kadının (Baudelaire, 2016:86) yani modern insanın duyarsızlığını daha görünür kılacaktır. Foucault, birey ve bireycilik/bireyselleşme arasındaki bağın ne zorunlu ne de sürekli olduğunu belirtir ve üç ayrı kavram arasında ayrım yapar:

“a- Özel yaşam alanındaki bireye, onun üyesi olduğu gruba ve kendisini yöneten kurumlardan bağımsızlık derecesine göre sunulan ortam.

b-Kamusal alandaki etkinliklere göre özel yaşama değer biçilmesi.

c- Kişinin bir uğraş ve ilgi alanı olarak kendisini kendi farklı boyutları içinde ele aldığı kendisiyle ilgili ilişkiler yumağı; kişinin gözlemlene, düşünme ve çözümleme çabalarını kendine doğru yönlendirme, yöneltme biçimi; kendine ilgi göstermesi ve kendini zenginleştirilmesi; kendine yönelttiği bütün zihnini toplama tekniklerini kullanarak kendini biçimlendirmesi; yönünü belirlerken kendini denetlemesi, söylemek gerekirse, kendini açığa vurması, kendini ifadesi” (Vernant,1998:243-244).

Foucault’nun bu üç ayırmadan üçüncüsü 20. yüzyıla birlikte bireyin bencilliğine referans verir ve dışarıya/ötekiye karşı duyarsızlaşmasını açıklar. Bauman’ın ifadesi, bu süreci anlatması bakımından aydınlatıcıdır:

“(…) Bir zamanlar kalıcı addedilen ve tek örnekli ilahi yaratının geri alınamaz mirası olarak görülen insan doğası, ilahi yaratının geri kalanlarıyla birlikte bir eritme potasına fırlatılıp atıldı. Artık o ‘verili’ olarak görülüyor, görülemiyordu. Bunun yerine, bir göreve, her erkeğin ve kadının yüz yüze gelmekten ve bütün yeteneklerini kullanarak yerine getirmekten başka hiçbir seçeneğinin olmadığı bir göreve dönüştü. ‘İlahi Takdir’ ‘hayat projesi’yle, kader yapılan işle yer değiştirdi ve kişinin içinde doğduğu ‘insan doğası’, kişinin kendisine biçip uyduracağı ‘kimlik’le yer değiştirdi” (Bauman, 2015:189-190).

Birey böylece ilgili yurttaşlıktan, yurttaşlık bilincinden, kamusal sorumluluklardan uzaklaşıp “benliğin” içine çekilmiş ve yalnızca kendisi ile ilgilenerek çevresindeki her şeye karşı duyarsızlaşmıştır (Bauman, 2015:144-147).

Dışarı alanın değişimi mahrem alana da sirayet etmiştir. Mahrem alan öz kimliğin, özün sergilendiği alan olarak varken kamusal alan oluşturulmuş olan kimliğin ve var olunan yer haline gelmiştir. Ancak kamusal alan dönüşüm geçirilmeden, kendi kimliğine aykırı olarak bireyselleşmenin mekânı haline gelmeden önce kişinin kendi olarak olabildiği bir mekândı. Ancak 20. yüzyılda bireyselleşmeyle birlikte insanlar kamusal alanda kendine küçük küçük köşeler oluşturdu. Kamusal alan modernleşmeyle birlikte kimlik problemi yaşar hale gelmiştir. Dil ve semboller sisteminin geçirdiği dönüşümler mahrem, kamusal alan ve özel alana dair yapılan anlamlandırmaları da dönüştürmüştür.

“(…) Kamusal coğrafyanın yaratılması ile toplumsal bir fenomen olarak tahayyül gücünün büyük bir ilgisi vardır. (...) Toplumun sembol yaratma kapasitesi artar; çünkü gerçek, dolayısıyla da inanılır olanın tahayyül edilmesi artık hissedilenlerin durmadan benlik tarafından doğrulanmasına bağlı değildir. Kamusal coğrafyaya sahip bir kentli toplumun belli bir tahayyül gücü de olduğundan, kamunun değer yitirmesi ve mahremiyetin yükselişe geçmesi o toplumdaki tahayyül kiplerini derinden etkiler” (Sennett, 2016:64).

Kamusal alan insanların sessizliği seçtiği, kendine özel köşeler yarattığı dolayısıyla da ötekinin dokunuşuna ve bakışına tahammül edemediği bir alan olarak varoluşsal bir problem yaşıyor haldedir. Peki, ötekine duyulan bu korkuya rağmen

neden insan kendini mahreme hapsedmiyor? Sebebi güvendir. Bu durumun gözünün önünde olmasını istemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Öteki dokunmasın ve bakmasın ama ben onu göreyim, tehlikeli öteki her daim gözümün önünde olsun: gözün iktidarı. Bilinmeyene duyulan korkunun bilme istencini körüklemesi kadar tabi bir durum yoktur. Kendini güvende hissetmek isteyen bireyselleşmiş toplum, her şeye korkuyla yaklaşacaktır. Ne kadar çok bilirse o kadar güvende olacaktır. Bauman’a göre, iğretilik, istikrarsızlık, incinebilirlik, bencillik çağdaş hayat koşullarının yaygın özelliğidir. İnsanların içinde bulunduğu açmaz cesaret kırıcı ve moral bozucudur. Tüm güvensizlikler kişinin bedeninin, benliğinin ve onların uzantılarının güvenlikten yoksun oluşunun bileşimidir. Bu çağda geçmiş hesaba katılmaz çünkü hayat beklentileri için güvenli temeller sağlamaz; şimdiki zaman da hesaba katılmaz çünkü fiilen denetim dışıdır. İğretilik bir seçenek değil, kaderdir. İnancı, kutsal ya da seküler herhangi bir şeye inanmak incinebilirliği ve geçiciliği ile hayal kırıklığına sebep olacağı için tercih edilmez. Uzun vadeli güvenliğin yerini “anlık haz”, ölüm bizi ayırana kadar tarzındaki birliktelikler “tatmin azalana kadar” birlikteliklerine dönüşür. Bağlılıklar, ortaklıklar üretilecek değil tüketilecek şeylerdir. İnsanlar arasındaki bağ da aynı şekilde diğer tüm tüketim nesneleri gibi haz verdiği müddetçe muhafaza edilmeli, aksi halde reddedilmelidir. Süreklilik, kalıcılık ve ölümsüzlük fikri krize girer. Şöhret itibarın yerini alır (Bauman, 2015:204:212).

Anlamsal değerlere karşı duyarsızlaşan modern insan çevresindekileri “öteki” olarak görüp kendisi için tehlike olarak algılamaktadır. Temkinli olmak modern insanın bireyselleşmesini sağlayan en önemli sebeptir. Güven duygusunu yitiren insan herkese ve her şeye karşı güvensizlik hisseder. Modern işçi ve işi arasındaki ilişkide de bu durum aynıdır. Sanayi Devrimi ile birlikte öncelikle geleneksel üretimin içerisinde barındırdığı anlamlar bant sisteminde anlamsızlaşmıştır. İşçinin emeğine ve ürettiği ürüne yabancılaşması, kendisini çalıştığı yere ait hissetmemesi, dünyaya yabancılaşmasının ilk adımı olmuştur. İşçi işveren için bant sistemindeki bir üründen farksızdır. Bu duruma geçici ve önemsiz bir sorun olarak yaklaşmak, yarattığı köklü toplumsal ve ruhsal bunalımın görmezden gelinmesine neden olabilir.

3.1.5.2.Röntgenci Özne: Vitrin ve Seyirlik Öteki

Kamusalın konuşan insanı artık bakan insandır. İnsanın güvensizlik temelli bu hali her şeye yabancılaşması ile birlikte gerçekleşmiştir. Kendine, emeğine, ürettiği ürüne, mekâna ve insana yabancılaşan insan kamusalda da olsa özel alan ya da mahrem alanı içerisindedir. Bu haliyle kamusal alan özel-mahrem alanın benzeri ya da uzantısıdır. Tek fark kamusalda “öteki” ile karşılaşma ihtimalidir. Bu sebeple ötekilere karşı bir zırh olarak kullandığı ilgisiz ve sürekli ama donuk bakışı, öteki olanla arasına görünmez bir set çeker ve “benim alanıma girmeyin” sinyali verir. Dünya ben/biz ile sen/öteki arasındaki ilişki üzerine kuruludur ve günümüz modern çağda ben/biz ile sen/öteki arasında derin bir boşluk vardır (Sözen, 1999:29). “Öteki” bu andan itibaren yalnızca öteki değil, “seyirlik öteki” dir. Bu durum beraberinde kamusal ve özel yaşam arasında değişime sebep olur ve mekânsal ve iletişimsel dengesizlikler üretir.

Yaşam alanı olarak dışarıyı hayata karışmanın yeri değil bakılası bir vitrindir. Vitrin olarak var olan dışarılıklı alan ise röntgenci öznenin bakışına ilişkindir. Sennett 18. yüzyılda insanların kamusal alanda yabancılara karşı mesafeli bir tutum sergilerken özel yaşamlarında doğal davrandıklarını ifade eder. Buna göre, kamusal ve mahrem yaşam arasındaki dengesizlik büyüdükçe insanlar kendilerini daha az ifade ederler (Sennett, 2016:58). Bu andan itibaren insan toplumsal değildir ve öteki kaçılıstır. Dolayısıyla mekân da insani ilişkilerin yaşandığı ve sorunların çözümüne yönelik kamusal tartışmaların yapıldığı bir alan değildir.

Özel yaşam alanı, kişinin kendi olabildiği, samimi ilişkilerin, sınırlı mekânda yaşanan sınırlı ilişkilerin esas yeri; kamusal yaşam alanı ise insan ilişkilerinin sınırsızlığına referans verir ve müdavimi “öteki”dir. Ancak yaşanan mekânsal dönüşüm ve değişim ile birlikte söz konusu alanların birbirlerinin alanlarını tahvil ettiği düşünülse de aslında gerçek özel alandan yanadır. Çünkü modern insan kamusalı dönüştürmüş evinin arka bahçesi haline getirmiştir. Özel alandaki sınırlı ilişkiler, gizlilik, öteki’ne duyulan korku ve insan ile mekânın ötekine kapalılığı meselesi artık kamusal alanda kamusal mekânlarda görülmektedir. Kamusal’ın özel’i sömürgeleştirdiği artık doğru değildir diyen Bauman’a göre bunun tam tersi geçerlidir. “Özel çıkarların ve uğraşların diline tam ve eksiksiz tercüme edilemeyen her şeyi ezerek ve kovalayarak kamusal alanı sömürgeleştiren, özel alandır.

Tocqueville'in iki yüzyıl kadar önce gözlemlediği gibi, birey yurttaşın en kötü düşmanıdır" (Bauman, 2015:145). Kamusal ve özel yaşam arasındaki bu dengesizlik hali insandaki aidiyet hissini baltalayan bir şeydir. Aidiyet hissini vücut bulması için öncelikle mekânın insana söyleyecek bir şeylerinin olması gerekmektedir. Ancak kamusal alanın başkalaşımı ile birlikte bambaşka bir şeye dönüşen mekân karşısında insan da dönüşmeden duramaz. Mekân kendince bir kimliktir, kimlik ise özü hakkında bilgi barındırır. Bu durum ekseninde düşünülecek olursa kimliksiz mekânın konuşmayacağı söylenebilir. Yaşam alanının kişiyle konuşması, ona kim olduğunu hatırlatması mekân ve insan arasındaki diyalektik ilişkiye gönderme yapar. Mekân bireyin yalnızca evreni değil aynı zamanda mahfazasıdır diye niteleyen Benjamin'e göre bir mekânda yaşamak demek orada izler bırakmak demektir (Benjamin, 2012:98). Kişinin belleği ile yaşadığı mekân arasındaki bu bağ, psikolojide kendine "çocukluğa inmek" ifadesiyle yer buluyor.

Görüldüğü üzere "fiziksel" mekân kişinin ruhsal ve zihinsel benliği ile daimi bir alışveriş içerisinde. Mekânın belleğinden arındırılması insanın ölümüdür. Bu da değişen mekân ile birlikte değişen insanı anlamamız bakımından açıklayıcıdır. Konuşmayan mekân içerisinde insan da konuşamaz. Belleği silinmiş mekândaki insan yalnızca bakarak röntgenci özne konumunu muhafaza eder. Mekânsal aidiyet hissedilen insan, insana aittir. Aksi halde Röntgenci özne ve öteki daima karşı kaldırımlarda duracak, birbirlerinin bakışlarından "rahatsız" olacaktır. Maslow'un ihtiyaçlar piramidi hatırlanırsa ait olma/aidiyet ihtiyacının fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarından sonra geldiğini görülecektir. Sevgi ihtiyacı ve ait olma ihtiyacı piramitte bir arada olduğuna göre, bir mekâna aitlik hissetmek mekâna dört duvar olmanın ötesinde bir anlamsal değer yükleyecektir. Kişinin kendini bir mekâna ait hissetmesi ile kendini gerçekleştirme ve sevgi ihtiyacı arasında böylelikle bir bağ olduğu söylenebilir. Kişinin kimliği ait olduğu yere/topluluğa göre tanımlanır. Bu durumda mekânın kişinin kimliğini oluşturmasının ve Maslow'un ihtiyaçlar piramidinin en üst noktası olarak kişinin kendini gerçekleştirme yolu olduğu söylenebilir. Mekânın bellek kaybına uğratılması ile insan da belleğini yitirebilmektedir. Bu sebeple Bauman'ın aktardığı çağın özellikleri meydana gelmiş ve insanın çevresi, mekâna ve topluma yönelik suni ilişkiler ağıyla örülmüştür. Suni olarak kurulan ilişkiler içerisinde insan güveni barındırmamaktadır ve tüm insanlar kişi için tehlikeli öteki haline gelmiştir. Öteki karşısında insan'ın, Bauman'ın

Goffman'dan alıntılanadığı “sivil dikkatsizlik” olarak adlandırdığı savunmaya giriştiği görülmektedir. Goffman’a göre sivil dikkatsizlik, kişinin bir şekilde yabancılar arasında yaşamasını mümkün kılan tekniklerdir:

“Sivil dikkatsizlik, kişinin bakmıyor ve dinlemiyor gibi yapmasıdır, ya da en azından kişinin bakmadığı, işitmediği ve hepsinden önce çevredekilerin ne yaptıklarıyla ilgilenmediği havasını verecek bir tavır takınmasıdır. Sivil dikkatsizlik, en yalın haliyle kendini göz göze gelmekten kaçınmakta ortaya koyar. (Gözlerin karşılaşması her zaman yabancılar arasında izin verilebilir olandan daha kişisel bir ilişkiye davettir; bunun anlamı anonim kalma hakkından vazgeçmesi ve başka insanların gözünde görünmez kalma yönündeki varsayılan hakkından ve kararlılığından feragat ettiği ya da bunları askıya aldığı anlamına gelir)” (Bauman, 2013:79).

İnsanın öteki olana karşı takındığı bu tavır mekânın dönüşümü ile ilintilidir. Çünkü mekân insanı ve insani ilişkileri dönüştürmüştür. Kamusal evinin arka bahçesi olarak kurgulayan insan için elbette “kamusaldaki” kendi dışındaki herkes ötekidir. Bu andan itibaren öteki ile göz göze gelmek tacizdir. Sennett’in de altını çizdiği gibi insanlar, yabancıların kendileriyle konuşmasını mahremiyetlerinin ihlali olarak görmektedir (Sennett, 2006:309). Konuşmayan mekânın insanı dilsizdir. Kamusal alanın nefesi sayılabilecek insanın geri çekilmesiyle birlikte yüksek sesler iç seslere dönüşmüş, fikirlerin tartışması ise yerini iç muhasebelere bırakmıştır. Heidegger, dil varlığın evidir der. Heidegger’in ışığında denilebilir ki; mevcut olanın (varlığın) mevcudiyeti (varoluşu) dil sayesinde. Sokakta oluşturulan bu özel alanlarla birlikte artık -ideal ya da değişen- herhangi bir kamusal alan fikrinden söz edilemez. Çünkü değişen şeyin yerini alan kamuya ait değildir. Dilin kamusal alandan silinmesi ile “mekân” kavramı biçim değiştirmiştir. Bu andan itibaren ikame edilen dilsiz bir yığındır. Böylece ben/biz ile sen/öteki arasındaki boşluk, sözün yerini bakışa bırakmasıyla büyümeye devam edecektir. Sözün bakışa ikamesi, insanın hiç konuşmamasına değil, kendi dışındakinin “öteki “olarak algılanmasıyla söylenen sözün anlamsızlaşmasına gönderme yapar. Ötekine yönelik tüm ifadeler, öteki’nin muhatap alındığına işaret etmez. Aksine karşısındaki öteki olduğu müddetçe sözün/ifadenin, sahibi ile arasında bir muhatap kurulamamasına işaret eder. Ellul’un diliyle ifade etmek gerekirse, söz anonimleşmiştir dolayısıyla önemi yoktur; çünkü kişilerin birbirlerini tanıması, anlaması ve birbirleriyle bir şey mübadele etme ihtiyacı duyan iki kişinin anlamını içeren gerçekliktir yalnızca. Sözler esintidir, geçip giderler (Ellul, 1998:193-194).

Görüldüğü üzere ben ile öteki arasındaki boşluğu dolduracak olan dil, yokluğu ile boşluğu derinleşmiştir. Geriye yalnızca röntgenci bakış sahibi röntgenci

özne kalacaktır. Tüm bu tahvil ve ikamelerle birlikte kamusal alan, güven, iletişim gibi hayata dair olan her şey hem fiziksel hem de anlamsal bir parçalanma yaşamıştır. Kamusal alana ait olan tahrip edilmiştir. Güvensizlik ise Bauman'ın ifadesiyle varlığın parçalara, hayatın epizodlara ayrılarak parçalandığı noktadır. Her yerde kol gezen güvensizlik hayaleti hakkında bir şey yapılmadıkça kalıcı ve sürekli değerlere olan inanç geri gelmeyecektir (Bauman, 2015:212). İnsana ve hayatı anlamlandırmaya dair olan sözün yitimi ile mekân, insan ve söz anonimleşmiş; modern çağ kimliksiz bir dünyaya açılmıştır. Kulak düzeninden göz düzenine geçen dil ile bundan böyle artık uzayda konumlandırılmış söz, hiçbir biçimde kendisini kendisine vakfetmeyen ve diyalogu içermeyen sözdür (Ellul, 1998:64). Kişi bu andan itibaren, ağzından çıkana, gözüyle gördüğüne yabancılaşır. Sıradan ya da entelektüel, içerdiğiniz bilgi birikiminden azade bir şekilde yabancılaşma gerçekleşir. “Yabancılaşmaya bağlanmış yaşamımız, ancak engin bir düşünce (bilinçlenme) ve eylem (yaratma) çabasıyla yavaş yavaş kendine gelebilir” (Lefebvre, 2015a:188).

3.2.GENEL BİR BAKIŞ: KLASİK VE FEMİNİST İKTİSADİ TEORİDE EMEK VE KADIN TASAVVURU

3.2.1. Feminizm ve Kapitalizm Tasavvurunda Kadın Ve Emek

Feminist çerçevenin kadına ilişkin yaklaşımı en genel ifadeyle, kadın ve erkek arasında yaşanan çatışmanın biyolojik temelli olmadığına, aksine toplumsal cinsiyetten hareketle toplumsal ilişkiler içerisinde yaşanan çatışmaya referans vermektedir. Bu tanımdan hareketle tarihsel çerçevesinin çizilmesi açısından, kavramın üç evrede gerçekleştiği yönünde yaygın bir akademik anlayış söz konusudur. 3 dalga olarak 19. yüzyıldan 21. yüzyıla yayılan bir süreç olarak kabul edilen feminizm bakış açısına kısaca dalga dalga değinmekte yarar var. 1. Dalga Feminizminin, 19. yüzyılın sonlarında Wollstonecraft'ın “Kadın Haklarının Savunusu” eserinde, kadınların talep ettiği, medeni kanun talepleri, eğitim alanında eşitlik, siyasi haklar gibi en temel haklar üzerine şekillendiği söylenebilir. 2. Dalga Feminizm, özellikle kadınların gelişen teknoloji doğrultusunda doğurganlığı ve cinselliği üzerine söz söylemiştir. Doğurganlığın ataerkil bir norm olduğunu ve doğurganlık riski taşımadan cinsellik yaşamının kadın hakkı olduğunu ifade etmektedirler. 2. Dalga Feminizminin doğurganlıkla ilgili teknolojik gelişmelere ve

ilaçlara (doğum kontrol hapları, kürtaj), ataerkil normlara karşın ulaşabilme istekleri çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. İkinci dalganın teorisinin şekillenmesinde *İkinci Cins* kitabında “Kadınların kurtuluşu karınlarından başlayacak” diyen Simone de Beavoir’ın etkisi yadsınamaz. Buna göre doğurganlıkla ilişkili gelişmeler kadın özgürlüğü için son derece önemlidir ve kadınların buna ulaşabilmesi temel haklarındandır. Son olarak 3. Dalga Feminizmi ise artık kadın kimliği üzerine eğilmiştir. Buna göre kadının gücü, farklılıkları, cinselliği ve kadına yönelik şiddete atıfta bulunmuşlardır. 2. Dalga feminizminin aksine farklılıklara değinmişler, tüm farklılıkların dile getirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Özellikle kadını tek cins üzerinden değil de özele inerek ifade edilmesi gerektiğini, lezbiyen ve heteroseksüel kadınların farklılıklarının dile getirilmesini, çünkü farklı mücadele pratiklerine giriştiklerini varsayıyorlardı.

Kadının toplumsal alanda var olma mücadelesi “emeği” söz konusu olduğunda da değişmemiştir. Haug, tarihin akışını iki hâkimiyet biçiminin belirlediğini ifade eder: azınlığın yaşam araçlarının üretiminde kullanılan çoğunluğa ait emek gücüne el koyabilme gücü ve erkeklerin (çoğunluğun) kadının emek ve üreme gücü ile bedeni ve cinselliğine el koyabilme gücü. İkisi arasındaki çatışma ve diğer yandan iç içe geçme hali tahakküm vasıtasıyla, toplumsal olarak belirlenen ne varsa doğanın gereği olarak görülmesine ve bedensel özün buna göre biçimlendiği varsayımının doğmasına sebep olmuştur (Haug, 2018:58). Yani kadının toplumsal alandaki kimliği de emeği de toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında ifade edilmektedir. Bu durum dalga dalga ilerleyen feminist çalışmalara rağmen emeğin üzerine yeterince söz söylenmemiş olması ile katmerleşmiştir. Arendt için insan olmanın en önemli koşulu eylemdir (Arendt, 2016:36). Engels de emeği, insan varlığının ilk temel koşulu olarak görür ve insanı yaratanın bizzat emek olduğunu belirtir (Engels, 1977:160). Kadının emeğinin, eyleme geçmesinin kadın çalışmalarında yeteri kadar incelenmediği söylenebilir. Bu da sorunun katmerleşmesinin temel sebebidir. Toplumsal emek içerisinde kadın emeğinin yeri ve kadınların siyaset ve yönetime katılmaları bir dedektif edasıyla araştırılmadığından toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tarih boyunca gelişiminin anlatımı tarih yazımında neredeyse yoktur (Haug, 2018:65-66). Tarih yazımının eril dili, erkek emeğinin kadın emeğinin üzerinde görülmesi ve kadın emeğinin değersizleştirilmesi ile kadının kapitalist sömürü aracı ve ucuz iş gücü olma durumu vuku bulmuştur.

Kapitalist çerçeve içerisinde kadın emeğinin konumunu salt kapitalist sermaye/üretim ilişkileri içerisinde ele almak, kadın emeğinin sömürülmesini açıklama konusunda eksik kalacaktır. Söz konusu sömürünün kapitalizmin genel emek sömürüsünün iki katı bir yoğunlukta ve yeniden üretimi bağlamında daha işlek, daha gizli bir düzlemde gerçekleşmesi, kadın ve emeğinin hem ekonomi hem de toplumsal düzlemde incelenmesini gerekli kılıyor. Kısacası kadın sömürüsü yalnızca emek değil aynı zamanda ve ağırlıklı olarak cinsiyet temellidir. Kadın emeğinin kapitalist toplumdaki bu konumu ataerki ve sermayenin dayanışması ile belirlenirken ataerki ilişkiler ucuz, güvenilir, sabırlı, itaatkâr emek gücü olarak kadınları sermayeye sunuyor; ataerkiye dayanan sermaye ise ataerki ilişkileri yeniden üreterek sermayeye güvence sağlıyor (Öztürk ve Dedeoğlu, 2010:12).

Patriarka yani ataerki, “(...) yararlı bir biçimde, maddi temeli olan ve hiyerarşik olsa da erkekler arasında, onların kadınlara egemen olmalarını sağlayan bir karşılıklı bağımlılık ve dayanışma kuran ya da yaratan erkekler arası toplumsal ilişkiler dizisi” (Hartmann, 2016:174) olarak tanımlanabilir. Ataerki ve kapitalist sistem birbirini besleyen iki sistem olarak okunabilir. Savran da birbiriyle ilişkili bu iki sistemi “yer yer çatışan yer yer birbirini pekiştiren” sistemler olarak ifade eder (Savran, 2013:46). Bu durumda iki kavram arasında diyalektik bir ilişki olduğu kabul edilebilir. Bu ikili arasındaki ortaklık anlaşmasıyla üretim ilişkileri de biçimlenmektedir. Üreten işçi ve üretilen meta bağlamında farklılıklara sahipler ancak ortak amaca hizmet ederek birbirini beslemektedirler. Delphy de günümüz toplumunda iki üretim tarzı olduğunu belirtir: a. Kapitalist mülkiyet ilişkilerinin ve kapitalist sömürünün tanımladığı, b. Patriarkal aile-içi üretim ilişkilerinin ve patriarkal sömürünün (kadının erkek tarafından sömürülmesinin) tanımladığı patriarkal üretim tarzı (Molyneux, 2016:119). Kadınların bu iki üretim tarzı arasında ucuz/ücretsiz iş gücü olarak kullanılmalarının ortak paydası sosyal kimlikleridir. Ailenin uzantısı, evin ayrılmaz parçası olarak görülen kadın, üretim ilişkileri içerisinde de bu kimliği ile var edilmektedir. Ne iş yaparsa yapsın, ister dokumacı ister yönetici, kadın eve/mahrem alana münhasırdır. Geleneksel toplumda bu durum anlaşılır kabul edilebilir. Çünkü sanayi öncesi toplumlarda evle ilişkili, evden kopuk olmayan tarımsal üretim içerisinde çalışan kadının konumu -işin doğası gereği- evle ilişkilendirilebilir durumdaydı. Ancak bu durumun kapitalist/modern toplum ve üretim ilişkileri içerisinde de değişmediği görülmektedir. Bora, kadınların

kapitalist/modern toplumda da aile ve evle bağlantılı olarak tanımlandıklarını, bundan dolayı, onun sınıfsal konumunun da üretim ilişkileri içerisindeki konumuyla değil kocalarının/babalarının konumlarıyla belirlendiğini ifade eder: “Dolayısıyla, sermaye sahibinin karısı bir mülksüz de olsa, kocasının sınıfına, işçinin karısı ise ‘ev hanımı’ olsa bile işçi sınıfına ait olarak görülür” (Bora, 2005:138). Kadının ev ile kurduğu geleneksel ilişki Kandiyoti’nin ataerkil pazarlık olarak ifade ettiği anlaşma biçimi ile açıklanabilir. Kandiyoti’ye göre bütün egemenlik sistemlerinde olduğu gibi erkek egemenlik sistemlerinin de hem koruyucu hem baskıcı öğeleri vardır ve her sistemde kadınların da güç ve özerklik kaynakları mevcuttur. Dolayısıyla kadınları ezdiği düşünülen sistemlere, kadınların da erkekler kadar bağlı olduğu söylenebilir. Ataerkil pazarlık, toplumdan topluma değişen belirli beklentilerin karşılanmasına bağlıdır. Erkeğin, ailenin geçimini karşılaması ile kadın itaatkâr ve namuslu olmayı vadetmektedir. Bora, Kandiyoti’den aktararak söz konusu pazarlığın, kadının mekânda tecrit edildiği ve ev dışındaki hareketliliğinin sınırlandığı geleneksel toplumlarda erkeğin ailenin geçimini sağlaması üzerine kurulu olduğunu söyler. “Böyle bir model içinde kadınların ‘habitus’u her şeyden önce mekânsal sınırlarla belirlenir: Ev ve en yakın yaşam alanları (mahalle/köy/aile çevresi)” (Bora, 2005:100). Dolayısıyla söz konusu durum, kadının sınıfsal konumu ile ilintilidir. Toplumsal sınıf ise sadece üretim ilişkileri içindeki bir konumla değil aynı zamanda bu konumla ilintilendirilen sınıf habitusu ile tanımlanır (Bourdieu, 2015a:537). Yani kadının ezilmişliğine referans olarak yalnızca sermaye ilişkilerini öne sürmek ve söz konusu durumu bu bağlamda değerlendirmek yeterli olmayacaktır. Hartmann’ın diliyle ifade etmek gerekirse, sermaye ve özel mülkiyet kadının, kadın olarak ezilmesinin nedeni olmadığı için, tek başlarına bunların sonra ermesi kadının ezilmesinin de sona ermesiyle sonuçlanmayabilecektir (Hartmann, 2016:161).

3.2.2. Klasik İktisadi Teori Karşısında Feminist İktisadi Teori

Feminist iktisadi teori içerisinde kadın emeği, kadının geçtiği tüm süreçlerde olduğu klasik iktisat teorisiyle varlığını kanıtlama konusunda mücadele halindedir. Pujol’un (1995) da belirttiği gibi kadınların rasyonel ekonomik düşünce kapasiteleri hakkında gizlenmiş tahminler klasik iktisadi düşüncede derinlere gömülüdür ya da nadiren tartışma konusu edilmiştir; Pujol yakın zamanımızdaki neo-klasik varislerin ve klasik ekolün kadınları ekonomik ajanlar olarak irrasyonel ve uygunsuz olarak kabul ettiklerini belirtir (Eroğlu ve İşler, 2006:58-59). Modern iktisadın kurucusu

kabul edilen Adam Smith'in klasik iktisat teorisinin –yaşadığı dönemden bağımsız sayılamayacağından dolayı- eril bir dile sahip olduğu ifade edilebilir. Smith, Milletlerin Zenginliği'nde kadınların eğitimi için şunları söyler:

“Kadınların eğitimi için kamu kurumları yoktur. Öyle olduğu için de, onların eğitiminin alışılan gidişi içinde, faydasız, anlamsız ya da acayip bir şey bulunmaz. Onlara, öğrenilmesini, ana babalarının ya da velilerinin gerekli ya da faydalı gördükleri şeyler öğretilir; başka bir şey öğretilmez. Eğitimlerinin her kısmı, açıkça faydalı bir amaç gözetir; ya kişiliklerinin doğal albenisini artırmayı ya da beyinlerini ağırbaşlılık, alçak gönüllülük, iffet ve tutum yolunda yoğurmayı; onları hem bir ev hanımı olabilecek hem de ev hanımı olunca gereği gibi davranacak hale getirmeyi hedef tutar”(Smith, 2008:533).

Bodkin, Smith'in aynı eserinden, kadınların nüfus artışına katkı dışında görünmez oldukları çıkarımının yapılabileceğini ifade eder. Yani Smith bir anlamda kadınların rasyonel karar alma kapasitelerinden şüphelidir (Bodkin, 1999:46). Görüldüğü üzere klasik iktisat içerisinde kadın ve emeğinin görünürlüğü yok hükmündedir. Hatta ekonominin salahiyeti açısından bunun gerekliliği klasik ekonomistlerce tartışılmıştır. Neo-klasik ekonomistlerden sayılan ve refah ekonomisinin babası olarak görülen Pigou, açıkça kadınların erkeklerden daha zayıf ve eksik olduğunu iddia etmiştir (akt. Strober, 1994:143). Kadının zayıflığına referans veren bu tarz eril söylemler ile kadının özel alanda kalması sağlanmaktadır. Öyle ki kadının dışarıdaki emeği ekonominin refahı için zararlı, evdeki emeği ise ekonomik refaha katkısı bağlamında değerli görülmektedir. Böyle bir dayanak ile kadının çalışma hayatında “aktif” olması engellense de kadının çalışma hayatında eşitsiz şartlarla var olmasını ve burada emek sömürsüne ve cinsel şiddete maruz kalmasını engellememektedir. Yalnızca kadın emeğinin değersizleştirilmesi ve kadın emeğinin ucuz iş gücü sıfatı ile var olmaya devam etmesini sağlamaktadır. Klasik iktisatçılar özellikle de Pigou kadının evdeki emeğinin ulusal refahı artırmak için nasıl kullanılabileceği ile ilgilenmiş ve kadınların ücretlerinin erkeklerinkinden daha düşük tutulmasının sürdürülmesinin refahın maksimizasyonu ile doğrudan bağlantılı olduğunu belirtmişlerdir (akt. Strober, 1994:143).

Feminist iktisatçılar genel olarak kadınların ekonomik durumlarının iyileştirilmesini ve çalışma hayatında erkeklerle aynı fırsat eşitliğine sahip olmayı talep etmektedirler. Böylece feminist ekonomiler, ekonomi teorisi ve politikasının gelişmesini sağlamaktadır (Eroğlu ve İşler, 2006:61). Ekonomistlerin gerçekte kişiler arası fayda karşılaştırması yaptıklarını, bunun da genelde kadınların zararına sonuçlar doğurduğunu belirten feministler, kadının dışlanmışlığını temel alarak bunun kaldırılması gerektiğini vurgulamaktadırlar (Strober, 1994:143).

3.3.KARŞILIKSIZ EMEK OLARAK “EV İÇİ EMEK”

Karşılığı yani maddi değeri olmayan emek için genel olarak ev işleri (bulaşık yıkamak, çamaşır yıkamak, çocuk, hasta ve yaşlı bakımı gibi) kabul edilir. Tüm bu işler ise kadın ile ilişkilendirilmektedir ve bunlar kadının uzantısı olarak kabul edilmekte, kadının karşılık beklemeden yani “sevgi” bağı ile gerçekleştirdiği düşünülmektedir. Bu ayrım ise kadın ve erkeğin biyolojik farklılıkları referans alınarak gerçekleşmektedir. Ancak her ne kadar kadınlık ve erkeklik halleri temel olarak biyolojiye indirgense de bu iki cins arasındaki farkları belirleyen esas olgu yalnızca bu değildir, bu farkı belirleyen bir diğer örüntü toplumlararası değişkenlik gösteren toplumsal cinsiyettir (Bora, 2005:37). Toplumsal cinsiyet ise kadınlığın ne olduğu konusunda genelde ataerkil bir düzlemde toplumsal önderlerce kadına yapay bir kimlik oluşturulması sürecidir. Söz konusu yapay kimlik, biyolojik olanın toplumsallaşması ile toplumsalın biyolojikleşmesi arasındaki uzun bir kolektif çalışmanın ürünüdür ve doğallaştırılmış (cinsleştirilmiş habitus olarak cinsiyet) bir toplumsal insanın görünür kılınmasını sağlamak için bir araya gelmiştir (Bourdieu, 2015b:13-14). Ev işlerinin “karşılıksızlığı” ve “kadınsılığı” bu süreç içerisinde kadın kimliği ile bütünleşmiştir. Öyle ki ücretli bir şekilde yapılsa dahi bir istihdam alanı olarak görülmemektedir ve kadının uzantısı olarak görülme durumundan azade ele alınmamaktadır. Ekonomi politik alan içerisinde kadınla ilişkilendirilen bu işler kadınsı emek olarak görülmekte, bir iş olmaktan daha fazla bir anlam içermektedir. Emekğin kimlikle bağının basitliği ölçüsünde kadınla, ağırlığı ve zorluğu ölçüsünde erkekle ilişkilendirilmesi sorunlu bir anlamlandırmanın ürünüdür. Evet, iş türleri biyolojik yapıyla ilişkili olarak kategorize edilebilir. Erkeğin kadına nazaran daha kas gücü yoğunluklu işlerde çalıştığı bir gerçek olarak görülebilir. Ancak değer atfedilmesi bağlamında, “kadınsı” olduğu müddetçe hem madden hem de manen önemsizleştirilmesi, biyolojiden daha fazla açıklama gerektiren bir duruma işaret etmektedir. Bunun asıl sebebi içinde yaşadığımız kültürde yaş, eğitim, sınıf gibi değişkenlerden bağımsız olarak kadınlığın esasen ev üzerinden tanımlanması meselesidir ki bu durum kadın özneliği kurulurken ev ve ev işlerinin temel alınması (Bora, 2005:21) gibi bir anlamlandırma süreci ile ilintilidir.

Cinsiyetin biyolojiden öte bir anlam edinmesi onun toplumsallaşma süreci ile yakından alakalıdır. Kadınlık ve erkeklik rolleri bu minvalde biçimlenmektedir. Bir sonraki merhalesi ise emekğin toplumsallaşma sürecidir ki insan, emek ve eylemi

üzerinden tanımlanan bir varlıktır. Emeğin toplumsallaşma sürecinin cinsiyetçi ayrımlardan destek alarak gerçekleşmesi emeğin de bir cinsiyeti olduğu sonucunu doğuruyor. Bu durumun daha önce de belirttiğimiz gibi ilk etapta yalnızca toplum menşeli kabul edilmesi olağandır. Ancak söz konusu süreç sermaye ve ataerki arasındaki özel ilişkinin/dayanışmanın ürünüdür. Emeğin cinsiyetlendirilmesi, ataerki ilişkiler ve kapitalist toplumun kadın emeğini ucuz iş gücü olarak sunmasının bir sonucudur.

Bourdieu, cinsiyetin toplumsallaşma sürecinin sonucunda edinilen bir kimlik olmadığını belirtir ve kişinin içerisinde aktif bir özne olarak bulunduğu, farklı iktidar ve sermaye biçimlerini de içeren, çok bileşenli ve karmaşık bir süreç olarak işlenmesi gerekliliği üzerinde durur (Bora, 2008:181). Söz konusu süreç, yani ataerki ve sermaye arasındaki dayanışmaya varan ilişkinin kadın emeğini karşılıksız emek olarak nitelendirmesi, ev ile iş yerinin, sanayinin gelişimiyle birlikte birbirinden ayrılmasıyla gerçekleşmiştir. Sanayi devrimiyle birlikte ev, sermayenin üretildiği alan olmaktan çıkarak, içerisindeki emek kapitalist sürecin dışına itilmiştir. Ancak kapitalizmin sömürüye dayalı ucuz iş gücü merakı, evin içindeki kadını sürece dâhil etmiş, emeğini ise saf dışı bırakmıştır. Ev kadını kavramının ortaya çıkışı da aynı tarihe denk gelmektedir. Ev emeği de aynı tarihsel süreçlerden geçmiş ancak tarihsel/toplumsal süreçler farklı olsa da ev emeğinin kadınla ilişkilendirilmesi ve madden değersizliği hiç değişmemiştir. Özbay, kapitalizm öncesinde evlatlıklar, Cumhuriyet sürecinde hizmetçiler, kapitalizmin yaygınlaşmasıyla birlikte yaşanan kırdan kente göç ile gelen gündelikçiler ve yine kapitalizmin derinlik kazanmasıyla birlikte yabancı uyruklu bakıcılardan söz ederek, emeğin değişmeyen yüzüne vurgu yapar (Özbay, 2015:118-120). Görüldüğü gibi söz konusu süreç içerisinde kadın ve emeği isim değiştirmiş ancak değer konusunda hiçbir fark yaşamamıştır. Kadın yine ucuz iş gücü, emeği ise karşılıksız emek kimliğinden kurtulamamıştır. Kadın ev ve ev işi ile tanımlandığına göre evin bir kimlik ürettiği söylenebilir. Keza Irish MarionYoung da, ev ve ev işi üzerinden bir çözümlemeye girişir ve evin, kimliğin maddi hali olduğunu ifade eder. Buna göre yuva işi (home making) ve ev işi (housework) arasında bir ayrım yapan Young, ilkinin özgün ve kişisel ikincisinin ise genel ve anonim bir etkinlik olduğunu ifade eder. Buna göre yuva işi o evde yaşayanların kimliğinin maddi desteğini sağlarken ev işi kimliksizlik sunar. Yuva orta sınıf kadınının yeri iken, ev işi, ücretli emeğin sahibi kadın ile ilişkiseldir (akt.

Bora, 2005:71-73). Ev işinin emek meselesinde esamesinin okunmaması, hem işi hem de işin arkasındakini kimliksizleştirir. Tek kimlik kadındır. Karşılığı olsun olmasın ev işi daima “kadınsı emek” olarak kabul edilmiştir ve kapitalist emek içerisinde değersizlik üretir. Ataerki ve sermaye arasındaki dayanışma –her ne kadar bu durum bir süreç olarak gerçekleşmiş ve çeşitli merhalelerden geçmiş olsa bile- daima kadın emeğinin değersiz olduğu fikrini piyasaya sürmüştür.

3.4.KADIN EMEĞİNİN SİMGESELLİĞİ / SİMGESEL KARŞILIĞI

Kavramlar yalın olsa da simgeler –ideolojik manada- yalın değildir. Çünkü simgeler belirli düşüncelerin ürünü olduklarından dolayı dilde ve doğada yalın halde bulunmazlar. Bu da bir kavramın sahip olduğu simgesel değerini onu salt kendilik değerinden ayrı bir yere konumlandırır. Ancak yalın halde bulunan bir kavramın simgeden azade bir varlık gerçekleştirmesi de mümkün değildir. Sartre, kavramların oluşumu açısından simgelere ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Zira insanda doğuştan gelen tek bir kavram bile yoktur. İnsan zihni soyut kavranılabilir olandan başka kavranılabilir ortaya çıkaramaz. Soyut kavranılabilir olan ise simge tarafından ve simge aracılığıyla anlaksal olarak üretilebilir. Zekâ tarafından işlenmeye yatkın tüm malzemenin kökeni duysal ve simgeseldir (Sartre, 2006:39). Dolayısıyla öznenin kavramlarla ve ötekilerle ilişkisinin de dil ve beraberinde kurduğu simgeler aracılığıyla gerçekleştiği söylenebilir. Bu durumda kadının konumunun da sahip olduğu -ya da ona atfedilen- kimliğin de aslında dilsel bir süreçten geçtiğinden kuşku yok. Kadın kimliği kurgusaldır, emeği de öyle. Dolayısıyla dildeki mevcudiyeti de simgesel olarak varlık kazanır. Bu durumda simgenin kendisinin, kendinde bir varlığa sahip olduğu söylenebilir mi? Peki ya simgesel düzeyde var olan kavram ve sahibinin kendilik bilinci mümkün müdür? Tüm bu sorular ışığında varlık problemi meydana geliyor. Kadın ve emek kavramlarını birer simge olarak okumak mümkündür. Ancak görünmezliği ve karşılıksızlığı bağlamında değerlendirmek gerekirse, bunun kavramların simgeselliği ile ilintili olduğunu belirtip işin içinden çıkmak mümkün müdür? Ya da durum bu kadar basit midir? Lacan, öznenin öteki ile ilişkisinin dil aracılığıyla belirlendiğini vurgularken sıklıkla, “Bir gösteren bir özneyi bir başka gösteren için temsil eder” formülünü kullanır (Tura, 2010:175). Bu durumda kadın ve emeğine ilişkin simgeler, kendinde bir varlık olarak kadın ve

emeğinden farklıdır. Bu da görünmezliği ve karşılıksızlığı açıklamaktadır. Çünkü gösteren, ötekinin alanında meydana gelerek henüz söze sahip olmayan özneyi meydana getirir ancak, konuşan artık özne olmayacağı için gözden kaybolur; özne simgesel düzende kendini gösteren aracılığıyla temsil ederken, bir simge olarak simgesel düzenin kurallarına tabi olur (Tura, 2010:175-176). Bu ise öznenin yani kadının simgesel düzen içerisinde kendi olarak var olmadığına/olmadığına işaret eder.

Sermaye ve ataerki arasındaki dayanışma biçimleri kavramların simgesel değerlerinin de oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Yani birbirinden bağımsız olmayan kavram ve simge üretimi arasındaki dayanışma sermaye ve ataerki arasındaki ilişkinin meyvesidir. Kadın ve emeğinin bu minvalde ele alınarak, erkek emeğine ve erkek cinsine nazaran daha değersiz kılınması söz konusu dayanışmanın ürünü olan kavramlara yüklenen simgelerle mümkün görünmektedir. Yani bireyin ya da ortaya çıkardığı ürünü temsil eden simge bireyin kendisini ortadan kaldırarak onu temsil düzeyinde var kılmaktadır. Birey ise son kertede içerisinde yetiştiği cemaatte temsil edildiği biçimiyle tanımlanmaya başlamaktadır. Söz konusu temsiller ise onların sosyal gerçekliğinin önemli bir kısmını teşkil eder diyen Bourdieu'ya göre bir sınıf kendi varlığı kadar algılanan varlığına göre de tanımlanır (Bourdieu, 2015a:17). Bu da bir kavramın sahip olduğu simgesel değerle birlikte farklı bir kimliğe büründüğünü ve kendinden-öte bir temsil biçimiyle toplumsala tekabül ettiğinin göstergesidir. Derrida, "Dil paranteze alınamaz" diyerek öznenin simgesel düzen aracılığıyla meydana geldiğini ve onun kültürel bir kodlamanın ürünü olduğunu; simgenin, insan yavrusu ile başkaları ve dünya arasına girerek insana kendini bir gösterenle temsil etme imkânı verdiğini ve simgeselde bir gösteren ortaya çıkarak öznenin doğduğunu belirtir (Tura, 2010:205).

Sermaye kavramı da simgeseldir. Zira simgesel olmayan hiçbir şey cogito nesnesi olamayacağı için bilinçteki algılar, simgeler olarak saklanır, bu durumda da dilden bağımsız bir düşüncenin varlığı düşünülemez (Tura, 2010:109). Sermayenin simgeselliği de kendini emek mefhumu üzerinden meydana getirir. Tüm simgelerin sorunlu birer temsil olamayacağı gibi, sermaye biçimlerinin hepsinin simgesel olarak zihindeki tasavvurlarının tümü de sorunlu olmayacaktır. Kavramın simge ile varoluşu, kavramı sorunlu bir adlandırmanın içerisine hapsedmek anlamına gelmeyecektir. İmge, zihindeki tasavvur olarak yalnızca kavramın edindiği simgesel

değeri ifade etmektedir. Dolayısıyla sorunlu temsil olarak adlandırmak, genellemenin yanlışlığını içereceğinden kavramı özel bağlamda ele almak gerekliliği doğmaktadır. Bourdieu'ya göre sermaye kavramı genel olarak toplumun biriktirilmiş tarihinin ürünüdür (Bourdieu, 2015a:334) ve toplumsal eşitsizliklerin üretilmesinde ve sürdürülmesinde eğitim, kültürel ürün, kan bağı, toplumsal ağ ve semboller üzerine şekillenmiştir (Aydemir, 2011:18). Özel kaynaklar kadar bu kaynakların birbirlerini dönüştürmesiyle daha çeşitli sermaye biçimleri ortaya çıkmaktadır. Söz konusu sermaye biçimleri ekonomik alanda söz sahibi miktarınca var olurken, o sermayeye sahip birey ise yine aynı şekilde sahip olduğu “söz sahibi sermaye kadar” güçlü ya da itaatkâr olmaktadır. Görüldüğü üzere her sermaye biçiminin kendine ait güçlü ya da güçsüz yanları vardır ve sahip olduğu farklılıkların değer nosyonları görecelilik üzerine kurgulanır.

Bourdieu, kültürel sermaye alanı, din alanı ya da iktisadi alanın farklı mantıklara tabi olduğunu belirtir. Buna göre alan sayısı kadar sermaye türü vardır. İktisadi alan ve kültürel sermaye alanı üzerinden verdiği örnekte, iktisadi alanı, duygusal ilişkilerin ilke olarak dışlandığı, işin iş olduğu (business is business) bir evren; kültürel sermaye alanını ise maddi kar yasasının reddedildiği bir evren olarak açıklamaktadır (Bourdieu & Wacquant, 2003:81). Kadın emeğinin görünürde iktisadi alan ile ilişkisel olduğu düşünülmesi olasıdır. Çünkü ücretli olsun ücretsiz olsun, temelde erkek emeğinin maddiliğinden farksız, erkek emeğinin içerdiği olumsuzlukları kat be kat içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla iktisadi alanın içerisinde yer almaktadır. Ancak erkek emeğine nazaran değersiz görülür. En belirgin olumsuzluk ise kadının, cinsiyetinden dolayı tüm bunları hak edebileceği görüşüdür. Sırf kadın olduğu için, iş yerinde cinsel ve sözsöz tacize uğraması, yükseldiği mevkilere “kadınlığını kullanarak” geldiğini belirten ifadeler kullanılması, emeğinin erkek emeğine nazaran değersiz görülmesi kadını kapitalist sistem içerisinde hem ucuz iş gücü olarak göstermekte hem de onu erkek cinsi karşısında değersiz göstermektedir. Bu da kadın emeğinin simgesel değerinin, sermaye ve ataerki arasındaki dayanışma üzerinden “değersiz” olarak tanımlanmasına sebep olmaktadır. Ancak bu yalnızca kavramlarla ya da onun sahip olduğu simgesel değerle açıklanabilecek bir durum değildir. Sermaye ve ideolojisi ile ilişkisel olarak açıklanmalıdır. Bu da iktisadi alan kadar sanat, edebiyat gibi alanların da ekonomi ile ilişkilendirilebileceği sonucunu çıkarıyor. Mesela kültürel sermaye de kapitalist

sermaye biçimlerindenidir. Çünkü Bourdieu'nun da belirttiği gibi insan davranışı genel olarak çıkarıya yöneliktir. Bu sebeple her eylem stratejiktir. Strateji ise maddi ve simgesel karın azamileştirilmesidir. Dolayısıyla çıkarı fikri maddi olmayanları da içerdiğinden dolayı simgesel unsurlar da çıkarı temellidir (Swartz, 2011:99). Sermaye kadar çıkarı da simgeseldir. Bu durumda edebiyat da sanat da sermaye birikimi ve yeniden üretim mantığı ile ilişkilidir. Dolayısıyla kadın emeği iktisadi alan içerisinde konumlanmayıp kültürel sermaye alanında dahi olsa yine kapitalist sistem içerisinde yer almaktadır. Ancak durumun böyle de işlemediği görülmektedir. Kadın emeği ne iktisadi alanda ne de kültürel sermaye alanında kendine yer bulmuyor. Kavramlar ve simgesel değerlerinden ziyade sermayenin ideolojisi kadın emeğinin değersizliğini üretmektedir. Simgesel sermaye simgesel emek; simgesel emek ise kadın emeğinin değersizliğini üretir. Bourdieu, simgesel emek için, çıkarlı ilişkileri çıkarısız anlamlara dönüştüren ve keyfi iktidar ilişkilerini “doğalmış” gibi gösteren yani bir anlamda iktidar ilişkilerini meşrulaştırarak simgesel iktidar üreten emek biçimi olarak tanımlar ve bunun ekonomik sermaye kadar önemli olduğunu belirtir (Swartz 2011:135). Sermayeyi ve sermayenin yeniden üretim mantığını meşrulaştırarak temelde emek, ama özelde erkek emeğine nazaran “kadın emeğinin” yok sayılmasını desteklemektedir.

Kültürel sermaye de simgesel sermaye aracılığı ile kendini ekonomi içerisinde konumlandırmaktadır. Bourdieu, kültürel sermayeyi genel olarak “bilgi sermayesi” olarak tanımlamakta ve bir alanda güçlü olanların eğitim yoluyla ailelere, bireylere aşıladığı yapı şeklinde açıklar (Bourdieu & Wacquant, 2003:108). Birey sahip olduğu sermaye/güç miktarınca ekonomik alanda var olmaktadır ve söz konusu gücü çıkarları doğrultusunda –ki her eylem çıkarla ilintilidir- kullanmaktadır. Bunu gerçekleştirmek için ise bireyler “fiziksel şiddet” içermeyen simgesel şiddete başvururlar. Kültürel sermaye ise simgesel şiddetin ana aksıdır. İmgesel şiddet, Bourdieu'nun diliyle, “(...) Bir toplumsal eyleyici üzerinde kendi suç ortaklığıyla uygulanan şiddet biçimidir” (Bourdieu & Wacquant, 2003:166). Yani simgesel şiddet, iktidarın “kültürel sermaye” üzerinden, fiziksel şiddete başvurmadan iktidarını pekiştirmesinin yoludur. Kültürel sermaye, simgesel şiddete maruz kalanın kanaatini üretir. Kültür üreticileri de bunu destekler. Kültür üreticileri (sanatçılar, yazarlar, öğretmenler ve gazeteciler) simgesel emek ile birlikte simgesel sermaye üreterek, toplumsal düzenin meşruluğunu sağlarlar (Swartz, 2011:135). Böylece

iktidar-sermaye-ataerki arasındaki dayanışma, kendi meşruluğunu bireylerin kanaatini de arkasına alarak sağlamlaştırır. Kadın emeğinin değersizliği de kadın emeği ile birlikte görünmez kılınır. Sorun yoksa çözüm de yoktur. Bir nevi kısır döngü vardır. Kültürel sermayesi ile sınıflandırılan her sınıf kendi arasında alt sınıflara ayrılır diyen Bourdieu’ya göre burjuvazi yüksek düzeyde iktisadi sermayeye sahiptir. Çünkü entelektüeller ve iş insanları bu sınıf içinde farklı kültürel sermayeleriyle birbirinden ayrılır. Yani ekonomik konum büyük ölçüde sınıfı belirlerken, kültürel sermaye de sınıfsal kesimleri üretir (Bourdieu, 2015a:16).

Bourdieu, dilin kendine içkin bir güç olmadığını belirtir ve önemli olanın dilin bir tür otorite ya da meşruiyetle desteklenmesi olduğunu söyler. İdeoloji kavramı yerine sembolik şiddet, sembolik tahakküm, sembolik güç kavramlarını kullanarak, kavramın itibarsızlığını ortadan kaldırdığını düşünen Bourdieu, böylece algılanmayan gündelik şiddet biçimlerini görünür kılmaktadır (Bourdieu & Eagleton, 2013: 398). Kültürel sermaye de bu anlamıyla sembolik şiddettir. Çünkü kültürel sermaye sahipleri, sahip oldukları kültürel sermayeleri miktarınca sembolik şiddet uygularlar. Kültürel sermaye sahip olunan kültürel gelişkinlik anlamı taşımaz aksine sınıflar arası farklılığın kurgulanmasına hizmet ettiği ölçüde şiddet olarak nitelendirilir. Sınıfın en temel sermayesi dışlanmadır diyen Bora’ya göre, işçi sınıfından kadınlar iş gücü piyasasından, eğitim sisteminden ve kültürel sermayeden dışlanarak, kültürel sermaye üreticileri tarafından mevcut konumları/kültürel sermayedeki konumsuzlukları meşrulaştırılır. Bu kadınlar için sınıfın deneyimleme biçimi dışlanma ve aşağılanmadır (Bora, 2005:57). Bu durumda kültürel sermayenin işçi sınıfı kadınları dışlaması, emeğini değersiz göstermesi sermaye ve ataerki arasındaki dayanışmanın bir sonucudur. “Kadın kurtuluşu” nu salık veren çoğu feminist bakış açısının da bu anlamda sembolik şiddet uyguladığı söylenebilir. Zira belirli bir kültürel sermayeye sahip olmaları “tek kültürel sermayesi televizyon izlemek olan” çoğu ev kadınına pasif ve ezilmiş vurgusu yapmaları ve bunu evrensel bir olgu olarak kabul etmeleri gibi bir yanılgı, şiddetten başka bir şey değildir. Hâlbuki kadınların kültürel sermayeden “mahrum bırakılmaları” kendi istekleri ile gerçekleşmiş bir durum değildir. Bourdieu’ya göre insanlar farkında olmaksızın birçok şeyi kabul ederler. Bu bilinçli bir eylem değildir zira kabul ettiklerinin bile farkında değildirler (Bourdieu & Eagleton, 2013: 401). Görüldüğü üzere insanlar fiziksel şiddete maruz kalmadan ve zorlanmaksızın sembolik tahakküm altındadırlar.

Kültürel sermaye sahipleri ve kültür üreticileri bu anlamda Bourdieu'nun sembolik şiddet dediği tahakküm biçimini uygulamaktadırlar. Böylece sembolik şiddet karşısında insanlar kanaat (doxa) oluşturarak sınıflar arası farkı derinleştirmektedirler. Bourdieu'nun bu minvalde söylediklerini olduğu gibi aktarmak aydınlatıcı olacaktır:

“(…) Bildiğimiz en iktisatçı gelenekte, yani Marksizmde bile, bir bilinç kapasitesi olarak direnç kapasitesi, bence olduğundan fazla büyütülür. (...) Kendi gözlerimizle insanların berbat koşullarda yaşadıklarını gördüğümüzde ki ben genç bir akademisyenken yerel proletaryanın ve fabrikadaki işçilerin arasındaydım, onların bizim inanacağımızdan çok daha fazlasını kabul etmeye hazır oldukları açıktır. Bu benim için çok güçlü bir deneyimdi: çok fazla şeyle başa çıkıyorlar ve işte kanaat ile bunu kastediyorum – insanların bilmeden kabul edeceği çok fazla şey var. Bizim toplumumuzdan bir örnek vermek istiyorum. Bir grup bireye, okulda başarılı olmanın temel unsurları nelerdir diye sorduğunuz zaman, toplumsal örneklem grubunu ne kadar aşağı çekerseniz alacağınız yanıt o kadar doğal yetenek ve Tanrı vergisi olacaktır. Yani, başarılı olanların doğal olarak zihinsel kapasitelerle donatılmış olduğuna inanırlar. Ve kendi dışlanmışlıklarını ne kadar fazla kabul ederlerse, birer aptal olduklarına da o kadar inanırlar. (...) Bu baskılanmış bireylerin her şeyi kabul edeceği anlamına gelmez, ama onlar bizim inandığımızdan ve kendi bildiklerinden çok daha fazla şeye razı olurlar. Bu emperyal sistem gibi amansız bir mekanizmadır, ideoloji için harika bir araçtır, televizyon veya propagandadan çok daha büyük ve güçlüdür” (Bourdieu & Eagleton, 2013: 402-403).

Görüldüğü üzere bireyin kanaatkâr (doxic) davranışı yanılgılarla dolu bir meşruluk üretmektedir. Kanaat'ın (doxa) oluşması ise sembolik fragmanların bütünleşmesiyle bir süreç halini alır. Hakikatlerin, yalnızca örtülü olarak bulunduğu doxa (Baker, 2014:38) içerisinde sembolik tahakküm biçimleri, yanılgıların “doğalmışçasına” lığına vurgu yapar. Bu da birey üzerindeki tahakkümün yine birey tarafından algılanması ve olumlanması sonucunu doğurur. Derrida dil paranteze alınamaz der ancak aynı dil, “gerçekliği yeniden üretir. Dilsiz düşünce olmadığına göre, dünyanın, ötekilerin ve kendinin bilgisi dille belirlenmiştir” (Tura, 2010:176). İmge ve dil arasındaki dayanışmanın ürünü olarak sembolik şiddet, bireylerin kendiliği ve sosyal kimliği arasında derin bir fark oluşmasına sebep olur. Çünkü dünya ile arasına perde girmiştir. Perde, simgedir. Bu da bireyin sosyal alandaki varlığının temsiliyet derekesine düşüşü manasındadır. Sartre'ın da dediği gibi, bilinçli bir edimdir bu. İmge belirli bir bilinç türüdür. “Şey” değil, edimdir, bir şeyin bilincidir (Sartre, 2006:154). Birey ve dünya arasındaki, bireyin kendiliği ve sosyal kimliği arasındaki uçurumun derinleşmesi bilinçli bir edimin sonucudur. Bireyin, simgesel düzene girişinin bir gösteren aracılığıyla temsil düzeyinde gerçekleşmesi, yaşantılanan içsel deneyim ve onu temsil eden gösterenler zinciri arasında, yaşamın her aşamasında, her kültürel kimlik ve konum edinme aşamasında gittikçe büyüyen bir kopukluk oluşmasına sebep olur (Tura, 2010:176).

Kadının görünmezliği de onun simgesel düzene bir gösterenle girmesinin ve varlığının temsil düzeyinde gerçekleşmesinin sonucudur. Keza ortaya koyduğu emek de aynı kaderi taşımakta, diğer emek türlerine nazaran değersiz görünmekte, sermaye biçimleri içerisinde kendine yer bulamamaktadır. Kadın emeğinin görünmezliği, onun simgesel oluşuna değil, o simgenin toplumsal alanda söz sahibi olup olmamasına referans vermektedir. Sembolik tahakküm ve sembolik şiddet aracılığıyla var olan simgesel sermayenin hüküm sürdüğü sembolik düzende, emeğin değeri/değersizliği -hiçbir kavramın simgesinden azade var olamayacağı gerçeğinden de hareket edilecek olursa- simgesel olup olmamasıyla değil, simgenin “söz sahibi simge” olup olmamasıyla ölçülür. Fiziksel şiddetin, sembolik şiddete, baskı araçlarının sembolik tahakküme dönüşmesi, yenedünya düzensizliği düzeninin, parçalanmış hayatın parçacı planlama anlayışından kaynaklanmaktadır. Söz konusu düzen, kültürel sermaye simgelerinin ve yaşam biçimlerinin meşruluk kazanmasına ve onu tahakküm altına almasına olanak sağlayarak o ürünlerin ortaya çıkmasını mümkün kılan iktidara katkıda bulunur; bu şekilde hayat tarzı ve hayatın tarzlaşması, güç ilişkilerini anlam ilişkilerine dönüştürür (Bourdieu, 2014:203).

Emek genel olarak kapitalist modern sistem içerisinde anlamsal değerinden ziyade sembolik bir anlama sahip. Bu sebeple yalnızca kadın emeği üzerinden bu durumun böyle okunmaması gerekmektedir. Kadın emeğinin diğer emek biçimlerine nazaran iki kat değersizliği ve kadının ucuz iş gücü olarak görülmesi bundan daha fazla sebep içeriyor olmalı. Genel olarak emek gibi kadın emeği de temsiliyet düzeyinde var olmaktadır. Ancak erkek emeğine nazaran kadın emeği simgesel değer olarak, fazladan bir değersizlik üretiyor. Bu da kadının toplumsal kimliği ile ilintili bir durum. Çünkü kadın geleneksel toplumsal yapı içerisinde eve münhasır konumuyla birlikte emek ürettiği zaman, ürettiği emek kimliği gibi ikincilleştirilmektedir. Kadının emeği de kendisi gibi eve ait olduğundan dolayı, maddi getiri sağlasa bile evin geçimine değil kadın ve çocuğun şahsi ihtiyaçlarına harcanmaktadır. Evin geçimi genel olarak erkek tarafından sağlanıyor ön kabulünden hareketle oluşturulan simgesel değer, erkek emeği karşısında kadın emeğini ikincil konuma yerleştiriyor. Bu durum erkek emeğinin karşılığını “maaş” diye nitelerken kadının emeği karşılığında aldığı ücreti “harçlık” olarak adlandırmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu yalnızca toplumsal kimliğin ya da içerisinde yaşanan geleneksel toplumsal yapının getirisi değil sermaye temelli gerçekleşmektedir.

Sermaye erkek emeğini kullanırken kadın emeğini hem kullanıyor hem de temellük ediyor. Ancak bu temellük etme tarzı karşılıklı olmasa da rıza düzeyindedir. Yani sembolik tahakkümle birlikte görünmez kılınan baskı aracı ile karşılıklı alışveriş biçiminde ilerlemektedir. Modern kapitalist sistemin, tahakkümün görünmezliği ile elde ettiği iktidar biçimi karşısında bireyin direnci, çok da etkili olmamaktadır. Her şeye razı gelmez ancak bildiklerinden daha fazlasına rıza gösterirler. Bu durum yalnızca simgesel düzen içerisinde kendini var kılabilir. Bourdieu'ya göre öznenin kendisine atfettiği ile grubun ona atfettiği anlamın birbirini tutması beklenir. Bireyin kendine “hak gördüğü” ile grubun ona “hak gördüğü” şeyin meşru istekler zemininde birbirini tutmaması bekleniyor (Bourdieu, 2014:202). Böylece tahakküm aracı bireylerin zihinlerinde kendini var kılarak, toplumsal otokontrol sağlanmış olur. İktidar mekanizmaları da görünmezliği ölçüsünde varlığını pekiştirmeye devam eder.

3.5.KURGULANAN EMEK / DENEYİM

Toplumsal davranışlar ve toplumsal kimlikler kısacası toplumsal hayat örtük ya da açık bir takım kurallarla biçimlenmiştir. Buna göre kişiler arası iletişim biçimleri, kurulan ilişkiler ve bireylerin kimliği toplumsal bütünü oluşturmak için parçalı olarak ele alınıp yapılandırılır. Bu da toplumun denetimini, aykırı seslerin tahakkümünü ve iktidarın istikrarını sağlamak açısından izlenen yoldur. Kimliklerin ve toplumsal alanın bu minvalde yapılandırılması söz konusu sürecin çıktısını kurgusal hale getirir. Yani kimlikler öncelikle sosyal yapı çerçevesinde anlamlandırılarak cinsiyetlere bir takım davranış biçimleri atfedilmektedir. Toplumsal alan iki cins üzerinden biçimlendirilerek kamusal ve özel alan ayrımı ortaya çıkarılır bunun sonucunda mekânlar cinsiyetli mekânlar halini alır. Davranışlar buna göre şekillenir. Tüm bu süreç doğal olarak gösterilir. Buna göre aslında kurallar yoktur, doğanın dengesi budur. Toplumsal denetim doğallık üzerine kendini kurgulayarak toplumsal isyanı bastırır. İlk kertede toplumların denetim altına alınması gibi yapay bir amaç ile ortaya çıkan süreç son kertede toplumsal/geleneksel olarak doğallaştırılır. Aslında tamamen kurgusal bir süreçtir ve ataerkil düzenin pekiştirilmesine hizmet eder. Emek de tam olarak bu noktada sermaye ve ataerkil düzenin dayanışması sonucu kurgulanarak bir takım anlamlandırmalardan geçer. Cinsiyetlendirme kendini burada da ortaya koyar. Her doğallaştırma sürecinde

olduğu gibi emek için oluşturulan anlamlandırmaların doğallaştırılması da öncelikle emeğin cinsiyetlendirilmesi ile başlar. Kadın ve erkek cinsleri üzerinden kurgulanan kadınlık ve erkeklik rolleri, kadını özel alana münhasır, duygusal ve uzlaşmacı olarak kurgularken erkeği kamusal alan müdavimi, rasyonel ve savaşçı olarak kurgular. İki cinsin emekleri de kadınlık ve erkeklik rollerine atfedilen anlamlar üzerinden tanımlanır. Özel alana münhasır görülen kadının emeği ev işleri ve mutfak üzerinden örneklenir. Ev işleri, çocuk ve yaşlı bakımı gibi duygusal emek olarak adlandırılır ve bu emek süreci karşılıksızlığı bağlamında değerlendirilir. Öyle ki karşılık beklenmesi ayıp karşılanır. Bu da kadın emeğinin varlığını kurgusal hale getirir. Yani öyle bir şey yoktur aslında. Yalnızca ev işleri değil kadının dışarıda çalışması ve maddi bir getirisi olan işlerde çalışmasıyla elde ettiği maddi gelir çoğu zaman erkeğin kazandığıyla eş tutulmaz. Kadının kazandığı, evin ihtiyaçları, çocuğun kırtasiye malzemeleri için harcanacağı için “harçlık”, erkeğin kazandığı ise “maaş” olarak adlandırılır. Böyle bir yapı içerisinde emek kavramının eril bir ifade olarak kurgulandığı söylenebilir. Tabi bunu genel bir yargı olarak kabul etmek yanlıştır. Zira mikro alanlarda farklı deneyimler yaşayan kadınların da mevcut olabileceği düşünülmelidir.

Şefkat, merhamet, duygusallık kadının “hâlihazırda içinde bulunan anneliğinden kaynaklanan” doğal getirileri olarak kabul edilebilir. Tüm bunlar kadının karşılık beklemeden ya da cüzi bir karşılıkla emek vermesini salık verir. Bu doğal bir süreçtir. Bu haliyle kadın doğurgan, karşılıksız veren olarak “toprak ana” ile özdeşleştirilir. Kadın doğanın uzantısıdır. Ancak böylesi bir anlamlandırma masum değildir. Bu sebeple yalnızca geleneksellik ya da ataerkil yapı ile açıklanamaz. Bir dayanışmanın ürünüdür. Bu dayanışmayı ise Ariel Salleh “*Ecofeminism as Politics* (1997)” adlı eserinde açıklamaya girişir. Salleh, kadın emeğinin doğallaştırılmasını ve erkeğin doğadan kopup, insanlık-doğa düalitesi yaratılarak bu minvalde kadın doğa ve üçüncü dünyanın ötekileştirilmesinin görünür kılındığını dile getirir. Buna göre Salleh, kadın, doğa, kapital ve emek ilişkilerini sorunsallaştırarak patriarkal kapitalizmin kadının emeğini ücretsiz göstererek ve çevreyi sömürerek kendini var ettiğine değinir (Akt. Demir, 2013:28-29). Emeğin eşitsiz bir biçimde ele alınarak kadının emeğinin değersizleştirilmesi gerek işe gerekse kente dair deneyimin kadın ve erkek arasında farklı olmasına sebep olmaktadır.

Deneyim kavramı sınıf oluşumu ve mücadelesine değinen Thompson'un çalışmalarında hayati önem taşır. Thompson sınıf kavramsallaştırması içerisindeki deneyimin önemini belirtmek adına, sınıf bilincinin gelenekler, değer sistemleri, düşünceler ve kurumsal biçimlerinde oluşan deneyiminin kültürel terimlerle ele alınması olduğunu; deneyim kesin görünürse de sınıf bilincinin görünmeyeceğini belirtir. Thompson şöyle devam eder: "(...) Tarihi belirli bir anda durdurursak, ortada sınıflar kalmaz; yalnızca çok değişik deneyimleriyle çok sayıda insan kalır" (Thompson, 2015:40-41). Kısacası deneyim olmaksızın, sınıf oluşmaz. Sınıf kendini deneyimler üzerinden yapılandırır. Emeğe atfedilen değer eşitsiz dağılımına değinmeden önce, kapitalizmin söz konusu emek sömürsünü anlatmak için tek başına ele alınamayacak olduğunu, bunun sermaye ve patriarka arasında gerçekleşen bir dayanışmanın ürünü olduğunu belirtmekte fayda var. Bu düzen içerisinde emeği sömürülen yalnızca kadınlar değil erkeklerdir de. Genel olarak emek sömürsüdür söz konusu olan. Bu ayrıtıdan sonra emeği iki kat değersizleştirilen kadının emeği Thompson'un deneyimi bağlamında ele alınacak olursa, sözünü ettiğimiz "iki kat değersizleştirme" daha anlaşılır olacaktır. Zira emeği değersiz görülen kadın, erkekten farklı deneyimler edinmekte, bu deneyimleri kurgulamaktadır. (bkz. 3. Bölüm) Kurgunun görünmezlik özelliği ile çerçevelenen deneyimler görünmez kılınarak kadının işçi sınıfı içerisinde konumlanmasının önüne geçecektir. Hâlbuki ortak deneyim içerisinde buluşabilseydi kadın ve erkek, iki cinsi de içerisinde barındıran bir sınıf ve sınıf bilinci oluşabilirdi. Ancak ortak deneyimi paylaşmadıkları için kadın, işçi sınıfı içerisindeki görünmezliği ile emekçi değil ucuz iş gücü olarak kalmaya devam edecektir. Bu eşitsizlik karşısında sınıf, yine kapitalist sistemin –kadına nazaran daha az- sömürdüğü erkeğin kurgusal anlamda temellüküne açık olacaktır.

Kapitalist sistem sömürsü, işverenlerin kadını ucuz iş gücü olarak kullanması ve erkek işçilerin kadını "işlerini ellerinden alan bozguncular" olarak görmeleriyle de birlikte kadın emeğinin görünürlüğü daha uzun süre mümkün değil gibi görünmektedir. Belki ortak deneyimi paylaşan yani bir anlamda iletişim kurabilen kadın ve erkekler bir gün ortak bir sınıf bilinci etrafında örgütlenebilirler. Eagleton; aynı yer, meslek ya da nesilden insanların bir kültür oluşturamayacaklarını, ancak konuşma alışkanlıkları, folklor, protokoller, değer yargıları ve kolektif bir benlik simgesi paylaştıklarında bir kültür oluşturabileceklerini belirterek deneyimin

bu anlamdaki önemine değinir (Eagleton, 2005:49). Erkek ve kadın işçiler arasındaki deneyim ortaklığı kadar mekân alanında da yaşanacak ortak deneyimler de kadın emeğini erkek emeği kadar gerçek kılacaktır. Ancak mekânın cinsiyetli mekânlara dönüşmesi ile birlikte kent alanında ortak deneyim yaşamak çok mümkün görünmemektedir. Cinsiyetli mekân ile birlikte kent, kadının çalışma alanı dışındaki alanlarda da sınırlı deneyimler yaşamasına imkân verecek şekilde planlanmıştır. Bu durum ise hem kadın emeğini hem de hane içerisinde yaşanan ilişkileri gözler önüne serecektir. Kent bilimcileri açısından kent, evin dışında başlar ve kamusal alan özel alana tercih edilir, içerisinde bilgisi aranmaz ve önemsenmezdi diyen Çakır, McDowell'ın söylediklerini (1989) referans verir: “Evin kapısının önüne gelindiğinde kent bilimin görevi sonra erer ve aile içi iş bölümü, hane içindeki erk ilişkileri ya da ev içinde harcanan emekle ilgili sorunlar göz ardı edilir” (Akt. Çakır, 2010:135). Evin de bir mekân olarak kabulü, mekân çalışmaları içerisine dâhil edilip birey ve kent arasındaki ilişkinin ele alınması gibi ele alınarak araştırılması, evin de kent kadar makro ve mikro alanlara temas ettiğini ve sermaye ilişkileri bağlamında biçimlendirildiğini gösterecektir. Bu bağlamda ev bir anlamda mikro kenttir ve mekân çalışmaları içerisine dâhil edilip incelenmesi gerekir. Kent deneyimi ve kentin cinsiyetinin en mikro halini ev içerisinde görmek mümkündür. Emek ve deneyimin en yalın hali de kurgusal hali de ev gibi mikro alanda doğmakta ve kamusalda büyümektedir. Böylece araştırmacıların mekân araştırmalarında evi mercek altına alarak kalıcı bir çözüm üretmeleri daha olası görünmekte ve denemeye değerdir. Kadın emeği, aile içi ilişkiler, patriarka ve sermaye arasındaki dayanışma, bireyi dönüştürücü etkisi olarak mekân, tüm bunlar üzerine söz konusu mikro kentin söyleyecekleri bu bağlamda değerlidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEKÂN DENEYİMLERİNİ KURGULAMAK

4.1. MEKÂN

Bachelard’a göre ev, gerçek bir kozmos ve insan varlığının ilk evresidir (Bachelard, 2017:34-37). İnsan için mekân, en evvel varlığını kurguladığı yer olduğu için hayati önem taşır. Kişi kendini, kimliğini içerisinde yaşadığı mekân bağlamında şekillendirir. Bu sebeple eli, kolu gibi mekân da insanın bir uzvu, bir uzantısıdır. Mekân insan etkinliğinin ürünüdür. Bu yüzden mekân insanidir. Konuşur, anlatır, gözler, şahit olur; belleği vardır. Tüm bu vasıflarıyla ele alınan mekân, insandır. Mekân, bir anlamda yaratıcıdır. Ben/yabancı/öteki kimliklerini kurgular. Yabancıyı yaratır ve bireyi yabancı karşısında konumlandırır. Onu yabancıya karşı koruyarak, yabancıyla ilişkisini şekillendirir. Güvenilir, sıcak bir yuvadır. Gizemlidir. Bachelard’ın da betimlediği gibi “Yuva, kanatlı yaşamın saklandığı yerdir” (Bachelard, 2017:127). Bu durumda yuva, yaşama ilişkindir. Mahrem yaşama içkindir. Mahrem yaşamın o tinsel vurgusunu içerisinde barındırır. Sakınılan, gizlenen, örtünen, korunan yerdir. Ancak dışarıdaki dünya tehlikelerle, bilinmezlerle doludur, öte ve ötekilerle çevrilidir. Büyüklüğüdür korkutucu olan. Günümüzde bu özellikleriyle dış dünya korkutucudur. Sokaklar geçmişte olduğu gibi seyirlik değildir artık. Köşe başları sayısız gözlerle izlenir durumdadır. Çünkü ötesine erişemeyen göz, uçsuz bucaksızlıktan korkar. Geçmiş, bugün ve gelecek eve farklı dinamikler katar; çoğu zaman birbirine ters düşen çoğu zaman iç içe geçen çoğu zaman da birbirini uyan dinamikler der Bachelard ve devam eder:

“Ev insan yaşamındaki olumsuzlukları (contingences) savuşturur, süreklilik yönünde verdiği öğütleri çoğaltır. Ev olmasa, insan dağılmış bir varlık olurdu. Ev, insanı gökten inen fırtınalara karşı koruduğu gibi, yaşamdaki fırtınalara karşı da ayakta tutar. Ev hem beden hem de ruhtur” (Bachelard, 2017:37).

Ev, yuva yalnız insanı değil, onun anılarını da korur. Kendine içkin hafızasında insanın da anılarını biriktirir, diyalektik bir bellek oluşturur. Ev, insanın

anılarının saklandığı ve korunduğu yerdir. Bu yönüyle evrendeki en önemli kültürel bellektir (Assmann, 2001:27). Hatırlar, hatırlatır. Bu yönüyle mekân düşseldir, zihindeki tasavvurla ilişkiseldir. Eyleyen insan eyleme varmadan önce düşsel mekâna uğrar. Mekân eylemi çağırır; hayal gücü ise eylemden önce çalışmaya başlar (Bachelard, 2017:42). Mekân insan için her şeydir. Kendine ait akan ve durmuş bir zamanı vardır. Belleğe ilişkin duran zaman, bir yönüyle dinamiktir. Çünkü hatırlatır. Akan zamanla konuşur. Kültürel bir bellek bu şekilde oluşur. Yalnız anılarımız değil unuttuklarımız da belleğin bir yerinde korunmaktadır; Ruhumuz bir konuttur ve evleri, odaları hatırlayarak kendi içimizde konaklamayı öğreniriz (Bachelard, 2017:30). Birey hayal gücüyle oluşturduğu mekânlara kendini yerleştirir ve “yaşamaya” başlar. Bir mekân, içinde yaşayanların hayal gücüyle dört duvarı aşar ve yaşam alanı haline gelir. Yuveyı oluşturan şey bu aşkınlıktır. Bellek sahibi mekân, yıkılmaz. Çünkü taştan, tuğladan değil, anılarla örülmüştür. Bu da mekânı, zamana karşı korur. Yuva, özneliliğin ve tarihselliğin hem yaratıcı yıkıcı aşkınlık fikrinden hem de sürekliliğin tarih dışı tekrarından farklıdır (Bora, 2005:64-65), sahip olduğu kendi iç dinamikleriyle yuva farklıdır. Bu sebeple mekânı/yuveyı sahip olduğu hafızası bağlamında değerlendirmek gerekliliği doğmaktadır. Aksi halde bellek ve mekân uyumsuzluğu meydana gelecektir ki bu durum mekânın yitimidir. Bellek, hem mekânın mekânsal aidiyetini hem de aynı mekândaki bireyin mekânsal aidiyetini sağlar. Anı hareketsizdir, mekânsallaştığı ölçüde sağlamlaşır (Bachelard, 2017:39) diyen Bachelard, böylece mekân ve bellek arasında diyalektik ilişkiye atıfta bulunur.

4.1.1. Mekân ve Bellek

Mekân ve bellek arasındaki diyalektik ilişki, mekâna farklı bir boyut katarak, onu cismani alanın ötesinde bir yere konumlandırır. Dünyanın herhangi bir yerinde belirli bir alan kaplayan maddenin yalın halinden apayrı bir kimlik edinen mekân, böylece dışarı alandan farklı bir anlam kazanır. Ancak dışarıdan da bağımsız değildir. Lefebvre’in diliyle ifade etmek gerekirse; kutsallaştırılmış iç mekân doğal dış mekânın karşıtıdır ancak yine de onu derleyip toparlar (Lefebvre, 2014:76). Ev, bir mekân olarak “tasarlanmıştır”. Yani hayal gücü ile oluşturulmuş, bellek ile kimliklenmiştir. Bu da bir mekânı, salt dört duvar olmasının ötesinde anlamlandırmak için, gözle görmekten fazlasına ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Hayal gücünün kavradığı mekân, yalnızca geometricinin ölçüm ve düşüncesine teslim olmuş kayıtsız bir mekân değildir diyen Bachelard’a göre mekân yalnız ölçüleriyle

değil hayal gücünün tüm taraflılıklarıyla yaşanmış olarak tanımlanmaktadır (Bachelard, 2017:28). Mekânın hafızası kültürün hafızasını biçimlendirir. Sahip olduğu anılar, kültürü daha kalıcı kılar. Ricoeur'un, (2012:140-143) hatırlama daima bir biz'in ürünüdür demesi, hatırlamanın kolektif bir eylem olduğunu hatırlatır. Buna göre mekânın sahip olduğu bellek de bir biz'in ürünü olmalıdır. Yani mekân aslında çok seslidir ve yalın halde bulunmayacağı söylenebilir. Geometrik, fiziksel, biyolojik, coğrafi ya da iktisadi mekândan ayrı bir de toplumsal mekân vardır (Lefebvre, 2015b:245) Dolayısıyla insanın kendisi ve toplumsallığı kadar belleği de yaşadığı mekânla ilişkili olarak biçimlenir. Toplumsallığın izi kişisel hatırlama eylemindedir ancak her bireysel hafıza kolektif hafızayı referans verir (Ricoeur, 2012:143). İçerisinde yaşanan mekân bireyin hafızasının canlı kalmasını sağlar. Geçmiş ile alışveriş halindeki bireylerce geçmiş var olur. Göle'nin zayıf tarihsellik anlayışına sahip toplumlar böylesi anlarda yaratılır. Söz konusu durum geçmişin bugün ile ilişkisini kendine bağlam edinir. Zira geçmiş, bugün var olduğuna göre, günümüzle ilişkiseldir. Paul Connerton, belleğin, salt geçmişte yaşanan olayların düş dünyasında anımsanmasından ibaret olmadığını; geçmişten ziyade içerisinde yaşanan anın dinamizmini taşıdığını ve değişken bir süreç olduğunu belirtir (Connerton, 1999:25-31). Belleğe sahip toplum da mekânın bir parçasıdır. Yani fark edilirse, bellek toplum ve mekân arasında girift bir ilişki vardır. Birbirini besleyen, var eden; kendini geri çekmesiyle, kimi zaman da birbirini yok eden bir ilişki. Bu haliyle toplum da bir mekândır. Ancak salt benzerlerinin toplandığı değil, öteki olanları barındırdığı müddetçe bir mekândır. Düş kurduğu/kurdurduğu müddetçe bir mekândır. Tıpkı Bachelard'ın tabir ettiği gibi, düş kuran, çekildiği köşelerde dünyayı silip atmıştır (Bachelard, 2017:179). Temellük edilen maddi mekânlara nazaran hayal gücünün yardımıyla oluşturulmuş mekân, kalıcılığı veçhesiyle daha sağlamdır. Zira evler asla kaybolmaz, içimizde yaşarlar (Bachelard, 2017:86) ve hatırlanmaz olanı hatırlanır kılarlar. (Bachelard, 2017:35). Dünya benim tasarımımdır der Schopenhauer. Buna göre mekânın, hafızanın muhafaza alanı olduğu söylenebilir. Ev ise mekânı çözümleme aracıdır (Bachelard, 2017:78-79). İmgenin, duyguların, anıların, belleğin çözümlendiği yerdir. Yitirilen ev ise yine Bachelard'ın deyimine göre, büyük bir simgeye, yitirilmiş içtenliklerin büyük simgesine dönüşüyordu (Bachelard, 2017:134).

4.1.2. Boşluklu Mekân

Bellek hayal gücü aracılığıyla “boşlukları” doldurarak, dört duvarı tasarlayan geometriciyle iş birliği içinde mekânı oluşturur. Boşluklar, mekânın anlamsal değerini oluşturulmasında önemlidir. Çünkü boşluk, mekânı kişiselleştirir. Bir depo haline getirilen mekân kendi anılarını da kendinde yaşayanların anılarını da içine alarak bunları ölümsüzleştirir. Kültür de mekânla ilişki içerisindeyken oluşur. Kültür mekân ve boşluğu birleştirir. Assmann da her kültürün bağlayıcı yapı olduğunu ifade eder ve devamında söz konusu yapının sosyal ve zaman boyutlarında birleştirici ve bağlayıcı olduğuna; sembolik anlam dünyası yaratarak insanları birbirine bağladığına değinir (Assmann, 2001:21). Bellek ile oluşturulan ve yerleşik hale getirilen kültür beraberinde mekânları oluşturur. Kültürün zamana karşı gösterdiği direnç de mekân ve bellek arasındaki ilişkinin ürünüdür. Kültür yalnızca düşsel olarak var olsa, her yeni kuşakla birlikte parça parça yok olabilirdi. Ancak anılar mekâna sirayet ettiği için, mekân anılarla değil anılar (boşluklarıyla birlikte) mekânla yaşayarak kültürü diri tutmaktadır. Hatırlama kültürü için zaman neyse, bellek kültürü için de mekân odur (Assmann, 2001:35). Mekân ise boşluk vasıtasıyla var olur. Karşıtlık olarak ele alınacak olursa, siyah, varlığını karşıtı olan beyaza borçludur, mekân ise boşluğa. Boşluk, bir yapıdan daha fazla mekânsaldır. Mekân hayal gücünün yardımıyla oluşur. Boşluk, tam hareketsizlik durumundaki en derin bilinç dışıdır ve bu yüce cansızlık, temel ve nihai hareketsizlik içerisinde ne olursa olsun kıpırdayan ya da titreşen hiçbir şey yoktur (Zimmer, 2004:231-233). Bu da mekânın boşluksuz düşünilemeyeceği, aksine bir yapının boşlukla var olabileceği sonucunu doğurur. Boşluk bu anlamda, biçime sahip olmasa da yapının zorunluluğudur. Anlamlar o boşluk alanlarında üretilir. Bu da onun mekân olarak algılanması gerekliliğini doğurmaktadır. Evin odaları kadar geçiş noktaları ve ilk bakışta uzun süre içerisinde vakit geçirmediğimiz, depo olarak kullandığımız yerler bir yapı olarak değil de boşluk olarak mekânın parçasıdır. Ev sayesinde anılarımızın kendilerine yerleşecek sığınaklar edinir; hele ki ev biraz karmaşıksa, mahzeni, tavan arası, köşe bucağı, koridorları varsa (Bachelard, 2017:38). Boşluklu mekân insana kendini güvende hissedebileceği ve anılarını saklayıp koruyabileceği bir sığınak sağlamasının yanı sıra aynı insan için dışarıdaki boşluk ürkütücü bir hal almıştır. Sessiz izleyici yani daha önce de tanımladığımız röntgenci özne artık dışarıdaki o boşluklu alanda korkarak oturmakta, mahremin gizemini özlemektedir. Sosyallik bakımından

kötürümleşen izleyicinin bilinci boşlukta yüzüyor, mahremiyeti kafelerde yaşamaya devam ediyor (Sennett,2010:282). Farklı yerlerde farklı boşluklar içerisinde farklı anılar yaratan izleyici için dışarıda oluşturduğu anılar ürkütücüdür. Bachelard'ın diliyle, dış dünyanın anıları, eve özgü anılarla asla aynı tınıya sahip olmaz (Bachelard, 2017:36). Dışarıdaki boşluklu alanda insan, köşe başlarını, şehrin koridorları olan caddeleri ve mahzenleri olan çıkmaz sokakları korku dolu gözlerle seyretmeye başladı. Dışarı, yaşanılabilir alan olmaktan çıktığı için mekân olarak adlandırılması zor görünüyor. Bu da insanların artık anılarını yalnızca evlerinde yaşamaya ve oluşturmaya başladıklarını gösterir. Ev, modern zamanda her ne kadar insanı toplumsallığından bir nebze beri tutsa da, insanı kendi ve mutlu eden yegâne mekân olarak var ediyor. Kültürün bağlayıcı yapı olarak insanları ve mekânları birbirine bağlayan özelliği hasar görmeye başlamıştır. Anıların ve kültürün yaşam alanı günden güne küçülmektedir. “Sessizlik bu nedenle kamusal ve özel simgelerin üzerinde yer aldı. Sessizlik, hem başkalarından yalıtılmayı hem de görülebilirliği olanaklı kıldı” (Sennett, 2010:282). Günümüzde anlam hasreti çeken insan anıların izini sürer. Sokakların, caddelerin anlamlarını yitirmesiyle anıların yaşadığı tek yer olarak kalan küçük yuvalarında anlam arayışına girerler. Dışarıda zaman akmadığı için mevsim hep kış'tır. Mekânlar anılarını yitirdiğinden dolayı, insanlar anıların sığındığı mahrem alanlarına çekilirler. Bachelard'ın betimlemesi gerçeği yüzümüze vurur: “Mevsimlerin arasında en yaşlı olanı kış mevsimidir. Anıları yaşlandırır. Bizi uzak geçmişe götürür” (Bachelard, 2017:72).

4.1.3. Cinsiyetli Mekân

Kadınlık ve erkeklik, toplumsal cinsiyetli bir kültürel inşa sürecine işaret etmektedir. Bu haliyle, bireylerin davranış biçimleri de mekân mefhumu da kültürel inşanın sonucu bir anlamlandırmadan geçerek toplumsala sirayet etmektedir. Feminist araştırmacılardan bir kısmı “rol” bağlamındaki kadınlık ve erkekliğin, biyolojik temelli olduğunu ifade ederken, bir başka grup feminist araştırmacı ise söz konusu rol dağılımının -biyolojik temelini yanı sıra- esasen öğretilmiş bir ayrım olduğunu ifade etmektedirler (Connell, 2016:78-80). Rol kavramı zaten hâlihazırda bir yapaylığa işaret eder. Oluşturulmuş toplumsal cinsiyet kuralları bağlamında biçimlenen kadın ve erkek kimlikleri, kişilerin toplumsal alandaki davranışları kadar mekânları da biçimlendirmiştir. Bu biçimlendirme kendisini en genel ve yalın haliyle cinsiyetler temelinde gerçekleştirdiği için, mekânlar kadınsı ve erkeksi olarak ayrılır.

Erkeksi mekânlar genel olarak kamusal alan içerisinde ve müdavimlerine açık erişim imkânı sunan mekânlardır. Bunun yanı sıra kadınsı mekânlar ise erkeğin erişimine kapalı en azından erkeğe sınırlı erişim sunan “güvenli” alanlar olarak tasnif edilebilir. Alkan, kahvehane gibi klasik erkek yoğunluklu mekânların kadın yoğunluklu muadillerinin, “sosyete pazarları” olabileceğini belirtir (Alkan, 2012:28). Sokak arasındaki ya da daha özel kabul edilen sosyete pazarları, kısacası genel olarak pazarlar aslında kadınların yoğunlukta olduğu ve ev ve mutfak ile ilişkili alışverişlerin yapıldığı kadınsı mekânların başında gelmektedir. Öyle ki pazar arabası taşıyan kadınların, pazar arabası taşıyan erkeklerden karşılaştırmaya yer bırakmayacak kadar çok olduğu su götürmez bir gerçektir. Öyle görünüyor ki pazarların mikro mekânında geleneksel tarzlarının cinsiyet yüklü ekonomi politliğini okumak da cinsiyetler parodisinin performans alanını görmek de mümkündür (Alkan, 2012:27). Kısacası aslında mekânlar yalın halde bulunmazlar. Birçok deneyimi içerisinde barındırarak kültürel belleğin inşasına yardımcı olan mekânlar aynı zamanda deneyimleri farklı deneyimlere dönüştürerek deneyimleri geçirgenleştirir. Ancak mekân her anlatımda/yaşayışta kendini ve cinsiyetini yeniden üretir. Bu yeniden üretme toplumsal düşünüşten azade değildir. “Mekân insanileştikçe ve anlamla dolduruldukça, alanlar ve alan grupları simgesel anlamlar kazanır ve belli zihin durumlarının yahut değer sistemlerinin mecazları haline gelir” (Schick, 2000:7).

4.1.4. Kadınsı Mekân

Mekânlar cinsiyetli olarak doğmakta ve üretilmektedir. Toplumsal mekân toplumsal bir üründür diyen Lefebvre devam eder: Mekân, meta, para ve sermayeyle aynı süreçte aynı sıfatla bulunur ancak kendine has bir de gerçeklik edinmiştir; üretilen mekân düşünce kadar eyleme de hizmet ettiği için, bir üretim aracı olmasının yanı sıra denetim, tahakküm ve güç aracıdır (Lefebvre, 2014:56). Toplumsal bir ürün olan mekânlar, anlamlandırma süreci ile birlikte kimliklendirilir ve dolaşıma sokulurlar.

Kimlikli ve cinsiyetli mekân her zaman söyleyecek bir söz barındırdığı için bir anlamda birey kadar şehrin müdavimidir. Toplumsal davranış kalıplarınca ve toplumsal cinsiyet kurallarınca belirlenir. R. Shields’e göre gerçek mekânlar, hayali mekân ilişkilerinin simgesel alanında cisimlendirilirler (Akt. Schick, 2000:7).

Shields'in bu tanımından hareketle mekânların rasyonel anlamlarının dışında sembolik anlamları oldukları ve bir takım anlamlandırmalarla birer kimlik edindikleri sonucuna varılabilir. Söz konusu mekânlar genel olarak mutfak, kapı önleri, pazar yerleri ve kadınların üretici etkinliklerini gerçekleştirdikleri özel ve kamusal alanlar arasındaki geçiş noktaları olarak tanımlanabilir. Mekânın üretiminin toplumsal ve zihinsel üretim olarak iki şekilde gerçekleştiğini belirten Lefebvre'e göre her toplum kendi mekânını üretir, mekân bu haliyle toplumsal bir olgudur (Lefebvre, 2014:56). Kamusal ve özel alan ayrımları da toplumun cinsiyet algıları çerçevesinde biçimlendiği gibi bu iki alanın müdavimleri de yine aynı kurallar çerçevesinde belirlenir. Kadın özel alanla ilişkilendirilerek betimlenirken, erkek kamusal alanın müdavimi kabul edilir. Kamusal ve özel ayrımı cinsiyetli mekânın ve kadınlık erkeklik rollerinin çerçevesinin en net belirlendiği alanlardandır. Alkan, geleneksel özel ve kamusal kavramsallaştırmaları çerçevesinde, fedakârlık, duygusallık ve uzlaşmacılık gibi davranışların özel alana ve onun demirbaşı kabul edilen kadınla; bencillik, akılcılık ve savaşkanlık gibi davranışların erkekle özdeşleştirildiğini belirtir. Buna göre Erkek kusursuz aklın (ratio), kadın ise akılcı olmayanın (irrasyonallite) temsilcisidir (Alkan, 1999:6). Buradan bakıldığında özel ve kamusal ayrımının kökenlerinde toplumsal cinsiyet ile mekânın birlikte kavramsallaştırmalarının yattığı söylenebilir (Alkan, 1999:11). Mekân ve cinsiyet kavramsallaştırmasının yarattığı ayrım kadar kent de cinsler arasında ayrı şekilde deneyimlenmektedir. Cinsiyetli mekânlar müdavimlerine farklı kentsel deneyimler sunmaktadır. Kentler, kentsel alt yapılar, cinsiyetçi roller ve toplumsal cinsiyet doğrultusunda gerçekleşen eşitsizlikler kadın ve erkeğin kenti farklı deneyimlemesine sebep olmaktadır (Aktaş, 2017:139). Geleneksel yapının mekânı cinsiyetli mekânlara dönüştürmesi ile kadınlar hem farklı kentsel deneyimler yaşamakta hem de mekânların sınırlarının eril bir çerçeve ile çizilmesiyle birlikte daha sınırlı alanlarda yaşamak mecburiyetinde kalmışlardır. Örneğin Sennett, Antik Yunan'da evli kadınların, konukların ağırlandığı oda olan Andron'da görünmediklerini (Sennett, 2006:63) belirterek mekânın cinsiyetlendirilmesiyle kadınların girebilecekleri mekânların sınırlı olduğunu dolayısıyla bu mekânda yaşayacakları deneyimin de sınırlı olduğundan söz eder.

Günümüz modern kent yapısının olumsuzlukları bile kadına kapatılmıştır. Modern kent yapısında öznelere röntgenci konumları ve anonimlik talepleri bile

cinsiyetlidir. Günümüz modern dünyasında mekân modern bireyi zaten bireysel yaşama sevk ederken kadının konumu iki kat ötekileştirilmektedir. Şöyle ki Garber, anonimliğin yaygın olarak cinsiyetlendirildiğini, buna ise kadınların kamusal alan üzerine hak sahibi olmamalarını gerekçe olarak gösteriyor (Garber, 2000:32). Sosyal alanda deneyim imkânı, -çoğunlukla erkeğe ait bir kimlik olan- röntgenci özneye aittir. Kısacası mekânlar toplumsal cinsiyet kalıplarınca şekillendirilmekte, bu mekândaki kadının kentsel deneyimi de erkeğinkinden farklılık göstermektedir. Kadının kimine göre ikincil konumu, kimine göre özel/mahrem alana münhasır görülüşü toplumsal cinsiyetin kentsel mekânda kendini sermaye ve ataerkil dayanışması düzleminde yeniden üretmesinde yatmaktadır. Ekonomi/üretim dışı özel alan – ekonomik/üretim dayalı kamusal alan ayrımı ile ekonomik kentlerdeki dönüşüm geçirerek oluşan mekânsal ayrışmanın birbirinden bağımsız ele alınamayacağı gibi toplumsal cinsiyet ilişkileri de dikkate alınmadığında bu durum kavranamaz (Alkan, 2012:13).

Güvenlikli alanlarından çıkmalarına gerek kalmadan kamusala dâhil olabildikleri ancak diğer taraftan da bir ayaklarının evin içinde olmasına imkân tanıyan yer olarak kapı önleri kadın için, akan zamana zamanlarını ekledikleri, hayata karıştıkları yer olarak vardır. Bir anlamda çoğu kadın için kamusal alana açılan penceredir. Kapı önlerindeki kadın modern kent sahibi modern bireyin röntgenci özne konumu ve anonimlik isteğini bir arada gerçekleştirebilme imkânına sahip olur: gelip geçeni gözlemesi ve gözlediği kişilerce –mahalle sakini olmadığı müddetçe- tanınmaması. Aynı şey pencere pervazında da gerçekleşir. Pencerenin pervazında iki kolunu kavuşturup oturan kadının görüntüsü herkes için tanıdıktır. Peki, kadının bakışı erkeğin röntgenci bakışından farklı mıdır? Kırel, bakmanın içerisinde güç ilişkilerini barındırdığını, buna göre bakmanın niyetli bir biçimde gerçekleştiğini, böylece artık bakmak değil “bakış”ın devreye girdiğini belirtir. Buna göre gözün görmesi masum bir eylem iken bakmak haz almak ya da bir şeyler anlatmak için kullanılabilir (Kırel, 2010:123). Pencere pervazından ya da kapı önlerinden dışarıyı seyreden kadın için, bakmak eylemi kadını erkek gibi iktidar sahibi yapar mı? Öncelikle kadın kapı önleri olsun, mutfak ya da pazar yerleri olsun cinsiyetli bir mekândadır. Bu alandaki kadın gözlemci ve mekânın öznesi kimliği ile iktidar sahibidir. Ancak kime karşı ve ne tür bir iktidar? Kadının mekânı yine çoğunlukla kadınlara ait olan bir mekândır. Dolayısıyla kadının röntgenci bakışının

muhababı yine kadındır. Kadın hemcinsi üzerinde iktidar kurar. Kurduğu iktidar ise kadınlığını pekiştirmektedir. Pazarda az parayla çok şey alarak idarelidir kadın, mutfakta çeşit çeşit yemek yaparak maharetlidir, üretici etkinlikleri (salça, reçel, erişte yapmak) gerçekleştirerek çalışkandır. Tüm bu vasıflarıyla erkekten önde olmak ya da kendini erkeğe beğendirmek amacı taşımaz. En azından öncelikli amacı bu olamaz. Görünür sebebi bu olabilir ancak gerçek hayat kadının bu alanlarda aslında kadının kadına görünür olma çabası olarak okunabilir.

Mekân olarak ev, kadın için hayati önem taşımaktadır. Çünkü hayatının büyük bir kısmını evinde geçiren kadın için yaşadığı mekân hareket edebildiği nadir yerlerdendir. Kadın buna ihtiyaç duyar zira mekânlar cinsiyetlendirildiği için, kendi payına düşen yerlerde varlığını kurgulamaya girişir. Kapısının önünde elinde örgüsüne kadın hayallerini nakşeder. Nakışı da bir kurgudur kendi hayatı gibi. Her ilmek atışta akşam yapacağı yemeği, çocuğunun eksiklerini, bu yaz yaptığı üretici etkinliklerin ne kadar süre dayanacağını, kocasıyla sıkıntısını, komşusuyla ilişkilerini kurgular daha sonra ise bunları hayata geçirir. Örgüsünü içerisine koyduğu süslü kuyumcu poşetleri ile kadın, varlığını kurguladığı bu vari şeylerin önemini anlatır gibidir. Mutfak, kapı önleri, pencere pervazları, pazar yerleri kadının hayatını sorguladığı mekânlardır. Dışarıdaki mekândan ve akan zamandan farklı zaman ve mekân anlayışlarına sahip olan kadın bu gibi yerlerde yaptığı her şeyle, zamanın ruhuna aykırı davranmaktadır. Kadına özgü görülen mahrem alanın piyasası da yine kadın tarafından onun varoluşu üzerine kurgulanır. Varlığını, işlediği nakışta ya da yaptığı reçel kavanozunun üzerine bağladığı kurdele ile var kılıyor. Kadın o kavanozun üzerine değil aslında kendi hayatının üzerine kurdele bağlamaktadır. Küçük bir ip parçası tıpkı gelinliğinde beline bağlanan kuşak gibi, kadınlığını pekiştiriyor, onu güzelleştiriyor ve en önemlisi görünür kılıyor. Kadın için bu mekânlar, patriarka ve sermayenin dayanışması ile oluşan kadınsı mekânlar bağlamında değil de kadının hayatı için, kadının tasavvuru, düşün dünyası için anlamı bağlamında değerlendirilmelidir. Bu mekânlar kadının düşün dünyasında onu ezen veya pasif kılan bir mekândan fazlası haline geliyor. Bu bağlamda ele alınacak olan mekânların sermaye ve ataerki dayanışmasından azade hatta ve hatta farklı bir güzergâh izleyerek kadın tasavvurunda büyüdüğü görülebilir. Görünürde ve birçok feminist çalışmada kadını ezen, pasif kılan, özel alana hapseden dayanışmanın ürünü olan mekânlar kadın tarafından ikinci kez tanımlanıyor, biçimlendiriliyor ve yalnızca

kadın tarafından kurgulanarak yaşıyor. Kadın bu mekânlarda iktidar sahibi konumuyla kendi egemenlik alanını inşa ediyor. Son bölümde kadının mekân ile kurduğu bu duygusal ilişkiye değinilecektir. Sahadan elde edilen veriler ışığında kadının mekân ile ilişkisi ve kadın tasavvurunda kurguya dönüşen gerçeklikler aktarılacaktır.

4.2. YAZILI KÜLTÜRDEN SÖZLÜ KÜLTÜRE: YAŞAM, DENEYİM VE TANIKLIK

Gerçeğin önemli olduğu noktada kurgu yazmayı tercih ederim. (Virginia Woolf)

“Sözcükler, çoğu zaman belgelerden daha güçlü tanıklardır.” (Eric Hobsbown, 2003:7)

Feminist tarihçiliğe şöyle bir bakılacak olursa yazılı belgelerle dolu olduğu görülüyor. Ancak kadını anlatan yazılı belgelerin kadının kendi anlatılarından ziyade feminist tarihçiler tarafından yazıldığı dolayısıyla kadının öncelikle feminist tarihçilerce “konuşamayan” olması gibi bir ön kabul doğrultusunda anlatılmaya çalışıldığı söylenebilir. Bu da feminist tarihçilerce eleştirilen “konuşturulmayan kadın” simgesine pekiştirici bir etki yaptığı pek tabi söylenebilir. Bunun önüne geçmek ise yazılı tarihçiliğin sözlü tarihçiliğe doğru kaymasıyla mümkün görünmektedir. Burada anlatılmak istenen kadına yönelik yazılı tarih anlatılarının önemsiz olduğu yahut başvurulmaması gerektiği değil daha ziyade yazılı tarih anlatısının kadının yaşantısıyla ve yaşadıklarını kendi kendisinin anlatımıyla bir nevi otobiyografisini sunmasıyla birlikte daha güçlü ve değişim adına daha umut verici olabileceği varsayımdır. Otobiyografik yazın kadınların toplumsal yapı içinde ve bu yapıların değişim süreçlerinde kendi öznel kimlik kavrayışlarını, deneyimlerini aktardıkları yani bir anlamda kendi dünyalarını dışa vurdukları bellek metinleri olarak önem taşımaktadır (Aksoy, 2014: 9-14). Kadın sunduğu otobiyografi geçmişi, yaşadığı anı ve gelecek tasavvuru açısından önemli veriler sağlayacağından, kadının yaşadığı varoluşsal problem böylece onun ağzından gün yüzüne çıkacaktır. Birebir kadının dilinden döküldüğü için ise okuyucu tarafından anlaşılması ve gerçekliği bakımından kabul görmesinin daha kolay olacağı söylenebilir. Kurgusal bir yaşam sürdüğü varsayımından hareketle bellek, gelenek, kimlik, mekân gibi kurgusal gerçekliklerinin bizzat yaşadığı çevre, konuştuğu kişiler, bakış açısı doğrultusunda kadın tarafından ifadesinin çalışmaya konu edilmesi sözlü tarihi önemli bir yere

konumlandırmaktadır. Böylece toplumsal cinsiyet meselesi bütüncül bir bakış açısı ile ele alınabilmektedir. Bu durumda sosyal bilimler ve sosyoloji açısından toplumsal cinsiyet kimliğinin inşa süreci, bunun ifade edilmesi ve sürdürülme tarzını kavramak açısından kadın anlatıları önemli hale gelmektedir (Laslett,1999:392-400).

4.2.1. Çalışmanın Amacı, Yöntemi ve Görüşme Yapılan Kadınlar İle Mekânların Sosyo-Kültürel Özellikleri

Elinizdeki çalışma etnografik ve katılımcı gözlem kullanılarak Antep’li ev kadınlarının gündelik hayat pratiklerini, kadınların kendi anlatımlarıyla aktarma amacı taşımaktadır. 1980’lerle birlikte Türkiye’de yükselen feminizm Bora’nın ifadesiyle orta sınıf bir hareket olarak başladı (Bora, 2011:17) ancak günümüzde hala sözünü orta sınıf içerisinde büyötmektedir. Bu da kadın anlatısının neredeyse her zaman elitistlerin tekelinde gerçekleştirildiğini göstermektedir. Tabana yayılmayan çalışmanın ya da tabandan alınmayan verinin yalnızca üst anlatılar çerçevesinde ortaya konulmuş olması kadın sorununun yaklaşık 40 yıldır bir çözüme kavuşturulmamasının başlıca sebebi olarak görülebilir. Etnografik çalışmanın önemi kendini burada göstermektedir. 1980’lerle birlikte odaklanılmasına ve üzerinden yaklaşık 40 yıl geçmiş olmasına rağmen kadın cinayetleri Bianet’in erkek şiddeti çetelesine göre artarak devam etmektedir. Kadın anlatılarının etnografik çalışmalar yoluyla irdelenmesi sorunu daha görünür kılacağından daha kalıcı çözümler üretileceği düşünülmektedir.

Çalışma üç tür yöntem kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Üretici etkinlik için toplanmış yalnızca kadınlardan oluşan en az 10 en fazla 40 kişilik, toplamda 95 kişiden oluşan beş grup ile üretici etkinliklerin yapımına dâhil olunmuştur. Dört mekân belirlenmiştir bunlar; Hacıbaba, Sarısalkım, Kayaönü ve İbrahimlidir. Katılımcı gözlem kullanılarak kadınların gündelik hayat deneyimlerine ortak olunmuş, ürettikleri ürünlerin tüm üretim sürecine dâhil olunarak bu sürecin zorlukları anlaşılmaya çalışılmıştır. Hem mutfak, hem ev işleri hem de çocuğun bakımından sorumlu görülen kadının aynı zamanda bu işlere ek olarak salça, kurutmalık, kış için kullanılacak sebzelerin hazırlanması gibi üretici etkinlikleri de üstlenmesinin kadın için ne anlama geldiği irdelenmiştir. Bu etkinliklerin kadının anlam dünyasında ne gibi çıktıları olduğu katılımcı gözlemle anlaşılmaya çalışılmıştır.

Kullanılan bir diğer yöntem ise 10 kişiyle yapılan derinlemesine görüşme ve 11 kişiyle yapılan odak grup yöntemidir. Bu yöntemler ile kadının zihin dünyasında gerçekleştirdiği kurgusal gerçeklikler aranmıştır. Derinlemesine görüşme yapılan kadınların (10) sosyo-kültürel özellikleri aşağıda verilmiştir. Ancak öncelikle “Antep Kadını” kavramsallaştırmasına değinmek görüşme yapılan kadınları ve zihin dünyalarını anlamlandırmak adına ufuk açıcı olacaktır.

Antep Kadını

“Antep Kadını” diye bir kavramsallaştırma yapma gereği Antep şehrini paylaşan Antep’li kadınların kendilerine has bir takım özellikleri üzerlerinde barındırmasından ileri gelmektedir. Bu kavram, çalışma içerisinde kadınların anlamlandırılması hususunda bir güzergâh olarak kendini doğal olarak var kılmıştır.

Antep kadını her şeyden önce gelenekçidir. Ailesi, evi ve çocukları her şeyden önce gelir. Gelenekçi, muhafazakâr, ataerkil bir yapıya sahip olan Antep şehri içerisinde kadınlar güçlü figürler olarak karşımıza çıkmaktadır. Genelde muhafazakâr ve ataerkil bir toplum düzeninde kadının toplumsal alanın inşası noktasında güçlü bir figür olarak var olması pek de mümkün görünmemektedir. Ancak Antep’li kadınların böylesi bir düzen içerisinde güçlü ve kendi egemenlik alanında söz sahibi olduğu görülmektedir. Bu da “Antep Kadını” kavramsallaştırmasının yapılmasını gerekli kılmıştır.

Antep kadını özel kılan evi için yaptığı üretici etkinliklerini her şeye rağmen yapmaya devam etmesidir. Şöyle ki eşi bu üretici etkinlikler için kendisine para vermese bile ne yapar ne eder bir yolunu bulur (para karşılığı kanaviçe işler, bostana gider, fıstık-ceviz kırar, ekmek yapar) o etkinlikleri yapar. Hem ailesinin geçimi için, hem mutfağın sahibi olduğu için, hem de bu üretici etkinlikleri yapan diğer kadınlardan geri kalmamak için bunu yapmak zorunda hisseder. Ailesini geçindirmenin yanı sıra egemenlik alanı olarak gördüğü mutfakta bu ürünlere sahip olmamasını kendisinin eksikliği olarak görür, bunun sıkıntısını çekecek kişinin de yine kendisi olacağını düşünür. Çünkü Antep kadını için bu ürünler markette satılan şeyler değildir. Markette satılan fabrikasyon ürünlerin kadınların kendi deyimleriyle “tembel arvatlar” için yapıldığını düşünürler. Bu sebeple bunları yapmamak Antep kadını için “eksik kadınlığın” göstergesidir. Yapmadıkları vakit “gerçek arvat” olamazlar. Bunun yanısıra bu ürünleri yaparak mahallenin diğer kadınlarından da geri

kalmamış olurlar. Yan komşusunun yaptığını yapamayan kadın kendini beceriksiz hisseder. Yapmamasının sebebi maddi dahi olsa, bir şekilde yapmak zorundadır. Bu da Antep kadınının bir diğer yönünü yani yardımlaşma hallerini meydana çıkarır. Yapmamaya yükledikleri anlam veçhesiyle bu ürünleri yapmayana –maddi gerekçelerle yapmamışsa- acınılır ve o kişiye ya para yardımı ya da kendi yaptıkları ürünlerden birer tabak verilir. Bu da Antep kadını için ev içi üretici etkinliklerinin vazgeçilmez olduğunun bir göstergesidir.

Söz konusu üretici etkinlikler ailenin geçimini sağlamasının ve kadının kadınlığını pekiştirmesinin yanısıra kadının kurgusal gerçekliklerini yani tam anlamıyla kendini var kılmasının da yolu olarak görülmektedir. Kadınların birbirlerinden haberdar olması yani kadınların dışarıda akan hayattan beri durmaması anlamına da gelen bu durum Antep kadınını hayata karıştıran nadir güzergâhlardandır. Çalışmanın çıkış noktası da tam olarak Antep kadınının kendini gerçekleştirme sürecidir. Tüm bu özellikleriyle Antep kadınının özel olarak kavramsallaştırılıp ele alınmasının gerekliliği meydana gelmiştir ve bu minvalde de özel olarak ele alınmıştır. Görüşme yapılan Antep kadınlarının sosyo-kültürel özellikleri okuyucuyu sahaya dâhil etmek maksadıyla aşağıda verilmiştir.

Şakire Hanım: 90 Yaşındaki Şakire Hanım Gaziantep’in Sarısalkım köyünde yaşıyor. İki kız üç erkek olmak üzere 5 çocuğu var. Kızları ev hanımı erkek çocuklarının ise en büyüğü baklavacı, ortancası tuhafiyeci küçüğü ise bulaşıkçılık yapıyor. 60 yaşındaki kızı (Döne Hanım) ile birlikte yaşayan Şakire Hanım’ın eşi vefat etmiştir. Gelenekçi bir yapıya sahip olan Şakire Hanım, “erkek erkek, avrat avrat” diyerek toplumsal rollerin geçerliliğine ve gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

Döne Hanım: Şakire Hanım’ın kızı olan Döne Hanım 60 yaşında. İki kız iki erkek çocuğu var. Kızları ev hanımı erkek çocukları ise lastikçilik yapıyor. Eşi çiftçi olan Döne Hanım, annesinin aksine toplumsal roller ile kadınlara eşit davranılmadığını ancak bunu kendi ailesinde bir nebze de olsa aşmaya çalıştıklarını ifade eder. Kendisi ile birlikte yaşayan gelini ile arkadaş gibi olmaya çalışarak kaynanasının kendisine yaptığı zulmü gelinine yapmadığını belirtir. En büyük hayali okumak olan Döne Hanım, yetişkinler için okuma yazma kursuna gitmek istediğini ancak şimdi de eşinin izin vermediğini belirtir. Eşi ise görüşmeler esnasında “devlet para verecekse gönderirim niye göndermeyeyim” diyerek kadının asıl yerinin evi

olduğuna vurgu yapıyor. Döne Hanım'ın eşi okula gönderilmemiş olmanın eşinde yarattığı travmadan bihaberdir ve okuma yazma öğrenmenin eşi için ne anlama geldiğinin çok da farkında değildir.

Nazlı Hanım: 45 yaşındaki Nazlı Hanım Gaziantep'in Şahinbey ilçesine bağlı Sarısalkım köyünde yaşıyor. Evli ve üç erkek iki kız çocuğu var. Kızlarından biri evli diğeri İlahiyat Fakültesi'nde okuyor. Oğullarından biri bakkal işletiyor, diğeri perdecisi en küçüğü ise hafız. Kaynanası kendileriyle birlikte yaşıyor. Kayınbabası vefat etmiş. Eşi ile birlikte çiftçilik ve bakkal işiyle uğraşıyorlar.

Elif Hanım (1): 24 Yaşındaki Elif Hanım bekâr ve Kayaönü'nde ailesiyle birlikte yaşıyor. Üniversite mezunu olan Elif üretici etkinlikler zamanında annesine yardım ediyor. Toplumsal rolleri kadının kendini gerçekleştirmesinin önünde bir engel olarak görüyor. Özellikle annesi üzerinden böylesi bir anlamlandırma yapan Elif'e göre babasının annesine gösterdiği baskı, psikolojik ve fiziksel şiddetin sebebi annesinin yaşadıklarına karşı pasif durmasıdır.

Şükran Hanım: 45 yaşındaki Şükran Hanım Gaziantep doğumlu ve Sarısalkım köyünde yaşıyor. Evli ve üç erkek çocuğu annesi. Büyük oğlu okuyor diğeri ikisi sıhhi tesisatçılık işiyle uğraşıyor. Kocasını terzilik yapan Şükran Hanım'ın da en büyük hayali 4. sınıfta babasının zoruyla bıraktığı okulunu bitirip ehliyet alabilmek. Üç erkek çocuğu olduğu için her zaman bir kız çocuğuna hasret kaldığını dile getirir. Bunun sebebi ise kız çocuğunun kendisini anlayacağı yönündeki düşüncesidir. Kaynanasından çok kez fiziksel şiddet gördüğünü dile getiren Şükran Hanım bu sebeple saçlarının kendisini psikolojik anlamda rahatsız ettiğini belirtir. Sırf bu yüzden ara sıra en büyük oğlunun uzattığı saçlarını örür. Bu davranışı dertleşebileceği bir kız çocuğu isteğinin ve her seferinde saçlarını çeken rahmetli kaynanası yüzünden uzatamadığı saçlarının bir yansımasıdır.

Gülşen Hanım: 50 yaşındaki Gülşen Hanım evli ve iki erkek üç kız olmak üzere beş çocuk annesi. Büyük kızını Siirt'te öğretmenlik yapıyor, büyük oğlu ise Fransa'da yaşıyor. Diğerleri öğrenci. 23 yıl Gaziantep'in Hacıbaba ilçesinde son üç yıldır ise ailesiyle birlikte İbrahimli'de ikamet ediyorlar. En büyük travmasının salça zamanı annesini kaybetmesi olduğunu söyleyen Gülşen Hanım, kaynanası ve eşinden gördüğü baskının da kendisini şimdiki kişi yaptığını dile getiriyor. Yaşadıklarını yaşaması gerektiğini, bunların kendini güçlü hissettirdiğini ve çocuklarına da kendi

yaşadıklarını yaşamamaları için her seferinde önerilerde bulunduğunu dile getirir. Hacıbaba'dan Gaziantep'in en lüks semtlerinden biri olan İbrahimli'ye taşınmalarının çocukları için iyi olduğunu ancak insanların modernleştikçe komşuluğu, yardımlaşmayı unuttuklarını ve yıllarca aynı yerde yaşamalarına rağmen birbirlerini tanımadan ömür sürdürdüklerini dile getirir. Şu anda yaşadığı apartman dairesinin kendisine yabancılaşmayı ve insanlara güvenmemek gerektiğini öğrettiğini anlatır.

Sultan Hanım: Hacıbaba'da yaşayan Sultan Hanım 47 yaşında. Bir erkek bir kız iki çocuk sahibi. 25 yıl önce trafik kazasında eşini kaybettikten sonra tek başına iki çocuğunu büyötmeye çalışmıştır. Küçük bir tuhafiye dükkânı işletiyor. Çocuklarını büyötürken çektiğı maddi sıkıntıları, kanaviçe işleyerek, gelinlere yastık, yorgan yüzü hazırlayarak atlatmaya çalışmıştır. Ekmek, salça, kurutmalık gibi üretici etkinliklerde ailelere yardım ederek, bostana giderek geçimini sağlamıştır. İki çocuğı da evli olmasına rağmen çalıştığı tuhafiye dükkânından kazandıklarıyla çocuklarına destek çıktığını belirtir. Genç yaşta eşini kaybeden iki çocuklu bir kadının yaşayacağı tüm sıkıntıları çekmesine rağmen ikinci kez evlenmeyi düşünmemiştir. Sultan Hanım, kadının her şeyin üstesinden gelebileceğı güce sahip olduğunu belirtir. Ona göre bu güç kadının içindedir. Yani istemediğı müddetçe kimseye muhtaç kalmaz ve kendi ayakları üzerinde durabilir.

Yüksel Hanım: 40 yaşındaki Yüksel Hanım Hacıbaba'da yaşıyor. Evli ve iki kız iki erkek olmak üzere dört çocuk sahibi. Gelenekçi bir yapıya sahip.

Zahey Hanım: 65 yaşındaki Zahey Hanım'ın ilk evliliğinden dört erkek çocuğı var. Bu çocuklarının hepsi Almanya'da yaşıyor. Kendisi de eşinin ikinci evliliğı. Bu evlilikten bir kızı var. Kızı üniversite okuyor.

Elif Hanım (2): Elif Hanım 27 yaşında ev hanımı. İki oğı bir kızı var. Kaynanası ve kaynanasının annesiyle birlikte Gaziantep'in Şahinbey ilçesine bağı Sarısalkım köyünde yaşıyor. Genç olmasına rağmen gelenekçi bir yapıya sahip. Üretici etkinliklerin ve evi için yaptığı her şeyin kadının görevi olduğunu düşünüyor. Aileyle birlikte yaşamının, onların bilgeliğinden faydalanmak anlamı taşıdığına inanıyor. Bu sebeple ayrı eve çıkmayı düşünmüyor.

Yapılan görüşmeler dört mekânda gerçekleşmiştir. Bunlar, Hacıbaba, Sarısalkım, Kayaönü ve İbrahimli. Söz konusu mekânların sosyo-kültürel özellikleri aşağıda verilmiştir:²

Hacıbaba: Genellikle Kürtlerin yoğun bir biçimde yaşadığı Hacıbaba bunun yanı sıra çingeneler gibi azınlıkları da içerisinde barındırmaktadır. Gaziantep'in gettosu olarak nitelendirilebilir. Uyuşturucu, kaçakçılık, gasp, çek senet tahsilatı, adam vurma, yaralama gibi illegal suçların belli yoğunlukta var olduğu bir mekândır. Farklı bir semtten olanın hemen fark edileceği kapalı bir toplum olarak görülebilir. Saha araştırması için gittiğimiz vakit bize içeriden birinin dâhil olması gerekmiştir. Yanınızda Hacıbaba'dan biri yoksa köşeye çekilmeniz ve sorgulanmanız çok normaldir. Yabancı olduğunuz fazlasıyla belli eder kendini.

Kadın ve erkeklerin kullandığı yolların farklı olması Hacıbaba'yı en ilginç kılan özelliklerden biridir. Şöyle ki, ortada bir kahvehane var. Ve kadınların karşıdaki yolu kullandığını erkeklerin ise kahvehanenin önündeki yolu kullandığını görebilirsiniz. Bu ayrımın farkında olmadan kahvehanenin önünden geçtiğimizi, tüm kahvenin ve kahvehanenin önünde oturan erkeklerin bakışının bize çevrildiğini aktarmak, Hacıbaba'nın nasıl bir yapıya sahip olduğunun anlaşılmasını sağlayacaktır. Ekonomik ve kültürel yoksulluk, Hacıbabalı olanları bir arada tutan harç görevi görmektedir. Ancak Hacıbabalıların, illegal suçları legal gördükleri anlamı çıkmamalıdır buradan. Zira kapalı ve geleneksel yapıya sahip aileleri barındırdığından, aileler çocuklarının söz konusu suçlara bulaşmalarından fazlasıyla korkuyorlar. Diğer taraftan ise semtin gelişmemesinin ve yoksulluğun çocukları bir şekilde bu suçlara bulaştırdığını da ifade etmektedirler. Hacıbaba, kendi kuralları olan, mahalle baskısının had safhada yaşandığı bir gettodur.

Sarısalkım: Arsa fiyatları artmadan önce insanların çiftçilikle geçimini sağladığı bir yerken arsa fiyatlarının artmasıyla birlikte çoğu kişi emlakçılık yapmaya başlamıştır. Çünkü köye çok fazla para girmeye başladığı anlatılmaktadır. Dolayısıyla köy hayatı değişmeye başlamıştır. Evlerin biçimleri, arabaların markaları ve yaşam biçimleri değişmeye başlamıştır. Tarımla uğraşan aileler hala var ancak önceden ailelerin bir iki hayvanı varken arsa fiyatlarının artmasıyla birlikte bir çiftlik dolusu hayvana sahip olan ailelerin varlığına şahit olunmuştur. Karakterlerin

² Söz konusu mekân tasvirleri araştırmacının gözlemi ve semt sakinleriyle yapılan görüşmeler sonucu elde edilen verilerle oluşturulmuştur.

değişmeye başladığı bir mekândır. Köydeki evlerin bazılarının kapılarının kale kapısı gibi büyük ve şaşalı, işlemeli ve rengârenk olduğu görülebilir. Bu ailelerin yaşam tarzlarıyla birlikte çocuklarının, torunlarının yani yeni kuşağın yürüyüşlerine kadar değiştiği görülmeye başlamıştır. Yani inanılmaz bir değişimin yaşandığı bir mekândır. Köy olmasına rağmen farklı sosyal sınıfları ve derin uçurumları içerisinde barındıran bir yerdir.

Kayaönü: Kayaönü, pek fazla illegal durumun yaşanmadığı sakin bir semttir. Semtin sakinlerine göre bu durumun sebebi semtin İpekyolu'nun çok yakınında olmasıdır. Kayaönü, tam olarak şehrin girişinde bulunur. Geniş yolların yapılmasıyla birlikte semt daha kontrol edilebilir hale gelmiştir. Çünkü geniş yollar semt sakinlerinin deyimiyle sokakları öldürmüştür. Hacıbabaya nazaran polislerin daha rahat devriye gezdiği bir mekândır. Bu sebeple daha çok memur, işçi kesimin yaşadığı bir semttir.

İbrahimli: Önceden köy olan İbrahimli, şehrin o tarafa doğru gelişmesiyle birlikte Antep'in en lüks semti haline gelmiştir. Şehir halkı bunun sebebini, askeriye'nin o tarafta olmasına bağlıyor. Antep'in zengin yerlileri, avukatlar ve doktorların yoğunlukta yaşadığı bir semttir. Çok fazla kafenin olduğu ancak sanat adına pek bir yerin olmadığı görülebilir. Dolayısıyla bu da semtin gelişmişliğini kültürel sermayenin değil de toprak ağalığının sağladığı sonucunu ortaya çıkarıyor. Müdevimi olmayan çok fazla yeşil alanlar, parklar görmek mümkündür. Arsalarının değerlendirilmesiyle bir anda kendilerini toprak zengini bulan insanların ellerine geçen tüm parayla lüks bir ev satın aldığını ancak baktığınız zaman bu kişinin emekli maaşıyla geçindiğini ve iki oğlunun da mağazada satış danışmanı olarak çalıştığına şahit olabilirsiniz. Çünkü tek varlıkları topraklarıyken onu satıp yerine ev alabildiklerini ancak başka gelirleri olmadığından geçinmek için çalışmak zorunda olan ve emekli maaşıyla geçinen birçok kişiye rastlamanız olasıdır.

4.2.2. Bir Gündelik Yaşam Okuması: Kadın Tasavvurunda Kurguya Dönüşen / Kurgulanan Gerçeklikler

4.2.2.1. Bilinç (Bellek)

Sözlü tarih ile bellek arasında karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Belleğin sözlü tarih anlatısı kullanılarak sosyal bilimler alanına dahli sözlü tarihin sessiz toplumsal grupları tarihe dâhil etme iddiasıyla yakından ilintilidir (Passerini 1987, Akt. Neyzi,

2011:3). Konuşan kadının geçmişte yaşadıklarını ifade etmesi şu üç amacı/anlamı taşımaktadır:

1. Belleğinde muhafaza etmesi, geçmiş ile bugün arasında bağ kurduğunu,
2. Geçmiş hatırlaması ile iz bırakıcı etkide bulunduğunu,
3. Geçmişin iyisi ile bugünün kötüsünü kıyas yaptığını ve bunu yaparken şimdinin bedenini, emeğini, belleğini kurguladığını yani kadının kendisini biçimlendirici etkisi olduğunu.

Kadının anlatılarına bakıldığı takdirde yıllar önce olmuş olayları anlatırken bile, anının taşıdığı duyguya göre ağladığına, üzüldüğüne yahut güldüğüne şahit olursunuz. Aynı zamanda şimdi ile geçmiş arasında bir kıyas yaptığı, “kaynanam bana böyle yapmıştı ama ben gelinime böyle yapmıyorum” diyerek bir anlamda kendisini dolayısıyla şimdini de kurguladığı görülüyor. Kadın nostaljik bir biçimde geçmişle iletişim kurarak zihninde bir takım anlamlar oluşturuyor. Boym nostaljiyi düşünsel ve yeniden kurucu şeklinde iki tip olarak ifade eder. Buna göre düşünsel nostalji geçmişe duyulan özlemin içe dönük bir şekilde hatırlanmasına dayanır. Bu durumda özlem kendiliğinden çaresizce gelişir ancak kendi tarihi içinde yani geçmişte olduğu şekliyle. Yeniden kurucu nostalji ise tarihi aşarak yitirilmiş olana yönelen ve onu yeniden inşa etmek isteyen bir geçmiş özlemidir. Boym’un kendi deyişiyle yeniden kurucu nostalji adeta bir kökene dönüş ya da eve dönüş isteğinin sonucudur (Boym, 2009:20). Kadının, anılarını anlatırken geçmişi daima özlemle anması bu durumu örnekler. Geçmişe daimi bir özlem vardır. Kadın anlatılarına değinirken bunun göz ardı edilmemesi gerekmektedir çünkü kadın geçmişi ile bugününü şekillendiriyor, bugününü geçmişi düşünerek kurguluyor. Bu açıdan bakıldığında kadınlara yönelik yazılı tarihin kadının anlatısının yorumsamacı bakış açısıyla birlikte değerlendirilmesi önem taşımaktadır.

Bellek, Antep kadınının yaşam kurgusunun temelini oluşturmaktadır. Ancak bunların ortaya çıkması için de özel bir mekân ve özel insanlar gerekmektedir. Özel mekân ve özel insandan kasıt, mekân ve iletişim kurulan insanların “hayat” içerisindeki kadının tasavvurunda biçimlenmesidir. Evlerin bahçelerine “hayat” deniliyor olması zannediyorum biçimlendirmelerin en naifidir. Kadın özel alanının hemen bir adım ötesini hayat olarak tanımlamaktadır. Peki, hayat nedir? Özel alan hayat dışı alan mıdır? Kadının hayattan anladığı ve beklediği nedir? Tüm bu sorular

esasen kadının kendini kurgulamaya başladığı alana işaret eder. Yani “hayat”a. Özel alandan çıkar çıkmaz kadın varlığını biçimlendirmeye başlıyor. Ama özel alanda değil. Özel alan buna müsaade etmeyecek iktidar örüntüleriyle mi doludur? Kadının kendini var kılması için yalnız mı kalması gerekiyor? Antep kadını için evet. Evi için üretici etkinlikleri yaparken kapısının önünde, erkeğin girmediği ve kadına has alan olarak görülen mutfağında, yine daha ziyade kadının girdiği pazar yerlerinde. Tüm bu alanlar kadınsı mekân olarak toplum tarafından kabul görmüş yerlerdir. Burada bir direniş görmek mümkün. Kadının kendini kurguladığı, tabuları yıkmaya ve var olmaya çalıştığı kurgusal dünyanın girişinde “Kadınsı Mekân” yazıyor. Direnişin başladığı yerin toplumsal ön kabullerle çerçeveli olması ironik ve manidar. Bu duruma kadının kendi kendini keşfetmesi olarak bakmak ve genelde aydınlanma (Aufklärung) düşüncesi özelde ise kendilik bilinci ile açıklamak mümkündür. Foucault, Aufklärung’u, “(...) Kendi kendini adlandırarak, kendini kendi geçmişi ve geleceği karşısında konumlandırarak ve kendi şimdiki zamanı içerisinde yapması gereken işlemleri saptayarak kendinin kendi bilincine varmış olan kuşkusuz çok özel kültürel bir süreç” olarak betimler (Foucault, 2016b:165). Kendilik bilincinde / kaygısında ise Foucault Yunanlıların kendilik kaygısı kuralını karşılayan epimeleia heautou sözcüğüne değinir. Foucault’ya göre bu kavram, insanın basitçe kendisiyle ilgilenmesi anlamına gelmez:

“Epimeleia heautou, Yunancada, herhangi bir şey üzerinde çalışma uygulama, didinme anlamına gelen çok vurgulu bir sözcüktür. Örneğin, Xenophon epimeleia heautou sözcüğünü malvarlığına gösterilmesi gereken özeni ifade etmek amacıyla kullanıyordu. Bir monarkın kendi yurttaşlarına karşı duyduğu sorumluluk da epimeleia türündendi. Bir hastayı tedavi ettiğinde hekimin yaptığı şey de epimeleia olarak adlandırılır. Dolayısıyla bu, bir etkinliğe, bir dikkate, bir bilgiye (connaissance) dair çok güçlü bir sözcüktür” (Foucault, 2016b:210).

Foucault’nun aetik pratikler olarak ifade ettiği öznenin etik olarak kendini geliştirmesi, değiştirmeye ve belirli bir oluş tarzına ulaşma kaygısıyla kendi kendisi üzerinde çalıştığı tüm pratikleri (Foucault, 2016b:222) bir anlamda kadının direniş hali ve kendi olma kaygısı Aydınlanma felsefesindeki direnişe benzetilebilir. Kant da Aydınlanma’yı, gerçekten de, insanlığın hiçbir otoriteye tabi kalmaksızın kendi aklını kullanabildiği an olarak ifade eder (Foucault-2016b:179-180). Kadın direniş halini bir otoriteye ve ona bağlı kurallara rağmen gerçekleştirir. Ve bunu yaparken de tamamen kendi iradesi ve zihinsel tasavvuru söz konusudur. Direniş halini toplumsal kurallarla birlikte kurgulayan kadının, toplum tarafından kadınsı olarak nitelendirilen mekânlarda olmayı reddetmeden hatta bu mekânları ve bu mekânlarda yaptığı üretici

etkinlikleri kendisinin bir uzantısı olarak kabul ettiği görülüyor. Öyle ki o mekânlarda olmamayı eksiklik olarak görüyor.

Belleğinde her ne kadar kötü anılara sahip olsa da bu mekânlar yine de kadının alanıdır. Çok nadiren o mekânda bulunmayı reddeden kadın için bunun özel sebebi olmalıdır. Kadınlar üretici etkinliklerini genellikle toplu halde yaparlar. Bireysel ya da yalnızca iki üç kişiyle etkinliğin yapılması yahut etkinliğin yapım tarihinden önce veya sonra yapılması durumunun özel sebepler gerektirdiği görülür. Bu sebeplerin içerisinde cenaze ve düğün olabileceği gibi üretici etkinlik esnasında yaşanan kazalar veya kötü hatıralar da olabilir. Herhangi bir kazanın yaşanmış olması durumunda kadın ne o etkinlik alanını ne de üretici etkinlik sonucu çıkan ürünü görmek istememektedir. Süt kazanına, çorba kazanına, aşure kazanına düşmek, ekmek yaparken tutuşturulan ateş sonucu yanmak bu kazalardan bazılarıdır. Bu gibi yaşanan kazalar sonucu bir daha o işe elini sürmeyen ailelerin olduğu da görülebilir. 65 yaşındaki Zahey Hanım şöyle ifade eder:

“(...) Mesela küçüklükten yerimiz dardı. Davarımız vardı süt kaynatır satardık. Bir bacım süte düştü. 5 yaşındaydı öldü. Ben şimdi o zaman kızdım, daha bekârdım yani. O zaman televizyonlar çok yoktu. Dedim siz oturun süt soğuyana kadar ben gidip anneye söyleyeyim biz de dayımgile gidelim film seyredelim. Onlar da evde oyun oynuyorlardı. Kazan da evin önünde. Birbirlerini kovalarken kardeşim ablasını böyle iteklemiş. İtekleyince de kazanın içine tam girmiş o böyle. O zaman işte Bilecik’e götürdük, Bilecik’ten de Nizip’e götürdük. Süt yağlı ya, dediler içten yanmış. Akşamına götürdük sabahına cenazesini getirdik. Daha 5 yaşındaydı. Ondan sonra da işte davarı mavarı bıraktık.”

Görüldüğü üzere bu tür kazaları yaşayan bazı aileler yaşadıkları travmalar sonucu gündelik yaşamlarında önemli bir yere sahip olan ve çoğu ailenin de geçim kaynağını oluşturan bu etkinlikleri gerçekleştirmekten imtina etmektedirler. Her ne kadar o şenlik hali, biraradalık durumu, eğlence ve dedikoduyu içerisinde barındıran, kendilerini özgür hissettikleri bir alan olarak kadınları o ortama çekse de bu gibi durumlarda iyi şeyler hatırlatmamaktadır. Kadının yalnızca kendi olabildiğini düşündüğü ortama girmesi değil belleği ile daimi bir alışveriş hali içerisinde olması da taşıdığı kendilik kaygısındanır. Çünkü kadın kendi deyimleriyle “acı ile

yoğrulandır.” Yaşadıkları kazaları ve kaybettikleri yakınlarını hatırlayan aileler için o toplanma alanı acı verici olmaya başlar. Yani kendini bilmek, tanımak aynı zamanda Freud’un da dediği gibi “(...)Bilinçdışı zihnin hafızasından, acı veren deneyimlerin ya da çözülmemiş çatışmaların yitip gitmiş anılarını geri getirmek demektir” (Foucault & Gutman & Hutton, 2001:106-107). Çocukları süt kazanına düşmüş bir aile bir daha o etkinliği yapmamayı düşünse bile köy ortamında yaşadıklarından, bir anlamda buna mecbur oldukları için devam edebiliyorlar. Ancak daha çok bireysel ya da iki üç kişiyle birlikte yapıyorlar. Öyle ki kötü hatıra olarak anılan o etkinlik için bir araya gelmiş topluluğu görmek bile o acıyı hatırlattığı için bir müddet sonra şenlik alanı hüznün alanı olmaya başlamaktadır. 50 yaşındaki Gülsen Hanım:

“Salçada en üzüldüğüm şey şu. Annem salça yapmıştı köye giderken bidona doldurmuşlardı, köyde kurutmak için arabayla köye gidiyorlardı. Bir düğün mü ne vardı o yüzden kalabalık. İçindekiler hep bizim akraba. O anda kaza oluyor. O anda salça patlıyor. Hep insanların üzerine geliyor. Kimi kanla salçayı birbirine karıştırıyor. İnsanlar o anda hepsini kan zannediyor. Sağlam insanı da yaralı zannettiler. İşte benim en üzüldüğüm zaman salça yapma zaman. Annemim ölümünden dolayı aklımıza geldiği zaman biz çok üzülürüz.”

Bazı aileler yaşanan travmalardan sonra bu etkinlikleri bıraksa bile çoğu aile yine mecbur oldukları için bunlara rağmen yapmaya devam ederler. Tabi farklı bir şekilde yaparlar. İnsan içine çıkmak istemeyecek kadar kendilerini toplumdan soyutlamaya başlarlar ve kendi evlerinde devam ederler bunları yapmaya. Bu andan itibaren onları hayata karıştıran ve konuşuran o şenlik hali yerini sessizliğe bırakır ve yabancılaşma başlar. Ancak bu yabancılaşma hali Hegel’in formüle ettiği yabancılaşma gibi hem ayrılma hem bütünleşme hallerini içermektedir. Birincisi; bireyin özde farklı olmadığı ve geçmişte birleşik olduğu bir şeyden ayrıldığıнын farkındalığı, ikincisi; bireyin özünde farklı olmadığı ve geçmişte birleşik olduğu bir şeyden ayrı olan benliğinden kasti vazgeçiş ya da teslimiyetidir. Yani yabancılaşma durumundaki kendisini, bu ayrılığın zeminini yok etmek üzere kurban edışı (Özbudun vd, 2008: 17-18). Yani böyle bir durumla karşılaşan kadının kendini soyutlama halinin iki farklı karşılığı mevcuttur. Öncelikle kadın bir zamanlar kendisi için şenlik alanı olarak gördüğü ve temelde her ne kadar kendi varlığını ve hayatını kurgulasa da “kadınsı mekân” olarak adlandırılan alandan uzaklaşıyor. Diğer taraftan

ise var olan kadın algısına direnerek kurgusal olarak var ettiği benliğinden bile isteye vazgeçiyor. Hegel'e göre bu ruhun yabancılaşmasıdır. Bu durumda yabancılaşma, ruhun kendi yarattığı maddi dünyadan duygusal anlamda uzaklaşması veya farklılaşması sonucu ortaya çıkmaktadır (Fischer, 1976:38). Yabancılaşan ruha sahip birçok ailenin belleğinde bu olumsuz anılar yaralar açıyor. Bu durum üretici etkinlik içerisinde bulunan ailelerde kötü hatıralara sebep olduğu gibi çeşitli inanışları da beraberinde getirdiği görülüyor. Yine Zahey Hanım:

“(...) Halam rahmetlik rüyada görmüş bacımı. Demiş ki abimgile söyleyin sütü öyle vermesinler. Biz süt sağıp satıyoruz ya o zamanlar. Şimdi işte tecrübe etmişiz. Birisi gelsin böyle leğende sütü görsün illaki o gün bir şey gelir bizim başımıza, bir şey olur. Ya çocuklar düşer ya bir kaza olur. İlla bir şey olur yani.”

Gülşen Hanım' da Anteplilerin “Bize gelmez” sözünün belli bir ürünün kullanımıyla başlarına bir şey gelebileceği korkusu taşıdıkları için söylediklerini belirtir:

“Mesela bildiğim bir yemek vardır. Baharda kazanla yapılır. Onu kimi yapmazdı, ‘bize gelmez’ derdi. Mesela ‘bizim aileye gelmez, biz yapmayız’ derlerdi. ‘Bu yemeği yaptığımızda başımıza kötü bir şey geldi’ derler. Bâtıl inanç gibi. Benim annem de siyahı sevmezdi. Hatta mesela kocası ölen bacım var ya, kocası öldükten sonra durmadan siyah giymeye başladı. Annem rahmetlik çok kızardı. En sonunda annem rahmetlik oldu bacım annemi rüyada görmüş ‘sana o kadar siyah giyme dedim’ demiş. Annem öldükten sonra bıraktı siyah giymeyi. Yani bazı şeyler böyle oluyor.”

Bu gibi inanışları öylece uydurma ya da bâtıl diye nitelendirmek sebep ve sonucu göz ardı eder. Saenko, bâtıl inanç ve davranışları bütün olarak değerlendirir ve bunların duygusal, bilişsel ve davranışsal bileşenlerin bir karışımı olduğunu belirtir: Duygusal bileşen, korku, endişe, öfke, heyecan ve ayrıca neşe, sürpriz, vecd gibi duygusal durumları; Bilişsel bileşen, algı, dikkat, hafıza, düşünme ve hayal gücü gibi süreçleri; davranışsal bileşen ise ritüel ve sembolik davranışlarla ilgilidir (Saenko, 2005:77-78). Buna göre sağılmış sütün başlarına kötü bir şey getireceğine inanan Zahey Hanım ya da siyah giymenin aynı şekilde kötü sonuçlanabilecek bir takım olayların yaşanacağına delalet ettiğine inanan Gülşen Hanım'ın alıntılacağı

anların duygusal, bilişsel ve davranışsal boyutları vardır. Siyah giymek ya da sağılmış süt görmek bu inanışlara sahip kişilere önce korku ve endişe verir, daha sonra bir anlamda içerisinde kötülük barındıran bu yiyeceklerden ya da renkten uzak durmaya çalışmak gibi bir takım tedbirler aldırır, son olarak ise belirli ritüeller ya da sembolik davranışlar (tahtaya vurmak, saçını çekmek gibi) sergilemelerine sebep olur. Bu kendilerini koruyacağına inanılan kurgusal bir savunma biçimidir.

Kazalar sonucu bu etkinlikleri tamamen bırakmak için köyden şehre taşınan ya da hayvanlarını satan birçok aile olsa da çoğunlukla ailelerin geçim kaynağı bu olduğu için zamanı geldikçe bu etkinlikleri yapmaya devam ettikleri görülür. Yani yaşanan acı şeyler geçimlerini ve ev idaresini bu şekilde sağlayan insanları bunları yapmaktan tamamen alıkoymuyor. Bir yerde bu insanlar yaşanan olumsuzluklara rağmen bu etkinlikleri yapmaya mecbur olduklarını söylüyorlar. Gülsen Hanım mecburiyet durumunu şu şekilde anlatır:

“Ya süt mecbur. Köy yerinde yaşıyorsun, mecbur hayvan alıyorsun. Onun peynirini yapıyorlar, yoğurdunu yapıyorlar. Geçimlerini ondan sağlıyorlar. Ne yapsınlar yani yoğurt yemesen olmaz, mecbur ya alacaksın ya da köyde yaşıyorsan kendin besleyeceksin yapacaksın.”

Etkinlik ortamının hatıralara başvurulduğu, eskilerin anıldığı bir anlamda belleğin tazelendiği bir işlevi de vardır. Daha doğrusu yaşamın kara kutusu gibi yaşanan her şeyin kayıt altına alındığı, yer yer ortaya çıkarıldığı bir ortam. Bu etkinlik ortamı 7’den 70’e kadınların müdahil olduğu bir alan olduğu için sürekli bir kıyas ve sürekli bir geçmişe referans duymanız mümkündür. Yaşlı kadınlar tarafında eskiler anılır, yeniler eleştirilir. Özellikle kaynanaların yeni gelinlere çok fazla eleştiri yaptığı görülebilir. Gelin kaynana muhabbetlerinde kaynanalardan şimdilerde bir deyim gibi dillerine yer eden ve yer yer söylenen “Kaynananın zalim olduğu dönemde gelin, gelinin zalim olduğu dönemde kaynana oldum.” sözü neredeyse bulunduğu her ortamda meydana çıkmaktadır. Zaten yaş aralığı çok değişken olduğu için bu kişiler arasında da sürekli bir çekişme durumu söz konusudur. Hatta öyle ki eski kaynanalar ile şimdiki kaynanalar bile kıyaslanmaktadır. Eskinin insanı ile yeninin insanı sohbetlerin ana konusunu oluşturur.

Çocuklar da bu etkinlik ortamında şekillenmektedir. Elbise isteyen kızına “fıstık kır alırım” diyen anneler ve fıstık kırmasının akabinde alınan parayla çıkılan

alışverişte çocuğa yapılan alışveriş. Ya da elinde cips-çekirdek-kola değil de patlıcan içi ve tuzlanmış biber dilimi yiyen çocuklara rastlarsınız kurutmalık etkinliği esnasında. Sokakta top oynayan çocukların kurutmalık yapan annelerinin yanına gelip tıpkı şeker ya da para ister gibi kurutmalık patlıcan içi istediklerine, anneleri vermediğinde ise ağlayabildiklerine rastlarsınız. Oyun oynamak isteyen ancak fıstık kırmak zorunda kalan erkek çocuklar da getir götür yaptırılarak bir bakıma bu etkinliğin bir parçası oluyorlar. Gülsen Hanım:

“Ebru (kızı) kaç gün durmadan ‘anne bebek istiyorum’ dedi. ‘Bütün komşular almış ben de istiyorum.’ Bunun nenesi de ‘ille fıstık kır ben sana bebek alacağım’ dedi. Bir hafta boyunca fıstık kırdı gittim ona oyuncak bebek aldım. Mesela düğün mü ne vardı Elif (diğer kızı) çok ağladı küçükken, gelinlik istedi, çocuk gelinliği. Elif’e o mekik ile gelinlik aldığımı bilirim.”



Fotoğraf 1: Kurutmalık yapımı. Kadın ve çocuğun iş birliği. Antep (Kaynak: İbrahim Şimşek)

Kadının yaşantısı çocukluktan itibaren evin geçimini düşünmek ve bu doğrultuda hareket etmekten ibaret gibi görünse de içinde yetiştiği ortam bunun dışında bir hayatın mümkün olmadığı şeklinde kurgulanmıştır. Ve kadın bunları evlendikten sonra değil evlenmeden önce ailesinden öğreniyor. Özellikle bir önceki neslin çocuk yaşta evlendirildikleri ve bunun normal karşılandığı düşünülürse kadınlar çok erken yaşlardan itibaren bu etkinlikleri öğrenerek büyüyorlar. Evlenen ve bu etkinlikleri yapamayan gelin ve ailesi ayıplanıyor. Aslında ailelerin çocuk değil de gelin yetiştirdiği söylenebilir. Çocukken üzerindeki yükün evlendikten sonra kat kat arttığı görülebilir. Çünkü gelin için ayrı ev açılmaz; gelin, kaynana, kayınbaba ve evdeki diğer fertler ile birlikte yaşar. Hamile olması, çocuk doğurması bile geline ayrıcalık tanınmasını sağlamaz. Gülsen Hanım kaynanasının kendisine anlattığı anıyı aktarır:

“Benim kaynanamın kendi anlattığına göre dağlardan odun topluyorlarmış. Diyor ‘karnım burnumdayken, dokuz aylık hamileyken dağlardan iki üç yük odun getirdim. Dördüncüsüne artık gidemedim. Tabi gece olunca sancım tuttu. O zaman ayıp vardı biraz çekinme vardı utanma vardı. Şimdiki gibi değil. Köy yeri doktor yok bir şey yok. Kalktım ahıra gittim koyunların içinde çocuğumu doğurdum. Bebeğin sesiyle koyunlar neredeyse duvara tırmanacak. Kimse yok yanımda ne kocam ne kaynanam. Kaynanam uyuyordu. Kalktığında elektrik de olmadığı için yatağımı yoklamış bakmış ben yokum. Demiş ki demek ki gitmiş doğurmuş. Bir geldi kaynanam bakmış bebeği davarların içinde doğurmuşum. Bebek zibilin (hayvan dışkısı, gübre) içinde. Ondan sonra kaynanam bebeğin göbeğini falan kesmiş getirmiş yatağının içine koymuş. Ben de doğurduğum günün sabahına çizmemi çektim baktım bir metre kar yağmış. Tekrar kuşağımı bağladım suya gittim. İşte haftalar geçer sonra aaa çocuğumu mu doğurdun diye sorarlar. Çünkü aniden kalıp suya gidiyorsun. Su da epey uzakta üç beş kilometre var.’”

Her ne kadar bu anı Gülsen Hanım’ın kaynanasına ait olsa da bir sonraki kuşak olan Gülsen Hanım’ın da çok farklı bir yaşam sürdüğü söylenemez. 13 yaşında evlenen Gülsen Hanım’ da kendi doğum hikâyesini şu şekilde anlatır:

“Kübra hariç ben de bütün çocuklarımı evde doğurdum. Ercan’a sancım var. Kalktım ama utanıyorum. Çocuk aklı o zamanda. Evlenmişiz ama daha yaşımız küçük. Annem de geliyor, ‘kızım hasta mısın’ diye soruyor. Yok diyorum ben hasta masta değilim. Nisan daha hava da soğuk sobayı kurmuşum. Neyse akşam oldu kimse kalmadı kaynanam dedi ‘bir ateşi kızdırayım.’ Ateş sıcak olunca sancı bastırdı. Bu sefer bağıriyorum evde kimse yok. Rahmetli öteki kaynanam da duydu, bana küfrediyor bağıriyorum diye. Ben evin içinde koşuyorum o da arkamdan koşuyor. Ercan doğdu. Yani öyle zorluklar vardı. Çamaşır yıkardık hamileyken. Makine yok bir şey yok. Şimdi hala derler kaynanamgilde, ‘Gülse hiç aşermedi’ diye. Hâlbuki aşerdim ama onlara yansıtmadım. Söylemiyordum ‘canım şunu istiyor’ diye. Öyle bir şey var mı canım. Öyle kocaya da demiyoruz canım şunu istiyor diye. Ölse bile söyleyemiyoruz, nerede. Şimdikiler biraz şanslı oluyorlar. Ne olsa şey yapıyorlar. Bizde öyle bir şey yoktu. Bilmezdik. Hasta mı değil mi aş mı eriyor, uykusu mu geliyor. Anlayışsızlardı, anlayışları da yoktu. Mecbur işte. Gece gündüz fıstığın başında. Annem rahmetlik doğum yapardı, çocukların kafası hep karınlarının üstünde teşt (çamaşır leğeni) taşıdıkları için çocukların kafalarında hep iz olurdu. “

Dediğimiz gibi kadın çocuk yaştan itibaren yaşayacaklarına karşı hazırlıklı bir şekilde büyütülüyor. Özellikle evlendikten sonra ailenin ayıplanmaması için öğretilenler ev işlerinden ibaret değil. Gittiği evde kaynanasına kocasına karşı saygılı davranması öğütleniyor. Bir anlamda “çocukluğu” gelin olarak gideceği eve gitmeden önce baba evinde bırakılıyor. 11 yaşına gelen kız çocuğuna artık büyüdüğü annesi tarafından söylenir. 47 yaşındaki Sultan Hanım beşinci sınıfı bitirdiği andan itibaren annesinin “hal ve hareketlerinize dikkat edin artık büyüdünüz” dediğinde ister istemez kendilerini büyük hissettiklerini, kendilerini artık toparlamaları gerektiğini bildiklerini söyler. Gülse Hanım ise çocukluğun bitip büyüdüğünün farkına şu şekilde vardığını anlatır:

“Bizim eski zamanda böyle babamızın annemizin karşısında ayak ayak üstüne atılacak! Bir büyüğümüzün karşısında! Ben yaptım ama daha yeni evliyim tabi 13 yaşındayım. Böyle oturduğum yerde ayağımı salladım sandalyede. Ooo, kaynanam kendini öldürdü ‘sen nasıl ayağını sallarsın

karşımda' diye. Ne var yani oturmuşum ayağımı sallıyorum, daha çocuğum yani."

Etkinlik alanı ya da hayat içerisindeki herhangi bir koşuşturma hali içindeki kadın sürekli olarak belleği ile alışveriş halindedir. Atılan her adım geçmişteki aynı ya da benzer anıyı referans alır. Atılan her adım buna göre atılır. Bachelard'ın diliyle ifade etmek gerekirse, "Mekân her şeydir burada, çünkü zaman, hafızayı canlandırmaz artık. Anılar hareketsizdir; mekânsallaştırıldıkları ölçüde sağlamlaşırlar" (Bachelard, 2017:39). Geçmişe özlem kolektif belleği oluşturan ana unsurdur. Döne Hanım geçmiş ve gelecek arasında gördüğü farklılıkları şu şekilde ifade eder:

"Orada yatıp da ben rahat edemem. Yazın bahçeye gideriz o da yolun üstü. Ama önceden yatardık otururduk. Dört elti, kaynanam olur, kayınbabam. Hiç herifleri aramazdık bilmezdik. Yani gittikçe insanlar mı yozlaşıyor? Yani inan ki yok hiç eski lezzet eski tat eski bayram. Bayram bile kurbanım, günlük mü bayram mı normal gün mü hiç bilmiyorsun. Eskiden dört kayınımız, bağırıp çağırırdık, çocuklar dövüşürdü ne bileyim yani o gün şimdikinden daha iyiydi. Şimdi gidiyorum ben inan valla kendileri olmazsa gelinler olmuyor. Tek orada kalmak zoruma gidiyor. Çünkü eski yaşlı insan kalmadı."

Görüldüğü gibi sözü edilen geçmiş hep özlem dolu. Anlatılanlar doğrultusunda günümüzden kat kat zorluklarla dolu olmasına rağmen geçmiş daima özlem dolu. Bu özlemin sebebi kurulan samimiyet, insanlar arasındaki güven duygusu, yardımlaşma hali. Kurulan o samimiyet ve güven aileler arasındaki perdeleri kaldırıyor daha şeffaf bir iletişim sağlıyor. Gülsen Hanım:

"Çocukluğumuzun dönemlerinde millet gidip parası olmayan çocuğunu evlendirirmiş ya! Çocuğunu çocuğunu. Ama şimdi öyle bir şey kalmadı. Şimdi sende bir kibrit yoksa komşuya gidip kibrit bile isteyemiyorsun. Nedir, 'bakkal duruyor zaten git kendine al' diyor. O zamanın komşuluğu çok farklıydı."

Aileler arasındaki yardımlaşma hali temelini kadınların o bir arada olma halinden alıyor. Çünkü o bir aradalık hali içerisinde kadınlar kimin ne sıkıntısı var, kimin ne derdi var hepsini biliyorlar. Etkinliklerin çeşit çeşit ve farklı zamanlarda

olması da söz konusu sıkıntıların kısa bir süre içerisinde neredeyse tüm köy tarafından bilinmesini sağlıyor. Yani bir nevi bu etkinlikler birleştirici harç görevini yerine getiren toplumsallık sağlamış oluyor. Kadın bu toplumsallık içerisinde varlığını kurgulayarak bir kimlik sahibi oluyor. Habermas özkimliğinin öznelarası oluşumunu George Herbert Mead'ın ifadesiyle formüleştirebilir. “ ‘Ben’ ancak bir ‘biz’ arasında, bir söz ve eylem cemaati içerisinde ‘ben’ haline gelir. Birey oluş, toplumsallaşmayı (association) öncelemez, daha ziyade ne türden bireyler olacağımızı tanımlayan bu toplumsallaşma türleridir” (Akt. Benhabib: 1999:104). Kurgusal da olsa kadının özkimliğini oluşturduğu toplumsallık bu açıdan önemlidir. Çünkü kadın kurguladığı ben'e, biz içerisinde varıyor. Kurgulanan ben ise toplum ve mekândan bağımsız değildir. Kadınlar arasında kurulan samimiyet ve birbirinden haberdar olma hali kadının kurguladığı “benlik” ve “toplumsallaşma” hallerindendir. Kurulan bu samimiyet ile komşuluk ve misafir kavramı da anlam bakımından içi dolu kavramlar olarak var oluyor. Günümüzdeki kapı komşusunu tanımadan kurulan komşuluk ve ne zaman gidecek gözüyle bakılan misafir, kadınların belleğinde özlem duyulan anlamsal değerlere sahip. Sultan Hanım misafirin kendileri için anlamını ve günümüzde kaybettiği önemini şu şekilde ifade ediyor:

“Mesela misafir çoktu. Gün olurdu bizim her gün misafirimiz olurdu. Daha çok birlik vardı. Telefon yoktu. Ama şu anda bir ortamda konuşma ortamı yok. Mesela televizyon 24 saat açık değildi, kısıtlıydı. Kaçta açılacak beşten sonra. Bir süresi vardı. Beşten sonra açılırdı mesela. Filmlere falan tabi ki bakardık ama daha azdı bizim hayatımızda.”

Gülşen Hanım ise:

“Eski zaman biz çocukken daha çok böyle misafirliğin olması, akrabanın kıymetinin olması, ne bileyim arkadaşın kıymetinin olması. Şimdi öyle değil. Şimdi akrabalık kalmamış. Her şey bir anda paraya mı döküldü anlamadım. Kimse kimseyi bilmiyor şimdi. Biz çocukken bizim misafirimiz hiç eksik olmazdı. Hiç babamgilde eksik olmazdı. Yani küçücük, iki odada büyüdük ama her gece de misafirimiz vardı. Her gece hem de habersiz. Şimdi bir yere gidiyorsun bir de haber veriyorsun müsait misin değil misin diye. Hiçbir zaman da bir gün bile görmedim misafir geldi diye annemin kalbini daralttığını. Şimdi bir iki kişi bir yere gittiğin zaman, daha bir de ‘her gün mü

geliyor, bu niye geliyor' diyorlar. Öyle bir şey olduğu için misafir mi var, misafir nerede? Eski ne güzeldi. Komşumla da mesela bazen geldiği zaman konuşuyoruz. Diyor ki 'ben isterim çat kapı gitmeyi' diyor. Nedir bu şimdi haber veriyorsun. Şöyle yap böyle yap. Yani eskiler güzeldi mesela."

Günümüzde hoş görülmeven hatta çoğu zaman ayıp karşılanan çat kapı gitmek Antep kadını için samimiyetin belirtisi aslında. Bir bakıma sizi kendine kendini size ne kadar yakın hissettiğinin ölçütü. Komşuluk, samimiyet tüm bu anlamsal değerler kadının tasavvurunda kıymetli şeyler olduğundan görüşme yapılan kadınların tamahkâr olduklarını söylemek mümkün. Yani o kadar önemli değerlerdir ki bunlar kıymetini bilmek gerekiyor. Bunun "yokluğu bilmek" ile de ilgisi olduğunu söylemek mümkün. Yoksulluk kadını belki birçok şeyden yoksun bırakıyor olabilir ancak sahip olduklarına atfettikleri anlamlar bir anlamda o kadının hayatının süsü olarak vardır. Bunlara sahip olmakla kadın kendini değerli hissetmektedir. Yokluk tüm kadınları bir arada tutan harç görevi görüyor denilebilir. Kadın mutlu olduğu, kendi olabildiği anları keşfediyor böylece. Kimine çok küçük olan şeylerin bu kadınları mutlu etmesinin ve hayatını bu denli etkilemesinin sebebi ona yükledikleri büyük değerler. Sultan Hanım:

"Bazı çizgi filmlere büyük küçük bakardık. Annemgil bile hatta bir çizgi film vardı, Şeker Kız Candy. Mesela biz ona ailecek bakardık. Ailem, annem hepimiz bakardık ona. Ama şu anda o kadar her şey çok ki mesela zaten artık ona bile bakmıyorlar. Ellerinde telefon, küçük çocuklar bile. Biz çocukken taşlar toplardık ev yapardık. Ondan sonra küçük tahtaları birleştirirdik bebek yapardık. Eski kumaşlarla elbise yapardık onlara. Ama şu anda oyuncakla bile oynamıyorlar. Oyuncak o kadar çok ki herkeste."

Görüldüğü gibi kadınlar için hayat içerisindeki her türlü koşuşturma hali biçim vermek için uğraş verdikleri bir hayat kurgusudur. Bu kurgu bellekleriyle sürekli bir alışveriş hali içerisinde.

Deyimler ve Gündelik Hayat

Deyim kavramı, Ömer Asım Aksoy'un diliyle; "Bir gramer şekli veya çekici bir anlatım kılığı taşıyan ve –genel kural niteliğinde olmamak üzere- çoğunun öz anlamından ayrı bir anlamı bulunan kalıplaşmış sözler"dir (Aksoy, 1963:148). Hayatı yönlendirici nitelikte olan bu anlamlar özellikle taşra insanı için biçimlendirici

niteliktedir. Deyimler özellikle kadın için önemlidir çünkü kadın için yaşamın kullanma kılavuzu işlevi görür. O kalabalık ortamda konuşmaların çoğu yöreye özgü deyimler, atasözleri, manilerle harmanlanır. Deyimlere “kurgulanan yaşamsal metinler” olarak bakılabilir. Zihinsel ve soyutlardır. Çünkü bedene giydirilen birer kıyafet gibi yaşamın kendisini biçimlendirir ve dışarıya sunar. Dolayısıyla bu metinlerin onu kullanan insan ve kamusal alan arasında bir bağ olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra aynı zamanda dışarı alana yani özel alanı ve kendi kurduğu çevre dışındaki dünya ile arasına bir sınır koyma anlamına da gelir. “İçte sağlanan kesin birlik, kuşkusuz dışa yönelik sınırı güçlendirir” (Assmann, 2001:151). Yaşamlarının ana aksında, tam anlamıyla geçiş noktalarında bulunan anlamlar olarak bu metinler ile büyütülen kadın, annesine babasına kocasına nasıl davranacağını bunlardan öğrenir.

11 yaşına kadar annesine ev işlerinde yardım eden kız çocuğuna 11 yaşından itibaren artık büyüdüğü söylenir ve 13 yaşında gelin olur. Çocukluğun nerede bırakıldığından ziyade hiç çocuk olup olmadığı sorusu sorulabilir. Cevap net. “Çocuk mu olduk?” Evlendikten sonra kadın gelin gittiği evin kurallarına göre biçimlenir, şekil verilir. Aksi yöndeki davranışları ya da kendi deyimleriyle “gelin gittiği eve uygun olmayan davranışları” törpülenir. Şimdiki 20’li yaşlardaki gelinlerde bu durum biraz değişiklik göstermeye başlasa da, -ki bu değişim kaynanası ile yaşamayan gelinlerde görülür- genel olarak gelinler her zaman hor görülür. Öyle ki 70 yaş üstü kadınlar bunun normal olduğunu söyler. “Avrat olacaksan çekeceksin; yiğit at g..ne kırbaç vurduramaz, gelin dediğinin bir ayağı topal, bir gözü kör, bir kulağı sağır olmalı, avrat avrat erkek erkek” ile biçim bulan yeni gelin evin kurallarına ayak uydurmuş olur. Her ne kadar kendi kaynanasını şikâyet etse de, kendi gelini de kendisinden şikâyet eder. Bir şekilde bu kuşak çatışması her zaman var olur. Yüksel Hanım bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Babama karşı çok saygılıydım, hürmetliydim. Babamız geldiği zaman çorabını indirirdik, ayakta dururduk. Bize hep bu şeyleri söylediler. Babanıza karşı saygılı olun, misafirlerinize karşı hürmetli olun. Eşinize karşı

dürüst olun. Yani o erkektir yapar gibisinden ona karşı biraz daha saygılı olun. Erkeğin bir lafı sizin üstünüze olsun derlerdi.”³

Anne babaların gelin olacak kızlarına bir takım ritüellerle de biçim verdiği görülür. Yeni evine girerken kapıda kırılan bardak ya da testi, “sağlam girdiğin bu evden ancak ölün çıkar” anlamını taşır. Gelin olacak çocuğuna, babanın “Evden çıktıysan şikâyetle gelme, davanda haklı olmalısın. Eğer geleceksen de çoluğunu çocuğunu atıp geleceksin” diyerek kızına kapının sonsuza kadar kapandığını hatırlatır niteliktedir. Çocuklarını kaybetme korkusu ile dayak da yese kadın susar. Yeni evine girdikten sonra ne olursa olsun susmayı öğrenen kadın, kol kırılır yen içinde kalır düsturuyla yaşar. Kadınlar çoğunlukla genç yaşta evlendirildikleri için bir anlamda evlenecekleri zamana kadar “nasıl iyi gelin olunur” sorusu ile büyütülür. Hakkında şikâyet edilmeyen gelinin annesi babası bu anlamda başarılı sayılır. “Kız kısmısı bir topak çamur, nereye atarsan orada kalır” sözü bile kadının “kim” olduğunu anlatmaya ve bunu anlamasına yöneliktir. Bir topak çamur olan kadına biçim verilir, törpülenerek uygun hale getirilir. Yeni evinin önünde kırılan testinin bir anlamda çamurdan yapılmış kadın olduğunu söylemek mümkündür. Girdiği anda çıkış kapısı kırılır. Bu ve bunun gibi yaşama yön vermesi beklenen metinler bir anlamda yaşamı kullanma kılavuzu işlevi görüyor. Özellikle taşradaki kadın için deyimler ya da simgesel ritüeller onun hayatını inanılmaz derecede biçimlendiren şeylerdir. Örneğin simgesel ritüellerden testi kırmanın yanı sıra gelinin evlendiği gün etraftakilere şeker dağıtması ve güvey evinin eşliğindeyken bir parmak bal yedirilmesi, gelinin tatlı dilli ve yumuşak başlı olmasını; gelinin güvey evine girerken ayaklarının yıkanması, o suyun dağıtılması, kapı önlerine, eşiklere dökülmesi ve yine güvey evine girerken gelinin başına çerez ve para serpilmesi ya da geline kapının eşğinde yumurta kırılması kadının bereketin simgesi olduğunu gösterir. Yumurta aynı zamanda kadının doğurganlığını simgelediği için yine bereket ile ilişkilendiriliyor. Bal, yumurta, şeker bunlar bereketin simgesi olduğu için kadın ve doğurganlığı ile özdeşleştirilir.

³ Kayıt dışı görüşmelerde etkinlik ortamına girip çıkan 60 yaş üstü erkeklerin, kadının aciz bir varlık olduğu yönündeki görüşlerini “Kadın kırık değnektir. Erkeğe muhtaçtır.” deyişiyle pekiştirdikleri görülmektedir.

4.2.2.2. Kimlik

“Her kültür bağlayıcı yapı olarak adlandırdığımız bir şey oluşturur. Bu yapı hem sosyal boyutta hem de zaman boyutunda birleştirici ve bağlayıcıdır” (Benhabib, 1999:21). Özellikle taşrada bu bağlayıcı yapı daha keskin bir görünüme sahiptir. Çünkü zamanın, sosyal yapıyla bağlantılı olarak biçim bulduğu görülür. Bu durum ise kültürün bir getirisiidir. Aynı kültürü paylaşan insanlarca oluşturulan bir sosyal yapı mevcuttur. Ve bu sosyal yapıda zaman, ona verilen anlama göre akar, yapı ise içerisinde yaşayanlarca oluşturulan bir kimlik edinir. “Kimlik kesinlikle çoğulluk ifade eden bir kavramdır ve başka kimlikleri içerir. Çeşit olmaksızın birlik, başkaları olmaksızın benlik olmaz” (Assmann, 2001:135). Dolayısıyla insanın sahip olduğu kimliğin, birlikte yaşadığı insanlardan parçalar barındırdığını söylemek mümkündür. Ortak kültür, ortak kimliği; ortak kimlik ise bir birlik yaratmaktadır. Ancak bu birlik, benliğin yok olması anlamına da gelmez. Her ne kadar kimlik çoğulluk içeren bir kavram olsa da bir öznellik de mümkündür. Çalışma içerisindeki sözü edilen kurgusal mesele tam olarak burada devreye giriyor. Kimliğe öznellik katan esas olgu kişinin zihin dünyasında benliği, bedeni yani genel olarak yaşamı üzerinden kurguladığı tinsel anlamlardır. Dolayısıyla Antep özelinde ifade edilen bu süreç içerisindeki Antep kadınının kimliğini, Assmann’ın diliyle, “(...) Aynı anda hem birlik hem özgüllük” (Assmann, 2001:150) anlamına geldiği söylenebilir. Kadının hayat (kapısının önü/bahçesi) içerisinde gerçekleştirdiği gerek üretici etkinlikleri (salça, kurutmalık, tarhana, ekmek yapımı) olsun gerekse diğer kadınlarla kurduğu ilişki olsun, birlik içerisinde özkimliğini oluşturduğu söylenebilir. Her ne kadar meşakkatli olsa da tüm bu süreçler kadının ve aynı zamanda çocuğunun kimliğini, öz benliğini oluşturmaktadır.



Fotoğraf 2: Dağlardan topladığı otları kurutan kadın. Antep (Kaynak: İbrahim Şimşek)

Fıstık ya da ceviz kırmak da Antep kadınları arasında önemli bir gelir kaynağıdır.⁴ Antep'in gelişmiş birkaç semti dışında neredeyse her evde fıstık kırmak için büyük bir kara taş bulunur. Öncelikle etrafın kirlenmemesi için kara taşın altına bir çuval ya da sofra serilir. Kara taşın üzerinde dengede durması için ise içerisinde fıstık kabuğu bulunan küçük bir çuval konulur. Evin her üyesine ait bir demir parçası

⁴ Maddi durumu iyi olmayan Antep'li kadınların 25 kilosunu 7 Türk Lirasından yaptıkları fıstık ve ceviz kırma işi uzun ve oldukça meşakkatlidir.

ile o kara taşın etrafında oturulur ve sofrayı üzerine çeken anne ve çocuklar fıstığı kırmaya başlar. Gülsen Hanım'ın oğlu 25 yaşındaki Ercan Ç. şöyle anlatır:

“Fıstık kırma eylemi bizim için de çok zordu. Çocuksun, oynamak istiyorsun sokakta ama fıstık kırmak zorundasın. Fıstık getirildikten sonra kırmak için etrafında toplanırdık. Ondan sonra bir şeyler konuşulur. Ben mesela Mete Elif (Elif Hala)'ın şarkı söylediğini de masal anlattığını da hatırlıyorum. Ya şarkı söylerdi oyalanmak için ya türkü söylerdi ya da masal anlatırdı bize. ‘Gelin kırın bitsin gelin kırın bitsin’ derlerdi ama sonu yoktu ki bitince yine getiriyorlardı, öbür gün yine getiriyorlardı.”

Gülsen Hanım ise:

“Biz de gel kır işte diyoruz. Bazen kızıyoruz çocuklara ama çocuklar ne yapsın, Çocuk işte. Biz de usanıyorduk bazen yani, artık usanıyordum. Gene de vazgeçemiyorsun. İşte oradan biraz harçlık geliyor. Mecbur sobaya kabuk atacaksın, vazgeçemiyorsun. Bir gün yoruldun ertesi gün dinlen diye bir şey yok. Ertesi gün yine getir. Erken bitiriyorduk bazen biraz dinlen desen yok gene getiriyorsun. “Bugün erken bitti bir torba daha kıralım” diyorsun.”

Görüldüğü üzere her ne kadar meşakkatli ve sıkıcı olsa da hem çocuklar hem kadınlar için mecburiyetten kaynaklanıyor. Çocuklar ya sokağa çıkıp oynayabilmenin karşılığında, ya da oyuncak bir bebek karşılığında anneleriyle birlikte fıstık kırıyorlar. Hem maddi kazanç edildiği hem de kabukları ailede kaldığı için önemli bir etkinliktir. Keza fıstık kabuğu sobayı tutuşturmak için çok elzem görülüyor. Ev ekonomisine katkısı bağlamında değerlendirmek gerekirse fıstık kırarak, nakış işleyerek elde edilen gelir kadının eline geçen maddi karşılığı olan tek harçlık olarak görülebilir. Ancak kazanılan para yine de yalnızca kadına ait olmuyor. Daha doğrusu kadın bunu yalnızca kendine ait görmüyor. Sultan Hanım:

“Mesela ben kanaviçe yapardım. Gelin olacak genç kızlar ‘bir çift yastık yorgan yap’ derlerdi ben yapardım. Ben geçimimi öyle sağlardım, kanaviçe yaparak fıstık kırarak. Mesela benim çocuklarım ufaktı okula giderlerdi ben bostana giderdim, pamuğa giderdim. Ben evlendiğimde zaten 15 yaşındaydım. Kocam vefat ettiğinde 20 yaşındaydım hiçbir şeyimiz yoktu. Salçalara giderdim millet bana para verirdi karşılığında. Öyle işte. Para

karşılığında bostana giderdim, pamuğa giderdim, kanaviçe işlerdim çocuklarımı büyütmek için.”

Mücadele hali kadın için hiç son bulmuyor. Salça, kurutmalık, ekmek ile evin geçimine katkıda bulunan kadın ekstra işler yaparak da elde ettiği maddi kazancı yine evi ve çocukları için harcıyor. Bir fıstık kırmanın bile ev ekonomisine inanılmaz katkıları oluyor. Sermayesi fiziksel gücü olan kadın fiziksel gücünü bu şekilde paraya çevirmektedir. Ormandan yakacak odun toplar, eskileri satar, bakır biriktirir. Gülsen Hanım ise bu fıstık kırmak nakış işlemek gibi ekstra işlerin geçimlerine katkısını şu şekilde ifade eder:

“Onunla ev harçlığını, mutfak masrafımı karşıladım. Çocuklara okul eşyası alırdım. Kadınlar evin içindeki kızlara çeyiz alırlardı. Yani her şeye katkısı vardı. Ben çok nakış işlerdim parayla. Gücü olan işlemiyor getiriyor ben parayla işliyorum. Fıstık kırardım gündüz gece ta 12’ye kadar. Bir taraftan beşik sallar bir taraftan nakış işlediğimi bilirim. O parayla da dediğim gibi hep eve katkı yapardım. Kendim için de kullanırdım o parayı. Mesela mekik işlerdim nakış işlerdim onu götürüp kendime bir ev eşyası süs eşyası alırdım. Hoşuma giderdi.”

Kadının kendine yönelik, kendisi için yaptığını düşündüğü bir şeyin bile aslında evi için olduğu görülüyor. Evine aldığı bir süs eşyasının kendisi için olduğunu düşünmesi, bu fikirden ne kadar uzak olduğunun göstergesidir. Çocukları olduğu için kendini hep arka plana atar ve mecbur kalmadıkça kendine bir şey almaz. Çünkü kadın kendisi için yaşamaz. Kadın ailesinin ihtiyaçları için kendi özel ihtiyaçlarından vazgeçer. Antep kadınının gayerinin, yarını çıkarmak için bugün neler yapabileceği üzerine kurulu olduğu görülür. Ona göre sahip olduğu tek amaç bu olduğu için tek kimliği de budur; çocuklara bakmak ve erkekler tarafından iş olarak görülmeyen bu etkinlikleri yaparak evin geçimine katkı sağlamak.



Fotoğraf 3: Hayat, kadın ve mücadele hali. Antep. (Kaynak: Tarık Petekbaşı)

Söz konusu etkinlikler kadının hayata dâhil olduğunu düşündüğü ve kendi kamusal alanını oluşturduğu hayat içerisindeki sayılı uğraşlardan biridir. Bu uğraşlar aslında başından beri söylediğimiz gibi eve katkısının dışında manevi doyum edindiği nadir anları biriktirdiği bir alan olarak görülmelidir. Sürekli ev işleriyle uğraşan, yemek yapan, çocuk bakan kadın için o meşakkatli uğraş kendi deyimleriyle “hayatlarına farklı bir renk” kattıkları nadir anlardan biridir. Kendilerine bu etkinlik sürecinin uzun süren güzel bir sinema filmi izlemek kadar keyif verdiğini belirten kadınlar, etkinlik alanını bir anlamda panayıra benzetirler. Yüksel Hanım gençlerin yoğun derslerinden ara verip rahatlamak için sinemaya gitmeleri gibi kendilerinin de bu etkinlikleri yaparak rahatladıklarını, bunun sinemaya gitmek kadar zevk verdiğini söyler.

Hayata temasları son derece basit bir biçimde gerçekleşirken bunu dışarıdan görmenin mümkün olmadığı söylenebilir. Dışarıdan bakıldığında yalnızca görev, iş, geçim derdi olarak görülebilecek olan bu durum aslında bakarak değil de anlayarak okunulabilecek bir mesele olduğunu burada belli eder. Zira erkek veya dışarıdan bakan herhangi biri için asıl amacının geçim sıkıntısı olduğu düşünülebilir. Bu

anlamdan bakıldığında geleneksel kadın kimliğinden çok da uzaklaşmadığı görülse de kadın için asıl amacından ziyade o etkinliğe yüklediği anlamsal değerler göz önüne alındığında kadının kendine oluşturduğu kimlik ve bu kimliğin naifliği görülebilir. Kurgusal olarak bir benlik inşa eden kadın inşa ettiği benliği yani bir anlamda oynadığı oyunu zihninde oynamaktadır. Bakıldığında dışarıya dökülen herhangi bir görünürlüğü olmayan hatta tam anlamıyla görünmez olan bu benlik “hayat” içerisindeki kadınların zihinlerinde var ettikleri bir mekânda oynanan kurgusal bir oyun olarak görülebilir. Ne söze dökülen ne de gözle görülen bir şey olmamasına rağmen bilinir. Ancak bu bilinirlik de yalnızca kadınlar tarafındandır. Bu bir anlamda tasavvurda var olan ancak ismi olmadığı için dile dökülmeyen bir kavram, isimsiz bir kavram gibi görülmelidir. Belki de kişiselleştirilen psike. Ne isim verilirse verilsin kadının oynadığı oyunun beynin haz merkezinde kendine yer bulduğu söylenebilir. Zira kadın yaptığı meşakkatli uğraşın içerisindeyken kendini mutlu hissetmekte, olmak istediği kişi olmakta ve en önemlisi konuşabilmekte, söz söyleyebilmektedir. Lefebvre’in diliyle ifade etmek gerekirse, tiyatro ile oyunun yaşamla derin bir ilişkisi vardır (Lefebvre, 2015a:140).

Bir araya gelen kadınlarda göze çarpan bir diğer önemli durum ise her hareketlerini yarını düşünerek kurguluyor olmalarıdır. Akşam olana kadar o gün için çalışan kadın akşam olduktan sonra ise uyuyana kadar yarına hazırlık yaparak zihnini sürekli meşgul ediyor. Yani her anları hem bedenlen hem de zihnen hareket halindedir. Öyle ki zinde olmalarının, uzun yaşamalarının, hareketli olmalarının sebebi olarak yaptıkları tüm bu etkinlikleri görüyorlar. Şimdiki neslin kusurunun ise günü kurtarmaktan başka bir şey düşünmemeleri olduğunu söylüyorlar. Şükran Hanım.:

“Şimdiki nesil eziyetinden kaçıyor. Öyle çok zorluk oluyor. Yemesi, hazırsa güzel oluyor ama eziyetli oluyor. Şimdi bizimkiler mesela, biz anamızdan gördüğümüzü uyguluyoruz ediyoruz. Ama şimdiki nesiller eziyete dayanmıyor, yapmıyorlar. Hep hazırda, ama hazırda da ne oluyor belirsiz. Olsun da ne olursa olsun, hazır olsun. Hemen gelsin. Aman şundan idare edelim, azıcık şundan idare edelim, şunu şöyle edelim diyoruz. Biz aman dedikçe idare ediyoruz ama şimdiki nesil olsun da ne olursa olsun. İdare yoktur. Bugün bunu yiyelim sabah Allah büyük. Ama eskiler, nasıl yapacağız

edeceğiz. Olmazsa ne yapacağız gibi bir düşünce vardı. Çünkü biz anamızdan bunu gördük ettik.”

Şükran Hanım ve diğer kadınlara göre kadının görevi bugünü kurtarıp yarını düşünmektir. İdare etmek kadın kimliği açısından önemli bir başlık olarak vardır. Koca zaten çalışıyor, eve ekmek getiriyor. Kadının görevi o ekmeği uzun süre kullanılacak şekilde idare etmek. Yani, bir anlamda evin idaresi kadının elinde. Daly de, paranın idaresi ve kontrolünün toplumsal cinsiyet ilişkilerini içerdiğini belirtir ve erkeğin parayı “kontrol” ettiğini kadının ise “idare” ettiğini söyler (Daly, 1989:27).⁵ Kadın kimliği bu şekilde oluşturuluyor ve kadın olmanın gerekleri bu şekilde sıralanıyor. Böylece yapay olan yani oluşturulan bu kimliğin bir süre sonra kadın tarafından, içselleştirilerek kabullenmiş bir şekilde üzerine giydiği görülüyor.

4.2.2.3. Gelenek

Tüm kadınların dâhil olduğu, hatta tam anlamıyla kadının egemenliğinde olan bir alandır üretici etkinlik alanları. Zihninde kendine ait bir dünya kuran kadının aslında kurduğu bu dünyayı dışarıdaki dünyadan bağımsız bir şekilde büyüttüğü görülüyor. Öyle ki kadın, kendine ait gördüğü bu alana aileden ya da dışarıdan herhangi bir erkeğin müdahalesini egemenlik alanına tecavüz olarak okuyor.

“(…) Hayal gücünün rolü, bireysel zihnin dünyayı yaratma ve yeniden yaratma gücü, yabancı, tehlikeli ve sonuçta gaddar bir dünyanın gittikçe genişleyen vizyonundan ibaret değildir. Rousseau'nun duyarlılığında hayal gücünün rolü diyalektiktir: Düşmanca olanın alanını genişletirken, bir yandan bu düşmanlığa karşı kendisi için koruyucu bir zırh yaratır. Kendisini dış dünyadan ayıran ‘yalnız bilinç’in soyutlanmasını ve yabancılaşmasını abartan hayal gücü, aynı zamanda yeni (hayali) bir dünyayı evcilleştirir. Öyle ki, bu ‘yeni yaratım’ın hayal gücünün işleyişi sayesinde, mutsuz bilinç, yitirdiğini yeniden kazanır ve böylece dünyayı yine yuvası olarak hisseder” (Foucault & Gutman & Hutton, 2001:91).

Kendilerine ait gördükleri bu alana kadınların dahli birbirlerini davet etmeleri ile gerçekleşmez. Hatta öyle ki dâhil olmak için çağrılmanıza gerek olmayan bir alan olduğu söylenebilir. Kadın olmanız kâfidir. “Hayat” içerisinde gerçekleştirecekleri etkinlikler için kadınlar otomatik olarak katılırlar zaten. Bunu da farkında olmasalar bile gündelik hayatlarının bir parçası, kendilerinin bir uzantısı olarak gerçekleştirirler. Yere savan hatta çoğu kez kullanılan biber çuvaları serilerek işlenecek ürün (biberi, kurutmalığı vesaireyi) ortaya dökülür ve akabinde gören konu

⁵ Katılımcı gözlem esnasında kayıt dışı yapılan görüşmelerden birinde, eve aldığı tavuk ve pirinç çabuk bittiği için kocası tarafından şiddet görerek dişi kırılan Emine M., kendisine bu şekilde idareli olmanın öğretilmeye çalışıldığını böylece kocasının aldıklarını artık daha uzun süre kullanabiliyor olduğunu ifade eder.

komşu akraba yardıma gelir. Bu ise kurulan bağ ile hissedilen samimiyet ile alakalıdır. Yere savan sermek icabet bekleyen bir davet gibidir onlar için. Gören sorgu sual etmeden bıçağını aldığı gibi gelir. Bir manisi olmayıp da yardıma gelmeyene ev sahibi alınır, konu komşu tarafından ayıplanır, hatta arkasından konuşulur. Yardıma gitmeyen kişi aynı şeyleri yaptığı zaman ona da gidilmez. Yazısız kural gibidir bu. Çağrılmadan gitmek kadar çağrılmamış olmak da düşündürülen bir durumdur. Bu etkinlikleri yapan komşunuz varsa ve sizi yardıma çağırılmamışsa kırılıp üzülsünüz. Bir anlamda endişe sebebidir çağrılmamanız.

Erkekler bu etkinlikler sürecinde kadınlara yardım etmezler. Karısına yardım eden erkeğin durumu diğer kadınlar için her ne kadar imrenilecek bir şey olsa da erkekler için “kötü örnek” olarak tanımlanmaktadır. Gülsen Hanım bu durumu şu şekilde anlatır:

“Karısına yardım edenler vardı. Çoğu mesela eşiyle kilim silkeler, hamur yoğururdu. Yani öyle komşularımız vardı. Hatta imrenirdik niye bizimki yapmıyor diye. Eşim kızardı ‘bu niye böyle yapıyor, bize kötü örnek oluyor’ derdi. Hâlbuki ne güzel eşine yardım ediyor, sobasını yakıp öyle işe gidiyor. Ne güzel bir şey. Mesela gider damı yıkar, çulunu serer ne güzel. Bizimkiler onu şey görürler. ‘Nedir bu, niye böyle yapıyor’ derler.”

Erkeklerin etkinliğe dâhil olduğu zamanlar yalnızca acı biber salçası yapıldığı zaman olur. Bunun sebebi de kadınların acı biberden ellerinin yanması sonucu çocuğun altını değiştiremeyecek ve çocuğunu emziremeyecek olmasıdır. Kadının emzirecek kadar küçük çocuğu yoksa yine aynı şekilde devam edecek, bu etkinlikleri yalnız başına yapmak zorunda kalacaktır. Bu durum, yani bu etkinliklerin sadece kadınlar tarafından yapılması gerektiği, bunun “erkeğin işi olmadığı” fikri yalnızca erkeklerin değil çoğu kadının da düşüncesidir. Görüşülen çoğu kadın “erkek yapar mı, erkeğin işi değil, erkek yapmaz” diyerek bir anlamda geleneğe bağlı bir şekilde davranarak tüm bu meşakkatli etkinlikleri kadının asli görevi şeklinde yorumladıkları görülür. Özellikle 70 yaş üstü kadınların daha gelenekçi davranarak, geleneksel iş bölümünü kabullendiği görülür ve bunun yanı sıra bundan hiçbir rahatsızlık duymadığını belirtir. Aksine karısına yardım eden erkeğin kadının işlerine karışmaması gerektiğini “erkek arvat işini yapar mı?” şeklinde ifade eder. İleri yaştaki bu kadınların bir anlamda egemenlik alanlarını korudukları söylenebilir.

Yetiştikleri yapı içerisinde bunu kabullenerek büyüyen kadının tüm bunları severek yaptığı söylenebilir. Kadın bu alanda güçlüdür, kadın bu alanda söz sahibidir ve kadın bu alanda vardır. Hatta bu işleri yapmayan ya da iyi yapmayan kadının erkekler tarafından eleştirisinin haklı olduğunu ve arkasından erkeklerin “her biri bir avratlık satar” diye konuşulmasının haklılığı anlatılır. Bu yaştaki kadınlar ile gelinleri arasındaki çatışmanın sebebi aslında buradan kaynaklanır. “Kadın dediğin” ile başlayan cümleler 70 yaş üzeri kaynanalar ve 50’li yaşlardaki gelinler arasında çatışmaya sebep olur. Daha genç gelinlerin ise kaynanalarından bu kadar şikâyetçi olmadıkları görülür. Bunun sebebi ise daha genç kaynanaların gelinlerine kendi kaynanaları gibi davranmamaları olduğu söylenebilir. Kadınlar arasında bu gelenekçi yapının bir nebze de olsa yumuşadığı görülse de erkekler arasında hiçbir şekilde değişim geçirmediği görülür. 20 yaşındaki bir erkeğin 80 yaşındaki bir erkek kadar gelenekçi düşündüğü ve tüm bu etkinlikleri kadının asli görevi olarak kabul ettiği söylenebilir.⁶

Kadının “eşim yapmıyor o halde ben de yapmayacağım” demek gibi bir lüksü bulunmuyor. Eşinin kendisine yardım etmesini bekleyen kadın eşi yardım etmese de yapmak zorunda olduğunu düşünüyor. Çünkü yapmadığı takdirde yapmamasının sıkıntısını –yaptıklarını yalnızca kendisi kullanıyormuş gibi- yine kendisinin çekeceğini belirtir. “Mecburum, yemek yaparken sıkıntıyı çekecek olan yine benim.” diyerek mecburiyetin kendisinde olduğunu hatta yapmamasının sıkıntısını çekecek olan asıl kişinin yine kendisi olacağını söyler. ‘Antep mutfağında neredeyse salçanın girmedeği yemek yok, o salçaya ihtiyacım var bu sebeple mecburum yapmaya’ diyen kadına göre salça markette satılan bir şey değil. Ya kendin yapacaksın ya da salçasız kalarak mutfakta zorlanacaksın. Kadınlar çocukluklarından beri böyle bir ortamda yetiştikleri için ev yapımı olmayan bu tür ürünlere güvenmiyorlar. Yani marketten satın alma ihtimali gibi bir ihtimal akıllarına gelmiyor. ‘Yapmazsak zorlanırsın, yemekte en çok bunlar kullanılıyor, salçasız yemek olmaz, mecbursun yapmaya’ gibi ifadelerle ev yapımı ürünlere marketteki rafta yokmuş gibi yaklaşıyorlar. Çünkü damak tatları ona alışmıştır. O ürün çocukluklarından beri hep evde yapılan bir şey ve onlar için hiçbir zaman satın alınan bir şey olmadığı için satın almak ilginç

⁶ Üretici etkinlikler sırasında ortalıkta dolaşan ve gelip giden evin 15-30 yaş aralığındaki erkek fertlerinin “kadın işi; ben erkeğim yapmam; babam yapmıyor yaparsam bana karı derler; benim (ücretli) işim var” tarzında söylemler ile söz konusu üretici etkinlikleri hem kadın işi hem de değersiz olarak nitelendirdiğini göstermektedir.

geliyor. Salça, kurutmalık, ekmek gibi şeyler satın alınan değil yapılan bir şeydir onlara göre. Çünkü kadınlar için lezzetin devamlılığı önemlidir. Bir anlamda da eşi yardım etsin etmesin, yapmaya mecbur hissederler kendilerini. Erkekler o ürünün parasını vermek dışında çok nadir dâhil olurlar. O parayı alan kadın mecbur yapacaktır. Bütçeden ev içi etkinlikler için hemen her zaman para ayrılır. Kural gibidir bu, mevsimine göre yapılacakların, zamanı geldiğinde yapılması beklenir. Ancak eşi bu etkinlikler için para vermese bile kadın kendi emeğini ortaya koyarak (kanaviçe işleyerek, para karşılığı başkalarına kurutmalık, salça, ekmek yaparak, fıstık kırarak, bostana giderek, yazma-havlu kenarı işleyerek) bu etkinlikleri yapmanın yollarını bulur. Çünkü kadın bu durumu, kadın olmanın gereği şeklinde yorumladığı için, yapmamasının kendi eksikliği olacağını, ayıplanacağını, yadırganacağını düşünmekte, her sıkıntısını kendisinin çekeceğine inanmaktadır. Antep genelinde bu etkinlikleri yapmayan kadınların “tembel avrat” olarak tanımlandığı görülmüş ve aynı şekilde bu ifade kadın erkek fark etmez herkes tarafından kabul görmüştür. “Kamu alanında münasebetsiz sayılan şeyin öylesine olağandışı ve bulaşıcı bir büyüğü olabilir ki, bütün insan topluluğu tam da bu nedenle temelinde var olan özel karakterini değiştirmeden onu bir yaşam tarzı olarak benimseyebilir” (Arendt, 2016:77).

Belirli bir yaş üstündeki kadınların kamusal alandaki kadına dair daha geleneksel fikirlere sahip olduğu görülüyor. Gelenekçi bir yapı ve sınırlı bir çevre içerisinde büyüyerek birçok ön kabuller doğrultusunda biçimlenen 70 yaş üzeri kadınlar için günümüzde kadınların rahatsız olduğu birçok fikir oldukça normal görülüyor. Erkeğin karısına hiçbir surette yardım etmemesi, kadının evi dışındaki hiçbir yere gidemeyecek olması gibi durumların hepsi birer gereklilikten kaynaklanıyor. 90 yaşındaki Şakire Hanım’ın gelenekçi fikirlerini şu ifadelerinden görmek mümkün:

“Erkek yapar mı yavrum. Erkek elini mi vurur aney kurban. Erkekler elini vurmaz. Kurban olduğum sen avratsın o erkek. Sen kadınsın o erkek. Erkek yapmasın, erkek her şeye elini mi vurur. Avrat avrat, erkek erkek.”

Bu düşüncelerin bir kadın tarafından dile getirilmesinin yadırganabilecek olması günümüz şartları içerisinde mümkün görünüyor. Çünkü Şakire Hanım’ın içinde doğup büyüdüğü o geleneksel yapı akan zamanın karşısında aynı durmuyor,

değişiyor. Her ne kadar günümüzde hala gelenekçi bir yapının devam ettiği görülse de zaman içerisinde bu gelenekçi yapının yumuşadığı görülüyor. Bu da yaşanan kuşaklar arası çatışmanın sebeplerini anlaşılır kılıyor. Toplum tarafından oluşturulmuş rollerle bezeli gelenekçi yapı kadına ve erkeğe dair toplumsal rolleri oluşturarak aksi yöndeki davranışları kusur olarak gösteriyor. Bu da bir anlamda oluşturulan bu kimliklere yapaylık katıyor. Ancak bu kimliklerin her zaman zorla giydirildiğini düşünmenin ön yargıdan ibaret olduğunu Şakire Hanım'ın sözlerinden okumak mümkün. Şakire Hanım gibi sahip olduğu kimliği geçmişten getiren kadınların kendinden önce var olan ve kendiyle beraber pekişen bu kimliği sahiplenmeleri olağandır. Çünkü bu kimlik günlük değil toplumsaldır. “Geçmişle bağlantı kurularak hatırlayan grubun kimliği temellendirilir.

Grup, tarihini hatırlayarak ve kökenine ait hatırlama figürlerini belleğinde canlandırarak kimliğinden emin olur. Bu gündelik bir kimlik değildir. Toplumsal kimlikler gündelik yaşamın ötesinde bir özellik, bir törenselliğe sahiptir. Bir anlamda, yaşama bir ululuk katarlar ve günlük yaşamın ufkunu aşarlar ve gündelik olmayan törensel iletişimin nesnesini oluştururlar” (Assmann,2001:56). Tabi bu kimliklenim durumunun, sahiplenilen bir şey olma haline gelene kadar birçok aşamadan geçtiği de bir gerçek olarak karşımızdadır. Zira kabullenişin mecburi ya da içsel olarak gerçekleştiği söylenebilir. Hangisinin doğru olduğu tartışması değil de hangisinin hangi şartlar altında gerçekleştiğinin okunabilmesi bu aşamaların önemini gösteriyor. Toplumsal olan bu kimliği Hegel'in Geist der Zeit (çağın, dönemin tını) kavramıyla açıklamak mümkün. Buna göre “belli bir çağın zihniyeti, toplumsal hayatı ve kültürel ürünleri bilhassa tek bir halk içerisinde genel bir tını paylaşır. Herhangi bir kişi bu tınıyla doludur ve çağının ötesine adım atamaz. Bu yüzden çağın tını dünya-tınındeki bir evredir” (Benhabib, 1999:353). Oluşan kimlik ve bu kimliklenme süreci, yaşanan dönem ve mevcut toplumsal yapıdan bağımsız düşünülemez. Ortak bir yaşam alanı ve ortak kültürü paylaşan insanların düşünceleri benzer biçimde şekillenir. Kadınların belirli zamanlarda aynı davranışları sergilemesi bununla ilintilidir: Bir yanda “eskinin kaynanaları çok zalımdı” cümlesi ile dolu geçmiş, ortak fikir ve gerçeklik, diğer yanda ise gelini ile “arkadaş gibi” olmak için çabalanan gelecek. Hâsılı bu kimlikler her ne kadar ilk kertede yapay da olsa son kertede insan bilincinin de dahlinin söz konusu olduğu bir gerçektir. Şakire Hanım gibi belli bir yaşın üzerindeki kadınlar için söz konusu durum kabul edilebilir

olmaktan ziyade bir gerçeklik olarak vardır. Çoğu kadın bu durumu inançları bazında değerlendiriyor ve kadının dışarıda çalışmasını, erkeğine söz söylemesini günah; ev işlerinin ve çocuğa en iyi şekilde bakmanın kendisinin asli görevi olduğunu söylüyor. Bu durumda kadın erkek için vardır.

Geleneklerin daima geçmişe referans ile sürdürüldüğü görülüyor. Halbwachs'ın bakış açısını devam ettiren Assmann, böyle bir sürekliliğin nasıl olup da kendini gösteren simgeler olarak kalmadığını, aynı zamanda kültürel pratik sürecinde üretilen bir şey olmadığını sorar ve bunun tekrarlama ve yorumlama ile mümkün olduğunu söyler (Assmann, 2001:91). Tüm bu süreç bellek ve hatırlama ile dolayısıyla da zaman ile ilişkisi bağlamında gerçekleşir. Geçmiş ile bağlantılı sürdürüldüğü yaşıntısı içerisinde kadın hatıralarını tekrar ederek ve şimdi içerisinde yorumlayarak bir anlamda geçmişini korur. Sürekli olarak geçmişini yani dünü referans olarak vermesi bugünü ve yarını içindir. Geçmişini ile kadın kendini daha güçlü ve daha emniyette görür. Bu sebeple onu hatırlayarak yeniden kurar. Geçmiş ancak hatırlanarak ve kendisiyle ilişki içinde olduğunda var olur (Assmann, 2001:36). Kuşak çatışmasının temelini buradan aldığı söylenebilir. Buna göre aynı geçmişe sahip olmayanların bir çatışma hali içerisinde olması anlaşılabilir. Kuşak çatışması çalışma içerisinde gelinler ve kaynanalar arasında daha çok kendini belli eden bir durumdur. Özellikle yaşı biraz daha büyük olan kadınların çok zor beğendiği görülüyor. Bu durum yani beğenmeme durumu söz konusu şeyin kötü olmasından değil daha ziyade böyle davranmaları gerektiğine olan inançlarıdır. Çünkü kaynana ne kadar zor beğenirse gelin bir o kadar daha iyisini yapmak için uğraşacaktır. Aynı zamanda gelinin şımarabileceğini söyleyen ileri yaştaki kadınlar “başını küçükken ezeceksin ki erkeğine boynunu kaldırmayasın” diyerek hem o toplumsal rollere atıfta bulunuyor hem de kadın erkek ilişkilerine dair içselleştirdikleri kabullenişlerini anlatmış oluyor. Yaş meselesi, geleneksel yapının kendini baskın kıldığı dönemlerin anlaşılması için önemli bir veri olarak görülebilir. Çünkü kadınlar bir arada oldukları anlarda “eskiden kaynanalar, eskinin kaynanaları” ile başlayan cümleleri çok sık kuruyorlar. Kuşaklar arasındaki bu durum yaşanan çatışmanın geleneğe bağlılık derecesiyle ilgili olduğunu gösteriyor. 70 yaş üstü kadınlardan avrat dediğin erkek gibi olmalı, avrat dediğin çelik gibi olmalı gibi ifadeler sürekli olarak duyuluyor. Kadınlık, kadın olmak, kadınlar tarafından bile kötü bir şey, olunmaması gereken bir şey gibi görülüyor. Bunu söyleyen de bir kadın olmasına rağmen ona göre de

kadınlık uzak durulması bir şeydir. Erkek çocuk sahibi olan kadın oğlunu evlendirdikten sonra yani kaynana olduktan sonra kendi yaşadıklarının aynısını gelininin de yaşamasını istiyor, yaşadıklarını bir eğitim gibi görerek aynı eğitimden gelininin de geçmesini istiyor. Bu sebeple kadın emek verir ancak “kadının emeği mi olur”, çocuk doğurur, “hayvanlar da doğurur, ne olmuş”. Yani bunlar o kadar da önemli şeyler değildir. Erkek olmadığı için yer verilmiyor kadına. Bundan dolayıdır son nesilden bir önceki neslin yani 65 yaş altı kadınların var olma mücadelesi, kendilerine hiçbir yerde yer bulamadığını düşünmesi. Kadın için hayat, evinin avlusudur. Evin önünün hayat diye nitelendirilmesi kadının var olma çabasını naif bir şekilde kendi zihninde kurguladığını gösteriyor. Hayat içerisindeki hareketin, onunla konuştuğu şeylerin yani sonuç olarak tüm bu çabanın yalnızca zihinsel bir süreç olarak işlenmesi bu anlamda anlaşılabilir.

4.2.2.4. Temas

Kadınların birbirine yardım etmesi için yardım edeceği kişiyi tanımaya gerek yoktur. O kişinin yalnız yapıyor olması bile sizin ona yardım etmeniz gerektiğini size hissettirecektir. Yardım edecek kimseniz yoksa bile yere serdiğiniz samanın üzerinde her zaman fazladan bıçak bulunması illaki size yardıma gelecek kişilerin olduğuna inandığınızı gösterir.



Fotoğraf 4: Kurutmalık yapımı. Uzun sokak boyunca neredeyse her evin önünde toplanmış 5-10 kadın grupları. Hacibaba/Antep(Kaynak: Kader Taşkesen)

Ve çoğu kez bu durum gerçekleşir de. Önünüzden gelip geçen, markete diye çıkan kadınlar “on dakika oturayım da yardım edeyim” düsturuyla hareket ederler. Yahut bir etkinlik için sokak arasında ya da “hayat” içerisinde bir araya gelmiş kadınları görenler, erkek kadın fark etmez bir şeyler getirirler. Yan evdeki komşudan bir sürahi ayran, soğuk bir su gelir. Ya da günlerden Cumaysa, Cumaya giden erkeklerden bazılarının dönüşte bakkala uğrayıp içecek bir şeyler alıp toplanan kadınların yanına seslenmeden bıraktığı görülebilir. O toplanma alanının ortak uğrak noktası olma özelliği vardır. Yoldan gelip geçen, tanışın tanımasın kolay gelsin, bereket versin dileklerini eklemekten geçmezler. Herhangi bir karşılık beklemeden yapılan bu davranışa bakınca tüm işaretlerin onların birbirlerini tanıdıkları üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Ancak “Kimdi?” sorusuna bilmiyorum cevabını almanız mümkündür. Yabancılaşmanın olmadığı, koca bir mahallenin tek bir ev gibi davrandığı, herkesin karşısındakinde kendinden bir şeyler bulabildiği, derdine ortak sevincine ortak bir alan halini alır. Bu etkinlikler sayesinde koca mahalle yabancılaşmanın uğramadığı bir mikro alan haline gelir.



Fotoğraf 5: Hayat içerisinde hayata karışma yolu: Kurutmalık yapımı. Antep (Kaynak: İbrahim Şimşek)

Dedikodu bu mikro alan içerisinde toplanmanın ana çıktılarından birini oluşturuyor. Olumsuz yakıştırmalar ile ifade edilen dedikodunun aslında bir anlamda yabancılaşmanın olmadığı bir belirtisi olarak okunabildiği söylenebilir. Zira dedikodu onu tanıyorum, ondan haberim var anlamını içeriyor. Kadınlar arasındaki bu ilişkiyi Foucault “bireylerin belli bir özgürlükten, bir tür tercihten (elbette sınırlı) yararlandıkları ve onlara çok yoğun duygusal ilişkiler yaşama imkânı da sağlayan toplumsal bir ilişki” olarak tanımlar (Foucault, 2007:287). Kadınlar bu toplumsal ilişki ortamı içerisinde birbirleri ile neredeyse her şeylerini paylaşabiliyorlar. Kaynanası, kocası, çocuğu, akrabaları ya da arkadaşları ile ilgili birebir onlara anlatamadıklarını o ortam içerisinde paylaşabiliyorlar. Geleneksel toplumlarda mahremiyet arzusu, toplumsal dayanışma aracı olarak görülen dedikodu ve gizlenme ihtiyacı ile sıkça ilişkilidir ve dedikodu dayanışmayı ifade etmenin bir aracı olarak algılanmaktadır (Norris, 2001, akt.: Papacharissi and Gibson, 2011:78). Bundan mütevellit durumu yalnızca dedikodu olarak adlandırmanın yanlış olduğu düşünülmektedir. Dedikodunun arkasında birçok anlam mevcuttur. Dedikodu denilerek işin içinden çıkılan o dertleşme hali içerisindeki anlamlara birkaç örnek vermek gerekirse;

1. Karşısındaki kişinin onu gerçekten dinleyebileceği fikri ile samimiyeti ve sevgiyi
2. Kocasına, kaynanasına anlatmaktan çekindiği o mahrem sorunlarını karşısındaki kişiye anlatabilmesi, güveni,
3. Kendisini anlayabilecek kişi olarak gördüğü için karşısındakiyle kurduğu özdeşliği,
4. İçini dökmesiyle elde ettiği rahatlama hissi ve yaşadığı mutluluğu,
5. Hakkında konuştuğu kişiyi tanıdığı için ortadan kaldırdığı yabancılaşma hali ile bir başka hayat ile kurduğu teması da içerisinde barındırır.

Ve belki adı anılmamış bir sürü anlam. Kadınlar orada aslında birbirlerini çekiştirmiyor hayata karışıyor, anlamlar üretiyor ve onlarla konuşuyor. Dedikodu

kadınlar için bir anlamda var olma pratiğidir ve yalnızca samimi bulunan ve güvenilen insanlarca paylaşılır.

“Voltaire, biriyle ilişkinizin daha başında iken dedikodusunu yaparsanız, ona hakaret etmiş olursunuz, diye yazıyordu. Dedikodu, hemen o anda paylaşılacak konulardan oluşan bir alan değil, belirli bir aşamaya ulaşan dostluğun göstergesi olmuştu” (Sennett, 2016:89-90).



Fotoğraf 6: Dolma yapmak için toplanan kadınlar. Antep (Kaynak: İbrahim Şimşek)

40 yaşındaki Yüksel Hanım dedikodu ya da konuşma ihtiyacının, eşiyle paylaşmadığı ya da paylaşılsa bile ortak noktayı bulamadığı sorunlarını, arkadaşlarıyla paylaşmasının kendisini rahatlattığını söylüyor. Çoğu kadının, eşinin kendisini anlamadığından şikâyetçi olduğunu dile getiren Yüksel Hanım o ortamın kadınlar için asıl öneminin bu olduğunu belirtir. Sultan Hanım ise:

“Kocalarına söylemezler. Ne yapsınlar fukaralar, evlerinde huzur olsun diye anca seninle dertleşiyor, komşusuyla dertleşiyor. Ama kocası gelince de ‘Hoş geldin kocam, canım benim iyisin inşallah. Yorulmuşundur, çayını kahveni getireyim.’ Mesela oturup arkadaş ortamında onu anlatıyor, dertleşiyor. Yani kayınvalidesinden, gelininden

şikâyetçi olan oluyor. Kocasından şikâyetçi olan oluyor. Bunları oturup ekmek ortamında toplandı mı herkes hem ekmeğini açıyor hem de kendi derdini bir güzel anlatıyor, dedikodusunu yapıyor. Terapi gibi.”

Görüldüğü gibi o ortam bir nevi iyileştirme alanı olarak işlev görüyor. Kadınların konuştukları konuların başında kocaları, kaynanaları ve geçim derdi geliyor. Zaten hemen hemen genel dertlerinin geçim sıkıntısı olduğunu belirten Gülsen Hanım kadınların kendimizi nasıl geçindiririz sorusunu kendilerine erkeklerden daha ziyade sorduklarını söyler:

“Sen dedin ya kendini hiç düşünmez misin diye. Burada kendini arka plana atıyorsun. Mesela çocuğum, mesela evimin yağı bunlar önemli. Elbise benim için önemli değil ama çocuğumun bir gün yemeğinin olmaması önemlidir. Çevremizde tanıdığımız herkes hep bir çaba içinde.”

Gaziantep kadınları için hayat hep bir mücadele şeklinde ilerliyor. Ancak kadınlar arasındaki biraradalık bu mücadeleyi dolayısıyla da hayatı onlar için yaşanılabilir kılıyor. Mücadele ettikçe kendilerine ve hayatlarındaki diğer herkese dokunabiliyorlar. Bu durum özellikle kadınlar için yoğun bir şekilde ilerleyen etkinlikler döneminde kendini daha fazla gösteriyor. O etkinlik döneminde yapanlar kadar yapamayanlar da anlam üretiyor. Yapılış zamanına göre her hangi bir ürün ortaya çıkarılacaksa her evde aynı telaşı görebilirsiniz. Kurutmalık zamanında patlıcan biberin ucuzu aranır, satın alınır, salça vakti gelince havanın durumu telaş sebebidir. Ürünlerin geldiği yer kadar en ucuzunu araya kadınlar için en uygun olanın seçilmesine de özen gösterilir. Zamanına göre fıstık kırılır, zeytin kırılır. Ve belirli aşamalardan geçirilerek o ürünler elde edilir. Bu aşamalar aynı vakitte yapıldığı için tüm kadınlar birbirlerinden haberdardır. Dolayısıyla kullanma zamanı geldiğinde kimin evinde ne kadar salça olduğu, hangi evin ne kadar kurutmalık yaptığı bilinir. Bu etkinliği belirli sebeplerle yapmayan biri varsa bu aşamaların herhangi birinde fark edilir. Sorulur soruşturulur. Neden yapmadığı bir şekilde öğrenilir ve gerekirse yapmayan kişiye para verilir, biberi patlıcanı alınır. Olmadı salça yapan herkesten birer tabak alınarak ya da kurutmalık yapanlar üçer beşer toplayarak bu sene o ürünü yapamayacak durumda olana verir. Hâsılı mücadele halinin içerisinde yardımlaşma da mevcuttur. Hayat telaşesi, geçim sıkıntısı, gündelik dertler bile teması ortadan kaldırmaz. Yabancılaşma bilinmemesinden

ziyade o ortamda yaşamayan bir kavramdır. Aslında kadınlar sıkıntılarını yalnızca o ortamda dökebilecekleri için kadının sıkıntısı bilenler de yine birlikte aynı mücadeleyi verdikleri kadınlar oluyor.



Fotoğraf 7: Ekmek Yapımı. Sabah ezanıyla başlayıp ikindi ezanına kadar süren biraradalık hali. Hacıibaba/Antep (Kaynak: Kader Taşkesen)

Oldukça meşakkatli olmasına rağmen alınan keyfin inanılmaz derecede büyük olmasının sebebi de tüm bu anlamsal değerlerdir. Örneğin en zor etkinlik olarak nitelendirilen ekmek yapımı⁷ kadınlar arasında en çok keyif alınan etkinlik olarak görülür. Özellikle kışın yapılıncaya daha eziyetli olmasına rağmen yakılan ateşin etrafında oturmanın, sabah 5 gibi son derece erken bir saatte başlandığı için ilk çıkan sıcak ekmekle yapılan kahvaltının, içilen sıcak çayın, bu şekilde edilen sohbetin

⁷ Antep kadınlarının yaptıkları etkinlikler içerisinde yapımı en zor ancak yapmaktan en keyif aldıkları etkinlik olarak gördükleri ekmek yapımı, durumu iyi olmayan aileler arasında 50 kilosu 80-100 liradan yapılan bir etkinliktir.

tadını kadınlar anlata anlata bitiremiyorlar. Bu etkinliklerden özellikle ekmek sabah çok erken saatlerden akşam geç saatlere kadar sürdüğü için, ekmeği yapılacak olan ev, bir önceki günden ekmek yapılacağı gün yardıma gelecek komşuları için yenilecek yemekleri hazırlar. Dolmalarını, tatlılarını hatta semaverlerini hazır etmeye kadar giden bir hazırlık süreci olan bir etkinlik tıpkı bir panayır gibi şenlikli geçer. Bol yemekli, bol konuşmalı bir süreç olan ekmek yapımı bu sebeple kadınlar arasında oldukça sevilir. Aynı zamanda ilk çıkan ekmekler muhakkak komşulara dağıtılır. Bu durumu Zahey Hanım:

“İlk yapılan 10, 15 ekmek komşulara dağıtılır. Burada herkes verir. Çünkü yaptığımız zaman kokusu gidiyor, canı çeken oluyor. Ayıp değildir vermemek ama göz hakkıdır, yoksulluktur. Onun için dağıtırız kokusu giden evlere. Güzel bir adettir.”

Kadın için tüm bu hazırlık süreci bir bakıma biraradalığın bahanesidir. Yorucu olan bu etkinliklerin asıl temas ettiği asıl nokta haz verici olmasıdır. Kadının haz almasının sebebi ise bu etkinliklerin geçmiş yaşantısı ise ilgisidir. Geçmiş anımsamak kadına haz verir. Örneğin aşure yapımı Türkiye’nin genelinde yapılan bir etkinliktir. Bunu yapma amaçlarının inançları ile doğrudan bağlantısı olduğunu söyleyen kadınlar komşulara dağıtmak maksatlı yapılan aşurenin kendilerinin dışarı ile temasını sağladığını ancak bununla da sınırlı olmayıp asıl amacının ölümlerini anmak, hayır işlemek gibi öteki dünya ile temas kurmak olduğunu ifade ediyorlar.

“Grubun hatırasında yaşamaya devam etme umudu, ataları hâlihazırdaki şimdiki zamana dâhil etme anlayışı, insan varlığının evrensel temel yapısının bir parçasıdır” (Fortes’ten aktaran Assmann, 2001:66).



Fotoğraf 8: Aşure yapımı tek bir ailenin değil bir kaç ailenin birleşerek tamamen manevi doyum sağlamak için yaptıkları bir etkinliktir. Kayaönü/Antep (Kaynak: Kader Taşkesen)

Türkiye'nin her yerinde olduğu gibi Antep'te de kadınlar tarafından aşure yapılır. Ancak büyük şehirlerde bir tencere kadar yapılıp küçük kâselerle apartmandaki komşulara dağıtılmasından farklı olarak Antep'te büyük kazanlarla yapılır ve her eve tüm aile için küçük tencerelerle gönderilir ya da özellikle Cuma günleri Cuma namazının bitiminde namazdan çıkanlara ve çevreden gelen herkese dağıtılır. Antep'te katıldığımız aşure yapımında bir metre büyüklüğünde kazan içerisinde yapılan aşure Cuma namazı çıkışında yanında yapılan bulgur köftesi ile birlikte dağıtıldı. Aşureyi yapan akrabalar ve komşulardan oluşan kalabalık bir grup olmasına rağmen ev sahibinin hayrı ya da adağı tarzından görülebilir. Yardıma gelenler de, yapılan şey mübarek bir şey olarak görüldüğü için hayra ortak olmuş olsalar bile asıl olarak ev sahibine yönelik bir etkinliktir. 45 yaşındaki Nazlı Hanım'ın evinde yapılan aşurenin neden yapıldığını Nazlı Hanım şu şekilde ifade eder:

“İşte her sene dediğim gibi kaynanam, kayınbabam benim yanımda ya. Her sene yapıyoruz yani. Bu da zaten bize büyüklerimizden, eskilerden

kalma, toplama bir şey olduğu için her sene yapıyoruz yani. Yaşlılar için, hayır için.”

Nazlı Hanım kendisiyle yaşayan ve yaşı çok büyük olduğu için sağlık sıkıntısı çeken kaynanası ve kayınbabasının hayrına yaptığını söyleyerek bir anlamda onların sağlıklı olmaları için yani bir nevi şükür mahiyetinde bu etkinliği yaptıklarını söylüyor. Bu etkinlik “Allah onları başımızdan eksik etmesin”in simgesel ifadesidir. Aynı zamanda bu gibi etkinlikler ölen insanları anmak için de yapılıyor. “Geçmişlerinin ruhuna” diyerek dağıtılan aşure ile ölümler hatırlanıyor ve bir anlamda onurlandırılıyor. Bu hareket özellikle ataerkil toplumlarda görülüyor ve bu toplumlarda hatırlama kültürünü oluşturuyor. Çünkü ataları anmamak, geçmişini unutmak ayıp karşılanıyor. Assmann’a göre hatırlama kültürü geçmişe ilişkinse ve geçmişle ilişki, dün ile bugün arasında bilinçli bir ayırım yapılarak kuruluyorsa, bu durumda ölüm, bu ayırımın ilk deneyimidir ve ölümlerin anılması kültürel hatırlamanın ilk biçimidir (Assmann, 2001:64). Aşure, inancın simgesel bir ifadeyle hayatta yer bulması, aşureyi yapan evin ise diğer dünya ile hatta doğrudan cennet ile bağ kurması anlamına geliyor. Yani anlamsal değeri olan hayat pratikleri olarak bakılabilir. Tabi bu durum yani öte dünya ile ilişki kurulduğu inancı bir anlamda karşılıklılık ilkesini de beraberinde getirir. Şöyle ki, her ne kadar ataları onurlandırmak ve onlara gidecek hayır inancıyla yapılsa bile diğer taraftan bu etkinliklerin esas anlamı kendileri öldüğünde onların arkasından da yapılması isteğini barındırıyor olmasıdır. Bir anlamda herkesin aynı beklentiyle bu gibi hayır amaçlı etkinlikleri yaptıkları söylenebilir. Çünkü hayır işlemek görünmeyen fakat inanılan bir geleceğe yönelik yapılan bir yatırımdır.

“(…) İnsan ancak atalarına gösterdiği kadar sadakat bekleyebilir ardında kalanlardan. Sosyal karşılıklılık ağı her kuşak için sonsuza uzanacak biçime kavuşturulmuş oluyor” (Assmann, 2001:65).

Yemeğin anlamsal değeri üzerine Beatrice Hendrich yemek tarifi kitapları ve programlarını örnek vererek bunların iki anısal işleve sahip olduğunu belirtir. Birincisi, günlük hayatta kimsenin (artık) hazırlamadığı yemeklerin sanal şekilde tadına vara bilme, ikincisi ise “eski” toplumsal, ailevi ve ekonomik düzene nostaljik de olsa- duyulan özlemdir (Hendrich, 2011, 91-92). Aşure gibi geleneksel yemekler yemeğin de sahip olduğu bir belleğin varlığına işaret ediyor. Yapılan ilk birkaç ekmeğin göz hakkı denilerek komşulara dağıtılması ya da evin bereketi ve ailenin sağlığı için dağıtılan aşurenin dini bir ritüel olduğu söylenebilir. Bu gibi ritüeller

kadının yaşamının gözlenmesi ve sözlü anlatılarının yorumlanması ile anlaşılabilir. Yine Hendrich bu durumu şöyle ifade eder:

“Günümüzde, dini ritüellerin mutlak kuralları yer yer uygulanmaz hale gelirken, popüler kültürde tarihsel, dinsel ve toplumsal motifler modern sözlü kültürün ‘esnek’ anlatı ve ürünlerinde harmanlanabilir” (Hendrich, 2011, 92).

Ağırlıklı sebebin geçim sıkıntısı olduğu ekmek yapımında bile kadınlar o “şenlik ortamında” birbirlerinin hayatına temas eder ve kendi deyimleriyle nefes alırlar. O meşakkati eziyet olarak nitelendirmelerine rağmen bir anlamda hem damak tatları hem de hayat şartları onları zorlar. Satın aldıkları ekmeğin içerisine neler katıldığından emin olmamaları onlar için önemli bir kıstas. Aynı zamanda günde beş altı ekmek almak bütçelerini zorlayacağı için genelde bir aylık olarak yapılan ekmeği yemenin bütçelerini rahatlattığını söylerler. Gülsen Hanım:

“Zor ama ekmeği yapmazsan daha çok zorlanırsın. Çocukların var işte mecbursun. Bir taraftan da ekmek yapmakla sen de eşine destek oluyorsun. Günlük ekmek alamıyorsun. Bazen harçlığın olmuyor ekmek almak için. Evde hazır bulunuyor, gidip suluyorsun onu yiyorsun.”

Bu etkinliklerin kadının hayatındaki önemini geçim sıkıntısı ile sınırlamak da doğru değil. Bir ucunda geçim sıkıntısı olan bu etkinliklerin diğer ucunda ise kadınların birbirlerinden haberdar olma istekleri bulunur. Aslında kadınlar için o ortam kadını konuşturduğu, konuşmasını sağladığı için önemlidir. Mahallede bir şey olduğunda tüm kadınların haberi olup da kendisinin olmadığında hayıflanabiliyor. Olanı biteni kaçırmamak için yani bir nevi haberleşme ağı olarak görülebilir. Yalnızca birbirlerini görmeleri bile birbirlerinden haberdar olmaları anlamını taşıyor. Bunun dışında kendileri hakkında konuşulmasını istemedikleri zaman da etkinlik yapan kadınların arasına katılmak istiyorlar. Çünkü etkinliğin içerisinde bulunanlar hakkında olumsuz şeyler pek konuşulmaz. Mesela ortamdaki kadınlardan birinin ailesi hakkında olumsuz bir duyum vardır. Örneğin bir kusur işlenmiştir ya da birinin kızı kaçmıştır. O kişi özellikle o ortama dâhil olur ki söz konusu olumsuz durum konuşulmasın, ailesi ayıplanmasın, konu dallanıp budaklanmasın. Bilenin bilmeyenlere duyurmasını engellemek amacıyla da kadın oraya katılabiliyor. Hatta bilhassa evin erkeği ya da büyüklerden biri böyle istediği için kadın o ortama girebiliyor. Yani bu etkinlik ortamı için hem konuşulması hem de konuşulmaması için oluşturulmuş bir alan olduğu söylenebilir.

“Bütün toplumsal etkileşimlerin altında temel bir diyalektik var gibi görünüyor. Bir kimse başkalarının bulunduğu bir ortama girdiğinde, durumla ilgili gerçekleri keşfetmek isteyecektir. Bu bilgiye sahip olması halinde neler olacağını bilip ona göre hazırlanabilir ve mevcut kişilere hak ettikleri değeri verirken kendi çıkarlarını göz önünde bulundurabilir” (Goffman, 2018:231).

Buna göre kadınların kendi aralarında toplumsal bir etkileşim gerçekleştirdikleri etkinlik alanı için, çıkarlar doğrultusunda “kurgulanmış bir mekân” tabiri kullanılabilir. Dedikodu da toplumsal etkileşim kurmanın en önemli bileşenidir.

Bir diğer husus ise arabuluculuk mevzusudur. Aynı ortam içerisinde konuşmayan iki kişi çok nadir birlikte aynı ortama gelir. Genelde bir selam verir ardından çıkar. Samimiyete bağlı olarak girmişse bile ortamdaki kadınlar arabuluculuk ederek ikisini barıştırmaya uğraşırlar. Kadınlar yakın dostlarını, kurdukları samimiyeti bu etkinlik ortamında pekiştirirler. Foucault’nun diliyle, “dostluğun ekonomik ve toplumsal içerimleri de vardır: Birey dostlarına yardım etmeyi öğrenmiştir” (Foucault, 2007:287). Böylece kurdukları yakınlıklar ya hayat boyu sürer ya da biter. Etkinlik için çağırdığınızda yardımınıza gelmiş mi gelmemiş mi, gelmemişse geçerli bir sebebi var mı, siz o yıl herhangi etkinlikten birini yapmadığınızda merak edip sormuş mu? Sıkıntılı zamanınızda size destek çıkmış mı? Aslında tüm bu sorular etkinlik ortamında sorulmuş olur. Söz konusu ortam sorularınızın cevabını aldığınız dolayısıyla samimi ilişkiler kurduğunuz bir sosyalleşme ağı olarak okunabilir.

Kişinin karşı komşusundan bîhaber yaşadığı modern toplum düzeninde bu durumun önemi daha anlamlıdır. Gaziantep’te de bu anlamsal değer yeni yeni büyüyen kentleşmeyle birlikte lüks semtlerde yitirildiği söylenebilir. Hacıbaba gibi son derece dışarıya kapalı bir ortamdan İbrahimli gibi Gaziantep’in en lüks semtine taşınan Gülsen Hanım, çok sevdiği, kendini bulduğu, özgür hissettiği ve nefes aldığı bu etkinlikleri İbrahimli’de yapamadığını, semtin buna müsait olmadığını belirtir ve devam eder:

“Burada ortam yapamıyorsun. Orada senin damın oluyordu, ocağın oluyordu, odunun oluyordu. Burada öyle değil, burada nerede? Orada komşuluk da daha farklı oluyor tabi. Mesela dışarı çıkıyorsun birini görüyorsun sokaklarda. ‘Sen ne yapıyorsun, o ne yapıyor’ diye sorabiliyorsun. Orada insanlar sokakta birbirlerini görünce duruyor. Ama burada öyle değil. Burada kimse sokakta durmuyor. Ne

oluyor, kim ne yapıyor ne ediyor hiç haberin olmuyor. Ama orada mesela bir gün komşumu görmesem öldü mü kaldı mı diye merak ederim. ‘Nerelerdesin, neden görmüyorum seni, ne yaptın’ diye sorarım.”

Görüldüğü üzere birbirlerinden haber almak hayata karışabilmek anlamı taşıdığı için yaşanan değişimler kentleşme ile birlikte yavaş yavaş sokaklardan kaldırılan etkinlikler bağlamında değerlendirilecek olursa kadınları pek mutlu etmemektedir. Köyden ya da henüz geleneksel sokakları barındıran semtlerde ayrılıp lüks bir semte taşınmanın daha rahat bir yaşam imkânı sunduğu düşüncesi elbette var ancak kadının bu son derece meşakkatli olan üretici etkinlikleri yapmaması aslında Antep kadını mutlu eden tek şeyin bir anlamda ellerinden alınması anlamını taşıyor. Çünkü bu etkinlikleri yaptıkları mekânlar aynı zamanda çocukluklarının mekânlarıdır. Yani bellekleri ile alışveriş halinde oldukları, geçmişin izlerini görebildikleri nostalji mekânlarıdır. Geçmiş kendilerinin bir bakıma aynasıdır. Dolayısıyla kendilerini görebildikleri bu yerler anlam dünyaları bakımından değerlidir.

“Mekânın, ‘hatırlama kültürü’nde, toplumsal ve kültürel bellek pekiştirme tekniklerinde de başrole sahip olması boşuna değildir. Bu olgu için ‘bellek mekânları’ kavramını kullanabiliriz. (...) Bellek sanatı, hayali mekânlara, hatırlama kültürü ise doğal mekânlara koyduğu işaretlerle çalışır. Hatta ve özellikle bütün bir coğrafya kültürel belleğin bir aracı olarak kullanılabilir. Bu durumda işaretler (‘anıtlar’) fazla kullanılmaz, mekânın tamamı bir işaret derecesine yükseltilir, göstergeleştirilir. Bunun en etkileyici örneği Avustralya yerlileri Aborijinlerin totem mekânlarıdır. Önemli bayramlarda, kökenlerinin, atalarının ruhlarına ilişkin anıların bulunduğu belli yerlere giderek grup kimliklerini bir kez daha garantiye alırlar” (Assmann, 2001:63).

Ortak acı ya da acıya ortak olma durumu kadınların hayatla ve kendileriyle aynı deneyimi yaşayan diğer kadınlarla kurdukları temasın bir diğer sebebidir. Yaşayışları, deneyimleri ortak olduğu için hüznleri ve dertleri de ortak oluyor. Taşra kadını genelde acısını dindirmenin yolunu diğer kadınlarda buluyor. Abisi okula gönderilen ancak kendisi gönderilmeyen Döne Hanım paylaşmak adına acısını şöyle dile getiriyor:

“Okula bile salmadılar dedemin yüzünden. Dedem demiş ‘Antep’te kalıyorsunuz. Bu kızı’ demiş ‘okutma’. ‘Sabah’ demiş ‘bir tane koca bulur gider’ demiş. Önlüğümü de aldım abim gitti ben gidemedim. Eğer okula gidersem dedem öyle demiş ‘sana hakkımı haram ederim’ demiş babama. Ben dedim ‘ben gidemezsem ben kendisine hakkımı helal etmiyorum. Tek ayağının üstüne dilensin’ dedim. Okula salmadılar. Belki okusam.. Abimi okuttular

çam yarması gibiydi. Okula giderdi abim. Önlüğü çantaya koyar elime verirdi ben okula gidene kadar götürürdüm, kendisine çantayı verirdim orada okul yerinde giyerdi. ‘Bak çıktığımda burada ol’ derdi. İşte Yavuzlar’da bir ilkokul vardı orada okudu. Geri giderdim çıktığında. Çantayı elime alırdım sanki okula ben gider gelirdim. Kendisi sivil. İnsanda kalınca kalıyor. O olsa da olmasa da çantasını götürmeliydim. Ben olsam ben kendisinden ilerlerdim. Çünkü ben çok kafalıyım. Bir şey gördüm mü unutmam. Hiç şey etmem.” (Ağlıyor.)

Döne Hanım acısını paylaşıyor ortamdaki diğer kadınlarla. Şükran Hanım ise komşusunun acısını paylaşmak için şunları dile getiriyor:

“Ben de dörde geçtim beni de babam dörde salmadı. Beni de öyle aldı okuldan.” (Ağlıyor)

Acısını anlatan ve acısını paylaşan iki kadın var ancak anlatanın da paylaşanın da söylediğinin aynı minvalde olması oldukça ironiktir. Şükran Hanım döne Hanım’ı teselli etmek için kendisinin de okula gönderilmediğini anlatıyor. Komşusunun yarasına kendi yarasını değdirerek teselli etmek, kadının kaderi olsa gerek.

4.2.2.5. Bir Toplumsallık Olarak Oyun (Sosyal Çevre)

Kadınların, üretici etkinlikleri sürecinde birbirleriyle koordineli bir biçimde çalıştıkları görülür. Ancak bu birliktelik hali onların bir arada olabilmesi adına bir takım koşulları doğurmaktadır. Örnek vermek gerekirse, herhangi bir üretici etkinlik aşamasına davet edilmişseniz o davete icabet beklenir. Aksi halde yarın siz aynı veya farklı herhangi bir etkinlik yaptığınızda – ki Antep özelinde bir evin geçim kaynağının büyük bir bölümünü kapsayan bu etkinlikler sizi bunu yapmaya mecbur kılmaktadır- bu sefer de sizin davetiniz icabet bulmayacaktır. Bu etkinliklerin tek başlarına yapılamayacak kadar karmaşık ve yorucu olmasından mütevellit, etkinlik sürecinde zorluk yaşamanız olasıdır. Bu durumun geleneksel bir biçimde karşılığının düğün olduğu söylenebilir. Düğün, insanların sevdiklerini yanlarında görmek isteyebilecekleri bir durum olduğu kadar aynı zamanda o meşakkatli ve masraflı durumun davete icabet eden misafirlerce paylaşılarak bir nebze hafiflemesi anlamı da taşımaktadır. Kadınların üretici etkinliklerini de bu anlamda okumak, bir nevi o şenlikli ortamı ve aynı zamanda o zorluğu anlaşılır kılabilir. Bu durumda kadınların

asında zihinlerinde bir oyun kurguladıkları görülür. Karşılıklılık esasına dayanan bu oyun onları bir araya getirmekte, hareketli kılmakta, konuşturmakta, eğlendirmekte, öğretmekte ve belki de o bir aradalığın esas sebebi gibi görünse de aslında çok küçük bir yer işgal eden hayatlarını idame ettirmelerini sağlamaktadır. Kadınların oynadıkları oyun hakikatle ilişkiseldir.

“En belirgin cambaz tiyatrolarında olduğu gibi, gündelik hayatta da insanlar neredeyse her zaman, önemlerini abartan ve böylece ‘rol oynamayı’ başaran mistifikatör olarak davranırlar. Oyun kimi zaman kabadır, kimi zaman son derece incelikli; bu oyun yükümlülük alır, tehlikeye atar; ciddidir. Roller sonuna kadar sürdürülmelidir; bunlar, aktörün yorulduğunda ya da kötü oynadığını hissettiğinde terk edebileceği saf roller değildir. Rol hakikati sürdürür ve hakikat kadar gerçektir” (Lefebvre, 2015a:141).

Söz konusu üretici etkinliklerin geleneksel emek anlayışının –yani maddi bir getirisi yahut en temel problem olarak aynı çabanın “emek” olarak okunmaması- dışında olduğu buradan anlaşılabilir. Zira bu etkinlik her ne kadar ihtiyaç temelli bir ürün ortaya çıkarmak gibi görünse de aslında kadının tasavvurunda, ihtiyaç karşılama amacının çok küçük bir bölgeyi kapladığı görülebilir. Antep evlerinin avlularına “hayat” denmesinden çıkarılabilecek bir sonuçtur bu. Kadının egemenliğinde olan bu etkinlikler “hayat” içerisinde vücut bulur ve kadın hayata dâhil olur. Bunu yaparken ise birilerine ihtiyaç duyar. Ricoeur’un da belirttiği gibi, hatırlama, her zaman “biz” in izidir. Bu durumda tek başımıza anımsamayız. Özellikle çocukluk anıları toplumsallığın mührünü taşıdığı yerde izler taşır, bahçe, ev, mahzen gibi (Ricoeur, 2012:140-143).

Evin bahçesi kamusal alan ile özel alan arasında bir geçiş noktası gibidir. Kadını geleneksel toplumun kapalı yüzünden bir nebze uzaklaştıran ancak kamusal alanın müdavimi de etmeyerek kadını bir anlamda bildikleri hayata karıştıran bir mekândır. Ne tam bir kamusal alan ne de tam anlamıyla özel kabul edilemeyecek olan Anteplilerin “hayat” diye adlandırdıkları bu alan gerçek anlamda kurgusal bir gerçeklik inşa ettikleri yerdir. Hatta tek yerdir. “Hayat”, hayatlarını sorguladıkları, onunla konuştukları ve onunla kimlik edinebildikleri bir mekân olarak okunmalıdır. Zira kadın özel alan dışına bu vesileyle çıkmakta dolayısıyla da bu alanı kendini gerçekleştirildiği, bir anlamda varoluş mücadelesi verdiği, hayatın akışına dâhil olduğu bir özgürlük alanı olarak görmektedir. Dolayısıyla hayat, kendi deyimleriyle dünyayı görebildikleri, sosyal ilişkiler kurdukları, mutlu oldukları, kendi kamusal alanlarını kurguladıkları bir alandır onlar için. Tüm bu somut kavramlar son kertede bir kurgu olarak var olmakta ve kadın bir anlamda dışarıda akıp giden hayata

karşı simüle edilmiş bir “hayat” kurgusu içerisinde oyun oynamaktadır. Gündelik hayat da bu açıdan tiyatroya benzer; tiyatro da gerçek seyirciler için yaşamı özetleyebilir, yoğunlaştırabilir, temsil edebilir (Lefebvre, 2015a:141).

Kadınların etkinlik ortamı içerisinde birbirlerini dâhil etme durumları çok sık rastlanan, neredeyse her sohbetin içerisinde görülebilen bir durumdur. “Sence de öyle değil mi?” ya da “haksız mıyım sen söyle” gibi cümleler ile kendisine bir yandaş bulma durumu ve düşüncelerini onaylatma isteği. Bu haliyle o toplanma alanının bir nevi mahkeme salonu görevi gördüğü söylenebilir. Kadınlar yadırganabilecek söz ve davranışlarını haklı çıkarmak ve içlerini rahatlatmak için, -girdiği ortamda bulunanlarla arasındaki samimiyetle doğru orantılı bir şekilde- kendilerine destek olmalarını isterler. Çoğu zaman gelinin kaynanasıyla, kaynananın geliniyle, kadının eşine ya da çocuklarıyla arasında geçenlerde kendini haklı bulmaları ve yalnız hissetmemesi adına bu yola başvurduğu görülür. Bir nevi dertleşmek olarak baktıkları bu durumda kadın hem içindekileri döker hem de kendisine hak vermelerini ister. Kurulan samimiyete göre de zaten konuşan gelinse geline hak verilir, kaynanaysa kaynanaya hak verilir. Yani aslında derdini dökene her halükarda hak verilir. Sohbet sonrası kadın içi rahat bir şekilde, terapi olmuş gibi ayrılır ve gündelik hayatına devam eder. Modern hayatın o yalnızlaştıkça içinde biriktiren bireyin aksine zor hayatına ve dertlerine rağmen daha iyileşmiş bir şekilde ayrılır oradan. Evet, gündelik hayat meşakkatlidir ancak Antep kadını gündelik hayat içerisinde farklı bir gündelik hayat deneyimi yaşıyor. Gündelik hayatın içinde gündelik – olmayan bir deneyim. Bu durum Lefebvre’in diliyle:

“(…) emekçi, çalışmasından ani bir kopuşa, bir ödünlemeye özlem duyar. Bunları boş vakitte, oyalanmada ya da eğlence içinde arar. Böylece, boş vakit gündelik olanın içinde gündelik-olmayan olarak ortaya çıkar. Gündelik olandan çıkamayız. Olağanüstü olan ancak kurgunun ve rıza gösterilen yanılmanın içinde varlık gösterir. Kaçış yoktur. Bununla birlikte, kaçış yanılmasına mümkün olduğunca yakın -mümkünse el eriminde- olmak arzulanır. Tamamen yanıltıcı olmayacak, ama hem görünür hem de gerçek bir ‘dünya’ -görünüşün gerçekliği ve gerçeğin görünüşü- oluşturacak; gündelik olandan başka ama yine de geniş ölçüde açık ve mümkün olduğunca onun içine dâhil bir yanılma. Böylece, boş vakit kazanmak için çalışılır ve boş vaktin tek bir anlamı vardır: Çalışmanın dışına çıkmak. Cehennemi döngü” (Lefebvre, 2015a:45-46).

Yardımlaşma hali hayatın her alanında kendini gösteriyor. Bu hal içerisindeki kadınlar etraflarına bir çevre örmekte ve bu çevre içerisinde bir varlık, bir kadın kurgulamaktadırlar. Toplumsallaşmak adına girilen bu çaba bütünü için “oyun” kavramsallaştırması yapmak mümkün görünüyor. Kadınlar arasındaki bu tanışıklığı, bu alışveriş halini dolayısıyla oynadıkları oyunu özellikle düğün mevlit gibi

etkinliklerde görmek mümkün. Kurulan toplumsallığın samimi ilişkiler ve beraberinde gerçekleşen yardımlaşma hali içerisinde gerçekleştiği söylenebilir. Kadınlar arasındaki yardımlaşma haline örnek olarak Şakire Hanım, ev içi etkinlikleri yapmayan komşuların, kendileri ve diğer komşular tarafından idare edildiğini ancak günümüzde bunun bittiğine tanık olduğunu belirtmekte, bu durumun sebebi olarak ise ahlaklarının değiştiği cevabını vermektedir. Döne Hanım ise:

“Aşağıda oğlan everdiler. Vallahi bir çöp dahi kendileri almadı. Birimiz salça götürdü birimiz simit (köftelik bulgur) götürdük köfte yoğurmaya. Öbürü bulgur götürdü öbürü yağ götürdü. Yani yardım ederdi. Şimdi kalktım da şu emmimizin oğlu öldü. Buna bir taziye yani, taziye olsun. Ben bir gün yemek götürdüm. Her gün yemek götürsem onu da kınarlar değil mi? Yani eski durumlar eski komşuluklar kalmıyor.”

Gülşen Hanım ise:

“Bu oluyor mesela, samimi komşular, iyi arkadaş. Tabi komşudan komşuya da fark var. Kimi komşunun üstünde o kadar iyiliğin, emeğin geçmiş ama senin gibi değil. Yıllarca aynı ekmekten aynı kaptan yemek yediğimiz komşum var. İstersen şurada öl umurunda olmaz. Aç mı kalıyorsun susuz mu kalıyorsun ne oluyorsun. ‘Önce ben’ der hep. Ama ben zamanında ona öyle yapmamışım, cebimdeki parayı paylaşmışım. Ama mesela başka bir komşum vardı benim mesela, Türkan abla. Mesela ben çok dardaydım eşimin iflas ettiği dönemde. Mesela bir gün gelip bana yardımı dokundu. Anladı ki salça zamanı, dolma zamanı herkes alıyor ama ben geri kalıyorum. Kadın gelip bana yardım etti. ‘Sen niye dolmanı almamışsın’ diye. Bana para getirdi o zaman. ‘Ne zaman eline geçerse’ çocuklarım da daha ufaktı o zaman, ‘verebilirsin’ dedi. Kadının bana yaptığı iyiliği hiç unutmam mesela. Şimdi kimsenin kimseden haberi yok.”

Döne Hanım aynı zamanda alacak gücü olmayan komşularının utanmaması için kendileri aldığı bir poşet de komşusu için aldığını, hatta komşusuna verdiğinin kendisine aldığından daha iyi olmasına özen gösterdiğini söyler. Bu etkinlikler Antep insanıyla özellikle de Antep kadınıyla o kadar özdeşleşmiş bir durumdur ki imkânı olup da yapmayan aileler ayıplanır, yapabilecek maddi imkânı olmayana ise acıyarak bakılır. Ayıplanır çünkü Antep kadınının daha doğrusu

Antep'te kadının bir uzantısı olarak görülür bu etkinlikler. Yapmamak eksik bir kadınlık anlamını taşır. “O da kadın mı, kadın dediğin” gibi cümlelerle karşılaşmak olasıdır. Kadın dediğin maddi gücü yoksa bile fiziksel gücünü emeğe çevirerek yani bostana giderek, dantel işleyerek elde edeceği maddi kazançla bu etkinlikleri yapmak ve ailenin ihtiyacını karşılamak zorundadır. Bu zorunluluk her ne kadar dile dökülmesine de yapmayanın ayıplanması, bazı durumlarda yapmayan aileye acınması gurur kırıcı görüldüğünden tıpkı bir kural gibi toplumsalda kendine yer ediniyor. Kadın, yüzü olmayan bir toplumsal beden karşısında kendi bedenini ve hayatını, onun kuralları çerçevesinde kurguluyor. Elif Hanım (1):

“Eskiden damda tarhana yapılmış. Damında tarhanası olmayana acırlarmış. Yardımda bulunurlarmış. Annem geçen sene yaptığında böyle söylemişler. ‘Demek ki durumları yok ki o tarhanaya’ diye herkes yardım edermiş. Böyle de bir anlayış var.”

Çok geçmişte kalmasa da bu yardımlaşma halinin günümüzde eskisi kadar olmadığı söyleniyor. 45 yaş ve üstü kadınların maddi açıdan zor günler geçiren komşularına yardım etmemelerinin mümkün görünmediği gibi yapılacak yardım sonucunda yardım edilenin kalbinin kırılabileceği ihtimali de düşünülüyor. Bu durum da söz konusu etkinliklere yalnızca geçim derdi olarak yaklaşmanın önüne geçiyor. Tüm bu çaba toplumsallaşmanın, hayata karışmanın, dâhil olmanın naifliği ile kadının hayatla konuşması anlamına geliyor.

Döne Hanım:

“Şimdi öyle şey ki inan birinden bir kibrit bile isteyemiyorsun. Şimdi o durum oldu. Kibrit bile isteyemiyorsun. Birbirinden ödünç alıp ödünç veriyorsun. O ayrı dava. Ama öyle yardımda bulunsam belki kalbine bir şey gelir. Bak benim durumum kötü mü ki bu bana salça getirdi diye. Eski komşuluklar köyde de kalmadı Antep'te de kalmadı.”

Girişilen her çaba ve üretilen her ürün kolektif bir mücadelenin ürünüdür. Öyle ki bir tek insan eksiği zamanı bir anlığına durdurur. Algısı gözlerinden evvel gören kadın birçok aşamadan geçen bu etkinliklerin herhangi bir aşamasında mutlaka yapmayı fark eder. Son derece kalabalık olmalarına ve yapılan etkinliğin aynı derecede karmaşık olmasına rağmen kimin hangi ürünü ne kadar ve kaç kilo aldığı, ortaya çıkardığı ürünün miktarı ve kalitesi aynı mücadeleyi veren kadınlarca bilinir.

Mekânın ortak olması önemli değildir. Kamusal bir etkinlik olarak girişilen çaba mahalleleri, sokakları, aileleri ve kadınları görünmez bir bağ ile birbirine bağlar. Bu birbirinden haberdar olma hali kadınların iletişimde bulundukları ve sosyalliklerini kurguladıkları nadir anlardandır.

Zaman da bu kurgu içerisinde önemli noktalardan birini oluşturuyor. Kadınlar arasındaki söz konusu etkinliklerin zamanı mevsimlere göre değişir. Bir anlamda farklı bir takvim, yani tarihten ziyade durum belirten bir takvim kullandıkları söylenebilir. Onlar için hangi ayın kaçında olduklarından ziyade o tarihte yapılan etkinlikler, gerçekleşen olaylardır zamanı belirleyen asıl şey. “Fıstık zamanı”, “derenin deli aktığı zaman”, “salçanın kan kırmızı olduğu vakit”, “kırmızı kar yağdığında” gibi zaman belirten cümleler ile hayatlarının akışını tasnif ediyorlar. Hâsılı zaman, kamusalı “hayat” diye adlandırdığı kapısının önünden ibaret olan kadın için farklı bir şekilde akar. Bir anlamda takvim oyunu oynarlar. Antep kadını için etkinlikler bu takvimle belirlenen şenliklerdir. Lefebvre, doğa ve insan arasındaki şenlikli ilişkiyi, topluluğun doğayı kabul etmesi olarak özetler. Onun bağışlarından dolayı sevinç duyar, onu insan topluluğuna bağlar. İnsan edimlerinin düzenliliğini temsil eden kırsal takvimdeki şenliklerin ve işlerin düzenliliği, mevsimler düzeninin garantisi gibidir. Doğa sanki bunu sağlıyor gibidir. Köylü şenliği belirgin bir anlam edinir; yalnızca sevinç, ortaklık, yaşama katılım değil, aynı zamanda doğanın düzeniyle işbirliğidir (Lefebvre, 2015a:207). Zaman ile aralarındaki bağ modern insanın zaman ile arasındaki bağdan farklıdır. Dışarıda akan zaman belleklerinin, bedenlerinin özellikle de emeklerinin bir uzantısıdır. Taşra insanı doğduğu tarihi gün ay yıl şeklinde değil yaptıkları etkinlikler, çıkarttıkları ürünler bağlamında ifade ediyor. Doğduğunda salça zamanıydı ya da benim babam doğduğunda kırmızı kar yağmıştı şeklinde. Dolayısıyla bir yıl 12 aya değil de hemen hemen üçe bölünüyor. Kadınlar doğdukları tarihi ya “salça zamanı, kurutmalık zamanıydı” ya “anamlar salçayı yerden daha yeni kaldırmışlardı” ya da “yarım metre kar vardı” şeklinde ifade eder. Ya o üç dört aylık salça, kurutmalık sürecinde doğmuşlardır, ya hemen sonrasında ya da kar yağdığında. Ki ilki yaza, ikincisi güne üçüncüsü kışa tekabül eder. Her şeyin zamanı vardır, her şey zamanında yapılmalıdır. Ancak bu zaman, kurgusunu kendilerinin yaptığı zaman anlayışıdır. Dil de bugün de geçmişle biçimlenir. Bu durumu Benhabib şöyle ifade eder:

“(...) Tarihteki bu kopuntu, yer değiştirme ve yerinden çıkma uğraklarını saptamayı öğrenmeliyiz. Bunun gibi uğraklarda dil, insan hayatında cereyan etmekte olan daha derin dönüşümlerin tanığıdır. Böylesi bir Begriffgeschichte, yaratıcı bir ‘hatırlama’, bir bütünü parçalarını yeniden bir araya getirme, geçmişin kayıp potansiyellerini serbest bırakan bir yeniden düşünme anlamında bir hatırlamadır” (Benhabib, 1999:127).

90 küsur yaşındaki Şakire Hanım’ın aktardığı anı taşra insanının zaman anlayışının zaman, emek ve bellek ile bağını gösterir niteliktedir.:

“Güzün günü kayınının avradının salçası yokmuş. Gavur köyünde oturuyor. Kaynanasına demiş ki ‘ana bize salça çıkar’. Herkes toplanıyor. Güzün günü artık domates kalır mı? O domatesi sürte sürte, iki tuz bir domates. Tövbe o domatesi ağzıma almam. Çıkarttık mı çıkarttık. Aldılar gittiler gavur köyüne salçayı. Salçalıktan haberi yok, sade tuz. Ne olur? O domatesten çıkar mı salça? Güzün vakti salça çıkarttık kendine. Aldı gitti. Ölü gününde tavuk pininde gerek. Ölüyü iki gün sonra gömebilir misin? Aynı şey. Onun gibi işte. Her şey de öyle. Her şey zamanında. Hiç biri olmazdı. Yazdan kuruturduk kabağımızı domatesimizi, biberimizi. İşte çorbaya ne konacaksa kurutur torbalara koyardık.”

Şakire Hanım’ın 60 yaşındaki kızı Döne Hanım ise zaman ile aralarındaki bağı şöyle ifade ediyor:

“Ele ayağa düşmeden, güneşlik günde gitmiş adam. Çocukları da ‘vaktinde ölen babacığım’ demiş, hem sevinmiş hem ağlamış. Yani bir salça değil. Kışın domates nedir kimse bilmezmiş önceden. Şimdi yaz mı kış mı belirsiz. Antep’e gittik her taraf kabak, patlıcan, biber. Her şey zamanında.”

Hayat içerisindeki meşgalenin zamanı kadar samimiyet de önemlidir. Kadınlar hayat içerisinde vakit geçirecekleri kadınlara güvenmek istiyorlar. Çünkü orada çektikleri eziyetleri ve mutluluklarını güvendikleri dışında kimseye söylemezler. Özellikle de ailelerine. Çünkü eziyetini anlatırsa ayıplanacaktır. Acınacak duruma düşecek ve bir ihtimal şikâyetini ettikleri kişiler tarafından sözsöz veya fiziksel şiddete maruz kalacaktır. Mutluluklarını da aynı derecede güvendikleri insanlarla paylaşmak istiyorlar bunun sebebi ise nazar korkusudur. Mutluluklarına göz değmesinden korktukları için yalnızca “hayat” içerisinde güvendikleri insanlara dillendirirler. “Dışarı”nın aksine iki bireyin birlikte geliştirdikleri ortak tarih, diğerklerini dışlayarak bir noktada kapanır. Bu bir güven saikidir. Mahremiyet, bireyin kamuya açmayacağı duyguları ve eylemleri açmasıdır; (Giddens, 2014b:129) öteki

tarafından özümsemek değil, onun özelliklerini bilmek ve kendi özelliklerini açıkça ortaya koymaktır (Giddens, 2014b:89). Kendilerine oluşturdıkları kapı önündeki ve bahçe içerisindeki dünya, zihinlerinde kurguladıkları sansür merkezinden geçerek dışarı dökülüyor. Ne gelin geldikleri eve ne samimi bulmadıkları insanlara ne de kendi ailelerine bu anlamda bir şey anlatmamayı tercih ediyorlar. Kol kırılır yen içinde kalır anlayışını düstur ediniyorlar. Bora, evin ve ailenin kutsallaştırılmasının, aile içindeki eşitsizlikleri, şiddeti, tahakkümü, istismarı ve baskıyı “özel” alanın sorunları olarak göstermeye yardımcı olduğunu belirtir. Böylece bu sorunlar yok sayılmaktadır ve evdeki iktidar örüntülerinin “dış” dünyadakilerle sürekliliğinin üzeri örtülmektedir (Bora, 2005:59-60). Döne Hanım bunun sebebini şöyle açıklıyor.

“Ya kötek yedi ya azar. Kaynanasına söylese kocasını karıştırır, oğlunu karıştırır. İşte gittiği yerde ‘gelin böyle böyle dedi’ der.”

30-60 yaş arası gelinler kaynanalarının, kızmasına rağmen konuşabildikleri ve var olduklarına inandıkları yegâne yer olan “hayat” içerisinde dâhil olmak için de mücadele verdiklerini söylüyorlar. 45 yaşındaki Şükran Hanım:

“Herkes her ortamda söylemiyor yani. Mesela 5-6 arkadaş gibi toplumu olur, 5-6 kişi aile gibiydik. Mesela bir gün onun evine giderdik köfteye falan çok giderdik. Zaten o köfteden çok da laf işitirdik kaynanamdan. Bir topak köfteye bir bardak çaya dolanın dolanın diye hanek işitirdik. Kaynanam gelmezdi bir yerlere. Gitmeyin derdi. Ne var derdi. Sizin evinizde çayınız köfteniz yok mu derdi. Biz oraya köfte çay için gitmiyoruz. Biz orada oturuyoruz. Sokakta oturacağımıza, erkek merkek göreceğine. Hem çay içiyoruz hem dedikodu yapıyoruz. Sen de gel deriz. Siz bir topak köfteye bir çaya dolanın dolanın derdi kapıyı çarpardı eltimle üzerimize. Hiç umursamazdık çıkar gelirdik. O onun kocasını söylerdi o onun işini söylerdi. Şunu söylerdi bunu söylerdi.”



Fotoğraf 9: Köfte yapımı. “Bir topak köfte bir bardak çay için dolanan kadın”. İbrahimli/Antep
(Kaynak: Kader Taşkesen)

Verilen uğraş sonucu çıkabildiklerinde ise bu sefer de konuşulanların dışarı sızması için uğraş veriliyor. Şükran Hanım:

“Biz o sofradan da dağılıyorduk ya ‘anam bu lafımız da burada kalsın’ derdik. ‘Bu lafımız da burada kalsın’. Orada bir güven olduğu için işte çıkarken ‘aman’ derdik. Mesela ben kaynanamı söyledim. O öyle kocasını söylerdi öbürü gelinini söylerdi. Derdik bu lafımız da burada kalsın. Ama çıktığımızda da mesela senin anneni ben sokakta gördüm. Konuştuğumuzu ona söylemezdik.”

Bu mücadele genellikle kaynanaya karşı olur. Çünkü eve gelen gelinin terbiyesi kaynananın görevidir. Gelin bir yere oturmaya giderse edepsiz ve evini boşlayan, yemek yaptığında savurgan, konuştuğunda dili uzun olarak görülüyor. Eleştiri daima kaynanadan gelir. Gülsen Hanım:

“Kaynana için biz uyku mu uyurduk canım benim nerede. Şimdi gece yattığım zaman bir de sabahı düşünüyorum acaba uyuya kalsam ne olur diye. Kıyamet kopardı, kavga çıkardı. O gün sana zehir olurdu. Mesela kendisi yatsı oldu mu

yatardı. Sen çocuklusun. Mesela eşim işe gidecek gece, fabrikada çalışıyor. Onu bekliyorsun. Onun yemeğini veriyorsun çayını veriyorsun. Ondan sonra geç yatıyorsun. Sabah ezanında geri kalkıp fıstığa oturuyor kaynanam. Ben biraz yatayım yok. Sen de onunla mecbur kalkıyorsun fıstığa oturuyorsun. Ben doğum yapıp ikinci gün kalkıp fıstık kırdığımı bilirim yani. Rahmetlik annem geldi kızdı bana. ‘Kızım’ dedi ‘gözüne yazık’. Millet ne bilsin. ‘Kırmasin’ dedi kaynanam ‘ben mi dedim’ dedi. E sen getiriyorsun. Annem ölmüş ikinci gün fıstık getiriyor. Ben annemin yasını fıstığın başında bitirdim. Benim annem ölmüş ya ben fıstık nasıl kırayım. Yani öyle şeyler çok yaşadık.”

Kadın varlığını kurgularken aynı zamanda varlığını korumak için bir de savunma mekanizması kurgulamak zorunda kalıyor. Çünkü sürekli olarak eleştiriliyor, azarlanıyor sözel şiddete maruz bırakılıyor hatta kocası ve kaynanası tarafından dövülüyor. Çocuğunun ayağı takılıp düşse gelin itmiş olarak bakılıyor. Şükran Hanım kaynanasının kendisine yaptığı sözel, fiziksel ve psikolojik şiddeti uzun uzun ve ağlayarak anlatıyor:

“Çocuğun başına bir iş geleceğine önce ananın başına gelsin. Çocuğun başına bir iş geldi mi kaynanadan bir çeşit işitiyorsun, kayınbabadan bir çeşit işitiyorsun, kocadan bir çeşit işitiyorsun. Yasin küçüktü 3 yaşındaydı. Mehmet Ali de daha yeni yeni sürünüyor. Çay hazırladım. İki çocuk bir de ben oturdum. Demliği şöyle koydum. Yasin’e dedim ‘buna ellemeyin. Çaydanlık burada ben şuradan ekmek alıp geleceğim’. Burada Yasin demliği almış Mehmet Ali’yi böyle cız cız korkutmaya çalışmış. Mehmet Ali’de böyle elini vurur vurmaz Yasin’in ayağının üzerine döküldü. Çorapla taytı çıkarınca eti böyle sıyrıldı geldi. Bağırmama eltim geldi alttan. Yakında da hastane gibi bir yer vardı. Götürdük ilaçladık getirdik ama kaynanam geldi Yedi Bela Hüsnü gibi çıktı. Ne oldu dedi döküldü dedik. Bunun dedi ayağının üstüne sen döktün bunun ayağını sen yaktın. Çay yemek sohbetimiz oluyor ya. O gün oldu belliyor. ‘Sen herkesi topladın çay içerken haneye (laf) daldın. Bunun ayağını sen yaktın’ dedi. Kaynanam arkamdan gelip saçımın topuzunu böyle arkaya çekti ‘bunun ayağını sen yaktın’ dedi.”

Çocuk doğduktan sonra gelin yalnızca çocuğunu doyurmak yıkamak ve korumakla mükellef. Aralarındaki bağ, anne çocuk ilişkisi görülüyor. Zaten bu sebeptendir doğu toplumlarında kaynana ve kayınbaba yanında çocuğun kucağa alınmasının ayıp karşılanması.⁸ Bir anlamda anne için çocuk psikolojik şiddet olarak kullanılıyor. Yine Şükran Hanım kaynanası ilgili anısını anlatıyor:

“Mehmet Ali küçükken süründü geldi. 2. kattan 1. kata düştü. Hiç görmedim. Çamaşırları önceden elimizle yıkıyorduk ediyorduk. Dedim ‘açmayın kapıyı ben çamaşır yıkayacağım’. Kapıyı Yasin açmış böyle sürünmüş. Ben de onları hiç görmedim. Aşağıya eltimin önüne düşmüş. Düşünce ölü gibi olmuş. Aboo dedim bir ses geldi, Mehmet Ali aşağıya düşmüş. ‘Şükran Mehmet Ali düştü diye çağırmışlar’. İndim ki yüzüne beyaz bir havlu örtmüşler. Böyle görünce ‘aboo benim oğlum ölmüş etmiş’ deyip ellerinden almaya çalıştım. Bu kaynanam bak yine rahmetli demeyeceğim. Bazen diyorum ama bazen böyle canım yandığında demiyorum. Yine bu ‘sen kapıyı açık tuttun da oğlanı aşağı attın’. Yine bu saçımı arkadan çekti. Böyle çekince sürüdü. ‘Senin çocukta ne hakkın var’ diyerek o çocuğu bana sahip çıkartmadılar. Kayınım geldi hastaneye götürdük. Filmini falan şunu bunu çektik. Dediler ki bir şey olmamış çocuğa. Kaynanam kayınma devamlı ‘kapıyı açık koydu aşağı attı oğlanı kurtulayım diye’ diyor. (Ağlıyor)”

Bu durum genellikle 70 yaş üstü kadınlarca gelini terbiye etmenin onu ehlileştirmenin yolu olarak görülüyor. Yani şiddet bir gelenek olarak var gibi duruyor. Evin erkekleri de aynı şekilde düşünüyor. Kocasını dövdü diye babasının evine giden Şakire Hanım 9 gün sonra evine geldiğinde kocasının “İyi ki bir çubuk vurduğum dedi. Eğer çok vursam hiç gelmezdin.” dediğini aktarır. Sözel şiddete her daim maruz kalan kadına fiziksel şiddet olağan karşılanıyor. Çoğu zaman bu sebeple kadın kocasından fiziksel şiddet görüyor. Kocasını şiddet uygulamak istemese bile kaynana o kadar farklı ve abartarak anlatıyor ki söylemek istediğini kadın dayak yemekten kurtulamıyor. Kaynanaya göre o gelin ne olursa olsun dövülmeli. Şükran Hanım kocasının kendisine kaynanası yüzünden fiziksel şiddet uyguladığını şöyle anlatıyor:

⁸ Şükran Hanım’ın eşi Eyüp Bey, kayıt dışı görüşmelerde kendi babasının yanında çocuklarını sevmeyişi, “öyle şey mi olur?” diyerek anlatıyor. Aynı zamanda eşine ismiyle hitap etmesinin bile ayıp görüldüğünü, son birkaç yıla kadar da ismiyle hitap edemediğini/etmediğini aktarıyor.

“Yine bu Mehmet Ali’nin olayı. Bir kilim serdim ‘oturun oğlum’ dedim yiyecek koydum önlerine. ‘Şimdi yanınıza geliyorum’ dedim. 5 dakika sürmedi sen Yasin’in yanından kalk yola çık. Servis çarpmış. Yine doktora götürdük. Bu kaynanam buna sen çarptırdın arabayı dedi. Sen attın. Bir günahım da yok. Sanki çocuk senin değil de üvey bir çocuk. Senin çocuğa karışma hakkın yok hiç o sırada. Mesela Eyüp abini örgütlemiş. Mehmet Ali’nin dikişi atılıyor. Eyüp abin duymuş gelmiş hastaneye. Hiç vuracağını tahmin etmemiştim. Vuran eden olsa çekinir sakınırsın. Ben de Mehmet Ali’nin kanını görüyorum midem bulanıyor başım dönüyor böyle sallanıyorum. Eyüp abin ‘sen bunu sokağa salıp da arabanın yanında görmedin mi’ diye bir tane bana silleme (tokat) vurunca olduğum yere bayılmışım. Mehmet Ali hasta olduğu için yaptı ama Eyüp’ten hiç o dayacağı beklemediğim için zoruma gitti. Eyüp ile 15 gün konuşmadım. Geri geldi dedi ki ‘özür dilerim kusura bakma’ dedi öyle kendisi ile konuştum.”

Aradan 25 yıl geçmesine rağmen kadın yaşadığı travmanın etkilerini yaşamaya devam ediyor. Şükran Hanım tüm bu yaşadıklarından sonra yani kaynanası kendisini üç kez haksız yere dövdüğü ve saçını çekip kendisini sürüklediği için saçını uzatmadığını, kaynanasının artık olmadığını ama bu travmanın kendisinde psikolojik bir etki olarak hala yaşadığını, saçlarının kendisini rahatsız ettiğini bu yüzden uzatmadığını söylüyor.

Görüldüğü gibi kadın yalnızca bedenini, zamanını, hayatını kurgulamıyor. Şükran Hanım ya da Gülsen Hanım’ın konuşmak, var olmak adına kurgusal bir mücadeleye girişmiş olduklarını, kurgusal bir benlik ve kimlik oluşturmaya çalıştıklarını görüyoruz. Bu tip kaynanalar ise öfkelerini kurguluyor, karşısındaki kadını kafasındaki gelin biçimine dönüştürmek için kurguluyor. Döne Hanım ise anlattığı “zalım kaynanadan intikam alan gelin” hikâyesiyle kim bilir belki de zihninde kendince adaleti kurguluyor:

“Zamanında kaynananın biri çok zalimmiş. Gelini Allah muhafaza ekmek edermiş bir toplamaya hasret edermiş. Kaynanası yedirmezmiş. Adam bir gün şeye gitmiş arkadaşigile. ‘Bir gün bizim hanımın güldüğünü göreyim o gün Allah canımı alsın’ demiş. ‘Ya’ demiş ‘ne gülüyor ne şey ediyor. Karnını dinleyip yatıyor’ demiş. Adam ‘otur’ demiş ‘hele bacım bir yemeğini

ye karnını doyur'. Gelin karnını doyurup da yemeğini yediğinde gülmüş. Oğlan demiş 'vallahi bizim hanım güldü sizde'. 'Oğlum' demiş 'senin hanım aç' demiş. 'Dermanı mı var gülecek' demiş. 'Sen' demiş 'falan yerde bir kız var o kızı al'. 'Kız deli deplek, vuruyor çatlıyor patlıyor ben onu ne yapayım'. 'Avradın üstüne getir' demiş. Getirmiş. Önceleri dereye gider derede yıkarlarmış çamaşırı. Bu kadın 'bir temizlik edelim dipten kapıya' demiş. Eve de 3 tane kelle vurmuşlar pişirmeye. 'Sen burada otur bunları yıka ben eve gideyim geleyim' demiş. Eve bir gelmiş ki kaynanası kelleyi ayıklıyor. Yumuşak yerini bir tarafa koyuyor kemiğini bir tarafa. Kaynanası geline 'vallahi bu kelleyi götürürsen seni boğarım' demiş. Bu kadıncağız vallahi kellenin yumuşağını ayırmış. Kariyi boğmuş. Kemiği de ağzına etli etli sokmuş. Kariyi oturtmuş. Kelleyi almış gelmiş. Demiş 'vallahi işini bitirdim'. Herifi gelmiş 'ne oldu' demiş. 'Başın sağ olsun. Kelleyi yerken' demiş 'kemik birden böyle boğazına.. Geldik gözü ayrılmış' demiş. Bazen eski kaynanalar gerçekten de çok zalimmiş. Kiler odasının anahtarını kitler koyarlarmış. Kapına gün görmeye geliyorlar çile çekmeye değil. Zaten uşağı için akşama kadar kendi kendini paralıyor."

Kadın, zihninde kurguladığı tüm gerçeklikler gibi toplumsallığını biçimlendirirken de kendini evvela bir nesne olarak konumlandırır. Kurguladığı gerçeklikleri öncelikle birer nesne haline getiriyor daha sonra kendine ait kılıyor. "Tüm benlikler bir nesne olarak ve bir özne olarak çifte yaşamlar sürerler -bir özne olmak, kendini bir nesne olarak görebilmektir. Benliğin tamlığını bilmek, benliğin şiddetle koptuğu ve bolluğuyla benliği dolduran dünyanın görünür yoksulluğuyla karşı karşıya gelmektir" (Foucault & Gutman & Hutton, 2001:90).

Döne Hanım'ın az önce anlattığı hikâye her ne kadar korkunç olsa da devamını bağlayan cümle kaynananın hak ettiği yönünde ilerliyor. Bu da bir anlamda çile çeken gelinin zihninde tasarladığı adalet kurgusundan ileri geliyor. Kadın bunun gibi birçok oyun oynuyor. Bilindiği gibi oyun kuralları olan, ceza ve ödül sistemiyle işleyen ve keyif veren kurgusal strateji ve mücadele metnidir. Kaynana ve gelin arasındaki, kadın ve erkek arasındaki durum tahakküm temelli bir iktidar oyunudur. Baskı kurmak, tahakküm altına almak, direnmek bu oyun içerisinde tarafların kullandığı stratejik araçlardır. Foucault' ya göre strateji sözcüğü üç şekilde kullanılmaktadır. Birincisi belirli bir ereğe ulaşmak için başvuru araçlar -ki bu

amaca ulaşmak için kullanılan rasyonalitedir-, ikincisi sizi başkaları karşısında avantajlı duruma getirebilecek olan başkaları hakkında ne düşündüğünüz ve başkalarının sizin hakkınızda ne düşündüğü problemi, üçüncüsü ise çatışma durumunda rakibi mücadele araçlarından yoksun bıraktıracak ve onu mücadeleden vazgeçirecek yöntemler (Foucault, 2016b:80). Tüm bu strateji yöntemlerini kadının kendini var kılmaya çalıştığı süreç içerisinde de görmek gayet mümkün. Bireysel (kaynana-koca-kayınbaba-görümce-gelin-anne-baba) ya da kolektif (toplum) bir rakip, savaş alanı (evin içi ve hayat), tahakküm ve direniş. Tüm bu oyun hali, kadının kurgusal bir savaş oyununda güçlü rakipler olarak kurguladığı kişilere karşı verdiği mücadele halidir. Kadının rakipleri yalnızca elalem denilen dışarıdakiler değil kendi ailesi de yer yer mücadele hali içerisinde karşısına çıkan rakiplerdendir.

4.2.2.6. Beden

Kadının toplumsal yapıdaki yeri biçimlendirilmiş ve şekil verilmiş olup, kadın çoğu zaman, bedenine atfedilen rollerden ibaret görülmüştür. Bu doğrultudan hareketle, toplumsal algıdaki kadın bedeni ve ona biçilen roller kadar, toplumun oluşturulan bu kadın simgesine bakışının da aynı derecede ideolojik olduğu söylenebilir. Zira bakmak, salt bir duyu olmanın çok daha ötesindedir. Görüntü masumane olabilir ancak kişi algıladığı görüntüyü ideolojisi çerçevesinde biçimlendirmekte, o görüntüyü ideolojisinin kalıplarına sıkıştırmaktadır. Foucault'nun biyoiktidar kavramıyla kapitalizmin vazgeçilmez bir ögesi olarak nitelendirdiği bedenin denetiminin (Foucault, 2016a:100) toplumsal inşa gücünü Bourdieu şöyle özetler;

“Toplumsal dünya, bedeni cinsiyetlendirilmiş bir gerçeklik ve cinsiyetlendirici görüş ve bölünme esaslarının taşıyıcısı olarak inşa eder. Algının bu bedenselleşmiş toplumsal programı, dünyadaki her şeye, en başta da bedenin kendisine, onun biyolojik gerçekliğine uygulanır: erkeklerin kadınların üzerindeki keyfi tahakküm ilişkisine kök salmış mitsel bir dünya görüşünün esaslarına uygun olarak biyolojik cinsler arasındaki farklılıkları inşa eden bu programdır ve bu tahakküm ilişkisinin kendisi de, işbölümü vasıtasıyla toplumsal düzenin gerçekliğine kazanmış durumdadır” (Bourdieu, 2015b:22-23).

Dolayısıyla görülen aslında görenin algısındaki çerçevede, o sınırlar içerisinde kalmakta, gören tarafından biçimlendirilmekte ve o şekilde de alımlanmaktadır. Bu da kadını “öteki” kılabilmenin yoludur. Bir süre sonra beden “bakış”ın ideolojik çıktısı haline gelir. Bu da bedeni, görünenin ötesinde bir anlam üreticisi yapar. Aslında bir anlamda kadın bedeni hem “et parçası” olarak somut bir hal alıyor diğer taraftan ise salt bir anlamlar yığını olarak soyutlaştırılıyor. Soyut ve

somut varlık arasında gidip gelen kadın bedeninin kimliklenme sürecinin daima kadın dışındakiler tarafından oluşturulduğu görülüyor. “Bu yapı içinde Beauvoir'a göre erkek kendini, kendi (self) ve kadını öteki (other) olarak tanımlar” (Işık, 1998:51). Bu ötekileştirme ile birlikte kadın bir et parçası olarak ele alınıp iktidar olanın kişisel isteklerine ve toplumsal cinsiyet kodlarına göre anlamlandırılır. Bu anlamlandırma doğa ve kültür ile ilişkilendirilir. Şöyle ki kadın biyolojik yapısı gereği çeşitli anlamlandırmalara maruz bırakılır; anne, ev hanımı ya da cinsellik üzerinden tanımlanan varlığı gibi. Kültür de bir süreç, süregelen bir yapı olarak geçmişten beslenerek, kadının bu kimliğini pekiştiren bir olgu olarak işlev görür. Ancak Butler bu durumu şu şekilde izah eder:

“Neticede toplumsal cinsiyetin kültürle olan ilişkisi neyse cinsiyetin de doğayla ilişkisinin o olduğu söylenemez. Toplumsal cinsiyet bir yandan da, ‘cinsiyetli doğa’nın ya da ‘doğal bir cinsiyet’in üretilmesinde ve bunların ‘söylemsellik öncesi’, kültür öncesi bir şeymiş gibi, siyasi olarak tarafsızken kültürün gelip üzerinde etki ettiği bir yüzeymiş gibi tesis edilmesinde kullanılan söylemsel/kültürel araçtır” (Butler, 2010:52).

Yaşadığı bu kültür içerisinde kadın varlığını toplumdaki kimliğinin yanında kendince zihinsel ve fiziksel olarak da kurgulamaktadır. Söz konusu tüm etkinlikler kadının varlığının bir parçası olarak görülmelidir. Bu etkinlikler kadın için görünür yönünden ziyade tinsel olarak hissettirdikleri toplumsal kimliğinden tamamen farklı bir kimlik oluşturuyor; kadının öz kimliği. Bunlar kadını konuşturan, var olduğunu hissettiren, ürettikleriyle kendini değerli ve sağlıklı hissetmesini sağlayan, farklı bir zaman, bellek, geçmiş ve gelecek tasavvuru oluşturmaktadır. Tüm bu süreçlerle kadın kendine kurgusal bir varlık oluşturuyor.

Kadın için tüm bu etkinlikler içerisinde bulunmak sizi sağlıklı kılan bir şeydir. Özellikle Alzheimer gibi yaşlandıkça ortaya çıkan hastalıkların önüne geçmenin yolu olarak görülen tüm bu çabalar bütünü kadın için çalışmayı eziyetli halden elden ayaktan düşmemenin birer yolu haline dönüşüyor. Döne Hanım bu durumu şöyle aktarır:

“Ne kadar çalışmışım ki şimdi vallahi daha kahvaltı ettik, sanki doğuracağım. Bak insülin de kullanıyorum ya, o ödem gibi oluyor. Önceden kalkardık, 4 elti kazmayı vururduk, öğlene kadar kazma vururduk. Ondan sonra otsa ot alınmalıydı, nane olurdu, yeşillik ekerdik yani. Maydanozuydu soğanıydı, sarımsağıydı. Hiç durma yoktu. 24 saat.”



Fotoğraf 10: Güçlü Kadın. Antep (Kaynak: İbrahim Şimşek)

Şimdiki neslin günü kurtarmaktan başka bir şey düşünmedikleri için kolayca hastalandıklarını belirten kadınların esasen daha sağlıklı oldukları ve daha uzun yaşadıkları gözlemlenen veriler arasında. Hatta eski neslin çocuklarını daha kolay doğurduklarını şimdikilerin doğumlarının zorlu geçmesinin sebebi de buna bağlanıyor. Yani yaşça büyük kadınlar hem kadının durmaksızın çalışıyor olmasının hem de yiyeceklerin genellikle ev yapımı olarak tüketilmesinin nesillerin sağlığına

doğrudan etki ettiğini söylüyor. Bu aynı zamanda beceri isteyen bir iş. Öyle her ‘ben yaparım’ diyenin de yapamayacağı etkinlikler olarak görülüyor. Ev yapımı ürünleri yapabilmek kadını hem yetenekli yapar aynı zamanda da bu ürünleri teşhir etmek (kurutmalıkların kapılara asılması, salçanın ya da yaz için hazırlanan kışlık yiyeceklerin güzel kavanozlara konulup kurdelelerle bağlanıp raflarda teşhir edilmesi) sizin kadınlığınızı pekiştirmektedir. Kadın, bedenini kurgularken bu gibi simgesel pratiklere ihtiyaç duyar. Bunlar her ne kadar ev için yapılmış olsa da kadına ait mülklerdir. Ortaya çıkan ürün olmasa da bunu yapma becerisi kadının kurgusal bir temellük etme biçimidir.

" 'Ev yapımı turşu', 'büyük anne turşusu' kavanozunu bulup çıkarmak -bu türden bir söylemin eşlik ettiği- antikacıda '18. yy. bir Fransız ustanın tablosu'nu keşfetmeyi veya eskicide 'muhteşem bir mobilya'yı bulmayı bilmek gibi harcanan zamanın ve kültürlü yaşlı kişiler ve şeylerle uzun süreli ilişki içinde, yani sadece zamanla biriktikleri için en yüksek ayırt edici değerle donanmış iyeliklere sahip olmanın tek güvencesi olan mensubiyetle edinilebilen bir becerinin teşhir edilmesidir" (Bourdieu, 2015a- 411-412).

Gülşen Hanım:

"O zaman mı sağladı, yiyeceği mi sağladı ama o kadınlara bir şey olmuyordu mesela o yüklerle. Şimdi daha çocuk doğmadan hastanedesin, daha bir şey olmadan. Mesela abimin gelini daha yeni hamile ama on gün yatacaksın sırt üstü demişler. Ne yapıyor evin içinde oturuyor. Yiyecekten mi artık, eski güç mü yok insanlarımızda. Yiyecek de böyle sağlam bir şey değil artık. Her şey var ama hepsi hormonlu, ilaçlı."

Tüm çalışmanın temeli kadının var olma isteği, kendini var kılma mücadelesi olarak okunabilir. Kadın öncelikle toplumun tasavvurunda vardır. Zihinsel olarak bir kadın kurgusunu görüyoruz. Daha sonra kadının kendi kurduğu kamusalında kendini yeniden var edişine şahit oluyoruz. Yani zihinsel bir ben'e giydirilen kurgusal bir kimlik. Beraberinde gelen içselleştirme ile kimliğin kabulü ve onu yaşatma. Bu bedenin sağlıklı olması, uzun yaşaması, güzel olması ve hatta kadının "gerçek anlamıyla bir kadın" olması yani erkeğin karşıtı bir cins olması tüm bu mücadeleler sonucu gerçekleştiği düşünülüyor.

4.2.2.7. Tin

Gelenek, ruh, inanç, kültür gibi insanın yaşamını bunlara bağlı olarak yönlendirdiği tinsel süreçlerin taşrada yoğun bir şekilde yaşandığı ve korunduğu görülüyor. Genelde taşrada yoğun bir biçimde var olan bu tinsel süreçlerin, yaşamını

baştan sona kurgulayan kadın üzerinden ifadesini bulacağınız bu bölüm söz konusu tüm kurgusal gerçekliklerin temellendiği asıl bağlamdır. Tüm bu kurgusal süreç içerisindeki kadın, varlığına beden ötesi yaklaşıyor. Yani maddi boyuttan çıkıp bir anlamda tinsel varlığına, “(...) maddi-olmayan boyutu; örneğin etin ya da bedenin karşıtı” (Benhabib, 1999:351) haline dönüşüyor. Bedenini kurgulayan kadın beden ötesine ulaşıyor ve kendi hakikatini oluşturuyor. Çünkü hakikat kavramı Hegelyan ifade ile “oluşan ve gerçekleşen bir süreç” şeklinde tanımlanmaktadır. “Benim görüşüme göre -ki ancak dizgenin kendisinin açıklanışı ile aklanabilir- her şey Gerçeği yalnızca Töz olarak değil, ama o denli de Özne olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır” (Hegel, 1986:29). Yani her şey, doğruyu yalnızca töz olarak değil özne olarak da kavramaya ve ifade etmeye dayanır diyen Hegel’e göre hakiki olmak öznenin kendisini gerçekleştirmesiyle ilintilidir. Kendi kendini kuran özne olduğundan hareketle hakikat, kadının kurgusal da olsa bir varlık inşa etme mücadelesi olarak da okunabilir.

Kadın olabilmenin ve kadınlığın toplum kadar kadınlar tarafından da tanımlandığı bir gerçektir. İşte tüm bu tanımlamalar söz konusu tinsel süreçlerin süzgecinden geçirilerek hayata karıştırılan ve aktarımı sağlanan kurgusal tanımlamalardır. Burada toplum ya da erkeklerin kadın ya da kadınlık tanımlamalarına değinmek bu konu hakkında yapılan sayısız çalışmayı tekrarlamaktan öteye geçmeyecektir. Bu sebeple kadının kendisinin kadınlık tanımlamasına yer verilecektir. Buna göre kadın kime denir, kadın kimdir, kadınlık nasıl olur sorularına en sarıh cevabı yine kadınlar vermektedir.

Antep kadını yaşadığı tüm tinsel süreçleri zihin dünyasında kurgulamaktadır. Ev içi üretici etkinlikleri hayat diye adlandırdıkları alanda gerçekleştiren ya da kapı önleri, mutfak, pazar yerleri gibi yerlerde kadınlar daimi bir koşuşturma hali içerisinde. Bu alanlar kadınsı mekân olarak nitelendirildiği için erkeklerin girmesine müsaade edilmeyen, girse bile pek olumlanmayan bir durum. Kadınlar ile kurdukları iletişim içerisindeki kadın için hayat sabah namazı ile başlayan ve uyuyacakları zamana kadar devam eden bir koşuşturma halidir. Öyle ki durmak hoşlarına gitmiyor. Elif Hanım (2) “Bence sıkılırız ya bilmiyorum. Yani siz çalışmadığınız zaman sıkılıyorsunuz ya biz bahçeye gitmediğimiz zaman sıkılırız bence. O bir yaz nasıl geçer bilmiyorum ben.” diyerek henüz 27 yaşında ve dört çocuk sahibi olmasına rağmen kadının ev içerisindeki bu hareketli halinin kadın için

vazgeçilmez olduğunu gösteriyor. Kadın olabilmek buna bağlıdır ve bunları yapmadıkları zaman kadınlıkları yalnızca erkeklerce değil hemcinslerince de eksik görülüyor. Elif Hanım (2)'ın anneannesi olan 90 yaşındaki Şakire Hanım ise bu meşakkatli çalışma sürecinin kendisini yormasına rağmen mutlu ettiğini belirtir:

“Kendileri uykudan kalkana kadar bu kadar yapardım. Yerden kalkana kadar. Öğlen okunur okunmaz 40 kilo 50 kilo yapar, üstümü silkeler kalkardım. Erken kalkardım, o 50 kiloya da kolum dalım kalmaz. Yoruluruz anam yorulmaz mı kurbanım. Sen yiyeceksin, horantan yiyecek. Çıkm gibi otur otur iyi mi oluyor böyle? Valla mutlu oluyordum hem de nasıl mutlu oluyordum. Seve seve. Mutlu olmaz mı adam?”

Görüldüğü gibi biri 27 yaşında biri 90 yaşında olmasına rağmen aynı düşünce yapısına sahipler. Çünkü var olan düşünceye göre taşrada kadın olmak bunlara bağlıdır. Bunlardan bağımsız bir yaşam sürmenin kadınlıklarına leke vuracağına, onları eksik kılacağına inanıyorlar. Bir gün çalışmadıklarında, bir akşam yemek yapmadıklarında dünyaları başlarına yıkılacakmış gibi sarılıyorlar bunlara. Bir günlük gecikme bile hayatlarını alt üst etmektedir. Çünkü biber kurutma, salça, ekmek ya da tarhana yapmak gibi etkinlikler genelde kolektif bir biçimde yapılan etkinliklerdendir. Dolayısıyla bir kadın yapmadığında şehirdeki tüm kadınlardan geri kalmakta, hatta ayıplanmaktadır. Kadınlığın özü ev işlerine hâkimiyet, çocuklara ne kadar iyi bakabildiği ve kocasını memnun edebilmesinde yattığı düşünülüyor. Yine de son ve ondan bir önceki nesilde yer yer yumuşamalar mevcuttur. 70 yaş üzeri kadınlara nazaran daha genç kadınların biraz daha gelinleriyle arkadaş gibi olmaya çalıştıkları görülüyor. Daha yaşlıların ise kaynananın geline sert davranmasını, erkeğin eşine yardım etmemesini normal karşılarlar. “Arvat arvat, erkek erkek” deyimi bunu gösteriyor. Öyle ki kadının kocası ve kaynanası çok yoğun ve meşakkatli geçen etkinlikler sürecini tek başına yaptırıyor, komşularla görüşmesine bile izin vermiyorlar. Onlar da gelinlerine aynı davranışta bulunuyorlar. Bir anlamda her gelen gideni aratacak şekilde davranıyor. Bu tinsel arayış ve farkına varma sürecine ağırlıklı olarak bir önceki nesil ve yeni nesilde görmek mümkün. Sebebi ise hayata karışmalarıdır. Yeni kaynanalar kendi gelinlerine kaynanalarının kendilerine davrandıkları gibi davranmıyorlar. Hayata karışmak, onunla konuşmak kadını tinsel bir aydınlanmaya itmiş olabilir mi? Hayata ve kendisine dair bakışında değişimler yaratan bu sürecin kurgusal bir süreç olduğu görülebilir. Örneğin eve katkı sağlamak,

çocuk doğurmak görünenin ötesinde bir anlam taşıyan şeylerdir. Eve katkı sağlamayı ekonomiye, çocuk doğurmayı ise biyolojik bir sürece bağlamak pek tabi görülebilir. Ancak taşradaki kadın için daha ziyade soyut anlamlara sahiptir. Kendilerini işe yarar görüyorlar, kadın olabiliyorlar ve bununla beraber mutlu oluyorlar. Eve sağladıkları katkıyı kendilerini kanıtlama aracı olarak görüyorlar böylelikle güçlü kadın olabilecekler. En önemlisi ise hayat ile konuşabiliyor olmalarıdır. Onlar için hayata karışma pratiğidir bu.

Bir diğer pratik ise çocuk doğurmaktır. Çocuk doğuran kadın, en evvel gelin geldiği evde kendine yer bulmaya başlıyor. Kısıtlı da olsa söz hakkı elde ediyor. Aksi halde söz söylemesi yine sözel ya da fiziksel şiddet görmesine sebep oluyor. Şükran Hanım'ın "Sözünü kesen erkek dayağı istiyor derlerdi" diye belirtmesi konuyu özetleyen bir durumdur. Kadın çocuk doğurana kadar hayalet gibi yaşıyor gelin geldiği evde. Varoluş amacı hizmet etmekten fazlası olmuyor Şakire Hanım kayıt dışı olarak aktardığı anısında, henüz 2 aylık evliyken bostanda çalışan kocasına ayrılan ve katık götürdüğünü, kocasının ise bir yandan Şakire Hanım'ın getirdiklerini yediğini diğer yandan bostanı gösterip, bu seneki mahsulatla üzerine kuma getireceğini söylediğini anlatır. Bu durumun kendisini çok üzdüğünü söyleyen Şakire Hanım, bostandan koşa koşa eve gittiğini, üzüntüden burnundan iki saat boyunca kan aktığını söylemesine rağmen kocasına hak verir. Çünkü "çocuksuz avrat olmaz." Eksik bir kadınlık ile tüm kabahat sizindir. Neyse ki bir hafta sonra hamile öğrendiğini, öğrendiğinde ise şükrettiğini belirterek bitirir anısını. Taşranın çoğu yerinde ancak çocuk doğurduktan sonra "gelin" olabiliyorsunuz. Baba evinden çıktıktan sonra kadın bir süre kimliksiz yaşıyor. İçinde yeniden görünür olma isteği yatan kadın bu andan itibaren görünür olmaya başlıyor. Görünürlüğünü bu şekilde sağlayan kadın aynı zamanda doğurduğu çocuklara ileride kendisini koruyacak (kocasına, kaynanasına karşı) kişi olarak bakıyor. Çünkü baba evinden çıktıktan sonra ancak ölüsünün geri dönebileceği söylenilen kadın korunma ihtiyacı duyuyor. Çocuk doğurmak ya da evin ihtiyaçları için sabahtan akşama kadar koşturan kadın için bunlar daha ziyade var olma çabasıdır. Bu tinsel sürecin, varoluş mücadelesinin mekânı kapı önleri, hayat, mutfak ve pazar yerleri gibi "kadınsı mekânlar"dır.

Şakire Hanım kadar olmasa da çoğu kadının hemen hemen aynı düşünce biçimine sahip olduğu, bunu kabullendiği bir süre sonra ise içselleştirdiği söylenebilir. Onlara göre kadın ailesi için vardır. Amacı ailesine bakmak, çocuk

doğurmak, evin işlerini yapmak, evin geçimine katkı sağlamaktır. Kadının kurguladığı benlik bunlardan azade bir yaşam değildir. Aksine bunlar kadın için kurgunun ötesinde, kadın için bir özkimlik halidir. Kadının kurgusu soyut bir kendini biçimlendirme halidir.

4.2.2.8. Emek

Arendt, üç temel insani etkinlik üzerinden üç farklı siyaset biçimi tanımlamaktadır; emek (labor), iş (work) ve eylem (action). Bunları *vita activa* (pratik hayat) terimi üzerinden ifade eden Arendt en genel ifadeyle emeği, insanın biyolojik sürecine işaret eder. Yani “İnsanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir” (Arendt, 2016:35). İş ise emekten farklı olarak biyolojik değil tam tersi yapay bir dünyayı işaret eder ve doğal olanın tümünden farklı olduğu bir “şeyler” dünyasıdır yani doğayı dönüştürmesidir, çünkü Arendt'e göre bireysel olarak hayat, dünyanın sınırları içerisinde bulunur, dünyanın kendisi ise bu sınırların aşılmasını gerekli kılar (Arendt, 2016:35-36). Son olarak eylem ise insanın anlam dünyasına içkin olan faaliyettir. Şeylerin aracı olmadığı, doğrudan doğruya insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olan “eylem” insanın çoğulluk durumuna karşılık gelir (Arendt, 2016:36). Bu üç insani etkinlik Arendt'e göre insan yaşamı içerisinde yer alan temel koşullara referans veriyor. Kadının hane ve hayat (kapı önü) içerisinde gerçekleştirdiği etkinlikleri de kadının hayatını kurgularken izlediği referans kodları olarak okumak mümkün. Çünkü kadının geçtiği tinsel süreçler ve dışarıda bıraktığı somut dünya da Arendt'in üç siyaset biçimi ile ilişkilendirilebilir. Öyle ki, kadının hane içerisindeki o koşuşturma hali (yemek yapmak, çamaşır yıkamak, ütü yapmak, çocuk doğurmak ve bakmak, hane üyelerince de hayat içerisinde gerçekleştirdiği üretici etkinlikler) kadının biyolojik süreci ile ilişkiseldir. Kadın da Arendt'in söylemini kabullenerek, insanın emek harcama durumunu hayatın kendisi olarak nitelendirmektedir. Zaten bu sebeple bir gün evinde yemek yapmadığında dünyası başına yıkılacakmış gibi düşünüyor, kadınların hayat içerisinde gerçekleştirdikleri salça yapımı, biber kurutma, kışlık hazırlıklar gibi üretici etkinlikleri yapmadığında ise kadınlığından şüphe ediyor. İş ise hane halkı tarafından kadının ürettiği “şeyler”dir. Kurgusal sürecin başladığı anı yani kadının anlam dünyasını Arendt'in “eylem” tanımı ile açıklamak mümkündür. Eylem, biyolojik bir zorunluluk olarak tanımlanan “emek”ten ve belirli kurallarla sınırlandırılmış, yalnızca “şeyler”e ilişkin olan “iş”ten farklı olarak kadının üretici etkinlik esnasında geçirdiği tinsel sürece ve

diğer kadınlarla birliktelikten aldığı haz ve büyüttüğü anlam dünyasına ilişkindir. Kadın ilk bakışta emek olarak görünen mücadelesi tinsel süreçlerin sonunda eylem halini alıyor. Anlam, farklı insanlar, onlarla kurulan farklı iletişim biçimleri ve kurulan bağ, birlikteliklerinden doğan kolektif eylem sonucu ortaya çıkar. Döne Hanım emeğin eyleme yani anlamsal bir süreç halini almasını şu ifadelerle dile getirir:

“İş olarak görüyorsun da. Ama işte evine, horantana yaptığını severek yaptığın için gözüne bir şey görünmüyor. Çünkü sonuçta sen yiyeceksin. Ne demişler emek olmadan yemek olmaz? İnsan bir yemeği severek yapıyor. O yemek tadından yenmiyor. Ama ‘öf pöf öf pöf’ diye oflayarak yaptığın yemeğin ne lezzeti oluyor, hiçbir lezzeti olmuyor.”

Şakire Hanım ise “Gönüllü gönüllü. Gönülsüz yapılan aş ya karın ağrıtır ya baş” diyerek durumu Antep’e özgü bir deyimle ifade eder.



Fotoğraf 11: Emeği ile var olan kadın. Antep. (Kaynak: Tarık Petekbaşı)

Emek olarak görünmemesine rağmen bu durumun kadın için çok bir problem yaratmadığı görülüyor. Aslında bunun sebebi kadınların da kendi emeklerine somut bir şeymiş gibi yaklaşmamalarıdır. Öyle ki emeklerinin erkeğin gözüne ya da evdeki iktidar sahibi her kimse (kaynana, kayınbaba) onun gözüne görünmemesine aldırış

etmiyorlar. Çünkü emeklerini kendileri dışında hiç kimse anlamlandıramaz ya da anlamlandırma çabaları kadının emeğinin zihnindeki karşılığına yaklaşamaz bile. Onlar için işten öte bir anlama sahiptir. Kadının kafasında emek kavramının anlamsal varlığı, dışarıdaki kadın emeğinin görünmezliği ile hem benzerlik taşıyor (somut olarak görülmemesi açısından) hem de sürekli bir çatışma halinde bulunuyor. Kadının emeğinin erkeklerce ya da kaynana ve kayınbabası tarafından hiçe sayılmasının kadın için bu sebeple bir anlamı yoktur. Görünmez olarak yaklaşılması kadının kendi emeğine yüklediği anlamı pekiştiriyor. Belki bilinse, sosyal yapı içerisinde değer verilse o emek kadının kurguladığı kadar zengin olmayacaktır. Yoksulluk ve yoksunluk, görünmezlik ve sessizliği ile kadın eyleme olanağı buluyor. Eylem ise hareket, direniş ve devrim yaratarak insanı var kılıyor. Arendt için insan olmanın en önemli koşulu “eylem” dir, çünkü eylem sonucu insanlar iletişimde bulunur; fikir alışverişi bu eylemin sonucu gerçekleşir; insanlar bu yolla konuşur ki Arendt için konuşmak insan olmanın koşulu ve sonucudur (Arendt, 2016:36). Bu durum yok sayılan kadının bu yokluğu lehine kullanması anlamına geliyor. Eylem, kadını doğuruyor. İnsan kendini insani dünyaya sözleri, konuşmaları ve yaptıklarıyla dâhil edebilir. Arendt bu dâhil oluşun ikinci bir doğuş gibi olduğunu ifade eder. Bu doğuş ne çalışmak gibi zorunluluğun getirdiği mecburiyetten ne de iş etkinliğinde olduğu gibi faydadan doğar. Asıl itkisini başlangıçtan alır. Yani insanın kendi inisiyatifiyle yeni bir şey başlatması, eylemesi, eylemeye başlaması, ön ayak olmasıdır (Arendt, 2016:260). Şükran Hanım eylem ve anlamsal değeri üzerine;

“Ne bileyim arkadaşlarla birlikte birlikle dirlikle güzellikle yapıyorsun ediyorsun. Şimdi her şey gönüllü olarak yaptığın yediğin için güzel oluyor. Her şeyi gönüllü olarak yaparsan güzel ama gönüllü olmazsan ben sana zorla yaptırırsam bir anlamı kalmaz. Ama sen gönlünle yaptığın ettiğin için her şey güzel olur. İşte her şey onlar gibi mesela kurutmalıkta olsun bir işte olsun ekmekte olsun elbirliğiyle. Birlikte, düzende olan her şey güzel oluyor. Sıraya bindirirdik. Mesela biz komşular olarak Antep'te iken söylüyoruz ediyoruz. Haftanın yedi günü, yedi gün üst üste ekmek yapıyorduk. Mesela bir gün bu komşu aldı günü öbür gün öbürü aldı. O aldı o aldı herkes sırayla yapıyor ediyordu. Mesela o kurutmalık da salçada falan herkes komşu. Ben aldım ya sen de alacaksın. Sen almıyorsun o gün komşunun işini

yapar ederiz yarın da ben alırım. Öyle öyle güzellikle yapılır edilirdi. Yani bir ev gibiydik biz komşularımızla.”

Görüldüğü üzere, meşakkat, zorluk, yoksulluk, mecburiyet, ataerkil bu tanımlamalardan hiç biri kadının aldığı hazzı, eyleminin zihnindeki karşılığını, tinsel arayışını açıklamıyor. Bu kavramlar soyut oldukları için, yani görünmez oldukları için dikkate alınmıyor. Ancak kadının yine kadın tarafından dile getirilişi bu çıkmazı aşacaktır.

Kadın emeğinin eylem halini alarak anlamsal değer edinmesine değindikten sonra emeğin görünmezliği, toplumsal yapıdaki yankısına değinmekte fayda var. Kadınlar emeğin kıymetini biliyorlar. Emek verilmeden hiçbir şeyin meyvesini alamayacaklarını da. Öyle ki çalışmadıkları vakit aç kalacaklarını düşünüyorlar. Hayat içerisindeki etkinliklerinin bulunabilecek somut tek etkisi bu olabilir. Şakire Hanım bu etkinliklerin yapılmadığı durumlar için “yaparsan yersin yapmazsan bak dur, yapmazsan olanın eline bak işin yoksa.” diyerek etkinliklerin tek kötü tarafının yapmamak olduğunu belirtiyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, tüm bu etkinlikler kadının anlam dünyası açısından önemlidir. Öyle ki yapmadığını düşünemiyor. Çünkü bir anlamda, erkek tarafından kabul edilmese bile, kadın aileyi doyurmak, var olanla idare etmek ile mükellef görüyor kendini. Parayı idare eden kadının stratejisi, para dışında, salça, ekmek yapmak, kışa hazırlık gibi maddi değeri olmayan ve emek olarak da görünmeyen üretici etkinlikler ile ailenin geçimine katkı sağlamaktır. Geçim stratejisi, genellikle kadın tarafından, ekonominin kötüleştiği zamanlarda hanenin ekonomik durumunu güvence altına almanın yoludur (Lingman, 2005:11-12). Görüldüğü gibi her ne kadar kadının emeği yok sayılsa da ailede gelirin kullanımına ilişkin büyük pay aslında kadının üzerindedir. Antep kadını bunu hayat dediği kapısının önünde gerçekleştirmeye çalışıyor. Evet kadın için anlamsal değeri somut katkısından daha fazla olsa da ekonomik açıdan bakınca göz ardı edilemeyecek kadar önem arz etmektedir.

“Ekonomik krizi başka bir gıda krizinin izlemesi çok mümkün görünüyor, çünkü kapitalizmin insanları doyurmak için kullandığı sistem sürdürülebilir değil. Bütün toplumlar da kadınlar aileleri beslemekle yükümlüdür, bu mutfak bahçesinde bitki yetiştirerek de olabilir, pazardan yiyecek alarak da. Böylece gıda krizi bir fiyat krizi olarak kendini göstermektedir ve kadınların canını çok daha fazla yakacaktır. Pazardan gıda alacak durumda olmadıklarında, kadınlar ek iş yapmaya başlarlar. Söz gelimi reçelini, marmelatını evde yapmaya başlarlar ki, evi besleyecek bütçeyi denkleştirebilsinler. Yani gıda krizi, kadın krizidir.” (Yücel ve Çataloluk, 2009: 14).

SONUÇ

Bir konuyu ele almak, o konuyu tüm yönleriyle incelemek belirli bir perspektiften bakılacaksa pek mümkün görünmemektedir. Öncelikle çalışmanın kendisinin pek semiz olması gerekir ki okuyucu için besleyici ve doyurucu olsun. Burada asıl görev çalışma yapana değil aksine çalışmanın verisini sunacak sahaya düşmektedir. Ancak netice itibariyle sahayı dile dökcek kişi çalışmayı gerçekleştirecek olan saha elemanı olacağından, semiz bir saha, doyurucu bir aktarım gerçekleştiği müddetçe amacına ulaşacak, muhatabını bulacaktır. Bu açıdan bakıldığında bir çalışmanın hakkıyla incelenip, irdelenip sunulması yalnızca akademiye katkısı bağlamında değil toplumsal bir dönüşüm gerçekleştirmesi mahiyetinde de önem arz etmektedir. Çalışmanın genel bir tasvirini yapmaya geçmeden önce, akademiye katkı sağlamak misyonuyla yola çıkan tüm kişilerin, kullandığı yöntem gerek nicel gerek nitel, hangisini kullanmış olursa olsun, çalışmayı toplumsal anlamda pragmatik bir düzlemde ele alması gerekliliği doğmaktadır. Zira toplum yararı gözetmeden yapılan çalışmaların kuru ifadelerden ibaret kalacağı düşünülmektedir. Burada çalışmayı yapan kadar yaptıran akademi personelleri ve çalışmayı kabul eden kurumların da aynı özeni göstermesi, sorunların tespiti ve toplumsal dönüşümün sağlıklı ilerleyebilmesi açısından elzem görülmektedir. Naçizane bir öneri sunmak gerekirse, söz konusu çalışmaların yapılıp, savunulup, raflarda tozlanmaya maruz bırakılması yerine akademik alana tezahürü açısından daha görünür kılınması, çalışmaların amacına daha uygun hale getirilmesi ve toplum yararının en üst seviyede tutulmasına olanak sağlanmalıdır. Aksi halde söz konusu çalışmaların akademinin çevresinde dönmesi ziyadesiyle kısıtlı fayda sağlayacak ve çalışmaları kendini tekrar etmeye mahkûm kılacaktır. Toplumsal alana sirayet etmeyen dolayısıyla da muhatabıyla karşılaşmayan çalışmaların kendini tekrarı kaçınılmazdır.

Elinizdeki çalışma Antep kadınının gündelik hayat deneyimlerini aktarmak amacıyla oluşturulmuştur. Bu minvalde görüşülen kadınların gündelik hayatlarına müdahil olunmuş ve onların deneyimleri paylaşılmıştır. Paylaşılan deneyimler bağlamında kadınların gündelik yaşamları içerisinde ortaya koymuş oldukları varoluş pratikleri, görünür olma biçimleri ve toplumun kendilerine atfetmiş olduğu rollere karşı geliştirdikleri yaşama ilişkin stratejiler irdelenerek anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu izlekte kadınların gündelik yaşama ilişkin ortaya koydukları varoluş

pratikleri “bilinç”, “kimlik”, “gelenek”, “temas”, “oyun”, “beden”, “tin” ve “emek” mefhumları ile çerçeveselendirilerek serimlenmiştir.

Kadın erkeğe nazaran kamusal alana daha az çıkmaktadır. Dolayısıyla gördüğü ve konuştuğu kişiler çoğunlukla akrabaları ve komşularından ibarettir. Ancak kadın kendini yine de yalnız hissetmiyor. Çünkü zihin dünyasında bilinenden farklı sosyallikler kurgulamaktadır. Şöyle ki; kadın öncelikle belleği ile alışveriş halinde olduğu için, yaşadığı hiçbir şey kendisi için “geçmiş” değildir. Çünkü daima yaşadığı günü ve yarınını, geçmişi referans alarak kurgulamaktadır.

Yaşadığı mekân kadının kurgusal gerçekliklerini tasarladığı mekânlardır. Bu mekânlar pencere pervazları, kapı önleri ve hayat yani evin bahçesidir. Kadın bu mekânlarda üretici etkinliklerini gerçekleştirir, kazanda kaynattığı su ile çocuklarını yıkar, komşuları ile bir araya gelerek dedikodu yapar. Çoğu zaman ise tüm bunları yaparken hayal kurar: okula gidebildiğini, sevdiği adam ile evlendiğini, çocuklarının mutlu olduğunu, kendisini üzen şeylerin aslında var olmadığını, eşini mutlu ettiğini, ailesini mutlu ettiğini.

Bellek kurgunun başladığı yerdir kadın için, mekân ise kurgunun doğduğu yer. Dolayısıyla bellek ile alışveriş hali mekân ile ilintilidir. Mekân kadını belleğine yönlendiriyor. Çünkü yaşadığı mekân, tüm zamanını burada geçiren kadın için salt dört duvardan ibaret olamaz. Gelin girdiği kapı eşiği kadının belleğinin de eşiğidir aynı zamanda: öncesi ve öncesiyle kıyas edeceği sonrasını barındırmaktadır. Bachelard’ın dediği gibi, mekân her şeydir burada, çünkü zaman hafızayı canlandırmaz. Anılar hareketsizdir, mekânsallaştığı ölçüde sağlamlaşırlar (Bachelard, 2017:39). Geçmişine özlem duyan kadın için, geçmişi görünür edebildiği, anılarının beklediğine inandığı eşiktir mekân, dolayısıyla da bellek.

Kadın toplumsal hayatın gerçekliklerini olduğu haliyle kabul etmemektedir. Bunları kurgusal bir şekilde yaşamaktadır. Dışarıdan bakan kişi ilk etapta kadının sabah kalkıp gündelik hayatın meşgalesine daldığını ve kendini orada kaybettiğini düşünebilir ancak kadının gün içerisinde gerçekleştirdiği hiçbir eylemi yoktur ki, belleği ile alışveriş halinde olmasın. Kadın her eylemini ve konuştuğu görüştüğü herkesi bellek mekânında tanımlar, anlamlandırır ve yorumlar. Bu da kadının pasif değil her daim aktif olduğunun ve attığı her adımı düşünerek attığının belirtisidir.

Kadının kurgusunda gerçekleştirdiği bir diğer unsur ise kimliktir. “Kim”lik olgusu kadının tasavvurunda biçimlenmektedir. Geçmişte ve şimdi kim olduğunu, gelecekte kim olmak istediğini ve nasıl tanımlandığına kadın karar vermektedir. İlk bakışta kadına tüm bunların dayatıldığı sonucuna varılabilir. Ancak bahsettiğimiz süreç gerçek dünyadaki değil kadının zihin dünyasındaki gerçeklikleridir. Tüm bu gerçeklikleri nasıl anlamlandırdığıdır. Bu durumda kadının doğru ve yanlış algısını çevrenin belirlediği normların değil kadının kendisinin belirlediği sonucu ortaya çıkarmaktadır. Burada bir parantez açmak gerekirse, buradan kadının kurgusal gerçekliklerini yaşadığı toplumsal alana ve birlikte yaşadığı insanlara dayattığı ya da kabul ettirdiği sonucu çıkmaz. Kabul ettirme ve dayatma da yine kadının zihin dünyasında gerçekleşmektedir. Yani kadının dışındaki dünyayı ve zihnindeki dünyayı iki ayrı mekân olarak anlamak gerekir. Kadın adeta kendini kendine ispat etme çabası içerisinde. Yapabildiğini, başarabildiğini, konuşabildiğini, anlatabildiğini ve dinlendiğini kendine ispatlayan kadın, bir anlamda zihninde kendi ile konuşmaktadır. Bu aklın örtülmesinden ziyade kadının baskı gördüğü toplumdan, yoksulluk gibi çevresel baskı unsurlarından ve kendisine baskı uygulayan kişilerden kendini ve aklını korumasının yoludur. Kadının kendine oluşturduğu kimlik her ne kadar zihninde yani kurgusal anlamda var olsa da kendince bulduğu tedavi yöntemidir. Kadının tüm bu baskı unsurlarına karşı hala 10 çocuk büyütebilmesinin, geleneksel bir toplumda henüz 20 yaşındayken dört çocukla gelirsiz ve dul kalmanın üstesinden gelmesinin, kafasında sandalye kırılan kadının çocukları için buna katlanmanın travmasını atlatmasının, kocasının aldığı tavuğu idareli kullanmadığı için dişlerinin kırılmasını hak gören tavrını yok saymasının, evlendiğinin ilk iki ayında çocuğu olmadığı için kocasının üzerine kuma getirmesini olağan karşılamasının tek yolu işte bu kurgusal kimliğidir. Kurgusal anlamda oluşturduğu kimlik kadının koltuk değneğidir. Assmann’ın da dediği gibi kimlik kesinlikle çoğul bir kavramdır ve başka kimlikleri içerir (Assmann, 2001:135). Kadının her duruma karşı takındığı bir kimlik biçimi vardır. Kadın kimliksizdir. Kimliklerinin çoğulluğu oranında kimliksizdir.

Gelenek, bir anlamda kadının kurgusal kimliğinin sürdürücülüğüne darbe vurur. Gelenekler çoğu zaman onun bu yeni kimliğinin karşısına çıkar. Hayal gücünü olumsuz manada etkiler. Kadının yeni deneyimler keşfetmesinin önünde engel olarak duran gelenekler yalnızca geçmişe özlem boyutunda kadın için bugünü yaşanılabilir

kılması bakımından değerlidir. Deyimler ve atasözleri gibi “yaşamın kullanma kılavuzu” olarak görülen ve kişinin davranışlarının ne yönde olacağını belirten kalıp ifadeler kadının tasavvurundaki kurgusal gerçekliklerin zıttıdır. Çoğu zaman bir duvar gibi kadının hayal gücünün karşısına çıkan gelenekler ile kurgusal gerçeklikler bir çatışma halindedir.

Geçmiş ile alışveriş halinde olan kadın bugününü yorumlamak için anılarını kullanır. Anıları hem yol göstericidir hem de bugünü anlamlı kılması bakımından farklı deneyimler sunar. Hayal gücünün yardımıyla kadın zihninde kurguladığı dünyasını evcilleştirir ve onu gerçekmiş gibi yaşar. Kurgunun yabancılığını böylelikle ortadan kaldırır. Kurgusal gerçeklikler kuran kadının geçmişe referansı bugünün kötürümleşen yaşam tarzına dönük bir direnç olarak kendini gösterir. Geleneklerin önemi kendisini ağırlıklı olarak üretici etkinlikler konusunda gösterir. Lezzetin devamlılığına önem gösteren kadın için geçmişten getirdiği üretici etkinliklerin sürekliliği önemlidir. Öyle ki çocuklarına ve gelinlerine de bunları yapmalarını salık verirler. Geçmişe özlem ve geçmişteki insanların bilgisine duydukları güven onları üretici etkinlikler ve dayanışma konusunda geleneksel düşünce ve yaşam tarzına sevk eder. Günümüzde dayanışmanın, komşuluğun ve yardımlaşmanın eksikliğini geleneğin o anlamlı yönünün terk edilmesine bağlayan kadınlar bir araya geldikleri her toplantıda “geçmişin insanları” şeklinde ifadelerle bu durumun altını çizerler. Her nesil kendinden 10,15 yıl öncesini anar, geçmişe özlem böylece sürekli olarak kendini tekrar eder. Çünkü özlenen, belirli bir tarih değildir. 25 yaşındaki bir gelin 15 yaşındaki zamanının dayanışmasını arar, 45 yaşındaki kadın 25 yaşındaki komşuluğu, 90 yaşındaki kadın gençlik zamanının çalışkan gelinlerini arar. Gelenek kadını her zaman bir arayışa sevk eder. Kurgusal gerçeklikler kuran kadın, daha yaşanılabilir bir hayat arar; günümüzün yaşam tarzından ve insan ilişkilerinden memnun olmayan kadın geçmişi anar, geleneklere bağlanır, aynı dayanışmayı ve yardımlaşmayı arar.

Kadının tasavvurunda gerçekleştirdiği kurgusal gerçekliklerden olan “temas” kadının hayata ilişkin deneyimlerini paylaştığı insanlarla kurduğu ilişkiler olarak değerlendirilmelidir. Kadınların yalnızca üretici etkinlikler içerisindeyken bile diğer kadınlarla kurdukları ilişkilerin, zihinlerindeki kurgusal gerçeklikleri pekiştirici nitelikte olduğu görülmelidir. Üretici etkinlikler döneminde kadınlar bu etkinlikleri kolektif bir şekilde gerçekleştirmektedir. Tek bir hane için yapılırsa bile, her hanenin

etkinliklerinin kadınların birlikte oluşturdukları gruplarla birlikte yaptığı görülür. Böylece yardımlaşma hali, birbirlerinin hayatlarına temas etme hali özellikle bu dönemde kendini daha sık gösterir. Yardımlaşmanın ise kadının yardım edeceği ötekini tanıma zorunluluğu olmadan gerçekleştiğine şahit olursunuz. Kadınların diğer kadına teması karşılıksızlığı bağlamında değerlendirilmelidir. Çünkü karşılıksız yapılan bu davranışlar kadının yaşamına ilişkin veriler sunmaktadır. Antep kadını sınırlı yaşam alanını büyötmeye isteklidir. Bunu da zaten sınırlı olan çevresindeki insanların hayatına temas ederek gerçekleştirmektedir. Bu sebeple bu yardımlaşma hali hem karşılıksızdır hem de kadının tasavvurundaki kurgusal dünyaya ilişkin tasarılarını gerçekleştirmesinin de bir yoludur. Çünkü kadın konuşabileceği, dertleşebileceği ailesi dışındaki diğer insanlara ihtiyaç duyar. Özellikle gelinler evin içinde kaynanası, kayınbabası, kocası, eilileri ve kayınbiraderiyle yaşasa da sıkıntılarını onlara anlatmaktan çekinmektedir. Gelinin gelin geldiği evde söz söylemesinin edepsizlik ve aile terbiyesi görmemiş olmasına bağlandığı bir ortamda kadın konuşacak yabancı kadınlara ihtiyaç duyar. Bunun bir ihtiyaç olması ise insanın toplumsal bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Konuşarak var olan insanın söz söylemesinin engellenmesi o kişinin hem psikolojik hem de fiziksel sağlığı için olumsuz etkileri vardır. Yaşadığı baskıyı, psikolojik ve fiziksel şiddetin dile dökölmemesi kadının sağlığını bozar ve bu durumun günden güne katmerleşmesine sebep olur. Dedikodu olarak adlandırılan kadının diğer kadınlara derdini anlatmasının böylesi bir tarafı vardır. Bu sebeple dedikodu aslında kadının hayatla temas kurmasının bir yoludur. Derdini kocasına, kaynanasına anlatamayan kadın konuşacak birilerine ihtiyaç duyar ve bunu yani “dedikodu”yu kendileri için bir “terapi “olarak adlandırır.

Birbirlerinin hayatlarına temas eden kadınlar karşılıklı bir güven ve samimiyet oluşturur. Aynı dertleri yaşayan birilerine temas etmesiyle kendini yalnız hissetmeyecek böylece de karşısındaki kişiyle özdeşlik kurarak o derdin ve sıkıntının altında ezilmemiş olacaktır. Kurulan böylesi bir bağ ile kadınlar hayata ilişkin yeni deneyimler elde etmeye başlayacaklardır. Kapılarının eşiğinde yani “hayat” içerisinde var olmaya başladıkları böylesi anlarda yüzlerinde, aldıkları hazzın ve duydukları mutluluğun izleri görölmeğe başlayacaktır.

Kurulan bağ son derece sağlamdır. Şöyle ki, kadınlar hangi evin ne sıkıntısı olduğunu bilir ve görünmez bir yardımlaşma ağı ile o sıkıntıları ellerinden geldiğince

gidermeye çalışırlar. Üretici etkinlikler esnasında birbirlerinden o kadar haberdardır ki kimin etkinliklerden birini yapıp yapmadığını öğrenirler. Zaten genelde bu etkinlikler bir arada yapıldığı için, etkinliğin herhangi bir aşamasında o etkinliği yapıp yapmadığınız ortaya çıkar. Bunun sonucunda kadınlar o etkinliği yapmayan kişinin neden yapmadığını öğrenir. Çünkü mahalle kadınları arasında kocaman bir haberleşme ağı vardır. Eğer maddi sebeplerden dolayı o etkinliği yapmayan bir kadın varsa, o kişiyi incitmeden haberi olmadan gizlice ya etkinliği yapabileceği malzemeler alınır, ya da o malzemeleri kendisi alsın diye para toplanıp verilir. Çoğu zaman da herkes yaptığı salça, kurutmalık, tarhana gibi yaptıkları üretici etkinliklerinden biraz biraz vererek o kadının bu seneki sıkıntısını gidermeye çalışırlar. Yardımlaşma temelli ortaya çıkan temasın çıktısı kadınların var olabilmesidir. Zira bu etkinlikleri yapmak kadının görevidir. Kocasını etkinlikler için para versin vermesin, kadın yapmak zorunda görülür ve yapmadığı takdirde kocası tarafından “sen nasıl kadınsın”, kaynanası ve kayınbabası tarafından “sen ne biçim gelinsin” gibi sözlere maruz kalır. Bunun sonucunda ortaya çıkan ürün o üretici etkinlikler gibi görünse de aslında ortaya çıkan ürün, kadınların dayanışmasıdır.

Temas yalnızca kadınların kendi arasında ve yaşadıkları topluma ilişkin değildir. Aynı zamanda geçmişle ve gelenekle bağları vesilesiyle inançları ile de temas halindedirler. İnançları gereği kadınların belirli dönemlerde kazanlarla yaptıkları aşure, evlerinde olan yaşlılara hürmet ve uzun ömre sahip olmaları temennisiyle mahalleye dağıtılır. Böylece aynı zamanda inançları gereği “öteki dünya” ile de temas halinde olduklarına inanırlar. Assmann’ın Fortes’ten aktardığı gibi, grubun hatırasında yaşamaya devam etme umudu ve ataları şimdiki zamana dâhil etme anlayışı insan varlığının temel parçasıdır (akt. Assmann, 2001:66).

Kendilerine kurgusal gerçeklikler kurarak kadınların bir anlamda oyun oynadıkları söylenebilir. Yani kendi kimliklerinin yanında bir de farklı bir kimlik ve değersizleştirilen kadın emeğinden farklı bir emek anlayışı üretmek, hayata dair gerçeklikleri zihin dünyalarında farklı anlamlara büründüren kadının hayatı sürdürmesinin yoludur. Yani kadının oynadığı oyun hakikatle ilişkiseldir. Lefebvre’in diliyle anlatmak gerekirse; rol hakikati sürdürür ve hakikat kadar gerçektir (Lefebvre, 2015a:141).

Üretici etkinlikler esnasında kadının ortaya koyduğu ürün ve çaba, kadın tasavvurunda “emek” kavramından çok daha farklı bir anlam içermektedir. Kapılarının önlerinin “hayat” olarak adlandırılması bunu anlaşılır kılmaktadır. Bir anlamda kadının hayata karışmasının yolu olarak girdiği rol ve oynadığı oyuna referans verir. Söz konusu etkinlikler, kurulan temas yolları, bedene giydirilen kimlik, diğer kadınlarla paylaşılan ortamların bir anlamda mahkeme salonu görevi görmesiyle kadının kendisinin yazdığı, kendisinin oynadığı ve kurallarını da kendisinin belirlediği bir tiyatro oyunu içerisinde olduğu söylenebilir. Hayat kadın için bir oyun alanıdır.

Kadın bedeninin kurgulanarak biçimlendirildiği gerçeği karşımızda durmaktadır. Ancak kadının bunun üzerine bir de kendi kurgusunu kattığını söylemek yerinde olacaktır. Antep kadını, bedenini değerli kılan şeyin çok çalışması olduğunu ifade eder. Kadın ürettikleriyle kendini değerli ve sağlıklı hissediyor. Öyle ki çok çalışarak doğum yapana kadar ve yaptıktan hemen sonra bile çok ağır işler yapabildiğini söylüyor ve bedenini güçlendirmenin, bedenini sağlıklı kılmanın yolunun buradan geçtiğini düşünüyor. Ona göre bu üretici etkinlikleri yapmak öyle her kadının yapamayacağı bir iştir. Teşhir de bu işin önemli bir kısmını oluşturuyor. Eleştirilen kadın bedeninin teşhirin karşısında Antep kadınının ürettiği ürünleri teşhir ettiğini yani bir anlamda kadınlığını teşhir ettiğini söylemek olasıdır. Kadın zihinsel bir ben’e kurgusal bir kimlik giydirerek bunu oyun oynadığı sahnede teşhir etmektedir.

Özellikle baba evinden çıktığı anda kadın kimliksiz bir şekilde yaşayarak bocalamaktadır. Bir süre sonra geliştirdiği direnç pratiği olarak kurgusal varoluş biçimleriyle yavaş yavaş “kendi tasavvurunda” görünür olmaya başlamaktadır. Günden güne oluşturduğu “kurgusal kadının” altını çizen kadın kendini güçlü hissetmeye başlar. Üretici etkinliklerde bulunmak, çocuk doğurmak, tüm bu süreç kadının anlam dünyasında tinsel süreçlere işaret eder. Kadının anlam dünyasında üretici etkinlikler eve katkı sağlamasının dışında kadınlığını pekiştiren ve kendisini evin diğer fertlerine karşı yani kocasına, kaynanasına ve kayınbabasına karşı işe yarar olduğuna inandıracak etkinliklerdir. Çocuk doğurmak ise, hiç söz sahibi olmadığınız koca evinde bir nebze söz sahibi olmaya başlayacağınız anlamını taşımaktadır. Kadın için doğurduğu çocuk baba evinden çıktıktan sonra artık ölüsünün çıkacağına inandığı koca evinde kendisini koruyacak birinin olması

anlamına gelir. Bu sebeple erkek evlat yalnızca evin erkeği için değil kadın için de öncelikle sahip olunmak istenen çocuktur.

Antep kadını için maddi getirisi olmayan emek, kadının varoluşunun, kendini değerli görmesinin ve diğer kişilere karşı emeğini değerli göstermesinin yoludur. Arendt, insanın emek harcaması/çalışma durumunu hayatın kendisi olarak nitelendirir (Arendt, 2016:35). Kadın da Arendt gibi “hayat” içerisindeki tüm o koşuşturma halini hayatın kendisi olarak nitelendirmektedir. Kadın bunu hayatın kendisi olarak görür ancak kendi emeğinin erkek emeği gibi somut olarak nitelendirilmemesine çok fazla aldırmaz. Kocasının, kaynanasının ya da kayınbabasının onun emeğine yönelik değersizleştirici bakışı kadının dile getirdiği bir şey olsa da aslında bu durumun kadın için çok da önemli olmadığı görülmüştür. Çünkü kadın için, emeğinin işten öte bir anlamı vardır. Kendi emeğinin görünmüyor oluşu, kadının zihin dünyasında kendi emeğine atfettiği kurgusal varoluşunu destekler niteliktedir. Çünkü bu durum kadının eylemesinin ve bir direnç pratiği sergilemesinin en önemli sebebidir. Bu sebeple kadın kurgusal emeğini çoğu zaman erkeğin somut emeğinden daha değerli görüyor.

KAYNAKLAR

- Abou-el-Haj, R. A. A. (2018). *Modern devletin doğası*. Çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, Ankara, İmge Kitabevi.
- Acar-Savran, G. (2013). *Beden, emek, tarih: diyalektik bir feminizm için*. Kanat Kitap.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın diyalektiği*. Çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı.
- Ahmad, F., & Alogan, Y. (2012). *Modern Türkiye'nin oluşumu*. Kaynak Yayınları.
- Akgül, M., (2000). “*Türk toplumunun Değişim Sürecinde Kamusal Alan ve Kadın*”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10, 155-180.
- Akman, Y., & Erden, M. (2012). *Eğitim Psikolojisi: Gelişim-Öğrenme-Öğretme*. Arkadaş Yayınevi. Ankara.
- AKSOY, N., (2014). *Kurgulanmış Benlikler: Otobiyografi, Kadın, Cumhuriyet*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aksoy, Ö. A., (1962). *Atasözleri, deyimler*. Türk Tarih Kurumu.
- Aktaş, G., (2017). *Kadın açısından kente ilişkin mekân pratikleri*. Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute/Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (27).
- Akyol, D., Çiğdem, A., Düzenli, T., (2017). *Toplumsal Değişim Sürecinde “Kamusal Mekân”’ın Dönüşümü*. Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 5, Sayı: 56, Ekim 2017, s. 545-554.
- Alkan, A., (1999). *Özel alan-kamusal alan ayrımının feminist eleştirisi çerçevesinde kentsel mekân. Tartışma Metinleri*, 1-27.
- Alkan, A. (2012). *Şehircilik Çalışmalarının Zayıf Halkası: Cinsiyet*. Erişim tarihi: 26.05.2019, <https://aytenalkan.wordpress.com/2014/06/04/sehircilikcalismalarini-n-zayif-halkasi-cinsiyet/>
- Almog, O. (1998). *The problem of social type: A review*. Electronic Journal of sociology, 3(4), 1-34.
- Altun, Fahrettin (2005), *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, İstanbul: Küre Yay.

- Antmen, A. (2014). *Kimlikli bedenler: sanat, kimlik, cinsiyet*. Sel Yayıncılık.
- Arendt, H., (2016), *İnsanlık Durumu*, İstanbul, İletişim Yayınlar
- Assmann, J., & Tekin, A. (2001). *Kültürel bellek: Eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik*. Ayrıntı Yayınları.
- Avcı, Y. (2009). *Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Döneminde "Otoriter Modernleşme" ve Kadının Özgürleşmesi Meselesi*. Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, 21, 1-18.
- Aydemir, M. Ali (2011), *Sosyal Sermaye Topluluk Duygusu ve Sosyal Sermaye Araştırması*, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Aydınoglu, H., (2008-09), "Küreselleşen Dünyada Cumhuriyet(çilik) Sorunsalı: Kimlik ve Vatandaşlık Sorunu", Doğu-Batı, Cilt 1, No 42, Kasım, Aralık, Ocak, 2008-09, s. 193.
- Aydoğan, F. (2005). *Medya ve tüketim kültürü üzerine eleştirel bir analiz*. Türkmen Kitabevi.
- Bachelard, G. (2017). *Mekânın Poetikası*, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Baker, U. (2014). *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*, çev. Harun Abuşoğlu, İstanbul, Birikim.
- Balcı, D. (2013). *Yeşilçam'da Öteki Olmak*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Barbarosoğlu, F. (2016). *Şov ve Mahrem*, 5. baskı. İstanbul: Profil.
- Barthes, R. (2014). *Göstergebilimsel serüven*. Yapı Kredi yayınları.
- Baudelaire, C. (2016). *Paris Sıkıntısı* (Çev. E. Alkan). İstanbul: Varlık Yayınları
- Baudrillard, J., & Mayer, J. P. (2016). *Tüketim toplumu: söylenceleri yapıları*. M. Celep (Ed.).
- Bauman, Z. (2013). *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2014). *Küreselleşme*. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2015). *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2016). *Postmodern Etik*, (Çev. Alev TÜRKER). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Beatrice, Hendrich (2011) "Mario Levi ve Mıgırdiç Margosyan'da Yemek Hatırlama ve Hatırlama Yemekleri", *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları* L. Neyzi, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Benhabib, Ş. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey*. M. Küçük (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Benjamin, W. (2012). *Pasajlar*, (Çev. Ahmet Cemal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, (Çev: Vefa Saygın Öğütle). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Berktaş, Fatmagül. (2012) *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, Fatmagül. (2009). “*Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik*”, Cogito, No:58, Bahar 2009, s.61
- Bodkin, Ronald, G., (1999), “*Women’ Agency in Classical Economics Thought: Adam Smith, Harriet Taylor Mill and J. S. Mill*”, Feminist Economics. 5:1, 1999, 45-60.
- Bora, A. (2005). *Kadınların sınıfı*. İletişim yayınları.
- Bora, A. (2008). Cinsiyet ve Sınıf: Kimlikten Politik Özne Çıkar mı?. *Cinsiyet Halleri: Türkiye’de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları*, (der.) Nil Mutluer, Varlık Yayınevi, İstanbul.
- Bora, A. (2011). *Feminizm kendi arasında*. Ayizi Yayınları.
- Bourdieu, P. (2014). *İmgesel sermaye ve toplumsal sınıflar*. Cogito, 76, 192-203.
- Bourdieu, P. (2015a). *Ayrım: Beğeni yargısının toplumsal eleştirisi*. Heretik.
- Bourdieu, P. (2015b). *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yay.
- Bourdieu, P. & Eagleton, T, (2013). “Bir Ropörtaj: Doxa (Kanaat) ve Ortak Yaşam”. *İdeolojiyi Haritalamak* (iç.). Slavoj Žižek (Der.). (Sibel Kibar, Çev.). Ankara: Dipnot. 397-415.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. (2003). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (1. Baskı). N. Ökten, çev.) İstanbul, İletişim.
- Bourse, M., & Ergüden, I. (2009). *Melezliğe övgü*. Ayrıntı Yayınları.
- Boym, S. (2009). *Nostaljinin geleceği*. Metis Yayınları.
- Bozdoğan, S. & Kasaba, R. (2005). *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Breen, M., S., Blumenfeld, W., J., (2009). “*Burada bir şahıs var*”: Judith Butler ile Söyleşi. Erişim Tarihi: 18.07.2018, <https://traductionact.wordpress.com/2009/08/06/%E2%80%9Cbura-da-bir-sahis-var%E2%80%9D-judith-butler-ile-soylesi/>.
- Butler, J. (2009). *Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri*. Cogito, 58, 73-92.
- Butler, J. (2010). *Cinsiyet Belası*, Çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (2012). *Bedenler ve iktidar, tekrar*. Michel Foucault. Cogito, 70-71, 275-290.
- Butler, J. (2014). *Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar-Zeynep Talay, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Canetti, E. (2014). *Kitle ve İktidar*. (6. Baskı). (çev: Gülşat Aygen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Connell, R. W. (2016). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, Çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Connerton, P. (1999). *Toplamlar nasıl anımsar?*, çev. Alâeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Cüceloğlu, D. (1997). *İnsan ve Davranışı*. (7. Baskı). İstanbul:Remzi Kitabevi.
- Çaha, Ö. (1998). *İdeolojik kamusalın sivil kamusala dönüşümü*. Doğu Batı Düşünce Dergisi, 5.
- Çakır, S. (2010). Mekânın kadınlar açısından kurgulanışına kuramsal ve tarihsel süreç içinde bakmak. İçinde Akpınar, A., Bakay, G. ve Dedehayır, H.(der.) *Kadın ve Mekân*, TurkuvaZ Kitap ve yayıncılık, İstanbul, 133-149.
- Çelebi, Nilgün, (1990), *Kadınlarımızın Cinsiyet Rolü Tutumları*, Konya: Sebat Ofset.
- Çetin, A. (2006). *Kamusal Alan ve Kamusal Mekân Olarak Sokak*. Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Çiçek, A., Aydın, S., & Yağci, B. (2015). *Modernleşme Sürecinde Kadın: Osmanlı Dönemi Üzerine Bir İnceleme*. Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 6(9), 269-284.
- Daly, M. E. (1989). *Women and poverty*. Combat Poverty Agency.
- Demir, M. (2013). *Çevre Olarak Konumlandırılmış Kadını ve Doğayı Birlikte Düşünmek: Ekofeminizm*. Doğu Batı Düşünce Dergisi, 63, 11-44.
- Eagleton, T. (2005). *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ecevit, Y., & Karkıner, N. (2013). *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Ellul, J. (1998). *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul.
- Engels, F. (1977). *Doğanın Diyalektiği*, Çev. A. Gelen, Sol yay, Ankara.
- Erdönmez, E. (2014). *Kenti Bir Kamu Alanı Olarak Okumak. Şehir Üzerine Düşünceler-I*, Esenler Belediyesi Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yayınları, İlbey Matbaa, İstanbul.
- Ergün, R., & Akal, C. B. (2014). *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*. (2.Baskı). İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Eroğlu, Ö., & İşler, R. (2006). *İktisat Düşüncesinde Farklı Bir Bakış: Feminist İktisat*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım Ltd. Şti.
- Finn, G. (1985). *Patriarchy and pleasure: The pornographic Eye/I*. CTheory, 9(1-2), 81-95.
- Fischer, C. S. (1976). *Alienation: trying to bridge the chasm*. The British journal of sociology, 27(1), 35-49.

- Foucault, M. (2002). *Toplumu savunmak gerekir: Collège de France'ta verilen dersler, 1975-1976*. Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul, Yapı Kredi.
- Foucault, M. (2003). *İktidarın Gözü, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Kitabevi*
- Foucault, M. (2005). *Entelektüelin Siyasi İşlevi, çev. Işık Ergüden-Osman Akınbay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.*
- Foucault, M. (2016a). *Cinselliğin Tarihi, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Kitabevi*
- Foucault, M. (2016b). *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2. İstanbul: Ayrıntı.*
- Foucault, M., Gutman, H., & Hutton, P. H. (2001). *Kendini bilmek. Om Yayınevi.*
- Foucault, M., & Kılıçbay, M. A. (2017). *Hapishanenin doğuşu: Gözetim altında tutmak ve cezalandırmak. İmge.*
- Fraser, N. (2004). *Kamusal alanı yeniden düşünmek: gerçekte var olan demokrasinin eleştirisine bir katkı. Meral Özbek (Der.), Kamusal Alan içinde, 103-133.*
- Garber, J. A. (2000). *Not named or identified: Politics and the search for anonymity in the city. Gendering the city: Women, boundaries, and visions of urban life, 19-39.*
- Giddens, A. (2014a). *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum, Çev. Ümit Tathıcan. İstanbul: Say Yayınları.*
- Giddens, A. (2014b). *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Tolumlarda Cinsellik. Aşk ve Erotizm, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.*
- Giet, S., & Engindeniz, İ. (2006). *Özgürleşin! bu bir emirdir: kadın ve erkek dergilerinde beden. Dharma.*
- Goffman, E. (2018). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu, (Çev. Barış Cezar). İstanbul: Metis Yayınları.*
- Göle, N. (2000). *İslam'ın yeni kamusal yüzleri: İslam ve kamusal alan üzerine bir atölye çalışması. Metis Yayınları.*
- Göle, N. (2016). *Modern mahrem: medeniyet ve örtünme. İstanbul: Metis yayınları.*
- Günündi Ersöz, A. (2015). *Özel Alan / Kamusal Alan Dikotomisi: Kadınlığın "Doğası" Ve Kamusal Alandan Dışlanmışlığı, Sosyoloji Araştırmaları Dergisi Cilt:18, Sayı:1, ss: 80-102.*
- Gürbilek, N. (2007). *Kör ayna, kayıp şark. İstanbul: Metis Yayınları, 2.*
- Güzel, E. (2013). *Güzellik Dayatması Altında Tüketim Nesnesine Dönüşen Kadın. Global Media Journal: Turkish Edition, 4(7).*
- Habermas, Jürgen. (2004). *"Kamusal Alan". Kamusal Alan (iç.). Der. ve Çev. Meral Özbek. İstanbul: Hil Yayın. 95-102.*
- Habermas, J. (2015). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, (Çev: T. Bora ve M. Sancar). İletişim Yayınları, İstanbul.*

- Hansen, M. (2004). *Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin Kamusal Alan ve Tecrübe'si: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar*. Meral Özbek (Der.), Kamusal Alan içinde, 141-176.
- Hartman, H. (2016). Marksizmle feminizmin mutsuz evliliği. G. Aygen,(Çev.), Gülnur Acar Savran, Nesrin Tura Demiryontan (Haz.), *Kadının Görünmeyen Emeği-Maddeci Bir Feminizmin Üzerine*, İstanbul: Yordam Kitap.
- Haug, Frigga (2018). *Toplumsal Cinsiyet İlişkileri*. Shahrzad Mojab (Der.), Marksizm ve Feminizm içinde, 49-99.
- Hegel, G.W. F. (1986) *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları
- Hufton, O. (2005). *Kadınlar, İş ve Aile. Kadınların Tarihi: Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları*, Cilt.3 içinde, 25-52, edit. Georges Duby, Michelle Perrot, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Işık, E. (1998). *Beden ve toplum kuramı: öznenin sosyolojisinden bedenin sosyolojisine*. Bağlam Yayınları.
- İleri, N. C. (1993). *Kadınlarımız*, Anadolu Üniversitesi Basımevi.
- Judith Revel, (2012). “Kimlik, Doğa, Yaşam: Üç Biyopolitika Yapıbozumu”, Cogito, No:70-71, Yaz 2012, s 9.
- Kadioğlu, A., (1999), *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi, Türkiye’de Demokratik Açılım Arayışları*, İstanbul, Metis Yayınları.
- Kandiyoti, Deniz (1996) “Çağdaş Feminist Çalışmalar ve Ortadoğu Araştırmalar”, *Kadın Araştırmalarında Yöntem* (Der. Serpil Çakır/Necla Akgökçe), İstanbul: Sel Yay.
- Keller, E. F. (2007). *Toplumsal cinsiyet ve bilim üzerine düşünceler*,(çev.). Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları.
- Keskin, F. (1998). *Kamusal Alan ve Yalın Yaşam*. Doğu Batı, 2(5), 1998-9.
- Khoury, D. R. (2000). Terlikler Kapıda Mı, Kapalı Kapılar Ardında Mı?, Ev İçinde ve Kamusal Mekanda Musullu Kadınlar. *Modernizmin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, Madeline Zılfi, Çev. N. Alpay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (2001). *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*. İmge Yayınları, 2.
- Kirel, S. (2010). *Kültürel çalışmalar ve sinema*. Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Kocabaşoğlu, U. (2010). İkinci Meşrutiyet'in Birinci Meşrutiyeti. *Matbuat, İkinci Meşrutiyet Devrinde Basın ve Siyaset* içinde (Hakan Aydın Ed.). Konya: Palet Yayını.
- Kocaer, S. (2006). *Argo ve toplumsal cinsiyet*. Milli Folklor, 71(18), 97-101.
- Köse, H. (2011). *Tüketim Toplumunda Bir “Sosyal Beden” Kurgusu Olarak Kadın*. Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi, 6(4), 76-89.

- Kula Demir, N., & Yiğit, Z. (2013). *Reklam Fotoğraflarında Kadın Bedeninin Değişimi*. Electronic Turkish Studies, 8(6)
- Laslett, B. (1999) *Personal narratives as sociology*, Contemporary Sociology, 28(4): 391–401.
- Lefebvre, H. (2007). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi* (Çev. Işık Ergüden), Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2015a). *Gündelik hayatın eleştirisi I*. (çev) I. Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2015b). *Gündelik Hayatın Eleştirisi II Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri*,(çev) I. Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Le Goff, J. (2015). *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, Çev. Hanife Güven ve Uğur Güven, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lingam, L. (2005). *Structural adjustment, gender and household survival strategies: Review of evidences and concerns*. CEW Center for the Education of Women, University of Michigan.
- Locke, J. (2004). *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*. Çev. F. Bakırcı. Ankara: Babil Yay.
- Lois McNay. (2012) “*Foucaultçu Beden ve Deneyimin Dışlanması*”, Cogito, No:70-71, s.321.
- Lukács, G. (1987). *Avrupa Gerçekçiliği*,(çev.) Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel.
- Lukes, S. (2006). *Bireycilik* (Çev: İsmail Serin) Ankara. Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mardin, Ş. (1998). *Türkiye’de din ve siyaset: makaleler 3*. İletişim Yayınları.
- Margulis, S. T. (2011). *Three theories of privacy: An overview*. In *Privacy online* (pp. 9-17). Springer, Berlin, Heidelberg.
- Molyneux, M. (2016). *Ev Emeği Tartışması ve Ötesi*. Gülnur Acar Savran, Nesrin Tura Demiryontan (Haz.), *Kadının Görünmeyen Emeği-Maddecî Bir Feminizmin Üzerine*, İstanbul: Yordam Kitap.
- Murphy, A. (2008). *Feminism and race theory*. Merleau-Ponty: key concepts, 197-206.
- Nazlı Aylin (2015) “Kadın Bedeni ve Toplumsal İzdüşümleri: Sosyolojik Bir Bakış” içinde *Kadın Bedeni ve İstismarı*, Editörler: Fatma Zehra Fidan & Duygu Alptekin, 1. Baskı, Opsiyon Yayınları, İstanbul.
- Neyzi, L. (2011). *Nasıl hatırlıyoruz. Türkiye’de Bellek Çalışmaları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ökten, Ş. (2009). *Toplumsal cinsiyet ve iktidar: güneydoğu anadolu bölgesi’nin toplumsal cinsiyet düzeni*. Journal of International Social Research, 2(8).

- Özbay, F. (2015). Türkiye’de Ev Emeğinin Dönüşümü: On dokuzuncu Yüzyıldaki Osmanlı Ev Kölelerinden Günümüzde Kaçak Göçmen İşçilere. içinde *Geçmişten Günümüze Türkiye’de Kadın Emeği*.
- Özbudun, S., Markus, G., & Demirer, T. (2008). *Yabancılaşma ve. Ütopya*.
- Özdemir, C. (2001). *Kimlik ve söylem*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2(2).
- Papacharissi, Z., & Gibson, P. L. (2011). *Fifteen minutes of privacy: Privacy, sociality, and publicity on social network sites*. In *Privacy online* (pp. 75-89). Springer, Berlin, Heidelberg.
- Parmaksız, Pınar Melis Yelsalı (2011). “Kadınların Belleği: Hatırlama, Anlatı, Deneyim ve Toplumsal Cinsiyet”, *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıl’a Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar*, (der.) Serpil Sancar, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, (çev.). Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
- Ricoeur, P. (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Rosaldo, M. Z., Lamphere, L., & Bamberger, J. (1974). *Woman, culture, and society* (Vol. 133). Stanford University Press.
- Rousseau, J. J. (2005). *Emile, bir çocuk büyüyor* (Çev. Ü. Akagündüz). İstanbul: Selis Kitaplar.
- Saenko, I. V. (2005). *The superstitions of today's college students*. Russian Education & Society, 47(12), 76-89.
- Sancar, S. (2013). *Erkeklik: İmkânsız iktidar: Ailede, piyasada ve sokakta erkekler*. Metis.
- Sartre, J. P. (2006). *İmgelem*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul.
- SAYIL Işıl (1994), “*Ruh Sağlığı Sorunu Olarak Şiddet*”, Kriz Dergisi, Sayı: 2, s.270-289.
- Sennett, R. (2008). *Karakter Aşınması*, 9. basım, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- Sennett, R. (2006). *Ten ve Taş*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Sennett, R. (2016). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. Ayrıntı Yayınları.
- Sevim, A., Öztoprak, İ., & Tural, M. A. (2006). *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Schick, I. C., Kılıç, S., Sarı, G., & Düzkan, A. (2000). *Batının cinsel kıyası: Başkalıkçı söylemde cinsellik ve mekânsallık*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Smith, A. (2008). *Milletlerin Zenginliği*, (Çev. Haldun Derin). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

- Sözen, E. (1999). *Demir kafesten plastiğe kimliklerimiz: sekülerleşme sürecinde kimliklerin inşası*. Birey.
- Strober, M. H. (1994). *Rethinking economics through a feminist lens*. The American Economic Review, 84(2), 143-147.
- Swartz, D. (2011). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, (çev: Elçin Gen). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Takış, T. (1998). *Yurttaşlardan Bir Müzakere*. Doğu Batı Dergisi, 5, 5-6.
- Tayanç Akıcı, D. (2010). *Modernizm ve Postmodernizmin Kadın Kimliği Üzerindeki Etkisi*. Köprü Dergisi, 110.
- Tekeli, S. (1991). "Tek Parti Döneminde Kadın Hareketi de Bastırıldı". *Sol Kemalizme Bakıyor*, İstanbul: Metis Yayınları, 103-119.
- Thompson, E. P. (2015). *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Thompson, J. B. (2008). *Medya ve Modernite*, (Çev. Serdar Öztürk). Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Timisi, N. (2005). *Sanallığın Gerçekliği: İnternetin Kimlik ve Topluluk Alanlarına Girişi*. Mutlu Binark ve Barış.
- Touraine, A. (2007). *Kadınların Dünyası*, çev. M. Morali, İstanbul, Kırmızı Yayınları.
- Tura, S. M. (2010). *Freud'dan Lacan'a psikanaliz*. Kanat.
- Ulu, A., Karakoç, İ. (2004). *Kentsel Değişimin Kent Kimliğine Etkisi*. İstanbul: TMMOB Şehir Plancıları Odası Yay.
- Vargün, B., & Tekin, Ü. (2018). *Aile Kurumu Çerçevesinde Töre ve Namus Cinayetleri*. Muhafazakâr Düşünce Dergisi Sayı 31: AİLE, 101-117.
- Vatandaş, C. (2007). *Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinin algılanışı*. Sosyoloji Konferansları, (35), 29-56.
- Vernant, J. P. *Kent Devlette Birey*. çev. Sevgican Yağcı, Doğu Batı, (3. Baskı) sayı, 5, 1998-9.
- Yaman Öztürk, M., & Dedeoğlu, S. (2010). *Kapitalizm ve Ataerki İlişkisi Çerçevesinde Kadın Emegi. Kapitalizm, Ataerkillik ve Kadın Emegi*, 9-25.
- Yeter, E. (2015). *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadının Özneliği ve Din*. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15(2).
- Yücel, Y. ve Çataloluk, G. (2009) "Kadınlar Krizin Sosyal Hava Yastığıdır", Petrol İş Kadın Dergisi, 33(2), 12-14.
- Yükselbaba, Ü. (2017). Kadın ve Kamusal Alan: Kadının, Kadın Olarak Var Olma Mücadelesi. *Kadın, Kamusal Alan ve Hukuk içinde* (Ülker Yükselbaba Ed.). İstanbul: Tekin Yayınları.
- Zeldin, T. (2014). *İnsanlığın Mahrem Tarihi* (Çev. E. Özsayar). İstanbul Ayrıntı Yayınları.
- Zengin, A.N. (2012) "Foucault'a Bir Bakış: Öznenin Cinselliğinden Kendiliğin Haz Ahlakına", Cogito, No:70-71: 333-342.

Zimmer, Heinrich, 2004, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve İmgeler*, 1. Baskı, Gül Çağalı Güven (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.



EKLER

GÖRÜŞMECİ RIZA ONAY FORMU

Derinlemesine görüşme, katılımcı gözlem ve odak grup görüşmesi yöntemleri kullanılarak kadının gündelik hayatını deneyimlemeyi amaçlayan tez çalışmasında detaylı bilgilere ulaşmak adına çok yönlü veri toplama teknikleri (ses kaydı, fotoğraf, saha verileri, derinlemesine görüşme ifadeleri) kullanılacaktır. Söz konusu çalışma kapsamında detaylı ve yeterli verilere ulaşmak adına görüşmeler ses kayıt cihazıyla kayıt altına alınacaktır.

Sayın görüşmeci;

Bu araştırmada yer almak tümüyle sizin isteğinize bağlıdır. Araştırmada yer almayı reddedebilirsiniz ya da başladıktan sonra yarıda bırakabilirsiniz. Bu araştırmanın sonuçları bilimsel amaçlarla kullanılacaktır. Araştırmadan çekilmeniz ya da araştırmacı tarafından araştırmadan çıkarılmanız halinde, sizinle ilgili veriler kullanılmayacaktır. Ancak veriler bir kez anonimleştikten sonra araştırmadan çekilmeniz mümkün olmayacaktır. Sizden elde edilen tüm bilgiler gizli tutulacak, araştırma yayınlandığında da varsa kimlik bilgilerinizin gizliliği korunacaktır.

Yukarıda yer alan ve araştırmaya başlamadan önce görüşmecilere verilmesi gereken bilgileri içeren metni okudum (ya da sözlü olarak dinledim). Eksik kaldığını düşündüğüm konularda sorularımı araştırmacılara sordum ve doyurucu yanıtlar aldım. Yazılı ve sözlü olarak tarafıma sunulan tüm açıklamaları ayrıntılarıyla anladığım kanısındayım. Çalışmaya katılmayı isteyip istemediğim konusunda karar vermem için yeterince zaman tanındı.

Bu koşullar altında, araştırma kapsamında elde edilen şahsıma ait bilgilerin bilimsel amaçlarla kullanılmasını, gizlilik kurallarına uyulmak kaydıyla sunulmasını ve yayınlanmasını, hiçbir baskı ve zorlama altında kalmaksızın, kendi özgür irademle kabul ettiğimi beyan ederim.

Ad-Soyad

İmza

ÖZGEÇMİŞ

Kader Taşkesen 1990 yılında Siirt'te doğdu. İlk, Orta ve Lise öğrenimini İstanbul'da tamamladı. İstanbul Üniversitesi Gazetecilik Bölümü'nden 2016 yılında mezun oldu. Daha sonra Gaziantep Üniversitesi İletişim ve Toplumsal Dönüşüm Ana Bilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimi almıştır.

VITAE

Kader Taşkesen was born in 1990 in Siirt. He completed his primary, secondary and high school education in Istanbul. She graduated from Istanbul University Journalism Department in 2016. Afterwards, he received his master's degree in Gaziantep University Communication and Social Transformation Department.