

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

**TAHAKKÜM STRATEJİLERİ VE DİRENİŞ TAKTİKLERİ:
İSTANBUL'DAKİ UGANDALI KADIN SEKS İŞÇİLERİNİN
DENEYİMLERİ**

Doktora Tezi

Yeliz KENDİR GÖK

Ankara, 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

**TAHAKKÜM STRATEJİLERİ VE DİRENİŞ TAKTİKLERİ:
İSTANBUL'DAKİ UGANDALI KADIN SEKS İŞÇİLERİNİN
DENEYİMLERİ**

Doktora Tezi

Yeliz KENDİR GÖK

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Nilay ÇABUK KAYA

Ankara, 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

**TAHAKKÜM STRATEJİLERİ VE DİRENİŞ TAKTİKLERİ:
İSTANBUL'DAKİ UGANDALI KADIN SEKS İŞÇİLERİNİN DENEYİMLERİ**

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Nilay ÇABUK KAYA

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
1- Prof. Dr. Nilay ÇABUK KAYA	
2- Prof. Dr. Aylin GÖRGÜN BARAN	
3- Prof. Dr. Emine Feryal TURAN	
4- Prof. Dr. Fatma Umut BEŞPINAR	
5- Doç. Dr. Haktan URAL	

Tez Savunması Tarih: 12.04.2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. Nilay Çabuk Kaya danışmanlığında hazırladığım “Tahakküm Stratejileri ve Direniş Taktikleri: İstanbul'daki Ugandalı Kadın Seks İşçilerinin Deneyimleri (Ankara 2023)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: .../.../2023

Adı-Soyadı: Yeliz KENDİR GÖK

İmza:

TEŞEKKÜR VE İTHAF

Etnografik saha çalışmasına başlamadan önce oldukça emin olduğum bir nokta vardı: “Bu, kadınların seslerinin duyurulabilmesine olanak sağlayan bir çalışma olacak”. Her ne kadar görüşeceğim kadınların hayatlarını, şimdiye kadar neler biriktirdiklerini ve “ses”i oluşturacak olguları merak etmenin uzamlarına saha öncesinde belirli soruları ilıştirmiş olsam da yolda başıma gelenler yeni soruları meraka sevk ediyor; kadınlarla görüşmelerde can alıcı soruların doğmasına alan açan deneyimler, yaşam öyküleri, dertler ve kahkahalar paylaşılyordu. Tam da bu nedenle, her şeyden önce bu çalışmanın sesi olmaktan öte çok daha fazlası olan Ugandalı kadın seks işçisi arkadaşlarıma, onlara seslendiğim şekliyle “Sister” (her bir kız kardeşime) zamanlarını ve deneyimlerini benimle paylaştıkları için minnettar olduğumu dile getirerek başlamak istiyorum.

Kız kardeşlerimle temas kurmamda ve kurduktan sonra tanışma fırsatına sahip olduğum bütün Ugandalılara, bana ayırdıkları zaman, gösterdikleri sabır ve hoşgörü için ne kadar teşekkür etsem az kalır. İsimlerini yazabilme şansım olsaydı hiç üşenmeden tek tek yazmaktan onur duyardım. Her birinin bir şekilde izini taşıyan bu tez, kuşkusuz onlar sayesinde bir bütünlüğe sahiptir. Öte yandan, uzun bir süreci barındıran bu doktora tezinin insanın bunca zamanı harcamasını anlamlı kılan kuşkusuz hayatlarını benimle paylaşan, seslerine tanıklık ettiğim, göz göze sohbet ettiğim Ugandalı kadınlardı.

Bu tezin teorik zeminini oluşturan James C. Scott, Tahakküm ve Direniş Sanatları adlı eserinde, teorisini inşa ederken farklı etkileşim türleri ile yüzleştğini ve deneyimleri arasında “alay edilme, alay konusu haline gelme”nin de yer aldığını not düşüyor (2018: 12). Teorisinden faydalandığım, fikirlerinin gölgesinde gezindiğim kişi ile benzer deneyimleri paylaştığımı itiraf etmeli, bu deneyimi olanaklı kılanlara çalışmam üzerindeki olumlu, geliştirici, hırslandırıcı etkisi nedeniyle teşekkür etmeliyim. Alay

konusu haline gelirken, “*Eee nasıl ulaşacaksın ki?; Başka konu bulamadın mı?; Sıkıntılı mesele!; Başka konu bulsaydın, sonuçta en iyi tez bitmiş tezdır.; Kaç paraymış?; Sende bilgileri var mı lazım olursa.; AIDS’li filan var mıydı?; Sen şeyleri çalışıyordun değil mi nasıl gidiyor?*” gibi cümleleriyle kâh arkadaşlığımızın sınırlarını kâh akademik hiyerarşinin bir araştırma görevlisi üzerindeki baskısını sorgulatan, zaman zaman mansplaining’i (erbilmişliği) deneyimleten eril söylemlerin bu çalışmayı daha sıkı bir şekilde işleme, daha çok çalışmamdaki payı oldukça büyük. Herkesin merak ettiğini, ama herkesin damgalanmış olanla olan ilişkisini yumuşatmama arzusunu oldukça iyi anlıyorum. Dolayısıyla, bir teşekkür bölümünde serzenişe denk gelinmesi alışlageldik bir durum olmasa da toplumsal bir gerçeklik sunması anlamında gerekli ve belki de faydalı bir hamledir. Bu nedenle, her bir eril tahakküme daha sıradan ama anlamlı bir teşekkür borçluyum.

Elbette, bugün bunları satırlara dökebilmek buz dağının görünen yüzünü oluşturuyor, çünkü kadınların kendisine erişim tereyağından kıl çeker gibi olmadı, olması da beklenmiyordu. Damgalanmış mekânda da zaman zaman denk geldiğim bayağılaştırıcı, marjinalleştirici ve ötekileştirici söylemlere karşı erişim konusunda oldukça kıymetli bir yere sahip olan ve saha içerisinde karşılıklı güvenin inşasında kritik bir rol oynayan Tarlabası Dayanışma Derneği’ni, Tarlabası’nın “Mehmet Ağabey”ini, literatürdeki kavramsallaştırmasıyla kaynak kişi(ler) ve kişisel kavramsallaştırmada çok daha fazlası; “kolaylaştırıcısı” hatta oldukça etkili bir “destekçisi” olduğunu tartışmasız kabul ederek kendilerine teşekkürü bir borç bilirim. Aksaray’da tanıştığım ama eski bir dostla yeniden karşılaşmış hissine büründüren; zamanını, enerjisini bana ve tezime ayırdığı ve en önemlisi elini hep omzumda hissettirdiği için Karen mahlasındaki Ugandalı kız kardeşimin dostluğu bu yolculuğun kuşkusuz en büyük hediyesi oldu. Nice yıllar omuz omuza dayanışma ile kalmak ümidiyle...

Doktoralarımıza başlama dönemlerimiz oldukça yakın olan ve süreç içerisinde dostluğumuzu bir okuma grubuyla taçlandırdığımız “All iz well”’in nadide insanları Dilek Çelik Keskinoglu, Esra Eroğuz, Esra Altınova Telatar ve Fahrettin Gök olmasaydı, bu çalışmanın bazı bölümleri faydalı yorum ve değerlendirmelerden mahrum kalırdı. Bir yolculuk olarak adlandırdığım doktora çalışmamın bazı duraklarında durup dinlenirken sığındığımız romanlar, denemeler, öyküler, biyografiler ve onlara dair ilmek ilmek ördüğümüz analizler, sosyal bilimci olarak çalışmalarımızla kesişen yönlerini yakalamamızla sonuçlanıyordu. Feminist edebiyata dair okuma önerilerimden biri olan; Afrika edebiyatından, Zora Neale Hurston imzalı “Gözleri Tanrı’yı Seyrediyordu” eserini incelerken tezimle ilişkilendirebileceğim satırlara erişimimi; tezime yansıtmam konusunda beni yüreklendirmeleri, daha sonrasında ise “bundan da sana ekmek çıktı Yeliz” deyişleriyle her okuduğumuz eserde etkileşim keşfime destek olmaları bu sürecin en keyifli zamanlarını inşa ediyordu. Bu, her birimizin yolculuğundaki tatlı molaları daha da anlamlı kılıyordu. Desteklerini omuzumda hissettiğim All izz well’e karşı duygularım kelimelerle ifade edilebilir gibi görünmüyor.

Şüphesiz, aileme ve yazdıklarına göz gezdirmekten, övgüsü kadar yergisi ile de katkı sağlayan eşim Fahrettin’e; çağımız rasyonelliğinin tıkıştırıldığı mükemmel annelikten ziyade olabildiğim kadarıyla anneliğimin her anından keyif alan ve bulduğum her fırsatta zamanımı ona ayırmaktan kaçınmadığım kızım Özgür Mavi’ye tüm bu süreçteki eşlikleri için müteşekkirim.

Çalışma disiplinine olan güveni, inancı ile desteğini benden esirgemeyen, sahanın ilk aşamalarında kendisini arayıp “hocam, network’ü genişletiyorum, sanırım daha yakınım” şeklindeki heyecanımı beni bunun için mi aradın demek yerine coşkuyla karşılayan, elini hep omzumda hissettiğim kahkahası bol, oldukça kıymetli tez danışmanım Prof. Dr. Nilay Çabuk Kaya’ya sonsuz teşekkür ederim. Yollarımızın ilk kesiştiği, yüksek lisans eğitimine başladığım 2011’deki “Merhaba”sındaki sıcaklığı,

MEB bursuyla yurt dışında (SOAS, University of London) yüksek lisans eğitimimi tamamlayıp döndüğüm ve doktora sınavında yeniden Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi koridorlarında karşılaştığımızda yeniden hissettiğim değerli hocamla aramızdaki ilişkinin hiçbir zaman keskin bir hiyerarşiyi barındırmamış olması, bana sunmuş olduğu özgürlük alanları bu tezin özgünlüğünde başat rol oynamaktadır. Tez izleme komitesinde yer alarak bu özgünlüğe katkı sağlayan, yönlendirici fikirleriyle ışık tutan Prof. Dr. Aylin Görgün Baran ve Doç. Dr. Haktan Ural’a ve değerli tez jüri üyeleri Prof. Dr. Fatma Umut Beşpınar ve Prof. Dr. Feryal Turan’a kıymetli görüşleri ve emekleri için çok teşekkür ederim.

Son olarak ise, Foucault’ya atıfla “Beni motive eden şeye gelince, çok basit; bu meraklı... kişinin bilmesi gereken şeyi özümsemeye çalışan merak değil, insanın kendini özgürleştirmesini sağlayan merak... Halihazırda bilineni meşrulaştırmak yerine, farklı düşünmenin nasıl ve ne ölçüde mümkün olabileceğini bilme çabası değilse, neyi içerir?” (1990: 8-9). Dolayısıyla, bu tezi ilmek ilmek işlemek benim için bir akademik başarıdan çok daha fazlasını ifade ediyor. Bitmiş olsun diye yazdığım bir satırı bile olmayan bu tezin hayatımdaki yeri uzun yıllar önce filizlenen heyecana; henüz 20’li yaşlarımda ilgisinin yanında seks işçilerine yönelik bir çalışmayı yapmanın neden gerekli olduğunu kendine soran bir öğrencinin, 30’lu yaşlarında gündelik hayatındaki aktivitelerinde bile bir şekilde hep aklının bir köşesinde yer edinen mesele ile oldukça meşgul olmuş bir akademisyenin “yıpratılmış” akademi içerisinde tutunma çabasıdır. Ancak bu tez ile yolculuk sona ermiyor ya da erecekmiş gibi de görünmüyor. Nice yolculukların zihnimi kemirmesi temennisiyle...

Bu çalışma, “onlar” için olduğu kadar “onlar” hakkında da.

Karen ve arkadaşlarına ithafen

Obumu (Dayanışma) ile...

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR VE İTHAF	i
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR	ix
TABLOLAR.....	x

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GİRİŞ.....	1
1.1. Neden Seks İşçileri, Göçmenler, İstanbul?	1
1.1.1. Deneyimleri Konumlandırmak	2
1.2. Çalışmanın Bağlamı.....	10
1.3. Kavramsal Çerçeve	13
1.3.1. Seks İşçiliği Kavramın Sahadaki Hali	16
1.4. Siyah Kadınlar ile Beyaz Bir Kadın	21
1.4.1. Beyaz Benlik: Eleştirel Düzlemde Kendini Konumlandırma.....	22
1.5. Erişebilirlik	26
1.6. Dil ve Mekân	28
1.7. Mahlas Kullanan Kadın Yazarların Anısına: Anonimlik Üzerine Feminist Bir Saikle Eğilme.....	29
1.8. Veri Kaydı ve Transkripsiyon	30

İKİNCİ BÖLÜM

2. LİTERATÜR TARAMASI	32
2.1. Sahraaltı Afrika Üzerine Akademik İlgi.....	34
2.2. Kadınlar Bu İşin Neresinde?	37
2.3. Aktivizmden Akademiye: Fuhuş Olgusu Üzerine	43

2.3.1. Seks Savaşları	43
2.3.2. Seks Savaşlarından Irksal Ayrışmaya	48
2.3.3. Uganda’nın Ötekisi: Seks İşçileri	53
2.4. Türkiye’deki Feminist Ayrımlar	57
2.4.1. Yokluğun ve/ya Kısıtlılığın Kişisel Ancak Politik Kökenleri	57
2.4.2. Batı Referanslı Bir Ayrım	59
2.4.3. Kadınların Deneyimleri Merkezileşirken	61
2.5. Medyanın Pazarlanabilir Meselesi “Damga”	64
2.6. İkilikleri Aşma ya da Kutuplaşmanın Ötesine Geçme Girişimi	67

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TEORİK DAYANAK.....	79
3.1. Kesişimsellik’ten Direniş’e: Sirke mi Şarap mı?.....	79
3.2. Direniş ve Direniş Çalışmaları Üzerine	85
3.3. James C. Scott’un Lensleriyle Direniş: Zayıfların Sıradan Silahları.....	88
3.3.1. Zayıfların Sıradan Silahları Olarak “Saman Alevleri”	93
3.4. Direnişin Kamusal ve Gizli Senaryoları	96
3.4.1. Kamusal Senaryo.....	97
3.4.2. Gizli Senaryo	98
3.4.3. Maskeler Dünyası ve “Ayıya Dayı Demek”	100
3.5. Yanlış Bilinç ve Hegemonyanın Reddi	101

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. SAHA ÇALIŞMASI	103
4.1. Saha Çalışmasının Evreleri: Tarlabası’ndan Aksaray’a	103
4.1.1. Yönteme Dair	104
4.2. Saha Çalışmasının 1. Evresi: Bu Feminist Bir Doktora Tezi (mi?).....	109

4.2.1. “Erişim”in Düşündürdükleri.....	109
4.2.2. Literatürden Deneyime: Patriyarkal Pazarlık Aracılığıyla Eşliğin Analizi ..	119
4.3. Saha Çalışmasının 2. Evresi: Bu Hâlâ Feminist Bir Doktora Tezi.....	120
4.3.1. Erişimi Dayanışma Aracılığıyla Örmek	122
4.3.2. Eşliğin Kadınlararasındalığa Etkisizliği	124
4.4. Eşitsizlikten Etkisizliğe: Patriyarkal Pazarlıktan Gizli Senaryolara Geçiş.....	126
4.4.1. Tarlabası’ndaki “Yeğenlik”’ten, Aksaray’daki “Öğrencilik”e.....	127
4.4.2. Sessizlik’ten Yazı’ya	130
4.4.3. Dayanışmanın Farklı Formlarında Senaryoları İşe Koşma	132

BEŞİNCİ BÖLÜM

5. UGANDA’DAN YA DA HETERO-PATRİYARKAL TAHAKKÜMÜN ÇEŞİTLİ YOLLARINDAN KAÇIŞ	136
5.1. Kim Bu Kadınlar?.....	136
5.2. Kadına Ne Olduğunu, Erkeğe Kim Olduğunu Söyleyen Hetero-Patriyarka Aracı Olarak Başlık Parası....	142
5.3. Dünden Bugüne Taşınan Sömürge Mirasında Kadınlığa ve Erkekliğe Dair....	151

ALTINCI BÖLÜM

6. TAHAKKÜM STRATEJİLERİ VE DİRENİŞ TAKTİLERİ: UGANDALI KADIN SEKS İŞÇİLERİNİN DENEYİMLERİ	160
6.1. Tahakküm Stratejileri	160
6.1.1. Irksallaştırılmış ve Cinselleştirilmiş Öteki	160
6.1.2. Ötekinin Ötekisi Aracılığıyla Damga	166
6.2. Tahakküm Karşısında Manevralar: Direniş Taktikleri	177
6.2.1. Gizli Senaryolar	178
6.2.2. Gizli Senaryolardan Kamusal Senaryonun İlanına.....	198
6.2.3. Senaryolar bir yana: Dayanışmaya	202

SONUÇ	208
KAYNAKÇA.....	214
ÖZET	251
SUMMARY	252
EKLER	253
EK 1: Soru Formu	253
EK 2: Onam Formu Örneği.....	256



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
Akt.,	: Aktaran
APA	: Anti-Pornography Act (Pornografi Karşıtı Yasa)
bkz.,	: Bakınız
CATW	: Kadın Ticaretine Karşı Koalisyon
İKGV	: İnsan Kaynağını Geliştirme Vakfı
KK1, KK2, ... KK12	: Katılımcı Kodu 1, Katılımcı Kodu 2, Katılımcı Kodu 12
STK	: Sivil Toplum Kuruluşu
SOAS	: School of Oriental and African Studies
TCK	: Türk Ceza Kanunu
TDK	: Türk Dil Kurumu
TÜİK	: Türkiye İstatistik Kurumu
UCW	: Uganda Council of Women
YGW	: Young Wives Group
Örn.,	: Örneğin
vb.	: ve benzeri
vd.,	: ve diğerleri
YUKK	: Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu

TABLÖLAR

Tablo 1. Ugandalı Kadın Seks İşçilerini Anonimleştirmek Adına Başvurulan Mahlaslara Dair Bilgiler	30
Tablo 2. Tahakküm Formu ve Direniş Biçimleri.....	99
Tablo 3. Ugandalı Kadın Seks İşçilerinin Göç Ettikleri Yerlerin Haritalandırılması..	136
Tablo 4. Ugandalı Kadın Seks işçilerinin Yaş, Medeni Hâl ve Çocuk Sayısını Gösteren Demografik Veriler	137



BİRİNCİ BÖLÜM

1. GİRİŞ

*“Rusya’dan kızlar geldi, doldu sahiller, doldu
Bekârlara neysa evlilere ne oldi
Sart kapısı açıldı, gelene eşya satayı
Karısından darılan oy Nataşaylan yatayı
Sart kapısı açıldı, alışveriş başladı
Aile kavgaları bizim orada başladı
E Nataşa, Nataşa godun bizi ataşa
Çıkardi bizi yoldan Moskovali Nataşa”*

- Nataşa Şarkısı, Erkan Ocaklı, 1992-

1.1. Neden Seks İşçileri, Göçmenler, İstanbul?

Bu sorular genellikle makro düzlemde Türkiye’nin göç tarihi üzerinden ve özel olarak araştırmaya katılanların ifadelerinden hareketle cevaplandırılarak, Türkiye’nin neden düzensiz göçte “hedef ya da geçiş ülkesi haline geldiği” (bkz., Erder ve Kaşka, 2003; İçduygu, 2000) tartışması çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulur. Bu, gerekçelendirmenin araştırmacının kendine dönerek cevap vermesinin ya da aramasının beklenen bir hamle olmamasından kaynaklı olabilir.

Öte yandan, hızla artan bir ivmeyle ve daha önceki alan araştırması deneyimlerine kıyasla sahadan elde edilen verilere, metne yansıtılmayan “önemsiz detaylar, terslikler, hatta başarısızlıklar” olarak görülen deneyimlere dair feminist araştırmacıların tavır alışlarındaki değişim (özellikle 2000’lerden sonra) de söz konusudur (Nahya ve Harmanşah, 2018: 18). Araştırmaya katılanlar kadar araştırmayı yürüten(ler)in de ilgili sorulara cevap verme girişimi, diğer bir ifade ile “odağı araştırmanın kendisinden araştırmacıya çevirebilmek” (Nahya ve Harmanşah, 2017: 260) ve meselenin koridor sohbetleri arasından çıkarılması bu değişim bel kemiğini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, farklı milletlerden kadınların “neden” Türkiye’ye ve özellikle İstanbul’a göç ettiklerini merak etmek kadar bu merakın nereden kaynaklandığını, bu doktora tezi kapsamında

incelemeye tabi tutmak, *kişisel ama politik* olguların keşfini olanaklı kılması anlamında kıymetli bir sosyolojik veriyi ortaya çıkaran faydalı bir hamleye dönüşmektedir.

1.1.1. Deneyimleri Konumlandırmak

Ankara’da doktora eğitimine başvuru sürecinde girdiğim mülakatlardan birinde “yüksek lisansında transgender seks işçiliği çalışmışsın doktorada siyah kadın seks işçileri çalışmak istiyorsun hem de hamilesin ... bana karmaşık geldi” ifadesiyle yüzleştim. Gördükleri, cinsellik üzerinde çalışan ve hâlihazırda marjinalleştirilmiş bir grubu çalışmış olan bir akademisyen değil heteroseksüel kadın bir akademisyendi. Bunun bir tür marjinalleştirmeyle yüzleşme vesile olacağını hayal bile edemezdim. Annelik olgusu çerçevesinde inşa edeceğim sosyolojik bir meseleyi doktora tezi olarak inceleyeceğime dair ilgimi masaya sunsaydım, karmaşık olma halimi törpüleyebilirdim belki de.

Bu deneyim, akademisyen kadınların kadın bedeni üzerindeki kontrolü nasıl yeniden ürettiklerini birincil elden görmemi sağladı. Aynı süreçte, “hamile halimle” başvurduğum bir başka üniversitede ise “neden siyah kadın seks çalışanları, genelev üzerinden de çalışabilirsin ... marjinal mi olmak istiyorsun” sorusu ilginç bir şekilde yüzümde tebessüm yarattı. Sahi, “seks işçiliğinde bu kadar benzersiz olan şey nedir? Taşıyıcı anneliğe ya da başlık parasına, tekstil sektöründe çalışan kadınlara ya da üzüm hasat eden kadınlara odaklanan çalışmaların ortaya çıkardığı sorunlardan neden farklı sorunlar yaratır?” (Tinsman, 1992: 241). Bu soru ile tebessümü karşı tarafa yansıtabilirdim ama yapamazdım, nihayetinde soru soran değil sorulandım ve daha çok sorgulanıyor gibi hissediyordum. Literatürdeki eksikliğe gönderme yaparak cevap vermem, öte yandan, Zengin (2008: 61)’in “kadınlar bir kere geneleve yerleştikten sonra gündelik hayatlarının neredeyse her ayrıntısının kontrol edildiği ve birçok kişisel özgürlüğün kısıtlandığı bir alana adım atmış oluyorlar” ifadesinden hareketle böyle bir ortamda araştırma yaptığımda samimi yanıtlar alamayacağıma dair olan inancımı dile

getirmem sonucu değiştirmedi. Bunun hamile olmamla ilişkisine dair şüphelerim g¼ncellięini h¼l¼ koruyor.

H¼lbuki doğup b¼y¼d¼ę¼ topraklardan¼ üniversitede okumak amacıyla çıkmış, lisans eğitimi boyunca seks işçiliği ve g¼ç eden kadınlar¼ üzerine merakını her fırsatta dile getirerek hocalarından doyum noktasını zorlama neticesinde bilgi, fikir ve g¼r¼ř almış biri olarak bana bu soru daha önce hiç y¼neltilmemiřti. Bunda ř¼phesiz, s¼reç içerisinde “birbirini tanımak” ile ilgili bir etki de mevcut. Öte yandan bu tanışıklık içerisinde soruyla y¼zleřme deneyimine sahip olsaydım da “nasıl merak etmeyeyim ki?” diyerek şaşkınlık haline de b¼r¼nebilirdim. İlgili soruyla m¼lakatlarda y¼zleřtięimde, “Ben kendimi bildim bileli bu merak benimle” demenin basit, sıradan, akademik bir dilin ve s¼ylemin dışında kalacağına dair bir tedirginlik içerisindeydim. Dile getirmiş olsaydım, ne kadar etkili olurdu ondan da emin değilim.

Deneyimlerim, akademinin cinsiyetlendirilmiş duvarlarına nasıl tosladığımı net bir şekilde örneklendiriyordu. Benim kişisel olarak kendime saklayıp dile getiremediğim deneyimlerim toplumsal cinsiyet ve kadın meselelerine dair politik atmosferden; kadınların işselleştirdikleri tahakk¼m pratiklerinden hiç de kopuk olmayan bir yaklaşımla arka planda kalmaya devam ediyordu. Tıpkı benim, Hopa’da doğup b¼y¼m¼ř, sınır yerleşkesinde yaşamın toplumsal motiflerine tanıklık etmiş, g¼ç eden kadınların seks işçiliği ser¼venlerine anlam y¼kleyemeyen bir çocukluk deneyimlerine sahip olmuş ancak t¼m bu deneyimlerin aslında vize politikalarından ve toplumsal cinsiyete dair sosyolojik unsurlardan ayrı, öylece kendiliğinden gelişmiş olmaması gibi.

M¼lakatlarda kendime d¼nerek bu soruya cevap vermemiş ya da verememiş biri ve bug¼n hem içeriden hem de dışarıdan bir g¼zle deneyimlerini konumlandırıran bir araştırmacı olarak çalışmanın konusunun ve örneklem gurubunun “neden”in gerekçesini sunma arzumu, toplumsal ve k¼lt¼rel motiflerden hareketle izaha girişiyorum. Nihayet, bu toplumsal ve k¼lt¼rel motifleri; Sovyetlerin dağılmasından sonra yoğun g¼ç alan

Hopa’da yaşımanın deneyimlerimin Türkiye özelinde tarihine tanıklık etmek ile kesişen yönleri üzerinden örebilirim. Ben neden seks işçilerini merak ediyorum sorusuna yanıt vermek kadar yanıt toplumsal ve kültürel formlara dönerek aramak Selek (2009: 118)’in ifadesiyle, “bu merak neyi anlamaya yönelik” sorusuyla eklenerek “araştırmanın rotasını” belirlemesi anlamında oldukça kıymetli bir uğraş oldu.

1.1.1.1. Kişisel Ancak Oldukça Politik Bir Tarih

Hopa, Türkiye Cumhuriyeti’nin Gürcistan ile olan sınırına yaklaşık 18 km uzaklıkta, Artvin’e bağlı küçük bir ilçedir. “Karadeniz kıyı sınırındaki kendi halinde bir ilçe olan Hopa’dan elverişli hava koşullarında seçilebilen Gürcistan’ın kıyı yerleşimleri, oldukça yakın mesafede yer almasına rağmen tarihsel olarak sınır ötesi akış her zaman mevcut değildi” (Kendir-Gök, 2022: 193). “Yeniden insan ve araç trafiğine açıldığı 1988 yılı... o güne kadar görülmemiş bir hareketliliğe” (Akyüz, 2014: 88-89) tanıklık etmişti. Bu tanıklık beraberinde bavul ticaretini ve “eski Sovyet ülkelerinden (ağırlıklı olarak Rusya, Ukrayna ve Moldova)” (Coşkun, 2014a: 53) akışın gerçekleşmesine ve “çok azı etnik olarak Rus” (Hann ve Beller-Hann, 2012: 127) olmasına rağmen göçmen kadın tüccarların adı Rus, Doğu Karadeniz’in birçok yerinde kurdukları pazarlar ise “Rus Pazarları” olarak kabul edildi (bkz., Kendir-Gök, 2022).

Otel sayısı, 1988’de üç olan ve 1990’a gelindiğinde otuz beşe çıkan Hopa’nın disko-barlarıyla “eğlence merkezi” (Açıkalın, 2013: 257) haline gelmesi ve resmi kayıtlarda Dumlupınar olan ama Teksas olarak anılan caddeden aradan geçen bunca yıla rağmen hala bölge kadınlarının kendilerini soyutlaması tesadüf değildir. Bu tanıklık, Morokvašić (2014: 355)’in de ifade ettiği gibi “kadınlar ve erkekler, yalnızca göç ve hareketliliğe farklı şekilde katılarak göçmen olmayanlar üzerinde farklı etkilere neden olmakla kalmaz, aynı zamanda hareketleri hegemonik/karşıt kadınlıklar ve erkeklikler ışığında daha iyi anlaşılır” ifadesiyle de örtüşen deneyimleri kapsamaktadır.

Tüm bu hareketlilik, toplumsal kabuller, adlandırmalar, dönüşümler içerisinde, çocukluk dönemini 90'larda yaşayan benim için söz konusu pazarlar da oldukça romantikti. Ailemin bana iki normal iki arka tekere sahip olan ilk bisikletimi aldığı Rus pazarlarına duyduğum aşırı sempati ve heyecanın fotoğrafı annemin çocukluk anılarıma dair anlatıları arasında önemli bir yere sahip. Daha sonrasında alınan oyuncaklar bir ilkin temsili olmasa da yine bu pazarlara ait ve çocukluğumun en keyifli anlarını simgeliyor. Annem ve babam, birlikte yürüyerek gittiğimiz pazarı pek çok kez dolaşmaktan hiç rahatsız olmadığımı, “yoruldum” diye söylenmeleri eve dönerken atacağım adımlara sakladığımı bugün hâlâ dile getiriyorlar. Tüm bunların belli bir kısmını hatırlıyor olsam da detaylar ve duygular ailemin anılarından gün yüzüne çıkıyordu. Zaman içerisinde bu pazarların azalmış, seyrelmiş ve yerini boşluğa bırakmış olması bunun en önemli nedenidir. Söz konusu durum, yanlış ticari politik hamlelerle, gümrük vergileriyle, İstanbul/Laleli'nin cezbedici yönüyle ve pek çok farklı bağlamda tartışılabilir bir içerime de sahiptir.

Yaşım ilerledikçe (tahminen 10-12 yaşlarındayken) anılarımda daha net bir şekilde gün yüzüne çekebildiğim olgu Rus pazarlarının ortadan kalkmasıyla Rus kelimesine duyulan sempatinin silinmiş görünmesiyle ilgiliydi. Öte yandan, belki de daha önemlisi çocukluk anılarımın oldukça mahrem ve tedirginlik uyandıran hatıralarını rafa kaldırmama yol açıyordu. “Rus edebiyatında genellikle saflık ve kadınlığın sembolü olarak tasvir edilen Nataşa'nın (popüler bir geleneksel Rus adı), yeni ve olumsuz bir çağrışımla ‘Rus fahişeler’” olarak ilişkilendirilmesinde belirginleşiyordu (Siegel ve Yeşilgöz, 2003: 74). Bunu en açık ifadesiyle, “Eve Rus karı atmış” sözünün mahallenin altın günlerinde kısırın yanına eşlik edişinde yakalamak mümkün. “Adeta herkesin bildiği ama üzerinde konuşmadığı bir konu” (Bakar, 2010: 14) olan fuhuşa dair görünen o ki mahallemizin kadınları suskunluklarını özel alan sınırları içerisinde ihlal ediyordu. Boşanan çiftleri, boşanamayan çiftleri, kocasına sahip çıkamayan kadınları, “erkektir

yapar”ı ama her koşulda damgalanan ve ana haberlerde sıklıkla bahsi geçen, “ailenin dağılmasından” (Coşkun, 2016b: 442) sorumlu tutulan ve bugüne uzanan (Yazıcı, 2020) “Nataşa”ları, bizim evdeki, mahalledeki haliyle “Rus karıları”nı anlamlandırabilmenin zaman ve mekânın uzamına bağlı olduğundan şüphesiz bi haberdim. Benzer şekilde, Trabzon’da kadınların hoşnutsuzluklarını barındıran seslerini özel alanın sınırlarından kamusal alana taşıyan; bu amaçla *Nataşalara Karşı Mücadele Derneği*ni kurduklarından da haberdar değildim.

Zamanın akışkanlığı içerisinde ben, tüm tedirginlik hislerimle beraber makbul kadınların kendilerinin adım atmaktan alıkoydukları ve toplumsal kabullerde de girilmesi pek uygun bulunmayan Teksas caddesine adım attığımda, sosyoloji lisans öğrencisiydim. Kadınların deneyimlerini merak etsem de sosyo-ekonomik formlara fazlaca odaklandığımı itiraf etmeliyim. Sovyetlerin dağılmasından sonra içine düşülen ekonomik koşullara bakıyor, kadınları seks satmaya iten olgular, nedensel faktörler üzerinde duruyordum. “Kadın bedeninin sömürüsü”, “mağduriyet”, “kapitalizm” düşüncelerimin mihenk taşıını oluşturuyordu. Kadınların kurtarılmaya muhtaç olduğuna güçlü bir şekilde inanıyordum.

Tüm bu görüşleri, onlarla daha yakından görüşme, konuşma ve dertleşme fırsatına erişimle test etmek istiyordum. Teksas caddesi gibi Hopa’nın kısmen çeperinde yer alan disko-barlarından birine giriş, Hopa’nın genç kızlarına elbette yakıştırılmıyordu. Ben ise mekânlardan birine girmenin yollarını arıyordum. Bu arayış, kız kardeşim eşliğinde ve onun erkek bir arkadaşı aracılığıyla saatler gece yarısına yakinken adım attığım, ancak adını hatırlamadığım bir disco-barın lavabosunda bir kadınla konuşma fırsatını elde etmemle sonuçlandı. Kendimi tanıtip onun için ne yapabileceğime dair konuşmayı başlatmıştım, ayaküstü konuşurken çocuğu olduğunu dile getirip ona bakmak zorunda olduğunu söylediğinde muhtaç olduğuna dair algım perçinlenmiş, devamında “bu bir tür iş benim için” gibi bir ifadeyle devam etmiş, bu kısmı çok da önemsememiştim. Bugün

neden ikileme düşmediğimi, sarsılmadığımı, iş derken ne demek istediğini neden merak etmediğimi çok iyi biliyorum: toplumsal cinsiyet lenslerini henüz kullanmıyordum. Bu ilk başarısızlığımdı.

İkinci başarısızlığım benden çok mekânın cinsiyetiyle alakalıydı. Mekânda, üzerimdeki basic giyim olarak da bilinen sıradan bir tişört ve lacivert bir kot pantolonumla, kuytu bir köşeye sinen vücudumla, kadınların hareketlerini izleyen gözlerimle ve yüzümdeki tedirginliğimle dikkatlerden kaçmamamış olmalıyım ki kadınlara ait lavaboya gelen erkek bir garsonun, fırsatını bulmuşken konuşmaya giriştiğim kadına sert bir şekilde “çık dışarı” demiş ve bu nedenle sohbetimiz oldukça kısa olmuştu. Hemen ardından ben de mekândan ayrılmıştım. Ben yalnızca mekândan ayrılmadım, bir süre sonra lisans eğitimime devam etmek amacıyla ilçeden de ayrıldım. Ancak geride bıraktığım kız kardeşim, genç kızlarına “yakıştırılmayan” mekâna girme ısrarımın bedelini -kısa süreliğine de olsa- hakkında çıkan dedikodularla ödüyordu. Bugün dönüp baktığımda, birkaç dakikadan oluşan o an’ı; yıllardır bölgede yaşayan biri olarak kadınların mekânlar aracılığıyla birbirlerinden nasıl koparıldıklarına, ayrıştırıldıklarına ve dahası “makbul kadın” olmanın nerede başlayıp nerede sona erdiğine tanıklık etme fırsatı olarak yorumluyorum.

Tüm bunlar, çocukluğumda tanık olduğum kadınların özel alandaki ihlallerinden ve benim erken dönem gençlik yıllarımdaki kamusal alan ihlallerimden besleniyor, akademik ilgiyle eklemleniyor ve bir o kadar da onu besliyordu. Ancak ne akademik ilgim sabit kaldı ne de düşüncelerim. 2014 yılında SOAS’ta toplumsal cinsiyet yüksek lisansına yöneldiğimde, ilk haftalarda tartıştığımız Mikdashi’nin (2012) “How Not to Study Gender in the Middle East” 10 maddelik yazısının 6. Maddesi “tokenizmden ve geniş genellemelerden kaçın” ifadesini ve Lorde’un (1985) “doğru yolda mıyım?” sorusunun bakış açılarımı etkilediğini ve daha nice çalışmalarda etkilerinin sürekliliğini arzuladığımı kabul etmeliyim. Bunların üstünde ve ötesinde, Crowhurst (2012)’un

mağdur/suçlu paradigmalarının cinsiyetçi olduğu kadar ırksallaştırılmış kurgular olduğuna dair fikirlerden hareketle, ikiliklerin anlamını, özellikle “mağduriyet” söylemlerinin genelleme ile olan ilişkisini sorgulayarak ilerledim. Tüm bu tartışmalar beni bu hikâyenin bir parçası haline getirmekle kalmıyor, hikâyelerin ardını görmemi de olanaklı kılıyordu. Ben artık kadınların neden seks işçiliği yaptığını ya da nasıl Türkiye’ye göç ettiklerinin ötesinde bir şeyi merak ediyordum: Kadınların sistem içerisindeki manevralarını. Gönüllü veya zorunlu olup olmadığından öte Türkiye’deki yaşamlarını merak ediyordum; gündelik hayatlarını, karşılaştıkları zorluklara karşı stratejilerini ve dahasını.

Türkiye’nin varış ülkesi olarak seçilmesinin nedenlerini sorunsallaştıran Siegel ve Yeşilöz (2003: 74)’ün ifadeleriyle,

Ne de olsa burası, birçok vatandaşı yoksulluk sınırının altında yaşayan, ekonomik olarak geri kalmış bir üçüncü dünya ülkesi. [...] Polis, şiddet ve yolsuzluk konusunda ün sahibi; Rus kadınları, ağları ve medya aracılığıyla bunun farkındalar. [...] Bu ülkeye vizesiz girme olasılığı, seçimlerini açıklamakta bir yol kat ediyor.

20. yüzyılın resmini bugüne çekerek incelediğimizde, Rus kadınlarından Sahraaltı kadınlarına uzanan bir süreklilik ile karşılaşılıyor. Kadınlar medya aracılığıyla olmasa da kendi networkleri üzerinden Türkiye’de -kendi ifadelerinde- “ben kaçak” olmanın yollarını deneyimleyeceklerini bilerek yola çıkıyorlar. Ün sahibi olduğu olgular tartışılabilir içerime sahip olsa da kadınların deneyimlerinde o günden bugüne değişen bir olgu olarak, ne de olsa üçüncü dünya ülkesinden çıkan görüşmecilerin sözcüklerinde “*Türkiye Batı’ya yüzü dönük*” (Emily) ya da “*yakın*” (Anne) veya “*daha iyi yaşam*” (Joanne) ve “*ekonomik fırsatlarla dolu*” (Loisa, Charlotte, Mary, May, Nelle) bir ülke olarak kavramsallaştırılıyor. Bazı görüşmecilerin (Amentine ve Nora) daha önceki deneyimlerinden hareketle söz konusu olgu küresel anlamda değerlendirildiğinde göçmenlere uygulanan sıkı/sert göç politikaları nedeniyle Ortadoğu (Örn., Lübnan ve Dubai) ve Asya-Pasifik (Örn., Çin) de dâhil Batı dışı bölgelere yöneldiklerine dair

toplumsal gerçeklik Schapendonk'un da iddiasını; "Türkiye, Avrupa'ya giden Sahraaltı Afrikalılar için sadece bir 'transit ülke' değil, aynı zamanda kendi başına 'son' destinasyon" (2015: 236-237) olduğunu destekler niteliktedir.

Kişisel olandan politik olana evrilen süreçle beraber, İstanbul'daki Ugandalı kadın seks çalışanlarının deneyimlerine, hikâyelerine soyut kalmanın olanaksızlığını hissetmemle rotamı İstanbul'a çevirdim. Peki, Ankara veya bir başka şehir değil de neden İstanbul? Bunun en temel nedeni hiç kuşkusuz, "Türkiye'ye Afrika ülkelerinden göçün İstanbul'da yoğunlaşması" (Şaul, 2014: 148), şehrin göçmenlere "anonimlik" ortamı sunması ve ayrıca "büyük bir göç endüstrisine de ev sahipliği yapıyor" (Schapendonk, 2015: 237) olmasıdır. 1990'lı yıllardan itibaren İstanbul, yerleşme ve/veya çalışma, sığınma talebinde bulunma veya üçüncü bir ülkeye geçiş amacıyla gelen uluslararası göçmenlerin şehir içi ve şehirlerarası hareketlerinin artmasından etkilenmiştir (Biehl, 2014: 56). Güncel veriler de söz konusu durumun sürekliliğini göstermektedir. Göç istatistiklerinde İstanbul'un yurtdışından "%45,3 oranı ile en fazla göç alan il"dir (TÜİK, 2019). Yine aynı raporda, Türkiye'ye gelenler ve ülkeden ayrılanlara dair veriler, Uganda'dan Türkiye'ye göç eden erkeklere kıyasla kadınları yoğunluğunun dikkat çekici olması ve kadınların %80'inin Türkiye'deki net göçü oluşturması (Uganda özelinde), neden İstanbul'da Ugandalı kadınları çalıştığımanın bir gerekçesidir.

Öte yandan, çetin metodolojik sorunlar nedeniyle gerçekçi nüfus tahminlerinin netliğine dair belirsizliğe rağmen İstanbul'un; Nijerya, Somali, Sierra Leone, Gana, Kongo, Senegal, Kenya, Uganda ve Eritre dâhil olmak üzere Sahraaltı Afrika ülkelerinden "önemli sayıda göçmen grubuna ev sahipliği yaptığı" da bilinmektedir (Coşkun, 2016a: 92; Schapendonk, 2015: 235). Hatta saha deneyimi sürecinde yolumun kesiştiği Ugandalı kadınlardan biri ile sohbetimizin arasına; İstanbul'un Uganda'dan gelenler için "meeting point" (buluşma noktası) olduğunu ama sadece onlar için değil farklı milletler için de aynı şeyi ifade edebileceğini belirtmesi durumu (Saha Notları,

2022) dikkate alındığında, İstanbul'un önemli bir liman olarak ön plana çıkmasının bağlamı ve anlamı daha anlaşılır olmaktadır.

Öte yandan, "İstanbul'da gece hayatı üzerine yapılan araştırmalardan, herkes tarafından her zaman kabul görmese de fuhuşun Osmanlı döneminde toplumun gündelik bir parçası olduğunu biliyoruz" iddiasında olan Siegel ve Yeşilgöz (2003: 77), her ne kadar her zaman İslami olmayan kadınlarla ilişkilendirilse ve aslında gerçekte Müslüman kadınlar ve Türk veya diğer etnik kökenlerden Müslüman olmayan kadınları kapsamasına ve İstanbul'da fuhuşun resmi varlığına dair erken dönem kayıtların 1565 yılını referanslamasına rağmen bunun, o zamandan önce fahişelerin olmadığı anlamına gelmediğini not düşmekte böylece söz konusu olgunun tarihselliğine gönderme yapmaktadır. Her ne kadar şehir olarak İstanbul'un ve ülke olarak Türkiye'nin Afrika kökenli göçmenler için tekil destinasyon olduğuna dair bir çıkarımda bulunmak hatalı olsa da Ugandalı göçmen kadınlar özelinden hareketle Coşkun'un da ifade ettiği üzere, nüfus yoğunluğu bağlamında "Dubai, Suudi Arabistan ya da Çin" (2016a: 95) den daha fazla ev sahipliği ile İstanbul dikkat çekiyor.

Tüm bunlar, beni İstanbul'a çeken toplumsal gerçekler olarak belirginleşirken toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmalarına emek veren, daha önemlisi gönül veren bir araştırmacı olarak kadınlar hakkında araştırma yapma isteğinin üstünde ve ötesinde bir gereklilikten güç almaktadır: Özellikle toplumsal cinsiyet özelinde direnişe dair literatürdeki boşluktan.

1.2. Çalışmanın Bağlamı

Yukarıdaki kişisel ancak bir o kadar da kişisel olmayan olgularla örülü yaşamışlıklardan hareketle bu tez, kapsamına İstanbul'daki Ugandalı kadın seks işçilerinin deneyimlerini oturtuyor. Feminist araştırma metodolojisi temel alınarak İstanbul ilçeleri Beyoğlu (sahanın başlangıç noktası olarak Tarlabası) ve sahanın akışkanlığında varılan Aksaray dolaylarında gerçekleştirilen alan çalışmalarına ve

gözlem yoluyla elde edilen bilgilere dayanmaktadır. Franks'ın “feminist araştırmanın yapıldığı bağlamların önemli ölçüde farklılık gösterdiği açıktır” (2002: 38) fikrini benimseyerek iddia edilebilir ki bu çalışma Türkiye'ye dair genel bir temsil sunmaz. Bir temsiliyet amacıyla gerçekleştirilmemiş olsa da bu çalışma İstanbul özelinde bazı çıkarımlarda bulunur. Benzer şekilde, oldukça karmaşık bir mesele olan göçü ve deneyimlerinin kopuş ve kesişim sergiledikleri göç eden kadınları merkezinde tutsa da genellemelerden bilinçli bir şekilde uzak durur. Öte yandan giderek daha fazla görünür olan transseksüel, interseksüel ve erkeklerin seks işçiliğini (bkz., Teunis, 2001; Richter vd., 2013) reddetmekten ya da daha az önemli bulmaktan ziyade odağına Afrika ülkelerinden göç eden cinsiyetlendirilmiş bedenlerin çoğunluğunu oluşturan hetero-patriyarkal konfigürasyondaki kadın seks işçilerini alır.

Dahası, bu çalışma tarihsel olarak siyah kadınların içerisine hapsedildiği bir sarmal olan ve erotik hisler uyandıran, tükenmez seks arzusu içerisinde resmedilen siyah kadın ve onun cinselleştirilmiş ırk imajına dayalı basmakalıp yargıların yeniden üretimine destek sağlayan egzotik cinsellik fikrini beslemekten oldukça uzaktır. Bu nedenle, ırksallaştırılmış, cinsiyetlendirilmiş anlatılar analiz biriminin dışına itilmekte ve hatta bilimsel görülmemektedir. Öte yandan pek çok ülkede, hali hazırda marjinalleştirilmiş, ötekileştirilmiş ve damgalanmış bedenler olarak siyah kadınların göç ile girdikleri “dar koridor”¹da tahakküm ve direnişle olan yakınlıkları ve mesafeleri, temasları ve kaçınmaları titizlikle ele alınmakta ve deneyimler üzerinden toplumsal gerçekliği yeniden ele alan ancak sorgulayan bir bakış açısı sunmaktadır. Her şeyden önemlisi, bu çalışma Ugandalı kadın seks işçilerinin kendi hikâyelerini dile getirme olanağı bulmalarına imkân sağlamaktadır. Tez, her ne kadar İstanbul'da gerçekleştirilen görüşmelere ve

¹ Dar koridor terimi, bir tür betimleme olarak Acemoğlu ve Robinson tarafından kaleme alınan ve 2020 yılında yayınlanan “Dar Koridor: Devletler, Toplumsal ve Özgürlüğün Geleceği” adlı eserlerindeki vurguyla özdeş kullanılmaktadır. Söz konusu vurgu, eylemin bir süreç olduğuna işaret eder. “Kapı değil koridor çünkü bir süreç” (a.g.e.: 16).

görüşmecilerin anlatılarına merkezi bir ağırlık vermeyi hedeflese de sosyo-ekonomik olguları ihmal etmemektedir.

Dahası, tarihi veriler ışığında bakıldığında, beyaz kadın, beyazlığının avantajlı yönünün bilinçsizliğiyle ya da gönülsüzlüğüyle kadınlığı kendi deneyimleri üzerinden tanımlarken ve feminist harekete yön verirken, siyah kadın ve deneyimleri “görülmeyen, duyulmayan ve önemsenmeyen” olarak bir kenarda bırakılıp feminist ajandaya dâhil edilmemiştir (Collins, 2000: 124). Bu nedenle, kadınlığın teorikleştirme noktasında kadın derken onun yalnızca beyaz kadına indirgenerek analize tabi tutulması siyah feminizm tarafından haklı olarak güçlü bir şekilde eleştirilmiştir (Ahmed, 2004: 89). Tarihsel okumayı kabul etmekle birlikte, güncel olana eğilirken bu teorik argümanların uygulanabilir olup olmadığı üzerine düşünmek gerekmektedir. Aksi takdirde, aşağıdan/yerinden bir okumadan ziyade yukarıdan/yüzeysel bir okuma gerçekleştirilmiş olacaktır.

Günümüz kadın hareketi, eril restorasyondan kaynaklı kadın cinayetleri gibi oldukça hassas ve acil bir şekilde müdahale edilmesi gereken bir sorunsala odaklanmaktadır (bkz., Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu). Her ne kadar Türkiye’nin kadın hareketi tarihi, “kadın” kategorisini daha homojen bir formla ele alındığını gösterse de günümüz hareketi daha heterojen bir yaklaşım benimsemekte, bu Uganda’dan ve/ya farklı milletlerden göç eden kadınlara dair verilerin erişimine de alan açabileceğine dair umudu beslemektedir. Bu bağlamda, bir tekstil firmasında çalışan Ugandalı Jesica Nankabirwa’nın tecavüz edilip katledilmesinin anıt sayaca² yansıması, ölümünün kayıtlara şüpheli ölümlerden biri olarak geçmesi durumundan oldukça farklı bir vurguyu barındırmaktadır: Kadın cinayetlerinin politik yönüne. Bu politik varyasyonun, göçmen kadın seks işçilerini teğet geçmeyen haline ve farklı ırk, dil, din ve milletten “kaçak” kadınların katledilmelerinin görmezden gelinmediğine erişim ise kadın

² <http://anitsayac.com/?year=2016>

cinayetleri gibi toplumsal bir sorunun göçmenleri kapsayan yönlerini ortaya çıkarmaktadır.

Öte yandan, tarihsel olarak Türkiye’deki feminist hareketin, fuhuşu, gündeminin dışında bırakması durumu oldukça geniş ve tartışmalı bir meseledir. Nitekim yine de Kalfa (2009)’nın “Evet, kafa yormuşlar ama biraz teori düzeyinde kalmış geliyor. Ben çok bir ortaklaşma yakalayamadım yaptığım araştırmalar bağlamında...” ifadesinden hareketle feministlerin önemli ölçüde, meseleye dair mesafelerini teorik olanla sınırladığını ve kadın hareketinin bırakın merkezini sınırları içerisine fuhuşa dair tartışmaları taşıyamadığı açıktır. Sancar (2020) hane içi şiddetin bir diğer yüzü olarak kadın bedeni ticareti ve fuhuşa dair tepkinin kadın hareketi içerisindeki yokluğuna dair, “henüz kadın hakları mücadelesinin gündemine sığmayacak kadar büyük ve baş edilmesi zor bir sorun yumağı halinde, aktörlerini bekliyor” ifadelerini kullanır. Öte yandan, yokluk, derdin kimin olduğu ile de ilgilidir. “Ülkemizde zor durumda olan bir dolu bayanımız varken, şimdi bu yabancı bayanlarla ne diye uğraşıyoruz?” (bkz., Tosun, 2009: 33-35) ifadesinde olduğu gibi sorunsallaştırmaya gerek olup olmadığı “kimlik”le ilişkilendirilebilir bir zemine sahiptir. Bu ise, fuhuş hakkında hali hazırda sınırlı feminist tartışmanın, kadın göçmenlerin çoğunun sosyal sorunlarını görmezden gelen bir iklimine katkıda bulunmaktadır (Agustin, 2007: 104). Feminist bir saha çalışmasına dayanan bu tez, söz konusu iklime katkı sağlamaktan oldukça uzaktır ve toplumsal cinsiyet ile göç literatürüne katkı sağlanmayı hedeflenmektedir.

1.3. Kavramsal Çerçeve

Bu çalışmada, kavramsal seçiciliğe gidilmekte ve tahakküm stratejileri, direniş taktikleri ile seks işçiliği kavramlarına sıklıkla yer verilmektedir. Her bir seçiciliğin bağlamı şu şekilde tartışmaya açılarak gerekçelendirilebilir:

Tahakküm stratejileri ve direniş taktikleri kavramsallaştırmalarına başvurulurken, ilkin tahakküm ve direniş kavramları Scott (2018)’a referansla inşa edilmiş, saha

alışmalarındaki verilerin destekleyici işlevi sayesinde her bir edimin pratik olabileceği üzerine düşünöleler, tahakküm pratikleri ve direniş pratiklerine yaklaşılmıştır. Nitekim Certeau (1988)'nın stratejiler ve taktikler arasında ayrıma başvurmasından etkilenilmiştir. Certeau (a.g.e.), “strateji” kavramını tahakküm uygulayan, otoriter, baskın, daha çok hükmeden grupların, “taktik” kavramını ise tabi, ezilen, hükmedilen grupların edimlerini tanımlamak amacıyla kullanır.

Certeau, “bir irade ve güce sahip öznenin (bir mülk ya da işletme sahibi, bir şehir, bir bilim kurumu) bir “çevre”den yalıtıldığında veya izole edildiğinde mümkün hale gelen güç-ilişkileri hesabına “strateji” der. “Bir strateji, uygun olarak sınırlanabilecek bir yer varsayar ve böylece ondan farklı bir dışla (rakipler, hasımlar, müşteriler, hedefler veya araştırmanın nesneleri) ilişkiler kurmaya temel teşkil eder. Politik, ekonomik ve bilimsel rasyonalite bu stratejik model üzerine inşa edilmiştir” (a.g.e.: xix).

Öte yandan, Certeau'ya göre “pek çok gündelik uygulamayı kapsayan konuşma, okuma, hareket etme, alışveriş, yemek pişirme vb. karakter olarak taktikseldir: “zayıfın” “güçlü”ye karşı kazandığı zaferler, zekice numaralar, şeylerden nasıl kurtulacağını bilmek, “avcı kurnazlığı”, manevralar, polimorfik simölasyonlar, neşeli keşifler hem şiirsel hem de savaşçı hamleler ve dahası ... (a.g.e: xix-xx) bağlamında çeşitlendirilebilir. “Bir taktiğin yeri diğerine aittir; ötekinin yerine parça parça, onu bütünüyle ele geçirmeden, içine sızar; avantajlarından yararlanabileceği, genişlemelerini hazırlayabileceği ve şartlara göre bağımsızlığını sağlayabileceği hiçbir temeli yoktur; “uygun” mekâna ve zamana karşı kazandığı zaferler vardır bu nedenle gereken fırsatlar için tetiktedir” (a.g.e: xix). Dahası, “taktik, uygun bir yerin yokluğuyla belirlenen hesaplanmış bir eylemdir. O halde, bir dışsallığın hiçbir sınırlandırması, ona özerklik için gerekli koşulu sağlamaz. Bir taktiğin alanı, diğerinin alanıdır. Bu nedenle, kendisine dayatılan ve yabancı bir gücün yasası tarafından düzenlenen bir alan üzerinde ve onunla oynamak zorundadır. ... Kısacası, taktik zayıfların sanatıdır” (a.g.e: 36-37).

Öte yandan, seks işçiliğini kavramsal zeminde izaha girişmenin ise bağlamları daha detaylıdır. Çünkü akademik çalışmalarda meseleye dair kavramsallaştırmaların; “kadın ticareti”, “insan ticareti”, “seks ticareti”, “seks işçiliği”, “seks çalışanı”, “fahişe” gibi farklı terimleri barındırdığı ve tercihlerin değişkenlik gösterebileceği saptanmıştır. Kullanımda farklılık bazı önemli olguları da işaret etmektedir. Tercihler, meseleye dair tavır alışlarımızı, nereden baktığımıza dair güçlü sinyalleri barındırabilir (bkz., İkinci Bölüm: Literatür Çalışması). Nitekim kavramların sıklıkla eşdeğer veya birbirinin yerine kullanılmakta ve bu durum kavramsal bulanıklığa neden olabilmektedir.

Andrijasevic (2004: 11), uzun yıllardır feminist akademisyenlerin de sıklıkla vurguladığı insan ve kadın sözcüklerinin (insan kavramının daha çok erkeği çağrıştırmakta oluşuna işaret ederek) birbirinin yerine geçemeyeceğini dile getirirken, “insan ticareti”³ kavramsallaştırmasını irdemiş olmakla kalmaz, aynı zamanda söylemin normalleştirilmesinin toplumsal cinsiyetle ilişkisini politikleştirerek incelemiş olur. Dolayısıyla, göçmen kadınların deneyimlerinin özgünlüğünü göz ardı eden bir kavram olan insan ticareti yerine kadın ticareti kavramını çalışmasında kullandığını dile getirir. Andrijasevic’ten farklı olarak Jeffreys (2009) kadınların deneyimlerini, borç esaretine sokulmaları pratiğinden hareketle kadın ticareti kavramına başvurur.

Dahası, politik amaçlar kavram tercihleri şekillendirebilir. Bazı akademisyenlerin (bkz., Kempadoo ve Doezema 1998; Kapur 2005) akademik katkıları sayesinde, cinsellik konularında, aşırı muhafazakâr bir yaklaşımla “insan ticareti mağduru” kavramının, ticaret ağındaki bireylerin köleleştirildiği metaforuna dayanan etkili söylemlerin nihayetinde “göç politikaları ve daha sıkı sınır kontrolleri”ni olanaklı hale getirmek amacıyla kullanıldığı bilinmektedir (O’Connell Davidson, 2010: 244). Dolayısıyla, terimin kim(ler) tarafından ve/ya hangi bağlamlarda kullanıldığı farklı çıktılara erişim sağlar.

³ Terim, genellikle insanların zorlama veya kandırılma yoluyla “sömürücü ve kölelik benzeri koşullara” çekilmesini ifade etmek amacıyla kullanılır (Andrijasevic, 2004: 9).

Bu çalışmada “seks işçiliği” terimsel bir pozisyon almak amacıyla kullanılsa da çalışma boyunca fuhuş, fahişe, kadın ticareti gibi kavramlarla da karşılaşılmakta, ancak bunlar birbirinin yerine kullanılmamaktadır. Bu şekilde birden fazla terime yer verilmesi literatürdeki kullanım farklılığından kaynaklanmakta; sosyal bilimciler tarafından kullanılan dili yansıtmak için başvurulmaktadır. Çalışma boyunca farklılıklar olduğu haliyle ve bu çalışmanın kavramsal tercihi olan seks işçiliği terimine dönüştürülmeden sunulmaktadır.

1.3.1. Seks İşçiliği Kavramının Sahadaki Hali

Valadier (2018)’in tavsiyesini ve Andrijasevic (2004)’in girişimini referans alarak, çalışmada seks işçiliği kavramının tercihi üzerinde durarak, böylece, kavramsal olarak gelişigüzel bir kabulden ziyade, nedenselleştirerek sağlam bir zemine dayandırmak Kalfa (2008)’nın da dile getirdiği gibi kavramsallaştırma yokluğuna bir nebze de olsa katkıda bulunabilir.

Kavramsal tercihin, saha öncesi süreç içerisinde kısmen şekillendiği kabul edilebilir. Ancak örneklem grubunun Türkçe dil bilgisinin oldukça kısıtlı olması ve 1894 ile 1962 yılları arasında Büyük Britanya sömürgesi altındaki Uganda’da da İngilizcenin yaygın kullanımı nedenleriyle İngilizce gerçekleştirilecek olan mülakatlarda “sex work/sex worker” kavramlarının kullanımına yönelik plan hesaba katıldığında, “sex” ve “work” kavramları üzerinde düşünülerek, netlik konusunda sahanın dinamik yapısına göre hareket etmenin gerekli olduğu fikrine varılmıştır. İşin sabit, değişmeyen bir tanımlamasının yapılabileceğine dair endişelerden beslenen saha öncesi süreçte seks işçileri kavramına başvurulsa da saha sürecinde deneyimlerde farklı bir boyut kazanabileceğine dair öngörüye de sınırlıydı.

Gerek seks savunucularının gerekse karşıt görüşe sahip olan feministlerin uzun bir süredir üzerinde tartıştığı şeylerden biri, söz konusu olgunun “iş” sayılıp sayılamayacağına dairdir. Watson (2020: 76-77)’a göre, seks işçiliği denen şey başka

herhangi bir çalışma biçimi gibi anlaşılamaz. Çünkü temel insan hakları olarak kabul edilen iş sağlığı ve güvenliği standartları, fuhuşta basitçe sağlanamaz, cinsel özerkliklerine saygı gösterilmesiyle bağdaşmaz ve dolayısıyla herhangi biri gibi çalışmakla meşgul oldukları varsayılmaz. Ancak kadınlara erişim aşamasında ilkin Sahraaltı farklı ülkelerden gelen göçmen erkeklerle karşılaşılması, onların deneyimlerine tanıklık edilmesi işin sömürücü doğasının cinsiyetlendirilmiş bedenler üzerinden yeniden düşünülmesi gerekliliğini ortaya çıkarıyor. Bu deneyimler, Türkçesi hiç olmayanların bile “çabuk çabuk” ifadesiyle olan ilişkisi, saatlerce çalıştırıldığı için kısmi felç geçiren ve ayakta durmakta zorluk çekenlerde somutlaşmakta eşitsizliklerin farklı ülkelerden gelen erkekleri de vurduğunu dile getirmemi kaçınılmaz kılmaktadır. Dolayısıyla, Türkçesi az olanların bile kendilerini ifade ederken “ben çabuk çabuk çalış” cümlesiyle çabukluğu bir iş olarak nitelendirmesi, işe dair sabit bir tanım yapmamın faydalı bir hamle olmayacağı fikrine yönelmeme yol açmıştır.

Erişimin siyah kadınlara kıyasla ilkin erkeklerle sağlanması işe dair ideolojik tavır alışını netliğe yakınlattırır da nihai olana kadınlara erişimle ulaşılacaktı. Erişimin sağlanmasıyla beraber yönlendirici olmaması adına kadınlarla gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlarda “sex work”, “sex worker” kavramlarını kullanmak yerine farklı bir yöntem denenmiştir. Cinselliğe dair anlamların coğrafi, kültürel içerimlere ve farklılaşmalara sahip olması olasıdır. Tam da bu nedenle, cinselliğe dair bir tartışma açarak görüşmecilerin yükledikleri anlam üzerinden kendi kavramsal konumlandırmamı test etmeye giriştim. Cinselliğe dair yaklaşımlar üzerinden kendi bulundukları sektörü değerlendirmelerine dair moderatörlükte bulundum. “Pozisyonunuzu nasıl tanımlıyorsunuz?” şeklinde oldukça basit bir soru yönelterek kavramsal bir çıkarım yapabilmenin yollarını aradım. Elde edilen veriler, kadınların kendilerini eril bir formasyonda, sömürü ilişkisi bağlamında, “kölelik” metaforu aracılığıyla konumlandırmadığını gösterirken, Andrijasevic (2004)’de bahsi geçen deneyimlerin

özgünlüğü fikrini belirginleştiriyordu. Bazı görüşmelerde (Örn., Amentine) ise, daha önce çalışılan, yabancı olduğu olan ülkeden başka bir ülkeye ve oradan da Türkiye'ye göçün, diğer bir ifade ile ülkeler arası göçte bir mesleki hareket olarak seks işçilerinin dolaşımına örnekler sunuyor. Dahası, bazılarının “iş” (Örn., Amentine, Charlotte) tanımlamasına başvurması, bazılarının ise “fahişe” (Örn., Bariska, Nora) yanıtının alınması ancak “fahişe” yanıtını verenlerin görüşme sonrasında Türkiye’de fahişeliğe dair yasal bilgileri, yaptırımları ve olası sağlık sorunlarında hangi mercilere erişim sağlayabileceklerini öğrenmek istemeleri ya da benim onlar için ne/ler yapabileceğime dair sorularla sohbetimizin seyrinin aktivist bir tavır alışa meyiletmesi, nihayetinde “seks işçisi” terimini kullanmama yol açmıştır. 70’lerde batıda fahişelerin hak arayışı sonucunda seks işçiliği kavramının ortaya çıkmış olduğu hatırlandığında söz konusu ilişkisellik daha da anlamlı hale gelmektedir.

“Kurbanlaştırma” retoriği ile mesafeyi olanaklı kılan nitelikteki bilgilere; kadınların hangi sektörde çalışacaklarını bilerek yola çıktıklarına ve daha sonrasında sektör değişimine neden yöneldiklerine erişim, meseleyi bir adım öteye; kadınların failliğini gösteren önemli detaylara çekmeye yardımcı oluyor.

Karen, Charlotte, Nelle ve May farklı sektörlerde (spa, restaurant veya tekstil ya da ayakkabı fabrikasında çalışmak vb.) çalışmak amacıyla yola çıktıklarını ifade etse de her biri aktif olarak bir parçası oldukları seks işçiliğinin daha fazla kazanç getirdiğini dile getiriyor. Bu bağlamda, Nelle’nin “Restaurantta da çalıştım. 14 (on dört) ay filan. Ama parası çok azdı.” ve Charlotte’un “Konya, Antalya, Manavgat, Ankara’da da çalıştım. Spa’da da çalıştım, ayakkabı fabrikasında da... Bitkisel ürünler de sattım. Bu iş daha çok kazandırıyor.” cümlelerinde kadınların “iş”e yükledikleri anlamlar, emek değer bağlamı üzerine çekiliyor.

Tüm bunlar, Ugandalı kadınların “ne iş olsa yaparız” kavramsallaştırmasıyla mesafesini ölçmeye yardımcı oluyor ve onların işe yüklenen anlamların bağlamının ve

kapsamının çeşitliliğini gösteriyor. Her ne kadar Türkçe ifadelerle yansıyan “Uganda’da iş yok, Türkiye’de çok” ile “fabrika”ların altı çiziliyor gibi görünse de bu, kayıt dışı ekonomiye eklemlenebilmenin kolaylığı ile siyahlıklarının görünmez hale gelmesi ve hatta arzulanan ucuz işçiler olarak ön plana çıkması ile okunmalıdır. Dahası, “hemen hemen tüm binaları alışveriş merkezlerine, otellere, restoranlara, depolama ve nakliye şirketlerine dönüştürülürken, Gedikpaşa ve Beyazıt, birçok kayıt dışı iş olanağı sunan sayısız atölyeye ev sahipliği yapan imalatçı muadilleri olarak” (Biehl, 2014: 56-57) ortaya çıkarken söz konusu akış Ugandalılar tarafından iyi bilinir hale gelmekte, böylece kayıt dışı ekonomi Uganda’da olmayan işlerin İstanbul’a uzanan öyküsünün bir parçasının temsili haline dönüşmektedir. Kuşkusuz ucuza kapatılan emekleri, Ugandalı kadınları daha fazla getirisi olan seks işçiliği sektörüne çeken önemli bir faktör olarak belirginleşiyor.

Ucuz emeklerinin yanında bir diğer önemli unsur ise çalışma süreleri ile ilgilidir. Görüşmelerden elde edilen önemli verilerden biri görüşülen kadınların “fabrika işçisi” örneğine başvurmaları ve kıyaslama unsuru olarak ele aldıkları işçilere göre daha esnek ve az zaman dilimlerinde çalıştıklarını, daha fazla kazandıklarını vurgulamalarıdır. Bu bağlamda ele alınabilecek verilerden biri olan May’in ifadeleri şu şekildedir: “*Daha önce, bir arkadaşım söyledi, fabrika işine girdim, tekstil işiydi. Günde 10 saat paketleme işinde çalışıyordum*”. Bu ifadelerine May, işin sömürücü doğasından kaçtığına dair sinyaller verirken, seks işçiliğine yöneldiğini, daha esnek zaman dilimlerinde çalıştığını ekliyor. Öte yandan, Emily, “*boş günlerim elbette var, o günlerde dinleniyorum... Kendime zaman ayırıyorum*” ifadeleriyle çalıştığı günler kadar çalışmadığı günleri de kendi belirlediğini dile getirirken esnekliğin bağlamına yeni bir boyut kazandırıyor. Benzer şekilde, Nora’nın “*... Ben, haftanın her günü çalışmıyorum, bazen haftada 2, bazen 4 gün çalışıyorum.*” sözleriyle, Emily’e kıyasla zaman esnekliğini daha keskin bir formatta sunuyor. Böylece, görüşülen kadınlar yalnızca işin diğer iş kolları ile kıyaslamasını

yapmıyor, kendi kendilerinin iş vereni/patronu/müdürü oluyorlar. Dahası, çalışma günlerinden, saatlerine kadar işe dair pek çok kavram göreceleşiyor. Tüm bunlar aracılığıyla kol gücüne dayalı işlerde çalışan göçmen kadın ve erkeklerin yapıp ettikleri işe yüklenen toplumsal anlamlarla doğallaştırılırken, deneyimlerine sızan bir kelime olarak “çabuk çabuk”luk belirginleşirken, Ugandalı kadın seks işçileri tarafından işe yüklenen anlam ise bunun sınırlarını aşıyor.

Dolayısıyla, neyin seks işçiliği ve/veya fahişelik sayıldığı ve kimin seks işçisi, fahişe ve/ya genelev kadını olarak tanımlandığının; cinselleştirilmiş davranışların cinsiyetlendirilmiş ve ırksallaştırılmış kurgular, seks ve paranın kesişimine ilişkin sosyokültürel bakış açıları, suçluluk ve mağduriyet gibi bir dizi küresel ve olası faktörlere bağlı olduğunu dile getiren Crowhursts ve arkadaşlarını (2021: 9) izleyerek, cinsel kölelik, kadın ticareti, fahişe kavramlarını benimseyenlerin aksine seks işçiliği terimini seks satan kişilere atıfta bulunmak amacıyla kullanıyorum. Öte yandan bu çalışmada, seks işçiliği kullanımı, “fahişe kelimesine iliştirilen “fahişe damgası”ndan ve bir fahişenin kimliğinin yalnızca fahişeliğe dâhil olmasına dayanan “kötü bir kadın” olduğu şeklindeki cinsiyetçi, ırksallaştırılmış ve sınıflandırılmış varsayımdan ideolojik bir kaymaya işaret eder” (Crowhurst ve Garofalo Geymonat, 2019).

Bununla birlikte, saha sürecinde tartışmanın kutuplarının (bkz., İkinci Bölüm: Literatür Taraması) evrensel olmaktan uzak olduğu etnografik analize ihtiyaç olduğu fikri ortaya çıkmıştır. Zıt görüşler arası çekişmeye uymayan meseleye göçmen kadınların gözünden ve araştırmacının gözünden bakışın kesişimini temsil eden bir sonucu ortaya çıkarması anlamında oldukça kıymetlidir. Bu kesişimde, göçmen seks işçilerinin özne/nesne olmaya dair karmaşık konumları, “baskı ve direniş arasında dinamik bir etkileşimi” (Kapur, 2001: 857) sergiler. Söylemler, bir aracıya hesap verme yükümlülüğü altında olma ve “zorlanmış”, “kandırılmış” olmaya dair kurbanlaştırma retorikini çerçevelemedi. Ancak baskının farklı formlarıyla (şiddet, ötekileştirme) karşılaştıklarını

da dile getirdi. Dahası, kadınların hiçbir birileri tarafından göçe zorlandıklarını, borç esareti içerisinde olduklarını bildirmedi. Bazı ifadelerde karşılaşılan; göç alma kararında belirleyici faktörlerin çeşitlenebileceğine dair göstergelerin ülkeye dair bilgi edinmeyi kapsamaması ve hatta Türkiye’de fuhuşun seyri üzerine de olması bilinçli bir eylemlilik hali olarak değerlendirilebilir. Kuşkusuz, patriyarkal ve kapitalist ağlarla örülü bir dünyada birey yapıdan tam anlamıyla bağımsız olamaz, ancak kadınların her koşulda pasif olmasına da işaret etmesi yönünde bir genellemeye de başvurulmaması gerekir.

Öte yandan, seks işçiliğinin gönüllülüğü ima ettiği referansı dikkate alındığında “rıza dışı cinsel edimlere karşı” atıfta bulunmadığından (Valadier, 2018: 501) yerine bu çalışma, gönüllüğün var olduğuna dair herhangi bir çıkarıma girişmekten uzak olup, rızanın stabil bir içerimde değerlendirilemeyeceğine duyulan güçlü bir inançla klasik liberal söylemlerle eklemlenmemektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında, özellikle, “mağdur/suçlu” ve “gönüllü/zorunlu” kategorilerinin ele aldığı anlarda bunlara meydan okuma amacını taşıyor.

1.4. Siyah Kadınlar ile Beyaz Bir Kadın

Kadınlara dair meselelerin ele alındığı bu çalışmada siyah kadın terimi, bir ten rengine atıftan daha fazlasını ifade eden bir içerimden hareketle; en açık bir ifadesi ile politik anlamda kullanılmaktadır. Bu politik zemin; yalnızca etnik, coğrafi, kültürel, tarihsel farklılıkları işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda, ırkçı ve cinsiyetçi olana dair mesafeyi sürekli kılabilmek adına gerekli olan bir duruşu da temsil eder. hooks⁴’un da belirttiği üzere siyah insanlar hakkında konuşulduğunda, odak siyah erkeklere olma eğilimindedir ve kadınlar hakkında konuşulduğunda odak beyaz kadınlar olma eğilimindedir. Bu feminist literatürde olduğu kadar hiçbir yerde belirgin değildir (1990:

⁴ Doğumla tayin edilmiş haliyle Jean Watkins, büyükannesini onurlandırmak adına kullandığı ve kendini tanımlama şekliyle bell hooks adıyla tanınmış yazar, düşünür ve feminist aktivist, vurguyu yaptığı işlere çekebilmek amacıyla isminin büyük harflerle yazılmamasını, aksine tüm karakterlerin küçültülerek yazılmasını arzular (bkz., McGrady, 15 Aralık 2021). Bu nedenle bu çalışma boyunca ve kaynak gösteriminde bell hooks adı küçük harflerle yazılmıştır.

7). Bu nedenle, siyah kadın terimi bu çalışma boyunca sabit bir anlamda kullanılmamaktadır. “Siyah bir kadın belli bağlamlarda kendisini sadece *siyah, kadın ya da siyah bir kadın* olarak fark edebileceği/tanımlayabileceği” (Bryson, 2019: 379) bir içerimden hareketle kullanılmaktadır. Bu bağlamı akılda tutarak, Spelman’ın (1988: 135) “benim beyazlığım ve onun siyahlığının bizi ve bizim için kadın olmanın ne anlama geldiğini etkilemediği durumlar var mı?” sorusundan hareketle, kadınlığın beyazlığa indirgendiği bir ortamda siyah kadın terimi bir tür tavır alış olarak okunmalıdır.

Bununla birlikte, kadınlığı siyah ve beyaz terimleri üzerinden okurken Uganda’dan ve Türkiye’den kadın olma motiflerine sığındığımın, Türkiye’ye göç eden kadınların farklı milliyetlerini görünmez kıldığımın kesinlikle farkındayım. Ancak bunu kadınlar arasındaki farklılıkların tamamını dâhil edemeyeceğim ve ırksallaştırılmış baskı formlarının, sömürgecinin, emperyalizmin ve patriyarkanın çoklu ve ilişkisel bağlamlarında farklı çalışmalarla zenginleştirilmesi gerektiği için yapıyorum.

1.4.1. Beyaz Benlik: Eleştirel Düzlemde Kendini Konumlandırma

Konumsallık; toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, etnisite gibi olguların bir kısmını ya da tamamını içeren, kültürel olduğu kadar toplumsal ve politik olana da işaret eden bir kavramdır. Collins’in “konumunuzu incelemenizi tavsiye ediyorum” (2017: 456) önerisi, Weissinger’in “beyaz kadınlar toplumsal cinsiyet ve sınıf yüzünden ötekileştirilebilir, ancak ırklarından dolayı bazı faydaları da deneyimlerler” (2015: 207) argümanı ile beraber düşünüldüğünde konumsallığın neden önemli olduğu ya da olması gerektiğine dair perde aralanmış olmaktadır. Bununla birlikte, beyaz bir araştırmacı olarak siyahlarla ilgili bir çalışma yürütmek, her ne kadar “siyah” olmanın kadınların deneyimlerindeki yerini hassas bir şekilde ele almayı gerektiriyorsa, beyaz olmanın ayrıcalıklarını irdelemeden geçiştirmeyi hafifletmez. Hatta, beyazlığı sosyal ve politik olduğu kadar eril bir inşa olarak da gören Frye’a göre görmezden gelme, devamlılığını sağlayan koşulları yeniden üreterek işler (1941: 120). Toni Morrison’un Ernest Hemingway’in romanına

ithafen, “Eddy beyaz ve öyle olduğunu biliyoruz çünkü kimse onun beyaz olduğunu söylemiyor” (Akt., Weissinger, 2015: 207), beyazlığın sorunsallaştırılmasının gerekliliğinin çok güçlü bir ifadesi.

Tarihsel olarak değerlendirdiğinde Collins, beyaz feministlerin kadın olarak kendi tahakkümlerini açıklarken, beyaz tenlerinin kendilerine nasıl ayrıcalık sunduğunu görmede başarısız olduklarını dile getirir (2017: 428-429). Bu başarısızlık, eleştirel bir şekilde beyaz feministlerin konumlarına bakabilmedeki ya da Lorde’un “‘doğru yoldayım’ fikrine çomak sokmamızı öneririm” (1985: 7) seslenişi karşısındaki başarısızlıklarıyla eşdeğerdir. Nitekim Collins ayrıcalıklı olmanın bu başarısızlıktaki payını görmede gecikmemiş, deneyimleri anlama kavrama ve anlamlandırmada empatinin önemine vurgu yapmıştır. Ona göre, ayrıcalıklı olma empati kurmamızı zorlaştıran bir durumdur. Ancak beyaz olanlarınızın beyaz olmayan insanların deneyimlerine karşı empati geliştirmesi için, beyaz teninizin sizi nasıl ayrıcalıklı kıldığıyla boğuşmalısınız (2017: 452-453).

Saha çalışmasını etkileyen faktörlerden biri ve belki de en önemlisi “görünüş”lerimiz ve bunlara atfedilen ırk temelli anlamlardır. Her ne kadar toplumsal cinsiyet bizi birleştiriyormuş gibi görünse ve bir köprü işlevi göreceği tahmin edilse de kadınlar arasında gerçekleştirilen sohbetler, görüşmeler, davranış kalıpları farklılıklarımızın sinyallerini zaman zaman çok açık bir şekilde ortaya koymaktaydı. Bu fark, konumlarımızı belirlemekte aynı zamanda onun tarafından belirlenmekteydi ve “kim” olduğumuzu tanımlıyordu. Siyah literatüründe oldukça sert bir şekilde eleştiri oklarının hedefindeki beyazlığa atfedilen anlamın “bakış açısı”ndan kopuk olmadığı açıktır. Bu bağlamda, beyazlık Batı merkezli bir bakış açısından inceleme ve araştırma yürütmek anlamına gelebilir. “Batı”lı olmayan bir beyaz araştırmacı olma hali, yalnızca kim olduğum kadar kim olmadığımın sınırlarının değil, ayrıca çalışmayı hangi bakış açısıyla yürütmeyeceğimin de bir ifadesi olarak okunmalıdır.

Bu belirlenmişliğe rağmen sorulması gereken soru geçerliliğini koruyordu: Kadınlar arasındalık mümkün mü? Bhavnani (1993: 101) genel çerçevede kadınlar tarafından kadınlar hakkındalığı; özel olarak ise beyaz kadın araştırmacıların beyaz kadınlarla araştırma yapmasının veya siyah kadınlarla araştırma yapabilmek için siyah bir kadın olmanın gerekliliğini savunanlar açısından “eşleştirme kurduğum bir çalışma yapmam beklenebilirdi” derken araştırmacının hangi katılımcı ile araştırma yapabileceği üzerine düşünmeye çağırarak kalmaz çizilen sınırların meşruluğunu sorgular. Bhavnani, öte yandan, pek çok kez “kadınların kadınlarla, siyah araştırmacıların siyahlarla röportaj yapmasını vb. sağlayarak” sosyal olarak atfedilen özellikler üzerindeki eşitsizliklerin kontrol altına alınmaya çalışıldığını da öne sürer (1988: 43). Ona göre “mikropolitika” olarak adlandırdığı “eşleşme”, güç ilişkilerinin ya da hiyerarşinin her zaman ortadan kalkması anlamına gelmez, bu nedenle de aslında eşleşme hiyerarşinin görülememesine ya da fark edilememesine yol açabilir. Eşitsizlik üzerinden eşitliğin inşa edilebilir olduğunu ima etmek ise her koşulda tahakkümü ortadan kaldırmayabilir, hatta çok yönlü-boyutlu güç dağılımlarının gözden kaçmasına da neden olabilir.

Dolayısıyla “kadın”ın kim veya ne olduğuna dair bir tanımlama yapabilmek için öznel olduğu kadar nesnel formasyonların da hesaba katılması gerekir. Öznel formasyonlardan hareket eden, feminist bakış açısı teorisyenlerinden Smith (1987: 10) “kadınların bakış açısından kadınların deneyimleriyle başlayabilir ve daha geniş sosyal ve politik ilişkilerin kapsamlı ilişkilerinde nasıl şekillendiği araştırabiliriz” ifadesi ile deneyimin önemine dikkat çekerken, kadınlar arasındaki deneyim farklılığından ziyade kadın-erkek arasındakine dikkat çekmekteydi. Araştırmacının çalışmasını, kadınların ortaklığı üzerinden şekillenmekte olan deneyim(ler)iyle kadınların bakış açısı aracılığıyla güçlendirilmesi fikri ya da araştırmacının “kadın” olmasının anlama kavrama ve anlamlandırmada yeterli görülmesi farklı baskı formlarını gözden kaçırmamıza neden olabilir. Tanesini’nin de özetlediği üzere, “paylaşılan deneyimler fikrine dayanan” bakış

açısı teorisi kadınlar arasındaki farklılığı ve bu farklılığın önemine verilmesi gereken hassasiyeti ikincil plana atar (2012: 182).

Öznellik sorununu deneysel değil metafizik bir kalkış noktasından hareketle ve “kadın” kavramsallaştırmasını da paralel doğrultuda metafizik bir problem olarak ele aldığını dile getiren Alcoff (1988), “konumsallık” fikrini geliştirerek kültürel feministler ve post-yapısalcı feministler arasında bir köprü kurmayı amaçlar. Bu girişim ile “hem özcülükten hem de nominalizmden kaçınmanın” olanaklı hale geleceğini savunan Alcoff (a.g.e.: 421), “kadın” kavramını sabit bir düzleme yerleştirmekten ziyade bağlama duyarlı bir zeminden, değişkenliğin süreklilik barındırabileceği bir içerimden hareketle açıklamaya çalışır. Bu konumlarımızın verili/tayin edilmiş olması durumunu sorgulamamızın önünü açmakla kalmaz, eleştirel tavır alışlarımızda bir rehberlik işlevi de sunar. Onun fikirlerinden yola çıkarak özne formasyonunu “belirli bir öz nitelikler dizisi ile değil” (a.g.e.: 433), ilişkisel bağlamda ele almak, özcü yaklaşımlarla mesafeyi korumayı olanaklı kılması anlamında kıymetlidir. Satranç betimlemesine başvuran Alcoff (a.g.e.: 433) durumu şöyle izah eder: “Bir satranç tahtasındaki bir piyonun pozisyonunun diğer satranç taşlarıyla olan ilişkisine göre; güvenli veya tehlikeli, güçlü veya zayıf olduğu gibi, dış durum kişinin göreceli konumunu belirler”.

Bu betimlemenin bir adım ötesine geçerek iddia edilebilir ki toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf gibi belirteçlerin ilişkiselliği herhangi birinin konumundan bağımsız olmamakla beraber sabitte değildir. Satranç tahtasındaki bir piyon olarak “kadın”, diğer taşlarla ilişkisel konumlanışlarında aidiyetleri, kimlikleri çerçevesinde sabit olmayan bir düzlemde hareket eder. “Konumsallık, herhangi bir toplumda “kadın”ın kim ya da ne olduğuna dair (vurgu eklenmiştir) anlayışa ilişkin ampirik sosyal feminist araştırma durumunda farklılık meselelerini müzakere etmemize yardımcı olabilir” (Franks, 2002: 44). Deneyimin gerçek bir sorun olduğunu akılda tutmanın kıymetli olduğunu bilmek

kadar meseleye dışarıdan ve içeriden bakmanın da neleri nasıl etkilediğini masaya yatırmak bir o kadar değerlidir.

Siyah kadınların beyaz feminist harekete eklemelenememe sancısı ya da hareketi siyah olma üzerinden yeniden okuma anlamında kendi yolunda ilerleme arzusu tam da bu “konumsallık” meselesi ile ilişkilidir. 70’lerde ve 80’lerde, ““Birinci” ve “Üçüncü” Dünya kadınlarının katılımlarıyla gerçekleştirilen ulusötesi konferansların en belirgin özelliği kadınlar arasındaki “diyalogsuzluğun” ya da “sağırklar diyalogunun” süregelen yeniden üretimi idi (Yuval-Davis, 2010: 215-216). Dolayısıyla, 80’lerden itibaren feminist tartışmaların seyrindeki değişimler kadının bir kategori olarak evrensel anlamda beyazlığa indirgendiği bir yaklaşımın yapıbozumuna uğratılma girişimlerinin görüldüğü, çeşitliliğin ve farklılığın vurgulandığı çalışmaları kapsamaktadır. Bu dönemin önemli aktivist, düşünür ve yazarları olarak hooks ve Davis, Sojourner Truth’un kadınlığı sorguladığı tarihsel mücadeleyi sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet parametreleriyle sürdürerek kadınların deneyimlerinin beyaz olmayan kadınların da deneyimlerinden farkına dikkat çekmektedir.

Tüm bu açıklamalardan hareketle iddia edilebilir ki post-kolonyal feminist bir araştırmacı olarak meseleyi özcülüğe indirgmeden ve belki de daha önemlisi romantikleştirmeden incelemek kişisel olduğu kadar politik de bir duruştur. Bu duruş, çalışmanın önemini de ortaya koymaktadır. Sömürgeleştirme deneyimine 1894-1962 döneminde İngiliz himayesi ile tanıklık etmiş Uganda’nın ve göç eden Ugandalı kadın seks işçilerinin bu ülkeyi “ev” (home) olarak tanımlamalarının post-kolonyal feminist bakış açısı ile incelenmesi meseleyi çalışmanın önemi yeniden hatırlandığında sürekli tetikte olmayı gerektirmektedir.

1.5. Erişebilirlik

İzin alıp almayacağınıza karar vermek, araştırmanızın mahiyetini açıklamak ve nihayetinde izin almak zaman alan faaliyetler haline gelebilir (Spradley, 1980: 49). Saha

alışmasının yürütülebilir olmasının ilk temeli, kurumsal düzlemde onaylamalara dayalıdır. Ama “dışarıdan” olunan bölgeye, alana girmek için kurumsal izinlerin yanında “içeridekilerin” de gizli onaylarına ihtiyaç vardır ve yokluğu saha çalışmasının önündeki en büyük engellerden birini oluşturmakta ve zaman alan bir faaliyet haline dönüşmektedir. Bu faaliyetlerin bağlamı, resmi onayların yanında resmi olmayan ancak bir o kadar da gerekli olan onaylara işaret etmektedir. Dahası, araştırmayı başlatabilmek adına sunulan onam formundan (bkz., Ek 2) farklı bir bağlamda, alana giriş bileti ya da bir tür pasaport olarak da kavramsallaştırılabileceğimiz tüm bu deneyimlerin uzantısı; kabul görme aşamasında netleşmektedir. (bkz., Dördüncü Bölüm: Saha alışması).

Saha deneyimine sahip olmak, sürece hâkimiyet açısından kolaylık sağlasa da her çalışmanın kendine has sınırlılıkları ve zorlukları mevcut olduğundan her saha deneyimi, yeni bir öğrenme sürecidir. Erişilebilirliğin, te yandan, daha önceki saha deneyimlerinde kurulmuş bir sistem tarafından şekillendirildiğini keşfettim: Para.

Sahaya ilk girişimin bir gazeteci tarafından gerçekleştirilen göçmenlere yönelik röportajına denk gelmesiyle bilgiye erişim için bir miktar ücret ödendiğine tanık oldum. Bu konudaki olası herhangi bir talebe yönelik tavrı, etik bir çalışma yürütebilmek ve saha çalışmasını satın almış olmamak adına en başından belirlemenin gerekli olduğu açıktı. Bu bağlamda, cretlendirme yapılacağına dair herhangi bir onay vermedim. Ayrıca, aracı olacak kişilere herhangi bir ücret ödemesi yapmanın kendisi, etik olmamasının yanında görüşmecinin de faydalanıcısı kapsamında olmadığı için rasyonel gelmiyordu. Kişisel veya kurumsal herhangi bir etik ihlale düşmek yerine, kadınların her türlü sorularına cevap verebilmeyi ve sorunları karşısında czm arayışına girişmeyi daha makul buldum. Diğer bir ifade ile onlarla paylaştığım ihtiyaç duydukları bilgi gibi oturup içtiğimiz çayın, çorbanın etik dışı olmadığına güçlü bir inanç duyuyorum. Bu girişim, katılımcılardan bazılarının görüşmenin gerçekleşmesini talep ettikleri mekânda sunulan Uganda’dan getirdikleri kahve ikramlardan daha kıymetli değildi.

1.6. Dil ve Mekân

Görüşmelerin tamamı İngilizce gerçekleştirilmiş, ancak bazı anlarda bildikleri kadarıyla Türkçe kelimeler görüşmeciler tarafından dile getirilmiştir. Ana dili Türkçe olan, İngilizce'yi “ayrıcalıklı” bir pozisyonda öğrenen ve yurt dışı eğitimiyle pekiştiren bir araştırmacı olarak dil ile ilişkimiz kuşkusuz aynı ya da benzer değildi. Uganda, İngiliz sömürgesi altında uzun yıllar kalmış bir ülkedir. İngiliz himayesi geçmişi nedeniyle görüşülen kişilerin hepsi İngilizce konuşmakta; ilk başlarda tayin edemediğim ancak daha sonrasında edindiğim bilgi doğrultusunda kendi aralarında Luganda dilini konuşmaktadırlar. Bunu kasten mi yoksa istemsiz bir şekilde mi yaptıklarını sorunsallaştırırken, Scott (2018)'un direnişe dair fikirlerinin görüşmelerimde izleklerine rastlamak, başvurduğum teoriye olan güvenimi bir kez daha pekiştirmemi sağladı: Kılık değiştirme biçimi olarak dilin kullanımı. Scott (a.g.e), kılık değiştirmenin ileri, gelişmiş bir formu olarak sözlü biçimlerin bilinmezlik yönüne işaret eder. Ona göre, iletişim Ugandalılar arasında bir tür “arasındalık” sağlarken, içeriğe yönelik üçüncü kişilerde anonimlik barındırması onun olası iktidar ya da tahakküm ilişkileri karşısında başvurduğu bir araç olarak görülebilir.

Dille ilişkimizin farklılığının yanı sıra şehirle ilişkimizin de farklı olması söz konusudur. İlk başlarda, İstanbul'a kesintili gerçekleştirilen ve pandemi koşullarından etkilenen giriş-çıkışlarım, sınırlandırılmış mekânsal temasları ortaya çıkarmakla kalmamış görüşmecilerle olan ilişkileri de etkilemiştir. Bu etkiyi kırabilmek ve en kötü ihtimalle azaltabilmek adına telefon ve sosyal medya kanalları aracılığıyla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Ancak “İstanbul'da olsaydım daha sık görüşebilir, daha çok şey paylaşabilirdik” fikri nedeniyle 2022 yaz ayı boyunca İstanbul'da konaklamaya karar verilmiş ve bu nedenle eşyalı bir ev kiralanmıştır. Dolayısıyla, İstanbul'da mekânın paylaşımı sıklaştırılmış ve her biri veri olarak da nitelendirilebilecek ancak aynı zamanda ondan daha fazlasını ifade eden deneyimler elde edilmiştir.

1.7. Mahlas Kullanan Kadın Yazarların Anısına: Anonimlik Üzerine Feminist

Bir Saikle Eğilme

Bu süreçte edinilen tüm veriler, ses kayıt cihazı aracılığıyla toplanmış olup, güvenlik ve gizlilik gibi en önemli etik konulara zarar vermemek adına görüşmecilerin isimleri de dâhil kimliklerinin deşifresine yol açabilecek her türlü ayrıntı yazım aşamasında yeniden düzenlenerek değiştirilmek üzere arşivlenmiştir. Kadınların deneyimlerini yansıtırken onları hedef göstermeden ve kimliğin gizliliği hususunda etik ve kişisel hatalara düşmemek adına isimlerini anonimleştirmek bir tür gereklilik gibi görünse de aslında kişisel verilerin korunması adına zorunluluktur.

Nitekim bunu yaparken, her biri için numerik kodlamaya (Örn., KK1, KK2, ... KK12) gitmeyi yapay bularak reddediyorum. Bunun yerine daha anlamlı bir şeyi ifade etmesi gerektiğini duyduğum güçlü inanca ve tezin önemli bir kısmını yazmış olmama rağmen henüz gerçek isimleri sarıya alıp “daha sonra değiştirilecek” notunu düşmekten öteye geçemediğimi fark ediyorum. Onlara bir tür mahlas bulmamın gerekliliğini düşünürken, erkek mahlaslı kadın yazarların gerçek isimlerinden faydalanarak görüşülen kadınların isim ve soy isim bilgilerini, kimliklerini kişisel ya da politik nedenlerle gizlemek zorunda olan kadınlarla yer değiştirmenin hem anlamlı hem de feminist bir tavır olacağı sonucuna varıyorum. Böylece erkek kılığına bürünmek ya da izlenimi yaratarak kabul görmek zorunda kalan kadınlardan bayrağı alıyor ve Ugandalı kadın seks işçilerinin kimliklerini sosyal bilimlere bir katkı sunabilmek amacıyla değiştirirken kullanıyorum. Bunu yaparken, tarihte emeği, kalemi ve kabulü hak ettiği övgü ve değeri alabilsin diye eril dünyanın kurallarına göre oynayarak adını maskeleyen kadınlara da göz kırpmış oluyorum.

Dolayısıyla bu çalışmada, erkek mahlaslı kadın yazarların gerçek isimlerinden faydalıyor ve bu bağlamda görüştüğüm kadınlara vereceğim mahlasları rastgele şu

şekilde belirliyorum: **Amantine, Alice, Loisa, May, Charlotte, Emily, Anne, Mary, Karen, Joanne, Nelle, Nora.**

Söz konusu isimler mahlaslarıyla beraber mahlas kullanımının hangi ülkede deneyimlendiğini de gösteren bir içerimde aşağıda Tablo 1’deki yazarlardan etkilenecek oluşturulmuştur:

Tablo 1. Ugandalı Kadın Seks İşçilerini Anonimleştirmek Adına Başvurulan Mahlaslara Dair Bilgiler

<i>Fransa’dan; Gerçek adı: Amantine Lucile Aurore Dupin, Mahlas: George Sand</i>
<i>Amerika’dan; Gerçek adı: Alice Sheldon, Mahlas: James Tiptree Jr.</i>
<i>Amerika’dan; Gerçek adı: Louisa May Alcott, Mahlas: A.M Barnard</i>
<i>İngiltere’den; Bronte Kardeşler: gerçek adları: Charlotte Bronte, Emily Bronte ve Anne Bronte, Mahlaslar: Currer Bell, Elise Bell ve Acton Bell</i>
<i>İngiltere’den; Gerçek adı: Mary Ann Evans, Mahlas: George Eliot</i>
<i>Danimarka’dan; Gerçek adı: Karen Blixen, Mahlas: Isak Dinesen</i>
<i>Amerika’dan; Gerçek adı: Joanne Rowling, Mahlas: J.K.</i>
<i>Amerika’dan; Gerçek adı: Nelle Harper Lee, Mahlas: Harper</i>
<i>Amerika’dan; Gerçek adı: Nora Roberts, Mahlas: J.D. Robb</i>

1.8. Veri Kaydı ve Transkripsiyon

Görüşmecilerin hepsi ses kaydı alınmasına onay vermedi, bu nedenle görüşmelerin azınlığını da oluştursa not tutma tekniği ile gerçekleştirildi. Veri olarak işlenmek üzere kadınlara dair görsel herhangi bir kayıt alınmadı. Dahası bazı başlangıçlara “fotoğraf yok, değil mi?” sorusu eşlik etmiş, sadece ses kaydı ile görüşmeyi yürüteceğime ve tamamlayacağıma dair bilgilendirmeden sonra görüşme başladı. Tez çalışması tamamlandıktan ve tez savunması gerçekleştirildikten belli bir süre sonra, eldeki ilgili kayıtlar imha edilecek, üçüncü kişilerle kesinlikle paylaşılmayacaktır.

Ses kaydıyla gerçekleştirilen görüşmelerin bazılarında, görüşmecilerin duygu, duruş, izah ediş şekli ya da fikir, görüş ve ifadelerindeki vurgulara dair tutulan notlar,

görüşmecilerin endişeli bakışlarını takip ettiğinden, görüşmenin akışını bozmamak ve sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmesini sağlamak amaçlarıyla yarıda kesilmiş, saha sonrası notlara aktarımla bu eksiklik giderilmeye çalışılmıştır.

Nitel araştırma yönteminin ağırlıklı bir yere sahip olduğu hatırlandığında kadınlarla gerçekleştirilen görüşmelerde, herkese aynı soruları sormanın imkânsızlığını deneyimliyor, bu nedenle bazı soruların bazı görüşmecilerde başka bazı soruları doğurmasına; bazılarında ise yönlendirici etkisini bırakın üzerinde oldukça kısa bir süre harcanmasına sevk ettiği anlara tanıklık ediyordum. Bu, yönlendirmeleri ya da lafın lafı açmasını her bir görüşmede aynı doyum ve yoğunlukta paylaşmadım.

Soruların bağlamı, kapsamı ve esnekliği konusundaki bu değişkenliğin yanında herhangi bir programa veri seti olarak görüşmeleri atmak bazı sıkıntılara da yol açacaktı. Çünkü ilgili ses kayıtlarında, kadınlardan bazıları sorular karşısında aklına bir şey geliyor ve birden kendi dilinde bir şeyler mırıldanıyor, söyleniyor zaman zaman gülüp eğleniyorlardı. Hatta müşteriden gelen telefon/WhatsApp aramalarına yanımda cevap vermesinin bir sıkıntı yaratmayacağına dair sinyali alınca görüşmenin bağlamına müşteriler de dâhil olabiliyor, senaryolar kadar kullandıkları maskeler de gözümün önünde icra ediliyordu. Bazı görüşmelerin sonunda, kadınlar müşterileriyle alay ediyor. Böylece maskenin çıkarıldığına tanıklığa beni de davet etmiş oluyorlardı.

Tüm bunların aktarımı konusunda işlevsel bir dosyalama sürecine dâhil etme ve kodlama kaygısından arınarak, gözlemlerimi, duygularımı not düştüğüm günlüklerle beraber kadınların yüz ifadesini, ayağa kalkarak müşterilerinin yürüyüşlerini, tavırlarını fiziksel taklide kalkışmalarını, duygularını ve kelimelere dökülemeyen pek çok şeyi veri olarak kabul ediyorum. Bunu yaparken, herhangi bir programlamayı kullanmanın bir tür sınırlandırma ya da eksikliğe yol açacağına duyduğum güçlü inançla herhangi bir veri analiz programı kullanmamayı daha uygun buluyorum.

İKİNCİ BÖLÜM

2. LİTERATÜR TARAMASI

“Bir kadının hayatı, gerçekten acınacak bir hayattır. Oysa bir fahişe, biraz daha iyi durumdadır. Bu yaşamı, istediğim için seçtiğime kendimi inandırabilmişim. Beni fahişelikten kurtarmak isteyenleri reddedebilmem, fahişelikte ısrar etmem, bunun benim seçimim olduğunu ve birazcık özgürlüğüm, en azından birçok başka kadından daha iyi bir durumda yaşama özgürlüğüm olduğunu kanıtladı bana.”

-Sıfır Noktasında Kadın, Neval El Seddavi, 2020, s.92-

Fuhuş, küresel olarak, feministler açısından son derece çekişmeli meselelerden biri olmuş (Bunch, 1996: 15) ve hatta Serughetti’nin de ifade ettiği gibi “çağdaş feminist teori ve siyaset içinde keskin bir şekilde bölücü bir etki yaratmıştır” (2018: 80). Bu keskin etki hâlâ varlığını korumakta, “fuhuş üzerine kutuplaşmış teorik tartışma uzlaşamaz görünmektedir” (Tamale, 2011b: 150). Söz konusu tartışmalar, liberal, radikal, post-kolonyal, post-modern gibi farklı teorik zeminlerde gerçekleştirilmeye devam etmektedir. Geniş yelpazeye rağmen, tartışmaların ağırlıklı olarak döndüğü kutuplaşmanın iki ucunda, “fuhuş ve seks ticaretini kadınlara yönelik şiddetle ve kölelikle ilişkilendiren radikal veya kölelik karşıtı (abolisyonalist) feminizm ve kadınların kendi bedenlerini kontrol etme özgürlüğünü, seks işçilerinin güçlendirilmesini ve fuhuşun düzenlenmesini vurgulayan liberal veya seks işçiliği yanlısı (pro-prostitution) feminizm” (Valadier, 2018: 503) yer alır.

Küresel düzlemdeki hararetli tartışmalara dair feminist tarih, Türkiye’de yerini dikkatlerin üzerine çekilmeye çalışıldığı bir meseleye bırakmaktadır. Bunu en açık haliyle, Gülçür ve İlkaracan’ın “göçmen seks işçilerinin deneyimlerine ve çalışma koşullarına odaklanan bir araştırma bulamadık” (2002: 413) ifadesinde yakalamak mümkün. Bu vurgu, akademik literatürdeki erken dönemi yansıtan eksikliği yansıtıyor ve fuhuş ancak “1990’ın sonundan itibaren popüler araştırma konularından biri” (Coşkun, 2014a: 3) haline gelebiliyordu. Kuşkusuz zaman içerisinde meseleye dair çalışmalarda göreceli bir artış yaşansa da göç ve fuhuş olgusuna yönelik yabancı kaynaklara erişimde

yüzleşilen zenginlik, yerel kaynakların sınırlı yönünü ortaya çıkarmaya bugün hâlâ devam ediyor. Öte yandan uluslararası kaynaklarda “fuhuşun kapsamı, insan/kadın ticareti ile ilişkisi” (Outshoorn, 2005: 145) üzerinden derinleşen zenginlik aracılığıyla gerçekleştirilmiş tartışmaların, fuhuş karşıtı radikaller ve hak savunucuları liberaller olmak üzere iki kutuplu seyri neticesinde ortaya çıkan ve Batı’yı referanslayan “seks savaşları” süreci, Türkiye’de deneyimlenmemiştir. Aksine, Türkiye’deki iki kutupluluk, zaman içerisinde tartışmaların daha çok redde (karşıtlığa) yönelik olması sonucunu getirmiştir.

Tüm bunlardan hareketle, bu çalışmanın merceğine aldığı siyah kadın seks işçilerinin deneyimleri üzerinden spesifik olarak literatür inceleme girişimi, ciddi bir yokluk ya da en iyi ihtimalle kısıtlılıkla yüzleşilmesi ile sonuçlanmakta ve tarihsel olarak taramayı daha geniş bir düzleme çekerek gerçekleştirmek nispeten de olsa bu kısıtlılığı törpüleme işlevi göstermektedir. Bunun ardında kuşkusuz, göç eden kadınların görünür olma serüvenlerine tarafsız kalamamanın sosyolojik bir göstergesi olan Sovyetlerin dağılması süreci yatmaktadır. Dolayısıyla, 1992 yılında Sovyetlerin dağılmasının göç hareketliliğine etkisi ve göç veren bir ülke konumundan göç alan ülke konumuna geçen (İçduygu ve Kirişçi, 2009) ve hatta coğrafi konumu nedeniyle düzensiz göç için de bir hedef ve geçiş ülkesi haline gelen (Erder ve Kaşka, 2003) Türkiye’de, sosyolojik yansımalarını fuhuş, seks işçiliği, insan ticareti, kadın ticareti gibi terimler üzerinden okuyan çalışmaları meselenin dışında bırakmak, mevcut literatürdeki yaklaşımları görmezden gelmek anlamına gelir. Bu nedenle, bu çalışmanın literatür taraması, göçü; ırk ve toplumsal cinsiyet üzerinden ele alan çalışmalardaki tarihsel ile güncel olan arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya çıkarmakta, hatta sürekliliğin ve kopuşun izlerini yakalamayı mümkün kılmaktadır. Bunu yaparken, ilkin Sahraaltı Afrika ülkeleri üzerinden gerçekleştirilmekte olan göçe akademik ilgi incelenmekte, daha sonra göçe toplumsal cinsiyet lensleriyle yaklaşmanın kıymetini sunmak adına “kadınlar bu işin

neresinde?” sorusuna cevap aranmaktadır. Böylece göç, feminist bir yaklaşımla ele alınmakta ve devamında, akademide fuhuş olgusu Batı’dan Türkiye’ye gelerek dikkatle incelenmektedir.

2.1. Sahraaltı Afrika Üzerine Akademik İlgi

1990’larda Sahraaltı ülkelerinden Türkiye’ye göç, İslam Kalkınma Bankası burslu ve az sayıda üniversite öğrencisinden oluşurken, 2000’li yılların başında İstanbul’da farklı milletlerden Sahraaltı sakinlerinden oluşan bir kalabalık oluştu (Şaul, 2017: 134). Öte yandan bugün Türkiye’de farklı etnik, dini ve ulusal kimliklere sahip göçmen gruplarının çeşitli amaçlarla göç ettikleri bilinmesine (İçduygu ve Yüksek, 2012: 442) ve elde edilen veriler göçün Sahraaltı Afrika ülkelerinden gerçekleştirildiğini göstermeye devam etmesine (bkz., TUIK, 2020) rağmen Türkiye’deki Afrikalı göçmenlerin artan varlığı, siyasi ve akademik dikkatlerden büyük ölçüde kaçmıştır (De Clerck, 2013: 42-43).

Meselenin tarihsel köklerini görmezden gelmeyen ve 1980’lerin sonu 1990’ların başına kadar geri götürülebileceğini gösteren, 2006 ve 2011 yıllarındaki çalışmalarıyla Deniz Yüksek ve Kelly T. Brewer, Afrika’dan Türkiye’ye gerçekleştirilen göç hareketlerini anlamak ve kendilerinden sonraki araştırmacıları teşvik etmek amacıyla bu alandaki çalışmalara öncülük etmişlerdir. Bu girişimle, yalnızca göçün demografik yapısını sunmakla kalmazlar; göçün nedenlerini, göç edenlerin yaşam koşulları ve karşılaştıkları sorunları incelerler. Genellikle anket ve bazı durumlarda derinlemesine görüşme tekniğine dayanan çalışmalarının çeşitli bulguları mevcuttur. Bunlar arasında, göçmenlere dair genellemeler yapmanın hatalı oluşundan özellikle homojenlikten ziyade göçmenlerin heterojen bir yapıyı temsil ettiklerini gösteren detaylara; göçün düzensizliğinden göç nedenlerinin çeşitliliğine ve sonuncu ancak bir o kadar da kıymetli olan, göçe yalnızca erkeklerin ya da ailelerinin değil bireysel olarak kadınların da dâhil

olduğuna uzanan bir dizi vurgu yer alır (bkz., Brewer ve Yükseker, 2006; Yükseker ve Brewer, 2011).

Bu akademik öncülük ve kuşkusuz göçmenlerin İstanbul hikâyelerine yönelik kişisel ilgilerin gerek dışarıdan (saha çalışmalarını İstanbul’da gerçekleştiren uluslararası doktora öğrencilerden) gerekse içeriden (Türkiye’den yurtdışında doktora yapmaya giden öğrencilerden) şekillenmesi beraberinde, ağırlıklı olarak İngilizce, kısmen Türkçe ve hatta Fransızca kaleme alınan akademik katkıları getirmiştir (bkz., zdil, 2008; Knight, 2011; De Clerck, 2013; Schapendonk, 2013; Suter, 2012, 2016; Baird 2014; Biehl, 2014; şaul, 2013, 2014, 2017; şaul ve Pelican, 2014; cal, 2015; Coşkun 2016a).

Uluslararası araştırmacılarından Suter (2012), Nijerya, Kenya, Liberya, Etiyopya, Eritre, Burundi, Sudan ve Demokratik Kongo Cumhuriyeti’nden göçmenlerle 2007 ve 2009 yılları arasında gerçekleştirdiği etnografik doktora çalışmasının amacını; “göçmenlerin deneyimleri aracılığıyla, sosyal ağ analizi ve hareketliliğinin teorik perspektiflerinin yardımıyla transit kavramına eleştirel bir şekilde yaklaşmak ve tartışmak” cümleleriyle özetlerken (a.g.e.: 5), dışarıdan şekillenen ilgiyi yalnızca rneklendirmekle kalmaz daha sonraki çalışmaları da teşvik eder. Schapendonk (2013) ise, Nijeryalı göçmenlerle derinlemesine görüşmelere dayanan çalışmasında, Afrika’dan İstanbul zerinden Avrupa’ya kademeli ge ve göçmenlerin bu transit hareketlilikte nasıl bir tür kalkınma koridorları yarattıklarına odaklanır. Söz konusu kalkınmayı farklı bir bağlamda yeniden incelemeye davet niteliğinde olan ve doktora tezinden derlenen çalışması ile Suter (2016), Afrika ülkelerinden gelen ulusötesi hareketlilikteki tekstil sektörü tüccarlarının İstanbul’da kurdukları ilişki ağını ve bu ağın yeni gelen Afrikalı göçmenler açısından yarattığı olanakları sosyo-ekonomik bağlamda inceler.

Yapı-fail ilişkisinden gn aktörler üzerindeki biyografik anlamlarına dair çeşitli çalışmalar da mevcuttur. Örneğin, Baird (2014), Nijeryalı futbolcuların Avrupa’da profesyonel futbol oynama hayali ve daha iyi bir gelecek umuduyla İstanbul’a g

etmeleri meselesini ele alırken göçmenlerin deneyimlerini “sömürü” üzerinden sunar. Futbol göçünü ele alırken, meseleyi “kurbanlaştırma” retoriğinden kopararak ele alan etnografik çalışması ile Büdel (2013) ise futbolcuların farklılaşan göç biyografilerine ve gündelik deneyimlerine odaklanmanın genelleştirmelerden uzaklaştırmada faydalı bir araç olduğunu savunur.

Dahası, çeşitliliği kentsel ve toplumsal dönüşüm üzerinden okuyabileceğimiz Biehl (2014)’in Kumkapı’ya dair analizinde göçmenlerin yerleşim tercihlerini etkileyen olguların mekânın tarihsel kimliğiyle de ilişkili ve tam da bu nedenle homojen olmaktan oldukça uzak olduğunu gösteriyor. Şehrin çeşitli ulusal kökenlere sahipleri kucaklayan bu heterojen yanı Şaul (2017)’un çalışmasına, İstanbul’a planlı göçle gelen Senegalli ve Nijeryalı iki göçmenin deneyimlerinden göçün kişisel biyografilere etkileri açısından sonuçlarını keşfi ile yansıyor.

Tüm bu çalışmalardaki ortak vurgu, Afrika ülkelerinden göç edenlerde yoğun artış karşısında ilginin yeterince gelişmemiş olduğu üzerine olurken, göç ve toplumsal cinsiyeti Sahraaltı Afrika özelinde derinleştiren çalışmalar (Coşkun 2016a, 2018) ise ciddi anlamda kısıtlılığını korumaktadır. Ender çalışmalardan, “*Policy and Practice Against Sex Trafficking, A Case Study: Turkey*” (Seks Ticaretine Karşı Politika ve Uygulama Türkiye Örneği) başlıklı, üst düzey devlet yetkilileri, avukat, polis memurlar, Sivil Toplum Kuruluşu (STK) çalışanları gibi farklı meslek gruplarından katılımcılarla nitel araştırma yöntemiyle desteklediği, seks ticaretine karşı mevcut politika ve uygulamaların feminist bir bakış açısıyla analiz ettiği doktora tezinde Coşkun (2014a), Türkiye’nin göç ve fuhuş politikalarının insan ticareti mağduru kadınların korunma mekânizmalarını nasıl etkilediğini, ilgili mekânizmaların zayıf ve güçlü yönlerini araştırmaktadır. Fuhuşla mücadele kapsamında çalışmalar yürüten yaklaşık 25 (yirmi beş) kişi ile yarı-yapılandırılmış görüşmelere dayanan çalışmasında Coşkun (2014b), mücadelenin etkin bir şekilde yürütülememesinin ya da yetersizliğinin temellerini inceler.

Başka bir çalışmada ise Coşkun (2018), Ugandalı göçmen kadınların deneyimlerinden hareketle fuhuşa eklemlenme süreçlerini ve sektör içerisindeki mağduriyetlerini sömürü ve faillik üzerinden okur.

Dolayısıyla, Sahraaltı Afrika ülkelerinden Türkiye'ye gerçekleştirilen göçü ele alan çalışmalar zaman içerisinde göreceli de olsa çeşitlilik gösterirken, bu çalışmaların neredeyse hiçbirinde toplumsal cinsiyet lensleri kullanılmamış ya da toplumsal cinsiyet olgusu analiz meselesi olarak mercek altına alınmamıştır. Tam da bu nedenle, kadınların bu işin neresinde durduğuna dair sorunsallaştırma ihtiyacı doğmaktadır.

2.2. Kadınlar Bu İşin Neresinde?

Göçü, ırk ve toplumsal cinsiyet üzerinden inceleme girişimiyle literatüre odaklanmak ya da diğer bir ifade ile “siyahlar”, “siyah kadınlar” ya da “siyah kadın seks işçileri” üzerine gerçekleştirilmiş çalışmalara erişim sağlamaya çalışmak ırktan bağımsız olarak “Kadınlar bu işin neresinde?” sorusuna cevap aramakla eşdeğerdir. Çünkü homojenize edilemeyecek bir olgu olmasına rağmen göç araştırmalarının odak noktası tarihsel olarak “erkek emek göçü” üzerine olmuştur (bkz. Biehl ve Danış, 2020). Göç ve toplumsal cinsiyet elementlerine, ırk olgusunun eklemlenerek incelenmesi; tarihsel olarak göçmen algısındaki, “Türk soylulardan”, “1980’lerin sonu, 1990’ların başlarından itibaren özellikle çevresindeki sosyalist ülkelerde yaşanan altüst oluşlar sonucu Orta ve Doğu Avrupa ülkeleri ile eski Sovyetler Birliğine bağlı ülkelere gelen ve “yabancı” olarak nitelenen yeni göçmen gruplar’a (Toksöz vd., 2012: 17-18) kaymayı göstermektedir. Dolayısıyla, genel olarak literatüre göre göç edenler; Türk soylu erkeklerden yabancı uyruklu erkeklere evrilen bir süreci resmetmektedir.

Erken dönem çalışmalar arasında yer alan ve Sovyetlerin dağılmasının ardından Bağımsız Devletler Topluluğu’ndan Türkiye’ye göç eden, ağırlığını Türk kökenlilerin oluşturduğu saha çalışmasına dayalı yüksek lisans tezi ile Sağlam (1998) her ne kadar emek göçünü merceğe alan ve literatürdeki boşluğa dikkat çekerek daha sonraki

alışmaları tetikleyen sosyal bilimlerdeki ilk girişim olsa da göçü feminist bir yaklaşımla değerdendiren bir çalışma değildir. Hatta, toplumsal cinsiyet lenslerini kullanmayan Sağlam (1998)’ın alışması, Dedeoğlu’nun kadınlar tasvir edildiğinde, genellikle hetero-patriyarkal formlarda “aile birliğinin ve köken költürünün koruyucuları” olarak resmedilirler (2014: 8) ifadesini örneklendirmektedir.

Nitekim bu durum, Türkiye özeline indirgenebilecek bir içeriime sahip değildir. Erken dönem göç çalışmalarda göçe dair modellemelerin cinsiyetlendirilmiş olduğu ve kadınların “yokluğu” sorunsallaştırılmamıştır (Kaşka, 2020: 56). 1980’lerin ortalarına kadar kadınların gerçekleştirdikleri göçler antropologlar, sosyologlar veya politika yapıcılar tarafından çok az tartışılmıştır (Sharpe, 2002: 4). Bu tartışmalarda, uluslararası göç araştırmacıları genellikle kadınların göç ettiklerinde bunu ailelerine “bağımlı” olarak yaptıklarını varsaymıştır (DeLaet, 1999: 3). Bu durumu Anarfi, kadınların yalnızca pasif katılımcılar olarak kabul edilmelerinin yanı sıra göç etmelerinin farklı bir gerekçeden kaynaklı olamayabileceğine dair kanı ile ilişkili görür (1998: 104). Dolayısıyla her ihtimalde kadınlar toplumsal cinsiyetli bedenler olarak göç hareketi içerisinde değerdendirilmiş, bu durum kadınların görünürlüğünün önüne geçmiştir.

Öte yandan hem hedef hem de kaynak bölge olarak Asya üzerinden ele aldıkları kadın işgücü göçünün kapsamı kadar meselenin göç politikaları ile var olan ilişkisine dair erken dönem çalışmalarda Lim ve Oishi (1996), elde edilen verilerin yalnızca resmi kayıtlara yansıyan yönünü kapsadığını, ulusötesi göç ile ilgili rakamların meselenin kayıt dışı yönünü de görmezden gelmememiz gerektiğine dair sinyaller verirken kadınların göç literatürüne yansımamalarının bir diğer gerekçesini de sunmuş olur. Nihayetinde, uluslararası göç çalışmalarında kadınların görünmezliği, uluslararası göç gerçeğiyle örtüşmemekte (DeLaet, 1999: 13), küresel anlamda uluslararası sınırları aşan kadın göçmenlerin göç edenlerin neredeyse yarısını oluşturduğuna (Sharpe, 2002: 1) dair

toplumsal gerçeklik dikkate alındığında toplumsal cinsiyet lenslerini kullanmanın gerekli ve faydalı bir hamle olduğu netleşmektedir.

Göç ve toplumsal cinsiyet senteziyle farklı disiplinlerden akademisyenlerin ve öğrencilerin artan ilgi ve çalışmalarının “etkileyici miktarda yayını körükleyen bir alt araştırma alanı oluşturduğu” ve bunun “bir yanda “göçmen” diğer yanda “kadın”a ilişkin monolitik ve özcü vizyonları sorgulayan iki ayrı epistemolojideki gelişmelerin yavaş ama istikrarlı bir şekilde çapraz döllenmesinin bir sonucu” (Morokvašić, 2014: 356-357) olduğu dile getirilmektedir. Kadınları görünür kılmak ve toplumsal gerçekliği mercek altına almak adına feminist girişimler, 1970 ve 80’lerde araştırmacı ve akademisyenlerin çeşitli çalışmalarda kadınların göç modellerini tartışmasını tetiklese de (bkz., Pessar ve Mahler, 2003) kuşkusuz, bu durum Batı literatürünü referanslamaktadır.

Türkiye’de göç çalışmalarında toplumsal cinsiyet lenslerinin kullanımı Batı’ya kıyasla oldukça yenidir (Biehl ve Danış, 2020: 9). Bu durumun en somut örneklerine erişim olanağı sağlayan süreç, özellikle Doğu Bloku’nun dağılmasından sonra gerçekleşmiş; ev içi bakım emeği, fabrika ve fuhuş gibi hali hazırda cinsiyetlendirilmiş alanlarda belirginleşmeye başlayan göçmen kadınlar, akademik tartışma ve yazıların da odağına yerleşmeye başlamıştır (bkz., Gülçür ve İlkaracan, 2002; Yüksek, 2003; Erder ve Kaşka, 2003; Eder, 2015). Diğer bir ifade ile 90’lara kadar var olan “tarafsız, cinsiyetsiz bir göçmen fikri”, Türkiye’ye eski Sovyet ve Balkan sosyalist devletlerinden göç akışıyla birlikte sarsılarak toplumsal cinsiyetin önemi reddedilemez hale gelmiştir (Williams vd., 2020: 26-27). Bu durum, göçmen kadınların işgücü piyasasında kayıt dışı çalışmaları ve güvencesiz ve çoğu koşulda ucuz emeğin azımsanamayacak bir kesimini oluşturmaları ve erkeklerin takipçisi olmanın ötesine geçmeleri ya da Dedeoğlu ve Gökmen (2020: 25)’in ifadesiyle “göç hareketlerine artık bir aile bireyi olarak değil, tek başına hareket eden göçmenler olarak katılmaları” ile yakından ilişkilidir.

Öte yandan şüphesiz gerek ulusal gerekse uluslararası literatürde; kadınların deneyimlerini görmezden gelmeyen çalışmaların (bkz., Morokvašić, 1983; Kofman, 1999; Yüksek, 2003; Gülçür ve İlkaracan, 2002; Kaşka, 2006) azımsanamayacak girişimleri de oldukça etkin bir faktördür. Tüm bu katkılar, 2000’li yıllara gelindiğinde, göç odaklı çalışmaların üniversiteler⁵ aracılığıyla merkezileşmesine yol açmış ve akademik araştırmalarda artış gözlemlenmiş (Avcıoğlu, 2020: 79), bu durum göç çalışmalarının kurumsallaşmasının önünü açmıştır.

Artan ilgi ile beraber, akademik çalışmalar; ev ve bakım hizmetlerinde yer alan göçmen kadınlara odaklanan çalışmalardan (Akalin, 2007, 2010, 2014; Danış, 2007; Atatimur 2008; Ünlütürk, 2008; Kaşka, 2009; Özmen-Yılmaz ve Cigerci-Ulukan, 2010; Uçar-İlbuğa, 2011; Demirdizen, 2013; Akalin, 2014; Keough, 2016) göç etme deneyimlerinin evlilikle eklemlenen hikâyesine (Deniz ve Özgür, 2013; Gökmen, 2011); kayıt dışı ticaret ile olan ilişkileri (Yükseker, 2003; Aydın, 2006; Kurt, 2021) ve işgücü piyasasındaki konumlarından (İçduygu, 2006; Dağdelen, 2008; İçduygu ve Biehl, 2008; Dedeoğlu, 2011) sağlık sistemine erişimlerine yönelik durum tespitine (Bakacak vd., 2019; Barbaros, 2009) ve kuşkusuz fuhuş olgusuna odaklanana (Erder ve Kaşka, 2003; Siegel ve Yeşilgöz, 2003; Kalfa, 2008; Zengin, 2011; Coşkun, 2014a, 2014b, 2016a, 2016b) kadar uzanan zengin içeriklere sahiptir.

Akademik çalışmalarda kadınların göç ile olan ilişkisi, göçün nedenlerinin sorgulanmasını beraberinde getirmiş ve bu sorgulama analizlerin seyrini de etkilemiştir. Bağımsız karar vermeyi daha geniş sosyal birimler yerine bireylerde konumlandıran, ancak aynı zamanda indirgemeci bir iktisatçı çerçeve içinde göçün nedenlerini kavramsallaştıran kökleri 1970’lerde Neo-klasik teorisyenlerin öne sürdükleri teorilere

⁵ Örneğin, 2004 yılında kurulan Koç Üniversitesi merkezli MiReKoç (Koç Üniversitesi Göç Araştırmaları Merkezi) spesifik olarak ırk, göç ve toplumsal cinsiyet ilişkiseliliğini temel alarak şekillendirmese de göç araştırmaları ekseninde makale, kitap, proje, rapor ve politika önerileri sunan farklı çalışmalar yürütmektedir. Kuruluş amacı göç yazınındaki eksikliklerin keşfi ve alana katkı olan MiReKoç, araştırma eksenini içerisinde “düzensiz göç”e yer vermektedir.

dayanan; bireysel göç kararlarını itme-çekme faktörlerinin bir sonucu olarak gören yaklaşım (Kofman vd., 2000: 22), Türkiye’de de göç çalışmalarına yansımış ve mevcut çalışmaların, artan ve çeşitlilik gösteren göç akışlarını, kısmen yoksulluk, işsizlik (bkz., Hughes, 2000) ve göç edilen ülkede fırsatların yokluğu, aynı zamanda Türkiye’deki kadın göçmen işgücü talebiyle de açıklaması ile sonuçlanmıştır (Williams vd., 2020: 28). Nitekim sahanın dinamik yapısı nedeniyle analizler farklılaşmakta ve zengin sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin, gerçekleştirilmiş önemli çalışmalardan biri olan çoklu etnografik araştırmasıyla Yüksek (2003) Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra sosyo-ekonomik ilişkileri keşfe çıktığı çalışmasında, kadın bavul tüccarlarının ilkin Trabzon’da başlayan daha sonra Laleli’ye kayan enformel piyasayla olan temaslarını incelerken, Dedeoğlu (2011), İstanbul’da konfeksiyon atölyelerde ucuz işgücü olarak Azeri göçmenlerin Türkiye’de hayatta kalma stratejilerine odaklandığı çalışmasında stratejilerin hem dışlanmayı nötralize eden hem de ekonomik geliri maksimize eden olgulara dönüştüğünü işlemektedir. Dolayısıyla, betimsel analizler yerini sosyolojik analize bırakmakta ve göç deneyiminin çeşitli yönlerine erişimi olanaklı hale getirmektedir. Bu, ekonomik olanın önemini görmezden gelmek yerine daha fazla özerklik olasılığı, evlilik sorunlarından kaçma isteği ve toplumsal cinsiyete dayalı baskılardan daha fazla sosyal bağımsızlık için fırsatlara erişim umudu gibi çeşitli nedenlerle de kadınların uluslararası sınırları aşabileceklerine dair (Morokvašić, 1984: 896-898) vurguyu ihmal etmeme gerekliliğinden hatta onu ön plana çıkarma arzusundan beslenmektedir.

Meseleye dair yaklaşımların farklı düzlemlerde seyri, “kim”in hangi endişelerle ya da motivasyonlarla ele aldığıyla ilişkili olarak değişkenlik gösterebilir. Bu bağlamda, göç eden kadınların göç etme nedenleri itici ve çekici faktörler bağlamında göç çalışmalarında farklı görüşler ekseninde tartışılan oldukça eski bir konu haline gelirken, analiz birimi patriyarkal ve/ya kapitalist sistem olan feminist çalışmalar, ağırlıklı olarak

göçmen kadınların yaşam öykülerinde “neden” ve “hangi koşullarda” sorularına cevap aramıştır. Nitekim bu eğilim yalnızca Türkiye’de akademiye indirgenebilecek bir içerime sahip değildir. “Seks işçiliği üzerine yapılan araştırmaların çoğu, kadınların bu işe dâhil olmasının ardındaki nedenleri”ne eğilmeyi, seks işçiliği çalışanlar arasında bir tür trend olarak gören Tamale; Uganda’da kadınların seks işçiliğine girmesine atfedilen bazı nedenler arasında “yoksulluk, geleneksel Afrika ailesinin parçalanması, aile içi şiddet, yetim kalma, akran baskısı, silahlı çatışma, cinsel şiddet ve evlilik öncesi gebelikler”in işaret edildiğine değinir ve buna karşı tavrını şu ifadelerle özetler:

Seks işçiliği yapan kadınları nesnelleştiriyor, onları talihsiz kurbanlar olarak resmediyor ve her türlü failliği reddediyorlar. Bu tür özcü yapılar, Batı feminist düşüncesinde egemen olan asırlık Madonna/fahişe ikilemini pekiştiriyor. Kadınların ev içi, annelik varlıklar olarak daha geniş bir şekilde inşası ve kadın kimliğinin ve cinselliğinin küresel kontrolü ile çok iyi bağ kurarlar. (2011b: 150-151)

Benzer şekilde, Türkiye’ye göç etme nedenlerine dair soru(lar) sorulduğunda, göçü tetikleyen ana faktörlerden birinin “ekonomik” olduğu ortaya çıktığı reddedilemez bir olgudur. Ancak “yoksulluğu sadece ekonomik yoksunluk açısından anlamak, yoksulluğun kadınların öznellikleriyle ilgili oynadığı rolü dikkate almamakta ve kadınların göç projelerini şekillendiren birçok faktör ve arzuyu gizlemektedir” (Andrijasevic, 2010: 46). İşsizliği tek başına göç etmek için yeterli bir koşul olarak değerlendirmek bu çalışmanın odağına aldığı Ugandalı kadınların deneyimleriyle örtüşmemektedir. Bu teşhis, görünmeyen bir el gibi göçü tetikleyen oldukça önemli faktörlerden biri, “toplumsal cinsiyet” lensleri ile yakından bakıldığında ortaya çıkmaktadır: Toplumsal cinsiyet eşitsizliği ya da toplumsal cinsiyet eşitliği yoksunluğu.

Uganda’da genelde patriyarkanın, özelde şiddetin kadınların göç etmelerindeki etkin rolü, Coşkun (2016a) tarafından incelenmiştir. Dolayısıyla, ekonomik teşvikler genellikle en yaygın motivasyon olarak kabul görse de kâğıtsız kadın göçmenlere ilişkin sınırlı veriler, bu kadınların çeşitli nedenlerle yasadışı olarak göç ettiklerini de göstermektedir (DeLeat, 1999: 8). Göç edenlerin göç etme nedenleri her daim mevcut

olsa da göçün “tarihsel, politik, ekonomik ve kültürel faktörlerin karşılıklı etkileşiminin sonucu olduğu” (Pitkänen vd., 2012: 207) fikrinden hareketle, herkes için her koşulda tek bir olgudan kaynaklı, genellenebilir bir içerime sahip olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Hatta aynı bölgenin, ülkenin, coğrafyanın insanları arasında bile farklılaşabilir. Bu imkânsızlık, uzun yıllardır sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde yürütülen göç çalışmalarına ve eldeki teorik ve ampirik birikime rağmen göçün karmaşık doğasından beslenmektedir. Dolayısıyla kadınların emeğe ve yaşamlarına “cinsiyet, etnisite, sınıf ve eğitim” (Salih, 2003: 26) ve diğer boyutlarla ilgili katkıları üzerine teorik çalışmaların artması da şaşırtıcı değildir. Aksine, Pedraza’nın da belirttiği gibi, kadınların hâkim olduğu “göç gerçeği” bağlamında kadınların egemenliğine dikkat etmek, bu gerçekliğin önündeki perdeyi ortadan kaldıran bir gerekliliktir (1991: 304).

Tüm bunlardan hareketle iddia edilebilir toplumsal cinsiyet lenslerini kullanmak, kadınların ve deneyimlerinin göç ile ilişkisini ortaya çıkarmakla kalmıyor, meselenin oldukça merkezinde olduğunu da gösteriyor. Bu göstergeleri fark etmek için kuşkusuz doğru araçlar ve sorularla yola çıkılması gerekiyor.

2.3. Aktivizmden Akademiye: Fuhuş Olgusu Üzerine

2.3.1. Seks Savaşları⁶

“İkinci kuşak feminist teorisyenler arasında fuhuş, kadın cinselliğinin görünüşte en açık göstergelerinden biri olarak tartışmalarda merkezi bir yere sahip olmuştur” (Bernstein, 1999: 95). Bu bağlamda, “1960’lardan itibaren feminist düşünürler arasında bile şiddetli bir tartışma kaynağı olan fuhuş” (Tamale, 2011b: 148) olgusu; 1970’lere, Batı feminizminde “patriyarkanın ve kadınlara yönelik şiddetin bir ifadesi olarak tanımlanmış ve kadın cinselliğinin ve kadın bedeninin, erkekler ve onların çıkarları

⁶ Bu bölümde hem fahişe (prostitute) hem de seks işçisi (sex worker) kavramlarına yer verilmektedir. Konuya dair literatürde, ilki radikal kanadın; ikincisi ise liberal kanadın kullanımını temsil etmektedir. Her iki kavrama başvurulması; kavramsal çelişkiye düşmekten ziyade kavramsal farklılığa atıf amacını taşımaktadır.

tarafından nasıl kontrol edildiğini, tabi kılındığını ve sömürüldüğünü gösteren” temel bir sorun olarak taşınmıştır (Kempadoo, 2001: 35). Nitekim fuhuş konusunda Batılı tekil feminist konumdan bahsedilemeyeceğine dair sinyaller yine 70’ler boyunca kendini göstermiştir.

1971 yılında New York’ta düzenlenen, broşüründe “*Towards the Elimination of Prostitution*” (Fuhuşun Ortadan Kaldırılmasına Doğru) yazan; kadın hareketi aktivistleri, fahişelerle ve birbirleriyle karşı karşıya getiren fuhuş üzerine ilk feminist konferansın günlerce süren harareti tartışmalardan birinde, “*Sen satıyorsun, ben de satabilirim ama satmayacağım*”⁷ sesi yankılanınca, “fahişelerin başından beri sezdikleri ve bilinçdışının yanılmaz içgüdüleriyle tüm enerjilerini açığa vurmaya yönelttikleri reddedilme ve tasvip edilmeme, şimdi karşımızda, havada elle tutulur bir güç olarak mevcuttu” ifadelerini kullanan McIntosh (1996: 191-192) meselenin bölücü tartışmalara zemin hazırlaması anlamında feminizm üzerindeki huzursuzluk yaratan etkisini özetler. Tartışmaların Londra ayağında ise cinsel hizmeti de haneîçi emek kapsamında değerlendiren “Wages for Housework” (Ev İçi Emek İçin Ücret) kampanyası destekçileri, kadınların kendilerini “satma”larına dair görüşlerini ekonomik argümanlar üzerinden inşa ediyor ve kadınların sömürüldüklerini dile getirmek amacıyla girilen feminist konumlandırmada “*Hepimiz fahişeyiz*”⁸ ifadesiyle dikkat çekiyordu, ancak her iki tartışmada da fahişeler, feministlerle aynı fikirde değillerdi (a.g.e.: 192).

Öte yandan, feministlerin de fikir birliği içerisinde olduklarına dair genel bir argümana sığınmak oldukça güçtür. Zira, Nagle (2010: 12)’nin de belirttiği gibi fuhuş üzerinden feministler arasındaki kamusal tartışmalar benzerlik göstermek bir yana “giderek daha fazla kutuplaştı ve 80’lerin “seks savaşları” ile sonuçlandı”. Seks savaşları ile ifade edilen unsur, “fahişelik üzerine teorik literatür çoğunlukla cinsiyet ve cinselliğin feminist yorumlarına dayanırken iki ana düşünce okuluna ayrılması” (Tamale, 2011b:

⁷ İtalik eklendi.

⁸ İtalik eklendi.

148) ile ilişkilidir. Comte (2014: 197) kutuplaşmanın köklerini, “kadınların cinselliği üzerindeki patriyarkal denetime ilişkin farklı anlayışlara” dayandırırken, Doezeima (1998: 37), temel görüş farklılığının, bir kişinin fahişeliği bir meslek olarak seçip seçemeyeceği sorusuyla ilgili olduğu konusunda ısrarcıdır. Diğer bir ifade ile feministler, fuhuşun kadına yönelik patriyarkal bir şiddet biçimi mi; yoksa kapitalist sistem içerisinde geçerli bir iş seçeneği mi olduğu konusunda ayrılırlar. Bu ayrılık, nihayetinde, bir yanda fuhuşu kadınların erkekler tarafından uygulanan bir tür tahakküm pratiği olarak değerlendirenler, öte yanda toplumsal cinsiyet, sınıf ve diğer kesişen eşitsizliklerden ayrılamaz olduğunu düşünerek bunu başka herhangi bir ekonomik faaliyet olarak görenlerin (Morokvašić, 2014: 365) yer aldığı kutuplaşmaları yeniden üretmekte ve perçinlemektedir. Bu çekişmenin bir sarmal içerisinde süreklilik barındırdığını ima eden ve döngüsel olarak devamlılık göstereceğini öne süren Bell, tartışmalar feminizm için önemlidir, çünkü “fahişe bedeni, feministlerin cinsellik, arzu ve kadın bedeninin yazımı üzerine tartıştığı bir alandır” ifadesiyle gerekçelendirir (1994: 73). Günümüzde, fikir birliğinin sağlanamamış olması Bell (1994)’in öngörüsünde haklı olduğuna dair sinyaller vermektedir.

2.3.1.1. Abolisyonist (Kölelik Karşıtı) /Radikal Feminist Görüş

Abolisyonist (kölelik karşıtı) ya da diğer adlandırmasıyla radikal feminist görüş; fuhuşa kadınları ve kadın bedenini aşağıladığı gerekçesiyle karşı çıkıyor ve seks satmayı, kadını bir metaya indirgemekle eşdeğer görüyor. Onlara göre, fuhuş aracılığıyla kadınlar eril tahakkümde cinsel bir nesneye indirgenmekte ve insanlık onuru zedelenmektedir (Valadier, 2018: 506). Cinsel tahakküm altına alınan ve “özgür seçim” şansları söz konusu olmayan kadınların hâlihazırda iki egemen sistem olan patriyarka ve kapitalizm tarafından belirlenmiş olan koşullardan bağımsız hareket edemeyecekleri ileri sürülür (Aoyama 2009: 28-29). Dahası, özgür bir seçim ve zorla fuhuş arasında bir ayrım yapılamayacağını, aksine her koşulda insan haklarının bir ihlali olduğunu savunurlar. Bir

tercihse bile bu “genellikle hayatta kalmak, temel ihtiyaçları karşılamak için şiddetli ekonomik yoksunluk koşulları altında yapılan bir “tercihtir”” (Watson, 2020: 50). MacKinnon’un ifadesiyle “kimse her şeye rağmen fahişe olmak için savaşmaz. Koşullar onu alt ettiğinde fahişelik yapar” (2009: 292). Bu görüşte, kadınların zorunlu seçimlerinin bir tür boyun eğdirme olarak ele alınması gerektiğine işaret edilir. Kişinin gerçekten “seçim/tercih” yapıp yapmadığını içinde bulunduğu koşullardan kopuk analiz edilemeyeceğini şiddetle vurgulayan radikal kanat için eşit olmayan koşullarda kişilerin kırılganlıklarından fayda sağlayan sistemde seçimden/tercihten bahsetmek zorlayıcı hikâyeler uydurmakla eşdeğer görünebilir. Radikal feminist perspektiften kadınlar, tuzığa düşürülmüş veya kandırılmış dolayısıyla kurban veya mağdurdur. “Catharine MacKinnon, Kathleen Barry, Sheila Jeffreys, Janice Raymond ve Melissa Farley bu söylemin paradigmatic sesleri olarak görülebilir” (Serughetti, 2018: 82).

Öte yandan, radikal feministler (bkz., Pateman, 1988; O’Connell Davidson, 1995, 1996) fahişeliğin diğer ücretli emek biçimlerinden farklı olduğunu iddia ediyor ve seks işçiliği terimini reddetmekle kalmayıp, meseleye dair liberal argümanının gücünü baltalamaya çalışıyor. Tam da bu nedenle, fahişeliğin “en eski meslek” ifadesinin, “en eski baskı” şeklinde çevrilmesinin daha doğru olduğunu iddia ederler (Watson ve Flanigan, 2020: 1). Onu, bir meslek veya iş olarak görmezler, aksine radikal kanat görüşlerini “cinsel kölelik” fikrini besleyen sav üzerinden temellendirir. Bu bağlamda,

Fuğun kendisini bir kölelik biçimi, bir ücretli tecavüz biçimi ya da eşit olmayan bir cinsel tabiiyet ve cinsiyet eşitsizliği pratiği ya da bunların tamamının aynı anda gerçekleştirilmesi olarak görürler. Bu analize göre, fuğun kurumunu ve uygulamalarını, eşitlik ve diğer insan haklarıyla uyumlu şekillerde reforme etmek mümkün değildir (Watson, 2020: 20).

Cinselliği kadın bedeninin nesneleştirilmesi ve kadınların tahakküm altına alınmasının bir aracı olarak gören feministler (bkz., Barry 1995; Dworkin, 1981; Dworkin, 1993; MacKinnon 1985) kadınların özgürleşmesinin temelini seks endüstrisinin tamamen sonlandırılması gerekliliğini savunurlar ve fuğun ortadan

kaldırılmasına odaklanırlar. Dolayısıyla, yapılması gereken ataerkil sistemin ortadan kaldırılmasıdır.

2.3.1.2. Özgürlük Söylemleri: Hak Savunucuları/Liberal Feminist Görüş

Kölelik karşıtı ya da radikal feminist yaklaşımın eleştirisinden doğan seks işçileri hakları savunucuları ya da liberal feminist görüş, 20. yüzyılın sonları ve 21. yüzyılda, bazı feministlerin var olan fuhuş görüşünü reddetmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Temelini radikal feminist söylemler üzerinden kurarken şu noktalara dikkat çekerler: Radikal kanat, kadınların cinsel köle olarak sistemler arasında mağduriyetine gönderme yaparak metalaştırıldıklarını dile getirirken aslında onlar adına konuşma ve böylece onları susturma girişimindedirler. Ayrıca, gönüllüğün mümkün olmayacağına dair çıkarımları ile onun var olması halinde “suçlama” eğiliminde olduklarını göstergelemektedir. Tam da bu nedenle liberaller, radikal kanat eleştirisini “çelişkili” oldukları üzerinden kurar. Devamında ise liberaller, seks işçilerinin her koşulda zorlama veya koşulların kurbanı olduğu görüşünü reddederler. Bunun bir yansıması olarak, 1980’lerden itibaren büyüyen literatür, fuhuşun çoğu kadın için özgürce seçilmiş bir tür hizmet işi olduğu konusunda ısrar ediyor ve tartışmayı sıkı bir şekilde “insan hakları ve sivil özgürlükler ve çalışma sosyolojisi” bağlamında derinleştiriyordu (O’Neill, 2001: 19).

Seks işçiliği yanlısı liberal feministler, “cinsel istismar amacıyla insan ticaretiyle mücadele etmeyi amaçlayan uluslararası ve ulusal programların ataerkil doğasını kınamaktadır” (Valadier, 2018: 508). Hatta, fuhuş bir tür hayatta kalma stratejisi olarak değerlendirilmekte ve zorunlu bir tercih olması durumunda bile rasyonel bir karar verme süreci sonucunda kadınların bir meslek seçimi gibi süreci yönetmeleri durumuna vurgu yapmanın gerekliliği savunulmaktadır. Cinsel kölelik fikriyle arasına mesafe koyan bu görüş, kadınların bilinçli eylemliliğine, rasyonel aktör olma durumlarına göndermelerde bulunur (Aoyama 2009: 28-29) ve tüm göçmen seks işçilerinin cinsel ticaretin mağdurları olduğu fikrini reddeder (Valadier, 2018). Bu nedenle onlara göre, gönüllü ve zorunlu seks

işçiliği ayırımına gidilmesi daha makul görünmektedir. Bu seks işçiliği yanlısı bakış açısında, göçmen kadın seks işçileri aktif bir özne olarak resmedilir.

Öte yandan, McClintock (1993: 7) “tüm fahişeleri bahtsız kurbanlar” olarak şeytanlaştırmanın, “yalnızca birçok kişinin içinde yaşadığı şiddet ve ikiyüzlülük iklimini yükseltmeye hizmet” edeceğini öne sürerken benzer bir endişe ile Kempadoo (1998), dünya çapında seks işçilerinin sesini duyurmanın önemini vurgulamakla kalmaz aynı zamanda, özellikle ülkelerin gelişmekte olma halleri üzerinden temellendirilen argümanların bir uzantısı olarak göçmen seks işçilerini “kurtarma” girişimlerini reddedilmesinin önemi üzerinde durur.

Dolayısıyla, liberal feministler, kadın özgürlüğünü savunmakla beraber bunun temelini, kadınların ötekileştirilme pratikleriyle yüzleşmesini perçinleyen fuhuşun kriminalleştirilmesi yerine kadınların güçlenmesini olanaklı hale getirecek koşulların sağlanmasında görmektedirler. Bu bağlamda, gönüllü seks işçiliği söz konusu olduğunda, fuhuşun bir iş kolu olarak tanımlanması (McClintock, 1993; Siegel ve Yeşilgöz, 2003) ve seks işçilerinin haklarının korunması gerekliliğini savunurlar. Böylece, “göçmen seks işçileri, ister seks işçiliğinin düzenlenmesi, isterse çalışma, sosyal ve serbest dolaşım hakları açısından olsun, gruplar halinde örgütlenme ve siyasi talepler formüle etme yeteneğine de sahip olacaklardır” (Valadier, 2018: 507).

2.3.2. Seks Savaşlarından Irksal Ayrışmaya

2.3.2.1. “Kurtarılması Gereken Kadın” Etrafında Örgütlenme: Beyaz Retoriğin Tarihsel Yeniden Üretimi

1980’lerde “cinsel kölelik” (bkz, Barry, 1984) teriminin popüler hale gelmesi ve hatta “seks işçiliğinin dünyanın farklı yerlerindeki çeşitli kadın örgütleri tarafından cinsel kölelik ile eş anlamlı hale getirilmesi” (Kempadoo, 2001: 36) ile birlikte “fuhuş ve seks ticareti üzerine çağdaş literatürün büyük bir kısmına kölelik karşıtı çalışmalar egemen” (Valadier, 2018: 505) olmaya başladı. Bu etki 1990’lara yansıdı ve “küresel seks ticareti, 1990’ların ortalarından bu yana özellikle “insan ticareti” ve “cinsel kölelik” başlıkları

altında, çeşitli araştırmacılar, aktivistler, örgütler, hukuk ve politika yapıcılar ve uluslararası kuruluşlar tarafından artan bir ilgi gördü” (Kempadoo, 2001: 28). “Orta sınıf kadınlar, evanjelikler ve radikal işçiler tarafından yönetilen kölelik karşıtı kampanyalar, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Avrupa genelinde ve ötesinde, kamusal ilgi arttı ve yoğun bir siyasi destek topladı” (Crowhurst vd., 2021: 28-29). Böylece, kadınlar kurtarılmayı bekleyen, kurtarılması gereken veya kötü yola düşürülmüş olarak resmedilirken, kurtarıcıları küresel arenada her geçen gün fazlalaşmaktaydı. Hatta, “on dokuzuncu yüzyıl boyunca Batı Avrupa, Avustralya, Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri’nde” kurtarılan kadınlar için rehabilitasyon evleri bile açıldı (Crowhurst vd., 2021: 29).

Fuhuşa dair feminist görüşlerin günümüzde bir fikir birliğine dayandığını iddia etmek oldukça zor olsa da “19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında, feminist tutumlar çok daha homojendi” (Jeffreys, 1997: 1). Yukarıda da sosyolojik zemini sunulduğu üzere, bu homojenlik, beyaz kadınların kendi istediği dışında fuhuşa zorlanmalarını ifade eden “Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri’ndeki “beyaz köle”⁹ paniği”nden besleniyor ve “bir dizi korku ve endişenin metafor” haline gelmesini tetikliyordu (Doezema, 2000: 25-26). Kölelik karşıtları, tüm fahişeliği ve fuhuşla bağlantılı tüm göçü “insan ticareti” ve tüm “insan ticaretinin” fuhuş amaçlı olduğunu düşünüyorlardı (Alexander, 2010: 71).

Böylece Guy (1992: 203)’ın da ifade ettiği gibi,

[...] daha iyi yaşam ve iş fırsatlarıyla göç etmeye başlayan kadınların yabancı oldukları limanlara gelmeye başlar başlamaz rahatsız edici hikâyelerin nesnesi olmaya ve erkeklerle cinsel ticarete isteyerek boyun eğmeleri düşünülemezdi. [...] Öyle ya da böyle bu kadınlar tuzağa düşmüş ve mağdur olmuş olmalı. Böylece yabancı genelevlerdeki Avrupalı kadınlar, sıradan fahişeler yerine “beyaz köleler” olarak yorumlandı ve onları kurtarma kampanyası, barbarlığa karşı evdeki uygarlığı karşı karşıya getiren şanlı bir savaş haline geldi.

⁹ Bu terim, Avrupalı ve Kuzey Amerikalı beyaz kadınlara referansla ve onların genelevlerde cinsel olarak sömürülmek üzere erkekler tarafından alıkonulmalarına atıfta bulunuyor (Crowhurst vd., 2021: 30).

İlginç bir şekilde “varlığını destekleyecek çok az kanıtı rağmen, beyaz köle ticareti uluslararası kamuoyunda oldukça güçlü endişeler uyandırdı” ve “kölelik karşıtı duruşu güçlendirdi” (Crowhurst vd., 2021: 30). “Coalition Against Trafficking in Women (CATW (Kadın Ticaretine Karşı Koalisyon)) gibi feminist abolisyonist gruplar, fuhuşa zorlanan kadın ve kız çocuklarının köleleştirilmesini ve işkence edilmesini içeren ‘seks ticaretini’ (sex trafficking) siyasi gündeme büyüyen bir sorun olarak sokmak için ulusal ve uluslararası arenalarda çok etkili görüşmeler yaptı” (O’Connell Davidson, 2006: 14). Kadınların fahişelik yapmak üzere başka ülkelere nakledildiği, ancak genellikle aldatma veya zorla, güç ve şiddet içerdiği ve mağdurun iradesine karşı yapıldığı fikrinin kamusal algıda yer edinmesi (bkz., Jeffreys, 1997) yalnızca söz konusu metaforu güçlendirme işlevi göstermiyor aynı zamanda bu atmosfer içerisinde ideolojik olarak “toplumsal saflık” (social purity) hareketinin de destekçisinin artmasına yol açıyordu. “Abolisyonist örgütlerin genişleyen etkisi, yirminci yüzyılın başlarında kadın göçünü onları “fuhuş kötülüğünden” korumak için kısıtlamayı amaçlayan uluslararası anlaşmalara katkıda bulunan uluslararası gönüllü birliklerin oluşumuna yol açtı” (Crowhurst vd., 2021: 30). Nitekim masum, gönülsüz, kurban nosyonuna dayandırılmaya devam edilen “insan ticareti”ni ortadan kaldırmaya yönelik politikalar (Doezema, 2000: 24), meselenin tarihsel ve güncel olan arasındaki sürekliliğini gösteriyor.

Bu tartışmalar, savaşın yerini ırksal ayrışmaya bıraktığını gösterirken, Mohanty (1991: 55-56)’nin “Batılı olmayan kadınları güçsüz, mağdur ve savunmasız kurbanlar olarak tasvir eden seks ticaretine ilişkin hâkim söylemler, batılı kadınları modern, eğitilmiş ve özgürleşmiş kadınlık için bir referans noktası olarak göstermeye devam ediyor” fikriyle de oldukça örtüşüyor. Çünkü Batılı kadınlığın biricikleştirildiği “beyaz kadınlık”, hiyerarşik üstünlüğe sahiptir, dolayısıyla fuhuş, Avrupalıların sosyal, politik ve cinsellik ideolojileri için bir kamuflej olarak okunmalıdır. Bu sav, Afrika’nın bahtsızlığını, kurbanlaştırıldığını işaret eden retorikleri yeniden üretme amacından uzak, aksine

kadınlığın ‘Avrupalı’lık ya da ‘batılı’lık üzerinden makbullüğünü inşa eden söylem(lerin) deşifresine oldukça yakındır. Nitekim Coşkun (2014a: 12)’un da belirttiği üzere, “araştırmalar, insan ticaretiyle mücadelede verilen yanıtların yalnızca beyaz kadınlar dâhil olduğunda ciddileştiğini gösteriyor” ve bu durum tesadüfî değildir.

Beyaz kölelik etrafındaki uluslararası tartışmaların rıza konusuyla oldukça ilgili oluşu ve beyaz köle ticaretine karşı kampanyalar yürüten kişilerin, tüm fahişeleri kurtarılmaya ihtiyacı olan kurbanlar olarak görmesi, nihayetinde bazılarının gönüllü fahişeyi, mağdur beyaz köleden ayırmanın önemini savunmasıyla sonuçlandı (Doezema, 2002: 22). Öte yandan, gelişmekte olan ülkelerden gelen göçmen seks işçileri “beyaz” ve “Avrupalı” seks işçilerinin aksine, “hâkim Batı merkezli söylemler tarafından egzotik ve nadir olarak tasvir edilmeye başlandı” (Valadier, 2018: 510). Bunun tarihteki en açık örneğini ise Sara Baartman (bkz., The Conversation, 2021)¹⁰ temsil ederken, Doezeza’nın (1998: 44) ifade ettiği gibi “modern efsanede ırkçılık odak değiştirdi: “Pasif”, gelişmekte olan dünyanın özgürleşmemiş kadınları yeni seks köleleri oldu”.

Öte yandan, “Beyaz Avrupa veya Kuzey Amerika tarihlerinden, bakış açılarından ve tanımlarından gelen evrenselleştirmeler ve genellemeler, kapsamaları bakımından sınırlıdır ve dünyayı tanımlamak ve sosyal gerçeklikler hakkında yeni anlamlar yaratmak için ırksallaştırılmış bir güce sahip bir sosyal grubun epistemik ayrıcalığını ortaya koymaktadır” (Kempadoo, 2001: 41). Genel olarak, Batı dünyası dışındaki etnik kökenlerden, ırklardan, kültürlerden ve toplumlardan gelen bu “öteki” kadınlar, savunmasız, eğitimsiz, cinselleştirilmiş ve geleneksel cinsiyet modellerine tabi tutulmaktadır (Valadier, 2018: 510).

¹⁰ Bkz. <https://theconversation.com/how-sarah-baartmans-hips-went-from-a-symbol-of-exploitation-to-a-source-of-empowerment-for-black-women-160063>

2.3.2.2. Avrupa Merkezinden Irksallaştırılmış ve Cinselleştirilmiş Bir “Öteki”

Doezema (2000)’ya göre mevcut endişeler, üçüncü dünya/Batılı olmayan kadınların hem Batılı hem de Batılı olmayan erkekler tarafından sömürülmesine odaklanırken, o zamanlar endişeler, Avrupalı kadınların Güney Amerika, Afrika veya Doğu’da Batılı olmayanlar tarafından fuhuş için kaçırılmasıyla ilgiliydi. Onun görüşlerine ek olarak söylemlerin yalnızca kampanyalar temelinde kalmayıp akademik bilgi üretiminde de önemli bir yer işgal ettiği iddia edilebilir. Bu bağlamda, Bakar (2010: 3)’ın “daha iyi bir iş ve yaşam koşullarına sahip olabilmek için göç eden kadınlar, bu süreçte cinsel hizmete yönelik erkek talebini karşılayan seks sektörüne kadın sağlayan tacirlerin tuzaklarına düşmektedir” ifadesi, Guy (1992)’ın kadınların her koşulda mağduriyet profilinde resmedildiğine dair görüşlerini doğrular niteliktedir. Kadın cinselliği, korunması gereken bir şey olarak belirginleşirken, erkeklerin bu mağduriyet yaratımı içerisindeki konumu ise normalleştirilme eğilimlerinde kendini göstermekte ve sonuç olarak, erkeklerin fuhuş talebi, doğallaştırılmakta ve arzu erkekliğin bir uzantısı olarak sabitlenmektedir.

Gerek geçmiş gerekse günümüz kadın ticaretine karşı kampanyalarda kilit rol oynayan genellikle radikal eğilimden feministleri; onu alaşağı etmek için elinde baltası olan kadınlar olarak tasvir eden Roberts (1992: xi) devamında şu ifadeleri ekler: “Açıkça söylemek gerekirse, feminist hareket fahişeyi başarısızlığa uğrattı ve bana göre onu fena halde başarısızlığa uğrattı”. Roberts (a.g.e.)’in bu görüşleri, cinselleştirilmiş bir “öteki”nin inşasına yol açan feminist tavır ve tutumlar için kabul edilebilir bir içerime sahiptir. Kölelik karşıtı feministlerin, “bir kadının cinsel hizmetleri satmaya rıza göstermesinin imkânsız” olduğunu savunmaları (O’Connell Davidson, 2006: 14) bu inşanın temelini oluşturmaktadır. Nitekim Nagle’nin de ifade ettiği gibi “cinsel baskının geleneksel feminist analizinin” tek hikâyesi olmadığı (2020: 2) açıktır.

Öte yandan, fuhuşun ortadan kaldırılması gerektiğine inanmayanlar (Örn., Shah, 2014) da tartışmanın gönüllülük/zorla temelinde yeniden üretimine katkı sağladıkları için aslında ötekileştirme pratiğine -farklı bir bağlamda da olsa- hizmet etmektedirler. Kâğıtsız göçmen kadın seks işçilerinin risklerle yüzleşmelerinin olası olduğunu, fuhuşun yasal zemine dayandırılmamış olmasında gören Alexander (2010: 72)’ın şu cümleleri ise dikkat çekicidir: “Fuhuş yasal bir meslek olsaydı ve göçmen seks işçileri diğer göçmen işçilerle aynı temelde çalışma izni alabilseydi, fuhuşun gerçekleştiği bağlamı değiştirmek daha kolay olurdu”. Bu, ötekileştirme pratiğine bir nebze de olsa mesafeli duruşun bir ön ayağı olabilirdi.

2.3.3. Uganda’nın Ötekisi: Seks İşçileri

Seks işçiliğinin tamamen yasal bir meslek olduğu ve düzenlemeden bağımsız olduğu hiçbir Afrika ülkesi yoktur (Izugbara, 2021: 58). Günümüzde, Uganda’da

Fuhuş yasa dışıdır ve ceza hukuku tarafından cezalandırılmaktadır. Yasa 1990’da bir fahişeyi cinsiyetten bağımsız olarak tanımlamak için değiştirilse de kadınlık bugün Ugandalı bir fahişenin vücuduna sağlam bir şekilde kazanmaya devam ediyor. Fuhuşa karşı mevzuatın odak noktası, rastgele seks yapan kadınların “ahlaksızlığına” odaklanıyor. Fuhuş, ataerkil ve burjuva ahlakına aykırı olan çok eşliliği veya birden fazla cinsel partner edinen kadınları destekler. Dahası, toplumun kadınlar için inşa ettiği evlilik ve “annelik” rolüyle de çelişir ve “makbul” kadınlığa aykırı olduğu için ataerkilliğe bir tehdit oluşturuyor. (Tamale, 2004: 27)

Nitekim fuhuş yasa dışı olsa da geceleri Uganda’daki kasabaları, özellikle de Kampala’yı ziyaret eden herkes fahişeleri kolayca fark edebilir (Hassan, 2015: 66-67). Bu farkındalık Uganda’da üç ana seks işçiliğinin mevcudiyetinde ortaya çıkabilir: Bunlardan ilki, sokak seks işçiliği; ikincisi, genelevler, oteller ve pansiyonlar, barlar ve kulüpler, konutlar ve masaj salonları gibi çok çeşitli yerleri içeren kapalı alanda gerçekleştirilen seks işçiliği; üçüncüsü ise ihracat seks işçiliği olup, Ugandalı seks işçileri hizmetlerini Kenya, Dubai, Çin ve Hong Kong gibi yabancı ülkelerde yapılmasına işaret etmektedir (Tamale, 2011b: 156).

Uganda da dâhil Afrika devletlerinde seks işçiliğinin yasaklanması ya da kontrol altına alınması Tamale (2014: 164)’ye göre,

İki temel gerekçeyle meşrulaştırılmaktadır: Bunlardan biri; fuhuşun toplumsal ahlaksızlığı teşvik etmesine dayandırılırken diğeri ve fuhuşun toplum için, özellikle HIV gibi cinsel yolla bulaşan hastalıklar için bir halk sağlığı tehlikesi oluşturduğu üzerinden temellendirilir. Ahlak argümanı, çoğu Afrika ceza kanununun erkekler ve kadınlar için belirlediği belirgin çifte cinsel ahlaki standartlar karşısında boyun eğiyor; yasa yalnızca seks satıcılarını (çoğunlukla kadın) hedef alır ve cezalandırır, müşterileri (çoğunlukla erkekler) yasal kancadan kurtarır.

Dolayısıyla, Uganda’da seks işçiliği tezatlar içerir ya da diğeri bir ifade ile iktidarın iki yüzlüğünü ortaya çıkarır. Bu iki yüzlülüğü her ikisi de fuhuşun önüne geçme amacını taşıyan ödül ve ceza sistemleri üzerinden açıkça görebiliriz.

Ödül olarak, Sağlık Bakanı Robert Ssebunya yaptığı basın açıklamasında gelinlerini ödüllendiren bir yasa için teklif vereceğini duyurdu:

Uganda’nın Buganda krallığındaki gelinlerin hem geleneğe geri dönmek hem de AIDS vakalarını azaltmak amacıyla düğün günlerinde hâlâ bakire olmaları durumunda ödül almaya başlayacaklar. Verilecek ödüllerin türüne karar vermek gibi yöntemleri incelemek için bir komite kuruldu. Ödül sistemi kapsamında damatların, düğün gecesinden sonra eşlerinin uygunluğunu belirlemeye yardımcı olacağını ve Ssengalar olarak bilinen kadın danışmanlara rapor verecekler. (News 24, 07 Ocak 2002)

Ceza olarak “Uganda Ceza kanunu 139. Maddesi kapsamında bir kadın “bedenini satmaktan” suçlu bulunursa, yedi yıla kadar hapis cezasına çarptırılırken, hizmetleri için para ödeyen müşteri sorunsuz bir şekilde uzaklaşır. Ayrıca, örneğin çocukları veya yaşlı ebeveynleri gibi bir fahişenin bakmakla yükümlü olduğu kişiler de “tamamen veya kısmen fuhuş kazancıyla yaşadıkları” gerekçesiyle Ceza kanunu 136(1) maddesi uyarınca yedi yıl hapis cezasına çarptırılabilir (Tamale, 2011b: 146). Uganda’da seks işçiliği, sömürgecilik, ırk ve cinsiyet üstünlüğü, kapitalizm ve küreselleşme gibi güçler tarafından bir süreklilik içerisinde şekillendirilmiş olmasının yanında yasadışı olmasına ve özellikle kadınlar açısından oldukça cinsiyetlendirilmiş bir yaptırım söz konusu olmasına rağmen, varlığını cesurca sürdürmüştür (Tamale, 2009).

Nitekim tarihsel olarak incelendiğinde, Uganda’da kolonyal sürecin keşfi olanaklı hale gelirken farklı bir kontrol mekânizmasını ortaya çıkarıyor. Fuhuş tarihinin, sömürge efendilerinin Uganda’ya gelmesi kadar erken bir tarihe kadar uzandığını öne süren Hassan (2015: 66) analizine şu ifadelerle devam eder:

Kolonizasyon sırasında organize fahişelik ve sömürgeciliğin el ele olduğunu söylemek doğru olur. [...] Bununla birlikte, fuhuşun şehirlerde doğduğu ve Uganda’nın İngiliz himayesi ilan edildiğinde hemen fark edildiği açıktır. [...] Uganda, 1894’te İngiliz himayesi ilan edildi. Kampala’da fuhuşun başlangıcı, Kampala’nın yoğun nüfuslu bir merkez haline geldiği zamana tarihlenebilir. İngilizlerin karargâhları Entebbe’deydi. Kampala’dan önce ticari merkez olduğu için Entebbe, fuhuşun da ilk merkezi olduğu sonucuna varılabilir. Lugard tarafından çalıştırılan Sudanlı askerlerin Kampala’da kaldıkları süre boyunca fuhuş vardı. Lugard’ın 1890’lı yıllarda getirdiği Sudan’ın Nubiyalı askerlerine, eşleri yoksa Swahili kökenli kız arkadaşları eşlik ediyordu. Bu kadınlar kışlada kalmadılar ama Kampala’nın banliyölerine yerleştirildiler. Birçoğu Müslüman olmasına rağmen, bu bölgelerde birçok insanı çeken ‘Nubian Cin’leri askerlerle beraber üretime geçti. Damıtma işlemi hâlâ bu alanlarda yapılır. Sonunda, işte kocası olmayan birçok kadın vardı. Bunlar Kampala şehrinde ilk nesil fahişeleri oluşturuyordu. Nitekim kadınlar kendilerini fahişe olarak ilişkilendirmek veya fahişe olarak tanınmak istemiyorlardı; erkekleri yarı zamanlı kocaları olarak tutuyorlardı. Cinsel hizmetler için sabit bir ücret talep etmiyor, ancak değerli hediyeler alıyorlardı.

Bağımsızlıktan sonra, daha “organize” fuhuş biçimi Uganda’da şekillenmeye başladı. Birçok barlar, localar, restoranlar, gece kulüpleri inşa edildi. Nakulabye’de “Suzana”, Kibuye’de “Happy land”, Kansanga’da “Eden at Bwaise, Half London”, Bunamwaya’da “Zana” ve Namasuba’da “Stella” gibi bir dizi gece kulübü açıldı. Pansiyonlar ortaya çıktı. Susana ve Stella, en eski fahişeler arasında görünüyor. Bu sırada, birçok insan kasabadaki fahişelerden haberdar oldu.

Hatta,

seks işçiliği Uganda’da her zaman ceza gerektiren bir suç olmamış, cinsel hizmetler için maddi kazancın değiş tokuşu, sömürge öncesi Uganda’da genellikle hoşgörü ile karşılanmıştır. Ancak 1910’larda ve 1920’lerde eşi benzeri görülmemiş kırdan kente göç, Kampala şehrinin büyümesi ve buna eşlik eden “sosyal patlama” ile seks işçiliği gelişti. 1930’lara gelindiğinde sömürge Ceza Kanunu seks işçiliğini suç haline getirdi. Bu nedenle, üretken olmayan cinselliğe alan tanıyan kültürel manzara, sömürgecinin bir kalem darbesiyle değişti. Fahişeliğe karşı sömürge yasası büyük ölçüde o zamanki Britanya’ninkini model aldığını söylemeye gerek olmasa gerek! Viktorya dönemi ortak hukuk ahlakının ve Yahudi-Hristiyan kültürünün boyası, tüm cinsel ceza suçlarına sıkı sıkıya bağlıydı. Hepsi kadın cinsel tekeşliliğini ve iffetini empoze etti. (Tamale, 2011b: 154)

Nitekim bugün hâlâ, ötekileştirmenin bir zemini, söylemlerin eril, Batı-merkezli, ırksallaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş olmasına ve kuşkusuz Afrika hakkındaki Avrupa kolonyal söylemlere (bkz., Harlan, 1966) dayanmaktadır. Bu söylemler çeşitlenebilir içerime sahip olmakla beraber siyah kadının daha az insan, uysal ve dolayısıyla pazarlanabilir köle olduğuna dair biyolojik indirgemeci yaklaşımlar ve ırkçı sosyal inşalar ön plana çıkmaktadır. Bu biyolojik indirgemeciliğin yanı sıra, siyah kadın bedeni arzuya olan düşkünlüğüyle resmedilerek ötekileştirilme süreçleri içerisinde söylemsel olarak yeniden üretilen bedenler olmaktadır. Siyah kadının cinsel doyumsuzluğu üzerine basmakalıp yargılarla bir kamusalılık yaratmak, onun kadınlığına dair eril egemenliğin ırklaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş bilgilerini (yeniden) üretmek cinselleştirilmiş hiyerarşiye işlerlik kazandırmaktadır. Dolayısıyla, cinselliğin bütünüyle özel bir mesele olmadığı, hatta bir tür iktidar aracı olduğu açıktır (Tamale, 2014: 157). Bu iktidar aracının kendisi beyaz-heteroseksüel olanlara ait normdan oldukça beslenmektedir. Öyle ki,

seks işçileri, tarihsel olarak, beyaz kadın cinsel kimlik çeşitlerinin kendilerini inşa ettiği bir “öteki” olarak faaliyet göstermişlerdir. Bir sosyal sistem olarak heteroseksüellik, kendisini kurmak için iffetsizlik hayaletine bağlıdır; Sosyal bir kategori olarak “iyi eş”, bir fahişe, doyumsuz bir siyah Jezebel, genç bir anne ya da lezbiyen biçimini alsın, “fahişe” olmadan var olamaz. Bu ötekileştirilmiş konumların her biri, beyaz doğurgan heteroseksüellik normunu pekiştirmek için vardır. (Pendleton, 2010: 59)

Öte yandan, bu söylemler, dışarıdan üretildiği kadar içeriden de üretilmekte; Afrika sınırları içerisinde de yer almakta ve post-kolonyal söylem kültürel motiflerle de örülmektedir. Bu da ötekileştirmenin bir diğer zeminini oluşturmaktadır. Tamale (2009) Uganda’daki fuhuş yasasının toplumsal cinsiyet klişelerini güçlendirdiği, erkekler ve kadınlar için cinsel/ahlaki çifte standartları sürdürdüğü öne sürer. “İyi, saygın, normal” cinsellik ile “kötü, ahlaksız ve doğal olmayan” cinsellik üzerine “hakikat”ın ne olduğuna dair algılar hegemonik söylemler tarafından inşa edilir (Rubin, 1984). Somutlaştırmak gerekirse;

seks işçiliğine karşı mevzuatın odak noktası, rastgele seks yapan kadınların ahlaksızlığına odaklanmaktadır. Nitekim Ceza Kanunu’nda fuhuş, “Ahlaka

Karşı Suçlar” başlığı altında sayılır ve ataerkil devlet, yasa aracılığıyla, kadınları ve onların sapkın cinsel eylemlerini kontrol etmeye çalışır. Bunun bir kanıtı, ceza kanununun bu suçun kusurluluğunu müşterilere değil, seks satıcılarına sınırlamasıdır. Bu, evlilik dışı seksin bir kadını malaya (fahişe) yaptığı, ancak bir erkeği “Gerçek adam” yaptığı fikrini güçlendirir. (Tamale, 2011b: 155)

Bu, kadın bedeni üzerinden hetero-patriyarkal bir tahakkümü yasalarla örme girişimi olduğu kadar, onun eril iktidar karşısındaki konumunu da açıklar. Çünkü evlilik ile seksin kurumsallaştırılmasından önce gerçekleştirilen cinsel birliktelik yalnızca kadın için sorunlu bir edim olarak belirginleşmekte ve kadınlara hangi koşullar altında seks yapmalarının olağan ve kabul edilebilir olduğunun açık ilanını sunmakta aksi takdirde, seks işçisi olsun olmasın onu fuhuş yapan olarak atfetmektedir.

Dahası, Aderinto (2010)’ya göre, Batı’nın sömürgeci anlatısını yineleyen Afrika’nın eğitilmiş kadınları, kendilerini ve uygar erkeklerini, aslında Afrikalı (kültürel olarak) olmadıklarını düşündükleri fahişelik karşısında yüceltirken, fahişelilerin toplumun ilerlemesinde engel ve geri kalmışlığın gerekçesi olarak tasvir etmektedirler. “İdeal toplum” için ideal kadın temsiliyi yaratarak makbuleştirilme ve seks işçiliği icra edenleri ne kadınlığın ne de toplumun ideal bir formu ve/ya parçası olarak görmeme, ötekileştirme pratiklerinin yalnızca dışsal değil içsel de olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, “toplumsal saflık”ı kirleten fahişelerden arınmış ancak sömürgeci fantezilerle süslü bir toplumun tahayyül edildiğini iddia etmek çok da hatalı olmaz. Bu tahayyül, Uganda’da kadınların bedenleri üzerinden kontrolün çifte standarda dayalı yönünü pekiştirirken, Tamale (2014: 160) bunu şu ifadelerle özetler: “Cinsel ahlaktaki tutarsızlık, çevredeki fuhuş suçunda da görülmektedir; seks alıcılarını (erkekleri) değil, yalnızca satıcıları (çoğunluğu kadındır) cezalandıran kıta”.

2.4. Türkiye’deki Feminist Ayrımlar

2.4.1. Yokluğun ve/ya Kısıtlılığın Kişisel Ancak Politik Kökenleri

Türkiye’de gerçekleştirilmiş erken dönem çalışmaların fuhuş olgusuna nadiren yer verdikleri, sıklıkla dile getirilmiş bir ifadedir (bkz., Gülçür ve İlkaracan, 2002;

Toksöz vd., 2012; Zhidkova, 2016; Coşkun, 2018). Var olan kısıtlılık, “Türkiye’de eğlence ve fuhuş sektörlerinde çalışan göçmen kadınlar hakkında yapılan” çalışmaların ve istatistiki bulguların (Toksöz vd., 2012: 170) yetersizliğine dayandırılmaktadır. Kadınların “kaçak”, “kâğıtsız”, “kayıt dışı” konumları düşünüldüğünde yeterli kaynak erişimi sağlansa bile istatistiki verilerin güvenilirliği de bulanıklaşmaktadır. Öte yandan, meseleye dair akademik tepkinin hali hazırda marjinalleştirilmiş kadınların deneyimlerini öncele(ye)memesi gerçeğine dayanması ile de oldukça ilişkilidir. Zira, Nataşa söyleminin “özellikle Karadeniz bölgesinde ve İstanbul’da önemli bir ulusal söylem haline” (Gülçür ve İlkaracan, 2002: 414) geldiği epeyidir bilinmesine rağmen ilginin kısıtlı oluşu tesadüfi bir durumu değil, aksine daha güvenilir, erişilebilir, bir solukta dile getirilebilir ve dile getirildiğinde “makbul” görülebilir olgulara odaklanmanın politik yönüne de işaret etmektedir. Bu bağlamda, literatür taramasında sıklıkla ele alınan bir olgu olarak göçmen kadınların ev ve bakım hizmetlerindeki çalışmaların niceliksel yoğunluğu dikkate alındığında, araştırmacıların daha “güvenilir” ve aynı zamanda daha az riskli alanda, daha “erişilebilir” pozisyonda olan göçmen kadınlarla saha çalışması yürütme arzusu oldukça anlaşılır görünmektedir.

Tüm bunlardan bağımsız olmamakla beraber, literatür taramasından elde edilen sonuçlardan bir diğeri, her bir çalışmanın kadınların deneyimlerini önceleyen ve birincil elden veri setleri üzerinden inşa etmiş olmamasıdır. Zhidkova (2016: 27) göçmen seks işçileri ile görüşme yapmamasının nedenlerini, erişim güçlüğü ve kişisel güvenlik kaygıları nedeniyle açıklar. Atauz vd., (2009), Kuzeydoğu Anadolu bölgesinde dört ilde (Artvin, Iğdır, Trabzon ve Ardahan) gerçekleştirilen saha araştırmasına dayanan çalışmasında insan ticareti mağdurları ile görüşme yapmalarının mümkün olmadığını dile getirirken, insan ticaretiyle mücadele kampanyalarına katılan diğer paydaşlarla yapılan görüşmelerle sınırlandırdıklarını ekler. Erken dönem ender çalışmalardan Erder ve Kaşka (2003)’nın pek çok çalışmada sıklıkla referans alınan ve dolayısıyla literatürdeki öncü

Çalışmalardan biri olarak kabul edilen -hatta bu durum akademik çalışmalara da not düşlmektedir (bkz., Ayata vd., 2008: 25)- “*Irregular migration and trafficking in women: The case of Turkey (Düzensiz g ve kadın ticareti: Türkiye rneği)*” adlı çalışması; akademisyenlerden gazetecilere, devletin farklı mekânizmalarında çalışan yetkililerinden STK’lara geniş bir yelpaze gerçekleştiren görüşmelere dayansa da kadınların deneyimlerine yer verilmemesini politika önerileri sunan bir çalışma sunma arzusu üzerinden temellendirir.

2.4.2. Batı Referanslı Bir Ayrım

Türkiye’de fuhuşa ilişkin akademik alışmalar, Batı merkezli ve aynı zamanda ikinci kuşak feminist etkisini bünyesinde barındıran tartışmalardan önemli ölçüde etkilenmiştir. Batı merkezli tartışmaların Türkiye’deki yansıması; feminist g çalışmalarında göze çarpan kutuplaşmalarda ve bu kutuplaşmaların radikal kanadının ağırlıklı kabulünde netleşmektedir. Kutuplaşmanın bir ucunda, fuhuşa karşı radikal yaklaşımlarıyla feministleri (Erder ve Kaşka, 2003; zer, 2012; Açıkalin, 2013; Coşkun, 2014a; 2016b) bünyesinde barındıran ilk kanat, terazinin ağırlıklı yönünü oluşturmaktadır. Kutuplaşmanın diğer ucunda ise seks işçiliği yanlısı feministler (Gülçür ve İlkaracan, 2002; Toksöz ve Ünlütürk Ulutaş, 2011) yer alır.

Erken dönem Batı merkezli tartışmaların etkisini, Ünlütürk Ulutaş ve Kalfa (2009: 22)’nın da vurguladığı üzere “gerçekten de göçmen kadınlara ilişkin yayınların, faaliyetlerin, proje ve politikaların önemli bölümü, kadınları g sürecinin aktif karar verici ajanları olarak ele almaktan kaçınmakta ve bunun yerine kadınlara gn kurbanları olarak yaklaşan bir bakış açısı”nda yakalamak mümkündür. Bu “kurban” veya “mağdur” merkezli yaklaşım pek çok ülkede olduğu gibi “Türkiye’de de kurumsal ve akademik tepkinin kesişim noktası olarak alınabilir. Bu, en net ifadesiyle, Erder ve Kaşka (2003: 72)’nın, Türkiye’nin kadın ticareti ile mücadelesinde, “kadınlar insan ticareti mağduru” olarak kabul edilmeli ve “dikkatleri bölgesel düzeyde bir suçun failleri olarak

insan tacirleri ve organizatörlerine odaklamalıdır” cümlesinde açığa çıkmaktadır. Seks yanlısı feminist Alexander, gönüllü ve zora dayalı arasındaki farka odaklandığı çalışmasında (2010: 66-72) fuhuşun sonlandırılmasına yönelik fikrin, “tüm fahişeleri pasif, çaresiz, aşağılanmış kurtarılması gereken kurbanlar” olarak tanımlayarak ve aksini iddia eden herhangi bir fahişenin “beyni yıkanmış” veya “yanlış bir bilince” sahip olduğu” inancıyla desteklediğini, göçü kısıtlayan ve fuhuşu yasaklayan yasaların aslında “ticaretin gelişmesi için mükemmel koşulları yarattığını” ileri sürer. Türkiye’nin fuhuş rejiminin zorla ve gönüllü fuhuş arasındaki çizgiyi bulanıklaştırdığı için anlamlı bir ayrımın olanaksızlığını savunan Coşkun (2015: 347), söz konusu rejimin kadınları, “göçmen veya yerel, toplumsal cinsiyet şiddetine nasıl kırılgan hale getirdiğini görmenin önemli” olduğunu iddia eder.

Kurumsal tepki açısından, 2000 yılına ait Palermo Protokolü’nde ifade edildiği şekliyle insan ticaretinin resmî tanımı takip edilmektedir. Bu bağlamda,

“İnsan ticareti”, kuvvet kullanarak veya kuvvet kullanma tehdidi ile veya diğer bir biçimde zorlama kaçırma, hile, aldatma, nüfuzu kötüye kullanma kişinin çaresizliğinden yararlanma veya başkası üzerinde denetim yetkisi olan kişilerin rızasını kazanmak için o kişiye veya başkalarına kazanç veya çıkar sağlama yoluyla kişilerin istismar amaçlı temini, bir yerden bir yere taşınması, devredilmesi, barındırılması veya teslim alınması anlamına gelir. İstismar terimi, asgari olarak, başkalarının fuhuşunun istismar edilmesini veya cinsel istismarın başka biçimlerini, zorla çalıştırmayı veya hizmet ettirmeyi, esareti veya esaret benzeri uygulamaları, kulluğu veya organların alınmasını içerecektir.¹¹

Bu ifadeler, radikal feminist kanadın argümanları ile eşgüdümlü, kadınların tartışmasız mağduriyetini resmetmektedir. Dahası, “sömürü” ve “aldatma/kandırılma” ya da “zorlanma” göç eden kadınların deneyimlerinde başat bir yere sahip olarak değerlendirilir. Bunun akademideki yansımalarından bir kesit sunan ve kadınların deneyimlerini ele alırken fuhuşu bir cinsel şiddet türü olarak gören Özer, araştırmasında görüştüğü göçmen kadınların hepsinin “başka işlerde çalışmak üzere geldiklerini,

¹¹ Madde 3. TBMM Kanun (2003)

fuhuşun sonradan dayatıldığını, fuhuşta çalışmaları üzerinden hak ettikleri kazancı elde edemediklerini” ifade ettiğini aktarırken “kadınların hikâyelerinin her evresinde” borçlandırılmanın ya da kendi ifadesiyle “borç batağının” kadın ticaretinin “altın kuralı” olarak işlev gördüğünü (2012: 89, 106) vurgular. Bu bağlamda, seks endüstrisinde kadınların ve genç kızların “köle” gibi çalıştıkları (bkz., Coşkun, 2005: 71) iddia edilmekte ve fuhuşun her türlü kadına yönelik şiddet olarak kabul edilerek seks işçiliğinin bir tür meslek olarak kabul edilemeyeceğinin (bkz., Açıkalın, 2013) altı çizilmektedir.

Gülçür ve İlkaracan (2002: 415) “seks endüstrisi nispeten iyi ücretler kazanma fırsatı sağladığından, birçok kadın Türkiye’ye geldiklerinde bu mesleğe girdi” ifadeleriyle seks işçiliğini bir meslek olarak değerlendiren ender çalışmalardan biridir. Bu bağlamda, söz konusu çalışma “eski Sovyet Bloğu’ndan en azından bazı seks işçilerinin çalışma hayatında olduğunu biliyoruz ve bu nedenle insan ticareti çerçevesinde değerlendirilemez” ifadesine de yer vererek, Gülçür ve İlkaracan, radikal feminist görüşle arasındaki mesafeyi de netleştirmiş olur (a.g.e.: 418). Zorlama kandırma veya aldatma gibi unsurların ötesinde bir bakış açısı geliştirmelerini, görüştükleri göçmen kadın seks işçilerinin “bu uygulamaların son yıllarda önemli ölçüde azaldığını ve birçok kadının artık serbest ajan olarak çalışmak için kendi başlarına seyahat ettiğini” dile getirmelerine dayandıran Gülçür ve İlkaracan (a.g.e.), böylece meseleye dair tartışmalarda bir adım öteye geçilmesinin sinyalini çok öncesinden vermiş olmaktadır.

2.4.3. Kadınların Deneyimleri Merkezileşirken

Fuhuş üzerine çalışmaların önemli bir kısmında, verilerin kadınlarla yapılan görüşmelerden elde edilmesi ile sonuçlanması ile araştırmacılar (bkz., Günçikan, 1995; Gülçür ve İlkaracan 2002; Uygun, 2005; Agathangelou, 2006; Kaşka, 2006; Zengin 2007; Kalfa, 2008; İçduygu ve Biehl, 2008; Özer, 2012; Açıkalın, 2013; Coşkun, 2015, 2018) kadınların deneyimlerinden yola çıkarak akademik alana önemli katkılar

sunuyorlar. Bunlar arasında yer alan ve toplumsal cinsiyet lenslerini kullandığı etnografik araştırmaya dayanan yüksek lisans çalışmasıyla Zengin (2007), tarihsel ve sosyolojik olarak seks işçiliğini ele alırken, kadınların kayıtlı ve kayıt dışı çalışmalarını devlet ile ilişkilendirerek, sistemin pratikte nasıl işlediğini inceler. Kalfa (2008) ise, Eski Doğu Bloğu’ndan Türkiye’ye göç eden kadınların deneyimlerini göç öncesi, süreci ve sonrası çerçevesinde feminist yaklaşımla ele alan yüksek lisans çalışmasında; kadınların göç etmesinin ardındaki faktörlere, göç etmelerinin ardından şekillenen deneyimlerine, Türkiye’deki fuhuş sektörüne, fuhuşla mücadelenin yasal çerçevesine ve mağdurların korunmasına dair ulusal ve uluslararası strateji ve işbirliklerine odaklanır.

Fuhuş üzerine kadınların deneyimlerinden hareketle yola çıkan çalışmaların bir kısmında (Uygun, 2005; Agathangelou, 2006; Coşkun, 2018) ve pek çok göç çalışmasında, kadınların deneyimlerini öncelemese de sıklıkla referanslanan bir çalışma olarak Erder ve Kaşka (2003)’nın etkisini görmek olasıdır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, çeşitli kaynaklardan elde ettikleri veriler neticesinde “Türkiye’nin başta Azerbaycan, Gürcistan, Moldova, Romanya, Rusya Federasyonu ve Ukrayna’dan gelen kadın ticareti için başlıca hedef ülkelerden biri” (Erder ve Kaşka, 2003: 13) olduğu yönündeki ifadeleriyle, kadınların göç ettikleri ülkelerin haritalandırılmasına olanak sağlamaları olabilir. Böylece, feminist tarih ve haritalandırma arasındaki ilişki meselenin dün ve bugün arasındaki detayı ortaya çıkmakta ve göçün seyrindeki sabit ve/ya değişen elementleri yakalamak mümkün hale gelmektedir. Söz konusu referans ile güncel çalışmalardan Coşkun (2017) birlikte okunduğunda dün ve bugün arasında: Göçmen gönderen ülkeler son on yılda çeşitlenirken kadınların göçü ve etnik kökenleri çeşitlilik gösterse de tarihsel olarak bir tür ortaklık taşıyan olgu olarak kadınların belgelenmemiş konumlarının güncelliğini koruması (Coşkun, 2017: 81-82) ortaya çıkmaktadır. Bunda, kuşkusuz “düzensiz göç hareketlerinin hacmini ve eğilimlerini belirlemek için yeterli ve

güvenilir veri elde etmenin zorlu bir iş” (İçduygu ve Yüksek, 2012: 443) olmasına dayalı gerçeğin payı da büyüktür.

Nitekim söz konusu gerçeklik toplumsal cinsiyet lenslerini kullanarak sosyolojik bir okumaya tabi tutulduğunda; bu çalışmanın da odağına koyduğu İstanbul’daki Afrika topluluğunun büyüklüğüne ilişkin gazetelerde, demografik veri tabanlarında, politika belgelerinde veya akademik çalışmalarda kesin bir tahmin bulunmamasına (Schapendonk, 2013: 2861) rağmen istatistikler ancak insan ticareti düzeylerinin tahmin edilmesi söz konusu olduğunda bir cinsiyet farkı ortaya koymakta ve kadınları yalnızca ev içi kölelik veya cinsel sömürü için zorunlu göçün “pasif kurbanları” olarak gösterdiğine erişilmektedir (bkz., Dedeoğlu, 2014: 8). Örneğin, Yılmaz (2019), ulusal ve uluslararası raporlardan faydalanarak göç eden kadınların göç etme süreçlerinde karşılaştıkları sorunları ve riskleri ele aldığı çalışmasında kadınların neden göç ettiklerine; göçün zorunlu mu yoksa gönüllü bir zeminden mi hareketle gerçekleştiğine odaklanırken kategorizasyonuna kadınların “insan ticareti kurbanı” olma durumlarını da ekler. Söz konusu çalışmada, fiziksel olduğu kadar cinsel şiddetle de yüzleşme riskine sahip olan göçmen kadınların durumu göçün kadınların deneyimindeki olumsuz etkilerinden biri olarak aktarılır.

Kuşkusuz bu durum sadece istatistiklerde kalmıyor, akademik kutuplaşmanın da bir kanadını temsil ediyor. Bu konumlandırma, fahişeliğin meslek olup olmadığı veya meslek olarak tercih edilip edilemeyeceği sorusu ile akademik tartışmalarda hâlihazırda bölücü bir etki yaratan olgudan beslenmektedir (Doezema, 1998). Her ne kadar Gülçür ve İlkaracan (2002: 412), kadınların seks endüstrisindeki varlığının gönüllülük esasına mı dayandığının yoksa kandırılıp zorlandıklarının mı söz konusu olduğunun tartışmalı bir soru olduğunu dile getirirler de Doezema (1998)’nın, görüşünü takip ederek “kadınların zorlanıp zorlanmadıklarına odaklanmak yerine, kadınların yaşam ve çalışma koşullarına bakmanın, hak ihlallerinin nerelerde olduğunu tespit etmenin ve bunları iyileştirmenin

yollarını bulmanın daha önemli olduğuna inanıyoruz” (Gülçür ve İlkcaracan, 2002:419) ifadeleriyle ön plana çıksalar da kadınların göç pratiklerini okurken seks sektörü ile ilişkilendirilmelerinin nihayetinde “insan ticareti”, “seks ticareti”, “kadın ticareti” ve dolayısıyla zorlama ya da aldatma/kandırma durumlarına akademide de sıklıkla rastlarız (bkz., Eder, 2007, Kalfa 2008; Coşkun, 2014a, 2015, 2016b 2018, 2020). Bu durumu, Kurt (2021: 262), kadınların ulus aşan göç hareketlerini bir mağduriyetin uzantısı ve özelde “kadın ticareti” ile ilişkilendirilmesinin bir sonucu olarak değerlendirir. Böylece, “göçmenlerin “daha sorunlu” grubu olan kadınları temel alan çalışmalar, “otantik” göçmen kadının “mağduriyetini” anlatmaktan öteye gidememiş ve böylece “kurban göçmen kadın” stereotipi yaratımında önemli derecede rol oynamış” (Çakmak, 2010: 53) olur.

2.5. Medyanın Pazarlanabilir Meselesi “Damga”

Medya tarafından da perçinlenen kamusal-toplumsal algı inşa sürecinde kadınların resmedilmesi süreci; “Nataşa” kavramı üzerinden işlemektedir. Gerek toplumsal ön kabulde gerekse medyanın yeniden üretiminde Nataşa damgasının yaygınlığı ile karşılaşan Yüksekseker’in çalışmasının İstanbul ayağını önemli bir kısmını tamamlamasının (1996-97) ardından, 11 Ocak 1998’deki manşetine “Göç etti Ruslar yandı zamparalar” manşetini atan Bulvar gazetesi, “Nataşa’larla yakın temasa geçmek için ... çevre illerden çapkınların eli boş dönmesi” ifadesine yer vermektedir. Aynı yılın 13 Eylül’ünde Hürriyet, “Bir gemi dolusu Nataşa geliyor” başlığını atarken ve haber içeriğinde “Rusya’nın yeni zenginleriyle ilişki kuran profesyonel ve amatör fahişeler [...], Soçi’den feribota binen ve Trabzon’a hareket eden Nataşa’lar [...]” ifadelerine yer verir. Bu ve benzeri haber başlık ile içerikleri söz konusu damgayı kanıtlamakta ve hatta meselenin medya aracılığıyla pekiştirildiğini göstermektedir. Medyanın damgaya meyilli tavrını, doktora çalışmasında detaylı bir şekilde inceleyen Zhidkova (2016: v-vi), 1992-2014 yıllarının “Cumhuriyet, Hürriyet, Milliyet, Sabah ve Zaman” gazetelerinin göçmen

kadın seks işçilerine yönelik kamuoyu algısındaki başat rolüne dikkat çekerek, meydanın patriyarkanın yeniden üretiminde ve devletin ideolojik aygıtı olarak araçsallaştırılmasındaki etkin rolüne odaklanır.

Damgayı pekiştirmenin bir uzantısı olarak HIV'in araçsallaştırılması ise çok gecikmemiştir (bkz., Milliyet, 1994: 6). Fuhuşun patolojikleştirilmesi kadınların hastalıklı olarak nitelendirmesi eğilimiyle iç içe geçmiş bir formdadır. Bu patolojikleştirmenin göçmen kadınların suçlanmasına yol açması durumunu eleştirel düzlemde ele alan Karnik (2001), bunu küresel olarak AIDS'in "yoksulluk" ile ilişkisinin sabitlenmiş olmasına dayandırır. Benzer sabitleme, Türkiye'de tarihsel olarak göçmen kadın seks işçiliği ve HIV arasında da tespit edilebilir nitelikte olup bu bağlamda online kaynaklara erişim yeterlidir. Örneğin, "Asayiş Şube Müdürlüğü'ne getirilen Uganda uyruklu kadınların turist olarak geldikleri İstanbul'da paraları bitince fuhuş yaptıklarını söyledikleri öğrenildi. [...] Son 6 ay içinde gözaltına alınan Afrika kökenli hayat kadınlarından 15'nin kanında HIV virüsü taşıdıkları tespit edildi" (Hürriyet, 24 Nisan 2014) ifadeleri HIV'in yoksulluk üzerinden Uganda'lı kadınlara sabitlenmesi durumunu örneklendirmektedir.

Göçün artan varlığına ve çeşitliliğine rağmen, Türkiye'nin göçmenlik ve transit bir ülke olarak değişen rolüne karşı kamuoyu farkındalığı ve dikkatin gelişimi oldukça yavaş bir ivme seyretmektedir (İçduygu ve Biehl, 2008: 52). Öte yandan, fuhuş ve kadın meselesi uzun yıllardır hararetli akademik tartışmalardan biri olduğu kadar medya için de "sansasyonel" bir konudur (Baykotan, 2014). Bu nedenle de pazarlanabilir bir konu olarak daha çok dikkat çekmektedir. Ancak "fuhuşla mücadele" kapsamında gerçekleştirilen operasyonlardaki kadın imgeleri ve "Nataşa" söylemlerine dayanan haber içerikleri ile kıyaslandığında tarihsel olarak ilginin azaldığı da iddia edilebilir. Azalan ilgiye rağmen değişime direnen olgulardan bazıları; "suçlama" (İçduygu ve Biehl, 2008: 46) diğeri ise "kurbanlaştırma" eğilimleridir. Afrika ülkelerinden kadınlar göç edince,

ikincisinin daha ağır bastığı ilgili kaynakların taramasında erişilen bir sonuç olduğu kadar seks işçiliğine yönelik tartışmalarda da “mağduriyet” açısından değerlendirmelerin mevcut olduğunun hatırlatılması gereklidir. Bu gereklilik, argümanın yalnızca medya gibi ideolojik aygıtlarla kısıtlı olmamasından kaynaklanmaktadır. Daha kapsayıcı bir argüman olarak iddia edilebilir ki gerek akademi içerisinde gerekse medyanın farklı yayın organları üzerinden aktarılan görüşlerin azımsanamayacak bir kısmı “mağduriyet” söyleminde buluşmaktadır: “**Nişanca**’nın, **Kadırga**’nın ara sokaklarında, **Tarlabası** çıkmazlarında kaçak gelip kaçak kalan, birgün olsa da **Amerika**’ya, **Batı Avrupa**’ya kapağı atsak diyen Afrikalı ailelerin genç kızlarını, genç hanımlarını fuhuş batağının içine düşürüp pazarlıyorlarmış” (Ay, Sabah, 2004).

Bu tarz söylemler kadınların kırılganlığı, naifliği ve mağduriyeti vurgusunu “Nataşa” söylemlerinde de olduğu gibi tarihsel süreklilik içerisinde yeniden üretmekle kalmaz; aynı zamanda üçüncü dünya kadınının sorunlu temsiliyetini de barındırır. Kadınların neden ve nasıl göç ettiklerini anlamak için göçmen kadın anlatılarına yönelmek mağduriyet söylemlerine (“fuhuş batağının içine düşürülme” gibi) her koşulda rastlamanın mümkün olmadığını kanıtlamak için yeterlidir.

Öte yandan, seks işçiliği bağlamında göç etme deneyimine yabancı olmayan ve farklı ülkeler üzerinden de göç hareketine dâhil olmuş kadınların hesaba katılmasıyla beraber söylemin genellenemez oluşu ortaya çıkmaktadır. Söylemin genellenemeyeceğinin bir diğer nedeni ise “batağa düşme” kavramının yapı bozumuna uğratıldığına dair örneklerin dikkatli bir inceleme ile ortaya çıkmasıdır (bkz., Altıncı Bölüm: Tahakküm Stratejileri ve Direniş Taktikleri: Ugandalı Kadın Seks İşçilerinin Deneyimleri). Dahası, sahaya dair genel gözlemlerden sunulabilecek başka bir örnek “bavul ticareti”dir. Bu da *Afrikalı ailelerin genç kızlarını, genç hanımlarını seks işçiliği ile özdeşleştirmenin hatalı yönünü* sunmaktadır.

Bu tartışmalara eklenebilecek bir başka boyut ise üçüncü tekil şahısların varlığının olup olmadığının sorgulanmasına dairdir. Fuhuşa zorlama ya da kandırma, insan ticareti ile ilişkilidir ve siyah kadınların göç hareketini toplumsal cinsiyet lensleriyle okumayı, kısaca göçü anlamayı zorlaştırmaktadır. Göç ve insan ticareti arasındaki ilişkiyi eşdeğerlik üzerinden analize başlamak, bu zorluğun ana kaynağını oluştururken farklı baskı formlarını gizlemektedir.

2.6. İkilikleri Aşma ya da Kutuplaşmanın Ötesine Geçme Girişimi

“Kamusal söylemlerde en belirgin ve popüler olan iki kutuplu bakış açısında kutuplardan biri, para karşılığında yapılan her türlü seks mübadelesinin cinsel sömürü olarak tanımlandığı ve fahişeliğin erkek egemenliğinin bir ayağı olarak görüldüğü, böylece tüm kadınları ve cinsiyetçi ilişkileri olumsuz yönde etkileyen bir şey olduğunu savunurken, diğeri fahişeliğin özgürce seçilebileceğini ve bir iş biçimi olarak uygulanabileceğini ve hatta seks işçiliğinin kadınlar için güçlendirici olabileceği” konusunda ısrarcıdır (Serughetti, 2018: 80). Bu ısrarcılık, meseleye dair ikiliklerin ya da kutuplaşmanın güncelliğini koruyarak yeniden üretilmesine yol açar. Her ne kadar her iki kanat önemli ve güçlü katkılar sunsa da ikili düzlemde meseleyi ele almanın ötesine geçme girişimi, söz konusu tarafların birbirlerine yönelik eleştirilerinin yerine daha politik bir tavır ortaya koyabilmenin önünü açacaktır. Aksi takdirde, ikiliklerin yeniden üretimi; mağdur(kurban)/suçlu, zorunlu/gönüllü üzerinden uzun yıllar boyunca tartışılmaya devam edecek görünüyor.

Öte yandan, daha önceki akademik çalışmalarda (Crowhurst, 2012; Weitzer, 2009; Sanders vd., 2017; Serughetti, 2018) ikilikleri aşma girişimlerine başvurulmuş ve seks işçiliğinin karmaşık bir mesele olduğu, daha fazla inceleme, araştırma ve analize ihtiyaç duyulduğu üzerine vurgu kısmen ihmal edilmemiştir. İkiliklere dair yeniden düşünme çağrısında bulunan ve fuhuşa yönelik baskın feminist yaklaşımların kutuplaşmış doğasını ele alan Serughetti (2018: 79), gönüllülüğe karşı herhangi bir cezai yaptırıma

sarılmanın hatalı yönünü dile getirirken, bırakınız yapsınlar gibi bir yaklaşımı da kucaklamadığını; “seks işçilerinin maddi ve sembolik ihtiyaçlarını karşılayan sosyal politikaları savunan feminist bir politik yaklaşım” önerir. Bu öneri ile fuhuşu bir şiddet aracı ya da herhangi bir iş olarak görmenin ötesine geçerek mevcut alternatiflere bakma ihtiyacının altının çizer. Nitekim Serughetti (2018), seks işçiliğini bir “diğer” iş kolu olarak kategorileştirmekten kendini alıkoyamaz, böylece herhangi bir işin de sömürücü doğasının mevcut olabileceğine dair kapsamı genişletmeden bırakmış olur.

İkilikleri aşma girişimiyle karşımıza çıkan bir diğer sosyal bilimci Cavalieri, “her iki temel teorik yaklaşımda da eksiklikler var” (2011: 1445) ifadesiyle ikiliklere dair bir pozisyon almaya çalışırken, iki karşıt teorik konum arasında her bir teorinin diğerini somut şekillerde desteklemek için kullandığı ve her iki modelin de güçlü yanlarını kucaklamaya açık olduğu bir “Üçüncü Yol” önerir. Her iki kanadın da güçlü yanlarının ele alınması ihtiyacını savunan ya da kendi ifadeleriyle “feminizmin iki kutbu arasında uzun vadeli bir iş birliği olasılığı”nı arzulayan Cavalieri, bu üçüncü yolu bir tür “harmoni” olarak kavramsallaştırır (a.g.e.: 1458). Dolayısıyla, ikilikler aşılmaya çalışılırken, aynı zamanda ikiliklerin var olan doğası tam anlamıyla sorunsallaştırılmamakta ve yeniden üretimine katkı sunulmaktadır.

Her iki bakış açısı ve değerlendirmenin sunduğu rehberliği kabul etmeden veya bu rehberlik dolayımıyla uyumlu bir yola girmeden, hatta oldukça uzak bir bağlamda, bu çalışmada farklı olarak her iki kanadın da bölünme üzerindeki etkisinin ahlaki kodlarla örülü fuhuş anlayışından beslendiğini iddia ediyorum. Dahası, bilimsel bir iddia ortaya koyabilmenin herhangi bir çatı altına sığınarak gerçekleştirilmesi gerekliliğini şüphelerimden, kaygılarımdan ya da daha basit bir ifade ile “ya o ya da bu” baskısından arınarak farklı ama anlamlı bir yolu arıyor ve yeni bir yolu kazmaya başlamanın daha anlamlı olacağını düşünüyorum. Böylece, seks işçiliğine yönelik feminist tartışmalarda kutuplaşmaların ötesine geçme girişimi amacıyla çıkılan yolda, aslında kutuplaşmaların

birbirlerini eleştirirken hetero-patriyikal normları nasıl yeniden ürettiklerine dair keşif, bu çalışmada;

“Feminizmin farklı dalları, fuhuşu ve icra edenleri tartışırken, ahlaki normlardan bağımsız değiller ve buna dair sinyaller oldukça açık bir şekilde sunuyorlar”

iddiasını dile getirebilmeyi olanaklı hale getiriyor. Nitekim bunu kolayca, yüksek sesle ve bir solukta dile getirebilmek adına omuzumda bir elin destekleyici gücüne de ihtiyaç duyduğumu itiraf ediyorum. Buna ihtiyaç duymanın kendisi; fikir ayrılıklarının keskin, tarihsel ve tam da bu nedenle köklü, nihayetinde sosyal bilimlerde belli bir zemini kapsamasındaki güçlü etkisinden, kısaca kutuplaşmanın kendisinden kaynaklanıyor. Bu çalışmanın tarafını bir tür tarafsızlık ve bunu inşa çağıyla devam etmesi; söz konusu tarafsızlığının makbuleştirilebilmesi amacıyla ikiliklerin sorunsallaştırılarak aşılmaya çalışılması, bir doktora tezi için belki de iddialı görünebilir nitekim bu gerekli ve faydalı bir hamle olarak değerlendirilmelidir.

O halde, “kutuplaşmanın ardındaki faktör(ler) hetero-patriyarkal normların sosyal inşasında yüklendiğimiz ahlaki kodlarından kaynaklı olabilir mi?” sorusuna cevap verebilmenin gerekliliği doğmaktadır. Herhangi birine göre radikal veya kölelik karşıtı feminizmin fuhuşa ahlaki yaklaşımını kabul etmek daha olası görünebilirken, aynı iddiayı liberal veya seks işçiliği yanlısı feminizme yöneltmek şaşırtıcı gelebilir. Nitekim liberal kanat, seks işçilerinin bedenlerini kontrol etme özgürlüğüne sahip olduğunu savunurken şüpheli yaklaşımdan uzak durmuşlar ya da söz konusu savı kabul etmenin radikallere yaklaşmakla özdeş olmasından duydukları endişeyle işin doğasının “insani” elementlerle yüklü olmayan yönlerini gölgede bırakarak “ahlaki” olanı vurgulamanın “muhafazakârlık” olarak algılanabileceğinden çekinmişlerdir. Nitekim bu da ahlaki olgularla yüklü bir pozisyon alış ve tavidir.

İkiliklerin “neden” aşılması gerektiği üzerine düşünmek yalnızca meselenin mevzu bahis şaşırtıcılığının giderilmesine katkı sağlamakla kalmaz aynı zamanda

atılması gereken ilk adımı da ortaya çıkarır. Çünkü ikili düzlemde tartışmaları kategorileştirdiğimizde, mağdur/suçlu; gönüllü/zorla fuhuş gibi ikiliklerin kadınların sınıflandırılması biçimleri olarak kullanıldığını görürüz (Andrijasevic, 2004). “Pasif insan ticareti mağduru” ile “özerk seks işçisi” (Valadier, 2018: 503) ayırımına götüren bu ikilik; bir grubu kurbanlaştırılmasıyla sonuçlanırken diğer grubun suçlanmasına yönelik eğilimlerinin ortaya çıkmasına alan açar. Böylece, ikilikler yalnızca kadınların deneyimleri arasındaki farklılığın gözden kaçmasına yol açmakla kalmaz; aynı zamanda onları “özne”den ziyade “nesne” olarak resmederek deneyimlerin farklılığını ziyadesiyle gölgeler. Çünkü her koşulda kadın, özne olarak değil, aksine nesne olarak kabul edilir: Mağdur edilmesi sebebiyle nesneleşen ve kurtarılmaya muhtaç olan ile kurban olarak tanımlanmayan ama “suçlu” muamele görülmesini reddederek gönüllüğe ve hakların teminine yönelik bir muhtaç olan üzerinden bir nesneleştirme...

Crowhurst’a göre “karmaşık ve çeşitli deneyimlerinin genellikle göz ardı edilmesi tesadüfi bir gözden kaçırma değildir”, aksine; fuhuşun bağlamı ve kapsamının ulusal ve uluslararası mevzuata korku verici bir şekilde tasvirle yansımalarıyla çerçevelenen politikaların “keyfi ve indirgemeci” bir içerime sahipliği ve nihayetinde tüm bu ağın “devlet egemenliğini bir dizi farklı düzeyde güçlendirip pekiştirdiği” düşünülünce, “insan ticaretine karşı savunmasız olması beklenenlerin göç etmesinin önlenmesi” ve “mağdur olmayan” ve organize suçların ortadan kaldırılması için gösterilen çabalar, devletin sınırlarını yeniden tesis ederek gücünü yeniden ortaya koymasını sağlıyor” (2012: 494-495). Dolayısıyla, mağdur ya da suçlu veya zorla ya da gönüllü, kadını özne olarak görmeyen bir konfigürasyonda, devletlerin toplumsal cinsiyet ideolojisinden bağımsız olmayan elementlerin, akademik analizlere taşınmış yansımalarında tavır alışlar da doğrudan bağlantılı görünüyor. Çünkü her koşulda suçlanan bir tarafın varlığına ihtiyaç duyuluyor. Örneğin, Andrijasevic (2007: 24-32)’in açıkladığı gibi, “Doğulu” kadın göçmenlerin insan ticareti söylemlerinde temsili kadınlık içinde kurbanlar ve pasif

nesneler olarak kavramsallaştırılırken, erkeklik üzerinden bedenler suçlular olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu, konunun toplumsal cinsiyete dayalı ikilikler ve kategoriler içinde değerlendirildiğini; bunun da cinsiyet düzenini ve insan ticaretinin cinselleştirilmiş temsilini bozma niyetini yansıtmadığını gösteriyor. Onun eleştirel yaklaşımı, Türkiye’de zorunlu fuhuş ve kadınların cinsel emeği üzerine yapılan tartışmaların, kadınların kurtarılmaya muhtaç olarak değerlendirilirken meselenin “erkeklik” üzerinden inşasında patriyarkanın gücünün varlığını nasıl ortaya koyduğunu hatırlatıyor. Batı merkezli kampanya olan “Gerçek adam asla kadın satın almaz” (#RealMenDontBuyGirls) (BBC News, 2014) sloganının ünlü erkek isimlerin suratlarına takındıkları sert ifadelerle ve hashtag aracılığıyla uluslararası bağlamda internet üzerinden dolaşıma sokulduğunda, eril tahakkümün boyutu “adamlık”a indirgenmekte ve böylece “gerçek adam olmayan”lar kriminalize edilmektedir. Bu aynı zamanda medyada kadınların cinselleştirilmiş temsili ve göçün kriminalize edilmesi konularına ilişkin önemli gerçeklerin toplumsal cinsiyet ideolojisi ile olan yönlerini de gölgeliyor. Mesele basite indirgeniyor: “Adamlık”ı, seksin yasa dışı olan ya da meşru olmayan aracılığıyla değil aksine makbul bağlamların ve kurumsal varyasyonların (örneğin, evlilik) icrasında netleştiriliyor.

Öte yandan, söz konusu keyfiliği, kurbanlaştırma retoriğinin devamında kurtarılması gerekenlerin belirlenmesi üzerinden de ele almak toplumsal cinsiyet ideolojisinin yeniden üretiminde işgal eden yerini ve önemini ortaya çıkarıyor. Şöyle ki “BM İnsan Ticareti Protokolü gibi mevzuatlarda, aldatılmanın derecesi, kuvvetin türü ve derecesi veya bir kişinin insan ticareti mağduru olarak nitelendirilebilmesi için bulunması gereken tehditlerin türü konusunda net bir kılavuz sağlamadığından, polis ve göçmenlik görevlileri, kendi kararlarına başvururlar” (O’Connell Davidson, 2006: 15). Bu bağlamda, görevli herhangi biri tarafından, “mağduriyet” yaklaşımı, kadınların deneyimlerinin doğasından bağımsız olarak kendiliğinden gelişebilir veya biricikleştirilebilir.

Nitekim O'Neill (2001: 78)'in de ifade ettiđi gibi, tuzađa dűűűűűűűűűűűű durumu kadınların deneyimlerinin biricik bir yönű olarak kabul edilemez. Hatta, kadınların deneyimlerinin dűnyanın her yerinde farklılaşabileceđi gibi, her bir kadının hikâyesi, kendine özgű deneyimleri ve kiűisel özellikleriyle farklı bağlamlarda da şekillenilebilir. Ancak söz konusu ikilikler, deneyimler arasındaki farklılıđın gözden kaçmasına yol açarken deneyimleri olası iki düzleme yayılmasına imkân sunuyor. O halde, söz konusu görevli hatırlandığında, kadınlar kuvvetle muhtemel mağdurdur; mağdur deđil ise suçludur.

Konu fuhuş olunca kutuplaşmalarda fuhuşun ortadan kaldırılmasını savunanların sayısında belirgin bir artış baş gösterir. Pek çok űlkede olduğu gibi Türkiye'de de büyük ölçűde radikal kanadın ve fuhuşla mücadeledaki kurumsal yaklaşımlar duruşlarını, kadınların gönüllű çalışması ya da zorla çalıştırılması fark etmeksizin karşıt argűmanlar temelinde ve "mağduriyet" altında şekillendirirken, liberal kanadın bireysel hak ve özgűrlükler üzerinden kadınların zorlanmasının ötesinde pratiklerin de mevcut olduğuna dair iddiaları biliniyor. "Eđer fahiűe ücretli seksten vazgeçerse, siyahi Jezebel hoş bir siyah adamla evlenirse, onlara masada bir yer verecek olan liberal feministler", liberal feminizmin projelerinden biri olan "dűűmüş kadınları" "eűitlik" adına kurtarmayı bugün hala arzularken, kutuplaşmanın diğer ucunda yer alan radikal feministler ise fahiűeleri erkeklerin cinselliklerini istismar etmesinden koruma kisvesi altında seks işçiliğinin ve pornografinin ortadan kaldırılması için çağrıda bulunmaya devam ediyorlar (Pendleton, 2010: 59). Kűresel düzlemde daha belirgin olan bu ayrım aslında, "rıza"nın var olup olamayacağına dair fikir ayrılıklarından kaynaklanmaktadır: Rızanın reddiyle ön plana çıkan radikal kanata karşı rızayı önceleyen liberal kanat arasındaki ayrılık.

Türkiye özelinde de radikal kanadın, rızanın kendisini sorunsallaştırma girişimi tespit edilebilir bir içerime sahiptir. "Türkiye'de fuhuş yapan kadınların otomatik olarak rıza gösterdiđi kabul edilmektedir" iddiasıyla Coűkun (2020: 267), gönüllűđű ve rızayı

eleştirel bir düzlemde ele almakta, bunu damgalanma ve kadınların kırılganlıklarında itici güç olarak değerlendirmektedir. Liberal kanadın hâlihazırda “rıza”nın kompleks bağlamlarını gözden kaçırdığı da açıktır.

İkiliklerin “nasıl” aşılabacağı üzerine ipuçları sunan bu ayrılık meseleye dair ikinci adımı atmamıza olanak sağlayan nokta olarak belirginleşiyor. Bu nedenle, ikiliklerinin ya da ikiliklere götüren tartışmaların merkezinde yatan bir olgu olarak netleşen “rıza” kavramını yapı-bozumuna uğratmayı teklif ediyorum. Rıza nedir? Kimin rızasından bahsedilmektedir? Herhangi bir polis memurun, amiri veya araştırma görevlisinin, bölüm başkanlığı tarafından verilen işi, iş tanımına uysun uymasın “rızası” kapsamında yapıp yapmadığı ya da maden ve taş ocaklarında çalışan işçilerin dehlize inmek isteyip istemediği üzerine genelde düşünmeyiz. Ancak mevzu bahis seks işçileri olduğunda ise rızanın kendisi ana gündeme oturuyor. Şu haliyle Ugandalı kadın seks işçilerinin rızasından bahsetmemiz bekleniyorsa, bu beklentinin ardındaki “neden”i sorunsallaştırmalıyız. Bu rızanın kapsamına ahlaki olguları katıp katmadığımıza dair idrak için yeterli görünüyor. Çünkü bırakın Ugandalıları, kadınları ya da seks işçilerini, herhangi bir bireyin güç ya da iktidar yüklü ortam(lar)da onamın kendisi, söz konusu bireyin deneyimlerinin karmaşıklığı göz ardı edilerek değerlendirilemez.

Dahası, rızası varsa onaylar; artık bir tercihe dönüşmüştür. Rızası yoksa da zorlanır; artık hayat başka bir tercih bırakmamıştır gibi bir denklem üzerinden inşa edilen iddialar basmakalıp olduğu kadar özcü iddialardı da. Söz konusu argümanı desteklemek adına herhangi bir endüstriyel işkolu hayal ederek başlayalım. Bu hayalin kümелendiği işyerinde grevin gerçekleştirildiğini varsaymamız halinde, kurgumuzun Tinsman (1992: 243)’ın toplumsal gerçekliğin şu ifadeleriyle eklemlenmesi oldukça muhtemeldir:

Emek savunucuları, fabrikaların kapatılması veya iş sözleşmelerinin feshedilmesi çağrısında bulunmuyor. Bunun yerine, işyerinde ve iş sözleşmesinin şartları üzerinde daha fazla yetkilendirme ihtiyacını vurguluyorlar. Bununla birlikte, seks işçiliği söz konusu olduğunda, işin kendisinin ortadan kaldırılmasını isteyenlerin sayısı önemli derecede artıyor.

Tinsman söz konusu ifadelerle, “Kadınların Uluslararası Cinsel Sömürüsü: Fuhuş, Taşıyıcı Annelik ve Ticari Evlilik” başlıklı konferansta panelistlere “Fahişe neden en çok sömürülen kadını temsil ediyor?” (a.g.e.: 241) sorusunu ileterek cevap aramaya çalışırken, “kadın cinselliği”nden kaynaklı farklılaşmaya ve “feministlerin, erkeklerin kadın cinselliği üzerindeki kontrolüne saldırdıklarını” dile getirerek “panelistlerin kadınlar adına kadın cinselliğini korumak için koşuşturduklarını” ekliyor. Dahası, Tinsman, seks işçiliği dışındaki işçilik türlerinin de aşırı derecede sömürücü olduğunu göstererek söz konusu olguya dair tutarsızlığı sunmak adına başvurduğu örneklendirmelerde;

Haiti’de beysbol topları yapan kadın işçilerin, dikiş faaliyetlerinin sakatlayıcı etkilerinden dolayı iki yıllık bir çalışma beklentisini aşamadıklarına, Meksika’da giyim sektöründe çalışan işçilerin, kendileri ve aileleri için uygun beslenme veya sağlık hizmeti sağlayamayacak kadar düşük ücretler ödenmesine ve Şili’deki üzüm toplayıcılarının tarlalarda kullanılan yüksek miktarda tarım ilacına maruz kalmaları nedeniyle düzenli olarak sakat veya ölü bebekler doğurmasına” dikkat çeker. (a.g.e.: 243)

Benzer bir amaçla örneklendirmeye Türkiye özelinde girişimde, örneğin, İstanbul’da tekstil atölyesinde çalışan kadın işçilerin deneyimleri arasında sağlık sorunlarının başı çekmesi; dikiş makinelerine kaptırılan ellerden, iğnelerin delik deşik ettiği parmak uçlarına kadar çeşitlenirken (bkz., Ava, Ekmek ve Gül, 12 Ağustos 2022) veya Gaziantep’te fıstık kıran kadınların (bkz., Öztekin ve Yardımcı, 2022) kayıt dışı ekonomi ile girdikleri ilişkide düşük ücretle ve güvencesiz bırakılması, feministler arasında bir kutuplaşmaya yol açmadığına ve/ya kadınların yer aldıkları sektörün ortadan kaldırılmasına dair herhangi bir tepki dile getirilmediğine erişmek mümkündür. Türkiye’de gıda ve tarım sektöründe çalışanları ağırlıklı olarak kadınlardan oluşmasına rağmen, işin ortadan kaldırılmasına yönelik herhangi bir girişime rastlamak mümkün değildir, en azından yazılı ve sözlü feminist tarihin satır aralarında rastlanmamaktadır. Kuşkusuz kadınların bedenlerinin tam anlamıyla sömürüden bağımsız olduğunu iddia etmek zordur. Hatta, hazır gıda üretime dair bir sanayi kolunda çalışan kadın işçinin;

Çalışma şartlarımız çok kötü, 20 kadın tek tuvalet kullanıyoruz, bu sağlıklı mı? Geçen gün dedim, biz bu makinelerden daha sağlam çıktık. İş yerindeki makineler üç ayda bir bakıma giriyor, biz senelerdir hiçbir bakım görmedik. İşçinin canı Allah’a emanet, hiçbir güvenliğimiz yok. Hele bir de kadınsan daha zor, mobbing çok yaygın. İki kelime ses çıkarmamız mümkün olmuyor. Sağlık sorunu yaşıyorum, iki saat izin alsam maaşımdan kesiliyor. Buradaki ekmek, kaşar kadar değerimiz yok. Bu sektörün hamallığı kadınların üzerinde. (Ekmek ve Gül, 25 Nisan 2019)

söz konusu ifadelerden kadınların sömürü ile yüzleşme deneyimlerine erişim çok daha kolay olmasına rağmen, nihayetinde, kadınların seslerinin duyurulması aracılığıyla koşulların iyileştirilmesi hedeflenir veya ücret artışı talebinde bulunabilir ya da güvencesizlik üzerine tartışmaların boyutu kapitalizm veya patriyarka üzerinden değerlendirilebilir. “Genellikle kapitalist sömürüye karşı çıkarlar ve hatta nihai hedef olarak kapitalizmin ortadan kaldırılmasını önerilebilir, [...] hayatta kalmak için ücretli emeğe bağımlı olan çok az işçi, “endüstriyi kapatma” çağrılarını çekici bir özgürleştirici program olarak görür” (Tinsman, 1992: 244). Kuşkusuz tüm bu tartışmalara, ahlaki değerlerle hareket etmenin gerekliliği veya sinyali eklenmez ya da yansımaz.

Tinsman (1992)’ın sunduğu yol haritasından hareketle, bugün hâlâ, seks işçiliği mevzu bahis olduğunda gönüllüğün bağlamı ve kapsamının neden bu kadar sorunsallaştırıldığına bakmak gerekiyor. Çünkü rıza, sabit bir anlama sahip değildir. Flanigan (2020: 244)’un da örneklendirdiği gibi, tıbbi bağlamlarda kullanıldığı şekliyle rıza hastanın doktoruna tıbbi işlem ve uygulamalar için yetki vermesine tekabül eder. Bilindiği üzere de bu, yeterli bilgilendirilme, zorlanmama zihinsel olarak rıza verebilecek durumda olmayı özetle koşulları ve durumların olağanlığını gerektirir. Seks işçiliği savunucularının rızaya dair görüşlerinin temelinde de benzer bir rasyonel temele dayandırma söz konusudur. Rızanın olası olabilmesi için koşulların ve durumların düzenlenmiş olması gerekmektedir. Aksi takdirde, rıza dışı gerçekleşen ve zorlamaya, tehdide dayanan, baskı ve fiziksel yıldırma endişelerini kapsayan süreci yönetebilmenin ve hizmet sunanlar lehine çevirebilmenin ön koşulunu, suçlamadan vazgeçmede gören Flanigan (2020: 246)’a göre, seks işçiliği suç olmaktan çıkarsa, seks işçilerinin bu

tehditleri deneyimleme olasılığı seks işçileri olmayanlara göre daha az olabilir çünkü seks işçilerinin cinsel karşılaşmanın şartlarını önceden netleştirme ve güvenlik hizmetlerini işe alma olasılıkları daha yüksektir.

Tüm bunlardan hareketle, “ya o ya da bu” anlayışı yerine “ne o ne de bu” anlayışını öne sürüyor, herhangi bir kanadın altında bulunmanın meseleyi bir adım öteye taşımayan aksine, hetero-patriyarkal formlarında “ahlak” olgusu ile eklemlenmiş düşüncelerin farklı kavramsallaştırmalarla yeniden üretimde aktif olarak kullanıldığını dile getirmiş oluyorum. Böylece, ikilikleri aşabiliriz iddiasını gösteriyor ve bu çalışma ile hem söz konusu iddiayı somut ve daha anlaşılır kılıyor hem de kadınların seks işçisi olup nasıl da işin doğasının sömürücü yanları karşısında direnerek sömürüyü törpülediklerini gösterirken ne kurtarılmaya muhtaç ne de yasal hak verilmesi çerçevesinde daha iyi koşullarda yaşayabilecek bedenler olarak var olabileceklerini aşan bir şeyi gösteriyorum.

Butcher’ın (2003: 1983) belirttiği gibi, “fuhuş ve seks ticareti (sex trafficking) terimlerinin yan yana gelmesi, her ikisinin de benzer özellikleri paylaştığı bir inancı gösterir ve dolayısıyla nesnel gerçeklikten ziyade ahlaki ideolojiyi yansıttığını” iddia eder ve ekler “insan ticareti ve fahişeliğin birleştirilmesiyle, seks işçilerinin failliği göz ardı edilmektedir”. Butcher (2003)’ın bu fikirlerinden hareketle, literatür çalışmalarına odaklanıldığında elde edilen en önemli sonuçlardan biri; çalışmalardan hiçbirinin seks işçilerinin failliğine odaklanmadığına, deneyimlerini direniş pratiği üzerinden okuyarak geniş bir teorik zemin bağlamında incelemediğine dairdir. Diğer bir ifade ile feminist tartışmalar, seks işçiliğinin kadınları nasıl ezdiğini analiz etmenin, meselenin zengin analizlerle nasıl sonuçlandığını teorileştirmenin ötesinde henüz büyük bir hamle yapmadı. Nitekim bu sonuç, çalışmanın literatürdeki açığı doldurma hedefine yönelik gerekçesiyle örtüştüğünü göstermektedir.

Görüşmecilerimin ifadelerinden hareketle meselenin her koşulda bu şekilde resmedilmesinin seks sektöründe çalışan kadınlar için kapsayıcı bir içerime sahip

olmadığı ortaya çıkmaktadır. Türkiye’ye gelmeden bazıları seks işçiliğini farklı Ortadoğu ülkelerinde icra ettiklerini dile getirmişlerdir (bkz., Altıncı Bölüm: Tahakküm Stratejileri ve Direniş Taktikleri: Ugandalı Kadın Seks İşçilerinin Deneyimleri). Türkiye öncesi göç deneyimi bulunan bu kadınlardan farklı olarak ilk göç deneyimi Türkiye olan kadınların ise kendi ülkelerinde mavi yakalı olarak farklı sektörlerde çalışmaları durumu mevcut, ancak çok az bir kısmının ne göç deneyimi vardır ne de herhangi bir sektörde çalışma... Bu, Suter ve Baird’in “son ekonomik ve politik süreçlerin bir sonucu olarak, Türkiye’nin sadece daha cazip bir ticaret, turizm ve transit bir varış noktası olmamıştır, ancak aynı zamanda sürdürülebilir geçim kaynaklarının umutlarını da sunmaktadır” (2011: 14-15) argümanı gerekçelendirmenin sosyo-ekonomik bir okumasıdır.

Tüm bu tartışmalardan hareketle, kadınların direniş pratiklerini sistemin içerisinde hareketleri bağlamında ele almayı tercih ediyorum. Bunu Frye (1941:4-5)’in metaforuna dayandırarak gerekçelendiriyorum:

Kafesler. Bir kuş kafesi düşünün. Kafesteki tek bir tele çok yakından bakarsanız, diğer telleri göremezsiniz. Önünüzde ne olduğuna dair kavrayışınız bu miyop odak tarafından belirlenirse, o tek tele uzunluğu boyunca yukarı ve aşağı bakabilir ve bir kuşun neden istediği zaman telin etrafında uçmayacağını anlayamayabilirsiniz. Dahası, her bir teli miyopik olarak inceleseniz bile, bir kuşun bir yere ulaşmak için neden geçmekte zorlandığını hala anlayamazsınız. ... Ancak geri adım attığınızda, tellere tek tek bakmayı bıraktığınızda ve tüm kafesin makroskopik görüntüsünü aldığınızda kuşun neden hiçbir yere gitmediğini görebilirsiniz. [...] Kuşun, sistematik olarak birbiriyle bağlantılı bir bariyerler ağıyla çevrili olduğu, hiçbir uçuşunu engelleyemeyeceği, ancak birbirleriyle ilişkileri açısından bir zindanın sağlam duvarları kadar sınırlayıcı olduğu çok açıktır.

Kadınların çeşitli ve farklı baskı formlarını mikroskopik bir olgu olarak görmekten ziyade makroskopik bir olgu olarak değerlendiren Frye (1941)’dan hareketle böylece bunun sistematik yönünün de var olduğunu iddia etmek mümkün olurken, bu çalışma ile tahakkümü sonlandırmanın ya da ona meydan okumanın olanaksızlığında, yerine onu törpüleyen, kısaca baskı ve türevleri karşısında direnişin farklı formlarını gündelik hayatlarına taşıyan kadınların seslerini literatür taramasına katıyorum. Ünlütürk Ulutaş ve Kalfa (2009: 14)’nın da belirttiği gibi, göçmen kadın araştırmalarında

örgütlenmeye dair herhangi bir örnek mevcut değildir. Böylece, kafese değil kafesin içerisindeki kuşların hareketlerine odaklanıyor ve farklı bir bakış açısıyla bundan sonraki çalışmalara ışık tutmayı hedefliyorum.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TEORİK DAYANAK

“Akıllı köylü, büyük efendinin karşısında yerlere kadar eğilir; ama sessizce osurur.”

-Etiyopya Atasözü, Akt., Scott, Tahakküm ve Direniş Sanatları, 2018, s. 5-

3.1. Kesişimsellik’ten Direniş’e: Sirke mi Şarap mı?

Eşitlik İçin Kadın Platformu (EŞİK) tarafından düzenlenen online yayın söyleşisinde Deniz Kandiyoti’nin,

Akademide kuramlar şarap gibidir. Bazıları seyahat ederken bozulur, bazı şaraplar gider, bazılarını da yerinde içeceksin. Ben kuramlara böyle bakıyorum ve Türkiye’de şarap niyetine bol bol sirke içiyorsunuz diye düşünüyorum... (24 Nisan 2021)

ifadelerini saha çalışmasının birinci aşamasını görece yeni tamamlamış, ancak yeniden sahaya adım atacak bir araştırmacı olarak kulağıma küpe ediniyorum. Şüphesiz bunda, saha öncesinde, siyah kadınların deneyimlerini daha net yansıtacağına inandığım Kimberlé Crenshaw 1989 yılına ait *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex* (Rak ve Cinsiyetin Kesişiminin Demarjinalizasyonu) adlı makalesiyle klasikleşen kesişimsellik kuramını yeniden düşünmeye sevk eden saha deneyimlerimin etkisi oldukça güçlü. Bu deneyimler, her ne kadar siyah kadın seks işçilerinin hikâyelerini ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet özelinde anlamaya çalışırken baskı formlarının tekil olmadığını iddia etmenin hatalı olmayan yönünü ortaya çıkaran bazı verilerle çevrili olsa da bunları siyah kadın seks işçilerinin deneyimleri olarak biricikleştirebilmemin önüne geçen şüphelerle dolu. Çünkü dışarıdan biri olarak girmeye çalıştığım mekânlarda (Tarlabaşı ve Aksaray dolayları) kısmen ırk ve sınıf ama özellikle toplumsal cinsiyet temelinde eşitsizliklerle ben de yüzleşiyorum (bkz., Dördüncü Bölüm: Saha Çalışması).

Bugün, saha çalışmasının hafızamdaki resmine dönüp baktığımda, siyah kadınlarla görüşmek isteyen beyaz bir kadın olarak, ırk ve kimliğin bir tür baskı formu

olarak sahaya adım attığım anda deneyimlerimin bel kemiğini oluşturduğuna tanıklık ediyorum. Bu nedenle, Blee'nin, beyazların egemen olduğu bir toplumda beyazlığın görünmez ve kendi varlığını maskeleyen, ayrıcalık kisvesi altında korunanlar tarafından algılanmayan bir şey olduğunu savunurken ırkı, ötekiliğin bir işareti, farklılığın damgası olarak başkalarına bağlı bir şey olarak kavramsallaştırmasını (2002: 56), Tarlabası'ndaki ve Aksaray'daki deneyimlerimden hareketle farklı bir bağlamda yeniden yorumlama ihtiyacı hissediyorum. Çünkü Suriye'de hamile eşini ve çocuğunu son akşam yemeklerinin ortasına düşen bir füze parçasıyla kaybeden, Türkiye üzerinden Yunanistan'a geçmeye çalışırken sınırın Yunanistan tarafına adım atar atmaz elinde avucunda ne varsa kaptıran, kendini önce sınırın Türkiye tarafında daha sonra ise Tarlabası'nda bulan ve artık mahalle sakinlerinden biri olarak kabul gören Suriye kökenli erkeğe kıyasla veya dışardan bakıldığında bir depoyu andıran ama merdivenlerden inip biraz daha yakından bakınca, aslında Nijeryalıların hem alışveriş yaptığı hem de oturup bir şeyler içerek sohbet ettikleri bakkalı andıran tek göz odada, bavul ticareti yapan siyah kadın tüccara kıyasla doğup büyüdüğü toprakların bazı sınırlarında yabancı, öteki, farklı olan bendim.

Benzer şekilde, Tarlabası, Çukur mahallesinin sokak başında çalışanı da müşterisi de yalnızca siyahlardan oluşan kuaförlerin önünden geçip giderken içeri kolayca adım atamayan ama içeriyi röntgenleyen bir çift mavi göze sahip beyaz yine bendim. Dahası, Aksaray'ın ara sokaklarında fuhuş pazarlıklarını gözlemlemek amacıyla dolaşırken beyazlığın görünmezlik sağlamayan aksine kolayca ayırt edilebilmeye yol açması nedeniyle dezavantajlı kılan olarak belirginleştiğini hisseden, öyle kolayca röntgenleyemeyen, köşe başlarında molalarını kısa tutarak voltasına devam eden de bendim. Tüm bunlar, ırk kavramını ötekiliğin bir işareti olarak ama bağlama ve mekâna bağlı olarak değişim gösterebileceğini kanıtlıyor, kimlik kartı da dâhil cebimdeki kartları değersizleştirmeyen ama ayrıcalık sunmayan bir işleve sahip olmasına yol açıyordu.

Beyazlık her koşulda öyle çok da ayrıcalık sunan bir şey olarak belirginleşmiyordu, hatta siyahlar kendi ülkeleri olmayan ama bir şekilde yeni bir hayat kurarak benden daha fazla ait hissettikleri yerde benden daha kolay hareket ediyorlardı.

Toplumsal cinsiyet temelli deneyimlerimin ırk ve sınıfla kesişen yönlerini ise saha çalışmasının birinci aşamasının sonuna doğru örneklem grubuna ulaşmaya çalışırken kartopu tekniğiyle eriştiğim Ugandalı 3 (üç) erkekle gerçekleştirdiğim görüşmemde belirginleşiyordu. Tanışmamızın ardından artık karşılarında oturan kişinin beyaz-akademisyen-kadın olduğu farkındalığında olan kendi kavramsallaştırmalarında “ben kaçak” ama literatürdeki haliyle kâğıtsız göçmen erkekler, kültürel motiflerinde Uganda’nın kadınları gerçekleştirdiği için hizmeti (kahvenin ikramını) benden bekliyorlardı. Görgü kurallarını ihlal ettiğimi “önce erkeklere, özellikle de yaşlılara cömert porsiyonlarla servis” (Otiso, 2006: 72) etmem gerektiğini- yaş ve toplumsal cinsiyet ilişkisinin statü sunan işlevini- idrak için zamana ihtiyacım vardı. Şimdilik, aralarından birinin izahı ile bunu kavramamın -biraz zaman alsa da- olanaklı hale gelmesi ve sonrasında masanın ortasında duran kahveyi, 4 bardağa eşit bir şekilde olmasına dikkat ederek paylaştırmam ve servis yapmam çoklu baskı formlarının sınırlarını ırk ve sınıf temelinde çatlatarak buharlaştırmasına, aynı zamanda toplumsal cinsiyet temelinde ise katılaştırdığına tanıklık ediyordum.

Tüm bu deneyimden hareketle, Blee (2002)’nin beyazlık üzerine ifadelerini her koşulda kabul etmekten ziyade bağlama duyarlı olarak deneyimleri incelemenin gerekliliğini, toplumsal cinsiyet lenslerinin kullanarak ortaya koyuyorum. Farklı milletlerden Ugandalılara erişim sürecine kadar beyazlığın ya da sınıfın her koşulda ayrıcalık sunma işlevinden ziyade “yabancı”lığın, “öteki”lığın, “farklı”lığın ana unsuru olarak belirginleşmesine tanıklık ediyor, örneklem grubuna yaklaştıkça kadın olmanın hiyerarşik düzlemdeki ikincileştirilmeye dair yansımalarını gösteren kadının hizmet eden olarak simgeselleşmesi verisi ile yüzleşiyorum. Feminist bir doktora tezi iddiasıyla yola

ıkan araştırmacı olarak tüm bu deneyimler karşısında onu aşındırmak amacıyla başvurduğum stratejileri görmezden gelmenin etik olmayacağını düşünüyor, “acaba onların da manevraları var mı?” sorusunu zihnimden çıkaramıyorum. Eğer varsa ve üzerine eğilmezsem “kesişimselliği” kullanabileceğimi ama tahakkümü ölçen bir çalışmanın ötesine geemeyeceğimi ve kadınların baskı formları karşısındaki manevralarına ışık tutamayacağımı biliyorum. Tüm bunlar, siyah kadın seks işçilerinin deneyimlerini dikkatle incelenmem gerektiğine yönlendirirken, şphelerimden doğan merak, şu soruları beraberinde getiriyordu:

Peki, siyah kadın seks işçileri her koşulda tahakküm altında mı, yleyse bununla nasıl başa çıkıyorlar; değilse tahakkümden nasıl ve hangi araçlarla kaınabiliyorlar? Tüm bunların anlamı ne?

Zaman içerisinde, sorularıma cevap alabildiğim ve tahakkümden daha fazlasının var olduğunu gösteren önemli verilerle karşılaşıyordum. Örneğin, ilk görüşme esnasında bazı kadınların müşterileriyle alay etmelerine tanıklık ediyor, şarap yerine sirke içmek istemediğim için söz konusu göstergeleri görmezden gelmek istemiyordum. Bu, kesişimselliği önemsiz ya da daha az değerli bulduğumdan kaynaklanmıyor, ancak deneyimleri kurama bir şekilde uyarlamama eklemlememe ya da sıkıştırmama isteğimden g alıyor, böylece kesişimsellik yerine Amerikalı siyaset bilimci ve antropolog James C. Scott’un direniş kuramına yaklaşıyorum. Nitekim Kandiyoti’nin şarap yerine sirke metaforu kapsamında, Batı’dan alınan bilgi ve analizlerin kültürel bir okumaya elverişli olmadığına dair uyarısı artık bir gereklilikten ötesi haline geçmiş; bu çalışma açısından başvurulan teorinin güvenilirliği için güçlü bir test işlevi görmeye başlamıştı. Öte yandan, her ne kadar Batı’dan alınan bir analiz gibi görünse de Asya-Pasifik zerine gerçekleştirilmiş saha gözlem ve deneyimlerinden doğan bir çalışma olması sebebiyle endişeleri hafifletiyor; yine de kuramı gelişigüzel bir kabulden ziyade test etmem gerektiğine dair sinyalleri de dikkate alıyor, şarap zannedip sirke içmek istemiyordum.

Çünkü aslında Scott, teorik çerçevesini oluşturmaya başladığı, 1976 yılındaki Güneydoğu Asya köylülerinin geçimi üzerine yaptığı araştırmasında köy yaşamının “gündelik direnişine” odaklanırken, ne feminist bir kaygıyla hareket etmiş ne de toplumsal cinsiyeti analitik bir kategori olarak değerlendirmiş değildi. Bu hamle, Scott’un analizinin hem feminist bir doktora tezinde başvurulabilir olup olmadığına hem de seks işçilerinin deneyimlerini okumada yardımcı olup olmayacağına dair sorgulamalara yönelmenin gerekliliğini de doğuruyordu.

Her ne kadar kadınlar için ve kadınlar hakkında yazılmış olmasa da analizleri, kadınların deneyimlerine farklı ancak anlamlı bir noktadan bakabilmemize ve yorumlamamıza yardımcı oluyor. Küçük ve sıradan şeylerin direniş olabileceğini göstererek, bunların direnişe dair yeni düşünme biçimleri olduğu noktasında bizi aydınlatırken, kadınların önemsiz, basit, değersiz, güçsüz ya da sıradan olduğu için görünmez olduğu bağlamlarda nasıl gündelik direnişin failleri olduğunu anlamamıza olanak sağlıyor. Ayak uydurma, gizleme, sahte itaat, anlatılar vb. gibi çeşitli yollarla direnme yeteneklerinin farklılığını gösteriyor. “Çoğu gündelik direnişçileri yasa muhalifleri”ne benzeterek, bu direnişçileri yasanın kendisini değiştirmeye kalkmaktansa ondan kaçınmanın daha uygun olduğunu düşünenler olarak tanımlayan Scott (1989: 57) aslında feminist bir okuma yapabilmenin de kapısını açıyordu. Öte yandan, sosyal bilimlerde Scott’un analizini, özellikle toplumsal cinsiyet üzerinden dikkate alan çalışmalara (bkz., Bora, 2005; Richter-Devroe, 2011) erişim, söz konusu açılan kapının ilk defa kullanılmadığını gösterirken güven de veriyor.

Dahası, Scott’un çalışmalarından faydalananlar arasında onu yer yer eleştirerek ama alana katkısına hak ettiği övgüyü sunarak Bayat (2008), muhalefetin farklı bir formunu; yukarıdan bir bakışla değil, aşağıdan bir bakışla İran üzerinden anlamamızı kolaylaştırıyor. Öte yandan, bu bakış açısı, Spivak (1988: 309)’ın iddiasında patriyarka ile emperyalizm arasında, özne-inşası ve nesne-formasyonu bağlamında kaybolan kadın

figürünü farklı bir noktadan; direnişin gündelik formuyla yeniden okuma fırsatı sunuyor. “Gerçekten madun konuşamaz mı?” sorusuna yönelterek, Lilja ve Vinthagen (2018: 215)’un da dile getirdiği gibi Scott, madun öznelerin sıradan yaşamını siyasi meselelerin bir parçası haline getirerek siyaset anlayışımızı temelden dönüştürüyor.

Yaklaşık 14 (on dört) ay süren saha deneyimlerini dair Scott (1985: xviii) bunu, “bir antropoloğun sabah gözlerini açtığı andan gece kapatana kadar işte olduğu temel gerçeğine hazırlıklı değildim” cümlesine ek olarak “kendi gizli senaryolarının” varlığına atıfla özetler¹². Ben de saha gözlemleri, görüşmeler, kulak kabartmalar ve hatta nitel araştırmanın bir diğer meyvesi olarak da değerlendirebileceğimiz konunun farklı yerlere çekilebilme anları sayesinde bir şeyi fark ettim: Görüştüğüm seks işçileri seks işçiliğinin dinamiklerini, risklerini hesaba katıyor ve buna göre manevralarda bulunuyorlardı. Bunlar bir tür farklı teknik işlevi gösterse de aslında direnişin bir formuydu. Kadınların olası riskler karşısında hızlı karar alma ve bunları aktifleştirme, arkanı kollama korkak görünmeme, güvenilir kişi ağını sınırlı tutma ve bu ağ üzerinden bilgi paylaşımında bulunma gibi gizli, kamusallaşmamış ve dışarıdan ilk bakışta kolayca fark edilemeyecek bir içerime sahipti. Kadınların zaman zaman ırk kaynaklı zaman zaman ise toplumsal cinsiyet kaynaklı eşitsiz güç ilişkileri içerisinde kuşandıkları gizli direniş formları Scott’un teorisiyle daha anlamlandırılabilir hale geliyor. Dahası, gözlemlenemez olduğu düşünülen -veyahut fark edilse bile tahakküm kavramının altında soğrulan- kadınların pasif kalışları, geri çekilmeleri ve baskı araçlarıyla girdikleri ilişkilerdeki başarısızlıkları, Scott’un teorik analizi olmasaydı anlaşılabilir olmazdı. Bu nedenle, seks işçilerinin başvurdukları taktikler politik ve makro bir mücadele alanını temsil etmiyor, gündelik bir içerime sahip tam da bu nedenle gizli, gündelik olduğu kadar madunun silahı haline geliyor. Bu çalışmada direniş kavramını ve Scott’un direniş teorisini, siyah kadın seks

¹² Scott gibi katılımcı gözleme başvurulmuş olmasa da benzer şekilde gizli senaryolarımı büyüttüğüm saha çalışmama dair deneyimlerimi, Dördüncü Bölüm: Saha Çalışması’nda detaylı bir şekilde ve özellikle toplumsal cinsiyet lensleriyle ele alıyorum.

işçilerinin deneyimleri üzerinden okurken tahakkümü sona erdirme işlevine sahip olmasa da ona meydan okuyabilecek ve onunla pazarlık edebileceğine dair referansla kullanıyorum. Bu, kadınların “sahne arkası” davranış dünyasına teorik bakış sağması anlamında ışık tutuyor. Dolayısıyla, bu çalışma, Scott’un direniş üzerine teorik katkısından beslenmekte ve sahaya farklı bir perspektiften bakma neticesinde bir tür keşifle beraber tamamlıyor. Bu keşif, Scott’un teorisinin de test edilebilirliğini, güvenilirliğini ortaya koyuyor.

3.2. Direniş ve Direniş Çalışmaları Üzerine

Pile, direniş kelimesinin hafızamızda çağrıştırabileceği görüntülere dair örneklendirmesinde; “1939-1945 yılları arasında Nazi işgaline karşı savaşı, bisikletlerde gizlice silah taşıyan veya kusurlu telsizlerde şifreli mesajları dikkatle dinleyen direnişin Fransız erkek ve kadınları” veya “Alman birliklerini ve silahlarını cepheye taşıyan zırhlı trenleri havaya uçurmak için pusuda beklemeyi” ya da belki de “durumlarını göstermek için yürüyen işsizleri, şehir içi ayaklanmaları ya da askerlerin dikenli tellerine barış sembolleri bağlayan insanları veya Tiananmen Meydanı’nda bir tankın önünde tek başına duran adamı” sıralarken direnişlerin çeşitlendirilebileceğini söyler (2009: 1).

Pile (2009)’ın bu hamlesinden hareketle benzer şekilde toplumsal ve kültürel hafızamızdaki görüntülerini işe koştığımızda; Kurtuluş Savaşı’nda “cephe gerisinde hastanelerde hasta bakıcı ve hemşire olarak, fabrika ve atölyelerde mermi ve cephan üreterek, askerlerin dikim ve yiyecek ihtiyaçlarını karşılayarak önemli görevler ifa eden” kadınlardan (Demircioğlu, 2020), 15-16 Haziran olayları olarak tarihe not düşülen 1970 tarihli işçi hareketine ya da 2001 yılında dönemin Başbakanı Bülent Ecevit’in önüne yazar kasa fırlatarak “Türk ekonomisinin yaşadığı krizi gözler önüne” seren esnafa (Gülersöyler, 2019) veya 15 Temmuz 2016’da İstanbul Atatürk Havalimanında askeri tankın altına yatarak darbe girişimine bedeni ile siper olan adamdan, Yeşil Yol Projesine

direnen Havva Ana'ya ya da Gezi eylemlerinin kırmızı kadınına kadar çeşitli bağlamlarda çağrışımlar canlanabilir.

Şu haliyle direniş gözlemlenebilir, kolayca ayırt edilebilir, tanımlanabilir, somut, kamusal ilanda netleşen, akademik veya resmi yazılar, basın-yayın gibi farklı kaynaklar aracılığıyla erişilebilir, ama bir şekilde tarihin de yazdığı bir şeydir. Bunun sosyal bilimler literatüründeki karşılığını, direniş üzerine yayınlanmış çalışmalar üzerinden değerlendiren Hollander ve Einwohner (2004: 538)'e göre, çalışmalar, terimin neredeyse tüm kullanımlarında ağırlıklı olarak iki unsura; “Eylem” ve “Muhalefet”e başvurulduğunu gösteriyor. Diğer bir ifade ile neyin direniş sayılıp sayılmayacağı meselesi, aktif bir davranışa dönük eylemlilik halinin varlığı ve “karşıt olma”, “reddetme”, “meydan okuma”, “muhalefet etme”, “zarar verme ve/veya bozma” gibi durumlar üzerinden ele alınıyor. Dolayısıyla erken dönem direniş çalışmalarında (studies of resistance) “devlet gücüne, kapitalizme ve tahakküme (Örn., Tedd Gurr ve Charles Tilly tarafından) karşı kamusal, toplu olarak örgütlenmiş, çatışmacı ve şiddet içeren direniş biçimlerine” [...] “kitlesel gösterilere, protestolara veya ayaklanmalara dikkat çeken toplumsal hareketlere” odaklanılıyor (Lilja ve Vinthagen, 2018: 213).

Günümüze yaklaşıldıkça toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları, barış çalışmaları, siyaset bilimi, sosyoloji, eleştirel ırk çalışmaları, antropoloji, psikoloji ve eleştirel hukuk çalışmaları dâhil olmak üzere çeşitli disiplinlerde (Martines, 2016) vücut bulan direniş çalışmaları zenginlik sunsa da yine de “kamusal ve kolektif çatışmalara odaklanmanın hâkimiyeti” altında (Lilja ve Vinthagen, 2018: 213) olması oldukça dikkat çekici. Çünkü bu, hegemonik düzene karşı direnişin var olup olmadığını genel olarak kitlesel eylemlere girişme ve/veya grubun büyüklüğü, hareketin etkililiği göz önüne alarak yorumlamaya ve anlam atfetmeye meyilli olduğumuzu gösteriyor.

Nitekim direniş anlayışımızı belirli direniş biçimleriyle (isyanlar, protestolar, sabotaj, grevler, toplumsal hareketler, devrimler, karşı söylem, iftira, iş yavaşlatma ve

benzeri) sınırlamamalıyız (Lilja ve Vinthagen, 2018: 214). Çünkü bu tarz direniş eylemleri zaten devletin, yönetici sınıfların ve aydınların en çok ilgi gösterdiği olaylardır ve bir inceleme nesnesi olarak yalnızca açık, ilan edilmiş mücadele biçimlerine “direniş” denirse, o zaman ölçülmekte olan tek şey, mevcut seçenekleri yapılandıran baskı düzeyi ile sınırlı kalır (Scott, 1989: 49-51). Bu nedenle, sınırlarımızı genişleterek, örneğin, küçük bir isyanın sınıf ilişkileri üzerindeki etkisinden çok daha büyük bir etkiye sahip olabilecek ama nadiren fark edilen “habersiz kaçış, sabotaj, hırsızlık eylemleri”ne daha dikkatli bakmalıyız (a.g.e.: 49). Öte yandan, direnişin modern ya da post-modern paradigma çerçevesinde farklı formlarının varlığı ve “muziplik yapmaktan, oy kullanmamaya hatta Madonna videoları izlemeye” kadar pek çok olgunun akademik metinlerde direniş olarak tartışılması (Akt., Raby, 2005: 151), açık bir meydan okumanın olanaksızlaştığı bağlamlar hesaba katıldığında oldukça güçlü bir argüman ve madun gruplar tarafından ortaya konulan politik bir tavır olarak belirginleşmektedir.

Dolayısıyla, bu çalışma bir yandan, madun grupların giriştiği görünüşte küçük, önemsiz ya da etkisiz meydan okuma eylemlerinin, çoğu zaman yarı yolda kalmış bir tarih izlenimi sunsa da aslında tarih yazabilme potansiyelinden (Ewick ve Silbey, 2003: 1329); diğer yandan, “direniş terimini kullanan farklı yazarların aslında aynı şeyden bahsetmiyor” olabileceklerinden (Hollander ve Einwohner, 2004: 533-534) güç almaktadır. Bu bağlamda, Lilja ve Vinthagen (2018: 213-214)’ın direniş çalışmalarına anlamlı ancak “başka bir yön” veren “James C. Scott, Asef Bayat, Michel de Certeau, Judith Butler ve Antonio Negri geleneğine” dikkat çekerek, onların bakış açısından hareketle, “direniş gizlenmiş ya da maskelenmiş olabilir ya da gündelik tekrarlarda ince bir değişiklik olabilir veya “politik” olarak çerçevelenmeyen bir kaçış ve hayatta kalma arzusu tarafından yönlendiriliyor olabilir hatta istenmeyen ve hatta aktif olarak kaçınmaya çalışılan bir şey olabilir” vurgusunu dikkate alıyorum. Adı geçen teorisyenlerden sıklıkla referanslanan Fransız filozof ve sosyal teorisyen Michel

Foucault'nun çalışmalarından önemli ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen bu çalışmanın teorik çerçevesinin Foucault'yu ihraç etmeyen ancak merkezine de yerleştirmeyen anlayışına dayanıyor oluşunu, Gordon (2002: 126)'un “-belki de erken ölümü nedeniyle- Foucault, iktidarın her yerde olduğu bir dünyada bireylerin kontrol mekânizmalarına nasıl direnebileceklerini asla yeterince açıklamaz” fikrine dayandırıyorum. Sosyal bilimler çatısı altında kavramsal ayrışmaya (bilinçli olarak) detaylı bir şekilde girmeden bu çalışmada direnişin, Scott (1989)'un kavramsallaştırmasındaki formuyla “güçsüz grupların sıradan silahları” olarak gündelik ve gizli halleriyle tanımlıyorum.

3.3. James C. Scott'un Lensleriyle Direniş: Zayıfların Sıradan Silahları

Scott, 1985 yılındaki “Weapons of the Weak” (Zayıfların Silahları) adlı çalışmasında güçsüz grupların sıradan silahları olarak “gündelik direniş”i kolayca fark edilmeyen yönü nedeniyle bir alt politika¹³ olarak okumakta, direniş çalışmaları alanına tutarlı analitik çerçeve çizen şimdiye kadar en ciddi girişimi sunmakta ve 1990 yılına ait, “Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar” olarak Türkçeye çevrilen, “Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts” eserinde, çok az güce sahip veya hiç gücü olmayan gruplar hakkında gündelik direniş için “kamusal ve gizli senaryo” unsurunu geliştirerek teorisini sağlamlaştırmaktadır. Scott'u ilgilendiren asıl mesele, tahakküm ve tabiiyet arasındaki iktidar ilişkileri değil, bu ilişkide tabi olanların iktidara doğrudan bir meydan okumadan ziyade nasıl direnebileceğine dairdir.

Bugün bir solukta dile getirilebilir olsa da Scott (1989: 37)'un teorik inşasını öyle kolayca yapamadığını hatta teorisinin kabulüne dair hissettiği çekinceleri şu ifadelerinde yakalamak mümkün:

Makul bir şekilde gündelik direniş biçimlerini temsil ettiği iddia edilebilecek çeşitli pratikler çoktur. Dışarıdan bir gözlemciye onları aynı başlık altında toplamak Donkişot'ça gelebilir. Onların çeşitliliği, çeşitli temellük biçimlerinin ayna görüntüsünden başka bir şey değildir; Her temellük biçimi için, bu temellükü engellemek için tasarlanmış bir veya daha fazla gündelik

¹³ Scott, alt politikayı “kendi adlarına konuşmaya cesaret edemeyen, dikkat çekmemeye dayalı çok çeşitli direniş biçimleri ile kendini sunan tabi grupların” yapıp ettikleri olarak tanımlar (2018: 51)

direnış biçimi olması muhtemeldir. Bu tekniklere belirli bir birlik kazandıran şey, bunların her zaman sessiz, kılık değiştirmiş, anonim, genellikle güç ve kamu gücüne üstün erişimi olan iddia sahipleri tarafından dayatılan direniş iddialarının açıklanmamış (gizli) biçimleri olmalarıdır.

Direnışin neden böyle bir kisveye (gizli biçimlere) bürünmesi gerektiğini anlamak için, mevcut seçeneklerin aralığını belirleyen belli başlı birkaç “veri”ye kısaca gözden geçirmenin faydalı olacağını not düşen Scott (1985: 242), böylece, okuyucunun “Donkişot’ça” bir algıya kapılmak yerine direnişin farklı ve anlamlı bir formu ile tanışmasına olanak sağlıyor. Scott’un veriye erişimin ve direnişin örgütlü, kolektif, çatışmacı, dramatik olmayan formlarına dair teorik tartışmasının kökleri, 1978 ile 1980 yılları arasında, Malezya’nın Kedah eyaletinde Muda Ovası’nda yer alan ve geçimi piriñç üretimine dayanan 74 hanelik bir topluluktan oluşan, Sedaka adını verdiği köyde gerçekleştirdiğı antropolojik saha çalışmasına dayanır.

Literatür taraması ve arşiv incelemesini ihmal etmeden ancak ağırlıklı olarak gözlemler ve sözlü anlatılar gibi tekniklerle tamamladığı araştırmasında Scott (a.g.e.: xvii), pek çok yeşil devrimde olduğı gibi, 1976’da devasa biçerdöverlerin piyasaya sürölmesiyle bir şeylerin değiştiğine; zenginlerin daha da zenginleştiğine ve küçük toprak sahiplerinin ve topraksız işçilerin gelirlerinin üçte ikisini ortadan kalkmasıyla ise daha da fakirleştiğine tanıklık eder.

Nitekim yoksul köylülerin geçimini tehdit eden ilk makineler elbette biçerdöverler değildi; çeltiğı doğrudan tarladan kasabaya taşımak için traktör ve/ya kamyonların kullanılması, bazı köylerde daha önce başarılı direnişlere yol açmasına rağmen biçerdöverlerin oluşturduğı tehdit çok daha büyüktü (a.g.e.: 248). Dahası, Kedah’taki tarımsal dönüşümün -sınıf çatışmasını ortadan kaldırmaya çok güçlü bir şekilde hizmet eden- çarpıcı özelliğı, yoksulları doğrudan sömürmek yerine üretim sürecinden uzaklaştırmasıydı: Artık ekiminden elde edilen hasat ve kârların dağıtımı konusunda potansiyel mücadele alanları birbiri ardına ortadan kalkmış; kesme ve harman için parça başına ücret yerini makine simsarına yalnızca tek seferlik bir ödemeye

bırakmış; nakil maliyetleriyle ilgili müzakereler yerini tohumun yayınlamasına bırakmış; kiralarn zamanlaması ve düzeyi konusundaki gergin ve çekışmeli anlaşmazlıklar yerini giderek artan bir şekilde makineleri kiralayanlara ya da toprağı bir yabancıya uygun (oldukça ucuz) bir bedel karşılığında kiralamaya bırakmıştı (a.g.e.: 243).

Böylece, gereksizleşen yoksullar için “nüfusun çoğunun geçimini tehdit eden büyük ve ani değışiklikler” ile proleterleşme, “hasattan sonra toplanan kiralardan (sewa padi) ekimden önce ödenen sabit kiralara (sewa tunai) geçiş” ile gelir kaybı, “toprak ağalarının ekimi kendilerinin sürdürmeye veya topraklarını zengin ticari operatörlere kiralamaya (pajak) karar vermeleriyle iş kaybı ortaya çıkmıştı (a.g.e.: 242). Öte yandan, yakınlarda bir kasabada, akülerin makinelerden çıkarılarak sulama kanallarına atılmasına; karbüratörler, dağıtıcılar ve hava filtreleri gibi diğer hayati parçaların parçalanmasına; gaz tankına kum ve çamur gibi atıkların konulmasına, helezonlara çeşitli nesneler (taş, tel, çivi) atılmasına karşılık Tarımsal Kalkınma Kurumu yetkililerin çözümü; biçerdöverleri korumak için bir gece bekçisi görevlendirme uygulaması olunca (a.g.e.: 248) köylülerin de direnişin formunu değıştirmeleri ihtiyacı doğuyordu.

Scott, deneyimlerdeki değışimlerin doğasına erişimle köylünün yoksullukla yüzleşme karşısında gündelik yaşam pratikleri içerisinde ortaya koyduğu direniş formlarını anlamlandırmaya başlıyor nitekim bazı başarılı direniş karşısında hayranlığını gizleyemiyor. Örneğın, “İslam hayırseverliğini ve eğitimini teşvik etmek amacıyla aynı olarak toplanan gayri safi hasadın onda biri kadar bir vergi” (Scott, 1989: 40) olan bu zorunlu ve merkez tarafından kontrol edilen zekâta karşı halkın çıkış noktası; ekim alanlarını ve/veya mahsullerini eksik veya yanlış beyanla bildirilmesi, tahıl hırsızlığı ve tahılın bozulduğuna dair söylentilerin yayılması, kayıt dışı satış işlemleri gibi pek çok şeyi kapsıyor. Nitekim “Sedaka’da zengin ve fakir arasındaki mücadele sadece iş, mülkiyet hakları, tahıl ve nakit üzerine bir mücadele değil” (Scott, 1985: xvii). Çünkü kamusal yaşamda, yani tahakküm yüklü ortamlarda, çoğunlukla dikkatle işlenen bir

uyumluluk/boyun eğme hali hakimken, mücadelenin perde arkasında kalan ve pek de hoş karşılanmayabilecek olan “gıybet, dedikodu, kaba lakaplar, jestler ve küçümseme suskunluğu” mücadelenin diğer ancak önemli ayrıntıları arasında yer alıyor (a.g.e.: xvii). Dahası, Scott, madun grupların ortak davranışlarına dair gözlemlerinde (Örn., “ayak uydurma, kılık değiştirme, kaçma/firar, kaçınma, sahte itaat/alay, hırsızlık, sahte cehalet, iftira, kundaklama sabotaj vb.) direnişin varlığını geçmiş dönemlerden çıkarılan derslerde keşfediyor (a.g.e.: xvi).

Tüm bu deneyimlerin arkasındaki derslerden biri, açık meydan okumanın sıkı bir şekilde kontrol altına alınmasıyla sonuçlandığını gösteriyor: 23 Ocak 1980 tarihinde Kedah eyaletinin başkenti Alor Setar’da biçerdöverlere kafa tutmak amacıyla sokaklara çıkan on binler, arkasına terör örgütünün desteğini almakla suçlanırken, gösteriyi takip eden haftalarda eyalet meclis üyelerinden yakındaki köylerdeki erkeklere kadar sorgulamalar ve tutuklamalar mantarlaşıyor, soruşturmaya yardımcı olmak için Kedah’a üç yüz özel polis memuru takviye ediliyordu (a.g.e.: 276). Bu deneyimler düşünüldüğünde, Sedaka’daki direnişin, tipik bir kırsal çatışma tarihinde bulmayı umduğumuz neredeyse hiçbir şeye neden sahip olmadığını ve neden “isyan yok, gösteri yok, kundakçılık yok, organize haydutluk yok, açık şiddet yok” sorusuna cevap verebilmemizi kolaylaştırıyor (a.g.e.: 273). Böylece, söz konusu “Donkişotluk” yerini, tüm strateji ve/ya taktikler karşısında Scott’un, ayaklanmaların, gösterilerin, dilekçelerin, şiddetli çatışmaların, herhangi bir protestonun yokluğu üzerinde yoğunlaşarak halkın daha sessiz taktiklerle aynı sonuçları minimum riskle elde etmesi durumu karşısında protesto edilmesi için bir gerekçe görmediği sonucuna varmasıyla anlamlı bir şeye bırakıyor. Çünkü “yasaklanacak hiçbir örgüt, toplanacak veya satın alınacak komplocu liderler, mahkemelere sevk edilecek isyancılar yok- yalnızca binlerce köylünün genelleştirilmiş itaatsizliği” (Scott, 1989: 40) var ve bu oldukça işlevsel, bağlama özel bir durumu ortaya çıkarıyor.

Tüm bunlar, direnişin gündelik biçimleri ile Scott'un, tarihsel olarak nadir görülen bilinç kaynaklı açık isyan olayları yerine, iktidara karşı direnişin çoğunun (küçük hırsızlık, ayak sürüklenme, dedikodu, sabotaj ve sahte cehalet gibi) sıradan biçimler aldığı iddiasını ortaya çıkarıyor (1985: 317). Bunu yaparken, tahakküm altına alınmış ya da tabi kılınmış grupların, tahakküm ya da tabiiyet karşısında direniş araçları geliştirdikleri çeşitli teknikleri ve söylemleri inceliyor. "Bunlar, açık meydan okumanın imkânsız olduğu veya ölümcül tehlike içerdiği yaygın tarihsel koşullarda "ilk başvuru" teknikleri" olarak belirginleşiyordu (Scott, 1989: 34). Bu aynı zamanda, tahakküm ve direnişin aslında oldukça iç içe geçmiş olduğunu ve ikisi arasında keskin bir ayrım yapmanın imkânsızlığını gösteriyor.

"Zıtlıklar, gündelik direniş biçimlerini kullananların dikkatleri kendilerine çekmekten kaçındıklarını gösteriyor. Bu tür teknikler nispeten güvenlidir, genellikle hayati maddi kazanımlar vaat ederler ve her ne kadar amaçlarına ulaşmak için tipik olarak saygıdeğer bir popüler direniş kültürüne bel bağlasalar da resmi örgütlenme bir yana, çok az veya hiç resmi olmayan koordinasyon gerektirirler" (a.g.e.: 33-34).

Dolayısıyla, iktidarın kendisi ile doğrudan yüzleşmeden alıkoyan direnişin gündelik biçimleri, çok az planlama yansıtabileceği gibi hiç planlanmamış da olabilir. Bu eylemlerin ya da eylemsizliklerin, failin sistem içerisinde varlığını koruma ve aynı zamanda sistemin altını oyma için alanlar açması anlamında manevraları ve/ya taktikleri olduğunu ileri sürülebilir.

Dahası, gündelik direniş biçimleri ile daha açık siyasi çatışma biçimleri arasındaki farkın genellikle taktik bilgeliğe indirgenebileceğini öne sürmek abartılı olmaz. Hatta,

Devletin üzerinde hak iddia ettiği toprakları hak ettiğini düşünen köylüler, bir işgalin muhtemelen silahlı kuvvetle ve kanla karşılanacağını bildikleri için, açıktan işgal etmek yerine çömelmeyi tercih edebilirler. [...] Bazen olduğu gibi, daha yavaş da olsa, büyük ölçüde azaltılmış bir riskle gündelik direnişle aynı sonuçlara ulaşılabilirse, bu kesinlikle daha rasyonel bir yoldur. ABD'nin güneyindeki köle ayaklanmalarının değişmez ölümcül sonuçları, kölelerin uzun vadeli kaçış, hırsızlık, ayak sürüme ve yanlış itaat tercihinin büyük ölçüde bir taktik bilgelik meselesi olduğunu gösteriyor (a.g.e.: 35-36).

Dolayısıyla, aslında amaç egemeni alaşağı etmek değil onun tahakkümünü törpülemektir. Böylece, tahakküm katlanılabilir bir forma sahip olacaktır. Tüm bu süreçte başarının sırrı ve varlığını güvence altına alabilme ise gizli senaryolar olarak atfettiği elementlerde saklıdır. Bunu Scott'un çarpıcı bir örneğiyle açıklamak gerekirse, bu kuşkusuz; hırsızlık ile ilgili olanıdır: Zengin çiftçilerin hırsızlıklara karşı tutumu, beklendiği gibi öfke ve korkunun bir bileşimidir. Örneğin, Scott'un çalışmasının örneklem grubunda yer alan Haji Kadir, çeltik çuvallarından hırsız alıkoymak için geceyi av tüfeğiyle geçirmeyi tarlada düşünecek kadar öfkeliydi. Ancak bir keresinde komşunun tarlasından çuval çalan birini görmesine rağmen, hırsızın da onu gördüğünü, onun muhbir olduğunu bileceğini ve sonra kendisinin çeltiğini çalabileceğini düşünüyor, pusuda beklemenin herhangi bir hırsız caydırmaya yeteceğini, öte yandan böyle bir ihbarda bulunurlarsa ve bir şüpheliyi isimlendirirlerse, söylentinin çabucak dolaşacağını ve köyü daha fazla hırsızlık için hedef haline geleceğinden korktuğunu dile getirirken de oldukça stratejik davranıyordu. Bu, Sedaka'da çeltik hırsızlığıyla ilgili hiçbir polis raporunun yapılmamış olması gerçeğiyle düşünüldüğünde oldukça şaşırtıcıydı (bkz., 1985: 269-270). Zengin çiftçilerin gizli senaryosu, pusuda beklemek ve gerekirse sessiz kalmak olarak belirginleşirken, aslında tahakkümleri törpüleniyordu.

3.3.1. Zayıfların Sıradan Silahları Olarak “Saman Alevleri”

Scott'a göre, madun gruplar tahakküm karşısında açıkça direnmek için gereken kaynaklara veya imkân veya fırsatlara nadiren sahip olurlar ve açık meydan okumanın imkânsız olduğu veya tehlike içerdiği durumlarla sıklıkla karşılaşır, bu nedenle direniş kitlesel bir vücuda sahip olamadan “saman alevi gibi yanıp söner” (flash in the pan) (1985: xvi, 1989: 34). Her ne kadar tarihsel olarak değerlendirildiğinde, büyük ayaklanmaların pek çok kez mağlubiyetle sonuçlanan, kalıcı bir sonuca varamayacak kadar dağınık olan yönü mevcut olsa da kendi halindeki toplulukların inatla nitekim bir o kadar da sabırla ve sessizce yürüttükleri mücadelelerin, diğer bir ifadeyle saman

alevinin çıkardığı kıvılcımların zamanla daha fazlasını başaracağına inanır (Bloch'tan Akt., Scott, 1989: 42).

Bu değerlendirme, Uganda özelinde verilebilecek bazı örnekleri hatırlatmaktadır. Bu örneklerden biri; kadın bedeninin politikleştirilmesini ve cinselleştirilmesini, “kültürel ve manevi referanslarla kalın bir şekilde katmanlanmış kadın elbisesi üzerindeki devletin ahlaki panikleri”ni (Tamale, 2015: 83) içeriyor ve Uganda'nın sömürge altındaki ve bağımsızlık sonrası sürecini de kapsayan tarihsel olan ile güncel arasındaki eklemlenmeyi gösteriyor. Decker (2014: 59-69) tarihsel olana dair veriyi şu ifadelerle özetler:

Katolik ve Protestan misyonerler on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Buganda'ya ilk geldiklerinde, çoğu kadının, yabani incir ağaçlarının yumuşak, bükülebilir iç kabuğundan yapılmış uzun, kolsuz kabuklu kumaştan elbiseler giymiş olduğunu gördüler. Misyonerler, bu durumdan rahatsız oldu ve onları “ahlaki” ve “disiplinli” bir şekilde giydirmeye çalıştılar. [...] Uganda 1962'de bağımsızlığını kazandıktan sonra kadın kıyafetleri bir kez daha tartışma konusu oldu. Kadının modern olanın mı yoksa geleneksel olanın mı temsili olduğuna dair tartışma, İdi Amin'in Ocak 1971'de askeri darbe ile iktidarı ele geçirdikten sonra, kadın giyimini ahlaksızlığa bağlayan hararetli tartışmanın merkezine mini etekleri koymasıyla zirveye ulaştı. Sonunda 27 Mayıs 1972'de Amin, halka açık yerlerde, etek ucu veya altı diz hizasının 7,62 santimetre (3 inç) üzerinde olan herhangi bir elbise, giysi, etek veya şort giyen veya herhangi bir elbise giyen on dört yaş ve üstü her kadının tutuklanmasını para cezasına ve/veya hapis cezasına çarptırılması kararını milliyetçi terimlerle çerçeveledi: “Uganda halkına, emperyalistler tarafından beyinlerinin yıkanmamasını ve kadınlarımıza mini etek giymeleri gerektiğini düşündürmelerini söylemek istiyorum. Afrikalı kadınlar hak ettikleri saygıyı görebilmeleri için düzgün giyinmelidirler. Bu ifadeler kadınlar üzerindeki baskıyı arttırırken kadınlar, zaman zaman sığındıkları bir mağazadan aldıkları kumaşla bacaklarını örterek ondan uzak durmaya çalıştılar, zaman zaman taksilere doluşarak evin yolunu tuttuklarından... Nitekim 1974'ün sonlarında, mini etek ihlalleri o kadar yaygın hale gelmişti ki, o zamanlar Kampala'nın baş sulh hâkimi Wilson Kityo'ya göre, bunlar “hırsızlık vakalarından daha yaygındı.

Decker (2014)'ın bu ifadelerinden hareketle, kuşkusuz bütün kadınlar için kadın bedeninin nesneleştirilmesine ve sömürge ya da ulus projelerinin sembolü olmasına hizmet eden senaryoya toptan bir başkaldırı okunamasa da birçoğunun hoşnutsuzluğu ve karşı geldiği açıktır. En kötü ihtimalle, saman alevi bir kez yanıp sönmüştür. “Gerçekten de Afrikalı kadınların cinselliğini kontrol etmenin en etkili yöntemlerinden biri giysi kurallarının düzenlenmesi olmuştur” (Tamale, 2011a: 16). 2014 yılına gelindiğinde,

kadınlara ve kız çocuklarına yönelik cinsel şiddeti körükleyen pornografiyle mücadele kapsamında *Pornografi Karşıtı Yasa (Anti-Pornography Act (APA))*'nın, dönemin başkanı, Yoweri Museveni tarafından imzalaması (Tamale, 2015: 83) ile saman alevi bir kez daha yanacaktır. Çünkü APA'daki "pornografi" teriminin tanımı "...gerçek veya teşvik edilmiş açık cinsel faaliyetlerde bulunan bir kişinin yayın, sergi, sinematografi, uygunsuz gösteri, bilgi teknolojisi veya herhangi bir yolla herhangi bir temsili veya bir kişinin cinsel anlamda heyecan yaratmaya yönelik erotik davranış ve ahlakı bozma eğiliminde olan herhangi bir uygunsuz eylem veya davranışta bulunması" olarak açıklanırken, kadınların erotikleştirilmiş bedenleri hedef alınmaktaydı (a.g.e.: 85). Devamında, Museveni'nin kitle iletişim aracı olan televizyonlarda dekoltesi kıyafetlerin giyilmesini yasaklaması, ardından kısa elbise ya da mini eteği provokatif olarak kategorileştirmesi ve Uganda Etik ve Dürüstlük Bakanı Simon Lokodo'nun "diz üstü herhangi bir şey" giyen kadınların tutuklanması gerektiğine dair (Akt., BBC News, 2014) ifadesi, "kadın bedenlerinin erotikleştirildiği ve doğası gereği kışkırtıcı nesneler olarak inşa edildiği bir bağlamda, pornografiyi belirlemek için bu tür öznel bir standardın tehlikesi"ni (Tamale, 2015: 86) yaratıyordu. Dolayısıyla, sosyal ve elektronik medya aracılığıyla kamusal alanlarda mini eteklerin yasaklanıp yasaklanmayacağı değerlendirilirken, genellikle göz ardı edilen ancak yine de kapsamlı bir şekilde resmedilen patriyarkal bir sistem tasarımıydı ve söz konusu yasa tasarısının, kesinlikle kadınların cinsel hak ve özgürlüklerini iddia etmelerini bastırmaya yönelik bariz bir girişim olduğu ortadaydı (Guma, 2017: 144). Bu durum karşısında Uganda'da kadınlar, yakalanırlarsa sokak ortasında saldırıya (bkz., Hürriyet, 5 Kasım 2021) uğramayı göze alarak mini etek ya da kısa elbise giymeye devam ederken, çoğu mini etek giymiş, çileden çıkmış kadın hakları aktivistleri, "Vücudumu erotikleştirmeyin", "Sokakta bizi soymayın!", "Gözlerini kalçalarımın çek, ekonomiyi düzelt", "Mini eteğime dokunma", "Benim vücudum, benim dolabım, benim param, benim kurallarım" (Tamale, 2015: 8)

ifadeleriyle protestolarda boy gösteriyorlardı. Böylece, tarihsel olarak yanıp sönen saman alevleri zamanla meyvesini veriyor ve Uganda anayasa mahkemesi, kadın hakları savunucuları tarafından memnuniyetle karşılanan bir kararla, hükümleri kamu içinde mini etek giyme yasağını da içeren tartışmalı bir pornografi karşıtı yasayı rafa kaldırıyordu (Aljezeera, 17 Ağustos 2021).

Tüm bunlar, Lilja ve Vinthagen “direniş bir tepkiyse ve iktidar ilişkileri tarafından şekillendiriliyorsa ne tür direnişlerin ne tür iktidarlara bağlantılı olduğunu veya bunlardan kaynaklandığını tartışmak ilginç hale gelir” (2014: 107) ifadesini haklı ve direniş olarak adlandırabileceğimiz şeyin, bağlamı ve anlamı hakkında toplumsal cinsiyet lenslerini kullanmanın önemi ortaya çıkarıyor. Özellikle, alt tarafı bir mini giyebilmek veya bireyin gelişigüzel kendi halinde, sırf bir şeye karşı olmaya yönelik istek ve arzusundan kaynaklı değil, aksine politik, kültürel, ekonomik ve toplumsal cinsiyet gibi olgularla etkileşimle iç içe geçmiş baskı ve/ya eşitsizlik formlarına dayandığını gösteriyor. Öte yandan, Ugandalı kadınların yukarıda söz konusu mücadelesi, Scott’un “gündelik direnişin çoğu bireysel eylemlerden oluşsa da bu, eylemlerin koordinasyondan yoksun olduğu anlamına gelmez” (1989: 51) fikriyle örtüşürken, bireysel olarak ele alındığında önemsiz gibi görünen eylemlerin, yeniden düşünüldüğünde önemsiz sonuçlara sahip olmayabileceğini (a.g.e.: 42) kanıtlıyor. Mini etek ihlalleri ile kadınların tarihe çentik atan konumundan saman alevleri aracılığıyla o tarihi yeniden yazmak istemesi gibi...

3.4. Direnişin Kamusal ve Gizli Senaryoları

Gündelik direniş pratiklerine dair görüşlerini kamusal ve gizli senaryolar üzerinden zenginleştirdiği teorisi ile Scott, direniş çalışmalarına farklı ancak anlamlı bir katkı sunuyor. Scott (2018) tahakküm ve direnişi ele alırken, kamuya açık senaryoları, kamusal senaryo kavramsallaştırmasıyla, kapalı olanlarını gizli senaryo ile açıklar. Gizli senaryoların yaratılma koşullarını tahakkümün seviyesi ile ilişkilendirir. Her ne kadar her

iki senaryonun da çıkar alanlarının farklı olsa da senaryoların hem tabi kılanla hem de olanla iç içe geçen görünümüleri mevcuttur. Diğer bir ifade ile tabi olanların kamusal ve gizli senaryoları gibi tabi kılanların da kendilerine göre kamusal ve gizli senaryoları vardır, ancak güç ilişkileri içerisinde karşı karşıya geldiklerinde gerçekleştirilen müzakereler senaryoları muğlaklaştırır, çünkü neredeyse herkes maskesini takar ve rol yapar.

3.4.1. Kamusal Senaryo

Kamusal senaryo, belirli belirli bir aktörler grubuna özgüdür, ifadeler kadar farklı çeşitli toplumsal pratikleri de içerir. Sadece metinleri değil, aksine “jest, mimik” gibi göstergeleri de içeren kamusal senaryoların varoluş amacı, “hâkim elitlerin iktidarını olumlamak, doğallaştırmak, kirli çarşaflarını gizlemek”tir (Scott, 2018: 49). Dolayısıyla, kamusal senaryonun bir tür gösteri olduğunu ve bazı meseleler üzerinde egemen grupların çıkarlarına hizmet edebilecek ya da egemen grupların iktidarını meşruluğunu pekiştirecek bir tür ‘gerçeklik’in inşasının kamusal düzlemde sunulduğunu söylemek hatalı olmaz. Tam da bu nedenle, “ilahî bir kral, bir tanrı gibi; savaştı bir kral, cesur bir general gibi davranmak zorundadır; bir cumhuriyetin seçilmiş bir başkanı, yurttaşlara ve onların düşüncelerine saygı gösterir gibi görünmek durumundadır” (a.g.e.: 40). Dolayısıyla içinde bulundukları konumlarıyla oldukça ilişkili bir şekilde stratejik taktiklere başvurma ihtiyacının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Her biri farklı hâkimiyet biçimlerini ifade eden bu örneklerden hareketle her biçimin kendine özgü bir sahne dekorunun olduğunu ve yine kendine özgü kirli çarşaflarının bulunduğunu iddia eden Scott, kamusal senaryoların tek bir formunun olmadığını da kanıtlamış olur.

Öte yandan, kamusal senaryo tek taraflı bir şey değildir; sadece egemen olanı değil tabi olanı da kapsar. Tabi olanın kamusal senaryosu, tahakküme rıza görüntüsünde netleşmekte ve bu durum kamusal senaryonun devamlılığını sağlamaktadır (a.g.e.: 99). Dolayısıyla, bu gösteride egemen olanlar kadar tabi olanlar da tahakkümün yeniden

retiminde aktif bir Şekilde rol oynarlar. Bunu performans ile olan ilişkisine gündelik hayatın içerisinden kesit sunduğu rneklendirmesiyle Scott (1985: 26) Şu Şekilde açıklar:

Herhangi bir sürücü veya yayanın aşına olduğu banal bir rnek; Bir yaya kavŐaĐın ortasında ken trafik iŐıĐı deĐiŐir. Yaya, karŐıdan gelen trafikten yakın bir tehlike altında olmadığı sürece, küçük bir dramatizasyonun ortaya çıkması muhtemeldir. Bir veya iki adım için dizlerini biraz daha yükseğe kaldırıyor, acele ediyormuŐ gibi yapıyor, böylece dolaylı olarak sürücünün geçiş hakkını tanımıŐ oluyor. Aslında, hemen hemen tüm durumlarda, eğer izlenimim doğruysa, yayanın kavŐaktaki gerçek ilerlemesi, yalnızca orijinal hızında ilerlemiŐ olsaydı olacağından daha hızlı sonu lanmazdı. Aktarılan, z olmadan uyum izlenimidir. Ancak sembolik düzen yani sürücünün yol hakkı doğrudan sorgulanmaz; aksine acelenin ortaya çıkmasıyla doğrulanır. Gerçek davranış düzeyinde uyumu en aza indirmek için sembolik uyum tam olarak maksimize edilmiş gibidir.

Scott bu duruma rıza izlenimini korumayı mümkün kılan ‘*kılık değiştirme*’ adını verir (2018: 48). Ona göre, alt gruplar tarafından -hem sembolik hem de maddi bağlamlarda- normal direnişin belki de en çarpıcı özelliği, kılık değiştirmenin yaygın kullanımıdır. Kılık değiştirme, birçok ara olasılığı olan iki ana tiptedir; ilk ve en yaygın olanı, direnişe baŐvuranın gizli veya anonim olmasıdır. Benzer Şekilde, söylenti ve dedikodu yayıcıları da tanım gereği anonimdir. Söylenti ve dedikodunun yayılmasında aracı olanlarında benzer Şekilde anonim olduğu düşünüldüğünde kılık değiştirmenin kullanımı genellikle yalnızca metaforik değil, gerçek anlamdadır (Scott, 1989: 54).

3.4.2. Gizli Senaryo

Kamusal senaryoyu tanımlanması oldukça kolay olsa da gizli senaryo genellikle araştırmacı açısından anlaŐılması güç ve oldukça zordur. Scott’a göre açıkça beyan edilmedikleri ne kolektif bir eylem ne de bir grup eylemi oldukları için genellikle g  ardı edilirler (1989: 33). Yine de kolayca fark edilmeyecek Şekilde tasarlanmış olan gizli senaryolar zaman içerisinde “büyük bir olaya dönüŐebilir: savaŐamayacak kadar askere alınmış bir ordu, ayak sürüyerek iŐletmeyi iflas ettiren bir işgücü, kundaklama ve saldırı yoluyla kırsal kesimden kasabalara sürülen bir toprak sahibi soylular, tamamen gecekondular tarafından işgal edilen devlet arazileri, devletin bir vergi talebinden yavaş yavaş kaçınma onu l bir mektuba dönüşmüştür” (a.g.e.: 35). Benzer Şekilde, küçük tahlıl

hırsızlıkları, bir bakış açısından önemsiz “başa çıkma” mekânizmaları gibi görünebilir; ama sonuçta işlevseldir (a.g.e.: 36). Dolayısıyla, tabi olanların gizli senaryoları, direniş pratiğini besler veya ona dair bilgiler sunar.

Scott, aşağıdaki Tablo 2’de de özetlendiği üzere, tahakkümün formları karşılığında gizli direnişin oluşan ya da oluşmaya elverişli biçimlerini maddeleştirmiştir (bkz., a.g.e.: 55-56).

Tablo 2. Tahakküm Formu ve Direniş Biçimleri

Tahakküm Formu:	Gizli Direniş Biçimleri:
<i>Maddi Tahakküm</i> (Örn., tahılın, vergilerin, emeğin, vb. tahsis edilmesi)	<i>Gündelik Direniş Biçimleri</i> (Örn., kaçak avlanma, çömelme, firar, kaçma, ayak sürüme)
<i>Durum Reddi</i> (Örn., aşağılama ayrıcalıklardan yoksun bırakma, onuruna saldırı)	<i>Gizli Transkript veya Öfke, Saldırganlık ve Haysiyet Söylemi</i> (Örn., saldırganlık ritüelleri, intikam hikâyeleri, haysiyet iddiası için özerk sosyal alan yaratılması)
<i>İdeolojik hâkimiyet</i> (Örn., egemen gruplar tarafından kölelik, serflik, kast, ayrıcalık için gerekçelendirme)	<i>Muhallif Alt Kültürün Gelişimi</i> (Örn., halk anlatıları, sosyal eşkıyalık efsanesi ve sınıf kahramanları)

Kamusal senaryo tanımlamasında dile getirildiği gibi gizli senaryo da “yalnızca sözleri değil; bütün pratikler dizisini kapsamaktadır” (Scott, 2018: 43). Adından da anlaşılacağı üzere gizli senaryo herkese açık erişim sunmaz. Gündelik direniş biçimlerini kapsayan bu senaryo, gizlidir ve “nadiren manşetlerde yer alır” (Scott, 1989: 49) “Belirli ötekileri dışlayan sınırlı bir kamu içerisinde geliştirilir” (Scott, 2018: 43). Dolayısıyla farklı grupların gizli senaryoları temas halinde değildir. Herhangi bir gruba mensup bireylerin gizli senaryosu o grubun üyeleri tarafından bilinebilirken gruba dâhil olmayan

veya başka bir gruba mensup bireyler tarafından bu durum geçerli değildir. Bu nedenle, gizli senaryonun bilinirliği belirli bir çevre içerisinde kalır. Aynı zamanda, bir gruba ait olmak grubun gizli senaryosunu bilmek gibi bir gerekliliği ortaya koymaz. Diğer bir ifadeyle grubun tüm üyeleri arasında gizli senaryonun paylaşılmasının zorunluluğu bulunmamaktadır. Scott, bunu güven ilişkisi ile açıklar. Örneğin, aynı efendinin köleleri, gizli senaryoyu her bir köle ile paylaşmak isteyebilir ya da istemeyebilir. Güven duymadıkları kölelerden ilgili senaryoyu gizli tutma hakkını kullanabilirler ya da diğer bir deyişle gizli senaryonun dışında tutabilirler. Çünkü Scott’a göre, “gizli senaryo, hegemonik olmayan, karşıt, muhalif, yıkıcı söylemin ayrıcalıklı mekânıdır” (a.g.e.: 59). Öte yandan, ufak tefek eylemlerin faillerinin çok nadir görünür oldukları ve dikkatleri kendilerine çekmemeye çalıştıkları düşünülünce bu durum, güvenliklerinin anonim olmalarının nasıl başat faktörü olduğunu açıklamaktadır (Scott, 1989: 49).

3.4.3. Maskeler Dünyası ve “Ayıya Dayı Demek”

Eserinin en önemli kavramsallaştırmalarından biri olan “maskeler dünyası” ile Scott, aslında kamusal ve gizli senaryoları içeren tüm sürece işaret etmektedir. Maskeler dünyası, “söz konusu izleyicinin ve çıkarlarının doğasına bağlı olarak kalınlaşabilir ya da incebilir” (2018: 62). Maskeler dünyası her koşulda güncel olanı ifade etmez, tarihsel bir dikkatli inceleme ile “gizlice efendisinin gazetelerini okuyarak, o anki politik olaylardan haberdar olan ve bu bilgileri köle kardeşlerine ileten” (Davis, 1981: 49) siyah köle kadının maskesini kalınlaştırdığını tahayyül etmek çok da hatalı olmaz. Bu durumun en belirgin nedenlerinden biri, Scott’un da işaret ettiği gibi inandırıcılığın sürekliliğini mümkün kılma arzusundan başkası değildir. Çünkü elitlerin “inandırıcı bir otorite gösterisi” sunma pratiğini yeniden üretme sürecinin gerçekliği kadar tabi olanların da “inandırıcı bir boyun eğme gösterisi” sergilemeleri olası yüksek bir durumdur. Boyun eğme gibi görünen şeyin her zaman boyun eğme olmayabileceğine dair görüşleri Scott (2018)’un analizine zenginleştirmektedir. Böylece, direniş yolunda sessiz adımlar

atılabilecek ve uygun zemin hazırlandığında sessizlik yerini gürültüye bırakabilecektir. Scott, tahakküme karşı kullanılan maskenin kamusalılığına dikkat çekerek tabi olanın “tercihen sahne arkasında lanet okuyabildiğini ama yine de kendisini onun katı gerçekliğine uyarlamak zorunda olduğunu” hatırlatarak gösterinin bir başka yönüne dikkat çekmektedir (a.g.e.: 114-115). Gösterinin bu yönündeki gerçeklik herkesin izleyici olduğuna dairdir. Yukarıdaki örnekten devam ederek bu noktayı açıklamaya çalıştığımızda gazeteyi gizlice okuyup politik olaylar karşısında “bilgisizmiş” gibi davranmak zorunda olup maskesini kalınlaştıran siyah köle kadın ve bu durumdan habersiz olup kamusal senaryosunu hane içi pratiklerde her gün yeniden üreten efendi göstermektedir ki her ikisi de bu süreçte izleyici konumundadır.

“Ayıya Dayı Demek” zorunda kalmayı maske kullanımının bir türü olarak değerlendiren Scott, tabi grupların direnişlerini kılık değiştirmiş biçimlerde kamusal senaryoya usul usul sokmayı başarabildikleri türlü stratejilere dikkat çekerek açıklar. Tahakküm karşısında uyum göstergesi ya da kılık değiştirme olarak da okuyabileceğimiz bu edim, güçsüzleri koruyan bir forma eriştiği için genellikle anonimlik sunar.

3.5. Yanlış Bilinç ve Hegemonyanın Reddi

Gizli senaryoları kavramsallaştırması ve analizi doğrultusunda iddia edilebilir ki Scott (1985, 2018), Gramsci (1997)’nin hegemonya analizini ve bu analizin savunucularının daha çok kamusal ilana dönük olana yöneldiklerini, bu nedenle örtük ya da gizli olanlarını ihmaline düştükleri fikrine oldukça yakındır. Bu yakınlık, Scott’u meseleye eleştirel bir perspektiften bakmaya, yanlış bilinç ve hegemonya karşısındaki tavrını da netleştirmeye sevk ediyor. Redde dair gerekçelendirmeli açıklamalara başvuran Scott’a göre, “hegemonya kavramının en büyük sorunu herhalde, tabi grupların ideolojik olarak birleştirilmelerinin zorunlu olarak toplumsal çatışmayı azalttığı şeklindeki örtük varsayımdır” (2018: 129). Bu açıklamasını örneklendirmelerle destekleyen Scott, Fransa ve Rusya’daki devrimleri hatırlatarak toplumsal çatışmanın nihai bir sonuç olarak ortaya

çıkıldığını gösterir. Ona göre, “devrimler göstermektedir ki reformist girişimlere rağmen çatışmanın azalmadığı ortadadır ve yanlış bilinçli özneler devrimci eyleme girişme yeteneğine sahiptir” (a.g.e.: 140). Köylülerin gündelik yaşam pratikleri üzerine ilgisini çalışmanın başında not düştüğümüz Scott için bu pratikler içerisinde geçim mücadelesi çerçevesinde hegemonyanın ya da yanlış bilincin varlığına dair izlenimlerin bulunması olasıdır. Ancak bu durumu Scott kamusal ve gizli senaryolar üzerinden yeniden ele aldığı anda meseleyi farklı şekilde yeniden okumamızı da mümkün kılmaktadır. Gündelik yaşam mücadelelerini düşündüğümüzde gizli senaryoların karşısında kamusal senaryoların varlığı hegemonyayı yani “hâkim ideolojilerin tabi gruplar tarafından içselleştirilmesini” (a.g.e.: 140) olası bulmak mümkündür. Ancak tarihsel olarak bakıldığında direnişlerin yokluğundan söz etmek de imkânsızdır. “O halde hegemonya ve yanlış bilinç teorilerinin çekiciliği büyük ölçüde elitlerin ve tabi olanların normal olarak kamusal senaryoya soktukları stratejik görüntülere bağlıdır” (a.g.e.: 146).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. SAHA ÇALIŞMASI

4.1. Saha Çalışmasının Evreleri: Tarlabası'ndan Aksaray'a

“Tahakküm Stratejileri ve Direniş Taktikleri: Ugandalı Kadın Seks İşçilerinin Deneyimleri” adlı doktora tezimin saha çalışmasında kadın araştırmacı olarak kadınlara erişimde deneyimlerimin, Hammersley (1992)’in “feminist bir yöntemden bahsetmenin olanaksızlığı” savını test etme işlevi de gören bu bölüm, “mikroskop altından kendine bakan” (De Laine, 2000) bir araştırmacının öznel hikâyesini, tutulan günlüklerden çıkarıp sahaya dair seslere katma girişimi olarak belirginleştiriyor.

Örneklem grubuna erişimde, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliği saha deneyimleri üzerinden tartışmaya açtığım bu bölümün iddiası; feminist bir saha çalışmasında karşılaşılan zorluklara tahakküm gösterisinin bilinçli bir edim ve onu aşındırma pratiklerinin ise direnişin bir yansıması olduğu üzerinedir. Bu amaçla, bu çalışmada her şeyden önce, yönteme dair bilgilendirici girişin ardından yoğun olarak erişimi merkezine koyan ilişkisel bir başlangıç yapıyorum. Erişimin ilkin Tarlabası’ndaki siyah erkeklere, sonra kısmen Tarlabası ve ağırlıklı olarak Aksaray’daki siyah kadınlara ve daha sonrasında da siyah kadın seks işçilerine doğru evrilen süreçlerini saha çalışmasının birinci ve ikinci evreleri içerisinde ele alıyorum. Bunu yaparken, deneyimin kendisini bir sorun olarak alıyor ve sahadaki iktidar ilişkilerini sümen altı etmeden deneyimlerimle eklemlenerek ilerliyorum.

Tüm bunlardan hareketle erkeklerle çevrili bir saha çalışmasından kadınlarla örülen bir dayanışmaya dönüşen saha deneyimini, “eşlik”in anlamlarının nasıl farklılaştığını tartışmaya açarak ilk deneyimlerimi yansıtan patriyarkal pazarlıktan saha boyunca başvurduğum gizli senaryolara geçiş yapıyorum. Deneyimlerime dair analizi teori ve pratik arasındaki ilişkiselleştirerek destekliyorum.

4.1.1. Yönteme Dair

Bu çalışma kapsamında, Uganda uyruklu 12 (on iki) kadın seks işçisi ile derinlemesine görüşülmüştür. Görüşülenlere dair sayısal gösterge, nicel araştırma veri setleriyle hazırlanmış herhangi bir çalışma düşünüldüğünde oldukça az ya da kısıtlı görünebilir. Nitekim erişimde karşılaşılan sıkıntılar, kadınların rızası olmadan görüşme yapılmaması ya da rızanın kendisine erişimin her koşulda kolay olmaması gibi nedenlerden dolayı söz konusu sayısal göstergelerin, bu çalışmadaki haliyle 12 (on iki) kişiden oluşması hiç de azımsanacak bir şey değildir.

Bu çalışma, İstanbul'daki Ugandalı kadın seks işçilerinin deneyimlerini toplumsal cinsiyet lensleri ışığında değerlendirmeyi hedefliyor. Bu hedefle çıkılan yol, yarı yapılandırılmış görüşme formları (bkz., Ek 1) ile desteklenmiş gayri resmi sohbetlere ve derinlemesine görüşmelere dayanan alan araştırması ile nitel yöntemin ağırlıklı etkisi altında tamamlanıyor. Bu, nicel araştırma yönteminin gelişigüzel bir tavırla dışarıda bırakıldığı anlamına gelmeyip; tek başına yeterli olmamasından kaynaklanıyor. Nicel araştırmanın yetersizliği Coşkun ve arkadaşlarının (2020: 74) da belirttiği gibi resmi verilere erişimde yüzleşilen yoklukta belirginleşiyor. Bu yokluğun bağlamını 2014-2016 yılları arasında Göç İdaresi'nde çalışmış birinden edinilen şu ifadelerde yakalamak olasıdır:

“Menşelerini bu arada bunlar kasıtlı olarak da belirtmezler. Yani göç idaresinde kaç tane Ugandalı bulunduğu, bunu bilemeyiz. Bunu göç idaresi bilemez. Sınır dışı edilmemek için farklı farklı bilgiler verirler. Ama parmak izi sistemi var artık, artık beyan esası, beyanı da geçiyorum, bir kere beyan ne girdiyse oradan neye ulaşıldıysa artık onun menşei o şekilde devam ediyordu. Örneğin, parmak izi sistemi hızlı çalışmadan önce adamlar gelirdi, parmak izi filan alınırdı, onların sağlık kontrolleri de oluyordu tabi. Parmak izi emniyete gönderilirdi. Parmak izi sonuçları bir buçuk iki ay sürerdi, iki ay sonra gelirdi mesela. O arada bi bakardık ki daha önce Hatay'da yakalanmış diyelim bilmem nereliyim demiş, Kırşehir'de tekrar yakalanmış, başka bir yerliyim demiş ... Farklı farklı isimler vermiş. Bunlar hep sonradan tespit ediliyor zaten. Artık parmak izi sistemi anında çalışıyor bildiğim kadarıyla.”

Dolayısıyla, bugün bir veri setine ulaşmak tarihsel olan yönünü yeterince temsil edemeyeceği için yine sıkıntılıdır. Öte yandan, Kümbetoğlu'nun “istatistiki veriler sunarak göç edenlerin sayısal” bilgilerine dair “çalışmalar makro analizler ve genellemeleri kapsamaktadır” (2018: 51) fikri benimsenerek, büyük genellemeler yerine göç edenlerin deneyimini rakamlardan ziyade kişilerin anlatılarından, tavır ve duruşlarından daha detaylı bir şekilde anlamaya yardımcı olabilecek bir araç olarak niceliksel olan yerine niteliksel yönüme başvuruluyor. Dahası, Kümbetoğlu'nun, anket sorularına yönelik belirli bir içeriğe sahip olan, yapısı önceden tayin edilmiş ve esneklik sunmayan bir veri toplama aracı (2018: 55) olduğu fikri de kabul edilmekte ve siyah kadın seks işçilerinin deneyimleriyle direniş pratiklerini keşifte sınırlayıcı bir araç olarak görülmekte, örneklem grubunu temsil gücü düşük bulunmaktadır. Çünkü bu tezdeki saha çalışması, “görmeyi, duymayı, konuşmayı, düşünmeyi ve farklı şekillerde davranmayı öğrenmiş insanlar için dünyanın nasıl bir şey olduğunun disiplinli çalışmasını içerir” (Spradley, 1980: 3).

Tüm bunlardan hareketle iddia edilebilir ki kadın anlatıları olarak kavramsallaştırılan dile getirilenler kadar, suskunluklar, kızgınlıklar, alay edişler bu tezin temelini oluşturuyor. Bu amaçla, ses kaydının yanında başından beri dikkatli saha notları tutulmuş ve her saha çalışmasının ardından deneyimler, görüşler, duygular ve gözlemler de dâhil notlar “günlük” adı verilen dosyalara kayıt altına alınmıştır. Spradley'in de dile getirdiği üzere, günlükler saha çalışmasının kişisel yönünü temsil eder; bilgi verenlere tepkileri ve başkalarından hissettiğiniz duyguları içerir. Aylar sonra, çalışmayı yazmaya başladığınızda, günlük önemli bir veri kaynağı haline gelir (a.g.e.: 71-72). Bu, öte yandan, sahaya ve özellikle araştırmacı olarak kendine dışarıdan bakabilmenin anahtarıdır. Bu bağlamda, deneyimleri yeniden okunabilir hale getiren, bu çalışmanın neredeyse her bölümünde faydalanılan sahaya dair izler, gözlemler, notlar ve endişeler her günün sonunda arşivlenen günlüğe çok şey borçludur.

Mekânsal olarak, erişimin sınırlarının zorlandığı Tarlabası'nda başlayan görüşmeler, kişilerin kendilerini daha rahat ve güvende hissedebilecekleri Aksaray'da Ugandalılara ait yarı-kamusal bir alanda gerçekleştirilmiş ve bu alanda sağlanan süreklilik gerek görüşmecilerin gerekse riskli bir alanda çalışan araştırmacının güvenlik çemberi içerisinde hissetmelerine olanak sağlamıştır. Öte yandan, mekânın sabitliği, görüşmelerin seyrine olumlu bir etki yaratmıştır. Bu, görüşmeciler açısından görüşme öncesinde ya da sonrasında Uganda yemeklerini yiyebilecekleri, Luganda dilinde konuşabilecekleri gibi mekânla olan bağlantıları düşünüldüğünde daha rahat ve doğal davranmaları ile sonuçlanırken; araştırmacı olarak benim açımdan bu sabitlik, hem Ugandalıları birleştiren mekânda onları daha yakından tanıma fırsatı sunuyor, hem de İstanbul'u çok iyi bilmeyen biri için “görüşmeleri nerede yapacağız” endişesini ortadan kaldıran bir işleve sahip oluyor. Kimlik diye adlandırdıkları oturma izinlerinin (residence permit) yokluğu düşünüldüğünde bu alana dair detaylı bir paylaşım yapmanın görüşmecilerin alana dışarıdan biri olarak beni dâhil etmelerine karşı ahlaki sorumlulukları yerine getirmemem ile sonuçlanacağı için şu ifadelere başvurmak yeterlidir:

Burası, her ikisi de seçilmiş olan; daha genel işlerle ilgilenen bir erkek başkana ve kadınlara dair sorunlarla ilgilenen bir kadın başkana sahip, her ikisinin de ziyaretçileri ile görüşmelerine olanak sağlayan resmi görünüm sunan ve büro mobilyalarının ve duvarda çerçevelenmiş fotoğraflarının yer aldığı odalarının bulunduğu bir ofis, ama aynı zamanda değil, sığınak demek belki daha anlamlı. Resmiyetten ya da ofis havasından alıkoyan şey, oraya gelenlerle olan samimiyetleri. Kapısı sürekli çalan, ziyaretçisi eksik olmayan ama hepsini ortak bir zeminde buluşturan bir zemine sahip: “İstanbul'un Ugandalı göçmeni olmaları”. Türkçe hiç konuşulmayan ya da adres tarifinde etraftaki Türkçe isimli mekânların sarf edilmesi ile oldukça az konuşulan bir mekân, daha çok Uganda'nın en çok konuşulan dillerinden biri olan Luganda dili konuşuluyor. Ben İngilizce konuşmadığım ya da benimle konuşmadıkları zaman dilimlerinde, sohbeti Luganda dilinde döndüğü bu mekânda, Uganda'nın sömürge geçmişi düşünüldüğünde resmi dili olan İngilizce ve görece yeni resmileştirilen Svahilice dilleri mekânın kimlikleri arasında yer alan unsurlar olarak belirginleşmiyor. (Saha Notları, 2021)

Söz konusu samimiyet, içinde bulunduğumuz sürecin getirdiği (COVID-19) olumsuzluklardan (koronavirüs tedbirleri kapsamında İçişleri Bakanlığı tarafından

yayınlanan genelgelerde yer alan şehirlerarası seyahat kısıtlamaları, sokağa çıkma kısıtlamaları vb.) etkilenmiş ve planlanan tarihten yaklaşık 1 yıl sonra, kişisel olarak yaşanan panik havasının yerini “artık daha fazla bekleyemem”e bırakması ile 8 Şubat 2021 tarihinde başlamış bir saha çalışması için oldukça motive ediciydi. Öte yandan, ilgili mekâna görece yeni erişim sağlamış biri olarak, zaman içerisinde yüzümün unutulmasından da endişe ediyordum. Çünkü doktora öğrencisi olmanın yanında araştırma görevlisi olmakla yakında ilişkili olan akademik dönemde izinli olamamanın kurumsal engeline takılmanın getirdiği koşul motivasyonumu düşürüyordu. Çünkü idari pozisyonrakilerle gerçekleştirdiğim uzun görüşmeler ve neredeyse yalvarırcasına ikna etme yolunda sarf ettiğim onca cümleye rağmen yalnızca bir haftalığına izin alabilmiştim. Bu zaman diliminin önemli bir kısmı da Tarlabası’nda geçirilmişti.

Tüm bu deneyimler, saha çalışması üzerinde dönüştürücü bir etki yaratmış ve “uzun süreli alanda kalmak yerine [...] gidip gelerek” (Nahya ve Harmanşah, 2018: 29) çalışmalarını tamamlamayı tercih eden araştırmacılardan biri olmanın ilgili sorun karşısında bir çözüm sunabileceği fikrine sığınılmış, böylece toplamda İstanbul’da geçirilen süre bir aydan kısa olmasına rağmen yüzümü, sesimi unutturmaya, aramızdaki ince bağı koparmamaya çalışıyordum. Bu beraberinde, alan araştırmasının getirdiği maddi yükü (konaklama ulaşım vb.) ortadan kaldıran online görüşmeleri tercih eden çalışmalarda (bkz., Deniz, 2017) olduğu gibi bu çalışmada da benzer şekilde periyodik görüşmelerin geçici bir süreliğine yüz yüze görüşmelerden internet üzerinden gerçekleştirilen görüşmelere kaymasının planlanması ile sonuçlanıp, olumlu yöne çevrilmeye çalışılsa da süreç verimli olmadı. Görüşmecilerin çalışma saatleri dışında kalan zamana uyum sağlama çabası sarf etmeme rağmen bazen vazgeçmeler bazen de sağlık sorunlarının nüksetmesi ya da kayıpların (ölüm) yaşanması ile belirsiz ileri bir tarihe erteleniyordu ve bir süre sonra bu ertelenmeler sıklaşmaya başladı.

Tüm bu deneyimler, her saha çalışmanın online görüşmeye evrilemeyen ya da elverişli olmayan yönünü ve Atay'ın deyimiyle “kalem ya da mürekkep karası kadar toza-toprağa, çamura bulaşmak” (2018: 9) gerekliliğini ortaya çıkarıyordu. Toza-toprağa yeniden karışmanın saha çalışmasının ikinci evresi olarak adlandırıldığı bu çalışmada, söz konusu girişimi; sahaya dair feminist bir doktora tezi yürütüp yürütmemenin üzerindeki griliği silmesi, çalışmayı kadınlar arasında ve kadınlar aracılığıyla gerçekleştirilen bir kimliğe büründürmesi anlamında oldukça faydalı bir hamle olarak görüyorum. Nitekim bu sürecin daha net gözlemlenebilmesi için sahanın daha çok erkeklerle olan birinci evresinin, inceleme nesnesi olarak sunulması ihtiyacı doğuyor. Dolayısıyla, bu bölümde ilkin saha çalışmasının “bu, feminist bir doktora tezi mi?” sorusuyla boğuştuğum ve devamında manevralara girişmemi getiren ilk ayağı incelenecek, daha sonrasında “evet bu feminist bir doktora tezi” diyebilmenin yolunu açan dayanışmanın kadınlar arasında nasıl örüldüğü üzerinde durulacaktır.

Öte yandan bu çalışmada, sosyal bilimlerde saha çalışması farklı yöntemlerle gerçekleştirilebilir bir niteliğe sahip olduğu kadar saha çalışmasındaki inişler-çıkışlar gösterilmiş olacaktır. İlerleyen satırlarda da detaylı bir şekilde kavramsallaştırılacağı ve tartışmaya açılacağı üzere, bu çalışmanın sahaya dair analizleri, araştırmacının deneyimlerini önemli ölçüde kapsayan, onları dâhil eden bir anlayışla kaleme alıyor. Böylece, özellikle antropoloji ve sosyoloji disiplinlerinde gerçekleştirilen saha çalışmalarında kendileri hakkında konuşmaya alışkın olmayanların, hikâyenin ardındaki hikâyenin bir parçası olarak deneyimini yazıya dökmemesi (Wark, 1999) ile sonuçlanan ve disiplinler arası farklılığa rağmen, yazım sürecinde dâhil edilen ya da dışarıda tutulan olgularda bir tür ortaklık sunan; “araştırmacının kendisine ve deneyimine” odaklanmaktan ziyade araştırmanın kendisini anlatmaya meyilli (Nahya ve Harmanşah, 2017: 259) oluşuna dayalı zemin sarsılmaya çalışılacaktır. Nitekim bu, bir ilk girişim olarak değerlendirilemez. Akademik amaçlarla gerçekleştirilen göç araştırmalarının nitel

araştırma metotlarıyla desteklenmesi durumu yeni değildir. 2000’lerin başlarından itibaren Türkiye’de gerçekleştirilen araştırmalarda (Oğuz 2012; Ergül 2013; Orhon 2014; Akis vd., 2015; Deniz, 2017; Nahya ve Harmanşah, 2018; Ünlü, 2019) ortaya çıkan, “araştırmacıların kendi araştırma süreçlerini ve yaşantılarını yazıya dökmeleri ve bunları etnografik metinlerin bir parçası haline getirmelerinin hızla arttığına tanıklık” (Altunkaynak Vodina, 2020: 123) kuşkuyla ötesinde tavır alışlarımızı da ortaya koyuyor. Söz konusu kişisel girişim, araştırmacının saha deneyimlerini, gözlemlerini, araştırılanlarla ilişkisini ve araştırılanın nesneleştirilmesinden ziyade bir özne olarak seslerinin duyurulmasını ve daha pek çok şeyi olanaklı kıldığından dolayı oldukça kıymetli olduğu konusundaki örneklerden bir yenisi olarak değerlendirilebilir.

4.2. Saha Çalışmasının 1. Evresi: Bu Feminist Bir Doktora Tezi (mi?)

Feminist olması planlanan ve devamında bunu bir iddia olarak ortaya koyan bir çalışma, feminizmin çıkış noktasında olduğu gibi toplumsal cinsiyet rollerinin özcülüğüne, cinsiyetçi tavır ve tutumlara karşı olmanın yanında patriyarkal kodlara mesafeyi barındırması ve koruması beklentisini içerir. Bu beklentinin, saha deneyiminde toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizliğin kadınların eteğini bırakmamasına dair toplumsal gerçeklikle yüzleşilmesi neticesinde sekteye uğraması; feminist araştırmanın ne olduğu hakkında ya da feminist bir çalışma yürütülüp yürütülmediği konusunda yalnızca şüpheyi düşürmekle kalmayıp, otokritik yaparak araştırmacının feministliğini ve yöneme bağlılığını sorgulamaya itebilir. Nitekim kadınların karşılaştığı farklı baskı formlarına göstereceğimiz özen, feminizm açısından hayati olduğu kadar feminist bir araştırma yürüttüğüne ya da feminist bir araştırmacı olduğuna dair iddiaların altını doldurabilmesi anlamında da kıymetlidir. Bu nedenle, “Ben erişimi nasıl sağladım?” sorusuna cevap verirken, bunu toplumsal cinsiyet lensleriyle ve sosyolojik olanla ilişkilendirerek ilerlemeyi tercih ediyorum.

4.2.1. “Erişim”in Düşündürdükleri

Siyah kadın seks işçilerine odaklanan sınırlı sayıdaki akademik çalışmaların rehberlik etmesi oldukça kıymetli ancak erişimin nasıl sağlanacağı gibi önemli bir sorun bir dizi araştırmayı da beraberinde getiriyordu. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nden “mağdurların korunması kapsamında Türkiye'nin insan ticareti mağdurlarına hizmet veren ilk sığınmaevi İnsan Kaynağını Geliştirme Vakfı (İKGV) tarafından” İstanbul'da 2004 yılında açılmış olduğu bilgisine erişim (2020: 36-37) ve Özer'in çalışmasında pratik ve uygulama arasındaki uyumluluğa dikkat çekmek amacıyla insan ticareti mağdurlarının (“çoğunluğu Moldova, Rusya, Ukrayna, Türkmenistan, Özbekistan, Kırgızistan, Gürcistan ve Azerbaycan”) İKGV desteğini aldığına değinmesi (2012: 20), nihayetinde 2021 yılının ilk çeyreğinde, vakıfla iletişime geçilmesi için oldukça etkili bir güçtü. Bir diğer güç, söz konusu haritalandırmanın Afrika ülkelerini de kapsayarak genişletilmiş olacağına duyduğum inançtı. Ancak pandemi her alanda olduğu gibi söz konusu vakıf üzerinde de etki yaratmış; insan ticareti ile mücadele çalışmalarında azalmanın söz konusunu olduğuna ve hâlihazırda gerçekleştirilen mücadelenin Afrika ülkelerinden göç eden kadınları kapsamadığına dair geri bildirim almam ile yüzleşmemi sağlamıştı. Bu deneyim, erişim soruna dair çözüm arayışı sürecinde hayal kırıklığı yaratmasına rağmen göç ve göçmenlere dair çalışmalarıyla bir dizi ‘kâr amacı gütmeyen!’ STK’lar ile iletişime geçmeye devam ediyordum. Ancak siyah kadın seks işçileriyle ilgili “tecrübelerinin yokluğu”yla yüzleşilmesi, bazılarının ödeme yapılması talebini doğrudan değil de dolaylı yollardan gerçekleştirmesi (Örn., “dikey bir yardımlaşma yerine yatay bir yardımlaşma beklentisindeyiz” ifadesi) STK’ların görüşmecilerle köprü işlevi görme ihtimalini ortadan kaldırdı¹⁴.

¹⁴ Öte yandan, Dış İşleri Bakanlığı'nın mağdur destek programı kapsamındaki “insan ticareti ile mücadele alanında sivil toplumla işbirliğinin kesintisiz devam ettiğine” ve “bu çerçevede, İstanbul'da sivil toplum tarafından işletilen bir sığınma evi bulunduğu” dair açıklaması üzerine yeniden düşünüldüğünde, saha çalışmasını yürüten bir araştırmacı olarak erişimde yaşanan sıkıntılar kadınların erişime dair endişelerinin mevcut olabileceğine dair argümanı daha da güçlendirmektedir. (bkz. https://www.mfa.gov.tr/turkiye_nin-insan-ticaretiyle-mucadelesi-tr.mfa)

Sokakların, caddelerin kısaca yolların kendisi tekil bir çözüm olarak belirginleşirken, öte yandan dışarıdan biri olarak sahaya girmenin o kadar da kolay olmadığına dair iç kemirmelerimi kendi kendime “Korkma, yaparsın sen” ile bastırarak, “Ben Tarlabası’na gidiyorum”u dile getirdikçe, aile içerisinde konuşmanın seyri elimi kolumu sallayarak girebileceğim bir alan olmadığına dair fikirlerle yönlendiriliyor; böylece “güvenlik” endişesi başka seslerle yükseliyordu. Kadın olmamın bunda payının oldukça fazla olması ise yöntemin, bakış açısının, benliğin ve sahanın feministliğini sorgulatan içsel bir hesaplaşmayı tetikleyen ve “~~Ben~~ Biz Tarlabası’na gidiyoruz” ile sonuçlanan bir süreci deneyimlememe yol açıyordu. Girişilen güç ilişkileri, seks işçisi kadınlarla görüşmeleri birincil elden toplama girişiminin, kadın bir araştırmacı olarak alana girmek kadar “kenardaki”lerin, “marjinal”lerin, “öteki”lerin hikâyelerini merkeze alan araştırmalar açısından en önemli bilgi kaynağı olan katılımcılara erişimin her zaman kolay olmadığını gösteriyor, öte yandan bunları yazıya dökmenin gerekliliğini de körüklüyor. Bu gereklilik Bourdieu’nun sosyologlara tavsiyeleri olarak kavramsallaştırabileceğimiz “düşünümsellik”ten; “bireysel olandaki toplumsal, [...] özelin en derinine gömülmüş evrenseli keşfettirerek bizi böylesi yanılsamalardan kurtaran şey” (Bourdieu ve Wacquant, 2011: 40) ifadesindeki güçten de oldukça besleniyor.

Dolayısıyla, birçok Afrika kökenli göçmene ev sahipliği yapan Aksaray ve Tarlabası dolayları olarak haritalanan ve Tarlabası’nda başlayan, aynı zamanda Tarlabası/Çukur mahallesi sakini olan “kaynak kişiler” aracılığıyla çıkılan yolculuk, “kartopu örneklem tekniği”yle (bkz. Kümbetoğlu, 2019: 99) ilerlerken ve Aksaray’a kayarken, “yaşadığı kültürel, epistemolojik, ontolojik sarsıntıları” (Atay, 2018: 12-13) kaleme alan biri olarak yol’da başıma gelenleri aktardığım günlüğe yeniden döndüğümde ve deneyimlerimi literatür ve bir araç olarak kavramlar üzerinden değerlendirdiğimde, kendime haksızlık ettiğimi fark ediyorum. Kısmen bu haksızlığı giderebilmek ve daha da

önemlisi toplumsal cinsiyet eşitsizliği temelinde kadın araştırmacıların saha çalışmalarında karşılaştıklarını gün yüzüne çıkarmanın feminist bilgi üretiminin bir parçası olduğuna duyduğum güçlü inançtan dolayı erişimin düşündürdüklerini dile getirmenin kaçınılmazlığını hissediyorum. Zira, Coşkun ve arkadaşlarının (2020: 74) da ifade ettiği gibi kadınlar arasındalığı olanaklı kılmanın, erişimin nasıl ve hangi kanallar aracılığıyla gerçekleştirildiğine dair açıklamaların yetersiz kalması “hem yöntem hem de etik açısından önemli bir diğer sorun”.

Öte yandan, sahadaki “güç ilişkisinin niteliği” toplumsal cinsiyet de dâhil “pek çok etmene bağlı olarak değişkenlik” (Nahya ve Harmanşah, 2018: 24-25) gösterdiği, hatta “toplumsal cinsiyetleri nedeniyle kadınlara özgü zorluklar” (Wolf, 2009: 383) çıktığı düşünüldüğünde katılımcıyı gözlemlemenin ötesinde kendi katılımını gözleyen araştırmacıların süreç içerisinde “deneyimlediklerinden, hissettiklerinden, yaşadığı kültürel, epistemolojik, ontolojik sarsıntıları” (Atay, 2018: 12-13) saha çalışması bağlamında müzakere etmenin gerekliliği ortaya çıkıyordu. Dahası, deneyimlerini veri olarak kullanmanın köklerinin Berik (1996) ve Abu-Lughod (1993) gibi erken dönemde gerçekleştirilmiş önemli çalışmalara dayandığına dair erişim; deneyimleri “koridor sohbetleri”nden (Behar, 1996) satır aralarına taşımının bilimselliğini kanıtlıyordu. Dolayısıyla, araştırmacının giderek artan bir biçimde deneyimden anlam ve yorum yaratan olarak görülmesinden (Collins, 2000: 206-219) cesaret alarak, hangi güç meselelerinin söz konusu olduğunu tartışmaya açmak sahadaki öznel arasındaki sınırların nasıl esnetildiği ve bunun araştırma sürecinin önemli bir parçası haline nasıl geldiğini görmek açısından kıymetlidir.

4.2.1.1. Eşliğin Gerekçlendirilmesi: Dışarıdan-İçeriden Yeniden Üretilen “Tekinsizlik”

O, feminist bir kadınla evliydi ve yaşam alanıma, çalışmalarına, fikirlerime olan saygısını hiçbir zaman sorgulama ihtiyacı hissettirmemişti. Ancak bu sefer, benim kim olduğum kadar sahanın ne(resi) olduğu o’nu etkiliyor, eşlik etmek istiyor, pro-feminist

de olsa karısını korumak kollamak, gözü önünde tutmak istiyordu. Çünkü Tarlabası’ndan bahsediyordum ve saha çalışmasına buradan başlayacak olmam; saha çalışmasındaki deneyimlerini özdüşünümsel bir bakışla ele alarak değerlendiren Deniz’in (2020: 237-238) dışarıdan olanlar açısından mekâna girişin önündeki “en büyük engel”lerden birinin, mekânın “bir grup tarafından sıklıkla kullanıldığında kullanıcılarıyla” bütünleşmesi olarak açıklamasının bir yönünü teşkil ediyordu. Bu, mekâna dair algının kendisinden besleniyor ve mekânın tekinsizliği, bizim evin ana gündemine oturuyor, en sık konuşulan konularından biri olarak akşam yemeğinin tadını tuzunu kaçıırıyordu.

Sahi, eşlik gerekli miydi? Bu çalışmanın seyrini nasıl etkilerdi? Kocasıyla saha çalışmasına giden bir kadın araştırmacı ne kadar feminist bir doktora tezi yürütüyor olabilirdi? Tüm bu sorular, kişisel endişelerimi oluştururken yalnızca kadın bir araştırmacı değil hem anne hem de evli biri olarak saha çalışmasını damgalanmış bir alanda gerçekleştirme arzum, aile ve yakın çevrem tarafından da sorunsallaştırılıyordu. Evli olduğum kişinin gerek akademik gerekse özel hayatında toplumsal cinsiyet eşitliğini savunması, kendisine feminist olup olmadığı sorulduğunda, feminist analiz ve kavramsallaştırmalara hâkim olduğunu kanıtlarcasına “pro-feministim” diyerek gururla meydan okuması, Tarlabası’na gitme isteğimin yarattığı endişeleri minimuma indirmek ya da ortadan kaldırmak için yeterli görünmüyordu, ancak eşliği ve bu eşliğe göstereceğim rıza, endişeleri azaltma işlevi göstereceğe benziyordu.

Pérouse (2011: 282)’un tanımlamaya çalışırken zorlandığı ve en iyi tabirle “bakış açısına ve dönemlere göre değişen bir mahalleler bütünü” olarak ifade ettiği Tarlabası, bence bütünleşmeyi farklılık ve çeşitlilik üzerinden okuyabileceğimiz bir semt iken eşliğin talebini sorgulamam bir şeyi değiştirmiyor, “fena mı olur” ya da “yine de iyi olur”la eklenen cümlelerle yüzleşmemi sağlıyordu. Bu durumu, saha öncesinde hiç adım atmadığım bir semt olan Tarlabası’na dair masa başı araştırmalarımınla törpülemeye çalışıyordum. Çünkü sinyalleri 2005’te verilen kentsel “temizlik” sürecinde

Tarlabaşı’nda bir şeyler oluyordu; “üç yılını din eğitimi görmek ve Süryanice öğrenmek için Deyrül Zafran manastırında geçiren İshak” bunu “Tarlabaşı’nın eski hali olabilir mi, yok bence. Ama belki güvenlik açısından iyidir” ifadesiyle yorumluyordu (Kıvılcım, 2016). Nitekim bu yeniliğe rağmen eşliğin “ne zararı olabileceği”ne dair sorulara cevap aramam bekleniyordu. Dolayısıyla, zaman ve mekânın akışkanlığına rağmen Tarlabaşı’na dair toplumsal algı, damganın bakiliğini gösteriyordu.

Tüm bunlar zamanla bende de alana girişin önündeki en büyük içsel engellerden birini; “rahat insanların kendilerine tuttuğu her türlü büyüteçten öfke” duyması (Selek, 2009: 117) endişesini daha yoğun hissetmemi sağlıyordu. Çünkü ben, dışarıdan insanların içerisi Tarlabaşı’na girmeyi planlayan ‘ayrıcalıklı’ bir dışarıdandım. Bu ayrıcalık sadece belli başlı sosyal ve ekonomik olgulardan kaynaklanmıyor, ancak onlardan kopuk da olmayan alanı terk etme lüksüne sahip olmayı da içeriyordu. Öte yandan, “kenardaki”lerle çalışma deneyimlerine sahip Selek (a.g.e.: 117)’in “‘sokak insanları’, araştırmacı-gazeteci ayrımını pek bilmiyorlardı ama yaşadıkları kötü deneyimler sonucu, kendilerine dair bilgi toplamaya gelenleri kovuyorlardı” cümleleri zihnimde sürekli dolanıyor, sahanın kirletilmiş olma ihtimalinin çalışmama nasıl etkileyeceğini ölçüp tartıyordum.

Öte yandan itiraf etmek gerekir ki ailemin ve çevremın endişenin yalnızca dışsal, keyfi olmadığını kabul ederek, eril restorasyondan kaynaklı güvencesizliği de hesaba katınca, eşliği bir tür “güvenlik kalkan”ı (Şentürk, 2018: 73) olarak içsel bir dürtüyle gerekli ve politik bir hamle olarak da görüyordum. İlerleyen süreçte, saha çalışmasını ‘güvenli’ hale getirme sürecinin bir parçası olarak rıza gösterilen eşliğin sahadaki yansıması onun kadar kolay giremeyeceğim alanlara erişimi kolaylaştırdığını da fark etmemle birlikte güvenlikten fazlası “kolaylaştırıcı” olduğunu görecektim. Hatta hali hazırda cinsiyetlendirilmiş mekânlarla aramda ilişkileri nasıl kolaylaştırdığını da... Aksi takdirde en son çocukken kendi mahallemde adım attığım ve çocukluktan genç kızlığa

geçişimle sona eren mekânla ilişkim, dışarıdan olduğum bir mahallenin kahvehanesinde oturup çay içmemle tekrarlanamaz, hatta belki de daha önemlisi mekânın içeriden ve dışarıdan olan öznelar arasında ilişkişel olarak nasıl inşa edildiğini anlamam mümkün olmazdı. Kahvehanedeki, cezaevinden yeni çıkmış oldukça genç bir erkeğin “kız kaçıрма” meselesi üzerine sohbet açması, Ümit Atılğan (2014) tarafından kaleme alınan *Damgalı Mekânlar* makalesini çağrıştırdı. Çinçin örneği üzerinden mekân-damga ilişkişelliğini içeriden ve dışarıdan gözler üzerinden okumaya çalışan Ümit Atılğan (2014), saha çalışmasında mahalle çocuklarının damgalanmayı kendi söylemlerinde yeniden ürettiğini fark eder. Çayımı yudumlarken, kendine ait olmayan suçun bedelini ödemesine gösterdiğimiz şaşkınlığı, “Burada böyle ağabey, ... Ha bi eksik ha bi fazla” ile yumuşatıyor; damganın dışsallığının yanında içeridenliğini benim de fark etmemi sağlıyordu. Bunu olanaklı kılan bir unsur olarak eşlik anlam kazanıyor ve eşliğin detaylı bir feminist analizini gerekli kılıyordu.

4.2.1.2. Kadın Araştırmacının “Makbul” Olanı

Kadınların erkek (evli veya birlikte yaşadıkları kişi, nişanlı, baba gibi bağlarından biri veya birkaçı) eşliğinde sahaya girmeleri durumu yeni bir mesele değildir (bkz., Wolf, 1992; Vera-Sanso, 1993; Abu-Lughod, 1993; Schenk-Sandbergen, 1995; Berik, 1996). Öte yandan, erkeklerin saha çalışmasına ilişkin açıklamalarında evlilik konularını ele almaları daha az yaygın iken saha çalışması yapan kadınlar için evliliğin bir “kimlik kaynağı işlevi” görmesi ve “bunun genellikle kadınlar tarafından bildirilmesi” ise şaşırtıcı olmamakla birlikte dikkat çekicidir (Coffey, 1999: 79-81).

Öte yandan, toplumsal ön kabuller nezdinde genellikle “savunmasız” ve “korumaya muhtaç” olarak görülen kadınların, erkeklerin eşliğini onaylayarak örtüşen eğilimleri yinelediğine yönelik iddiasıyla Golde (1986), bunun sosyolojik yansımasının araştırmacı açısından karşılığını, güvenliğin inşasında görür. Ona göre, araştırmacı olmasının üstünde ve ötesinde kadın olması sebebiyle araştırmacının saha çalışması

sürecinde kendini ailesinin kanatları altına alabilir veya koruyucular edinmiş olabilir. Bu durumu örnekleyen erken dönem çalışmalardan biri, Schenk-Sandbergen (1995)'in Hindistan'ın küçük bir yerleşim yeri olan Alleppey'de ev işçilerine odaklanmak ve onların yoksulluk, hayatta kalma stratejilerini incelemek ve analiz etmek olan araştırması için yürüttüğü saha çalışmasıdır. Eşinin özgürce sürebildiği bisikleti kendi kullandığında bölge sakinlerinden biri tarafından öfkeli bir darbe alarak yere düşmesi durumu “kadınlar için kısıtlı hareketlilik sunan cinsiyet kuralını ihlal ettim” (Schenk-Sandbergen, 1995: 38) şeklinde yorumlar ve bu olay sonrasında, bölgede kendisinden beklenen toplumsal cinsiyet rollerine uygun davranış kalıplarıyla hareket etmeye karar verir. Benzer bir deneyimi, saha çalışmasında, çocuk var mı sorusuna onaylamanın farklı bir cinsiyet kuralını, “anneliği” ihlal ettiğimi fark ettim. Bu ihlal; her ne kadar babaannesinin kanatları altında olsa da annesini özleyen çocuğu geride bırakarak yeterince ilgili olmayan bir anne profili çizmiş olmamla oldukça ilişkili bir yere sahipti. Hemen hemen her gün benimle sahaya inen bir eşliğin varlığına rağmen ana adres bendim. Eşlik aracılığıyla evliliğin algılanan önemine uyumlu görünüyordum, öte yandan Bektaş-Ata (2020: 266) 'nın yüzleştiği evli bir kadının yerinin kocasının yanı olduğuna dair baskıyı aşıyordum, ancak bu sefer makbul bir kadına toplumsal olarak yüklenen en önemli sorumluluklardan biri olan anneliğe yüklenen anlam ayağıma dolanıyordu. Dolayısıyla, çocuğun yerinin de annesinin yanı olmasına dair baskıdan kaçamıyordum. Bu durum, “Bir dahaki sefere onu da getir, biz bakarız”a evrilen cümlelerle şekillenen tavsiyelere ekleniyor, yüzümdeki gülümseme ve sözlerimle tavsiyelerine uyacağımı dile getiriyordum.

Tüm bunları, Golde (1986)'un analizinden bir adım öteye giderek, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin bir yansıması ve toplumsal cinsiyet ideolojisinin kamusal alandaki yansıması; politik bir edimin sonucu olduğu kadar kadınların daha önceki alan deneyimlerinden hareketle başvuru bir strateji olduğunu savunuyorum. Hatta, kendi

kaygılarımız kadar mahallelilerin dışarıdan birilerinin hayatlarının ortasına aniden girmesi açısından da “makbul” görülen evli bir kadın olarak eşliğe rıza gösterme durumunu içeriye girmenin bir tür anahtarı olarak görmek mümkündür. “Makbul” görünmeye engel olan olgulara uyum göstereceğine dair vaat ise bir tür onaylama olarak değerlendirilebilir.

4.2.1.3. Ötekileştirilen Bir Araştırma Konusu

Feminist araştırmanın ne olduğu üzerine eğilmek en basit ifadeyle “kadınlar tarafından, kadınlar hakkında, kadınlar için, kadınlarla birlikte” yapılan araştırmalar olarak karşımıza çıkmaktadır (Akt., Erdoğan ve Gündoğdu, 2020: 16). Nitekim saha çalışmasıyla desteklenmiş, kadınlar hakkında bir araştırma yapmak için kadın olmanın her koşulda yeterli olmadığı ortaya çıkıyor; hangi kadınlarla araştırma yaptığım saha deneyimlerini daha çok etkiliyordu. Tarlabası’nda başlayan deneyimlerim, Çukur mahallesinde doğup büyümüş, yani içeriden olan kadınlarla da daha çok özel ya da yarı-özel alanda (kadınların evleri ya da kapı önleri) geçirdiğim anları ve birlikte gidilen mahalle pazarını kapsıyor, nitekim mesele saha çalışmama gelince iletişim sınırları muğlaklaşıyordu. Kadınlar bu konuları, meraklarını, erişim sağlayıp sağlayamadığımı etrafta erkek yokken dahi daha kısıp sesle soruyorlar ama konuşmayı kısa tutuyorlardı. Öte yandan, hangi kadınlarla görüşmek istediğim kapıların arkasında da olsa erkekler tarafından daha sesli bir şekilde dile getirilebiliyordu. Bu süreçte, bizi evine akşam yemeğine davet eden kadının eşi, telefon görüşmeleri gerçekleştiriliyor, “bir kardeşimiz var” diye hitap ettikleri benim çalışma konumu “Afrikalı hayat kadını” olarak kavramsallaştırırken erkekler üzerinden gerçekleştirdikleri ağlarla örmeye çalışıyorlardı. Bu mekân-dil kullanımı ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiden ya da makbul olmayan kadınları çalışıyor olmamdan kaynaklanabilir.

Saha çalışmasına dair notlarında Sherif (2001: 438) “artık kimin kim olduğu ve neyin araştırıldığının net olmadığı” ifadesine yer verir. Kendimi araştırmama da olanak

sağlayan bir çalışma olması sebebiyle ve toplumsal cinsiyet lensleriyle sahaya inmiş biri olarak eşitsizliği görmekte çok gecikmedim. Tarlabası'nda bulunmanın sahaya girme hissi yaratmaması, aksine öteki erkeklerin dünyasına girmişim hissi uyandırması deneyimlerimin somut karşılığı; kimin, ne hakkında, nerede, ne konuşabileceğiyle ilgili olurken erkek muhabbetlerinin merkezileştiğine tanık oluyordum. Sahaya girişimi kolaylaştıran erkekle sahada yan yanaydım ama sohbet Sahraaltı Afrika'dan Türkiye'ye göç etmiş erkeklerin “futbol” serüvenleri, umutları ve hayal kırıklıkları üzerinden şekilleniyordu. Eril bir alan olarak tasavvur ettiğim futbolu ve futbol muhabbetlerine ufak bir es vererek “Göçmenleri¹⁵ çalışsaydın, burada çok ama işte”yi sessizliğin takip etmesi, çalışılması arzulanan araştırma konusuna yönelik yalnızca ufak bir serzeniş değildi, bunun ötesinde makbul olmayana dair reddin güçlü bir ifadesiydi. Benzer şekilde, kadınlar arasında örneklem grubuna erişimimin zor olduğuna dair görüşler; onların öyle herkesle konuşmadıklarına ve görüşmeyi arzuladığım kadınlar tarafından kuvvetle muhtemel bir reddedişle sonuçlanacağına dair sinyalleri barındırıyordu. Dolayısıyla, damgalanmış bir mekânda kadın bir araştırmacı olarak göçmen seks işçilerine odaklanma isteğim ötekileştirilme pratiklerinin farklı formlarına tabi tutuluyordu.

Erkek muhabbetinin kenarında tutulan bir kadın olarak girilen koyu sohbetin tam ortasındaki eşimin ve oradaki diğer erkeklerin erkeklik hallerini gözlemliyordum. Scott'un “ilahi bir kral, bir tanrı gibi; savaşçı bir kral, cesur bir general gibi davranmak zorundadır; bir cumhuriyetin seçilmiş bir başkanı, yurttaşlara ve onların düşüncelerine saygı gösterir gibi görünmek durumundadır” (2018: 40) ifadesinden hareketle iddia edilebilir ki futbolun hetero-patriyarkal kodlarla örülü ağlarını eleştiren bir meydan okumayla sohbetin ortasına fevri bir giriş yapmak yerine, eşinin eşliğinde sahadaki evli bir kadından beklenebilecek hanım hanımcık bir kadın gibi davranarak kenarda bekliyordum. Benzer şekilde, mahalle sakini kadınlardan bazılarının “reddediliş”e dair

¹⁵ Kayıt dışı istihdamın kol gücüne dayalı farklı sektörlerindeki işçileri işaret ediyor.

sinyalleri görüşlerine saygı göstererek sessiz kalıyordum. Bu uzun bekleyişe ve sessizliğe eşlik eden görünmezliği deneyimliyor, sohbetin bitmesini, anı izlemeyi ve benim yerime konuşulmasından ziyade fırsat bulunca önce kendimi ifade etmenin yollarını arıyordum. Öte yandan, oraya sadece soru sormaya gelmiş biri olarak görünmek de istemiyordum, ama en ufak bir bilgiye duyduğum gereklilik ihtiyaçtan çok fazlasını ifade ediyordu.

4.2.2. Literatürden Deneyime: Patriyarkal Pazarlık Aracılığıyla Eşliğin Analizi

Patriyarkal sistem içerisinde kadınlar bazı taktikler, stratejiler geliştirerek toplumsal cinsiyet temelli eşitsiz ilişkileri hafifletmenin ve mümkünse kendi lehine çevirebilmenin yollarını ararlar. İşte bu yolları, Kandiyoti (1998) patriyarkal pazarlık olarak kavramsallaştırıyor ve kendi ifadeleriyle düşüncesinin ana fikrini; “ataerkilliğin sadece kadını ezen bir sistem olarak değil ona birtakım korumalar ve imkânlar vaat eden bir sistem olarak görmeli” cümleleriyle tamamlıyor (Kandiyoti, 2019). Dolayısıyla, kimi durumlarda, kadınların sistem içerisindeki manevraları, pazarlık yaparak kendilerine alan açabilmelerine, hatta bazı durumlarda kazanım elde etmelerine yarayabiliyor. “Çalışmayacaksın ve her ihtiyacın görülecek, çocuklarına bakacaksın gibi bir vaat” (a.g.e.) sistemle pazarlığında kadınların kazanımına verilebilecek örneklerden biri; çeşitlenebilir, farklılaşabilir. Benim deneyimimdeki karşılığını sözcüklere dökmem gerekirse; söz konusu vaat, “eşliği kabul edeceksin ve saha çalışmasını yürüteceksin” gibi bir forma bürünebilir. Dolayısıyla, patriyarkal pazarlık kavramı aracılığıyla Kandiyoti (1988), aslında patriyarkal sistemin yeniden üretiminin mümkün olabilmesinin bir önceliği olarak kadınlara neler sunduğuyla ilgilenir. Dahası, patriyarkayı sadece kadın üzerinden değil erkek üzerinden, ilişkisel bir bağlamda ele alarak sisteme kadınlar kadar erkeklerin de bağlılığı nezdinde bir tespitte bulunur. Tam da bu nedenle, Kandiyoti (a.g.e.), bu kavramla kadınlar ve erkekler arasındaki bir tür sözleşmeyi işaret eder.

Öte yandan, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini keşfettiğim saha çalışmamda, dünyanın farklı bölgelerinde olduğu üzere ülkemizde de sözleşmeyi sona erdiren

erkeklerin “eril restorasyon”una (Kandiyoti, 2013) ve toplumsal cinsiyet krizine tanıklık ettiğimiz son zamanlarda, daha öncesinden de sıklıkla başvurduğum patriyarkal pazarlığın işe koşulur olması şaşırtmakta ancak bir çıkış sunması anlamında hala işlevsel oluşu oldukça tatmin etmektedir. Bu sayede, saha çalışmasının daha sağlıklı geçebilmesi adına ödenen bedeller, yapılan manevralar çalışmanın (başında dile getirilen) feminist olup olmaması yönündeki sorgulamayı bir nebze de olsa cevaplayabilmektedir.

Söz konusu deneyimler, Bhavnani (1988)’nin sosyal olarak atfedilen özelliklerden kaynaklanan olağan güç dengesini yalnızca tersine çevirmek değil aynı zamanda bozguna uğratmak işlevine sahip olan saha deneyiminin tahakkümü ve tabiiyeti içeren çok yönlü güç ilişkileri içerisinde yer alan araştırmacının tekil bir konumlanış içerisinde yer almadığı görüşünü kanıtlıyor. Bu bağlamda, Wolf’un feminist araştırmacılar “...sahaya girebilmek ve kabul görmek için çoğu zaman özcü kadınlık nosyonlarını stratejik olarak kullanmaktadırlar” (2009: 385) ifadesini Kandiyoti (1998)’nin kavramsallaştırmasıyla beraber okuyarak kadınların saha deneyimlerine bir de bu gözle bakmaya davet ediyorum. Çünkü eşliğin kabulünün patriyarkal bir pazarlık türü olarak işe koşulması; Sirman’ın “feminist araştırmacı yöntemi kullanmaktan ziyade onu düşünüyor, uyarlıyor, eleştiriyor ve sonunda dönüştürüyor” fikriyle örtüşüyor (2020: 11). Patriyarkal pazarlık, söz konusu dönüşümü olanaklı kılmakla kalmıyor aynı zamanda çalışmanın hesap verebilirliği konusunda yanılgıya düşmekten alıkoyarak sahayı boş bırakmayan toplumsal cinsiyet eşitsizliğini aşmanın yollarını açıyor.

4.3. Saha Çalışmasının 2. Evresi: Bu Hâlâ Feminist Bir Doktora Tezi.

Resmi akademik takvime uyma çabasıyla yaklaşık bir buçuk yıl sonra (6 Temmuz 2022) yeniden gerçekleştirilen ve daha uzun süre (bir ay) kalarak gerçekleştirdiğim saha çalışmasında bir önceki saha deneyimlerden ders çıkarmış biri olarak; uzunca bir süre çocuğunu geride bırakmış bir anne olarak görünmemek adına macerama eşimin yanında çocuğumu da ekleyerek ailece İstanbul’un yolunu tutuyoruz. Sahaya çıkmadan

gerçekleştirdiğim patriyarkal pazarlıkta kurnazlık yapıp; “Ben kadınlarla görüşmeye gittiğimde sen çocuğa bakarsın”ı ekliyor, ayağıma dolanan anneliği toplumsal cinsiyet eşitliği nezdinde törpülemeye çalışıyordum. Karşılığında, hali hazırda tezini yazmakta olduğu için kendisine de olası her koşulda çalışmalarını yürütmesi için alan açacağımın sinyali veriyordum. Böylece aramızda anlamlı bir pazarlık gerçekleşiyordu. Kuşkusuz, pazarlığın daha hızlı, daha az yorucu olmasının ardında kuşkusuz, saha çalışmasının Tarlabası’ndan Aksaray’a kaymış olması kadar kadınlarla kurduğum iletişim ağının ve geliştirilmiş güven ilişkilerinin etkisi vardı.

İstanbul hazırlığı yaptığımı ve yakın zamanda gerçekleştirileceğini ilettiğim telefon görüşmelerimizde heyecanımı paylaşan, ilk saha deneyimindeki görüşmecilerimden Karen, ofiste buluşalım derken oldukça önemli bir detayı atlamıştı: mekâna dair bilgilerin güncellendiğini. Bu güncellik sadece lokasyon olarak bir değişimi (Aksaray sınırları içerisinde başka bir adrese taşınmayı) değil mekânın gizliliğini ihlal etmemin artık ahlaki ya da etik bir sorumluluk olmasından öte büyüünün bozulması ile sonuçlanabileceğine dair fikri güçlendirmektedir. Öte yandan, adres bilgilerinin güncellediğine dair bilgi, varmadan önce elimde mevcut olsaydı, Aksaray’ın kimliklerle iç içe geçen doğası üzerine deneyimlerden doğan bir çıkarım yapma şansım olmayacaktı. Bunu en net haliyle günlükten şu ifadelerde yakalıyorum:

Vardığımda kapıyı çaldım, kimse açmadı, yanlış adrese mi geldim diye düşünürken esnaftan taşındıklarını öğrendim. Karen’ı aradım, açmadı. Kargo şirketlerine, esnafa nereye gittiklerini sorarak yeni adresi öğrenmeye çalıştım. Esnafın pek bilgisi yoktu. Nijeryalılarla tanışarak onlara Ugandalıları sormaya başladım. Farklı farklı mekânlara yönlendirildim. Sanki İstanbul’da değil de birbirinden farklı Afrika ülkelerin derme çatma temsilciliklerinde, dilleriyle bütünleşen tonlama ve seslere ve geleneksel yemek kokularıyla dolu bir şölene davet edildiğim simülatörlere eklemliyordum. Bu simülatörlere, bir daha gitsem elimle koymuş gibi bulabileceğim cinsten olmayan binaların içerisinde denk geldiğim yabancı kuaför ve berberler de eşlik ediyordu. En son kendimi bir kargo şirketinde buldum. Uganda, Güney Sudan ve Rwanda ülkelerine kargo transferlerinin gerçekleştirildiği ve siyahların çalıştığı bu kargo şirketi tarafından yeni bir adrese yönlendirildim. Bu yönlendirmeye kültür şöleninin sona ereceğini ancak Karen ile telefon görüşmelerimizin çok önemli bir değişimi yakalayacağıma dair ipuçları barındırmadığını fark etmeme çok az kalmıştı. [...]

Kapıyı çaldım. İçeri girdiğimde beni hemen tanıyan ofis çalışanı H., taşınma nedenlerini ziyaretçi sayısının çokluğundan duyulan rahatsızlık ve asansörün çok fazla işgal edilmesi olarak ifade ederken ben de mekânı süzüyordum. Karen, bana dönüş yapıp, yolda olduğunu söylerken, bu, kazandığım bir süre olarak mekânı daha yakından mercek almama da olanak sağlıyordu. Sanki sığınaktan eve taşınmış gibilerdi. İstanbul'daki Ugandalıların kendilerini evde hissetmelerine olanak sağlayan pek çok şey var. Artık kapıdan girdiğinizde sizi yalnızca Ugandalıların sıcak samimiyetleri karşılamıyor, kültürün pek çok elementinin aktarıldığı bir mekân karşılıyor; girişte hemen solda ziyaretçilerin ağırlandığı bir misafir odası ve burada size eşlik eden Uganda müzikleri, kültürel organizasyonların kararlaştırılıp planlanmak üzere toplantıların yapıldığı bir çalışma odası ve Uganda yemeklerini piştirdiği bir mutfak ve mutfağın kokularıyla sizi taşıdığı kendilerinin “restoran” diye adlandırdığı küçük, daha çok bir yemek odasını andıran bir yer; masalar birbirine oldukça yakın, masaların karşısında bir televizyon, televizyonda video mu yoksa yayın frekansı üzerinden erişim sağlanan bir programı mı emin olamadığım bir akış. (Saha Notları, 2022)

Tüm bu deneyimler, Sirman'ın “farklı deneyimler ve farklı çalışma nesneleri farklı sorunlar yaratıyor ve araştırmacılar bu sorunların üstesinden gelebilmek için her biri birbirinden farklı ve yaratıcı çözümler üretiyor” (2020: 11) ifadeleriyle örtüşmekle birlikte sahanın canlı ve dinamik bir yapıya sahip olması sebebiyle araştırmacının keşfedici bir niteliğe sahip olmasını gerektiğinin somut bir kanıtı haline gelmiş oluyor. Bu kanıtla yüzleşme deneyimlerimdeki simülatörler ise Caraus'un “göçmenlerin görünmez direnişi, hayatta kalmayı hedeflerken, sınırları olmayan bir dünyanın minimalist kozmopolit çerçevesini üretir” (2019: 279-280) sözlerinin güçlü birer göstergeleri haline geliyor. Tüm bunlar, özellikle sahanın değişen ve dönüşen yönlerine dair bir keşif... Nitekim araştırmacının keşfi yalnızca dışsal, yani sahanın yapısına dönük değil içsel, kendine dönerek de gerçekleştirilmesi ile farklı bir boyut kazanıyor.

4.3.1. Erişimi Dayanışma Aracılığıyla Örmek

İlk yılına kıyasla, ikinci yılında Tarlabası'ndan tam anlamıyla Aksaray'a kaymış olan saha çalışmasında kadınlara erişim konusunda daha başarılı bir dönem yaşandı. Bunun, aslında daha fazla kişiye erişim sağlanmasına rağmen -bazı görüşmecilerin sorulara oldukça kısa (bilmiyorum, evet hayır) yanıtlar vermesi ya da yarıda kesilmesiyle- çalışmaya dâhil edilen görüşmelerin ilk evresinde 4 (dört), ikinci evresinde 8 (sekiz) kişi

ile gerçekleştirmiş olması gibi nicel bir durumla ilişkisi yoktur. Aksine, ilk evresinde daha çok çeperinde durduğum saha çalışmasının ikinci evresinde daha çok merkezinde hissetmemle oldukça ilişkilidir. Bu niteliksel durum, Tarlabası deneyiminde daha çok farklı milletlerden erkeklere erişimin olanaklı olmasından; özellikle Ugandalı kadınlara erişimin ise daha çok Aksaray’da ve taşınma ile “sığınaktan eve” dönen mekânda gerçekleşmesinden de güçlü bir şekilde besleniyor. Ev’e erişimimi olanaklı kılan ise Ugandalılarla daha yakın bir ilişki kurmuş olmanın üstünde ve ötesinde Ugandalı kadınlar ile daha sık görüşmelerin birbirine güvenin sağlam zeminlere oturmasına olanak sağlamasıyla açıklanabilir. Bunda kuşkusuz sahayı terk etme lüksüne sahip olsam da onların dertlerini görmezden gelmediğim ilk evre ve ikinci evre arasındaki zaman diliminde; sağlık, barınma ve dille ilgili yaşadıkları sorunlarında akıllarına gelen isimlerden biri olmamın nihayetinde karşılık bulması ile sonuçlanmasının da oldukça önemli bir yeri var. Dertleriyle dertlenmenin nihayetinde kadınlar arasında bir tür dayanışmaya dönüşmesi bu çalışmanın feminist bir doktora tezi olmasının kesin bir kanıtı olarak ön plana çıkıyor. Hatta bu sefer, yalnızca kocası ile değil aynı zamanda çocuğunu da yanıma almış bir araştırmacı olarak İstanbul’da olmama rağmen.

Daha öncesinden görüşme yaptığım kadınlardan biri olan Karen ile ofiste buluştuk. Saha çalışmasına devam etmek için İstanbul’da olduğumu biliyordu. Ama seks işçisi kadınların endişe ettiğini daha doğrusu anlatmaktan korktuklarını dile getirirken sohbetimiz, Kempadoo’nun “fuhuşun pek çok ülkede yasak olması ve damgalanma ile sonuçlanması nedeniyle “konuşmak” kişinin deşifresi ve olası zararlarla karşılaşma ihtimalini arttırdığı için tehlikelidir” (1998: 2) tespiti ile örtüşüyordu. Ses kayıt cihazı ile görüşmeleri sürdüreceğim fikri ise durumu olumsuz etkiliyor görünüyordu. Bu bana, Tarlabası’nda bir mahalle sakininin sözlerinden şu ifadesini hatırlattı: “Çekin çekin donlarımızı çekin dedim bir fotoğrafçıya bu donlar Çin’e bile gitti!” (Saha Notları, 2021). İnsanların yaşam alanlarının kitle iletişim kanalları aracılığıyla ve görsel düzlemde

küresel olana yayılmasına bir isyanı ve aynı zamanda ötesini; nesneleştirilme pratiğine dayalı bir temsilin reddini ya da Selek'in görüşmecilerinden birinin ifadesinde denk geldiği "bizi kötü gösterecek" (2009: 117) endişesini yansıtmaktadır. Bu durum, insanlara doğrultulan ses kayıt cihazı ya da bir fotoğraf makinesinin onları mercek altına alınarak incelenebilecek bir nesne olmaları algısının inşasından kaynaklanmaktadır. Hemmings'in "Neden hikâyeyi anlatmak isteyeyim, anlatınca nasıl bir konu haline geleceğim?" (2005: 119) sorusu durumu özetler niteliktedir. Dolayısıyla, deneyimlerle şekillenmiş bir "öncesi", akademik olsun ya da olmasın gerçekleştirilmesi planlanan çalışmalara yönelik bir "mesafe"yi de üretmeye başlıyordu. Bu mesafe dar ve aşılabilir bile olsa söylenmesi beklenenler şeklinde algılanan bir saha pratiğinin ortaya çıkışına ve sağlıklı verilerin toplanmasına neden olabilir. Çünkü "hiyerarşik araştırma sorgulandıklarını hisseden 'araştırma nesnelerinde' şiddetli bir güvensizlik yaratır" (Mies, 1983: 123). Dolayısıyla sahanın kirlenmiş olma riskini bünyesinde barındırma ihtimali olan bir "öncesi" ile oldukça zahmetli olan mücadele ve direniş yollarını aramak ve bulmak bir sosyal bilimcinin sorumlulukları arasında yer almalıdır.

4.3.2. Eşliğin Kadınlararasındalığa Etkisizliği

Karen ile sohbetimizin sonunda, "*Hepimiz için ayrı bir deneyim*" olarak günlüğü not düştüğüm şükran gününe (thanx giving) ailece davet edildik. Ugandalılarla daha yakından temaslar kurmanın çok iyi bir fırsat olabileceğini düşünmekten kendimi alıkoyamasam da saha için manavdan elma, armut ister gibi bana şu lazım demeyi beceremeyen bir araştırmacı olarak ilişki kurmanın, birbirine güvenmenin daha kıymetli olduğuna inancı ile hareket ediyor, daveti kabul ediyorum. Bunun en açık kanıtını, biz organizasyonun gerçekleştirildiği spor salonuna katılmadan önce bize ailece tahsis edilmiş protokolde Ankara'dan gelen Uganda büyükelçiliği çalışanı yanında oturmak yerine sürekli alanda dolaşmama gün boyunca onlarca Ugandalılar ile tanışıp kaynaşmama kızma birader, tavla, pis yedili dediğimiz kâğıt oyununa benzer masa

oyunlarına seyirci olmama kazananları tebrik etmeme, spor müsabakalarını izlememe, çocuklarımızın beraber oynamasına eşlik etmeme ve aynı sofrayı paylaşıp beraber yemek yememize rağmen hiç kimseye seks işçileriyle ilgili bir araştırma yürüttüğümünden bahsetmememle inşa ediyorum. Bizi davet eden Karen, fayda-çıkar temelli yaklaşmadığımı fark etmiş olmalı ki mekândan ayrılmak üzereyken kendisiyle vedalaştığımda, son anda beklemediğim bir hamle yaptı. “Hadi Yeliz!” dedi elimden sıkıca tutarak beni sahneye doğru çekti. Luganda konuşmalar nedeniyle çok anlayamasam da organizasyonu düzenleyenden katkı sağlayanlara kadar pek çok kişi sahneye çıkmış, günün anlam ve önemini belirten konuşmalar gerçekleştirdiğini düşündüğüm demeçler vermişlerdi. Tüm bunlar kamera kaydı altına alınıyordu. Uganda büyükelçiliği çalışanı, ofis başkanı sonrasında mikrofonu alacaktı ki Ugandalı kadınların isteği ve desteğiyle henüz konuşmasına başlayamadan yanında beni buldu. Ne olduğunu anlamayan bir tek ben değildim, ama o profesyonelce davranıp Luganda uzun bir konuşma yaptı. Dil bariyerinden dolayı konuşmasının içeriğine dair en ufak fikrim olmamasına rağmen, Karen’a ve yanındaki kadınlara bakmanın sağlıklı olacağını düşündüm. Onlar gülüyordu, ben gülüyordum; onlar ciddileşiyor, ben ciddileşiyordum; onlar alkışlıyordu, ben alkışlıyordum.

O güne dair görüşlerimi, bu çalışmanın başvurduğu teoriyle eklemlendiği noktaları günlüğe şu şekilde aktarıyorum: “Bu, Scott’un bahsettiği bir tür maske aslında, görüşlere katılıp katılmadığının bir önemi yok gibi, anlamıyorum ama anlıyormuş hatta yürekten destekliyormuş gibi davranıyorum. Ama güvenin en son tuğlasını biraz sonra kamusal ilanla gerçekleştireceğimden bihaberim” (Saha Notları, 2022).

Mikrofonun bana uzanmasıyla gerçekleştirdiğim konuşmamda, bizi davet ettikleri için, hatta eşimi ve çocuğumu da ağırladıkları için kendilerine teşekkür ettikten sonra yemeklerinin muhteşem olduğunu ifade etmeden geçemeyeceğimi söyledim. O esnada fark ettim ki beni dinleyen herkesin yüzünde bir tebessüm vardı. Derken ben aslında

Luganda bilmediğim için çoğu konuşulanı anlamadığımı sadece “*Oli otya? Gyendi (Merhaba, nasılsın? İyiyim)*” diyebildiğimi, onlar bana öğretmek isterse Luganda’yı öğrenmek istediğimi ekledim. Yüzlerindeki tebessüm büyürken kamusal ilanımı çoktan başlattığımı fark ettim. Kamusal ilanımı kadınlara dair meseleler üzerinde özel olarak durduğumu eklemekle devam ettim. Artık en azından “ben kimim ve burada ne yapıyorum”u kimseyi ikileme sürüklemeyen açıklamış oluyor, mikrofon ve hatta kameranın ilk bana uzatılmasından rahatsız olmuyordum.

Mekândan ayrılırken, Karen, “*Ayın 15’inde saat 10:00’da ofiste ol dedi, sakın unutma, geç kalma*” diye ekledi. “*O gün beş kadın ile görüşeceksin*” diye son cümlesini kurunca, yüzümdeki şaşkın mutluluğu kelimelerle anlatmam çok zor. Mekâna ilk vardığımda bu bilgiyi neden vermediğini ise hiç bilmiyorum. Belki gün boyu tavır alışlarımın, yaptığım konuşmanın bir ürünüydü ya da salondaki tek beyaz kadın olmamın “Kim bu?” sorularına eşliğinde Karen, çalışmamdan benden önce bahsetmiş ve görüşmelerin olanaklı kılmıştı. Olasılıkları bir kenara bırakınca elimdeki gerçeklik şuydu: Artık kadınlar hakkında gerçekleştirdiğim çalışmanın kadınlar aracılığıyla örülmesine tanıklık ediyordum.

4.4. Eşitsizlikten Etkisizliğe: Patriyarkal Pazarlıktan Gizli Senaryolara Geçiş

Scott (2018), Singapur’un Malaya köyünde yürüttüğü saha çalışmasındaki, köylünün yoksulluk karşısında gündelik yaşam pratiklerindeki direniş formlarına dair keşfinde, yoksulların kendi aralarında farklı zenginler arasındayken daha farklı davranıp konuştuklarına tanıklık eder, aynı şekilde zenginlerin de. Tabi olanlar ve hükmedenler arası etkileşimin kamuya açık haline “kamusal senaryo”, sahnede boyun eğiyor görünürken sahne dışında gerçekleşen direnişi okurken ise “gizli senaryo” terimlerini kullanıyor. Bu bağlamda kavramsallaştırdığı ve sahne arkasında olup bitenleri okumayı kolaylaştıran senaryolardan biri olan “gizli senaryo” ile Scott (a.g.e.: 43) “yalnızca sözleri değil; bütün pratikler dizisine” işaret ediyor. Scott (a.g.e.) tabi olanları tekil bir formda

resmetmez; dışlanma, ötekileştirilme veyahut kenarda bırakılma pratikleri tekil bir içerimden ziyade farklı bağlamlarda olabilir.

Scott'un teorisi, patriyarkal sistemde kadınların deneyimlerine ışık tutmaya olanak sağlıyor. Scott'un analizinden faydalanarak, kadınlara erişebilmek adına yüzleştiğim toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliğe karşı geliştirilen stratejileri gizli senaryolar çerçevesinde inceliyorum. Bunu, birinci evresinde deneyimlediğim eşitsizliğin sahayı boş bırakmayan yönünü ikinci evresinde sahayı boş bırakmasa da etkisizleşen yönleriyle genel olarak sahaya dönüp baktığımda Scott'un "gizli senaryoyu tahakküm pratiği yaratır" (a.g.e.: 62) fikrinden hareketle güç ilişkileri içerisinde nasıl hareket ettiğimi yeniden gözden geçirerek yapıyorum. Böylece söz konusu ilişkilere dair bilgi üretiminde ortaya çıkanlar iki gizli senaryonun varlığı ile eklemleniyordu. Sahanın birinci evresinde "benim yeğenim" ve ikinci aşamasında "o, bir öğrenci" ifadeleri ve her iki aşamasında da başvurduğum "sessizlik'ten yazıya" adı altında incelemeye aldığım bu senaryolar, eşitsizliği aşma girişimimde başarı sağlamıyor, ama onu aşındırmaya yarıyordu.

4.4.1. Tarlabası'ndaki "Yeğenlik"ten, Aksaray'daki "Öğrencilik"e

Leonard 1993 yılına ait işçi sınıfına odaklandığı etnografik çalışmasında, araştırmasına başlamadan önce, "varlığı fark edilmeden sık sık rahat bir şekilde giyinmiş olarak bölgeden" geçer, ancak görüşmenin ilk gününe "takım elbisesini giyerek ve evraklarını bir dosyada taşıyarak" gitmeye karar verir, daha sonrasındaki ifadelerinde ise bürokratik kıyafetiyle yabancı bir kadın olarak "yarım saat içinde bir grup çocuk tarafından taşlandığını" dile getirir (Akt., Lee, 1995: 24). Bu deneyim, Kümbetoğlu'nun (2019: 195) araştırmacının fiziksel olarak nasıl görüldüğünün; kılıf kıyafet, çanta gibi eşyaların "kendisinin belirli bir biçimde algılanışına neden olabileceğini" öne sürerken "haciz memuru" gibi görünmemeyi aksine alana uygun ya da yakın bir görüntü sunmanın gerekliliği üzerine vurgusundaki haklılığının bir göstergesidir. Tam da bu nedenle,

Bektaş-Ata gibi ben de “içerinin kurallarına riayet ediyor, giyim tarzımla, mahallede sergilediğim tutumla bu kurallara ters düşmemeye çalışıyordum” (2020: 268). Tarlabası’na girerken üzerimde siyah bir pantolon ve şişme mont; ayağımda görece yeni alınmış kahverengi bir bot vardı. Ama sabah çıkmadan, üzerimdeki heyecanı atmak için duş almanın faydalı olacağını düşünmüş, ancak gerekirse günlerce yıkanmamanın gerekliliğini öneren saha taktiklerinin üzerimde yarattığı gerginliği aşmak adına kısmen de olsa riayet ediyordum gibi saçıma şekil vermemeye hatta taramamaya karar vermenin sahadaki yansımasını birazdan idrak edecektim. Hem de dışarıda araştırma yapan Batılı antropologların deneyimlediği “papatya tarlasındaki dev bir ayçiçeği gibi” (Spradley, 1980: 48) göze çarparak. Ne Batılıydım ne de antropolog; ancak göze çarpmanın dışarılıktan kaynaklı olarak imkânsızlığını deneyimledim. Bunu, mahalle sakinlerinden birinin “tam polis kılığında olanlara benzemişsin ... genelde siviller böyle geliyor saç baş dağınık” cümlesinde bulmak mümkün. Mekâna uyum sağlamayı dışsal bir gözle değerlendirmelerim sonucunda haciz memuruna benzemeyeyim derken sivil polise benzemiştim.

Sivil polisi andırdığının artık farkında ve bunu aşmak için bir umut saçını başını ellerimle düzelterip şekil vermeye çalışırken başarısız olma durumumu aşmama imkân sunan ve beni kabul edilebilir kılan şeylerden biri ve belki de başat olanı mahallenin sevilen ve sayılan ağabeyinin “benim yeğenim” ifadesi oldu. Feminist bir araştırmacı olarak; gelin, yenge gibi mesafeli yakınlık kuran kavramlara karşın cinsiyet nötr bir terim olarak “yeğenlik” seçilmiş olması ve benliğimin evlilik ilişkisi üzerinden tanımlanmaması ise oldukça tatmin ediciydi ve benim için çok şey ifade ediyordu. Bu senaryoyle benliğim, güvenlik kalkanı tarafından bir tür koruma altına alınıyordu. Bunların üstünde ve ötesinde, senaryo aidiyet ve daha önemlisi yakın akraba statüsü sunması anlamında bir tür onaylanmanın göstergesiydi; beni içeriden biriymiş gibi gösteriyordu.

Tarlabaşı'ndan Aksaray'a kayan sahanın ikinci evresinde ise, yeğenlik vurgusunun yerini “öğrencilik”e devrettiğine tanıklık ediyordum. Seks işçisi kadınlara erişimimde kilit rol oynayan Karen, kadınlarla telefonda görüşürken ya da yüz yüze geldiğimiz anlarda benden sürekli “öğrenci” olarak bahsediyordu. Araştırma görevlisi olduğumu bilmesine rağmen Karen, bunu hiç dile getirmediği için ben de getirmiyordum. Bu, söz konusu çalışmanın bir öğrencilik ürünü olması gerçeğine dayanmasından kaynaklı olabilir. Belki de Tarlabaşı'nın polisi neyse Aksaray'daki kadınlar için akademik personel aynı şeyi ifade ediyordu. Nitekim öğrenciydim, “yeğenlik” gibi tam anlamıyla yapay bir konuma sığınmıyor; sadece gerçekliğin bir parçasını gizliyordum.

Öte yandan, Karen, öğrenciliğimi Türk olmamın üstüne koymuş olmalı ki bazen ofiste hangi ülkeden olduğuma dair sorular alıyordum. Sanırım ben de beyaz olmamı Türk olduğumun yeterli bir kanıtı olarak görmüş olmalıyım ya da Türkiye’de nereli olduğuma dair soruların “memleket”ten çıkmadan önce daha önce hiç sorulmaması gibi Türkiye sınırlarında Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olduğumu daha önce hiç dile getirme ihtiyacı hissetmememden de kaynaklı olabilir. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olduğumu söylediğimde suratlarında bir ekşime olmasa da İngilizce konuşmama şaşırıyorlardı, hatta neden Türkiye’de çok fazla İngilizce konuşana denk gelemediklerine dair sorular alıyordum. Her koşulda şaşırırlarken, yaşlarımızı birbirimizle paylaştığımızda, “kaç yaşındasın hâlâ okuyor musun?” şeklinde bir soru hiç almıyordum ve öğrenci olma durumum tüm bu süreçte en makul karşılanana oluyordu. Ben de kendimi tanıtırken Karen’in bayrağını devralıyor, ilk kelimem olarak öğrenci kavramsallaştırmasına sığınıyordum.

Gerek yeğenlik gerekse öğrencilik, alana daha kolay girebilmek adına araştırmacıların kullandığı ve tercih ettiği bir “desteğin” (Kümbetoğlu, 2019: 196) sözcüklere dökülen yansıması olarak düşünülebilir. Öte yandan, Scott’un analizine başvurulduğunda bu, “kamunun görüş, alanı içinde gerçekleşen, ama iki anlamlı olmak

ya da oyuncuların kimliğini saklamak üzere tasarlanmış, bir kılık değiştirme politikası” (2018: 50) olarak da değerlendirilebilir. Saçımı başımın dağınıklığını alan “yeğenlik” ve onları kötü gösterme ihtimalimi nötrale eden bir unsurlar haline gelen “öğrencilik”in bu politika altına şu şekilde özetlenebilir:

Sahanın Tarlabası ayağında giyindiğim kıyafet olan yeğenlik beni sivillere benzemekten oldukça uzaklaştırırken, Aksaray ayağında giyindiğim “öğrencilik” ise öğrenciye yardım etme isteklerinden besleniyor ve hiyerarşik bir düzlemi inřa etmekten ziyade bizi yakınlılaştırıyordu. Görüřmelerimde, çoğunun eğitim hayatını yarıda kesmelerine ve daha fazla okuyamamalarına yol ačan hayat koşullarına erişim sağlamış olmam söz konusu yakınlılaşmanın bir tür özlemden de kaynaklanıyor olabileceğini düşündürüyor.

4.4.2. Sessizlik’ten Yazı’ya

1986-87’de açılan ve “mahallenin fiziki olarak tecridi”ni (Pérouse, 2011: 287) temsil eden Tarlabası Bulvarı’nı açarak her sabah pasaport işlevi gören “yeğenlik” ile mahalleye girip çıkarken ve çoğu durumda eşimin yanı sıra başka erkeklerin eşliğinde mahalle içerisinde dolaşımdayken, Nijeryalı göçmen bir erkek, J., ile tanıştırılmıştım. Arkadaşları ile benim için konuşacağını ve rızaları olursa Tarlabası’nda görüşeceğimizi belirtmesi üzerine sahaya bir adım daha yaklaştığımı hissettim. Doktora çalışmasını yürüttüğü Tarlabası’na göçmen bir erkek eşliğinde giriş sağlayan Suter’in (2012: 34-36) göçmenlere dair çalışmasında deneyimlediği gibi, arkadaşlık ilişkisi güçlendirici bir edim olarak işlev göstermek üzereydi.

Tanıştırıldığım kişi, arkadaşlarının deneyimlerini kendi fikirleri eşliğinde dile getirirken, meseleyi siyah bir erkeğin gözünden değerlendirmeme de olanak sağlıyordu. Nitekim düşüncelerini dile getirirken kullandığı “mağdur”, “tercih”, “zorlama” kelimeleriyle siyah kadın seks işçilerini bir tür sömürü kısılacında resmetmesi üzerine Scott’un eserinin en önemli kavramsallaştırmalarından biri olan ‘maskeler dünyası’na

adım atıyordum. “Söz konusu izleyicinin ve çıkarlarının doğasına bağlı olarak kalınlaşabilir ya da incebilir” olan maske -arkadaşlık ilişkisinin gücüne duyduğum ihtiyaçtan dolayı- gittikçe kalınlaşıyordu (2018: 62).

Öte yandan, bu kalın maskenin altında, ikinci senaryom olarak kategorileştirdiğim sessizliğe ise çoktan geçmiştim. Sahanın başından beri kendi çalışmamda erkeklerin yönlendirmeleri doğrultusunda hareket eden biri olarak sessizlik olgusunu; politik bir edim ve hatta “güçlülere karşı stratejik bir savunma” (Gal, 1991: 175) olarak görmek faydalı ve gerekli bir hamledir. Zira, sessizliği her koşulda başkalarının hükmüne gösterilen gelişigüzel rıza ya da itaatin bir biçimi olarak algılamak yerine aslında sıklıkla başvurulmuş, direnişin gizli bir formu şeklinde değerlendiren feminist çalışmalar da mevcuttur (bkz., Cruz, 2015). Öte yandan, bu gereklilik, “kadın anlatılarındaki sessizliklerin izini sürmek, politik olarak bastırılmış olanı ironik” bir şekilde açığa çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda bilinçli sessizlik biçiminin hangi hallerde zorunlu olduğunu ve girişimin güçlendirici işlevini ortaya çıkarır (Motsemme, 2004: 922). Tam da bu nedenle deneyimlerimde, siyah erkeğin siyah kadına yönelik mağduriyet söylemleri karşısında suskunluğum, iletişimde ifadelerin yetersiz kalacağına inanmaktan ya da isteksizlikten kaynaklanmıyor, bilinçli bir eylem olarak mesafeyi barındırıyordu. Bu mesafe, mağduriyet söylemlerine dair bir tavır alıştan da kaynaklanıyor ve kadınların gözlerinden meseleye bakış arzusuna erkeklerin sözlerinin öncelik etmesinden duyulan rahatsızlıktan da besleniyordu.

Öte yandan, Aksaray’daki mekânda ev kavramsallaştırması içerisinde örneklendirdiğim “restoran” çalışanı Ugandalı kadın ve restorana gelen kadın tüccarlardan biri, süreç içerisinde kendisi de fikirlerini ifade etmeye başlamışlardı. Kadın tüccar, elimdeki onam formunu incelemek isteğiyle alıp okurken seks işçiliğine tavrını net bir şekilde ortaya koyuyor; başka bir iş yapabileceklerine ama kolaya kaçtıklarını ifade edişindeki yargılamaları karşısında sert bir şekilde formu geri verirken sessizliğimi

koruyordum. Sonraki günlerden birinde, göç eden kadınların muhtemelen bana söyleyemediklerini ama bu işe zorlandıkları ve başka tercihleri olmadığını ifade eden restoran çalışanı, seks işçisi kadınlara acıdığını dile getirirken ben sessizliğimi korumaya devam ediyordum.

Kolayca sahip olmadığım erişim gücü, sessiz kalmamı ve problem çıkarmamamı gerektiriyordu ve bu oldukça haklı bir gerekçeydi. Diğer bir ifade ile feminist bir meydan okumaya girişirsem büyüünün bozulacağına inanıyordum. Tam da bu nedenle, dönüş yolu boyunca homurdanmalarımı ve varınca günlüğe içimi dökmelerimi sahne dışında gerçekleştirilen direniş sessizliğin bir uzantısı, Scott (2018)'un deyimiyle gizli senaryo olarak belirginleşiyordu.

Tüm bu tartışmalar ışığında, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliği bir tahakküm pratiği olarak okuduğumuzda onu aşındırma amacıyla girişilen pazarlıkların yerini gizli senaryolara bıraktığı ve bunun tahakküme karşı bir direniş formu olduğu görülebilir. Eşliğe bir patriyarkal pazarlık olarak rıza gösteren bir araştırmacı olarak deneyimlerimin zaman içerisinde tahakküm ve direniş formlarıyla kesişen yönlerini tespit etmek feminist saha çalışmasında keşfedilen olguların feminist bilgi üretimindeki yerini ve önemini de göstermektedir.

4.4.3. Dayanışmanın Farklı Formlarında Senaryoları İşe Koşma

Saha çalışmasını yürüttüğüm süreçte kadınların farklı sorunlarla yüzleşme deneyimleri karşısında bilgi akışının Ugandalılar arasındalığına sızıyordum. Bu sızma gerek İstanbul'da harcadığım süre içerisinde gerekse İstanbul'dan eve döndüğümde varlığını koruyor, alanı terk etme lüksüne sahip biri olarak görünsek ve algılsak da seks işçisi olsun olmasın kadınların sorunlarına karşı kayıtsız kalmamamdan besleniyordu.

Görüşmek isteyen olursa diye numaramı yaygınlaştırabileceklerini dile getirdiğimde bunun kapsamının “her türlü sorunuzda bana ulaşabilirsiniz”i ekleyerek ayrıldığım İstanbul'dan henüz sahada elde ettiğim ses kayıtlarını kâğıda dökmeden

farklı numaralardan aranmaya başlamıştım. Bunların her birini (hastaneden çıkamayan, ev sahibi ile sorun yaşayan ya da evden şiddet görerek atılan vb.) dile getirmek bu çalışmanın kapsamı ve amacı dışında kaldığı için titizlikle seçilen ve dayanışmanın hem farklı bir formunu ortaya çıkaran bir örneklemele devam etmek daha sağlıklıdır. Bu farklılık, çalışmanın teorisiyle de uyumluluk gösteren kadınlarla iş birliği içerisinde gerçekleştirdiğimiz senaryolara dayanıyor. Söz konusu örneklendirme ise mesajlaşmalarımızın ve telefon görüşmelerimize dayanan şu ifadelere dayanıyor:

“Günaydın madam” mesajını alınca; daha önceki benzer mesajların ilk başlarda yarattığı mülakat yapmak isteğimin Aksaray’da dolaşan ağından mı esinlendiğine dair hissi çoktan üstünden atmış biri olarak “Bana yardım edebilir misin” yazısı ekrana düşmeden önce “O’na nasıl yardım edebilirim”i düşünmeye başladığımı itiraf etmeliyim. Daha sonrasında onu arayarak kısa bir tanışma evresinden sonra bu sefer konuştuğum kadının pasaportuna el konulmuş bir kadınla konuştuğumu öğrendim. Sesi oldukça kötüydü, ifadesinden pasaportuna el koyanın Türk bir kadın olduğunu ve onunla evli olan Nijeryalı erkeğin ona 50.000 Türk Lirası’nı çaldığına dair iftira atarak fiziksel ve psikolojik şiddet uyguladıklarını öğrendim. Şiddetin saatlerce, günlerce sürdüğünü ama Ugandalı kadının aslında oraya giderken kandırıldığını; tek çocuğa bakacağını zannederken üç çocuklu bir eve bakıcı olarak gittiğini, bundan duyduğu rahatsızlığı dile getirdiğinde ve eşyalarını toplamaya başladığında her şeyin şimşek gibi aniden başladığını ne olduğunu anlamadığını, 50 bin Türk lirasının çalındığını da o esnada söylediklerini dile getirdi.

Evine dönmek istediğini, ama pasaportunun kadında olduğunu söyleyince polise erişmek bir çözüm olarak önümüzde çok açık duruyordu. Telefonu kapattım ve 112 üzerinden İstanbul Emniyeti’ne bağlandım. Durumu izah ettikten sonra kadının iletişim bilgilerini detaylı bir şekilde istediklerinde kadının iznini alarak telefon numarasını ve öğrendiğim kadarıyla ev adresini polise ilettim. Daha sonrasında başka bir aktarma

gerçekleşti, emniyetten başka biriyle konuşmaya başladım, durumu ona da izah ettim. Şikâyetçi olduğu kişinin adresi gerekiyordu şimdi de bunu tarif edemese de sizi oraya götürebileceğini karşı tarafa ilettiğimde, kişinin kendisinin şikâyetçi olunan kişinin adresinin yakınında bir emniyete iştirakinin gerekli olduğunu, en hızlı bu şekilde gerçekleşebileceğini dair bilgi akışını Ugandalı kadına ilettim. Kadının dil problemini ise telefonla beni arayarak gerçekleştirebileceğimiz çeviri aracılığıyla gerçekleştirmeyi planlıyorduk. Nitekim korkusu yeniden nüksetmişti. Polisten korkmana gerek yok dediğimde, Nijeryalı adamdan korktuğunu “Onlar mafya” ifadesinde idrak ettim. Yakın zaman önce ev almış, Türk kadınıyla evli olan Nijeryalı erkek karşısında hem Ugandalı hem de kadın olarak nasıl güçsüz olduğunu hissettiriyor; karşısında konuştuğu kadının da Türk olması ve polisin onu koruyacağına dair telkinlerde bulunması durumu değiştirmiyor; onların (Nijeryalı erkeklerin) polisten korkmadığını dile getiriyordu. Her şeye rağmen polise güvenmemiz gerektiğini yinelememe rağmen, yalnızca onun değil; bakıcı olmasına aracı olan arkadaşının da ev adresini bildiklerini, polise giderse “mafya”nın ona ya da arkadaşına zarar verebileceğini endişesini ekliyordu. Nitekim aklıma bir fikir geldi; polise gidip pasaportunun çalındığını dile getirmesinin kimseyi incitmeyeceğini söyledim. Sonuçta, bu el koyma durumu, kadının rızası dışında gelişen zora dayalı bir şey, bir tür gasptı. Bu gasp etme karşısında, başka türlü nasıl yardımcı olacağımı bilemiyordum.

Dolayısıyla saha çalışmasının başından beri işe koştüğüm; senaryolara “sahayı tamamladım artık” dedikten sonra da kadınlar arasındaki dayanışmanın farklı bir formunu üretmek için başvuruyordum. Tüm bu serüvenin ilk başlarında, bir tür patriyarkal pazarlık olarak “eşliği kabul etmiş”, eşlikte gizli senaryolara başvurmuş bir araştırmacı olarak seks işçisi kadınların senaryolarını analiz ettiğim bu çalışmada yüz yüze hiç gelmediğim kadınlara senaryolar üretir hale gelmiştim. Bu her ne kadar kişisel bir tavır alış gibi görünse de sahanın damgalı oluşu kadar örnekleme grubunun makbul görünen kadınlık

normlarıyla örtüşmemesi gibi faktörlerle oldukça ilişkili olan dolayısıyla, sosyolojik bir soruna dayanmaktadır. Bu bağlamda, feminist meydan okuma yerine taktiklerle sahada ve sonrasında var olunması önemsizmiş gibi görünse de bazı kazanımlar sunuyor. Bu, feminist araştırmacıyı bir adım öteye taşıyarak onun yalnızca eşitsizliği aşındırmasını olanak sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda gizli senaryolar üretmesine de alan açıyor.



BEŞİNCİ BÖLÜM

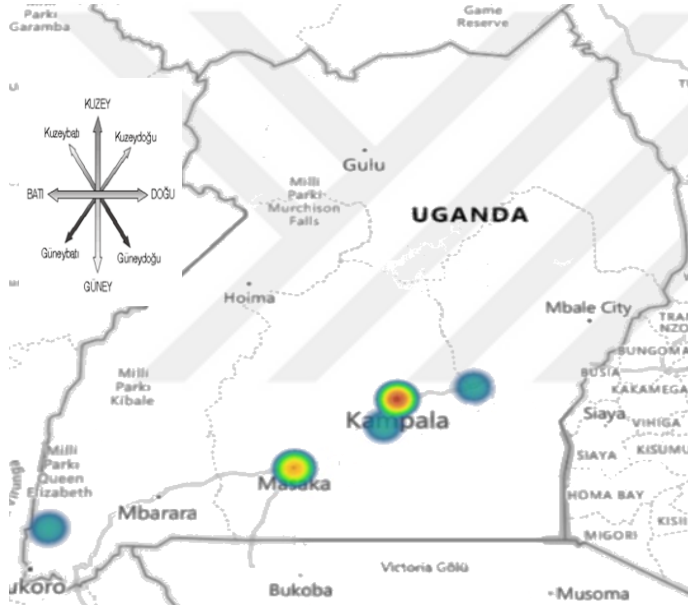
5. UGANDA'DAN YA DA HETERO-PATRİYARKAL TAHAKKÜMÜN ÇEŞİTLİ YOLLARINDAN KAÇIŞ

“Janie’yi dövebilmek, onun efendisi olduğu duygusunu pekiştirmişti.”

-Gözleri Tanrıyı Seyrediyordu- Zora Neale Hurston, 2021, s.152–

5.1. Kim Bu Kadınlar?

Kadınların Uganda’daki yerleşim alanlarına dair göstergeler Tablo 3’te gösterildiği



üzeredir:

Kadınlar, ağırlıklı olarak Uganda’nın Kampala (5) ve Massaka (4) şehirlerinden göç etmiş olmakla beraber göç edilen şehirler arasında; Kampala’nın güneyindeki Entebbe (1), doğusundaki Jinja (1) ve Uganda’nın güneybatı sınırına

yakın Kanungu (1) da yer alır.

Tablo 3. Ugandalı Kadın Seks İşçilerinin Göç Ettikleri Yerlerin Haritalandırılması

Kadınların bu bölgelerden Türkiye’ye varış hikâyeleri kadar kim oldukları da önemlidir. Kimliklerinin bağlamını yaş, medeni hal ve çocuk sayısı üzerinden Tablo 4’te gösterildiği haliyle şemalaştırmak olanaklıdır.

Tablo 4. Ugandalı Kadın Seks işçilerinin Yaş, Medeni Hâl ve Çocuk Sayısını Gösteren Demografik Veriler

MAHLAS	YAŞ	MEDENİ HAL	ÇOCUK SAYISI
Karen	32	Bekâr	1
Amantine	29	Bekâr	1
Anne	36	Bekâr	2
Charlotte	29	Bekâr	0
Joanne	47	Bekâr	6
Emily	31	Bekâr	0
Alice	34	Bekâr	0
Mary	45	Bekâr	5
May	35	Bekâr	0
Loisa	34	Bekâr	2
Nelle	32	Bekâr	4
Nora	30	Bekâr	0

Tablo 4’te yaş, medeni hal ve çocuk sayısı bağlamında detaylandırılan ve çalışmaya dâhil olan ve en fazla 90 gün ikameti kapsayan vizeye sahip menşei Uganda¹⁶ olan kadınların hepsi Tablo 3’teki kalkış noktalarından çıkıp “turist” olarak geldikleri, daha sonra “kaçak” olarak yaşamaya devam ettikleri Türkiye’den kendi ülkelerine hiç geri dönmemiş, gidip gelerek “turist”liklerini yenilememişlerdir. Kuşkusuz, bunun ardındaki nedenlerden biri “turist” olarak çıktıkları yolculuğun maliyetinin yüksek olmasıdır: Vize harcı, pasaport ücreti, uçak bileti de dâhil seyahat giderleri, varışta ihtiyaç duyulacak nakit para ve konaklama gibi unsurlar hesaba katıldığında söz konusu maliyet artmakta, döviz kurundaki dalgalanmaya bağlı olarak değişkenlik göstermektedir.

Kendi kanatlarıyla uçan kadınlardan; elde avuçta ne varsa ile yola çıkan ve/ya daha önceki birikimlerini ya da varlıklarını seyahatin giderlerinin temininde kullanan Karen, Amantine, Anne, Charlotte’dan hareketle kadınların bazıları için birincil maddi

¹⁶ Türkiye’nin 3’te 1’i büyüklüğünde bir ülke olan Uganda, “Afrika’nın orta-merkez kısmında, Kenya’nın batısında ve Demokratik Kongo Cumhuriyeti’nin doğusunda yer almaktadır” (bkz., Ticaret Bakanlığı, 2022: 2).

destekçilerinin kendileri olduğu dile getirilebilir. Nitekim bu diğer kadınlar için geçerli bir durum olarak belirginleşmez. Kadınların, boylarını aşan maliyetlerle nasıl başa çıktıklarını keşif ve herhangi bir organize hareketin sinyalinin mevcut olup olmadığına erişim amaçlarıyla bu çalışmanın kapsamındaki katılımcılar incelendiğinde, “organizatör” ya da “ajans” aracılığıyla Türkiye’ye varışın söz konusu olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Her ne kadar “üçüncü kişilerin varlığı”nı törpüleyen varış hikâyelerine erişilse de kadınların deneyimlerine daha yakından bakıldığında varışlarını kolaylaştıran ikinci bir kişinin varlığına dair detaylar ortaya çıkar. Bu detay; organize bir hareketin sinyalinin alınmadığı saha gözlem ve verilerinde kadınların sınır aşan hareketliliğe yalnız çıktıkları, ancak çoğu hikâyenin ortak bir paydasını oluşturan, “ikinci kişi bağlantısı” aracılığıyla sürece dair bilgilerin edinilmesinde kendini gösterirken zaman zaman bilgi akışının yanında para akışının da mevcudiyeti ile karşılaşılır. Bilgi ve/ya para akışı neden(ler)ile tamamen kişiselleşemeyen seyahatin yönünü iletişime geçilen Ugandalılar oluşturmaktadır: Kuzen ya da Uganda’dan daha öncesinden tanışık olunan kadın bir arkadaş olarak kavramsallaştırılan bu ikinci kişi, hâlihazırda Türkiye’de bulunan ve bazıları oturma iznine sahip ama çoğu kaçak olan “Ugandalılık” olgusunu beslemekte, ondan güç almaktadır. Bu olgu, sınır aşan harekette kadınların omuzundaki bir el işlevi görüyor. Dahası, “*Uganda’dan arkadaşlarım önerdi. Türkiye ile ilgili bilgim yoktu daha öncesinde, WhatsApp üzerinden bağlantı kuruyordum, arkadaşlarım bilgi veriyordu bana...*” açıklamasıyla May, yabancı bir ülkeye dair “yabancılık” hissini giderme işlevi de sunan söz konusu bilgi transferinin, varış öncesi endişeleri ortadan kaldıran ve meselenin psikolojik maliyetini törpülemeadaki rolünü göstermekle kalmıyor, belki de daha önemlisi, yasa dışılığın bağlamı ve kapsamı üçüncü kişilerden ziyade kadınlar arasındalığa çekildiğini göstermiş oluyor. Bu arasındalığa Mary’nin, Emily’nin, Amentine’nin deneyiminde de karşılaşılıyor.

Öte yandan, May gibi Türkiye'ye varma hedefiyle borçlanarak yola çıkan Joanne bilgi akışının yanında meselenin maddi yönüne dikkat çekiyor:

“Buraya gelirken, arkadaşımдан bir miktar para aldım. [...] Evet Uganda'dan bir arkadaş, Türkiye'deydi. O da aynı işi yapıyor, seks işi. Kazandıkça ona borcumu ödüyordum. [...] Hayır, faizli bir para gibi değil. [...] Parayı ben kendime alıyordum, ona da veriyordum. Ama artık borcum yok, bitti.”

Nelle ise, elinde hiç para olmadan yola çıkma hikâyesini şu şekilde açıklıyor:

“Eylül 2021'de geldim. Arkadaşımdan borç almıştım. Her şeyi onunla ödedim. Borcumun bir kısmı bitti, 9000 Amerikan Doları borcum vardı, 5 ödedim, 4 kaldı. Paranın bir kısmını da aileme yolluyorum. 4 çocuğum var demiştim. Onların ihtiyaçlarını ben karşılıyorum, onlara ben bakıyorum.”

Bu ifadeleriyle Nelle, borcun Türk lirası üzerinden değil Amerikan doları üzerinden gerçekleştiğini gösteriyor. Varış öncesinde borçlanma deneyimlerinin mevcut olduğu bilgisine de ulaşmayı erişilebilir kılan bu ifadeler, borçlanılan kişinin genellikle Türkiye'deki Ugandalılardan oluştuğunu ortaya çıkarırken, kadınlar arasındalığın duygusallıktan bağımsızlaşan yönlerini de sunmuş oluyor. Bu bağlamda, Karen'ın şu ifadeleri oldukça dikkat çekici: *“Tamam bir gün iki gün evet, yardım ederim. Evimde de kalabilir. Ama herkes kendi ayakları üzerinde durmak zorunda”*. Dahası bu ifade, söz konusu argümanın romantikleştirilmesinin önüne geçen önemli bir veri olurken, her birinin sırtlanması gereken sorumluluğun bağlamını ve kapsamı belirlenmiş oluyor.

Tüm bunlar önemli olmakla beraber, Brah'ın belirttiği gibi, kimin seyahat ettiği konusunda yanıtlanması en zor sorulardan biri “ama ne zaman, nasıl ve hangi koşullar altında?”dır (1996: 182). Kuşkusuz, kadınların hikâyelerinde, seks işçiliğine varan yolculuğu analiz edilirken Brah (a.g.e.)'ın sorularını görmezden gelmek, kadınların göç etmelerinin ardındaki toplumsal gerçeklikleri ihmal etmek anlamına gelir. İhmal etmemek ise cinsellik, şiddet, erkeklik, kadınlık ve tüm bunlar arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını daha iyi anlamının önünü açar. Bu soruları cevaplama girişimleri ve dolayısıyla “fuhuşa giden yolların çeşitliliği; ekonomik durgunluk, yetersiz sosyal yardımlar, işsizlik ve artan borç ortamında ekonomik ihtiyaçlar...” (O'Neill, 2001: 78)

çerçevesinde kadınların göç kararlarında etkili faktörler olarak uzun yıllardır tartışılıyor. Hassan (2015), Uganda’da fuhuşun kadınlar açısından nedenlerini boşanma ya da özellikle kocanın ailevi görevlerinde sorumsuz hale gelmesinden, ağır işlerde çalışmak istenmemesinden, geçinmelerine yetecek kadar maaş alamadıkları ya da kendilerine herhangi bir iş bulamadıkları için başvurdukları sonucuna ulaşır. Türkiye’deki Ugandalılar özelinde verilebilecek örnek, kadınların göç etme nedenleri arasında cinsiyetlendirilmiş baskı formlarının varlığını keşfeden Coşkun (2016a)’un çalışmasıdır. Bu çalışmasında Coşkun, “özellikle eşlerinin terk etmesiyle ya da evli olmalarına rağmen eve ekmek getiren pozisyonda olmaları, çocuklarına ve diğer aile üyelerine bakma yükümlülükleri, boşanma ya da evlenememe” gibi olguları kadınları göçe zorlayan başat faktörler olarak not düşer (a.g.e.: 102). Böylece, Hassan (2015)’ın Uganda’daki fuhuş üzerine analizinin sınır aşabilen yönleri de gösterilmiş olur.

Coşkun (2016a) ve Hassan (2015)’ın ana argümanı, Loisa’nın “*Biz kadınlar aslında Uganda’dan değil, Uganda’daki erkeklerden kaçtık*” cümlesiyle beraber sahada yeniden test edilmiş bir veri haline gelirken, öte yandan, Ugandalı kadınların göç etmelerinde belirleyici faktörler arasında dikkat çekici unsurlar da gün yüzüne çıkıyor. Bunlar, görüşmecilerin ağırlıklı olarak bir tür sömürge mirası¹⁷ olarak “eğitim”de fırsat eşitliğinin yokluğuna dair eleştirilerinin yanı sıra istihdam yoksunluğuna ve ekonomik yoksulluğa uzanan bir dizi pratikleri kapsamaktadır. Örneğin, kadınların evlendikleri ailelerin bir parçası haline geldiğine dair yaygın kültürel anlayış nedeniyle, doğdukları aileleri, yaşamın erken dönemlerinde eğitim gibi kaynakların tahsisinde genellikle onları yetersiz bırakmakta veya bir aile, bir kız veya bir erkek çocuğu eğitmek arasında seçim

¹⁷ “Sömürgeci eğitim politikası, Afrika’da kadınların görelî konumunu olumsuz etkileyen en güçlü faktörlerden biriydi. Bu bağlamda, Viktorya dönemi Avrupa’sında olduğu gibi, erkeklere orantısız bir şekilde eğitim fırsatları sağlanmış ve Uganda’da da kadınlar eğitim olanaklarından mahrum bırakılmış, dışlanmıştı. Üstelik eğitilmiş ev kadını, sömürgeci tarafından kocasının üretkenliğini motive edebilecek potansiyel bir tüketici olarak görülüyordu. Bu nedenle kadınlar, daha iyi bir ev, daha iyi mobilyalar, daha iyi yemek, daha iyi su kaynakları vb. istemek için eğitilmelidir ve eğer isterse, bunları çocukları için istemelidir, kendileri için değil.” (Tamale, 1999: 11)

yapmak zorunda kaldığında, genellikle erkek çocuğa öncelik vermekte; sonuç olarak, Ugandalı kadınlar, erkeklere kıyasla daha az eğitilmiş olurken ve kayıtlı işgücünde iyi temsil edilememekte, dolayısıyla hane içi alanda faaliyetlerini sürdürmekte ve böylece kültürel olarak belirlenmiş hane içi toplumsal cinsiyet rolleri pekiştirilmektedir (Otiso, 2006: 95-96). Daha geniş sosyal, ekonomik ve politik yapılar, bireylerin ve grupların göç etmek isteyip istemediklerine karar verdikleri bağlamı sağlar (Şaul, 2014: 147). Tam da bu nedenle, kadınların ülkelerine geri dönme umutlarının yokluğu ise yoksulluğun politik yönünden oldukça besleniyor. Bu politik etken, Tamale (2001: 71-72)'nin şu ifadelerinde oldukça açık;

Hükümetin yoksulluk anlayışı ile tabandaki kadınlarınki arasında büyük bir eşitsizlik var. Tabandan kadınların yoksulluğa bakışı, Maliye, Planlama ve Ekonomik Kalkınma Bakanlığı tarafından sağlanan dar odak noktasından daha geniştir. İkincisi yoksulluğu kişi başına düşen harcamanın dar bir merceğinden görürken, tabandaki kadınlar onu güçsüzleşme, kırılganlık, kaynak eksikliği ve baskı ile ilişkilendiriyor. Hükümetin Yoksulluğu tanımlamasının temel sorunsalının toplumsal cinsiyet etkilerini göz ardı etmesi olduğu açıktır. Örneğin, gelire erişimde hane içi eşitsizlik farklılıkları analizi yapılmadan, hane harcamalarına dayalı yoksulluk sınırı değerlendirmesi yapılıyor. Yoksulluğu Ortadan Kaldırma Eylem Planı reçeteleri, yoksulluğun altında yatan yapısal nedenleri ortadan kaldırmayı ve ülkeyi azgelişmişlikten çıkarmak için güçlü ve sürdürülebilir bir sosyal-ekonomik temel oluşturmayı amaçlamaz. Bunun yerine plan, yalnızca mevcut koşullar içinde “yoksulluğu ayarlamayı” amaçlamaktadır. Yoksulluğu Ortadan Kaldırma Eylem Planı'nın yapabileceği en iyi şey, Uganda'nın üst/orta sınıf ile köylü işçi sınıfı arasındaki uçurumu genişletmektir.

Nitekim bu çalışmayı bir adım öteye taşıyan, kadınların göç etmelerinden ziyade kaçmalarının ardındaki olguları tarihsel ve kültürel elementlerle beraber ortaya çıkarmakta; bu aynı zamanda toplumsal cinsiyet lensleriyle meseleye odaklanmanın kıymetini göstermektedir. Bunu, Morokvašić'in göçe dair “genellikle menşei toplumların baskıcı doğasından kaçış” (2014: 359) ifadesindeki vurgusundan ve Türkiye özelinde verilebilecek bir örnek olarak Erbaş (2019)'ın “göçmek” ile “kaçmak” arasındaki farkı temel alan yaklaşımından hareketle ele alıyor; bu çalışmaya dâhil edilen göç hareketini, direnme arzusuyla ortaya çıkmış bir tür kaçış olarak sunuyorum. O halde kadınların ne'den kaçtıklarına ve bunun sosyo-kültürel olgularına daha yakından bakma ihtiyacı

doğmaktadır. Bu çalışmadaki haliyle, Ugandalı kadınlar bir yandan geleneksel olan “başlık parası”nın getirdiği kişisel görünen ancak bir o kadar da toplumsal olan sorunlardan, diğer yandan da emperyal bağlamda ithal edilmiş formlarında kadınlığa ve erkekliğe aşılana “sömürge mirası” olarak da değerlendirebileceğimiz toplumsal değer ve kabullerden kaçmaktadırlar.

5.2. Kadına Ne Olduğunu, Erkeğe Kim Olduğunu Söyleyen Hetero-Patriyarka Aracı Olarak Başlık Parası

Uganda toplumu kuşkusuz hetero-patriyarkaldır. Uganda’nın evlilik gelenekleri flört ile başlar, ardından *başlık parası* ödenir ve düğünle sonuçlanırken bu model, geleneksel, dini ya da resmi evlilik pratiklerinde olsun, Uganda’daki neredeyse tüm evliliklerin temelini oluşturur (Otiso, 2006: 89).

Başlık parası teriminin derinlikli İngilizce sözlüklerinde (Oxford Advanced Learners Dictionary, The Concise Oxford English Dictionary, Webster’s New World Dictionary vb.) yer almaması durumuna şaşkınlığını gizleyemeyen Eriot (2004: 103), bunun yerine çeyiz teriminin sıklıkla kullanımını ve içerdiği çeşitli anlamlarını dile getirerek meselenin kültürle olan sıkı ilişkisine değinir. Bu değinide, “bazı ülkelerde gelinin ebeveynleri tarafından damada yapılan bir ödemenin (Hindistan’da olduğu gibi); bazı ülkelerde (Afrika kıtasında ve özellikle Uganda’da olduğu gibi) damat tarafından gelinin ebeveynlerine yapılan bir tür “gelin bedeli” ya da Türkçe kavramsallaştırmasıyla “başlık parası” adı verilen ödemeyi inceler (Eriot, 2004: 103-105). Türkçe herhangi bir sözlükte yokluğa işaret etmeyen sözcüğün, Türk Dil Kurumu tanımlamasında; “bazı bölgelerde, evlenirken damadın kaynatasına ödemesi gereken para veya mal, başlık” (TDK, 2022) şeklinde açıklanması nihayetinde bir tür bedeli işaret etmekte ve toplumsal cinsiyete dair oldukça derin bir tartışmayı beraberinde getirebilecek bir sosyo-kültürel okumayı gerektirmektedir.

Uganda’da başlık parası ödenmesi asırlık bir gelenektir, bu geleneğin kökleri Uganda’nın coğrafik konumuyla beraber okunduğunda farklı bir anlama bürünür:

Tropik ormanların varlığı, geniş ormanların varlığını ortaya çıkarırken aynı zamanda 1890'larda ortaya çıkan TseTse sineğinin¹⁸ yaşam alanını etkilemesi nedeniyle tarıma dayalı sistemlerin için uygun olmayan geniş ekilebilir araziler meydana çıktı. Bu da tarımın yoğunlaşmasını ve ticarileşmesini, uzun mesafeli ticaretin gelişimini ve tekerlek veya pulluk gibi hayvanlarla çalışan teknolojilerin kullanımını engellemek gibi zincirleme etkiler yarattı (Meier zu Selhausen, 2015: 17-18).

Bunun toplumsal cinsiyet ile ilişkisi ise “hane yapısı” üzerine odaklanıldığında ortaya çıkmakta ve kısıtlı kaynaklar ve “nispeten kıt işgücünün, bir evlilik kurumu olarak çok eşliliğin gelişmesine katkıda” bulunurken, başlık parası “eşlerin ailelerine gelecekteki üreme ve üretkenlik potansiyellerinin kaybını tazmin etti” (a.g.e.: 18). Dolayısıyla, bir ailenin ektiği alanın büyüklüğü ile ailedeki eş sayısı arasında doğrudan bir ilişki vardı (Boserup, 2007: 26).

Tarihsel olarak tek bir formunun deneyimlenmediğine dair sinyaller barındırması; bir gelin için ödenen inek veya keçi sayısından, ödeme şeklinin seyrinin yavaş yavaş hayvancılıktan nakit paraya geçmesi ama her koşulda, iki aile arasında görüşülmesi durumu da mevcuttur: Genel olarak gelin alınmadan önce ödeme yapılırken, bazen gelin ve damat birkaç ay veya yıl boyunca birlikte yaşarken, başlık parasının ödenmesi için düzenlemeler yapılır (Wendo, 2004: 716).

Sosyo-kültürel okuma sürecinde, 20.10.2022 tarihinde May ile aramızda geçen sosyal medya üzerinden gerçekleştirdiğimiz görüşme şu şekilde Türkçeleştirilmiştir:

May: Bir kız geleneksel olarak evleneceği zaman, önce hem kadın hem de erkek konuşur ve erkek gelip Ssenga'ya kukyala¹⁹ tarihi bildirir. İkinci olarak

¹⁸ Bu sinek, hayvanların ‘uyku hastalığı’ olarak bilinir ve özellikle büyükbaş hayvanların hastalanmasına ve/ya ölümlerine yol açabilir. Bu da temel ekonomik geçimi hayvancılığa dayanan Uganda’yı ve halkını oldukça olumsuz yönde etkileyebilir.

¹⁹ Damadın ailesinin, gelinin ailesi ile ilk tanışması olan bir tür geleneksel törendir. Türkiye’deki kız isteme merasimlerine benzetilebilir. Bu merasimde, misafirler babanın dışında biri tarafından karşılanırken, gelin adayının ailesinin diz çökmesi ve selamlaması beklenir. Bu işi, ağırlıklı olarak hanenin diğer kadın üyeleri üstlenir. Ssenga’nın sürece dâhil olması ise ikramlarda kendini gösterir: Ssenga, sırasıyla damat ve gelin adaylarına, daha sonra ise odada bulunan herkese kahve çekirdeklerinin yer aldığı sepeti (birlik ve beraberliğin sembolü anlamına gelen) iki elinin üzerinde dolaştırarak servisi tamamlar. Ssenga’dan sonra gelin adayının babasının aktif rolü ön plana çıkar. Başlık parası ve hediyeler konusunda gelin adayının taleplerinin karşılanması ile babanın statüsü onaylanmış ve/ya pekiştirilmiş olur. Böylece, evliliğe ilk adım atılmış olur. Dahası, katılımcının WhatsApp aracılığıyla gönderdiği görseller, kız isteme ve nişan merasiminin bir arada gerçekleştirildiği bir pratiği andırıyor. O güne özel tahsis edilmiş bir fotoğrafının varlığı, merasim sonrası, fotoğraf ve/ya video çekilmek üzere Kadının adının yazdığı Örn., “X’in Kukyala”sı şeklinde bir standın mevcudiyeti, sürecin nihai temsili olarak söz konusu pratiklerin icra edildiğini gösteriyor. Bu, öte yandan herkesin belirli rolleri üstlendiği bir tür sahneyi andırıyor.

kukyala'dan sonra koca adayı ile kızın ebeveynleri arasında gayri resmi tanışma (okumanyagana/okuta omukaga) için geleceği tarih verilir ayrıca o gün başlık parasını (omutwalo gwa taata) getirmesi gerekir, kadına aileden gelen hediyeleri başlık parası olarak kabul edip etmediğini sorarlar evet derse evliliğe devam eder hayır derse orada biter.

Yeliz Kendir Gök: *Yani başlık parası yaygın, özel bir şey ya da miktar var mı?*

May: *Önce başlık parasını ödüyorsun, sonra kilise düğününe gidiyorsun. Ödenen miktar kadının ailesine bağlıdır, bazı babalar o kadar açgözlüdür ki bir erkeğin karşılayamayacağı başlık parası olarak getirebilecekleri şeylerin bir listesini verebilirler. Ve eğer onlara bunu ödeyemeyeceğini söylersen, senden kızlarını rahat bırakmanı isterler²⁰.*

Bir araştırmacı olarak görüşmemiz esnasında başlık parasının ne olduğunu sormuyorum. Hatta, Agberemi'nin "ailenin "iyi bir kız" yetiştirdiği için bir tür şükran ya da bir kızın başka bir aileye geçişiyle yaşanan "kaybın" tazmini" (2004: 68) olarak kavramsallaştırdığında da ne demek istediğini satırların sonuna gelmeden idrak etmiş oluyorum. Söz konusu deneyim, Uganda ile kültürel yakınlıktan ziyade, başlık parasının Türkiye'de tanındık gelmesinden, yaygın olmasa da bugün bazı yerlerde karşılaşılabılır ve halen uygulanıyor olmasından besleniyor. Dolayısıyla, gelinin ailesine evlilik için para veya hediye şeklinde damat tarafından ödenen bedeli taahhüt eden; para miktarı ve büyüklüğü toplumdan topluma değişen; ilgili öğeler genellikle erkeğin aile geçmişi, toplumdaki konumu, kızın yaşı²¹, eğitimi ve durumu tarafından belirlenen faktörlere²² göre *başlık parasının* ödenmesi, birçok Afrika toplumunda bulunan geleneksel bir uygulama (Oguli, 2004: 47) olduğuna veya bazı durumlarda geleneklere göre, en yaygın çeyiz öğelerinde ineklerin, keçilerin yanı sıra kazma aletlerinin olduğunu ve bu aletlerin, kızın kayıp emeğinin ve üretkenliğinin sembolü yerine geçtiğine" (Otiso, 2006: 87)

²⁰ Başlık parası, 2 milyon Uganda Şilini (2 Kasım 2022 döviz kuruna göre, yaklaşık \$530) ile 20 milyon şilin yaklaşık \$5300) arasında değişmektedir (bkz. Lindrio, 2019). Öte yandan her koşulda yalnızca parayı kapsamaz, gelinin kültürüne bağlı olarak sığır, keçi, tavuk başlık parasının kapsamına girer (bkz. CGTN, 9 Temmuz 2019).

²¹ Gelin adaylarının yaşı yükseldikçe, başlık parası ters yönlü bir ivme izlemekte ve miktar, hediyelerin hacmi, yoğunluğu, gösterişliliği düşmektedir. Biyolojik üretim (doğum) ile ilişkilendirilen yaş faktörü, kadınların biyolojik yaşları dikkate alınarak "verimsizleşmesi"; yumurtalıklarındaki yumurta sayısının azalması ve gebe kalma ihtimalinin azalması ile ilişkilendirilir. Bir aday ne kadar gençse o kadar "kıymetlidir" (bkz. Lindrio, 2019).

²² Örneğin, kız genç ve eğitilmiş ise, ebeveynleri fiyatı daha yüksek belirleyebilir. Daha önce evlenmiş ve boşanmış olması halinde ise ücretin az ya da hiç olmaması ile sonuçlanabiliyor.

erişim soruların seyrini kuşkusuz etkileyen faktörler olarak belirginleşirken şaşkınlık ibaresinin yokluğunun devam ettiğini kabul ediyorum. Öte yandan, “başlık parasının yönlerine yapılan vurgu aileden aileye değişim göstermesine ve bu nedenle bazen kızının cazibesini öven ve/ya yoksul bir taliple evliliğini onaylamayı reddeden bir babanın, evliliğe böyle bir ekonomik bakış açısıyla yaklaşması toplum tarafından kınanmamasına” (Driberg, 1932: 413) rağmen, kırsal topluluklarda daha geleneksel başlık parası uygulamaları yaygın olmaya devam edişi ve kültürel norm olarak kabul edilir ve kentsel alanlarda uygulamanın değişimi ve para ve mallardan ziyade daha yaygın olarak iade edilmeyen hediyeler (Thiara ve Hague, 2009: 2) şeklinde kendini göstermesi karşısında tavrım değişmiyor.

Bir diğer görüşmede, Emily “10 koyun da oluyor, 20 koyun da. Ama şu ara çok pahalı” dediğinde de bunun kadınların “ödediği bedelden” bağımsız olduğuna erişimden henüz bihaberdim. Ancak dakikalar içerisinde dudaklarından dökülen şu cümleleri Uganda’da başlık parası ödenmiş kadınların evlilik sürecinde ödediği bedelin farklı bir yönünü ortaya çıkarıyordu. Söz konusu ifadesinde Emily, şunları dile getiriyor:

“Ama bir kere başlık parasını ödediklerinde, artık dönemezsin, çünkü sana para ödediler. Hala uygulanıyor, ama önceden daha çoktu. Kuzenimin kızı evlenmişti. Evlendiğinde, evliliğinde şiddet görüyordu. Kocasını onu dövüyordu. Annesine sığındı, kaçtı, yani geri döndü. Annesi ona evine, kocasına geri dönmesi için yalvardı. O da şiddet gördüğü kocasına geri döndü... Çünkü başlık parasını geri ödeyemezlerdi. Geri ödemek de kolay değil. 20 inek, 15 ya da 10... Bunları geri vermek de kolay değil, sana başlık parası ödeyen kocayı bırakmak da... Çünkü o sana ödeme yaptı, çok zor... Bazıları açısından bu gelenek... Seni döver ve sonu gelmez. Bırakırsın erkek sana ne yapmak isterse onu yapar, döver, aşağılar, itip kakar. Sen geri dönemezsin. Benim ailem bu tarz şeylerden nefret eder. Bunu benim ailemde yapamazsın. Hayır. Neden geri ödesinler ki?”

Görünen o ki bir kadının başlık fiyatını belirleyen ve talip olanın karşılayamayacağı fahiş fiyata getirme gücüne sahip, onay makamı statüsündeki “baba”ya ait olan güç, evlilikle beraber el değiştirmektedir. Çünkü kadının babası tarafından başlık parasının iade edilmesi gerekir. Boşanmanın gerçekleştirilmesi için artık

borçlu olan babadır, onayına doğrudan başvurulmasa da ödemenin gerçekleştirilmesiyle gücü eline alan “damat” onay hakkını saklı tutmuş olur.

Öte yandan yalnızca kültürel ve toplumsal bir mesele değil oldukça politiktir. Çünkü Uganda’da başlık parası yasaldır. Uzun yıllardır, başlık parası bir kez ödendikten sonra, genç kadının ailesi tarafından hanenin erkek bireylerinin veya akrabaların evlenmesi için kullanılması durumu deneyimlenmiş, evliliğin sonlandırılması için kadının ailesinden başlık parasının geri istendiğinde çoğu zaman geri ödenecek bir şey kalmaması nedeniyle ödeme yükümlülüğü altına girmek zorunda kalan kadın için bu durum evliliği sonlandırmanın önüne geçen bir faktör olarak belirginleşmiştir ve eve dönerse, geri ödeyecek hiçbir şeyi olmadığı için kocasıyla birlikte kalmaya zorlanır (Alupo, 2004: 94).

Başlık parasının bedelini ödemeye devam eden “kuzeni”nin konumu karşısında üzüntüsünü sözlerine ve sesine yansıtan Emily, ailesinin benzer bir deneyime izin vermeyeceğinin altını çizirken kuşkusuz, hukuken 2015 yılda meydana gelen değişimden güç alıyor. Söz konusu yıl, Uganda yüksek mahkemesi²³ tarafından kocaların evlilik sona erdiğinde başlık parasını geri isteme uygulamasını yasaklanması ile nispeten de olsa törpülenmiş olan tahakküm pratiğine işaret ediyor (BBC News, 6 Ağustos 2015). Nitekim başlık parasının kendisi görüşmecinin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere kültürel kalmaya devam ediyor ve başlık parasının kendisi sorunsallaştırılmıyor. Hatta,

“Ülkemizde kadının ailesinden boşanırken başlık parasını iade etmek zorundasın... Ama eğer adam çıkıp boşanalım diyorsa, kadınla birlikte geçirdiği tüm yılları hesaba katmak zorunda.”

ifadeleri ile May, meselenin varlığına işaret etmekle kalmıyor, uygulamanın koşulları ve bağlamı konusunda ipuçları veriyor; kadının boşanamamasının önündeki engelin, erkek söz konusu olduğunda nasıl şekillendiğini, kadının ailesine biçeceği bedeli, ödenen ve

²³ Feminist mücadele kapsamında başlık parasının kendisinin anayasaya aykırı olduğu yönündeki beklentilerine cevap vermeyerek söz konusu aykırılık iddiasının reddediyor ve başlık parasının yasallığını onaylamaya devam ediyor.

kalan üzerinden izaha giriyor. Bunu sadece bireysel ifadelere indirgemek de hatalı, çünkü;

[...] tüm kadın hakları savunucuları radikal bir değişiklik istemiyor. Ugandalı kırsal kadın hakları savunuculuğu grubu Terrewode'un başkanı Alice Emasu, başlık parasının hemen kaldırılması yerine önce reform yapılması gerektiğini öne sürüyor. Toplumlari nihai ortadan kaldırmaya karşı duyarlı hale getirmek için çaba sarf ederken gönüllü, geri ödemesiz bir hediye tercih ediyor. "Başlık fiyatına ani bir şekilde son verilmesini savunmak çok fazla direniş neden olabilir" dedi (Wendo, 2004: 716).

Böylece, her iki durumda da geleneksel olan yönüne vurgusunda "şiddet" ve "başlık parası" arasındaki ilişkinin kadının "bedelinin ödenmiş" olmasına götüren sürecin doğallaştırılmış, sıradanlaştırılmış ve kültürün bir parçası haline gelmiş yönünü gösteriyor, nitekim şiddetin de. Şiddetin nedenleri çeşitlenebiliyor, ama ardındaki olgu kadınlara ödenen başlık parasında gün yüzüne çıkıyor. Dolayısıyla, "başlık parası toplumlarındaki birçok erkeğin ya çok yorgun olan ya da ilişki havasında olmayan bir eşe karşı hoşnutsuzluğunu ifade ederken hala başlık parası konusunu gündeme getirmesi, kökleri hetero-gerçekliğe dayanan tarihi geçmiş bir fikrin esnekliğinin bir kanıtı" haline geliyor (Agberemi, 2004: 67).

Başlık parasının derinlemesine ele alındığı, 16-18 Şubat 2004 tarihinde Uganda'nın Kampala kentinde düzenlenen "Uluslararası Başlık Parası Konferansı"nda geçen ifadelerin oldukça önemli bir kısmı ise görüşmecilerden elde edilen verileri doğruluyor, ancak kadınların metalaştırılmasının, nesneleştirilmesinin ve şiddet gibi olguların kesişiminde başlık parasının yer almasını eleştirerek, uygulamanın kaldırılmasının gerektiğini daha açık bir şekilde dile getiriliyor. Söz konusu konferansın bir kısmında, Uganda'da hane içi şiddetin nedenlerinden birinin başlık parası olduğunu değerlendiren Oguli (2004: 49) başlık parasını "bir kocanın bir kadın için bir bedel ödemiş olması, bu kadını, satın alınmış bir şey olan mal kategorisine sokar" ifadesi ile özetlerken, aynı konferansın bir başka oturumunda Jeftha (2004: 116) köylülerle yaptığı görüşmesinden hareketle aralarından birinin "bir kadın çok kırılgan bir konumda olduğu

için dikte edemez. Onu satın alıyorum ve bana itaat etmesi gerekiyor çünkü o benim malım” sözlerine yer verir.

Yukarıdaki diyaloglara da yansıyan bu pratiğin sahadaki karşılığında, erkeklerin şiddete başvuran olma durumları test edilmiş bir veri olmakla birlikte, kadınların kendi yaşadıkları deneyimlerin karmaşıklığından soyutlamaya başvurdıkları da gözlemlenmiştir. Kültürel olarak, genç kızların, başlık parasını kadınlığa biçilecek bir mal bedeli olarak değil de bir tür saygınlık olarak değerlendirmesi durumu; “erkeklerle kaçmaktan korkmaları ve başlık parasını ödemeyen erkeklerin, eşlerine hiçbir ekonomik değere sahip olmadıkları için saygı duymayacaklarına” (Rogers, 2004: 192) dair görüşleri bu soyutlanmada etkin bir rol oynuyor olmalı. Başlık parası ödemesi ile evlilik dışı cinsel ilişkilerin daha düşük oranları arasında güçlü bir ilişki olduğunu, 2001 yılında Uganda’nın başkenti Kampala’da ve 12 kırsal bölgesinde gerçekleştirilen hanehalkı anketlerinden elde edilen verilerle destekleyerek ve söz konusu durumun erkeklere kıyasla kadınlar için olduğunu iddia eden Bishai ve Grossbard başlık parasının bir tür “cinsel sadakat” aracına döndüğünü gösterir: “Başlık parasının iade edilebilir doğası, kadınları uymaya teşvik eder” (2010: 1178). Erkekler açısından ise durum tahakkümün seyrini ve dozunu yükseltebilecek bir mantığa sahiptir. Bu mantığı Bishai ve Grossbard (a.g.e.: 1178-1179) şu şekilde ifade eder:

Erkekler, karılarının kendilerini aldatması durumunda başlık parasının kendilerine iade edileceğini bilerek eşlerinin ailelerine başlık parası yatırır. Kadınların davranışlarını kontrol etmeleri ya da makbul kadın olmaları beklentisi erkeklerin pazarlık gücünü ve evlilikteki refahını artırır ve son olarak erkeklerin daha yüksek refahının bir ifadesi, kocaların sadakatinde karşılık gelen artışlar olmaksızın daha fazla eşin sadakati ile sonuçlanabilmesidir.

Dolayısıyla, kadınların ahlaklı, “iyi kızlar” olması beklenir ve hatta evliliğin başarısızlığının “ailenin kız çocuğunu düzgün yetiştirememesi” ile desteklenmesi yönünde olması ve bu yetiştirememenin gelinin karakterine yansıdığı yönündeki görüş boşanmış kadınların kendi ebeveynleri tarafından kolayca kabul edilmemesi ile

sonuçlanmakta (Alupo, 2004: 94), söz konusu durum kadınların yüzleştikleri baskı formlarını çeşitlendirmekte, güçlendirmektedir. Dolayısıyla, başlık parasının sembolize ettiği sadakat cinsel formlarından boşanamamanın engeli haline gelir. Hatta, “kadın itaat etmek zorundadır, çünkü o onun malıdır ve hatta geleneksel olarak evli olan bir kadının, kocasının ikinci bir eş almasına itiraz etmesi beklenmez” (Wendo, 2004: 716).

Öte yandan, “gerçekte erkeğin ailesine üretken ve üreme hizmetinin aktarılması” (Alupo, 2004: 94) pratiğinin bir uzantısı olarak belirginleşiyor. Bu, görüşülen kadınların bazılarının çok çocuklu olmaları ve yalnızca biyolojik yeniden üretim anlamında üretken değil; çocuk sahibi olsun ya da olmasın evin geçimine katkı sunma anlamında, görünmeyen emeklerini değişim değeri taşıyan forma dönüştürmelerinde (pazarda ürünlerini satmaları) ya da işgücü piyasasına dâhil olma girişimlerinde (hizmet sektörünün farklı birimlerinde çalışmış olma) yakalanabilir.

Nitekim “kocaya kaçmayan” ama sadece erkek şiddetinden değil aynı zamanda yoksulluğun ve çeşitli toplumsal cinsiyet temelli ayrımların yarattığı şiddetten de kaçan kadınlar, Türkiye’de seks işçisi kadın olmanın getirdiği koşullar bağlamında şiddetle yüzleşmeye devam ediyor. Nitekim şiddeti meşru kılmak amacıyla evlenebilmek için bedelin ödendiğini hatırlatan Ugandalı erkekleri, “başlık parayı ödedim” sözlerine özellikle, şiddet sonrasında ya da kadınların mutsuzluklarını, şiddeti sona erdirmeye girişimleri aşamasında başvurdukları aktarılıyor. Dolayısıyla, erkek bir kez başlık parasını ödediğinde, kadın mülk statüsüne indirgenir çünkü erkek bunun bedelini ödemiştir (Alupo, 2004: 94).

Dolayısıyla boşanmaya elverişli hukuki ortam kısmen sağlansa ve engele yol açan maddi unsur olarak “başlık parasının iadesi” ortadan kaldırılsa da başlık parasının yasallığının kabulü, toplumsal kabullerle eklemlenince söz konusu adım işlevini yitirmektedir. Bu kadına ne olduğunu söylemeye devam eder: Kadın mülktür ve kocası, onun üzerinde tüm yetkiye sahiptir.

Başlık parasının tahakküm ile ilişkisinin bir diğer yönünün, ödenen paranın eşin (kocanın) ölümü” ile “dul” kalan kadının aile dışına evlenmemesi için varsa erkek kardeşlerinden biri tarafından devir alınması durumu olası olmasıdır (Bukyabubi, 2004: 99). Öte yandan, “eşin (kocanın) ölümü” ile birlikte şiddetin sosyal değil aynı zamanda hukuki ve politik dayanakları da gün yüzüne çıkıyordu.

Tamale (1999: 9-10)’nin aktardığı üzere;

Genç Eşler (Young Wives Group-YGW) üyesi Lovinsa Senkonyo’nun kocasının vefatından sonra ona kızı ve on iki yıllık evlilikleri boyunca ortaklaşa edindikleri mallar kalmıştı. Kocasının gömülmesinden birkaç gün sonra, dul kadın, evlilik süresince evi de dâhil olmak üzere edindikleri tüm malların, kocasından evlilik dışında doğan genç bir oğul tarafından miras alındığını öğrendi. Benzer bir kaderle karşı karşıya kalabileceklerini anlayan YWG üyeleri, kadınlar olarak evlilikten ne elde edebileceklerini bilmek istiyorlardı. Bu amaçla örgütlenerek Uganda Kadın Konseyi’ni (Uganda Council of Women-UCW) 1947 yılında kurdular. Nitekim kadınların sesleri ulusal siyasetten dışlanmaya devam etti.

Bu uzun yıllar boyunca bir süreklilik halinde, “feminist ve kadın aktivizminin en aktif ve ilgili alanlarından biri olarak toplumsal cinsiyete dayalı şiddet”i (Bennett, 2011: 94) ön plana çıkarıyor. Hatta, evliliğin radikal bir sorgulamasına erişen direnişle dolu isyana dönüşüyordu.

Hepimiz fahişeyiz! Evli bir kadın cinselliğini kontrol edemez. [...] Erkeği tatmin etmesi için fahişelik gibi davranışlarda bulunması gerekir. Üstelik bir Gomesi (geleneksel kadın kıyafeti) veya arabaya ihtiyacı varsa, bu cinsel tatmin yoluyla olur. Maddi kazanç karşılığında bu seks değil mi? Kadınlar ekonomik kazançlar için hüznü bir evlilik içinde kalacaklar. Yani sokakta da olsanız evinizin rahatlığında da olsanız hepimiz fahişeyiz! Seks işçilerini, yapmak istediklerini yapan cesur kadınlar olarak görüyorum. Cinselliği üzerinde kontrolü olan kadınlara saygı duyarım; vücutlarını ne zaman ve nerede çalıştıracaklarını belirlerler. Ancak müşteriler, işleri suç sayıldığı ve ahlaki bir sorun olarak algılandığı için onları kötüye kullanır. Mesleği sorun yapan şey, mesleğin damgalanmasıdır. Pek çok seks işçisi, eşlerinin de dâhil olmak üzere normal kadınlarınıza sunulmayan güvenli seks için pazarlık yapabilir. (Akt., Tamale, 2011b: 157)

Söz konusu şiddet deneyimi ile müşteri şiddetine uzanan göç birlikte ele alındığında “koca dayacı”nı sona erdirmeye arzusuındaki kadınların gelir getiren bir iş olarak seks işçiliğine yönelerek yerine “müşteri şiddeti” ve “ırksal şiddet” gibi şiddet pratiklerinin ikamesi ile yüzleştikleri açıktır.

5.3. Dünden Bugüne Taşınan Sömürge Mirasında Kadınlığa ve Erkekliğe Dair

Uganda’da patriyarkayı sosyo-tarihsel bir mercek aracılığıyla Uganda’daki erkekliğin keşfi üzerinden ele alırken bunu kolonyalizm öncesi, süreci ve sonrası dönemlerini de hesaba katarak inceleyen Coughtry (2011: 49-50) şu ifadelere başvurur:

Uganda kabilelerinin çoğunda olmasa da pek çoğunda toplumsal cinsiyet rolleri, erkekler ve kadınlar arasında sömürgeci etkiden önce açıkça tanımlanmıştı ve erkekler toplumda baskın statüye sahipti. Bunda, kadınların geleneksel olarak, selam verirken diz çökmek ve önce erkeklere yemek servisi yapmak gibi çeşitli gelenek ve uygulamalarla erkeklere saygı göstermesinden tavuk ve yumurta gibi yiyecekler leziz olarak kabul edilip, bu nedenle erkekler için ayrılmasına kadar uzanan bir dizi pratik verilebilir.

Bu ifadeler, kadınlar ve erkekler arasında toplumsal statü farkını törpüleyen ve toplumsal cinsiyet ilişkileri özelinde birbirlerine yakınlaştıran olgunun üretim pratiği olduğunu vurgular. Benzer şekilde, sözlü tarih verilerinden ve gezginlerin anlatımlarından elde edilen kanıtlardan hareket eden Kyomuhendo ve McIntosh, hanelerin tükettikleri yiyeceklerin tamamını veya çoğunu kendilerinin yetiştirdiklerini ve çoğu durumda kendi kullanımları için basit zanaat ürünleri yaptıklarını, iş bölümüne dair toplumsal cinsiyet ilişkilerinin daha çok tamamlayıcı nitelikte olduğunu ve işin çoğunun hane halkı tarafından yapıldığını; erkekler özelinde barınak, giysi, et ve alkol temininden, hayvanlarla ilgilenmeye ve kabuklu kumaş yapımından avlanmaya kadar çeşitlenen işlerin; kadınlar özelinde ise temel gıda maddelerini (kökler, muzlar ve soslarda kullanılan sebzeler dâhil) hasat etmek, tüketilebilir hale getirmek ve yemek yapımından hasırlar, sepetler ve diğer ev eşyaları yapımı şeklinde kategorileştirildiğini aktarır (2006: 46). Dolayısıyla daha çok geçimlik ekonomiye; hanelerin kendi kullanımı ya da tüketimine dayanan bir yaşam pratiğinden bahsedilebilir. Bu çerçeve her ne kadar tam anlamıyla bir eşitliği yansıtmasa da Uganda ekonomisinin tarihi seyrinin erkek merkezli olup olmadığına dair soru işaretlerine karşı, genel olarak Afrika tarihinin kadınların erkeklerle eşit olarak çeşitli faaliyetlerde emeklerini sürdürdüğünü yansıttığını öne sürerken Mikidady (2022: 7), Uganda’da kadınların çömlek işçiliğinde uzmanlaştığı,

erkeklerin ise demir işçiliğiyle uğraştığı örneğine başvurarak hiç kimsenin kadınların Afrika topluluklarının gelişimindeki rolüne itiraz etmeyeceklerinin altını çizer.

Nitekim 1900'lerden 1930'lara kadar olan erken kolonyal dönemde Uganda'da değişen yaşam hem kadınları hem erkekleri etkiledi (Kyomuhendo ve McIntosh, 2006: 44). Tam kapsamı ve çeşitliliği henüz tam olarak araştırılmamış olmasına rağmen, Uganda'nın farklı bölgelerini de kapsayacak şekilde, genel olarak kadınlar, statü kaybı yaşadılar (Pankhurst, 2002: 2). Ugandalı kadınların konumunu sömürgecinin ekonomik ve politik yönü kadar ideolojik elementleriyle örülmüş ağırları kültürel değerleri haline getirmiş, bu sosyal süreci de etkilemişti. Çünkü sömürgecilik döneminde, sömürgeciler projelerinde erkekleri kadınlardan üstün tuttular: Tarım alanların kullanımı ve kontrolünden madencilik ve inşaat faaliyetlerine kadar pek çok alanda erkek işgücüne başvurulmuş, kadınlar ise dışlanmıştı (Mikidady, 2022: 5). Bunu, Boserup (2007: 41-43)'un şu ifadelerinde yakalamak mümkündür:

Çiftçiliğin doğal olarak erkekler için bir iş olduğunun Avrupalı kabulleri, alışılmış “tembelliklerinden” vazgeçerlerse, erkeklerin kadınlardan çok daha iyi çiftçiler olabileceğine inanmaya ikna etti. [...] Her halükârda, hemen hemen tüm Avrupalılar, çiftçilik sanatında erkeklerin kadınlardan üstün olduğu görüşünü paylaşıyordu ve ardından, tarımın gelişmesi için erkek çiftçiliğinin kadın çiftçiliğinin yerini alması gerektiği sonucu çıktı. Birçok Avrupalı bunu başarmak için ellerinden gelen her şeyi yaptı. Örneğin, 1923'te bölgedeki Avrupa Tarım müdürü “pamuk yetiştirmenin Uganda'da kadınlara bırakılamayacağını” belirtmiş ve onlarca yıl sonra erkeklerin çoğu pamuk eker hale gelirken, kahve üretiminde yeterli işgücüne erişim kalmayınca diğer bölgelerden ücretli erkek işçi tahsis edilmişti. Tarımda kadının merkezi konumunu ortadan kaldırmak amacıyla girişilen bir diğer yaptırım, Avrupalıların yeni tarım yöntemlerini sadece erkekler için öğretmeyi tercih etmesinde gizliydi. Böylece, yeni görevler esas olarak erkeklerin alanına girer ve “sadece erkekler” onların lehine propagandaya tabi tutulurdu. [...] Böylece, tarımsal gelişme sürecinde, erkeklerin emek üretkenliği artma eğilimindeyken, kadınlarınki az çok durağan kaldı ve geriledi. Kadınların emek üretkenliğindeki görece düşüşün doğal sonucu, onların tarım içindeki görece statülerindeki düşüştür ve daha ileri bir sonuç olarak, kadınlar ya tarımı bırakıp ev hayatına çekilmek ya da kasabaya gitmek isteyeceklerdir.

Sömürge öncesi geçimlik tarımda erkekler ve kadınlar arasında var olan karşılıklı bağımlılık, erkeklerin egemen olduğu bir sistemde kadınların ücretsiz ev işçisi haline geldiği bir sisteme evrilirken (Coughtry, 2011: 52), bu kadınların önemli bir

çoğunluğunu kapsayan bir olgu olarak belirginleşti. Öte yandan, 1920'lerden sonra, nadir de olsa Ugandalı kadınlar arasında kente yönelik iç göçü deneyimledi. Söz konusu fark, kadın göçünün sosyal olarak onaylanmış bir durum olmamasından ve kadınların kente göç eden erkek göçmenler gibi muamele görmemesinden kaynaklanıyordu, hatta çoğu Uganda kültürünün toplumsal cinsiyet tanımlarına göre, kadınlar tarlalarda uzun saatler boyunca çapalarıyla çalışacak kadar güçlüydü, ancak ne Afrikalı ne de İngiliz erkekler kasabalarda kol gücüne dayalı işlerde kadınları çalıştırmayı uygun bulmuyordu (Kyomuhendo ve McIntosh, 2006: 57).

Zamanla Kampala'da fahişelik artmaya başladıkça, Kyomuhendo ve McIntosh (a.g.e.: 77)'un ifade ettiği haliyle şu şekildeydi:

Kadınların cinselliğini ancak hareket özgürlüklerini kontrol ettikleri takdirde kontrol edebilecekleri duyulan inançla Kampala'ya kadın göçü; evli kadınların yabancıların yaşadığı kentsel alanlara taşınması ve hatta buralardan geçişi yasaklanmaya çalışıldı. Amaç, tüccarlar, askerler ve diğer yabancılarla cinsel ilişkileri önlemek ve aynı zamanda kadınları köylerde daha yakın gözetim altında tutmaktır. Ancak 1920 ve 1940 yılları arasında birkaç kadın Kampala'ya taşınınca bu, kentsel topluluğun uygun ahlaki düzeni ihlal ettiğine dair genel algıyı güçlendirdi. Ahlaki düzen hem Ugandalı hem de İngiliz erkeklerin karşı çıktığı ırklar arası ilişkiler korkusuyla, kasabada Afrikalı kadınların varlığından duyulan rahatsızlık yoğunlaştı. Böylece, 1936'da Buganda hükümetinin bakanları, sömürge yetkililerinden Kampala'nın İngilizler için ayrılan bölgeye yakın bölümlerine taşınan ve fahişe olarak çalışan köy kızlarını sıkıştırmalarını istemek için misyonerlere katıldı. Kampala'nın beyaz yetkilileri de aynı şekilde, Afrikalılar ve "yerli olmayanlar" arasındaki aşırı yakın temasla ilgili endişelerini dile getirdiler. Belediye kararnamele, kasabanın dışında Avrupalı yerleşimlerini yasakladı ve Afrikalı kadınların yabancı erkeklerle evlenmesini engellemeye çalıştı.

Tüm bunlar, kadının nasıl davranması gerektiğine dair bir modelin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan süreci beraberinde getirdi. Afrikalı liderler, İngiliz hükümet yöneticileri ve misyonerler kadınları ilgilendiren pek çok konuda çelişkili görüşlere sahip olsalar da bazı kadınların uygunsuz davranışlarda bulundukları konusunda hemfikirlerdi. Endişe alanları, para için seks teklif eden kadınları, kadınların köylerden kasabalara göçünü, özellikle kadınlar tarafından alkol üretimini ve kadınların çocuk doğurma oranının azalmasını içeriyordu (a.g.e.: 76). Afrikalı ve İngiliz liderler kadınların

davranışlarının kontrolü konusunda gerekeni bir an önce yapmaları gerektiği konusunda kendilerini sorumlu hissetmiş olmalılar ki 20. yüzyılın başlarında ortak bir tanım formüle etti: Aile İçi Erdem Modeli (bkz., Altıncı Bölüm: Tahakküm Stratejileri ve Direniş Taktikleri: Ugandalı Kadın Seks İşçilerinin Deneyimleri). Bu modelle, kadınların saygı duyulan olması için iyi bir kadın olması ve nasıl davranması gerektiğini bilmesi gerekiyordu. Böylece, kadınlar kısıtlayıcı, baskılayıcı ya da doğrudan emredici bir içerimden ziyade ideolojik bir zemine çekilerek toplumun da içselleştirebileceği daha yumuşak ancak yönlendirici bir formda roller ve görevler çerçevesinde normalleştiriliyor, kadınlar ise amaçlanan şekle uygun bir biçimde itaatkâr kılınıyordu.

Nitekim Afrikalı feministlerin beden, toplumsal cinsiyet ve politika arasındaki kesişimin kesinlikle farkında olduğunu dile getiren Ugandalı akademisyen ve insan hakları savunucusu Tamale (2004: 160), bu kesişimi şu şekilde özetler:

Kadın cinselliğini ve biyolojik yeniden üretim kapasitesini kontrol altına alma ya da düzenleme ihtiyacı, kapitalist-patriyarkal toplumlar açısından oldukça önemli bir meseledir. Kaynakları kontrol etme ve kadınlar üzerindeki göreceli ekonomik güçleri aracılığıyla erkek egemenliğini pekiştirir. Patriyarkal aile yapısında kadınlar ve hatta çocuklar evin reisi konumunda olan erkeğin fiilen malı gibi muamele görürlerken, kapitalizmin bu fiiliyet üzerinde birtakım sınırlandırmalar getirmesi kaçınılmaz olmuştur. Çünkü erkeğin edindiği mal, mülk ve servetin erkek çocuklarına aktarılması esastır. Bu da beraberinde hukuki zeminlerle sağlamlaştırılmış “tek eşliliği” ve nihayetinde hetero-patriyarkayı doğurur. Nitekim bu, erkeklerin çok eşliliğini zedeleyen bir şey olmamakla birlikte kadınların tek eşliliğinin kontrolünü gerekli kılar. Erkeklerle değil de kadınlara uygulanan zina suçunun yasal zemine oturtulmuş olması bunun en belirgin örneğidir. Benzer şekilde, erkeklerin kamusal; kadınların özel alanla özdeşleştirilmesi de tesadüfi değildir. İki alan, birincisi erkekleri, siyaset ve ücretli emek gibi toplumsal olarak değerli faaliyetlerin odağını temsil ederken, ikincisi, kadınlar tarafından gerçekleştirilen esas olarak karşılıksız ve düşük değer biçilen ev içi faaliyetleri temsil eder. Bu, kadın bedenlerinin evcilleştirilmesini ve onların üretken ve yeniden üretici toplumsal yaşamın gereklerini karşılıksız karşıladıkları ve ekonomik olarak erkek partnerlerine bağımlı oldukları “özel” alana gönderilmesini gerektirdi.

9 Ekim 1962’de İngiltere’den siyasi bağımsızlık kazanan (bkz., Kyomuhendo ve McIntosh, 2006: 116) Uganda’nın, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliği alaşağı etmesi beklenebilir. Ancak “çoğu hükümetin bağımsızlıktaki cinsiyet eşitsizliğine verdiği yanıt gibi Uganda’da da her şey olduğu gibi bırakılmıştır” (Pankhurst, 2002: 2). Hatta, çok

çeşitli gelir getirici faaliyetler de dâhil olmak üzere, ülkenin kamusal yaşamının birçok yönüne katılmaya teşvik eden yeni retorik; kadınların işgücü piyasasına kademeli girişine, daha fazla iç göçe dâhil oluşuna, iyileştirilmiş eğitim fırsatları ve kadınların kamu kurumlarına daha fazla katılımına olanak sağlasa da kadının işinin gerçek doğasını, aile içi erdem modelinden bağımsızlaştırmıyor, onu kamusal alana taşıyordu: Böylece sadece hane içerisinde değil kamusal alanda da iyi kadınlık vurgulanıyordu (Kyomuhendo ve McIntosh, 2006: 116) Dolayısıyla, söz konusu miras aktarılmaya, varlığını kuşaklar ötesine taşımaya devam etti. Çünkü

Sömürgecilik, Uganda kabileleri arasındaki cinsiyet rollerini bugün hala hissedilebilecek kalıcı bir şekilde temelden değiştirdi. Baskın erkeklik kavramları, bağımsızlıktan sonra, bugün oldukça militarize olan hegemonik erkekliği güçlendirmeye hizmet eden şekillerde gelişti. 1962’de bağımsızlık kurulduktan sonra, İngilizlerin kurduğu ataerkil sistem, kültür ve hukuk sistemlerine gömülü kaldı. Bugün Uganda’da görülen ataerkillik, çok geleneksel ataerkil geleneklere sahip kırsal alanlardan erkek egemenliğinin biraz daha az olduğu daha Batılılaşmış kentsel alanlara kadar uzanan bir süreklilik boyunca kendini gösteriyor. Bugün Uganda’da kişinin rolü, aile ve toplum yaşamına katılma şekli, büyük ölçüde cinsiyete göre belirlenmeye devam ediyor. Yoksullukla karşı karşıya kaldıklarında, pek çok erkek ailenin geçimini sağlayan birincil kişi olma rollerini yerine getirememektedir. Bu nedenle, kadınlar liderlik rollerini üstlenme ve ailenin geçimini sağlamaya başladıkça, maskülen kimlikleri ve otoriteleri ile erkeklerin özsaygıları tehdit altındadır. Erkek kimliğine ve otoritesine yönelik bu tehdide karşı çok yaygın bir tepki şiddettir. (Coughtry 2011: 53-57).

Dahası, şiddet politik olarak da destekleyici zeminlere ulaşıyor ve Ugandalı Milletvekili Onesmus Twinamasiko’un sözlerine “Erkek olarak karınızı disipline etmelisiniz, yola getirmek için bir şekilde dövmeniz” (BBC, 13 Mart 2018) şeklinde yansıyordu. Dolayısıyla şiddet erkeklerin eril tahakkümünü kadınlar üzerinde tahsis etmelerinin bir aracı olarak netleşiyor. Tıpkı, Hurston’un roman karakteri Janei’nin üzerinde tahsis edilen eril tahakküm gibi [...] “kimin patron olduğunu göstermek amacıyla döven” kocasının “yalnızca ona dizginlerin kimde olduğunu göstermem gerekiyordu işte” (2021: 153-154) ifadesinde gizlenen kodlar gibi... Bu kodların sinyalinin, gayri-resmi yapılandırılmamış sohbetlerde, kadınların toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden kaçtıklarını ortaya koydukları anlarda ve Anne’in daha detaylı hayat

hikâyesinde yakalıyorum. “Kocasının dayağından bıkan” Anne gerek seks işçiliğinin gerekse Türkiye’de yaşamasının ardındaki itici gücün eşi olduğunu şu cümlelerle özetler:

“Kadınlarla erkeklerin karakterleri çok farklı. O, sorumsuzdu. Ben çok çalıştım, uyumadım, pazarda bir şeyler sattım. [...] Ama ben çok şiddet gördüm, bana çok eziyet etti.”

Anne, sözlerinin ardına, kaçarken çocuklarını annesine emanet ettiğini, bir süre eve para yolladığını buraya kadar her şeyin yolunda olduğunu hissettirir. Ancak daha sonra kocasının annesini katlettiğini, dolayısıyla sorumluluğu kız kardeşine devretmek zorunda kaldığını açıklamaya çalışırken, onun başına da bir şey gelmesinden duyduğu endişeyi sohbetimize ekler. Ancak bu açıklamalar kaçış sonrasında kadınların Uganda’daki patriyarkadan sıyrıldıklarına ya da sıyrılacaklarına dair argümanı tam olarak besleyemez. Bunun ardında hem Uganda ile hâlihazırda özellikle aile bağının var oluşu hem de Türkiye’de deneyimledikleri erkek müşteri şiddeti (bkz., Altıncı Bölüm: Tahakküm Stratejileri ve Direniş Taktikleri: Ugandalı Kadın Seks İşçilerinin Deneyimleri) vardır.

Dahası, saha verileri kadınların Türkiye’dekine nasıl yakalandıklarına dair önemli ipuçları verirken, yine de kültürel bir saikle patriyarka okumasına girişmenin de gerekliliğini ortaya çıkarıyordu. Çünkü Uganda’daki patriyarkal tahakkümden kaçarken Türkiye’dekine yakalanan kadınlar Uganda’daki erkeklerle Türkiye’deki erkeklere dair kıyaslamalarda bulunuyor, cinsellik üzerinden kadın bedenine yönelik bazı pratikleri eleştiriyor, kadınların güvenli cinselliğe erişimde başvurdukları ürünleri temin ederken karşılaştıkları yargılayıcı bakışlara şaşırıyor ve Türkiye’de cinsellik eğitiminin olmamasına kızıyorlardı. Tüm bunlar, bir dizi tanıklığa alan açıyor ve Uganda’da patriyarkanın seyrini, kadınlığa ve erkekliğe yüklenen toplumsal anlamları yeniden incelemeye sevk ediyordu. Söz konusu sevk, Mohanty’nin, Üçüncü dünya kadınlarına yönelik feminist olduğu iddiası taşıyan ancak Batı perspektifinden kaç(a)mayan bakış açılarına yönelik analitik eleştirisinin “kadınların, sınıfsal, etnik veya ırksal konumunu ya

da çelişkilerini göz önüne almaksızın, [...] evrensel olarak ve kültürlerarası bir toplumsal cinsiyet farklılığı, [...] hatta patriarki nosyonu olduğu” fikrini reddetmesi ile açıklanabilir (2008: 32). Patriyarka tartışmasını aabilmek ve patriyarkal olanla deneyimlerin ilişkisini kurabilmek adına Türkiye motiflerinin yanında Afrika genelinden Uganda zeline giderek meseleyi okumak daha sağlıklı görünmektedir. Bunu, sadece patriyarkal farklılıkların varlığını vurgulamak adına değil, Mohanty (a.g.e.)’nin reddini; tekil bir patriyarka nosyonunun imkânsızlığını kabulden ve bu kabulün gerekçesini ezbere okumanın ve Batı perspektifinden tarihsel olarak üretilmiş merkezden bakmanın ötesine geçmeye, dahası kültürel farklılıklardan kaynaklı gözden kaçması olası olguların yakalanmasına yardımcı olacağına duyduğum güçlü inançla temellendiriyorum. Böylece bölgesel ve bölgeler arası patriyarka motifleri daha sağlıklı sunulabilir.

Görüşülen kadınların neredeyse hepsi, medeni hallerine dair sorulara “Bekâr” yanıtını vermiş, doğrudan “Bekâr” kavramsallaştırmasına başvurmayanalar ise “kocasının ölümü ya da terk etmesi”ne referansla bir yokluk üzerinden bekâr olduğunu dile getirmekte (bkz., Tablo 4) devamında çocukları olup olmadığına dair sorularla “bekâr anne” oldukları dşnlmeye başlanmıştır. Nitekim bu Batılı bir bakış açısından kaçmanın gerekliliğine duyulan ihtiyaçla biraz daha detaylı analize tabi tutulmuş, ardında çok eşlilik ve evliliğe yükledikleri anlamın farklılığını ortaya çıkarmıştır. Evlilikle beraber kadının erkeğin himayesinde olması durumu patriyarkal dokunun Ortadoğu ve Kuzey Afrika örneklerinde rastlanılan bir olgudur ancak bu bölge genişleyebilir ya da daralabilir. Nitekim kendilerini ifade edişlerindeki bekârlık direnişle ilgili ilk olmasa da belki de güçlü bir girişim olan söz konusu “kaçış”ın, kadınların üzerindeki kısıtlamalara karşı direnişinin bir uzantısıdır.

nemli sosyal geleneklerden biri olarak Uganda’da daha çok kırsal kesimde uygulanmaya devam eden geleneksel evliliğin yanı sıra, dini (Hıristiyan, İşlami vb.) veya medeni formlara sahip olan evlilik her koşulda “statü” ile özdeş tutulduğundan

boşanmanın genellikle nadir olduğunun altını çizen Otiso, “tarihsel olarak evli olmayan erkek ve kadınların eksik olarak” görüldüğünü ve onlara çok az saygı duyulduğunu, hatta “geleneksel olarak, çok eşli erkeklerin, tek eşli evliliklerdeki erkeklerden daha fazla saygı gördüğünü” dile getirir (2006: 82-84). Nitekim kentleşme, iç göç, nüfus artışı gibi olgular çerçevesinde Modern Uganda’da sosyal değişim ve dönüşümün seyri tek eşli evliliklerde önemli artışlara yol açması yönünde değişse de toplumsal açıdan aileye verilen değer önemini korumakta; ömür boyu bekârlık ne erkekler ne de kadınlar için bir seçenek olarak kabul görmemektedir (a.g.e.: 82-83). Bu detay dikkate alındığında, “bekârlık” izahı aynı zamanda kabullerden de bir tür kaçıştır.

“Ben bekârlım. Kocam yok benim! Çocuklarımın okul masraflarını buradan gönderiyorum. Yasal bir evlilik yapmadık zaten, sonra öldü. Bizim ülkemizde iş yok. Burada fabrika çok, bizim paramız da değerli değil. [...] Kadınlar erkeklerden daha çok çocuklarla ilgileniyor. Erkekler umursamaz, sorumluluğu yok, okul ihtiyaçlarını görmez, ekmek getirmez. Bu nedenle çoğu kadın Türkiye’ye geliyor. 100 erkekle karşılaşsan 5’i umursar, diğeri umursamaz. Daha önceden Uganda’da da çalıştım.” (Mary)

Dahası, resmi olarak evlilik deneyiminde bulunmayan kadınlar, erkeğe evin reisi gözüyle bakmamakta bunu erkeğin umursamayan, sorumluluk almayan haline gönderme yaparak açıklamakta ya da Loisa’nın “*Erkekler, kadın çalışsın çocuklara baksın istiyor. Kadınlar güçlü, erkekler tembel...*” ifadelerinde netleşmektedir. Dahası, söz konusu “sorumluluk” farkı, erkeklerin kötü yetiştirilmelerinde sorunsallaştırılırken Charlotte şu ifadelerle başvuruyor: “*Bu erkekler gökten düşmedi ya, birileri yetiştirdi sonuçta...*”

Bu ifadelerinde kadınlar, toplumsal statülerine rağmen erkeklerin pozisyonlarını eleştiriyor görünse de

Öte yandan, Nelle’nin “*gelir gider o*” ifadesi hane-mekânına dair paylaşımların muğlaklığını ve yuva kavramının sınırlarının değişkenliğini gösterirken zaman ve mekân kullanımına dair cinsiyetlendirilmiş motifleri sunuyor. Otiso (2006: 95)’nin şu ifadeleri bu bağlamda kıymetlidir:

Bugün, Uganda toplumunda erkekler de kadınlardan daha fazla boş zamanın tadını çıkarıyor. Aslında, pek çok kadının boş zaman algısı genellikle bulaşık

yıkama gibi daha az zahmetli işlere katılmakla eşdeğerdir. Öte yandan, erkekler açısından boş zaman, özellikle öğleden sonraları arkadaşlarını ziyaret etmek ve onlarla bir iki şişe alkol tüketiminde özgürlük olarak sembolize edilir. Erkekler bir tür serbestliğe sahiptir, çünkü yalnızca üretken kaynakların çoğunu kontrol etmekle kalmaz, aynı zamanda geleneksel olarak eşlerinin, çocuklarının ve emeklerinin meyvelerinin “sahipleri” olarak kabul edilirler. Bu nedenle, aile gelirinin üretimine doğrudan katılmasalar bile, ailenin mali kararlarının çoğunu erkekler verir.

Bu, gelip-gitmelerinin sosyo-kültürel okumasını işaret etmekle kalmaz, erkeklerin hetero-patriyarkal yapıdan aldıkları gücü de ortaya çıkarır. Hetero-patriyarkal sistemde, anne-baba-çocuk ya da çocuklardan oluşan modern çekirdek aile yapısı, erkeğin esnek dolaşımı nedeniyle yerini başka bir şeye bırakmakta, ailenin sınırları kadının işgücü piyasasına kayıtlı veya kayıt dışı katılımını güçlendirmekten ziyade bir tür zorunluluk haline getirirken, çocuklarının bakımının yakınlık derecesi bulunan bir kadına (anneanne ya da teyze) devri ile devam etmektedir. Dolayısıyla, patriyarkal toplumsal konfigürasyonda “eve para getiren” erkeğin yerini alan kadın olurken, çocukların, ailenin bakımı ve hane içi sorumluluklarının yerine getirilmesi durumu ise kadınlar arasında paylaşılmaktadır. Nitekim bu paylaşım ve toplumsal cinsiyet rollerindeki devirler, Uganda’da erkeğe kim olduğunu söylerken, kadına daha öncesinden kim olduğundan ziyade ne olduğu evlilik sürecine adım atılırken kültürel ve geleneksel adetlerle uzun zamandır belirlenen yasallaşmış bir olguda (başlık parasında) netleşiyordu. Dolayısıyla, kadınların ne olduğunu kültürel olgularında hâlihazırda içselleştirmiş bir toplumda, kadınlar üzerinden inşa edilen sömürgeci ideolojik temellerini atılırken dünün izleri bugün de keşfedilebilir olması kaçınılmaz oluyor.

ALTINCI BÖLÜM

6. TAHAKKÜM STRATEJİLERİ VE DİRENİŞ TAKTİKLERİ: UGANDALI KADIN SEKS İŞÇİLERİNİN DENEYİMLERİ

6.1. Tahakküm Stratejileri

Ugandalı kadın seks işçilerinin direniş taktiklerini anlayabilmek, kavrayabilmek ve yorumlayabilmek için öncesinde, tahakküm stratejilerinin neler olduklarını incelemek gerekiyor. Bu, direnişin ne olduğuna ve neleri kapsayabileceğine dair ana akım kabulleri de yeniden düşünmeye sevk eden politik bir işleve sahiptir. Bu işlevi olanaklı kılmak ve kuşkusuz direniş taktikleri olarak *gizli senaryolara* ışık tutabilmek ya da Scott'un ifadeleriyle “gizli senaryonun daha süslü fantezilerini anlamak için, onları tek başlarına değil; kamusal senaryodaki tahakküme tepki olarak ele almak gerekir” (2018: 83).

Dolayısıyla bu çalışmada ilkin, Ugandalı kadın seks işçilerinin deneyimlerinde tahakküm stratejilerine odaklanılacak, sonrasında kadınların karşı manevraları bu çalışmadaki haliyle “taktikleri”; gizli senaryolar, gizli senaryoların kamusal ilana dönüşmesine olanak sağlayan unsurlar ve dayanışma pratikleri bağlamlarında toplumsal cinsiyet lensleri kullanılarak ele alınacaktır.

6.1.1. Irksallaştırılmış ve Cinselleştirilmiş Öteki

Siyah kadın seks işçilerine erişimde aracı olabileceğine inanarak gerçekleştirdiğim görüşmede, Nijeryalı erkek J., ‘Kimse bedenini satmaz!’ diyerek başlıyor cümlesine. Kadınlara senet imzalatıldığını, parmak izlerinin alındığını, borçlandırıldığını ve eğer borçlarını ödemezlerse, başlarının derde gireceği korkusunun işlendiğini dile getirerek devam ediyor. Hız kesmeden, otelde çalışan bir arkadaşından bahsediyor. Otel odasında, çarşafı değiştirirken arkasından beyaz bir erkeğin yaklaştığını; “Senin vücudun çok güzel, Türk erkekleri bu vücudu çok sever” diyerek ona dokunduğunu, bedenini sunmaya, yönlendirmeye çalıştığını ve iyi para kazanacağına dair cümleler kurduğunu aktarıyor. Bu istismardan sonra arkadaşının kâbus görmeye başladığını ve kadınların özgür olmadıklarını ekliyor. Kendisinin de kız çocuğu olduğunu, başına benzer bir şeyin gelmesini asla istemeyeceğini dile getirirken bunun onun korkulu rüyası olduğunu hissettiriyor. Ona göre kadınlar özgür değil... özgür olmadıkları kadar mağdurlar da... ve kadınlar mağdur ediliyorlar çünkü hayat onlara başka tercih sunmamış... (Saha Notları, 2021).

J., tüm bunları anlatırken daha önce gerçekleştirilmiş çalışmaları (Kalfa, 2008; Toksöz vd., 2012; Siegel ve Yeşilgöz, 2003) ve “bu çalışmalardaki göçmen kadınların fuhuşa karışmalarının ve çalıştıkları her yerde cinsel tacizle yüzleşme deneyimlerinin bu süreci teşvik edip arttırmadaki rolü”ne (Coşkun, 2020: 267) atfı çağırıyor. Dahası, üst düzey bir yetkilinin 9 Haziran 1998’de gazete sayfalarına yansıyan; “Laleli eskiden bavul ticaretinde çok aktifti. Ancak dükkân sahipleri turistlere çok kötü davrandılar. 1994 yılında her gün otuz kadın tecavüze uğradı. Tecavüzcüler arasında hükümet yetkilileri de vardı. Daha sonra Laleli sadece fuhuşa açıldı” (Akt., Siegel ve Yeşilgöz, 2003: 78) ifadeleriyle de uygun bir zeminde buluşuyor.

Tüm bu ifadeleri bir araya toplama girişimi, kadınların seks işçiliği sektöründe mağduriyet söylemlerine eklemlenebilmesi için oldukça geçerli unsurlar olarak belirginleşirken, yine de her şeyden bağımsız olarak söylemler, kadınların doğrudan ifadelerinden elde edilmiş veriler değil, aksine kadınlar hakkında olanı yansıtıyor. Henüz siyah kadın seks işçilerine erişememiş bir araştırmacı olarak hikâyelerini, kadınların seslerinden duyma isteğiyle dolup taşıyor; bilginin kendisine kaynaklar aracılığıyla değil işiterek, görerek, kavrayarak erişim arzumu “bugün biraz daha yaklaştım” telkinleriyle ayakta tutmaya çalışıyor ve söz konusu görüşmenin kadınlar “hakkında”dan kadınlar “tarafından”a yönlendirebilecek gücüne sığınıyordum. Tüm bu sabırlı bekleyişlerin sembolü olarak J., her ne kadar kadınlara erişimde aracı olacağına dair inancımı günlerce beni oyalayarak ortadan kaldırsa da bir merakıma karşılık veriyor: Kadınların ağırlıklı olarak “Uganda”dan geldiği bilgisini sahadan edinmemi sağlıyordu²⁴. Elde edebildiğim tek şey, kadınların kim olduklarına (menşei ülkenin neresi olduğuna) dair bilgi gibi görünse de durup düşünürce, J., tüm bunlarla başka bir şeyi daha keşfe sürüklüyor: tahakküm stratejileri üzerine tarihsel olan ile güncel arasındaki ilişkiye...

²⁴ Bu erişim, yalnızca Ugandalıların Türkiye’de seks işçiliğini icra ettiklerini vurgulamaktan oldukça uzaktır.

Siyah bir erkek olarak J.'nin anlatısı, ırksallaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş bir bedensel konfigürasyonda siyah kadınların tarihsel deneyimlerini anımsatıyor: 17. yüzyılda daha az insan olarak görülen siyah kadın, efendisinin cinsel sömürüsüne maruz kalıyor ve bunun meşru zemini, “erotik hisler uyandırması”na (Giddings, 1984: 64-74) dayandırılıyordu. Erotik hisler uyandıran siyah kadın, kendini cinselleştirilmiş ırk imajı içerisinde buluyordu. O, cinsel açıdan doyumsuz ve ahlaksızlandı. Bu çerçeveye yerleştirilmiş basmakalıp yargılarla yaratılan kamusal, onun kadınlığına dair eril egemenliğin ırklaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş bilgilerini (yeniden) üretiyor ve cinselleştirilmiş hiyerarşiye işlerlik kazandırıyor. Tam da bu nedenle, MacKinnon’ın “tecavüz edilebilir olmak”, “toplumsal bir durum”a işaret eder ve “kadının ne olduğunu tanımlar” (2015: 206) ifadesi anlamlı bir yeri işgal ediyor ve biyolojik bir mesele olmasından öte dikkatimizi toplumsal olana çekmemizi sağlıyor. Bu bağlamda, siyah kadının ne olduğunu tanımlayan beyaz erkek, tecavüzü araçsal kılarak siyah kadın üzerindeki tahakkümünü ve ırksal ayrıcalığını test ediyordu. Diğer bir ifade ile siyah kadınların bedeni kolonileştirilirken tecavüz deneyimleri emperyalizmin patriyarkal ağlarıyla örülüyordu.

Bu tarihsel verinin J.'nin ifadelerinden hareketle yeniden değerlendirmeye tabi tutulması, beyazlar tarafından siyahlar hakkında tarihsel olarak örülmüş ırksallaştırmaya ve cinselleştirmeye yönelik kodları, Ugandalı kadınların bedenini sunmaya teşvik eden beyaz erkeğin yaklaşımında yakalamayı olası kılıyor. Dolayısıyla, 17. yüzyılın cinselleştirilmiş ırk imajını bugüne, 21. yüzyıla taşıyan; siyah kadının bedenine arkasından yaklaşarak onu istismar eden beyaz erkeğin kendisidir. Ancak beyaz erkek bu imajın sosyal inşasında yalnız değil. Çünkü J.'nin ifadelerinde meseleyi bir adım öteye taşıyan ve oldukça dikkat çekici bir husus daha var. O da beyaz erkeğin retoriğinin ideolojik yeniden üretimini siyah erkeğin cümlelerinde yakalamakla oldukça ilişkili yönüne dair sosyo-kültürel arkeolojik kazıda ön plana çıkıyor: Ugandalı sosyolog

Kyomuhendo ve Kuzey Amerikalı tarihçi McIntosh, Uganda’da kadınlığa dair kapsamlı çalışmalarında (2006) kadınlığın idealize edilmiş formlarının tarihsel analizini (gazeteler, arşiv taraması vb.) antropolojik saha çalışmasıyla (anket, mülakat, yaşam öyküleri vb.) birlikte harmanlayarak gerek süreğenliği gerekse değişimi toplumsal cinsiyet ilişkileri ve ideoloji üzerinden alırken bunun “sömürge mirası” olduğunu keşfediyorlar.

Benzer bir keşfinde, tarihsel verileri analiz eden ve “var olan farklı evlilik ve boşanma biçimlerine ve süreçlerine odaklanarak bu tür ilişkilerin derin tarihinin izini süren” Stephens (2016: 129), İngiliz himayesine girmesinden önceki deneyimlerinde kadınların boşanma ya da evlenmeme tercihlerine veya evliliğe dair algılarının farklılaşabileceğini, evlilik türlerinin çeşitlenebileceğine dikkat çekerek “evliliğin karmaşıklığının ve ev içi ve cinsel ilişkilerdeki önemli esneklik ve değişkenliğin” ... “misyonerler için kafa karışıklığına neden olan bir şey” olduğunu gösteriyor (a.g.e.: 144-145). Onlar için belirsizlik sunsa da karşılaştırmalı etnografya ve sözlü geleneklerden elde edilen detaylarla “bir toplumsal çöküş durumunu yansıtmaktan çok, karmaşık ilişkilerden oluşan uzun bir geçmişi yansıttığını görmek mümkün hale geliyor” (a.g.e.: 147).

Nitekim yirminci yüzyılda ortaya çıkan, 1920’lerde ve 30’larda daha net bir yer işgal eden ve baskın bir kültürel etki olarak bugüne taşınan bir modellemeye başvurulması, Ugandalı ve İngiliz erkek liderler için son derece çekiciydi (Kyomuhendo ve McIntosh, 2006: 79). Böylece, “ideal” kadının ne olduğuna dair faktörler yeniden belirleniyor, bunların özellikle Viktorya döneminden unsurlar barındırmasıyla iyi “eş” ve “anne” olmanın idealleştirildiği bir dönüşüm yaşanıyordu²⁵. Kyomuhendo ve McIntosh (a.g.e.: 79-81)’a göre, kadınlar ev ile sınırlandırırken sorumluluklarının sınırları da çiziliyor: kocasına karşı itaatkâr, sadık ve cinsel hizmet sunan, toplumdaki diğer erkeklere saygılı, doğurgan, ev işleri de dâhil aile üyelerinin bakımından duygusal emeğin

²⁵ Öte yandan, ailenin geçimini sağlayan erkek ideali kesin olarak tanımlanmış olmasa da kocanın sorumluluğu haline geldiği bir dönemdi (Kyomuhendo ve McIntosh 2006: 83-89).

sunulmasına kadar hane içi emeğin yeniden üretiminde aktif rol oynayan ama karar mercii olmayan, mülkü kullanabilen ama kontrol edemeyen “iyi bir kadın”, “aile içi erdem modeline” uygun hareket ediyordur; “iyi bir kadın” olmayanlar; “özellikle evli değillerse, kötü olarak etiketlenirler, bu nedenle, erkeklerin cinsel ilgisinin meşru hedefi” haline gelirler. Kuşkusuz bu misyonerler açısından Stephens (2016)’ın söz konusu ettiği “kafa karışıklığı”nı giderecek güçten bir tek tipleştirmenin bir uzantısı ve yansımasıdır. Dolayısıyla, işin sırrı, kadınların hetero-patriyarkal konfigürasyondaki konumlarının “evlilik” ve “annelik”le taçlandırılmasında, kısaca makbulleş(tiril)melerinde gizlidir.

Scott’un zenginlik ve fakirlik üzerinden giderek, iyi bir isme sahip olmanın neden önemli olduğunu sorgulamasına ya da başka bir deyişle, kötü bir ismin maliyeti ne olduğuna cevap arayışına (1985: 24-25) benzer bir şekilde, “makbul olmayan” kadının Ugandalı kadınlar nezdinde yerinin ne olduğu sorusuna cevap arandığında oldukça dikkat çekici bir sonuç ortaya çıkıyor: “Başkalarının bakışları altında kınanma ya da utanma”

Başkalarının bakışları altında kınandığını/yargılandığını hisseden Amantine’nin ifadeleri, “ayıplanacak kadın” olarak algılanan seks işçisinin dışarıdan herhangi birinin gözünden bir değerlendirmesini sunuyor:

“Yaptığımız iş, yanlış bir iş olarak görülüyor. Sokakta yürü, senin ne olduğunu, yaptığın işin zaten yanlış olduğunu düşünüyorlar ve sana kötü davranıyorlar.”

Bu yargılayıcı bakışlar, yalı cinayetinden yola çıkan Pınar Kür’ün “Asılacak Kadın” adlı eserindeki patriyarkal ahlak olgusunu işlediği satırları anımsatıyor: “Görür görmez anladım o kızın ne mal olduğunu. Kız diyorum hâlâ. Neden acaba. Bal gibi orospu” (1979: 40). Amantine’nin deneyiminde de olduğu gibi, kadınların ne olduklarına karar veren eril tahakkümün ifadesinde belirginleşen yorum, değerlendirme ve görüşler kadınlar hakkında olanı yansıtmakla kalmaz onların üzerinde bir çift gözün nasıl baskı mekânizmasına dönüştüğünü gösterir.

Öte yandan, başkalarının yakınlık değerinin artması ya da ilişkisel bağın güçlenmesi durumunda ise “utanılacak kadın” figürü ön plana çıkmaktadır.

“Çocuklarım ne iş yaptığımı bilmiyor. [Amannn Allah’ım diyerek elleriyle yüzünü kapatıyor] Çocuklarım birbirlerine bakıyorlar, büyük kızım diğerlerine bakıyor. Buradaki ve oradaki evin kirasını ben ödüyorum”

ifadesiyle Mary, söz konusu ahlaki kodları üreten seks işçisi kadınlardan biri olarak belirginleşiyor. Hetero-patriyarkal sistemdeki bakım sorumluluğunu büyük kızına devrederken “anne”lerine yakıştırılmayacağına düşündüğü “iş”ini onlardan gizliyor. Yine aynı sistemde, hane ödemeleriyle daha çok haşır neşir olması beklenen “baba”nın rolünü devralırken, bunu göğsünü gere gere yapmıyor veya erkeğin sorumsuzluğunu “utanılacak” bir olgu olarak belirginleştirmiyor. Dolayısıyla söz konusu örneklendirmede; evlilik ve annelik daha çok kadının makbulleşmesinde araç olarak kullanılırken, evlilik ve babalık erkek üzerinde benzer ya da aynı sosyal inşayı üretmiyor. Şu haliyle makbul olma yalnızca kadınların üzerinde bir tür tahakküm, baskı ve kontrol mekânizmasına bürünüyor.

Öte yandan, beyaz erkeklerin siyah kadınların bedenleri üzerinde uyguladıkları cinsel tahakkümün meşruluğunu ahlaki kodlar üzerinden inşa etmesi gibi, J., kimsenin bedenini satmayacağına sığınırken söz konusu ideal kadın normunu ve dahası ahlaki kodları farkında olmadan yeniden üretiyor. Tam da bu nedenle, ona göre, bedenini satan Ugandalı kadınlar; mağdur edilmiş, kurbanlaştırılmış, köşeye sıkıştırılmış, düşürülmüş olmalı. İdeolojik yeniden üretim, siyah kadının şehvet ve arzuya düşkünlüğünü resmeden tarihsel göstergelerden evirilerek mağduriyet söylemlerine eklemleniyor. Bu evrimin ardında J., Ugandalı kadınların bedenlerinin beyaz eril tahakküm altına alınmasına dair endişeleri, korkuları arkadaşının “kabus”ları üzerinden açıklarken, aslında, Davis’in hem siyah kadına hem de siyah erkeğe yöneltilmiş “yapısallaşmış terör metodu” (1981: 165) olarak değerlendirdiği cinsel tahakkümün araçsallaştırılması ile yeterince açıklanabiliyor bir de anlatışındaki vurgu tonlamalarında ve gözlerindeki üzüntüde... Çünkü “basitçe

söylemek gerekirse, ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet sadece bireysel kimlikler veya deneyimler değil, sosyal yapılardır ki bunlar, yapının nasıl işlediğine dair farkındalığımızı gölgeleyen şeyleri “normal” ve “kabul edilebilir” gösteren ideolojik inançlarla desteklenir” (Andersen ve Collins, 2015: 52).

Dolayısıyla, Ugandalı erkeğin gözlerinden ve sözlerinden Ugandalı seks işçisi kadınlar, mağduriyetleriyle beraber sunulmakta, deneyimleri romantikleştirilmekte ve cinselleştirilmiş bir öteki olarak inşa edilmektedir. Eril bir bakış açısından uzaklaşma amacıyla kadınların seslerine yöneldiğimde, bir yüzünü hali hazırda mağduriyet oluşturan madalyonun, diğer yüzünde damga yer alıyor. Böylece, tarihsel olan ile güncel arasındaki tahakküm süreklilik barındıran bir hal alırken, stratejileri çeşitlilik içerisinde ortaya çıkıyor.

6.1.2. Ötekinin Ötekisi Aracılığıyla Damga

Bir erkek veya ailesiyle beraber yaşayan ve bu nedenle makbul kabul edilen kadına benzer şekilde örtünmemesi halinde “tüm kıyafetlerini almakla, kafasına zift dökmekle ve onunla bilerek yürüyen herhangi bir erkeği cezalandırmakla tehdit eden Sümer kanun koyucularından”, Orta Çağ’ın Fransa’sında “fahişe giysilerini veya giysilerindeki sembolleri öngören” yasalar gibi farklı örneklerle çeşitlendirilebilecek bir içerime sahip olan “fahişeyi tecrit etme, onu toplumun geri kalanından ayırma arzusu, neredeyse “uygarlık” dediğimiz şeyin kökenlerine kadar gider” (Alexander, 2010: 68). Tecridi toplumsal motifleri çerçevesinde 19. yüzyıl Avrupası’na odaklanarak detaylı bir şekilde tartışan Bell’in de vurguladığı gibi “kimlik/ötekilik dikotomisi, içsel bir ikilik üretmek için “kadın” kategorisi içinde çoğaltılır: erdemli kadın/fahişe” (1994: 40). Dolayısıyla, erdemli kadın neyse fahişe onun tam tersidir.

Bunun sahadaki yansımasını Tarlabası’na 7 aylık çocuğu için devam sütü ve çocuk bezi yardımı istemeye gelen Ugandalı bir kadınla ile tanışmamızın ardından – kendisine fuhuşla bağlantısı olup olmadığı ima edilmemiş bile olsa- kendisine tez

konumdan bahseder bahsetmez, “*Ben onlardan ayrıyım! Ben anneyim!*” (Saha Notları, 2021) ifadesinde yakalıyorum, bir de öfkeli bakışlarında. Sömürgecinin mirasını; ideal kadını J.’nin sözlerinde değil tam karşımda görüyordum. Aramızda fiziki olmayan ancak inşa edilmekte olan oldukça geniş bir mesafe vardı, çünkü ben kuvvetle muhtemel ona göre ahlaksız kadınların peşindeki edepsiz bir kadındım. Bu deneyim, her ne kadar ötekileştirme pratiklerinin Ugandalı kadınlar arasında olan ilk formlarıyla karşılaşılmasına olanak sağlasa da genelleme için erken bir girişimden kaçınıyor ve Türkiye’de Ugandalı bir kadın olarak siyahlığa biçilen fahişe damgasının beyazlardan gelen yönlerden beslenen bir içerime sahip olabileceğine dair kanıya sığınıyordum. Öte yandan, Türkiye özelinde daha öncesinde de deneyimlenmiş “toplumdaki çoğu insan için, eski Sovyet Bloku ülkelerinden kadınların, seks işçisi olsun ya da olmasın, “fahişe” terimiyle” (Gülçür ve İlkaracan, 2002: 414) özdeşleştirilmeleri ve “halkın algısında Doğu Avrupa ülkelerinden hemen hemen tüm kadın göçmenler fuhuşla ilişkilendirildiğine” (İçduygu ve Biehl, 2008: 46) dair toplumsal gerçeklikler düşünüldüğünde bu gerekli ve faydalı bir hamleydi. Bugün, doğrudan ya da dolaylı yollardan Türkiye’ye varış sonrasında Ugandalılar açısından ise, siyahlıklarına eklemlenen “fahişe” damgası cinselleştirilmiş bedenler olarak endişelerini ve tavır alışları üzerinden sürekliliğin ırk üzerinden devam ettiğini göstermesi olası. Dolayısıyla, siyah kadınlar için de benzer bir algının inşası yeni bir olgu olmazdı.

Nitekim söz konusu Ugandalı kadının karşısındakiyle arasına duvar ören itirazının törpülenmiş halini, siyah kadın seks işçileriyle iletişim kurmama vesile olan ve hatta yaklaşmanın bir aracı olan Karen’ın “*Bütün siyahları fahişe sanıyorlar, inanabiliyor musun? Hah!*” ifadesinde, şaşkınlığın altına sızan kızgın tavrında ve kuşkusuz sohbetimiz esnasındaki onaylanmaya dair beklentisinde yakalıyorum. Karen’ın daha öncesinden seks işçiliği yapmış ancak artık bavul ticareti yapan olduğu bilgisine sahiplik, onun “damgalamanın kadınların hayatlarını sadece fuhuş sırasında değil, sonraki herhangi bir

aşamasında gündeme gelebilen” (Andrijasevic, 2010: 99) haliyle arasına mesafe de koyuyor olabileceğine sevk ediyor. Nitekim bu haliyle dahi söz konusu durum, “Nataşa” söylemine kıyasla yeni bir şeye tanıklık sağlıyor ve bu, Bell (1994)’in analizlerinden çıkarılabilecek sonuçla oldukça örtüşüyordu: hiyerarşik olarak hegemonik heteroseksüel bağlamda ayrıcalıklı olan maskülinite ve ayrıcalıklı olmayan feminenliğin karşısında *fahişelik*; ötekinin ötekisi²⁶dir. Diğer bir ifade ile ayrıcalıklı olmayan benliğin inşasında ötekini kurmak. Bunu en açık şekilde, anneliğini vurgulayan Ugandalı kadının karşısındakini kovarcasına “*Ben onları tanımam, onlar Okmeydanı’nda*” ifadesinde ya da Karen, yardım etmek istercesine Ugandalı kadın seks işçisi arkadaşları olan biri olarak “*Sana kadınlarla görüşme ayarlayabilirim*” ifadelerinde kendini gösteriyor, zaman zaman uzaklığı/mesafeyi zaman zaman yakınlığı/samimiyeti barındırıyordu, ancak her haliyle “Ben” ve “Onlar” arasındaki ayrım, bir antitez ya da en azından bir farklılık içeren anlamlı bir şeyi tanımlamaktadır: makbul kadınlar ile fahişelik yapan kadınlar arasında kültürel, tarihsel, toplumsal zeminlerde hâlihazırda üretilmiş ve yeniden üretilmeye oldukça müsait damgayı.

Dahası, ötekinin ötekisinde damganın katmanlı halleri ile karşılaşılması, damgayı, aynı menşei ülkeden olan kadınlar arasındaki kadınlık hallerinin izahında ve öznelliklerin farklı konumlandırılışında gerilimli bir şekilde de ortaya çıkmaktadır. İdeal kadından ideal seks işçisine götüren bu süreç, ötekileştirmenin bağlamını ve kapsamını çatallaştırıyordu. Söz konusu ötekileştirme pratiğini ve öfkeyi seks işçisi Amantine, “*HIV’liysen çalışma! Bu tam bir “vicdansızlık”*” sözleriyle örüyordu. Ona göre, seks işçisi olmanın da bir ideal formu vardı. HIV’li olmak ise bu idealliğin sınırları içerisinde yer almıyordu. Dolayısıyla kadınlar arasında “ideal” olma halleri, seks işçisi olup olmadığına ve seks işçisi olması halinde HIV’li olup olmadığına göre katmanlaşıyordu.

²⁶ İtalik eklendi.

Dahası, seks işçiliğine feminist tavırlar Ugandalı kadınlar arasındaki ideallığın başka bir yönünü temsil ediyor. Bu, Ugandalı feministler arasında seks işçiliğine bakışın seyrinde de fark edilebilir bir içerime sahip. Bu keşfi hâlihazırda yapmış olan Nyanzi, “seks işçileri alternatif örgütlenme ve seferberlik tarzlarında çok başarılılar; ancak birçok feminist onlardan daha iyi olduğunu düşünüyor ve onları dışlıyor” (Akt., McCool, 2019) yorumu ile ötekileştirme pratiklerinin kadınlar arasındalığına işaret etmekle kalmaz seks işçiliğine bir ölçüde feminist tavrı da ortaya koymuş olur. Bu tavır oldukça keskindir. Hatta, Sylvia Tamale, Hope Chigudu ve Solome Nakaweesi-Kimbugwe gibi feminist akademisyenlerden oluşan küçük bir azınlığın Afrika’daki birçok seks işçileri hareketi aktivizmini desteklediği dikkat alınmazsa, kadın seks işçileri kıta genelinde kadın örgütleri ve feministler tarafından ne olursa olsun ilgiyle karşılanmıyor; hatta seks işçisi aktivistlerin feminist aktivizminden dışlanmasına yol açıyordu, feminist harekete eklemlenmesi engelleniyordu (Yingwana, 2017: 187).

Her biri kendi içerisinde ahlaki kodlarla örülmüş bu katmanların cinsiyetçilikle oldukça ilişkili bir yanı vardır. hooks’a göre, “cinsiyetçilik, kadınlara erkekler için seks objesi olmayı öğretirken, bu rolü reddeden kadınların, reddetmeyen kadınlara göre kendilerini aşağılayıcı ve üstün hissettiklerinde de kendini gösterir” (1984: 47). Kimi konfigürasyonda anneliğin kutsallığına sığınan, kiminde ise fuhuş ile arasına mesafeyi kayıt dışı ekonominin bir diğer kolu olan bavul ticaretine başvurmasında somutlaştıran kadınlar kendilerini ötekinden ayırıyor ya da ötekiliğin sınırları içerisindeki dolaşımını HIV’li kadınlar üzerinden gerçekleştiriyordu. Gündelik hayatın bağlamı, teorik tartışmaların feminist ayağında ise dayanışmaya önem vererek “biz”in sınırları içerisine fahişelerle ya da fahişelikle mesafe koyması ile sonuçlanıyordu. Tüm bunlardan hareketle iddia edilebilir ki cinsiyetçilik pratiği farklı bir bağlamda yeniden üretilmektedir. Çünkü “cinsiyetçilik kadınlara kadınlardan nefret etmeyi öğretir ve bu nefreti her gün birbirimizle olan ilişkimizde hem bilinçli hem de bilinçsiz olarak dışa vururuz” (a.g.e.:

47). Tıpkı saha deneyiminin farklı aşamalarında yolumun kesiştiği Ugandalı kadınların her birinin gözünde farklı ama ötekine yönelik bir öfkenin yansıması gibi...

6.1.2.1. Ötekilikte Ayrım ve Ortaklık: “İrksal Şiddet”ten “Müşteri Şiddeti”ne

Ugandalı seks işçileri tarafından “ötekiliğin” bir ortaklığını sunan olgu, gelişigüzel fiziki saldırıların müşteriler ve/ya göçmen erkekler tarafından uygulanma durumunun yarattığı endişe ve korkudur. Coşkun (2016a: 99)’un da saha çalışmasından elde ettiği sonuçlardan biri olan, “yaşları 10-18 arasında değişen çocuk gruplarının” hakaretleri, saldırgan tavır ve tutumları, Ugandalı kadınlarla gerçekleştirilen görüşmelerde teyit edilirken, kadınlardan bazıları bıçakla yaralanma deneyimine ya da tanıklığa sahip, bazıları ise yalnızca duyduklarını dile getiriyorlar, ancak deneyimlenmemiş olsa bile söz konusu duyumlar bir tehdit unsuru olarak aktarılıyor. Bu aktarım sürecinde dikkat çeken bir husus olarak, kamusal alandaki varlıklarına yönelik fiziksel şiddeti dile getiren Ugandalı seks işçisi kadınlarla gerçekleştirilen görüşmelerde, failin kimliğine dair “Suriyeli oğlan çocuklar” şeklinde spesifik olarak bir ibrazın yer alması ihmal edilmemesi gereken bir noktayı işaret ediyor: Ötekinin ötekine tahakküm uygulaması. Bu uygulama ötekiler arasındaki ayrımın kültürel yeniden inşasının bir yansıması olarak da değerlendirilebilir ya da ötekiler arasındaki bir tür tansiyon.

Nitekim bu tahakküm pratiği, Spivak’ın “örtük bir özne(lik) pozisyonundaki ötekinin konumunu ele alan bizler, ele aldığımız metne bağlı olarak varsayımlarımızı da değiştirmemiz gerekir” (1999: 9) önerisi dikkate alınarak Ugandalı kadın seks işçileri ve Suriyeli oğlan çocukları ikiliğinde değerlendirildiğinde, ötekinin toplumsal yeniden üretiminin sabit-değişmeyen bir içerime sahip olmadığı ve öteki olarak varılan topraklarda zaman içerisinde ötekinin gözlemlenen ötekiliğin formlarında değişim gösterebilen kültürel inşaların mevcut olduğu düşüncesine erişim kolaylaşmaktadır. Belki de söz konusu çocukların dünyası diasporadan ibaret, tam da bu nedenle doğdukları topraklarda Suriyeli oğlan çocuklar için muhtemelen Ugandalı seks işçileri de ahlaki bir

tehdit unsuru olarak görülüyor olabilir. Her iki bağlamda da açık olan birbirinin ötekisi olarak bedenlerin sosyal inşasının yeniden üretimine dairdir.

İrksal şiddet deneyimleri Ugandalı seks işçisi kadınların ötekileştirilme deneyimlerinde ötekiler arasındaki ayrımı sunarken, müşteri şiddeti kadınların deneyimlerinde ortaklığın sembolü oluyor²⁷. Kadınların bahsettiği şiddet fiziksel şiddeti ve ağırlıklı olarak dayakları, bazen de tecavüzü içeriyor. Dolayısıyla, “kendi istekleriyle fahişelik yapmayı seçen kadınlar da şiddet mağduru olabiliyor” (Siegel ve Yeşilgöz, 2003: 79) ifadesini destekleyen veriler, şiddetin zorla fuhuşla ve mağduriyetle olan ilişkisini törpülüyor. Kadınların deneyimlerindeki bu ortaklık, herhangi bir dramatizasyona alan açmadan sohbetin ilerlemesine ve neredeyse normal olaylarmış ve işin doğasıymış gibi yaklaşımlarıyla eklemleniyordu. Şiddetin doğallaştırılmasının ardında, fuhuş sektöründe çalışmaya başlamadan önce “şiddet”in hâlihazırda deneyimlenmiş bir eylem olmasından kaynaklı geçmişteki deneyimlerinden ya da bugün deneyimlerinden kendilerini nasıl soyutladıklarıyla da ilgili olabilir. Nitekim müşteri profilinin ırksal anlamda geniş bir yelpazeye sahip olduğunu not düşerek şiddetin ötekilik aracılığıyla tehdit edilme durumunu yarattığını dile getirmek mümkündür. Bu ötekilik, yalnızca siyah ya da siyah kadın veya seks işçiliği ile değil hem siyah hem kadın hem de seks işçisi olmalarıyla yakından ilişkili. Ugandalı kadın seks işçileri, şiddet karşısında kendi başının çaresine bakmaları gerektiğinin oldukça farkında, müşteri şiddetinin katledilmeleriyle sonlanabileceğinin de... Çünkü Türkiye’de Ugandalı kadın seks işçileri için bunun tarihsel bir örneği mevcut:

2014 yılında Ugandalı Jesca Nankabirwa’nın İstanbul’un Fatih ilçesinde katledilmesinin ardından duruşmada “istese Nankabirwa’yı balkondan atabileceğini ama atmadığını” ve Nankabirwa’nın kendini camdan attığını dile getiren bir vatandaş iyi hal indirimiyle 25 yıla mahkûm edilirken, Ugandalı kadın seks işçilerinin şiddetle yüzleşme

²⁷ Burada ayrım kadınların her biri tarafından deneyimlenmeyen bir olguya vurguyu içerirken, ortaklık kadınların deneyimlerindeki benzerliği ya da aynılığı ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır.

deneyimlerinin ciddi boyutlara ulaştığının bir örneği oluyor. Bu duruşmada ikili arasında geçen tartışmayı E. D. şu şekilde anlatıyor: “Tartıştık. Sen parayı vermezsen seni rezil ederim dedi. Kolundan tutup çek git dedim. Birdenbire yüzüme bir tokat attı. Ondan sonra ben de sinirlenip buna iki üç tokat attım. Bağırıp çağırınca seni polise veririm dedim.” (Coşkun, 2015a: 26).

Nankabirwa’nın katledilmesinin ardından duruşmada E.D.’nin avukatı ise savunmasını yaparken;

“Kör ölür badem gözlü olur”, “Biz yaratılanı yaratandan dolayı seviyoruz, siyah olmuş bizim için önemli değil”, “Asıl bunların yurtdışından gelmesine yardımcı olanlar tutuklanır”, “Niye tasarlayarak öldürsün, sevgilisi değil sonuçta” şeklinde ifadelerde bulundu. Avukat ayrıca Enver Dursun’un Jesca Nankabirwa’yı balkondan itmesinin mümkün olmadığını “siyahların dünyanın en güçlü insanları” olmasıyla açıklayarak; kadının neden kapıdan çıkmak yerine balkondan atladığı sorusuna “Tabii ki müvekkilimde erkeklik gururu var” cümlesiyle cevap verdi. (Bianet, İHA, 26 Mayıs 2016).

Bu ifadeler, Baca Zinn ve arkadaşlarının (2015: 172)’in “kadınların yalnızca toplumsal cinsiyet tarafından mağdur edilmediğini, aynı zamanda diğer farklılıklara dayanan hakların ve ayrıcalıkların tarihsel ve sistematik olarak reddedilmesiyle mağdur edildiğini ortaya koyuyor” ifadesini destekler niteliktedir. Tam da bu nedenle, söz konusu mağduriyet ne tek başına siyahlık ne kadınlık ne de seks işçiliği üzerinden açıklanabilir, ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki bağlantıyı dikkate almak gerekir.

Öte yandan, “kadınlar ve erkekler üzerine söylemlerde genellemelerde bulunmanın risk teşkil ettiği ve bu riskin azaltılması genellemelerin nasıl yapıldığı ile yakından ilişkili olduğu için özellikle kadın çalışmaları disiplindeki akademisyenler tarafından sorulan sorulardan biri olan ‘hangi kadınlar ya da hangi erkekler?’” (a.g.e.: 171) sorusunu dikkate almak da gerekir. Beyaz erkek ile siyah kadın ilişkisinde, cinsellik, ırk üzerinde spesifik olarak korku yaratmak ve ırksal boyun eğmeyi desteklemek için bir araç olarak kullanılmakta ve ırksal tabi kılma hem emek hem de cinsel nesneler olarak siyah bedenlerin sömürülmesi üzerine inşa edilmektedir (Andersen ve Collins, 2015: 71). Bu sömürü formundan güç alan beyaz erkek müşteri, siyah kadının emeğinin karşılığını

vermek yerine şiddete ve polis olgusuyla ürkütmeye girişmekte, benzer şekilde savunması yapılırken hetero-patriyarkal düşünme kalıplarına başvurmakta herhangi bir çekince görülmemiştir. Bu bağlam, “siyahlık” üzerine ırkçı ifadelerden biri olan “safır” imajının yeniden üretimini çağrıştırmaktadır.

Tıpkı, köleliğin Amerika’nın Kuzey eyaletlerinde yasaklanmasıyla²⁸ beraber, 19. yüzyılda siyah kadının statüsünde az da olsa bir iyileşme olmasını beklenmesine ancak aksine Kuzey’deki ‘özgür’ siyah kadın, farklı bir insan türü olarak algılanmanın sonuçlarına karşı mücadele vermek zorunda kalmasıyla sonuçlanan deneyimler gibi... (Giddings, 1984: 89). Bu deneyimlerinde siyah kadına yönelik algı, safır²⁹ imajlarıyla açılmıyor, siyah kadınlar “şeytan, güvenilirmez, şirret, sert, nefret dolu” (hooks, 1990: 85) kısacası beyaz kadın üzerinde kurgulanan “leydilik kültü ya da gerçek kadınlık kültü” (Giddings, 1984: 90; hooks, 1990: 70) neyse onun tam tersi olarak resmedilmektedir³⁰. Bir kadının bu gerçeklik nosyonları bağlamında değerlendirilebilmesi için gerekli kılınmış unsurlar ‘evine bağlılık, itaatkârlık, inançlılık, ahlaklılık’ (Giddings, 1984:90) olarak belirlenmekle birlikte bunlardan herhangi birinin yokluğunda kadın “kadın olamama ve böylece başka bir tür olmasıyla sonuçlanan” (a.g.e.: 94) üzerinden anlatılmaktadır. Tam da bu nedenle, yukarıdaki alıntıda da not düşülen “körün ölüp badem gözlü” olduğuna yönelik savunma metnindeki ifade çok şeyi açıklıyor.

Dolayısıyla bu kurgu içerisinde resmedilmeyen siyah kadının kadınlığı değerli bir kadınlık olarak görülmeyerek kadınlığın gerçekleştirilmesine dair sinyalleri taşımadığına kanaatle sonuçlanmıştır. Böylece, “sevgilisi değil sonuçta...” ifadesinin ardında ırksallaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş algıların rasyonel düşünme pratikleri olarak dile

²⁸ 1804 yılında gerçekleşmiştir.

²⁹ Sert, ısıya dayanıklı olan bu taş ve siyah kadın arasında problematik bir şekilde yakın ilişkisellik, benzerlik kurulmuştur.

³⁰ Bunu, Hristiyan mitolojisinde kötülüklerin ve şeytaniliğin kaynağı olarak açıklanan kadın figürüyle özetlemek mümkündür ama burada asıl vurgulamak istediğim dinin araçsal yönünden ziyade beyaz erkeğin siyah kadını daha az insani göstererek cinselleştirilmiş ve ırklaştırılmış kadın bedeni sömürsünü meşrulaştırmaya çalıştığıdır.

getirilmesi durumu sahnelenmekte ve Nankabirwa'nın kadınlığı çok da değerli bir kadınlık tipi olarak resmedilmemektedir.

6.1.2.2. Polis ve Polislik

Sınırlarında dolaşarak ve böylece güvenlik çemberi oluşturarak voltalar attığım Aksaray'ın ara sokaklarında büfede çalışan gencin görüş açısında gerçekleştirilen fuhuş pazarlığı tanıklığına tanıklık ediyordum. Bu tanıklıklardan güç alarak, yanına gidip tez konumla ilgili sohbet açma girişimim, sert bir geri bildirimle sonuçlanıyor; tabir-i caizse beni kovalıyordu. Kovalanmamın hemen ardından caddeye daha yakın olan bir arka sokakta bir kahvehane önünde çay içen 2 polisi görünce düşünmeden yanlarına gitmek üzere hızlanıyor ve belki de birkaç dakika önce deneyimlediğim korkuyu yalnızca “güvenli” bir alana ve bu alanın temsilcilerinin varlığında gidermek istiyordum. Güvenlikli alana doğru ilerlerken attığım birkaç adıma şu sorular eşlik ediyordu:

Peki ya Ugandalı kadın seks işçileri, onlar da korktuklarında, öfkeli bakışlardan ya da şiddetin türlerinden kaçmak istediklerinde benim gibi bir limana yanaşabiliyorlar mıydı? Peki ya polisler, onlar, Ugandalı kadın seks işçileri hakkında ya da arka sokaklardaki fuhuş hakkında ne düşünüyorlardı? (Saha Notları, 2022)

Korkudan meraka evrilen duygu değişimleri arasında izinlerini alarak yanlarına oturdum. Kendilerine tez konumu açarak ilerlettiğim sohbetimizde çok kolay açıklama yapamayacaklarına dair sezinlediğim şey, bedenlerini kuşatan üniforma içerisinde düşüncelerini de kuşatan polisliğe erişmeme olanak sağlıyordu. Biri neredeyse hiç konuşmadı, diğeri ise çok fazla bilgiye sahip olmadıklarını, olsa bile bunu paylaşmasının kurumsal ve politik değerlerden arınık olamayacağı sinyalini verirken “eskiden daha çoktu, artık eskisi gibi değil” cümlesini dile getiriyordu. Ancak bu, yanlarına oturmadan önce deneyimlediğim gerçeklikle çelişiyordu. Şikâyet gelmediğim masada “özellikle kendi aralarında, bazen müşteri ile kavga ettiklerine” dair bilgiler ediniyor bazen de görmezden geldiklerine dair ipuçlarına erişiyordum. Bu esnada sessizliğini bozan diğeri görev dağılım ve sorumlulukları arasında olmadığını, “daha çok yabancılar şube

ilgilileniyor” ifadesiyle sohbetimize polislik ediyordu. Bu kısmen yönlendirme kısmen de kibarca kovalama olarak okunabilir. Hem vatandaş hem de makbul olan araştırmacı kadınla “yasadışı fahişeler” hakkında daha fazla konuşamayacaklarını sezinlediğim masadan kalkarken, polisliğin bağlamı üzerine yeniden düşünmem gerektiği bilgisini çantama koydum. Çünkü bir dereceye kadar sorumluluk ya da müdahale etme girişimine yönelik sinyaller sunan bu deneyim, fuhuşa dair polisin polisliğinin farklı olduğunu işaret ediyor. Mekânsal kontroller kadar fuhuşun denetlenmesi ve olası sorunlara karşı polisin polislik sınırlarını ve hatlarını gösteriyordu. “Türkiye’de fuhuş yasaldir ve fahişeler genelevlerde çalışmakla yükümlüdürler ve Türk polisi tarafından kontrol edilmektedir” (Siegel ve Yeşilgöz, 2003: 81) ifadesi hatırlandığında bu hatlar hangi polis şubesi sorusunun yanında hangi kadınların kapsam dâhilinde olduğuna dair de açık bir çerçeve sunuyordu. Bu çerçevede, fuhuşun Türkiye’deki yasalar ve uygulamalar özelinde ele alınmasıyla; “ait olma” ve “ait olmama” ikiliğini pekiştiren bir işlevde karşımıza çıkmaktadır:

Devlet kontrolündeki genelevlerde “vesikalı” kadınlar ya da diğer bir kavramsallaştırmayla yasal seks işçileri “vatandaşlık” dolayısıyla “ait olanlar” olarak fuhuş içerisinde yer almaktadırlar. Polis teşkilatı ise bu süreçten bağımsız değil. “Genelevde çalışan bir kadının polise kayıt yaptırması ve kendi kimlik kartını polise vererek karşılığında üzerinde mesleğinin ‘genel kadın’ yazdığı bir kimlik kartı alması gerekiyor” (Coşkun, 2014b: 193). Benzer şekilde, genel kadınların sağlık kontrollerinden, ikametgâhlarına dair bilgiler polisin denetimi altındadır. “Kayıtlı fahişeler de haftada iki kez zorunlu tıbbi muayeneye tabidir ve hükümetin sıkı denetimi altındadır” (Coşkun, 2016b: 443).

Öte yandan, yabancı olmaları sebebiyle, “Türkiye’de göçmen kadınların ruhsatlı fahişe olarak çalışması yasaktır ve bu nedenle “yasadışı” fahişe olarak çalışmak zorunda kalmaktadırlar (Coşkun, 2020: 272; Coşkun 2014b). “Sokak fahişeliğine” veya yasal

denetimin dışında kalan “fahişelere karşı ise “sıfır tolerans” politikası vardır” (Coşkun, 2016b: 443). Bu durum, “ait olmayanlar” olarak göçmen kadın seks işçilerinin fuhuş içerisinde yer almalarının önüne geçemez, ancak “yasanın meşru ve gayrimeşru fuhuş alanları”nı (Zengin, 2011: 104) tayin etmiş olması ve “özellikle Pasaport Kanunu (15 Temmuz 1950 tarihli 5682 sayılı) ve Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (YUKK, 2013) olmak üzere göçle ilgili ulusal mevzuat” (Coşkun, 2020: 272) gereğince ait olmayanların “sınır dışı edilme”si ile sonuçlanabilir. Ait olanlar için geçerli olan söz konusu denetim ve gözetim, ait olmayanlar mevzu bahis olduğunda bir tür mücadele alanına dönüşür.

Tüm bunlardan hareketle, Coşkun’un da ifade ettiği gibi kadınların sınır dışı edilmeleri için geçerli olan, fuhuşun icra edilmesini ve/ya cinsel yolla bulaşan hastalıkların yayılmasını önleme gibi gerekçelendirmeler Ugandalı kadınların elini kolunu bağlayan bir durum (2015: 25) olarak ön plana çıkmaktadır. Bu, kadınların herhangi bir sorun karşısında emniyet güçleri ile iletişime geçmelerinin de önüne geçebilecek oldukça güçlü bir etkiye sahip. Bu nedenle, Ugandalı kadın seks işçilerinin Anne’in “*polis çözüm değil*” bazılarının ise Karen’in “*polis dinlemiyor*” ya da Loisa’nın “*polisin numarasını kullanmayız biz, aramayız*” ifadeleri ile beraber okunduğunda bu anlamlı bir bütünlük kazanıyordu. Dahası, YUKK (2013)’un 54. maddesine (m.54/1-ç) istinaden “Türkiye’de bulunduğu süre zarfında geçimini meşru olmayan yollardan sağlayanlar” olarak sınır dışı edilmelerine dair endişeleri de eklemlenince, Ugandalı kadın seks işçilerinin kendi polisliklerini icra etmeleri durumu netleşiyor. Bu bağlamda, Mary’nin şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir:

“Sorunla karşılaştığımda arayabilirdim ama aramadım. Arkadaşımı ararım. Bazen müşteri bırakmıyor, kal diyor. Arkadaşımı arıyorum. Daha çok kadınlardan birini... Bazen konumu paylaşıyorum, adresi yolluyorum, gel beni al diyorum. Böylece birbirimize yardım ediyoruz aslında.”

Dolayısıyla, gitmek istediğini dile getirmesine rağmen “bir kimseyi hukuka aykırı olarak bir yere gitmek veya bir yerde kalmak hürriyetinden yoksun bırakan” müşterisi

Türk Ceza Kanunu’nun 5237 numaralı kanunun 109. Maddesi uyarınca “kişiyi hürriyetinden yoksun kılmak”tır (TCK, 2004). Nitekim alıkoyulan kadın meşru kabul görülmeyen yollardan geçimini icra ettiğinden, kâğıtsız olduğundan ve fuhuşun “güvenlikleştirilmiş” ya da Zengin (2011)’in ifadesiyle “iktidarın mahremiyeti” bağlamından uzak görüldüğü için muhtemelen alı koyulan değil sınır dışı edilmesi hususunda hakkında işlem yapılması gereken olarak değerlendirilecektir. Çünkü o ait olmayan kategorisindedir.

6.2. Tahakküm Karşısında Manevralar: Direniş Taktikleri

“... Sömürgeleştirilmiş ve boyun eğdirilmiş ırkların değişmez nitelikler paylaştığını ileri sürmek” gibi “özcü iddialar savunulamaz iddialardır”.

-Scott, Tahakküm ve Direniş Sanatları, s. 20-

Blommaert’in dile getirdiği gibi “Greenpeace’i destekleyen ve Yeşiller partisine oy veren birinin neden hala çok uluslu özel bir şirkette iş aradığını, birikimlerini borsaya yatırdığını, araba sürdüğünü ve göçmenlerin entegre edilmesi gerektiğine inandığını” (2005: 169) açıklayabilir içerime sahip olan Scott’un analizi, Ugandalı kadınların tahakküm stratejilerinin çeşitli yollarıyla yüzleşmiş, cinselleştirilmiş ve ırksallaştırılmış deneyimlere sahip olarak gizli senaryolara neden yöneldiğini anlamada da başvurulabilir bir güce sahip. Bu nedenle, Ugandalı kadın seks işçilerinin tahakküm stratejileri karşısında manevralarını analiz etmek amacıyla ağırlıklı olarak Scott’un fikirlerinden, 1985 yılına ait *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance (Zayıfların Silahları: Köy Direnişinin Gündelik Biçimleri)* ve 2018 yılına ait (3. Basım) Türkçeye *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar* olarak çevrilen eserlerinden faydalanıyorum. Öte yandan, kültürel bir yerinde okuma yapmanın sınırlılıklarını çalışmada bir nebze de olsa giderebilmek adına Ugandalı kadınların kültürel motiflerini, cinsellik, toplumsal cinsiyet ve iktidar ilişkilerini aktarabilmek adına Ugandalı seks işçilerinin görüş, yorum ve değerlendirmelerini çekebildiğim hayat hikâyelerinin yanında

feminist akademisyen ve insan hakları savunucusu Sylvia Tamale'nin görüş, analiz ve yorumlarına sığınıyorum.

Bu çalışmanın mağduriyet söylemlerinin yeniden üretiminin aktif olarak uzun yıllardır hâkim sürdüğü akademide, zaman zaman “doğru yolda mıyım” ve hatta “kabul göreceğim miyim?” sorularına cevaplar ararken düşen omuzlarımı, Scott'un “tarih boyunca, parya, köle, serf, tutsak ya da hor görülen bir azınlığın mensubu olsun, esaret altındaki çoğu insan için, bazen hiçbir şekilde öğrenilemeyen hayatta kalma marifeti; dilini tutmak, öfkeyi bastırmak ve fiziksel şiddet dürtüsünü zapt etmekten ibarettir” (2018: 75) ifadesinden güç alarak toparlıyor ve böylece, her ne kadar küresel açıdan direniş çalışmalarına yalnızca bir katkı olabilecek ancak Ugandalı kadın seks işçilerinin Türkiye özelindeki deneyimleri açısından yeni bir şey söyleyen bu çalışma ile tahakküm ve direniş ilişkilerini ele alıyorum. Scott'un “tahakküm ilişkilerinde karşılık vermenin sistematik olarak engellenmesinin gizli senaryonun içeriğini yardım edeceğine duyduğu” (a.g.e.: 75) inancını paylaşıyor ve tahakküm karşısında direniş taktiklerini ve süreçlerini anlamlandırabilmek adına “gizli senaryolar”ın, Ugandalı kadınları deneyimlerinde bir tür sisteme karşı koruma biçimi oluşturduklarına tanıklığı aktarıyorum.

Söz konusu tanıklığı “gizli senaryolar”, “gizli senaryolardan kamusal senaryonun ilanına” ve “senaryolar bir yana: dayanışmaya” başlıkları altında sunarak bu çalışma ile “gizli senaryonun, ilksel, bireysel ve psikolojik görünümünün ötesine geçip” (a.g.e.: 76) sosyolojik bir bedene sahip oluyor. Böylece, Ugandalı kadınlar için direniş farklı yollarla yansıtılan güçlendirici bir alt metne sahip oluyor.

6.2.1. Gizli Senaryolar

Ugandalı kadın seks işçilerinin gizli senaryoları, tahakküm karşısında manevralarını kolaylaştıran bir işleve sahiptir. Bu işlev özellikle, baskı formları karşısında Ugandalı kadınların ne ya da neler yaptıkları veya yapmadıklarında gün yüzüne çıkıyor: öfke yerine aklın, dilin gücüne başvurarak, zaman zaman kaçarak bazen

de sessiz kalarak tüm bu olguları bir güç haline getiriyorlar. Nitekim “itaatin nerede bitip direnişin nerede başladığını belirlemek basit bir mesele değildir” (Scott, 1985: 289). Bu nedenle, gizli senaryolardan kamusal senaryolara varan bir dizi olgu incelemeye tabi tutuluyor, böylece kadınların alaşağı edemeyecekleri tahakküm ve baskı karşısında ondan sıvışmanın yollarını nasıl ürettikleri, geliştirdikleri ve hatta paylaştıkları daha okunabilir hale geliyor. Bu, kadınların ezilmenin ötesine geçerek kendilerine alanlar açtıklarına; tabir-i caizse “nefes alıyor” oluşlarına dair hikâyelerinde yatıyor.

6.2.1.1. Öfkeyi Değil, Akıl Kullanma Sanatı

Certeau’nun da dile getirdiği gibi “Tilki kadar kurnaz ve iki kat daha hızlı: “İdare etmenin” sayısız yolu vardır” (1988: 29). Bu çalışmada, sayısız yolların bir kısmı, Ugandalı kadın seks işçilerinin deneyimlerinden hareketle aydınlatılacaktır. Ugandalı kadın seks işçilerinin deneyimlerinde ön plana çıkan olgu, bazı müşterilerin mekândan ayrılmadan önce ücretin iadesinin talebi, ödeme yapmak istememeleri ya da ücrete zorla el koyma gibi tahakküm stratejileri ile sıklıkla karşılaşıldığına erişimle ve ifadelerindeki vurguda belirginleşmektedir. Her ne kadar, Coşkun (2016a: 101), kadınların “iyi ücretli bir iş bulamamak ya da ücretini alamamak da çoğu göçmen kadını umutsuzluğa sürüklemekte ve hatta bu umutsuzluk onları seks satmaya da itebilmektedir” iddiasında bulunsa da söz konusu emeğin karşılığının alınması noktasında karşılaşılan problemler, yalnızca seks işçiliğine iten bir faktör olarak öncesini değil seks işçiliği sürecini; sonrasını da ilgilendiren bir tahakküm pratiği olarak ön plana çıkıyor.

Dahası, bu gösterge seks işçiliği üzerindeki ekonomik açıklamaların bağlamını yeniden tartışmaya açmak anlamında önemli bir veri olarak okunabilir. Kadınların yoksulluk ve/ya ekonomik temelli bir gerekçe ile fuhuş ile ilişkilendirilmesi, kapitalizm karşısındaki kırılganlıklarını tasvir etmek amacıyla başvurulurken kadınların fuhuş sürecinde karşılaşılabilecekleri aynı ya da benzer sorunlar herhangi biri için daha az önemli gibi görünebilir. Nitekim kadınların fuhuşla “nasıl” entegre olduklarına götüren sorunlar

kadar fuhuşun özellikle maddi yönü ile ilgili sorunlarıyla karşılaştıklarında kadınların “nasıl” entegrasyonu sürdürdükleri de bir o kadar önemlidir. Böylece, ekonomik temelli argümanlar ya da daha basit bir ifade ile parasal mevzular tekil bir boyutta kadının fuhuşa girmesinin bir yönünü değil aynı zamanda fuhuş içerisindeki hallerini de etkileyen çok boyutlu bir yapıya sahip olmaktadır.

“Nasıl” sorusu bir adım öteye taşınarak kadınların hamlelerini aydınlatmak amacıyla bir mercek olarak sorunların üzerine tutulduğunda, söz konusu boyutun çoğul yönü daha da belirgin hale geliyor. Şöyle ki, eril tahakkümün bir yansıması olarak değerlendirebileceğimiz kadınların söz konusu deneyimler karşısında tavır alışları; çaresizce gözyaşı dökmekten avazı çıktığıncaya kadar bağırma kadar açık meydan okuma motiflerini içeren ilk formlarının zaman içerisinde direnişin farklı ancak gizli formlarına doğru evrilerek çeşitlenmesini sunan önemli detaylarla dolu.

Sorun karşısında başvurdukları taktikler arasında öfkeyi kanalizasyon etmeleri gerektiğini hisseden kadınlar, duyguların dışavurumu yerine rasyonel olanı ikame ediyorlar. Diğer bir ifade ile açık bir meydan okuma yerine gizli formlarıyla direniş işe koyuyorlar. Bunun ardındaki neden kuşkusuz, açık meydan okuma girişimlerindeki başarısızlıkların yanı sıra baskının formu arttıkça kadınların gizli silahlarını çeşitlendirmesi gerekliliğinin ortaya çıkmış olmasıdır. Çünkü açık meydan okumak mümkün görünmüyor ya da Anne’in de ifade ettiği gibi “*senin şikâyetçi olamayacağını biliyor müşterin...*”. Anne’in ifadesinin yanında, söz konusu argümanı güçlendirmek adına diğer görüşmecilerin ifadelerine başvurulduğunda, kadınların neden açık meydan okumaya giriş(e)medikleri daha da belirginleşiyor:

Joanne, işteki ilk deneyimlerinde ücrete el koyan müşterisini ikna etmek yerine öfkeyle meydan okuduğunda ve karşı çıktığında başına gelenleri şu şekilde aktarıyor:

“Önce paramı ver dedim, bağırdım. Bana vurmaya, beni dövmeğe başladı.”

Joanne'nın deneyimleri onu öfkenin yerine başka bir şeyle ikame etmesine sevk etmiş veya açık meydan okuma yerini tahakküm gösterisi sergileyemeye bırakmıştır:

“Sonra, önünde eğilip, lütfen bana vurma, özür dilerim dedim. İndirim yapmayı önerdim. Hatta daha az para istedim, o da paramın tamamını verdi.”

Daha sonraki deneyimlerinde, Joanne, “bağırıp çağırmak yerine aklını kullanmaya devam ettiği”ni dile getirmiş böylece “kişinin niyetini gizlemek için güçlü teşvikler olduğunda, niyetin kanıtını elde etmek doğal olarak zor” (Scott, 1989: 53) kılınarak Joanne'nin “*problem çıkmasın diye pazarlık etme*” girişimleri ile gizli senaryoların gücünden faydalandığı keşfedilmiştir.

Burada, kadının kadınlık onurunun kırıldığı iddia edilebilir. Ancak Scott'un da ifade ettiği gibi “onur hem çok özel hem de çok kamusal bir nitelik”, ortamda başka bir izleyicinin olmaması durumu onurun niteliğini etkiler, bu nedenle kamusal alanda icra edilmiş olsaydı “daha yaralayıcı” olabilirdi (2018: 178). Ancak mekânın kısıtlı olması ve kamusal alandan ya da kitlesel bir kalabalıktan bağımsız olması söz konusudur. “Gözetimin en hafif olduğu, en özerk mekânlar herhalde gizli senaryonun ele geçirilmesinin en muhtemel olduğu yerlerdir” (a.g.e.: 187). Kadın, diz çökerek onurunu ayaklar altına alıyormuş gibi görünse de aslında karşısındaki tahakküme boyun eğiyor görünerek gizli senaryosunu icra ediyordur. Dolayısıyla, boyun eğmenin (ve hatta bazı durumlarda aptala yatmanın) “genellikle bir pozdan başka bir şey olmadığı ve gerekli bir taktik olduğu” kadar “sahnedeki davranışlarının bir teslimiyet, korku ve ihtiyat tablosu oluşturduğu doğrudur” (Scott, 1985: 37).

Öte yandan, kadınların karşılaştıkları bir problem olarak müşterilerinin güvenilir sekse yanaşmaması ya da istememesi kadınların bedenleri ve cinsel sağlıkları üzerinde tahakküm etkisi yaratan bir olgu olduğu kadar kadınların öfke yerine rasyonel edimi işe koşmalarını gerekli kılan faktör olarak belirginleşiyor. Nora'nın “*Kondom istemiyor. Bu gerçekten büyük bir problem*” şeklinde ifade ettiği istek ve beklenti karşısında, Amantine

gibi kadınların deneyimlerinde “Kondom yoksa seks yok” çıkışlarının törpülenmesi ihtiyacının doğması, tahakkümün sürekliliği kadar onun öyle kolayca alaşağı edilemeyeceğini gösteriyor. Bu, Amantine’nin şu ifadelerinde oldukça açık bir şekilde belirginleşiyor:

“Adamlar geliyor, gidiyor. Ben kondom yoksa seksi reddediyorum, yani müşteriyi kabul etmiyorum [...] Ama herkes aynı değil. Ben izliyorum. Biri geliyor. Diğeri gidiyor. Biri geliyor, diğeri gidiyor. Ben bekliyorum öyle... [Kahkaha atıyor]. Baktım olmuyor. Ben de başka bir şekilde halletmeye karar verdim. Kendi kendime “Sadece ikna et” bakalım neler olacak dedim.”

Her ne kadar kadınlar arasında bir tür rekabet varmış ya da güvenli seks konusunda bir ayrılık varmış gibi görünse de burada dikkat çeken önemli hususlardan biri, sürecin örtük bir amaca götürerek zaman içerisinde pek çoğunun kullandığı bir ikna aracına dönüşmesidir. “Rekabet halindeki ideolojilerin örtük amacı, sadece ikna etmek değil, aynı zamanda kontrol etmektir. Daha doğrusu ikna ederek kontrol etmeyi amaçlarlar. Davranışı şekillendirmede başarılı oldukları ölçüde, bir sınıf amacına da ulaşırlar” (a.g.e.: 23).

Amantine gibi kadınların baskı formu karşısında, geliştirdikleri senaryo: “HIV’liyim senaryosu”dur. Kadınlar arasında dolaşımda olan oldukça işlevsel formlarında “HIV’liyim senaryosu” üreticisi bağlamında ise anonim bir yer işgal ediyor. Farklı seslerde de yankılanan bu senaryo, kadınların sıklıkla başvurdukları bir şey olarak zamanla ön plana çıkarken, kadınların reddin yerine endişe yaratarak ikna etmenin gücünden faydalanmaya çalıştıkları anonim/belirsiz olmaktan uzak hatta oldukça açık.

Bu senaryo ile bir tür panik havası yaratılarak erkekler güvenli seks araçlarını kullanmaya davet ediliyor. Tarihsel deneyimlerde, “1990’larda HIV/AIDS ile ilgili paniğin, virüsün Afrika’da benzeri görülmemiş bir hızla ve yüksek risk olarak kabul edilenler dışındaki popülasyonlarda yayıldığına ortaya çıkmasıyla ateşlenmesi” (Tamale, 2011a: 21) söylemi, bugüne risk ve yayılma üzerine söylemi yeniden inşa ile Ugandalı kadın için bir tür taktik aracına dönüşüyor. Örneğin, her ne kadar kendisiyle

görüşmeye gelen karşısındaki kadına “Benim için kondom bir tür kural” ifadesini dile getirmesi oldukça kolay olsa da Scott’un, “kuşkusuz, doğrudanlık ancak sahne arkasında, iktidar yüklü alanın dışında olduğu için mümkündür” (2018: 248-249) ifadesi hatırlandığında söz konusu kolaylık yerini senaryoya bırakıyor. Bu nedenle, kuralını aynı kararlılık ve vurgu ile müşterisine açık açık söylemek yerine “*Sen AIDS biliyor?*” *Senin madam evde başka erkek yok, sen başka bayan*” (Charlotte) ifadelerine Türkçe başvurarak erkeklere eğer hastalık kaparlarsa eşlerine de bulaştıracaklarını, çocuklarını annesiz-babasız bırakacaklarını açıklamaya çalıştığını dile getiriyor. Böylece, sahne önünde “tam hürmetin alternatifi, verilen mesajı bir misillemeye meydan vermeyecek ölçüde maskelemek” ile değiş tokuş içerisine sokulurken “iktidarın ağırlığının hissedildiği bir durumda doğrudan ifadenin getireceği yaptırımlardan kaçınmak isteyen bir aktör tarafından” örtmeceye başvurulmakta ve güvenli seks olanaklı kılınmaktadır (Scott, 2018: 231-232).

Öte yandan, uydurulan senaryolar her zaman HIV’le sınırlı değil, ancak “mağdur etmek istememe” senaryosu yerini mağduriyete dair hikâyelere bırakıyor. “Makbul kadını” düşünmeye sevk etme işlevi, makbul olmayan kadının “kötü yola düşürüldüğüne” dair izlenimin ya da “hayatın kendisine başka bir şans bırakmadığı”na dair algının inşasında da kendini gösteriyor:

“Ben biraz şanslıydım. Kötü hikâyeler anlattığımda bana inandılar. Diline, konuşurken kullandığın tonlamaya dikkat etmelisin. Evet, Türkçe’ m çok az, çeviri programı kullanıyorum. Bazen anlatırken, ona dokunarak anlatıyorum. Erkekleri kandırmak çok kolay, özellikle anı yakaladığında... Sen bağırırsın o bağıırır, bu büyük bir problem ve işe yaramaz. Ama hikâyeler her zaman işe yarıyor. O yüzden hikâyeler uyduruyorum.” (Nora)

Kuşkusuz, Nora’nın tüm bu süreçte hikâye ile uyumlu bir yüz ve mimik kullanması gerektiğinin farkında. Buna görüşme esnasında o anın yansımasını sunan yüz ifadesinden erişim, gösterinin yalnızca söz veya söz öbeklerinden oluşmayıp onlarla uyumlu fiziki unsurlarla – yüz, jest, mimik- desteklenmesi gerektiğini bir kez daha hatırlatıyor (bkz. Scott, 2018: 63-64). Dahası, “inandırıcı bir gösteri sunmuş olan” Nora,

Scott'un ifadeleriyle "tekrara dayalı pratik ustalık" ile "gösteriyi hemen hemen otomatik ve görünüşte neredeyse hiç çaba harcamadan yapılan bir şey haline" getiriyor (a.g.e.: 63). Böylece, gösterinin hiç de azımsanamayacak önemi aracılığıyla, "tabi olanlar ... kendilerini damgalamaya yönelik klişeleri yaratıcı bir şekilde" (a.g.e.: 205) kullanmış oluyorlar. Nora, ise yalnızca yaratıcılıktan değil aynı zamanda "direniş, daha sıklıkla, [...]] aldatma kürkünü kuşanırken" (Scott, 1985: 31) uydurduğu hikâyelerle gösterinin faili haline geliyor.

Tüm bunlar her koşulda ve herkes için aynı derecede çıkış noktası sunmuyor. Nihai olarak çıkış yolu kalmadığında veya kalmayacağına dair göstergeler yakaladıklarında ya da sadece hissettiklerinde kadınlar "kaçış"a başvuruyor. Risk endişesinde "kaçış" eylemine başvurmak, aklın kullanımına bir diğer ve farklı örnek olarak gösterilebilir. "Kaçış"ı bir tür manevra olarak kullanan Emily:

"[...] Hatta bir keresinde, O, tuvalete girdiğinde ben hızlıca kaçmışım."

ifadesini dile getirirken, olası riskleri azaltmanın ya da ortadan kaldırmanın herhangi bir yolu olmadığına gönderme yapıyor. Riski ölçüp tartarak hamlesini yapıyor. Bu deneyim, Scott'un "aşağıdakiler aslında, potansiyel olarak tehditkâr olan iktidar sahibinin gerçek niyetini ve ruh halini sezmeye, anlamaya çalışırken görünürde bir hürmet ve rıza gösterisi yapar" ifadesi ile beraber okunduğunda anlamlı bir bütünlük sunuyor. Emily, müşterisinin daha sonrasında sorun çıkarabileceğini hissettiğinde hürmet gösterisini icra etmeye devam etse de müşterisinin maskesinin ardını görüyor ve "hâkim olan"ın "hiçbir zaman sahneyi mutlak bir şekilde denetlemediği" (Scott, 2018: 29) anda, daha önceki deneyimlerinde müşteriler için bir tür alışkanlık haline gelmiş olan "paranın iadesini isteme" edimiyle (yeniden) yüzleşmekten kaçınmak adına sahneyi terk ediyor.

Kadınlar zaman zaman, "kaçış"ı bir tür sahnedan uzak durma aracı olarak kullanıyor veya Alice'in ifadesinde olduğu gibi sahneye dâhil olup herhangi bir hamle girişiminde bulunmaktan kaçınıyor:

“Müşteri ile ayrıldıktan sonra, birilerinin tartıştığını gördüm ... Nedenini bilemiyorum. Ama ücrette anlaşılamamış olabilirler. Adamın kadını, bıçakladığını gördüm, çok korktum ... Adam beni görmedi sanırım, bilmiyorum. Görmesin diye kaçtım, bir şey yapamadım. Sanırım kadın adama bağırıyordu. Ölmedi ... Kadını tanımıyorum. Tanısaydım da bilmiyorum. Kaçabilirdim sanırım ... Polis mi? Olmaz.”

Her deneyim bazıları için nihayetinde tahakkümün onaylanması olarak görünebilir. Öyle görünse bile bu deneyimler, “tahakkümün yol açtığı frustasyonların³¹ iki yüzü” olduğunu kanıtlıyor: “Birinci yüz kuşkusuz, iktidarın uygulanmasının getirdiği aşağılamalar ve zordur. İkincisi, kişinin daha da kötü sonuçların söz konusu olmasını önlemek için sürekli olarak öfkesinin ve saldırganlığını dizginlemek zorunda olmasıdır” (Scott, 2018: 314).

Öte yandan bu çalışmanın iddiasında vurgulandığı gibi söz konusu alıntılarla desteklenen deneyimlerinde kadınlar tahakkümü onaylamak yerine ondan kaçınmanın ya da onun etkisini azaltmanın yollarını üretiyor, devralıyor ve/ya geliştiriyor. Böylece, “mazlumun kurnazlığı aptalı oynamaktan ya da düşmanı yanlış yola götürecek sözcükleri kullanmaktan ibaret olabilir” (a.g.e.: 245) ile örtüşen tüm bu çıktıların belirmesi ile sonuçlanırken direnişin farklı ancak anlamlı bir formunu keşfetmemize olanak sağlıyor.

6.2.1.2. Kılık Değiştirme Sanatı: Dalga Geçme ve Lanet Okuma

Scott (2018: 234)’un örtülü bir şikâyet biçimi olarak hepimizin aşına olduğu bir şey olarak değerlendirdiği ve homurdanma ya da söylenme olarak kavramsallaştırdığı pratik; ardındaki “niyet, açık ve belirli bir şikâyetin sorumluluğunu üstlenmeden genel bir memnuniyetsizlik duygusu”nu iletmesi bağlamında ele alındığında kadınların deneyimlerindeki dalga geçme ve lanet okuma olguları oldukça anlamlı bir kimliğe sahip oluyor. Scott’un da izah ettiği gibi homurdanmanın bir örnek olduğu olaylar sınıfı, muhtemelen belirsiz ve inkâr edilebilir bir alay, tatminsizlik veya düşmanlık duygusu aktarmayı amaçlayan herhangi bir iletişimsel eylemi içerecektir (a.g.e.: 235). Ugandalı

³¹ Hayal kırıklıklarının

kadın seks işçileri bağlamında ele alındığında söz konusu olaylar sınıfını; erkekler tarafından yansıtılan cinsel haz arayışları ve bu bağlamdaki taleplere yönelik beklentiye dair belirginleşen dalga geçme, homurdanma ya da söylenme oluşturuyor.

Kadınların homurdanmalarına yoğun tanıklığın gerçekleştirildiği görüşme anlarında ve mülakat kaygısından bağımsız olan atmosferde paylaşılan gayri-resmi sohbet anlarında “memnuniyetsizlik”in kapsamını, “cinsellik ve kadın bedeni” üzerine inşa ettiğimiz diyaloglar çevreliyordu. Söz konusu diyalogların merkezinde, müşterilerin cinsel pratik beklentilerinin “anal seks” üzerine olması yer alıyordu. Bir diğer unsur ise, cinselliğin itaat aracı olarak (kötü muamele) kullanılmasıydı. Bu tarz pratiklerin Ugandalı kadınların daha önceki cinsel birliktelik deneyimlerinde yer almaması beyaz ve Türkiye’de yaşayan bir kadın olarak bana önce soru ve sonra dalga geçme olarak geri yansıyor, dalga geçmenin kapsamı erkekleri de kapsayan bir evrene yayılıyordu. Bu evrenden çıkış amacıyla, cinsellik deneyimlerinin tekilleştirilemeyeceğini; her erkeğin talebinin aynı ya da benzer bir edimi kapsamadığını izaha girişmem, “*yine de çok yaygın bir talebin varlığının*” (Amantine) tarafından dile getirilmesi ile sekteye uğruyor ve “anal seks”in Ugandalı kadınlar için bir tür tabu olduğuna dair “mesajın verilmesi” ... zaman zaman “bir sızlanma, bir iç çekme, bir inilti, kıkırdama zamanı iyi ayarlanmış bir suskunluk, bir göz kırpmaya ya da dik bir bakış” (Scott, 2018: 235) ile netlik kazanıyordu. Her ne kadar kulağa zor gelse de arzunun inşasında kültürün rolü, çoğu zaman hayal edilenden daha gerçektir ve hatta belirtilen veya belirtilmeyen yasaklar toplum üyeleri tarafından bilinçsizce içselleştirilir (Oloruntoba-Oju, 2010: 3). Bu bağlamda, Tamale (2011a: 11)’nin,

Cinsellik ve toplumsal cinsiyet el ele gider; her ikisi de kültür ve toplumun ürünüdür. Her ikisi de toplumda güç ilişkilerinin sürdürülmesinde merkezi ve hayati bir rol oynar. Birbirlerine şekil verirler ve ilkinin herhangi bir bilimsel araştırması hemen ikincisini çağırır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, cinsellik üzerine herhangi bir verinin mantıksal olarak yorumlanması gereken kritik analitik lensi sağlar. Tarih, sınıf, yaş, din, ırk, etnik köken, kültür, yerellik ve engellilik gibi cinsiyet ilişkilerini etkileyen şeyler de kadın ve erkeklerin

cinsel yaşamlarını etkiler. Başka bir deyişle, cinsellik, toplumsal cinsiyet sistemlerinin anlam ve yorumlarına derinden gömülüdür.

ifadeleri faydalı bir yol haritası sunarken, cinselliğe dair farklı kültürel değerlere sahip olduğumuza dair vurguları ile ön plana çıkan görüşmecilerden bazıları, erkeklerin arzu ile olan ilişkilerini eleştirel düzlemde ifade ederken öte yandan kadınların bu konuda aktif rol üstlenmesi gerekliliğini vurguluyorlardı. “*Siz de normal mi? Biz de değil!*” ifadelerini önce Karen’ın daha sonra ise Amantine ve Charlotte’ın ifadelerinde de yüzleşmek kültürel olarak cinsel ilişki pratikleri üzerinden detaylı bir okumaya girişmenin gerekliliğini zorunlu kılıyordu. Bu zorunlu gereklilik, kadınların cinsellik esnasında kadına saygı duyulmamasını, hazzın sınırlarının çizilmemesini sapkınlık olarak değerlendirilmesinden kaynaklanıyor ve ihtiyacın giderilmesine yönelik gerçekleştirilen kültürel okuma “cinsellik yoluyla kadınların tabi kılınmasının, bağımlılığın ve denetimin garanti altına alındığı ancak tüm hegemonik ideolojilerde olduğu gibi Ssenga kurumunda da sapkınlık söylemleri”nin (Tamale, 2006: 92) mevcudiyeti ile yüzleşilmesine olanak sağlıyordu.

Ssengalar ya da Türkçe kavramsallaştırmasıyla -babanın kız kardeşi ya da onlar arasından biri- *halalar*, Karen’ın da özetlediği gibi “*Afrika kültüründe oldukça yaygın ve genç kızı evliliğe hazırlar*”. Nitekim detaya inildiğinde, Ssenga’nın

Rolü, yeğenlerini itaatkâr olan ve kocalarının cinsel zevkini sağlayan “iyi” eşler olma sanatında “sosyalleştirmek”tir. [...] Ssenga, çocukları eğitme sorumluluğu altında erkek kardeşinin evine özgürce gelip gidebilir. Çocukları vesayet için kendi evine bile götürebilir. Genç kızların uygun kadınsı davranışlar (oturuş, yürüyüş, yaşlılara saygı duyması, yemek yapması) ve roller konusunda bilgili olmalarını sağlar. Adet görmeye başlar başlamaz ise Ssenga genç kızı evliliğe hazırlamaya başlar. Ssenga, yeğenlerini “iyi” itaatkâr eşler olmaları için yetiştirme konusundaki birincil sorumluluğunu yerine getirir. Gelinin davranışından, özellikle de “yatak odası görgü kurallarından” memnun olmayan bir koca, bunu Ssenga’sının gevşekliğine bağlar ve gelini “uygun” eğitim için Ssenga’ya geri gönderir. Bununla birlikte, Ssenga’nın vesayeti, genç kıza bazı güçlendirici mesajlar da içeriyor. Örneğin, Ssenga, kocasına tamamen bağımlı olmaktan kaçınmak için yeğenini bazı ev tipi ekonomik girişimlere (örneğin dokuma, çömlekçilik) katılmaya teşvik edebilir. Hatta, tacizci bir eşi tahammül etmek zorunda olmadığını, eşin evlilik içi tecavüz gibi aşırı zalimce davranması halinde kunoba (ayrılık) hakkına sahip olduğunu açıkça belirtir. (Tamale, 2006: 90)

Bu ifadeler Uganda özelinde cinselliğin kültürel motiflerini anlamayı kolaylaştırırken, cinselliğe dair performatif olguların öğrenilmiş bir eylemin Butler (1990)'ın analizinden hareketle nasıl yeniden üretildiğini görmemize olanak sağlıyor. Hatta, “cinselliği yalnızca üreme için değil, erotik bölgeye taşıdıkları açık gerçeğine işaret ediyor. Bir kaynak olarak cinsellik, bu nedenle kadınlar için güçlendirici bir araç görevi görüyor” (Tamale, 2006: 93). Böylece “kültür, kadınların cinsel adalete erişimini artırmak için yaratıcı ve becerikli bir şekilde kullanılabilecek iki ucu keskin bir kılıca” evriliyor (Tamale, 2011a: 20).

Öte yandan, kadınların “bizde normal değil” çıkışlarına sevk eden olgunun bel kemiğini oluşturan, beyaz erkeğin itaat aracı olarak cinselliği ve özel olarak “anal seks”i işe koşması, Siegel ve Yeşilgöz’ün “seks, gücün uygulanmasıyla bağlantılıdır: Bir erkeğin gücü, seks yaptığı kadınların işgal ettiği sosyal konum tarafından yansıtılır (2003: 82) ifadeleriyle de örtüşüyor. Siyah kadınların bedenleri üzerinde güç uygulama girişimleriyle beyaz erkek “fahişe”nin konumunu yeniden üretirken, eril iktidarını da test ediyor ve ona istediği her şeyi yapabileceğini varsayıyor.

Kadınlar ise, homurdanmanın amacına uygun “ihtiyatlı bir alternatif olduğu itaatsizlik”ten uzak dururken, “hasımlarına bir karşı darbe için” hiçbir bahane sunmadan, gizli de olsa muhalefetlerini alenen ifade etmek amacıyla tabiiyetlerinin şartlarını ustaca manipüle ediyorlar (Scott, 2018: 236). Böylece, Ssenga’nın genç kızları yalnızca performatif olan, gizlenmiş bir meydan okumaya girişmiyor, bunu aynı zamanda sahne arkasına taşıyarak söylemsel düzlemde Türkiye’deki cinsel pratiklerle dalga geçiyorlar. Karen’in ifadesinde “*Türkiye’de seks eğitimi verilmeli*” şeklinde vücut bulan tiye alma edimi, tahakküm altına alınan tarafından farklı formlara da bürünebiliyor ve kadınların bazı erkekler hakkında dalga geçerek, arkalarından alay ederek seks işçiliği deneyimlerini aktarması bir tür yönlendirici güç haline dönüşüyor. Amantine’nin yaşlı bir müşterisi ile olan deneyimi doğrultusunda sarf ettiği “*Hap almış, bir daha bir daha diyor!*” sözleri

yaşlılık ve erkeklik arasında kurulan ilişkinin detaylarını sunarken arkasından gelen kahkaha ve erkeğin “erkekliğinin” güçsüzlüğünü göstergeleyen [ayağa kalkarak gerçekleştirdiği] fiziksel taklit sahne arkasında alay etmenin oldukça keyif aldıkları ve somut bir örneği haline geliyor.

Öte yandan, cinsellik üzerinden şekillenen görüşler, ırk ve toplumsal cinsiyet arasındaki kesişimleri de ortaya çıkaran bir işleve bürünüyor. Diğer bir ifade ile hangi müşterilerin nasıl davrandığı meselesi “dalga geçme”nin yerini “homurdanma”nın almasına sevk ederken aynı zamanda ırk olgusuna vurguya çekiyor:

“Türk erkeklerinin hepsi kötü değil ama bazıları siyah insanları sevmeyi için o esnada, çok kötü davranıyor”

İfadeleri ile Joanne, dalga geçilen grubu Türk ve erkeklik üzerinden “iyi” ve “kötü” insan olarak algılanmaya sevk ederken,

Emily;

“Türkler değil yabancılar sorun, Suriye, Özbek, Azerbaycan, Afganistan uyruklular daha kötü”

kimliğin homojenliğini aşıyor.

Joanne ve Emily “kötü” olanlara dair kimlik üzerinden farklı çıktılar sunsalar da onları birleştiren bir unsur olarak her ikisi de “kendi dilinde söylenme”yi icra ederken sahne arkasındaki dalga geçmenin yerini “homurdanma”ya bıraktıkları netleşiyor.

Tüm bunlar, seks işçisi kadınların erkeklerin seks objesi olmasını çatlatan, yeniden düşünmeye sevk eden detayları barındırıyor. Çünkü bir erkeği (müşteriyi), (yatakta) nasıl memnun edebileceğinden fazlasını düşünmesi beklenmeyen Ugandalı kadın seks işçileri, açık bir şekilde meydan okumaya girişmese de müşterilerini manipüle ederek yönlendiriyor; sahne arkasına geçer geçmez erkeklerin cinsellik anlayışlarını sorguluyor ve onu alay nesnesi haline getiriyorlardı.

6.2.1.3. Ayıya Dayı Demek: Müşteriye Aşkım

“Köprüden (köprüyü) geçinceye kadar ayıya dayı derler” gündelik hayatta karşılaşılmaması olası, aşına olunan atasözlerinden biridir. TDK’ya göre, bu atasözü, “kişi işini gördürünceye kadar yardım beklediği kimseyle iyi geçinir” anlamındadır. Scott’un eserinde bir alt-politika olarak karşımıza çıkan ““Ayıya dayı” demek zorunda olmak” ise tahakküm karşısında tabi olana bir tür taktik ya da manevra sunması veya direniş alanı açması anlamında incelemeye alınmaktadır (bkz., 2018: 172-175). Bu inceleme, Ugandalı kadın seks işçilerinin deneyimleri üzerinden ele alındığında kadınlar karşılaşabilecekleri olası sınır dışı edilme riski karşısında müşteriyle bir tür ayı-dayı ilişkisine giriyor ya da girmek zorunda kalıyor. Çünkü problem çıkması neticesinde kadınların deneyimlerindeki ortaklığın farklı bir yönü ortaya çıkıyor: Devreye polisin girmesi.

Herkesin aynı olmadığını “bazılarının iyi bazılarının kötü” olduğunu dile getiren Charlotte, müşterisinin paraya el koymasının önüne geçebilmek amacıyla gizli senaryo olarak çözümü parayı (yatağın altına) saklamakta buluyor. Parasını geri isteyen ama parayı bıraktığı yerde bulamayan beyaz erkek, vatandaşlığın, beyazlığın ve erkekliğin ayrıcalıklı alan açacağına inanmasından güç alan bir tavırla polisi devreye sokarken, kadını “hırsızlıkla” suçlamak istiyor. Bunu yaparken, “ne de olsa, güçleri sayesinde, göreceli bir cezasızlıkla fikirlerini söylemekte daha özgür” (Scott, 1985: 288) olan erkekler, “iktidarını olumlamak ve doğallaştırmak, hâkimiyetlerinin kirli çarşafalarını gizlemek ya da örtmece sözcülerle bulanıklaştırmak” (Scott, 2018: 49) istediği de açıktır. Nitekim hırsızlıkla suçlayacağı kadının gizli senaryosunu işe koşacağından da bihaberdir. Charlotte, tahakkümü bir çırpıda ortadan kaldıramayacağını farkındadır, maskesini kalınlaştırır ve müşterisinin tahakkümünü, hâkimiyetini “polis tehdidiyle” yeniden üretebilme ayrıcalığı karşısında bir tür manevra olarak “aşkım” kelimesinin gücüne sığır:

“Polise benim sevgilim olduğunu söyledim, polis benim üzerimi aradı ama parayı bulamadı, anladın mı? Parayı odada yatağın altına çoktan saklamıştım. Polise dedim ki aramızda yanlış anlaşılma var, o benim erkek arkadaşım” İngilizce ifadelerine Türkçe ek olarak *“Sen benim aşkım no problem”* cümlesi eşlik ediyor.

Devamında, polisin kendisine *“Git buradan”* dediğini ekliyor. Dahası, mekândan ayrılırken paranın artık cebinde olduğunu, sağ elinin işaret parmağıyla pantolonunun cebini gösterirken o anı sanki yeniden yaşıyor ve yüzüne anlamlı bir gülümseme, dahası gururu yerleştiriyor. Yüzündeki bu ifade ile karşında oturan kadın, paranın cebine girmesinden öte bana bir şeyi anlatmaya çalışıyor: tahakküm stratejileri arasından sızarak nasıl uzaklaştığıyla oldukça ilişkili bir şey bu, hem de elini kolunu sallayarak ve yüzündeki maskenin altında sessizce kahkaha atarak...

Bu olay örgüsü, Scott’un ifadesindeki, “tehdidin yeterince büyük olması koşuluyla, açık uyum ve itaat devam edebilir ama gizli tepki artacaktır” (2018: 173) vurguyla örtüşüyor. “Aşkım” kelimesinin bu örneklendirmedeki Türkçe tezahürü, güvenlik güçleri karşısında kâğıtsız kadını güvene almakla kalmıyor, problem yaratan biri olarak görünme ya da sınır dışı edilme gibi yüzleşmesi olası başka sorunlara karşı kalkan işlevi görüyor. Kuşkusuz bunda, polisin polisliğinin sınırları ve hatları dâhilinde olmaması Ugandalı kadının kalkanını işlevsel kılmasında oldukça etkili bir faktördür. “Bir yandan tehlikeyi savuştururken diğer yandan gizli senaryonun retorik gücünü mümkün olduğu kadar korumaya cesaret ettiği zaman diyalog çok başarılıdır ve en çok o zaman değerli olduğu düşünülebilir” (a.g.e.: 249).

Bir başka görüşmede ise “aşkım” kelimesi, yukarıdaki örnekten farklı olarak henüz tansiyon bu denli yükselmeden tansiyonun düşürülmesine veya sorunun ortadan kaldırılmasına olanak sağlıyor. Bu örnekte, May, “aşkım” kelimesini, müşteriyi sakinleştirmek, problemin ortaya çıkmasına engel olmak gibi faydalı bir amaçla kullanıyor. Ona âşık olmuş bir kadın gibi davrandığını dile getiren May,

“O’na “aşkim, canım” diyorum... Ne kadar mutluyduk az önce diyorum. Bazı aşk sözlerini Google çeviriden yardım alarak ona söylüyorum. Onlar bundan hoşlanıyor, keyif alıyor.”

ifadeleriyle herhangi bir sorunu henüz ortaya çıkmadan engellemeye çalıştığını açıklıyor.

Benzer şekilde müşteriye aşkim derken Ssenga’nın rolü ve gücü bir kez daha ortaya çıkıyor. Çünkü “birçok Ssenga, erkekleri seks yoluyla kontrol etme ve manipüle etme mesajlarına yer verir. Başka bir deyişle, kadınları seks yoluyla, ataerkil iktidarı tam bir boyun eğme cephesinin arkasından baltalamaya teşvik ediyorlar” (Tamale, 2006: 94).

Bunu, en net örneği ile Emily, şu ifadelerinde sunuyor:

“Sakin olmak zorundasın, ona iltifatlar ediyorum Güzel şeyler söylüyorum. Beynimi³² ve dilimi kullanıyorum.”

Gösterilerini paylaşan kadınlar, özellikle iktidar yüklü alanlara dair deneyimlerini sunuyor. Dahası, bu iktidar yüklü ortamlarda, aşağıdakilerin hâkim olanlar karşısında bir tür hürmet gösterisi içerisinde olmalarının aşağıdakilerin nasıl çıkarına olduğunu (Scott, 2018: 29-30) kanıtlıyor. Kadınlar, söz konusu durum karşısında kimi zaman bir sihirbaz kimi zamanda romantik bir âşık rolüne bürünüyor. Kadınlar arasında bu her koşulda başvurulan bir yöntem olarak belirginleşmese de önemli bir kısmı açısından geçerlidir. Öte yandan, deneyim, Scott’un “aşağıdakileri aslında, potansiyel olarak tehditkâr olan iktidar sahibinin gerçek niyetini ve ruh halini sezmeye, anlamaya çalışırken görünürde bir tür hürmet ve rıza gösterisi yapar” (a.g.e.: 29) ifadesi ile eşleşiyor. Diğer bir ifade ile “tabi olanların, “sinirli ve kötü” bir nezaretçiye “iyi ve hoşgörülü” bir nezaretçiden daha fazla itaat ettikleri” (a.g.e.: 173) gibi Ugandalı kadın seks işçilerinin de agresif tavırlara sahip müşterilerine sevgi dolu sözlerle yaklaştıkları örnekler sunuyor, “ayıya dayı”nın yerini “müşteriye aşkim” alıyor.

³² Bu esnada, eliyle başını gösteriyor.

Kadınlar “ayıya dayı” ya da “müşteriye aşkım” derken maskesini kalınlaştırarak öfkesini de dizginliyor. Tıpkı, Scott’un analizindeki Hamzah’ın düşük ücret aldığında öfkesini gizlemesi ve “evinin mahremiyetinde haksızlığa uğramaktan duyduğu öfkeyi dışa vurmaşı” (Scott, 1985: 284) gibi Ugandalı seks işçisi kadınlar-onların müşterisi olan erkekler-polis üçgeninde öfke bastırılarak “mahrem” alanlara taşıyor.

6.2.1.4. Av’dan Avcı’ya

Coşkun’un “Ne Türkçe konuşabilen ne de kâğıdı olan göçmen kadınlar erkek şiddetinin karşısında adeta kolay birer ‘av’a dönüşmektedirler” (2016a: 101) tespiti ihmal edilmemesi gereken bir toplumsal gerçekliği yansıtmakla beraber direniş taktiklerinin farklı bağlamlarda güncel tutularak üretildiğinin de hesaba katılması ile bir başka tespitin keşfedilmeyi beklediğini kanıtlamaktadır. Bunun en önemli göstergelerinden biri, av olduklarına güçlü inançla çıktığım yolda Ugandalı kadınların nasıl avcılık yaptıklarına erişimde netleşiyor. Kadınlar, erkeklerin geçici veya belli bir süreliğine de olsa ortaya çıkan güçsüzlüklerinden ya da daha az tehlikeli veya tehlikesizlik olma hallerini fırsata çevirirken pusuda bekleyen bir avcı gibi davranıyorlar. Bunun en açık örneğini, kadınların yüksek derecede alkol almış erkekleri müşteri olarak tercih etmeleri ortaya çıkarıyor. Sarhoşların, av’ı avcı’ya dönüştürmedeki işlevini Charlotte’un şu ifadelerde yakalıyorum:

“Sarhoşları seçiyorum. Evet, sorun çıkacağını biliyorum. Ama korkmuyorum. Bazen sorun çıkınca polis geliyor. Bakıyor, adam sarhoş, bana “Git Git Git” diyor. Ben de param cebimde gidiyorum”

Başka bir görüşmede, Joanne benzer şekilde,

“Bazen kişiyi seçmenin faydasını görüyorum, alkollü birini seçmek, sert görünümlü birini seçmekten daha iyi”

İfadelerine başvururken, bazen ise görüşmecilerin sözcüklerinden seçimin fiziki görünümle ilişkisi ortaya çıkıyor:

“Sert görünümlü birini istemiyorum. Bazılarında bıçak var, dikkatli olmak lazım.” (Nelle).

İfadeleri, erkek müşterilerin daha zayıf ya da daha az tehditkâr oldukları anlardan faydalanmanın göstergelerini sunarken, kadınların nasıl avcıya dönüştüklerini kanıtlıyor.

Scott'un analizinde söz konusu örneklere başvurular bir tür düzenbaz olarak adlandırılabilir hale gelirken bu çalışmada av'dan avcı'ya kavramsallaştırılmasına başvurulmaktadır. Bunu yaparken, Scott'un kavramsallaştırmasında da düzenbazlığın, “ancak düşmanlarının alışkanlıklarını öğrenerek, onları aldatarak, onların açgözlülüklerinden, büyüklüklerinden, ahmaklıklarından ya da aceleciliklerinden yararlanma” durumlarına gönderme yapması durumu dikkate alınmakta devamında ise “onların pençelerinden kaçabilir ve zaferler kazanabilir” hale gelmeleri nedeniyle terimsel tercih avcı'ya erişilmektedir (2018: 245). Scott'un da köylü direnişinin büyük çoğunluğunun amacını ifade etmek için dile getirdiği gibi “bir tahakküm sistemini devirmek veya dönüştürmek değil, daha çok -bugün, bu hafta, bu yıl- onun içinde hayatta kalmayı” (2013: 72-73) öğrenirken Ugandalı kadınlar avcıya dönüşmektedir.

Dahası, Sedaka'daki “hırsızlık” vakalarında Scott (1985: 267)'un mülkiyet ilişkilerinin inşa edilmiş olmasından kaynaklı gördüğü ve örneklendirme aşamasında Amerikalı banka soyguncusuna kendisinin neden banka soyduğu sorulduğunda “Çünkü para orada olduğu için” yanıtını vermesi ifadesine başvurması gibi kadınların neden sarhoşları seçtikleri de oldukça açıktır: Nasıl ki “müstakbel hırsız için çeltik çalmanın avantajları apaçık”sa ve “bir kez alındığında neredeyse izi sürülemez” olduğu için kolaysa Ugandalı kadınlar açısından da sarhoş bir erkeğin “*daha kolay idare edilebilir olması*” (Charlotte) ve “*tehdidin daha az*” (Joanne) ya da fiziki görünümü üzerinden birinin daha az tehditkâr olması kolaylaştırıcı faktörler olarak görülüyor.

O halde, Scott (1985: 290)'un analizindeki noktaya dikkat çekerek “Sedaka'da zengin bir adamın tarlasından bir çuval dolusu çeltiği “el koyan” fakir adama ne diyeceğiz: hırsız yoksa direnişçi mi?” sorusunu hatırlatarak kadınlara dair çıkarımımızı küçük bir hırsızlık eylemi mi, yoksa bir direniş eylemi mi olarak değerlendireceğimiz

noktasında kadınların avcılığına vurguyu ihmal etmemek gerekiyor. Tam da bu nedenle kadınlar av'dan avcı'lığa geçerken direniş eylemini icra eden aktörler olarak görülmelidir. Nasıl ki “çoğu köylü direnişinin bireysel ve çoğu zaman anonim niteliği, kuşkusuz içinden doğduğu sınıfın sosyolojisine son derece uygun” (Scott, 1985: 297) ise kadınların direnişinin niteliği de fuhuşa dair toplumsal kabuller hatırlandığında, bu kabullerin zeminini inşa eden ve yeniden üreten sosyolojik tahayyüllere uygundur.

6.2.1.5. Sessizlik

Sessizlik Mary'nin şu sözcüklerine yansıyor:

“Türkiye’de bütün erkekler kötü değil, bazıları da iyi... Bizim ülkemizde de öyle. Kötü olanları sokakta da aynı, bazen yürürken, biri çıkıp sana sataşılıyor. Vurmaya, itip kakmaya başlıyor. Sokakta oluyor. Bir şey yapamıyorum.”

Bu ifadeler, herhangi birine göre bir direnişin değil, tahakkümün göstergesi olarak kabul edilebilir. Toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları özelinde ise, susmayı ya da sessiz ve tepkisiz kalmayı, daha çok ezilmenin ya da normalde onu mahkûm eden “ses” karşısında tamamen bir boşluk olarak tanımlayan, Batılı feminist bir yaklaşımdır (Tamale, 2004: 23). Batılı ve/ya feminist olsun ya da olmasın yapmadıklarımıza değil de yaptık ettiklerimize odaklanmayı referans alan bir bakış açısı nihayetinde “direniş” hegemonyaya karşı açık ve somut bir meydan okuma ya da girişim olarak merceğe alacaktır. Yapılmayanlardan ziyade yalnızca yapılanlara odaklanmak, Scott’un da eserlerinde (1985, 2018) altını çizdiği üzere direnişin “gizli senaryolarını”, meydana gelen ancak açık olmayan yönlerini ve direniş anlarını ortaya çıkarmakta yeterince başarılı olamayacağı için oldukça sorunludur.

Öte yandan, bu sorunlu bakış açısından oldukça uzak duran ve “kasıtlı olarak bir tepki vermediğimizde bu ne anlama gelir? Direniş niyetiyle tepkisiz kalabilir miyiz? Yoksa direniş, mutlaka bir eylem gerçekleştirme meselesi midir?” sorularıyla yola çıkan Kärki (2018: 364), failliğimizin yalnızca kasıtlı olarak yaptıklarımızdan değil, aynı zamanda yapmadıklarımızdan da oluştuğunu savunur (a.g.e.: 369). Bu sav, Scott’un

“başka bir seçenekleri olduğunda insanlar neden teslim olmuş görünüyorlar?” (2018: 120) sorusuna göz kırpmakta ve bu çalışmadaki haliyle “sessizlik”in nasıl direnişe dönüşebileceğine dair rehberlik işlevi görmektedir. Kärki (2018) ve Scott (2018)’den devralınan bakış açısı, Joanne’nin “*sessiz kalıyorum, kendimi korumak için parayı verdiğim bile oluyor*” sözlerinin faillikle ilişkisini kavramayı olanaklı kılıyor. Bu, sessizlik ve direniş arasındaki ilişkiyi gösterirken Uganda’ya dair kültürel bir okuma girişiminde Ugandalı kadınlar açısından meselenin yeni olmayan yönünü keşif, kadınların neden tepkisizliği ya da sessizliği, gündelik hayatlarının bir parçası; küçük, önemsiz bir detay olarak görüşmelerin ucuna iliştirdiklerini anlamaya da yardımcı oluyor.

Bir tür yenilikten ziyade söz konusu süregenlik, Afrikalı kadınların cinselliğini tarihsel ve kültürel bağlamlarda ele alarak cinselliğin baskıcı ve güçsüzleştirici boyutlarını, dönüştürücü ve güçlendirici potansiyelini ortaya koymaya çalıştığı konuşmasında Tamale (2004)’nin, kadınların “sessizliği” belirsizliği yaratmak adına bir tür direniş aracı olarak kullandıklarını öne sürdüklerine dair iddiasında belirginleşiyor. Ona göre, sessizlik her koşulda baskının bir göstergesi değil, mücadelenin göstergesi, en iyi ihtimalde baskının bir aracı olarak işlerken dahi özellikle marjinalleştirilmişler açısından bir direniş ve mücadele aracı da olabilir.

Ugandalı kadınlar ve onların sessizliğini bir arada okuduğunda, onun kavramsallaştırmasındaki karşılığı güçlendirici bir formdadır, kendi ifadeleriyle bunu, “birçok Afrika kültüründe konuşma cinsellikte gerekli ve güçlendirici iken, sessizlik de eşit derecede güçlü olabilir” fikriyle desteklerken Tamale (2004: 23), “sese biçilen değeri ve sessizliğin tam bir boşluk olarak inşa eden Batı geleneği ve pratiğinden” (Tamale, 2011a: 13) uzaklaşılmasını tavsiye eder.

Kendini korumak amacıyla sessizliğini bozmayan Joanne gibi May “ uzak dur diyorum kendime...” ve Emily, “orospu (Türkçe ifade ediyor) diye bağırıyolar, hakaret ediyorlar” ifadelerini dile getirirken söz konusu durum karşısında sessizliği bir kalkan

olarak üzerlerine nasıl giydiklerini tarif ediyorlar. Bu ifadeleri dile getirirken kadınlar sessizlikle bir tepkisizlik değil aksine içinde belirsizlik yaratıyorlar.

Zaman zaman ise içinde bulundukları belirsizliği gidermek adına, görmezden gelmeye devam ediyorlar. Nelle'nin dile getirdiği gibi,

“Bazen onların dediğini biz anlamıyoruz. Belki iyi bir şey söylüyor, belki kötü ama hiç bilemiyorsun. Anladığım kadarıyla cevap veriyorum.”

Dil bu bağlamda bir tür tahakküm aracına dönüşüyormuş gibi görünebilir. Nitekim bu durumda kadınlar tepkisizliğin gücünden faydalanmaya çalışıyorlar. Çünkü dile dair göstergeler daha anlaşılır hale geldiğinde söz konusu tavrın korunduğuna dair veriler, dilin kadınların idrak edip etmemesinden bağımsız olarak sessiz kalarak mücadele ettiklerini göstermektedir. Bu bağlamda Mary'nin

“Bazen vuruyorlar, bazen zorbalık yapıyorlar. Bazen sokakta yürürken korkutmaya çalışıyorlar: “Kanka, polis”³³ diye sesleniyorlar ama orada polis filan yok”.

Uzun bir sessizliğin ardından, cümlesini “onlarla savaşamam bu yüzden sessiz kalıyorum” sözcüklerine başvurarak bitirirken Mary'nin ve kadınların deneyimleri bir arada okunduğunda, sessiz kalınan anların tekil bir formdan ziyade bağlama göre değişen ve çeşitlenen yönleri ön plana çıkıyor. Mary'nin “sesi kısılmışsa ya da muğlaksa, bunun nedeni kamusal olabilmek için kaçamaklı olmak zorunda olmasıdır” (Scott, 2018: 259). Benzer şekilde, “Afrika çok problem” diye bağırıyorlar” ifadesinde sessiz kalan Nelle'nin de. Dahası, kadınlar “güvende hissetmedikleri” an ve alanları güvensiz bulmakla ve kadınlar sessizliği faydalı bir araç haline getirmekle oldukça fail bir pozisyon içerisine giriyorlar. Böylece, tahakkümü onaylar görünürken aslında ona karşı bir tür direniş geliştiriyor.

Şüphesiz, bu onaylama Scott'un analiziyle oldukça örtüşen anlamlı bir yeri işgal ediyor. Scott'a göre “ne de olsa, köylü direnişinin büyük çoğunluğunun amacı, bir

³³ Türkçe ifade ediyor.

tahakküm sistemini doğrudan devirmek veya dönüştürmek değil, bunun yerine -bugün, bu hafta, bu mevsim- onun içinde hayatta kalmaktı” (1985: 301). Tam da bu nedenle, “biçerdöverden boşaltılan çeltikle çuvalların doldurulmasına ve dikilmesine yardım eden bir erkeğin, bunun karşılığında beklentisine (25\$) kıyasla 5’te 1’i kadar ücret (5\$) edindiğini ama şikâyet etmediğini ve bunu “Zayıflar şikâyet edemez, hasta olduğumda veya işe ihtiyacım olduğunda tekrar sormak zorunda kalabilirim” (a.g.e.: 176) cümleleriyle özetlerken, aslında tahakkümü yeniden üretmenin örneğini sunmaz. Çünkü tabi olan tahakküme açık meydan okumanın geçimi önünde bir engel olacağının bilincindedir. Bu siyah kadının deneyiminde, güvenlik üzerinden işe koşulmaktadır. Çünkü Scott’un da ifade ettiği gibi zayıfların, “güvenlikleri, sessizliğe ve anonimliğe bağlı olabilir: Direncin türünün kendisi, etkinliğinin uygunluğun görünümüne bağlı olabilir; niyetleri, ekonomik geçim kaynakları ve hayatta kalmasını sağlamak için verilen rutin, kabul edilen mücadelede dile getirilemeyecek kadar gömülü olabilir. Balık su hakkında konuşmaz” (a.g.e.: 301).

O halde sorulması gereken soru, balığın ne zaman ve hangi koşullar altında su hakkında konuşmaya başladığı ya da başlayacağına dairdir.

6.2.2. Gizli Senaryolardan Kamusal Senaryonun İlanına

6.2.2.1. Sesin Mekânları

Scott (2018: 187)’a göre,

Gizli senaryonun toplumsal mekânları, tahakküm ilişkilerinden kaynaklanan dile getirilmemiş karşılıkların, bastırılmış öfkenin ve tutulmuş dillerin ateşli ifadesini bulduğu yerlerdir. O halde gizli senaryonun mümkün olan en az ölçüde dizginlenmesi için iki koşulun karşılanması gerekmektedir: Birincisi, hâkim olanın denetim, gözetim ve baskısının ulaşma olanağının en az olduğu yalıtılmış bir toplumsal mekânda dile getirilmesi; ikincisi ise bu yalıtılmış ortamın tamamen benzer tahakküm deneyimlerini paylaşan yakın dert ortaklarından oluşması. Birinci koşul tabi olanların özgürce konuşmalarına olanak sağlar; ikincisi ise ortak tabi olma durumları içinde, üzerine konuşacak bir şeyleri olmasını garantiler.

Ugandalı kadın seks işçileri, sığınaktan “yuva”ya / “ev”e dönüşen mekânda (bkz.,

Dördüncü Bölüm: Saha Çalışması), deneyimledikleri travmatik olayları, kırgınlıklarını,

kızgınlıklarını ve bunlar dolayısıyla belirginleşen öfkeyi, bir tür dışavurumla söze dökerken sessizliklerini kırmaktadırlar. Bu mekânda söz konusu sessizliğin kırılmasına olanak sağlayan aktörler, kadınlar arasındalığı mümkün kılan yegâne unsurlardan biri olarak belirginleşiyor. Bu mekânda kadınlar arasındalığın olgusal elementleri kadınların dertlendikleri meselelere dairdir.

Bazılarının başı derde giriyor, “ev” e dönüşen mekâna geliyor ve danışmanlığa erişim ya da rehabilitasyon sürecine dâhil olmaya benzer şekilde “ev”deki kadınla görüşerek dertlerini paylaşıyor. Tıpkı, parasını ödemeyen müşterinin üstüne üstelik kendisini dövmesini kabul edemeyen Alice’in cümlesini “tecavüzü ilk ona (adıyla seslenerek) anlattım, dertleştik. Bana kendimi iyi hissettirdi” ile sonlandırırken, kadınların tahakküm ilişkileri karşısında sessizliği bir maske olarak kullandıklarına ve söz konusu maskenin kamusal alan ve yarı-kamusal alan arasında incelik kalınlaştığına dair ipuçları veriyor.

Benzer şekilde, Nelle’nin konuşmanın rahatlatıcı işlevine gönderme yaparken, aslında nasıl bir tür güçlendirici forma dönüştürdüğünü de gösteriyor.

“Birbirimizle konuşmak, rahatlatıcı bir şey. Seninle konuşmak da öyle şu an mesela... Bazen karşıdakiyle derdini paylaşmak faydalı olabilir, sana çözüm de sunabiliyor. Yardım alırsın. Hastaneye gitmeye korkuyordum. Anlatınca, “geçen ben de hastaneye gitmiştim. Şu ilacı verdi” diye söylüyor. Yönlendirici olabilir.”

Dolayısıyla, kadınlar arasındalık, birbirinin kollamanın ihtimam gösteren bir içerime sahip olduğunu gösteriyor. Diğer bir ifade ile kadınlar birbirini kollamaya, korumaya, bilinçlendirmeye, rahatlatmaya çalışıyor ya da en azından deniyor. Ama açık olan şu ki kadınlar birbirlerinin dertleriyle dertleniyor.

Bir diğer mekân ise hem muhalefetin hem de dayanışmanın daha geniş, kitlesel halini sunan bir örnek olarak “Thanx Giving” (Şükran Günü) gününde netleşiyor. Bir tür karnaval havasında geçen Şükran günü, “her türden toplumsal gerilim ve husumet için bir paratoner”e (Scott, 2018: 261) benzetilebilir. Öte yandan, gizli senaryonun kamusal

senaryo haline dönüşümüne alan açan, olanak sunan daha etkili bir şeydir, çünkü çoğunluğunu kadınların oluşturduğu bu atmosfer oldukça “rahatlatıcı” görünmektedir. Scott (a.g.e.: 20)’un “perde arkasında, iktidar ilişkilerinin resmi senaryosuna sahne arkası muhalefetin dile getirilebildiği toplumsal bir alanı yaratmaları ve savunmaları muhtemeldir” ifadesinin somutlaştığı bu alanda, Ugandalı kadın seks işçilerinin de dâhil olduğu Ugandalılar için düzenlenen özel bir günde bir araya geliyor. Bu bir araya gelme Scott’un toplumsal alanın kendine içkin biçimler alması olasılığına işaret ettiği elementleri de barındırıyor: Dilsel kılık değiştirme.

“Dilsel kılık değiştirme” (bkz., a.g.e.: 20-21), aktörlere dair yalnızca kültürel değil aynı zamanda tarihsel elementleri de yansıtan örneklerden biridir. Uganda’daki başlıca dillerden biri olan ve 10 milyondan fazla kişinin konuştuğu bir dil olan Luganda (bkz. Wikipedia³⁴) Ugandalılarla geçirdiğim “şükran gününde (thanx giving)” kurmaya çalıştığım ilişkiye bariyer kuruyor, iletişimde beni alandan yabancılaştırıyor, dışlıyordu. Dahası, kamusal senaryolarına, maske ile eşliğimi zorunlu kılıyordu. Daha öncesinden de aktardığım (bkz., Dördüncü Bölüm: Saha Çalışması) bu kamusal senaryonun ne olduğuna dair merakım ve yaklaşık bir hafta sonrasında mülakat gerçekleştirmek üzere (15 Temmuz 2022) yola çıkarken ajandama “Ugandalılarla olan thanx giving gününde Uganda büyükelçiliğinden gelen ilgili kişinin konuşma içeriği neydi?” sorusunu not düşmem her bir direniş biçimlerine incelikle yaklaşma arzumdan başka bir şeyi ifade etmiyordu. Mülakata başlamadan önce bu konu hakkında konuşmak, doğru yolda olduğumu da gösteriyordu. Konuşmanın birebir çevirisine erişim sağlayamadığım (anı kaçırmış olmakla oldukça yakından ilişkili olduğu için) ancak bağlamını, kapsamını ve özünü yakalamak amacıyla Karen ile görüşmemden erişebildiğim Uganda büyükelçiliğinden gelen ilgili kişinin o güne dair şu ifadeler oldukça kıymetlidir:

“Hep ağladık; kayıplar, acılar yaşadık. Bu şekilde de birliğimizi göstermiş olmamız ne şahane! Hep hastalananlar oldu, vefatlar oldu onlar için bir

³⁴ <https://en.wikipedia.org/wiki/Luganda>

araya geldik. Diasporada yaşamının getirdiği tüm sıkıntıları çektik. Ama mutluluğu, neşeyi paylaşmak için ilk defa bir araya geliyoruz. Bundan sonra bütün birlikteliklerimiz bugünkü gibi olsun.”

Bir kısmı İngilizce bir kısmı Luganda süren organizasyonun, Ugandalılardan oluşan alandaki katılımcılarından beyaz ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan “ben”in, bu konuşmalar esnasında sahnede oluşu dikkate alındığında iktidara, tahakküm ilişkilerine karşı bir muhalefet olarak okunmalıdır. Söz konusu alan, “muhalefetin özerk kültürel ifadesi için geçici de olsa kamusal bir alan yaratır” (Scott, 2018: 250). Çünkü Scott’un da ifade ettiği gibi “altsınıfa özgü kültürel ifade tarzlarının büyük kısmı, tipik olarak yazılı değil; sözlü bir biçim almıştır” (2018: 242). Bu nedenle, sözlü biçimdeki bu geleneksel formların incelenmesi gerekliliğini savunarak Scott, sözün gücünün yazılı olanından daha özerk ve etkili olduğunu iddia eder ve söz konusu gücün, “tek tek oyuncular ve besteciler, bir söylentiye başlatan kişiler gibi, bu anonimliğin arkasına saklanabilir” olduğunu gösterir (a.g.e.: 242-243).

6.2.2.2. Zayıfların Farklı Silahları: Dil ve Söylem

“Gündelik direnişi sürükleyen basınç, tabi grupların ihtiyaçlarına göre değişse de tamamen ortadan kalkma ihtimali pek yoktur” (Scott, 2018: 290). Bu ihtimalin kısıtlılığı ya da sınırlılığı, direniş taktiklerinin farklı motiflerde ortaya çıkışına yol açmaktadır. Bu bağlamda, Tarlabası’ndaki gözlemlerden hareketle, farklı bir direniş pratiği olarak “siyah”lığın kurgulanışının mevcut olduğu iddia edilebilir. Görüşme anları dışında kalan saha gözlemlerimden birinde; beyaz bir yaşlı kadının mahallede yaşayan ve çok yakın zaman önce gebeliğini sonlandıran siyah genç bir kadına “[Adını yüksek sesle çağırır] Bana bak! Bebek nerede? [Kafasını sağa sola sallayarak] Günah! Günah!..” şeklinde seslenişinin ardından siyah kadın, öfkeyle “ben zenci, günah yok bana” cevabını verir. Beyaz yaşlı kadın şaşırmış bir halde, daha kısık bir sesle, “Dili uzadı bunun da” demekle yetinir. Minne (2013) tarafından kaleme alınan *Kırmızı Sarı Siyah Beyaz* adlı bir çocuk kitabında söz konusu olgunun tatlı isyanı ile benzerlik oldukça dikkat çekici:

Bir gün Kırmızı, “Ağaç benim, kulübe de benim, oyuncaklarım da hepsi benim”, der. Siyah Sarı’ya, Sarı Beyaz’a bakar. “Haksızlık bu. Olamaz” der Siyah, korkudan kekeleyerek. “Bal gibi olur, seni komik örgülü ahmak keçi!” diye bağırır Kırmızı. Hiç de ahmak keçi falan değildir Siyah, örgüleriyle de gurur duymaktadır. Kızar. Müthiş öfkelenir. Derken, Siyah uzun zamandır yapmak isteyip de cesaret edemediği şeyi yapar. “Zorba!” diye haykırır. “Ağacın da senin olsun, kulüben de oyuncakların da!” Öfkeyle kulübeden iner aşağı.

Hikâye örgüsü, Tarlabası’ndaki gözlemlere uzanan tahakküme karşı direnişi örneklendiren oldukça etkili bir kurgu. Söz konusu çocuk hikâyesi kurgusu, farklı ülkelerden göçmenlerin, ötekilerin mekânı haline gelmiş, Tarlabası’nın bir sokağında, siyah kadının sokağı terk etmeyerek, ancak sınırları içerisinde kendisini izole edebildiği alana doğru öfkeli yürüyüşünü hatırlatıyor. Öfkesi ve direnişi ile bu kadın, tamamının göçmenlerin girip çıktığı depoyu andıran ve bavul ticareti aracılığıyla malların akışının sağlandığı dükkanına söylene söylene inerken, beyaz kadının zorbalığına meydan okuduğu oldukça açık. Tıpkı, Charlotte’un müşterisinin zorbalığı karşısında yüzüne lanet okuması gibi;

“Bana kötü davrananların anneleri, eşleri, kızları, kız kardeşleri var. Bana ne yaşattıysa, aynısını onların yaşamalarını diliyorum. “Senin kardeş var, anne var” diyorum anlıyorsun”

Nasıl ki karşılaştığı zorbalık karşısında siyah kadın, günahın siyahlığa ya da siyah bir kadın olarak kendisine ait olduğunu dile getirerek, aslında kadın bedeni üzerindeki toplumsal ön kabulleri ırk üzerinden sorguluyorsa, Charlotte da kadın cinselliğine atfedilen anlamların “makbul olmayanlar” nezdinde müşterisine sorgulattırken “makbul olarak kabul görülenler”i merceğe almaktadır. Kadınların kürtaj kararlarını ve makbul olmanın sınırlarını nasıl inşa edip-bozduklarını gösteren söz konusu diyaloglar, toplumsal cinsiyetin ırk ile kesişen yönlerini apaçık göstermesi anlamında oldukça kıymetli bir direniş aracı olarak dil ve söylemin inşasını ortaya koyuyor.

6.2.3. Senaryolar bir yana: Dayanışmaya

6.2.3.1. Adını “Kız kardeşlik” Koyabilir miyiz?

Yalnızca ırk üzerinden anlam kazanmayan, ancak ırk ve toplumsal cinsiyet eklemlendiğinde anlamlanan bir yere sahip olan “birbirini kollama” olgusu, kadınların birbirlerini güçlendirmek adına deneyimlerinden doğan bir direniş formudur. Kadınların dünyası olarak da değerlendirebileceğimiz direniş formunun İstanbul’daki yansımasında, erkeklerle iş birliği yapmak ya da “korunma” beklemek yerine kadınlar pek çok konuda birbirlerine sahip çıkmakta ve birbirlerini gözetmektedirler.

“Kaçak olma”, “seks işçisi olma”, “Ugandalı kadın olma” gibi unsurlardan herhangi biri kadınları birleştirme noktasında her koşulda olmasa da çoğu durumda yeterli görünüyor. O halde, söz konusu deneyimlerinde kadınların birbirlerini gözetmek için asgari koşullarla yetinmesi, kız kardeşlik olarak okunabilir mi? Kadınlar arasındaki dayanışmaya ve/ya kolektivizme vurguyu ifade etmek amacıyla feminist literatürde sıklıkla başvurulan bir terim olarak kız kardeşliğin, ilgili dayanışma formundaki yeri nedir?

Bu sorulara cevap verebilmek adına, her şeyden önce kız kardeşlik olgusuna yüklenilen anlamların araştırmacının ve görüşmecinin gözünde oldukça farklı olduğunu not düşmek gerekmektedir. Bu farklılığın altında yatan neden, kız kardeşliğin beyazlar tarafından, beyazlar hakkında ve beyazlar için kullanıma sunulan politikleştirilmiş bir sürecin temsili olmasına dayanıyor. Dolayısıyla, “kız kardeşliğe yapılan vurgu genellikle manipülatif burjuva beyaz kadınların ayrıcalıklı hallerini maskeleyen duygusal bir çekicilik olarak görülüyordu. Birçok kadının diğer kadınları sömürdüğü ve ezdiği gerçeğini örtbas etmek olarak görüldü” (hooks, 1984: 44).

Nitekim sahadaki deneyimler kız kardeşliğe dair motifler barındırsa da çoğu terimi daha önce “hiç duymamış”tı veya “hiçbir şey çağrıştırmıyor”du. Terimsel açıklamaları Luganda’ya çekebilmek adına Ugandalı kadınlarla kavramın bağlamı üzerine görüşmeler “sisterhood” (kız kardeşlik) kavramı yerine “mukwana”³⁵

³⁵ Bir tür dostluk, arkadaşlık anlamlarına gelen terim, yalnızca hoş, eğlenceli mutlu olunan anları değil, zor zamanlarında birbirini gözetmeyi içeren bir bağlama sahiptir.

kullanımının daha makul bir imgelem yaratacağına inancı pekiştiriyordu. Bu nedenle, terim karşısında “anlaşmazlık” a düşülmesi halinde “mukwana” ya başvuruyordum. Söz konusu terime dair bilgilendirme sonrasında dahi, sohbetimizin hiçbir anında deneyimlerini konumlandırırken “Kız kardeşlik” terimine başvurmuyorlar. Benzer şekilde ben de “aynı şey işte bunun adı Kız kardeşlik” ifadesine başvurmama imkân sağlayan anlara tanıklık edemiyordum.

Öte yandan, The Economist (2020)’in “Sadece “Lütfen” Diyemezsiniz: Ugandalı Feministler Kendilerini Nasıl Duyuruyor?” başlıklı yazısında Uganda’da hashtag feminizminin kadınların toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ve tacize karşı koymak amacıyla kullanımına değindiğini ya da insan hakları savunucusu Ugandalı akademisyen ve feminist aktivist Stella Nyanzi (2020)’nin “Korkusuz feminist” adlı yazısında sosyal medyanın “feministlerin kaslarını büyüttüğü bir spor salonu”na benzetirken kız kardeşliği daha net hissediyor daha kolay dile getirebiliyordum. Benzerlik kurabildiğim tek şey, Ugandalı kadın seks işçilerinin de WhatsApp aracılığıyla kaslarını büyüttüklerine dairdi. Ancak aktarılanlar Kız kardeşlik olarak kavramsallaştırılabilir miydi? Hayır. Bu daha çok kadınlar arasındalığı yansıtan başka bir dayanışma örneği olabilir.

Gayri-resmi sohbet ve görüşmelerimden elde ettiğim bilgilere göre, seks işçisi olup olmadığından bağımsız Ugandalıları kapsayan bir WhatsApp grubu var ve bu grup sayesinde “dayanışma” mekân ve zamanın sınırlarını aşan bir işleve sahip oluyor. Bir araştırmacı olarak onlara ne kadar yakın olmaya çalışsam da “yabancılık” olgusunu aşamıyor ve grubun içerisine dâhil olma çabalarım meyvesini vermiyor. Ancak bu platformlar üzerinden seks işçisinin müşteri ile ilişkisinde güvenliğini temel alan unsurlara dikkat çekildiğine erişiyorum. Karen bir görüşmemizde şunları dile getiriyor:

“Onlara diyoruz, mesela... Evine gitme, yediğine içtiğine dikkat et! ... Mekânı sen seç... Uyanık ol!... Kondom kullan!...

Benzer ifadelere, Alice’in şu sözlerinde de erişmek mümkün:

“Ben kimsenin evine gitmem. Arkadaşlarıma da eve gitmemelerini söylüyorum. Gittiğinizde kendinizi kontrol edin, kokain almayın... AIDS için kondom kullanın diyorum.”

Veya

“Hastalandığımda mesela, bir arkadaşımın doktor olan, hemşire olan Ugandalı arkadaşı varsa ona ulaşmaya çalışıyorum... İlaç istiyorum. Her zaman hasta olunca değil... Bazen birbirimizin çocuklarına bakıyoruz ya da yemek ısmarlıyoruz. Zor durumlarda istiyoruz. Mesela, restaurantta çalışan kadın arkadaşım var ondan yardım istiyorum, yemek istiyorum”.

Öte yandan, mukwana'nın bağlamı ve kapsamına dair, kartopu tekniğiyle eriştiğim kadınlardan bazılarıyla online olarak gerçekleştirmeyi planladığım ve görüşme tarihini belirlediğim süreçte, seks işçisi arkadaşlarından birinin evde ölü bulunması, görüşmelerin başka bir tarihe ertelenmesine yol açtığı dönemde, daha net bir şekilde kavramakla ilişkili detaylar sunuyordu. Bu deneyim, kadınlar arası dayanışmanın ölümle beraber güçlenen rolünü ortaya çıkarıyordu. İlk görüşmelerimizde ortaya çıkan sonuçlardan biri olarak rekabetin ve bu rekabetin özel olarak korunma yöntemleri üzerinden şekilleniyordu. Korunmayı işin doğasının bir parçası olarak görenler ve görmeyenler arasındaki ayrım, kadınlar arasındaki fikir ayrılıklarının dayanışmanın varlığını imkânsızlaştıran bir edim olması gerektiği beklenebilirdi. Ancak ölüm, tüm ayrılıkları ortadan kaldıran bir işleve sahip görünüyordu. Dahası, kadınlar açısından dayanışmanın süreklilik barındırmak zorunda olmadığı gerçeğini ortaya çıkarıyordu.

Süreğenlik içerisinde olması zorunlu olmayan dayanışma formunda Ugandalı kadınlar, seks işçisi kadının cenazesinin nakli için meselenin finansal boyutunda dayanışma içerisine giriyorlardı. Emily, bunu “bir kişi için hepimiz bir araya geliriz” cümlesiyle özetliyor.

Dayanışmanın bağlamını genişletmek adına kendilerinden saha çalışması için yardım talep eden araştırmacıya ulaşıyorlar ve böylece birbirine muhtaçlığın kapsamını yeniden düşünmeye sevk ediyorlardı. Yardım talebi üzerine, dayanışmalarına destek olabilmek ve işlerini kolaylaştırabilmek adına, bir STK'da önemli bir pozisyonunda

alışan tanıdık ile iletişime geçerek neler yapabileceklerini sorduğumda naklin bürokratik bir süreci gerektirdiğini anlayışla karşılayabileceğimi idrak edebilirdim ancak STK’ların soğuk yüzü, özellikle fon destekli olmalarına rağmen nereye ne kadar aktarılacağına dair “aklın seçiciliği”nde ortaya çıkacağını edemezdim. Saha çalışmasının tozuna çamuruna bulanmadan başvurduğum STK’lar gibi derdine bulandığım anlardan birinde yine STK’ların işlevsizliği, özömsüzlüğü ile yüzleşiyordum. özüm olarak sunabilecekleri yalnızca bilgi akışında öteye geçmiyordu. Ellerinden gelen tek şey, yönlendirme olabilirdi: Ailenin cenazenin naklini talep ettiklerini belirten ifadelerine yer veren belgeyi konsolosluga göndermelerinin kolaylaştırıcı ve daha ucuz olacağını öğrendim. Bir ailesi var mıydı, varsa ilişkileri nasıldı gibi detaylar düşünöldüğünde bu bilginin çok da kolaylaştırıcı olmayacağına kanaat getirerek doğrudan yardım edip edemeyeceklerini sorduğumda ise istediğim cevapla karşılaşmadım. Bu bir ilk değildi, kişisel bir karar da değildi, aksine politik ve ekonomik uzantıları olan bir sürecin toplumsal hayatı ıskalayan yansımasıydı. Tarihsel göstergeler, Jessica Nankabirwa’yı yeniden gündeme getiriyordu:

Jessica Nankabirwa’nın ölümü, ülkesi Uganda’da da gündeme oturdu. Bazı yerel basın organları cinayet iddiasını, “İstanbul’da bilinmeyen kişiler tarafından toplu tecavüze uğrayan ve dördüncü kattan atılan Nankabirwa’nın cenazesi ülkesine gönderilmesi için hazır” ifadeleriyle duyurdu. Yerel basında ayrıca, Türk yetkililerin yardım etmemesi nedeniyle Nankabirwa’nın cenazesinin ülkesine gönderilmesi için İstanbul’daki Ugandalı göçmenlerin kendi aralarında 7 bin dolar toplamak zorunda kaldığı yönünde haberler çıktı. (Karakaş, Milliyet, 21.09.2014)

Kadınlar arasındaki ihtimam, ölümle sona ermek ya da kesintiye uğramak yerine daha da somutlaşıyor, söz konusu politik, ekonomik olguları kadınlarla bir araya gelerek aşmaya çalışıyorduk, tabir-i caizse parayı bir çırpıda topladık. Tüm bu deneyimler, bir kaybın dayanışmanın sembolü haline geldiğini gösterirken hooks (1984: 65)’un şu ifadelerini hatırlatıyordu:

Kadınların dayanışmayı hissetmek için farklılıkları ortadan kaldırmasına gerek yok. Zulmü sona erdirmek için eşit bir şekilde savaşmak için ortak baskıyı paylaşmamıza gerek yok. Bizi birbirimize bağlamak için erkek karşıtı duygulara ihtiyacımız yok, birbirimizle paylaşmak zorunda olduğumuz deneyim, kültür ve fikir zenginliği o kadar büyük ki. Ortak çıkarlar ve

inançlarla birleşmiş, çeşitliliğe olan takdirimizde birleşmiş, cinsiyetçi baskıyı sona erdirmeye mücadelemizde birleşmiş, siyasi dayanışma içinde birleşmiş kız kardeşler olabiliriz.

Ya da bir adım öteye giderek Ugandalı kadınlar nezdinde kültürel, ancak bir o kadar da feminist bir saikle adını “mukwana” koymak oldukça yerinde görünüyor.



SONUÇ

Bu araştırma Uganda'dan Türkiye'ye göç etmiş, Ugandalı kadın seks işçileri örneklemini hakkında “deneyim”lerin “mağduriyet”i aşan yönlerini ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Böylece, göç ve kadın ilişkisinin mevzu fuhuş olduğunda eklemlendiği forma yeni bir soluk getirebilmenin olanaklı bir hali, sosyal bilimlerde kadınların sesi üzerinden inşa edilmiştir. Her ne kadar mağdur söylemi üzerinden meseleyi ele almak özelde mağduriyetin boyutunu yakalamamız açısından önemli görünse de marjinalliğe hapsedmek gibi bir risk de taşımaktadır. Bu araştırma ise söz konusu risk ile mesafeni oldukça net bir şekilde ortaya koymaktadır.

12 (on iki) Ugandalı kadın ile derinlemesine gerçekleştirilen yarı-yapılandırılmış görüşme formlarından elde edilen verilerden güç alan ve kadınların deneyimlerini yansıtan bu araştırmada, mahlas kullanan kadınlara duyulan saygı ve minnetin bir tür göstergesi olarak, kadınlara dair kişisel veriler anonimleştirilirken “mahlas”lardan faydalanılmıştır. Feminist bir saikle başvurulmuş bu yöntem, çalışmanın tamamında korunmuş, korunmaya çalışılmış feminist tavır alışın bir ürünüdür.

Bu araştırma, betimleyici bir çalışmadan ziyade açıklayıcı ve sahanın sabit olmayan, aksine canlı bir alan olması sebebiyle keşfedici içerime sahip bir çalışmadır. Ugandalı kadın seks işçilerinin deneyimleri ve sesleri ile örülmüş bu doktora çalışması, kadınların deneyimlerindeki tahakküm stratejilerinin direniş taktiklerindeki yerine dair bir keşif sunar. Bu keşif çalışmanın teorik çerçevesini etkilerken, söz konusu etki kısmen saha deneyimlerinden hareketle ama özellikle Ugandalı kadınların deneyimlerine farklı bir bağlamda ışık tutma amacıyla “şarap yerine sirke içmemeye” karar veren bir araştırmacının rotasını Crenshaw (1989)’ın kesişimsellik anlayışından bir o kadar kıymetli olan Scott’un direniş anlayışına çevirmesi ile tamamlanıyor.

Ugandalı kadın seks işçileriyle gerçekleştirilen görüşmelerle sağlamlaştırılan söz konusu rota, direnişin gizli ve kadınların yüzleştikleri ya da yüzleşmeleri kuvvetle muhtemel olan sorunlara karşı sıradan silahlarına ulaştırırken, teorik çerçevenin sağlamlığını da ortaya koyuyor. Bu araçları, inceleme nesnesi haline getirerek bu çalışmanın analiz bölümünde derinlemesine odaklanılıyor ve tüm bunların ne anlama geldiğini cevapsız bırakılmıyor.

Her bir kadının deneyim(ler)ine gösterilen hassasiyetin bir uzantısı olan bu araştırmanın her aşamasında feminist olmanın verdiği güçle hareket edilememiş, akademik çalışmalarda araştırmacının da deneyimlerine alan açan sosyal bilimlerin sunduğu fırsatlar neticesinde söz konusu endişe, kaygı ve umutsuzluk anları titizlikle işlenirken, patriyarkal sistem ile girilen münasebetler de veri olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla, yalnızca araştırılan kadınların değil araştırmacının da sesinin yükseltilmesine olanak sağlayan bu tez, kadınlar hakkında ve kadınlara dair yaşanmışlıkların toplumsal cinsiyet lensleriyle incelemesini sunar.

Genel olarak kadınlar hakkında ve kadınlara dair gerçekleştirilen çalışmalarda “Neden”, “Nasıl” ve “Niçin” gibi soruların örneklem grubu üzerinden işleyen yönü esnetilmiş ve bu çalışmada her şeyden önce araştırmacının kendisine yöneltilerek çalışmanın ilk aşamasında tartışmaya açılmıştır. Saha çalışmasının kişisel olduğunu savunan England (1994), bunu araştırmacının bir profesyonel olarak saklayamayacağı kişiselliği üzerinden açıklar. England’ın görüşlerine ek olarak saha çalışmasının kişisel olduğu kadar politik olduğunu iddia ederek bunu metodolojik kabullerle, sahadaki konumlanışların ve neyi, nasıl ve hangi bağlamlarda sorunsallaştırmanın gerekliliği olduğunu sıklıkla sorgulayan bu çalışma, kendine mercek tutan araştırmacıdan, saha çalışmasında yolları kesişen kadınlara doğru ilerler.

Dahası, deneyimlerin hem bireysel hem de “kişisel ancak bir o kadar da politik” yönleriyle ilişkilendirilerek çalışmanın bağlamı belirlenir. Bunu yaparken, çalışma

konusunun seçilme nedenine, kavramsal gerekçelendirme eklenerek ilerlenir. Böylece bu çalışma, feminist araştırma yapmanın araştırmacının hikâyelerini dokumayı nasıl içerdiğini ve sahanın kendisi kadar ona erişimin araştırmanın nasıl bir parçası olduğunu göstermekle ilgilenir. Bu bağlamda çalışma Sirman'ın şu iddiasıyla oldukça örtüşüyor: “Farklı deneyimler ve farklı çalışma nesneleri farklı sorunlar yaratıyor ve araştırmacılar bu sorunların üstesinden gelebilmek için her biri birbirinden farklı ve yaratıcı çözümler üretiyor” (2020: 11). Böylece, bu çalışmadaki haliyle, deneyim yalnızca kılavuzluk işlevi sunmaz, aynı zamanda saha çalışmasındaki toplumsal cinsiyet temelli iktidar ilişkilerinin yeniden üretiminde tahakküm ve direniş formlarının izlerini sürer.

Nitekim ortaya çıkan sorunların bizzat sosyolojik öneme sahip olduğu düşünüldüğünde çok farklı bakma biçimleri sunan feminist yöntemin zenginliğine başvurarak çözüm yolları aramayı tercih etmek de aynı derecede politik bir hamledir. Saha çalışmasındaki örneklem grubunun, kenarda kalanlar ya da marjinal olarak görülen bir içerime sahip olmasından kaynaklı ve pek çok durumda riskli algılanışı kişisel olmaktan öte politik olanla yakından ilişkili olduğundan saha öncesi, süreci ve sonrasında sürekli mücadele edilmesi gereken bir pozisyonda araştırmacıyı dinç tutmak zorunda bırakmaktadır.

Dolayısıyla Selek'in de ifade ettiği üzere “araştırmacı, önce tablonun içindeki yerini tanımlamalıdır. Hem kendini sorgulamak için hem de nereden nasıl baktığının hesabını vermek için” (2009: 119). Bu ifadenin haklılığının teyidi, özellikle kadınların deneyimlerine açılan kapıdan içeri girme ve beraberinde bu adımın getirdiği içeriden bakarak, görerek ve en çok da anlamlandırarak elde edilen deneyimleme imkânına sahip olunan o anlarda hissetmek mümkün olmuştur. Bu içeriden bakabilme şansı aynı zamanda bir tür kaderci yaklaşımdan uzaklaşma ve koşulların veya bağımsız ve ilgisiz

gibi görünen olguların etkililiği karşısındaki duruş ve tavra da ışık tutma imkânı elde edilmiş olmaktadır.

Cinsiyetçilik ya da ırkçılık gibi ötekileştirme pratikleri, bireyleri aşan ama onlarla kesişen ve aynı zamanda kurumsal, toplumsal, siyasal ve kültürel saiklerle de ilişkili olan bir kompleksin yansımasıdır. Ancak içeriden bakıldığında bunun anlamının ve ifadesinin nasıl inşa edildiği ya da bununla nasıl başa çıkıldığını görmek olanaklı olmaktadır. Bu, ötekileştirilmiş bedenlere bakarken kendine de mercek altından bakmakla da çok yakından ilişkilidir. Tüm bu nedenlerle içeriden kopmamak, arkamı dönüp gidememek, mesafeli durmamak ya da kopmak için bir neden bulamamak kişisel temasların devamlılığını sağlamıştır.

Edwards, güvenin “sadece bizim cinsiyetimiz (sex) temelinde kolayca kurulan bir şey” olmadığını vurgulamaktadır (1990: 486). Edwards’ın bu hamlesi, cinsiyet üzerinden değil ırk üzerinden ortaya çıkan farkın önemini; “kadınlıkları” hatırlatmaktadır ve saha deneyimi, güvensizliğin kadın-kadına konuşma vasıtasıyla aşılabilecek bir içerime sahip olmadığı gerçeğini de kanıtlar niteliktedir. Biz-bize benzerizci bir yaklaşımdan uzaklaştıkça kadınların daha rahat konuşabildiklerinin altını çizen Edwards’ın ihmal ettiği nokta da böylece telafi edilmiş olur. Bu telafiyi olanaklı kılan ise kuşkusuz sahada uygulanan feminist metodolojidir.

Zira toplumsal cinsiyetli bedenler olarak mekânlarla ilişkimiz belirli sınırları ve bu sınırlara takılıp tökezlemek, onları aşmanın yollarını arayışa sevk eder. Kuşkusuz, “iyi bilim yapma pratiği” (Sirman, 2020: 11) olan feminist yöntem araştırmacıya tahakküm ilişkilerini sonlandırmaya yarayacak sihirli bir değnek sunmaz, sunması da beklenemez. Bu bağlamda, erişimde patriyarkal tahakküme gösterilen bilinçli rıza, üretilen bir çözüm olarak işlerlik kazanırken literatürdeki karşılığıyla patriyarkal pazarlığı işe koşuyorum. Tam da bu nedenle patriyarkal pazarlığı yeniden gözden geçiren bu çalışma, kullanılan feminist stratejilerin, eşitsizliği aşındırma noktasında patriyarkanın egemen olduğu

sahanın dinamik pratiklerinde kadınların deneyimlerini kaleme alan feministler için teori sunan Scott'un gizli senaryoları ile eklemlendiğini keşfeder.

Saha çalışmasında “bu bir feminist doktora tezidir” ifadesinin altını doldurabilmenin uzamlarını sunan ikinci aşamasında ise söz konusu deneyimler kadınlar arasındalığın bağlamlarının çeşitliliğini sunarken, çalışmanın güçlü yanını da ortaya çıkarmaktadır. Bu güç, kadınların daha açık, özgür, rahat bir şekilde kendilerini ifade edebildikleri alanlarda görüşmelerden beslenmekte ve kartopu tekniğinin avantajlı yönünü ortaya çıkararak, örneklemin genişlemesine olanak sağlamaktadır.

Göç çalışmalarında kadının konumunu gösteren literatür genel olarak ele alındıktan sonra fuhuş olgusu üzerine aktivizmden beslenen ve akademi ile ilişkilenen seks savaşları tartışması üzerinde durulmuş, seks savaşlarından ırksal ayrılmaya giden yol titizlikle incelenmiş ve eleştirel düzlemde tartışılmıştır. Bu tartışmada Uganda'nın seks işçilerinin nasıl ötekileştirildikleri üzerine de odaklanılmış, Batı perspektifinden ziyade kültürel bir okuma ile kadınların deneyimlerine sosyolojik bir bakış gerçekleştirilmiştir. Eleştiri süzgecinden geçen tüm açıklama analiz ve söylemlerin üzerine bir tür inşa niteliğinde olan “ikilikleri” aşma girişimi bu çalışmanın bir diğer çıktısı olarak araştırmadaki yerini alırken, kutuplaşmaların ötesine geçmenin gerekliliğini ortaya koymuş olmaktadır.

Kadınların göç etme deneyimleri Uganda'dan ya da heteropatriyarkal baskı formlarından bir tür kaçış olarak okunurken, bu çalışmada kadınlara ne olduğunu ve erkeklere kim olduğunu söyleyen tahakkümün ortaya çıkmasındaki esas unsur olarak “başlık parası” olgusu incelenmektedir. Bunu yaparken, kültürel bir ötekileştirme işlevini yeniden inşa etmemek adına arkeolojik kazıya girililmekte ve meselenin tarihsel, sosyal ve politik yönleri mercek altına alınmaktadır. Böylece, Uganda'nın sömürge mirasında toplumsal cinsiyetli bedenler olarak nasıl inşa edildikleri ve dün'den bugün'e mirasın devrinin nasıl olanaklı kılındığı gösterilmektedir.

Bu araştırmanın iddiasını temellendirdiği “direniş” taktiklerini Ugandalı kadın seks işçilerinin deneyimlerinde gösterebilmek amacıyla, tahakküm stratejilerinin neler olduğu gösterilmekte, böylece kadınların “neden” direnişin gizli formlarına meyil ettikleri ortaya çıkarılmaktadır.

Bu bağlamda, Scott (1985, 1989, 2018)’un köylü grupların daha önce çalışmaya dâhil edilmediği; itaatkâr bir kılık giyerken direnişin taktiksel ancak bir o kadar da gizli ve işlevsel yönleriyle dâhil edişi gibi bu çalışma fuhuş ve kadın olgusuna diğer bir ifade ile kadınların itaatkâr olurken giyindikleri direniş taktiklerine odaklanıyor. Bunu gösterebilmek amacıyla “direnişin ne olduğu” sorusuna cevap aranmış, direniş çalışmaları literatürde Scott’un teorisini farklı ve bu çalışmada kullanılabilir kılan unsurlar tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Her ne kadar Ugandalı kadın seks işçilerinin direniş formları ayrı ayrı veya bireysel eylemler ya da önemsiz, sıradan tepkiler gibi görünse de “kadınlar arasında dolaşıma sokulmuş” olması sebebiyle alakasız, uyumsuz ya da birbirinden bağımsız göründüğünü iddia etmek olanaksızdır. Kadınlar deneyimlerinin tahakkümle özdeşleşen bağlamlarında ona karşı manevralar yapıyor, onu sona erdiremeyeceğinin farkındalığında onu törpülemeye çalışıyor. Bunu yaparken, kadınlar arasındaki bilgi akışı oldukça faydalı bir işleve bürünüyor. Kadınların deneyimlerini birbirleriyle paylaşmalarından beslenen bu bilgi akışı, birbirlerini gözetmeye eviriliyor. Nihayetinde direnişin bağlamı tek tek bireylerden ziyade bir tür bir aradalığın sembolü haline geliyor.

Dolayısıyla, Scott’un çalışmasındaki “kamusal” ve “gizli” ayrımı örneklem grubundaki kadınların hamlelerinin daha anlamlı kılarken, bu çalışmada teorik zeminin gerekçelendirmesini ortaya koyuyor. Böylece, kadınların taktıkları maskeler, müşterilerinin “ayı”dan “aşkım”a dönüşen atfedilmiş kimlikleri toplumsal cinsiyet lensleriyle beraber incelendiğinde anlamlı bir çıkarım sunuyor. Dolayısıyla, bu çalışma, kadınların ifadelerinin bir yansıması olmakla birlikte direniş çalışmalarına feminist bir

sesi dâhil edebilmenin yollarını gösteriyor. Dahası, direnişe yüklediğimiz anlamın kendisini yeniden düşünmeye sevk ediyor.

KAYNAKÇA

- Abu-Lughod, L. (1993). *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. University of California Press.
- Açıklan, N. (2013). Fuhuş Pazarında Sermaye Olmak: Mersin Örneği. *Çalışma ve Toplum*. 3. s, 243-282.
- Aderinto, S. (2010). *Sexualized Nationalism: Lagos and the Politics of Illicit Sexuality in Colonial Nigeria, 1918–1958*. (Doktora Tezi). Austin: University of Texas.
- Agathangelou, A. M. (2006). Colonising Desires: Bodies for Sale, Exploitation and (In)security in Desire Industries. *Cyprus Review*, 18(2), 37-73.
- Agustin, L. M. (2007). A Migrant World of Services. İçinde S. K. V. Walsum & T. Spijkerboer (Ed.), *Women and Immigration Law: New Variations on Classical Feminist Themes* (ss. 104-122). Abingdon: Routledge-Cavendish.
- Ahmed, S. (2004). *Differences That Matter Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Akalın, A. (2007). Hired as a Caregiver, Demanded as a Housewife: Becoming a Migrant Domestic Worker in Turkey. *European Journal of Women's Studies*, 14(3), 209-225.
- Akalın, A. (2010). Yukarıdakiler- 'Aşağıdakiler': İstanbul'daki Güvenlikli Sitelerde Göçmen Ev Hizmetlisi İstihdamı. İçinde B. Pusch & T. Wilkoszewski (Ed.), *Türkiye'ye Uluslararası Göç* (ss.111-137). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Akalın, A. E. (2014). *Türkiye'de Ev Hizmetlerinde Çalışan Göçmen Kadınların Toplumsal ve İktisadi Varoluş Stratejileri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz*. (Doktora Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Akis, Y. & Demirkol, E. (2015). Türkiye Göç Araştırmalarında Araştırmacı Deneyimleri: Göç Araştırmacılarında Araştırmacının Deneyimi Üzerine Öz-Düşünsel Bir Bakış. İçinde L. Körükmez & İ. Südaş (Ed.), *Göçler Ülkesi* (ss. 197-227). İstanbul: İletişim Yayınları,
- Akyüz, L. (2014). Liminal Alanlar Olarak Sınırlar: Türkiye-Gürcistan Sınırında Ekonomik Yaşam ve Etnik Kimliklerin Sınır Deneyimleri. *Toplum ve Bilim*. 131, 84-104.
- Alcoff, L. (1988). Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory. *Signs*, 13(4), 405-436.
- Alexander, P. (2010). Feminism, Sex Workers, and Human Rights. İçinde J. Nagle (Ed.), *Whores and Other Feminists* (ss. 66-75). New York and London: Routledge.
- Altunkaynak Vodina, S. (2020). Toplumsal Cinsiyet ve Göç Araştırmalarında Araştırmacının Konumsallığı: 'Patriarkal Pazarlık' Kısacasında 'Kız Başına' Araştırma Yapmak. İçinde K. Biehl & D. Danış (Der.), *Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye'de Göç Araştırmaları* (ss. 122-143). İstanbul: SUGender ve GAR.
- Anarfi, J. K. (1998). Ganaian Women and Prostitution in Cote d'Ivoire. İçinde K. Kempadoo & J. Doezema (Ed.), *Global Sex Workers: Rights, Resistance and Redefinition* (ss. 104-114). New York: Routledge.
- Andersen, M. L., & Collins, P. H. (2015). Systems of Power and Inequality. İçinde *Race, Class, and Gender: An Anthology* (ss. 51-73). USA: Cengage Learning.
- Andrijasevic, R. (2004). *Trafficking in Women and the Politics Of Mobility in Europe*. (Doktora Tezi). Utrecht: Utrecht University
- Andrijasevic, R. (2007). Beautiful Dead Bodies: Gender, Migration and Representation in Anti-Trafficking Campaigns, *Feminist Review*, 86, 24-44.

- Andrijasevic, R. (2010). *Migration, Minorities and Citizenship: Migration, Agency and Citizenship in Sex Trafficking*. Z. Layton-Henry & D. Joly (Ed.), UK: Palgrave Macmillan.
- Aoyama K. (2009). *Thai Migrant Sex workers From Modernisation to Globalisation*. UK: Palgrave Macmillan.
- Atatimur, N. (2008). Reasons and Consequences of International Labor Migration of Women into Turkey: Ankara Case. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ortadoğu Teknik Üniversitesi: Ankara.
- Atauz, S., Akbaş, E., & Atasü-Topçuoğlu, R. (2009). Human Trafficking in Turkey: Findings from Northeastern Anatolia. *Asian and Pacific migration journal*, 18(3), 419-440.
- Atay, T. (2018). Sunu. İçinde R. Harmanşah & Z. Nahya (Haz.), *Etnografik Hikâyeler: Türkiye’de Alan Araştırması Deneyimleri* (ss. 9-17). İstanbul: Metis.
- Avcıoğlu, G. Ş. (2020). Türkiye’de Akademik Göç Çalışmaları: Göç Literatürü Taraması. *NOSYON: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 4, 76-82.
- Ayata, A., Acar, F., Rittersberger-Tılıç, H., Beşpınar, F.U. & Çelik, K. (2008). *Türkiye’de İnsan Ticaretinin Farklı Formlarına Olan Talebin İncelenmesi*. Ankara: İçişleri Bakanlığı Yayınları.
- Aydın, S. (2006). *Post-Sosyalist Ülkelerde Açığa Çıkan İş Gücü ve Trabzon’da Yabancı Uyruklu Kadın Olgusu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baca Zinn M., Hondagneu-Sotelo P. & Messne M. (2015). Sex and Gender through the Prism of Difference. İçinde *Race, Class, and Gender: An Anthology* (ss: 170-178). USA: Cengage Learning.
- Baird, T. (2014). Watching the Ball: Deception and Exploitation from Nigeria to Turkey, *Turkish Review*, 4(4), 370-377.

- Bakacak, A. G., Akalın, E., & Öktem, P. (2019). Türkiye'ye Farklı Ülkelerden Göç Etmış Kadınların Sağlık Hizmetlerine Erişimi Üzerine Nitel Bir Alan Araştırması. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 36(2), 383-399.
- Bakar, N. (2010). *Düzensiz Göç ve Fuhuş Amaçlı Kadın Ticareti: Türkiye Örneği ve İsveç Modeli Üzerine Tartışmalar*. (Yüksel Lisans Tezi) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baldwin, M. A. (2004). Strategies of Connection: Prostitution and Feminist Politics. İçinde R. Whisnant & C. Stark (Ed.), *Not For Sale: Feminists Resisting Prostitution and Pornography* (ss. 295-306). Australia: Spinifex Press.
- Barbaros, H., (2009). *Düzensiz Göç Sürecinde Kadın Göçmenler: İstanbul'dan Bir Kesit*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Barry, K. (1984). *Female Sexual Slavery*. New York: New York University Press.
- Barry, K. (1995). *The Prostitution of Sexuality*. New York: New York University Press.
- Bayat, A. (2008). *Sokak Siyaseti: İran'da Yoksul Halk Hareketleri*. Soner Torlak (Çev.), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Baykotan, C. Türkiye'de İnsan Ticareti: Feminist Bir Analiz. *Fe Dergi*, 6(2), 13-24.
- Behar, R. (1996). *The Vulnerable Observer: Anthropology that Breaks Your Heart*. Boston, MA: Beacon Press.
- Bektaş-Ata, L. (2020). Çocukluk Mahallesinin Kapısını Feminist Bakışla Aralamak. İçinde E. Erdoğan & N. Gündoğdu (Der.), *Türkiye'de Feminist Yöntem* (ss. 251-277). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Bell, S. (1994). *Reading, Writing, and Rewriting The Prostitute Body*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Beller-Hann, I. (1995). Prostitution and its Effects in Northeast Turkey, *European Journal of Women's Studies*, 2(2), 219-235.

- Bennett, J. (2011). Subversion and resistance: activist initiatives. İçinde S. Tamale (Ed.), *African sexualities: A reader* (ss. 77-100). İstanbul: Mega Print.
- Berik, G. (1996). Understanding the Gender System in Rural Turkey: Fieldwork Dilemmas of Conformity and Intervention. İçinde D. L. Wolf (Ed.), *Feminist Dilemmas in Fieldwork* (ss. 56-72). USA: Westview Press.
- Bernstein, E. (1999). What's Wrong with Prostitution? What's Right with Sex Work? Comparing Markets in Female Sexual Labor. *Hastings Women's Law Journal-Symposium Issue: Economic Justice for Sex Workers*, 10(1), 91-117.
- Bhavnani, K. K. (1988). Empowerment and Social Research: Some Comments. *Text-Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse*, 8(1-2), 41-50.
- Bhavnani, K. K. (1993). Tracing the Contours: Feminist Research and Feminist Objectivity. *Women's Studies International Forum*, 16(2), 95-104.
- Biehl, K. S. (2014). Migration, Urban Space and Diversity: A Case from Istanbul, *Insight Turkey*, 16(4), 55-64.
- Biehl, K., & Danış, D. (2020). Giriş: Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye'de Göç Araştırmaları. İçinde K. Biehl & D. Danış (Der.), *Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye'de Göç Araştırmaları* (ss. 8-17). İstanbul: Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi ve Göç Araştırmaları Derneği.
- Bishai, D., & Grossbard, S. (2010). Far above Rubies: Bride Price and Extramarital Sexual Relations in Uganda. *Journal of Population Economics*, 23(4), 1177-1187.
- Blee, K. M. (2002). *Inside Organized Racism: Women in the Hate Movement*. Berkeley: University of California Press.
- Blommaert, J. M. E. (2005). *Discourse: A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bora, A. (2005). *Kadınların Sınıfı*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Boserup, E. (2007). *Woman's Role in Economic Development*. New York: Earthscan.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (2011). *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. N. Ökten (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.
- Brewer, K. T. & Yüksek, D. (2006). A Survey on African Migrants and Asylum Seekers in Istanbul, Research Report, İstanbul: MİREKOÇ.
- Bunch, C. (1996). Transforming Human Rights from a Feminist Perspective. İçinde J. Peters & A. Wolper (Ed.), *Women's Rights as Human Rights: International Feminist Perspectives* (ss.11-17). London: Routledge.
- Butcher, K. (2003). Confusion Between Prostitution and Sex Trafficking. *The Lancet*, 361(1983).
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Büdel, M. (2013). An Ethnographic View on African Football Migrants in Istanbul. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 68(1), 1-20.
- Cavalieri, S. (2011). Between Victim and Agent: A Third-Way Feminist Account of Trafficking for Sex Work, *Indiana Law Journal*, 86(4), Article 5.
- Caraus, T. (2019). Cosmopolitan 'Hidden Transcripts'? Becoming In/Visible as a Strategy of Migrant Resistance. İçinde T. Caraus & El. Paris (Ed.), *Migration, Protest Movements and the Politics of Resistance: A Radical Political Philosophy of Cosmopolitanism* (ss. 229- 293). Routledge.
- Certeau, M. (1988). *The Practice of Everyday Life*. London: University of California Press.
- Coffey, A. (1999). *The Ethnographic Self Fieldwork and the Representation of Identity*. London: Sage Publication.

- Collins, P. H. (2017). Toward A New Vision: Race, Class, and Gender As Categories of Analysis and Connection. İçinde M. S. Kimmel & A. L. Ferber (Ed.), *Privilege: A Reader* (ss. 428-456). New York: Routledge.
- Collins, P. H. (2000). *Black Feminist Thought, Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York: Routledge.
- Comte, J. (2014). Decriminalization of Sex Work: Feminist Discourses in Light of Research. *Sexuality & Culture*, 18, 196–217ç
- Coşkun, E. (2014a). *Policy and Practice Against Sex Trafficking A Case Study: Turkey*. (Doktora Tezi). University of Kent: School of Social Policy and Sociology and Social Research.
- Coşkun, E. (2014b). Türkiye’de Göçmen Kadınlar ve Seks Ticareti. *Çalışma ve Toplum*, 3, 185-206.
- Coşkun, E. (2015). Curbing Sex Trafficking in Turkey: The Policy–Practice Divide. *Asian and Pacific Migration Journal*, 24(3), 327–335.
- Coşkun, E. (2016a). Türkiye’nin göç Rejiminde Toplumsal Cinsiyet Faktörü: Ugandalı Göçmen Kadınlar Örneği. *Fe Dergi*, 8(1), 91-104.
- Coşkun, E. (2016b). The “Consent” Issue in Sex Trafficking and Evidence from Turkey. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 23(3), 437-458.
- Coşkun, E. (2018). Criminalisation and Prostitution of Migrant Women in Turkey: A case study of Ugandan women. *Women’s Studies International Forum*, 68, 85-93.
- Coşkun, E. (2020). Institutional Blind Spots’ in Turkey’s Policy Against the Trafficking of Women. İçinde L. Williams, E. Coşkun & S. Kaşka (Ed.), *Women, Migration and Asylum in Turkey: Developing Gender-Sensitivity in Migration Research, Policy and Practice* (ss. 260-297). Palgrave Macmillan: E-book.

- Coşkun, E., Sarıalioğlu, Ö., & Dinçer, C. G. (2020). Göç Araştırmalarında Söylem, Yöntem ve Etik: Feminist Bir Yöntem Mümkün Mü? *Fe Dergi*, 12(1), 70-81.
- Coughtry, S. E. (2011). *Patriarchy and the Trap of Masculinity: A Post-Colonial Analysis of Violence Against Sexual Minorities in Uganda*. (Yüksek Lisans Tezi). Northampton: Smith College.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), Article 8.
- Crowhurst, I. (2012). Caught in the Victim/Criminal Paradigm: Female Migrant Prostitution in Contemporary Italy. *Modern Italy*, 17 (4), 493-506.
- Crowhurst, I., Dewey, S., & Izugbara, C. (2021). *Third Sector Organizations in Sex Work and Prostitution: Contested Engagements in Africa, the Americas and Europe*. London: Routledge.
- Cruz, G.T. (2015). Asian Women's Hidden Transcripts: Theological and Pastoral Perspective, *New Theology Review*, 27(2), 19-26.
- Çakmak, S. (2010). Değişen Hayatların Görünmez Sahipleri: Göçmen Kadınlar, *Fe Dergi*, 2(2), 50-64.
- Dağdelen, G. (2008). *Changing Labour Market Positions and Workplace Interactions of Irregular Moldovan Migrants: The Case of Textile/Clothing Sector in İstanbul, Turkey*, (Yüksek Lisans Tezi) Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi.
- Danış, D. (2007). A faith that Binds: Iraqi Christian Women on the Domestic Service Ladder of Istanbul. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(4), 601-615.
- Davis, A. (1981). *Kadınlar, Irk ve Sınıf*. (İ. Çeliker, Çev.). İstanbul: Sosyalist Yayınları.
- Decker, A. C. (2014). *In Idi Amin's Shadow: Women, Gender, and Militarism in Uganda*. Ohio: Ohio University Press.

- De Clerck, H. M. (2013). Sub-Saharan African Migrants In Turkey: A Case Study On Senegalese Migrants in İstanbul. *SBF Dergisi*, 68(1), 39-58.
- Dedeoğlu, S. (2011). Survival of the Excluded: Azerbaijani Immigrant Women's Survival Strategies and Industrial Work in Istanbul. *Migration Letters*, 8(1), 26-33.
- Dedeoğlu, S. (2014). *Migrants, Work and Social Integration: Women's Labour in the Turkish Ethnic Economy*. London: Palgrave Macmillan.
- Dedeoğlu, S. & Gökmen, Ç. E. (2011). *Göç ve Sosyal Dışlanma: Türkiye'de Yabancı Göçmen Kadınlar*. İstanbul: Efil Yayınevi.
- Dedeoğlu, S., & Gökmen, Ç.E. (2020). Göç teorileri, göçmen emeği ve entegrasyon: Kadınların yeri. İçinde K. Biehl & D. Danış (Der.), *Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Türkiye'de Göç Araştırmaları* (ss. 18-37). İstanbul: Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi ve Göç Araştırmaları Derneği.
- DeLaet, D. L. (1999). Introduction: The invisibility of women in scholarship on international migration. İçinde, Kelson, G. A., & DeLaet, D. L. (Ed.), *Gender and Immigration* (ss. 1-17). London: Palgrave Macmillan.
- De Laine, M. (2000). *Fieldwork, Participation and Practice: Ethics and Dilemmas in Qualitative Research*. London: Sage Publications.
- Demirdizen, D. (2013). Türkiye'de Ev Hizmetlerinde Çalışan Göçmen Kadınlar: Yeni Düzenlemelerle Yarı Köle Emeğine Doğru Mu? *Çalışma ve Toplum*, 38(3), 325-347.
- Deniz, A. (2017). Kesişen Kimlikler Ekseninde Bir Konum Tartışması: Bir Kadın Araştırmacının Türkiye'de Yaşayan Rus Göçmen Kadınlarla Karşılaşmasından Notlar, *Fe Dergi*, 9(1), 12-26.
- Deniz, A. (2020). Bedenden Mekâna Taşan İktidara Özdüşünsel Bir Bakış: Heteroseksüel Bir Kadının LGBTİ Bireylerin Ankarası'na Yolculuğundan

- Notlar. İçinde E. Erdoğan & N. Gündoğdu (Der.), *Türkiye’de Feminist Yöntem* (ss. 15-37). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Deniz, A., & Özgür, E. M. (2013). Antalya’daki Rus Gelinler: Göçten Evliliğe, Evlilikten Göçe. *Sosyoloji Dergisi*, 3(27), 151-175.
- Doezema, J. (1998). Forced to Choose: Beyond the Voluntary v. Forced Prostitution Dichotomy. İçinde K. Kempadoo & J. Doezema (Ed.), *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition* (ss. 34-51). London: Routledge.
- Doezema, J. (2000). Loose Women or Lost Women? The Re-emergence of the Myth of White Slavery in Contemporary Discourses of Trafficking in Women. *Gender issues*, 18(1), 23-50.
- Doezema, J. (2002) Who Gets to Choose? Coercion, Consent, and the UN Trafficking Protocol, *Gender & Development*, 10(1), 20-27.
- Driberg, J. H. (1932). The Status of Women Among the Nilotics and Nilo-Hamitics. *Africa*, 5(4), 404-421.
- Dworkin, A. (1981). *Pornography: Men Possessing Women*, London: Women’s Press
- Dworkin, A. (1993). Prostitution and Male Supremacy, *Michigan Journal of Gender and Law*, 1, 1-12.
- Eder, M. (2015). Turkey’s Neoliberal Transformation and changing Migration Regime: The Case of Female Migrant Workers. İçinde S. Castles (Ed.), *International Human Mobility: Key issues and Challenges to Social Theory* (ss. 133-150). London: Palgrave Macmillan.
- Edwards, R. (1990). Connecting Method and Epistemology: A White Woman Interviewing Black Women. *Women’s Studies International Forum*. 13(5). 477-490.
- El Seddavi, N. (2020). *Sıfır Noktasındaki Kadın*. (S. Demiröz, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.

- England, K. V. L. (1994). Getting Personal: Reflexivity, Positionality, and Feminist Research, *Professional Geographer*, 46(1), 80-89.
- Erbaş, H. (2019). *Göç ve Göçmenler Gidişlerden Kaçışlara. Göç ve Göçmenler: Kuram, Yöntem ve Alan Yazıları*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Erder, S. (2000). Uluslararası Göçte Yeni Eğilimler: Türkiye Göç Alan Ülke Mi? İçinde *Mübeccel Kıray İçin Yazılar* (ss. 235-259). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Erder, S. & Kaşka, S. (2003). *Irregular Migration and Trafficking in Women: The Case of Turkey*. İstanbul: IOM.
- Erdoğan, E., & Gündoğdu, N. (2020). Niçin Türkiye’de Feminist Yöntem. İçinde E. Erdoğan & N. Gündoğdu (Der.), *Türkiye’de Feminist Yöntem* (ss. 233-251). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Ergül, H. (2013). *Sahanın Sesleri: İletişim Çalışmalarında Etnografik Yöntem*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ewick, P., & Silbey, S. (2003). Narrating Social Structure: Stories of Resistance to Legal Authority. *American Journal of Sociology*, 108(6), 1328-1372.
- Flanigan, J. (2020). In Defense of Decriminalization. İçinde C. H. Wellman (Ed.), *Debating Sex Work* (ss. 169-325). Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1990). *History of Sexuality, Volume 2: The Use of Pleasure*. (R. Hurley, Trans.). New York: Vintage.
- Franks, M. (2002). Feminisms and Cross-ideological Feminist Social Research: Standpoint, Situatedness and Positionality-Developing Cross-ideological Feminist Research. *Journal of International Women’s Studies*, 3(2), 38-50.
- Frye, M. (1941). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. California: The Crossing Press.
- Gal, S. (1991). Between Speech and Silence: The Problematics of Research on Language and Gender. İçinde M. di Leonardo (Ed.), *Gender at the Crossroads of*

- Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era* (ss. 175-204).
Oxford, England: University Of California Press.
- Giddings, P. J. (1984) *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America*. USA: HarperCollins.
- Golde, P. (1986). *Women in the Field*. USA: University of California Press.
- Gordon, N. (2002). On Visibility and Power: An Arendtian Corrective of Foucault. *Human Studies*, 25(2), 125-145.
- Gökmen, Ç. E. (2011). Türk Turizminin Yabancı Gelinleri: Marmaris Yöresinde Turizm Sektöründe Çalışan Göçmen Kadınlar. *Çalışma ve Toplum*, 1(28), 201-231.
- Gramsci, A. (1997). *Hapishane Defterleri*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Guma, P. K. (2017). Feminism: How Women in Uganda are Shaping the Way We Think About Sex and Politics. *Research on Gender and Sexualities in Africa*, 133-150. DOI: 10.2307/j.ctvh8r1ds.13.
- Guy, D, J. (1992). “White Slavery,” Citizenship and Nationality in Argentina. İçinde, A. Parker et al. (Ed.), *Nationalisms and Sexualities* (ss. 201-217). London: Routledge.
- Gülçür, L. & İlkcaracan, P. (2002). The “Natasha Experience”: Migrant Sex Workers from Former Soviet Union and eastern Europe in Turkey. *Women’s Studies International Forum*, 25, 411–421.
- Günçikan, B. (1995). *Haraşo’dan Nataşa’ya*. İstanbul: Arion Yayınevi.
- Hammersley, M. (1992). On Feminist Methodology. *Sociology*, 26(2), 187-206.
- Hann, C. M., & Beller-Hann, I. (2012). *İki Buçuk Yaprak Çay: Doğu Karadeniz’de Devlet, Piyasa, Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Harlan, L. R. (1966). “Booker T. Washington and the White Man’s Burden.” *The American Historical Review*, 71(2), 441-467.

- Hassan, T. L. (2015). Prostitution in Uganda: A burden or a service? *International Journal of Developing Societies*, 4(2), 62-72.
- Hemmings, C. (2005). Telling Feminist Stories. *Feminist Theory*, 6(2), 115-139.
- Hollander, J. A., & Einwohner, R. L. (2004). Conceptualizing Resistance. *Sociological forum* 19(4), 533-554.
- hooks, b. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- hooks, b. (1990). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Pluto Press.
- Hughes, D. M. (2000). The 'Natasha' Trade, the Transnational Shadow Market of Trafficking in Women. *Journal of International Affairs*, 53(2), 625-665.
- Hurston, Z. N. (2021). *Gözleri Tanrı'yı Seyrediyordu*. (P. Özgören, Çev.). İstanbul: İthaki Modern Yayınları.
- Irdam, D. (2011). *Suitcase Trade Between Turkey sand The Post-Soviet States: The Resistance, the Dynamics, and the Change*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Koç University.
- Izugbara, C. (2021). Sex Work and Prostitution Third Sector Organizations in Africa. İçinde *Third Sector Organizations in Sex Work and Prostitution: Contested Engagements in Africa, the Americas and Europe* (ss. 57-93). London: Routledge.
- İçduygu, A. (2000). The Politics of International Migratory Regimes: Transit Migration Flows in Turkey. *International Science Journal*, 5, 357-367.
- İçduygu, A. (2003). *Irregular Migration in Turkey*, Research Series No: 12. Geneva: International Organization for Migration.
- İçduygu, A. (2006). *The Labour Dimension of Irregular Migration in Turkey*. Research Report, Badia Fiesolana: European University Institute CARIM-RR.
- İçduygu, A. (2009). *International Migration and Human Development in Turkey*, Human Development Research Paper 2009/52. United Nations Development Program.

- İçduygu, A. (2014). *Turkey's Migration Transition and its Implications for the Euro-Turkish Transnational Space*, Global Turkey in Europe Working Paper No.7.
- İçduygu, A. & Biehl, K. S. (2008). *İstanbul'daki Göçmenler: 2000'lerden bir Görünüm* İstanbul: British Council.
- İçduygu, A. & Kirişçi, K. (2009). Introduction: Turkey's International Migration in Transition. İçinde A. İçduygu & K. Kirişçi (Ed.), *Land of Diverse Migrations: Challenges of Emigration and Immigration in Turkey* (ss. 1-26). İstanbul: Bilgi University Press.
- İçduygu, A., & Aksel, D.B. (2012). *Irregular Migration in Turkey*. Ankara: IOM.
- İçduygu, A. & Yüksek, D. (2012). Rethinking Transit Migration in Turkey: Reality and Representation in the Creation of a Migratory Phenomenon. *Population, Space and Place*, 441-456.
- Jeffreys, S. (1997). *The Idea of Prostitution*. Melbourne: Spinifex Press.
- Jeffreys, S. (2009). *The Industrial Vagina: The political economy of the global sex trade*, London and New York: Routledge.
- Kalfa, A. (2008). *Ex-Eastern European Countries Origin Trafficking and Women Working in the Sex Sector*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2(3), 274-290.
- Kapur, R. (2001). Post-Colonial Economies of Desire: Legal Representations of the Sexual Subaltern. *Denver University Law Review*, 78, 855-886.
- Kapur, R. (2005) *Erotic Justice: Law and the New Politics of Postcolonialism*, London: Glasshouse.
- Kapur, R. (2007). The Citizen and the Migrant: Postcolonial Anxieties, Law, and the Politics of Exclusion/Inclusion. *Theoretical Inquiries in Law*, 8(2), 537-570.
- Kärki, K. (2018). Not Doings as Resistance. *Philosophy of the Social Sciences*, 48(4), 364-384.

- Karnik, N. S. (2001). Locating HIV/AIDS and India: Cautionary Notes on the Globalization of Categories. *Science, Technology and Human Values*, 26, 322–48.
- Kaşka, S. (2009). The New International Migration and Migrant Women in Turkey: The Case of Moldovan Domestic Workers. İçinde: *Land of Diverse Migrations: Challenges of Emigration and Immigration in Turkey* İstanbul. (s. 725-804). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaşka, S. (2020). Exploring “Women” and “Gender”: Trajectories of Migration Research in Turkey. İçinde L. Williams, E. Coşkun & S. Kaşka (Eds), *Women, Migration and Asylum in Turkey: Developing Gender-Sensitivity in Migration Research, Policy and Practice* (ss. 51-92). Cham: Palgrave Macmillan.
- Kempadoo, K. (1998). Introduction: Globalizing Sex Workers’ Rights. İçinde K. Kempadoo & J. Doezema (Ed.), *Global Sex Workers: Rights, Resistance and Redefinition* (ss. 1-29). London: Routledge.
- Kempadoo, K. (2001). Women of Color and the Global Sex Trade Transnational Feminist Perspectives. *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*, 1(2), 28-51.
- Kempadoo, K., & Doezema, J. (1998). *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition*. London: Routledge.
- Kendir-Gök, Y. (2022). “Dolusu’ndan Boşu’na: Bir Bavul Ticareti Hikâyesi”. İçinde, *Artvin’in Ekonomik Yapısı*. (Ed.) Murat Berberoğlu, Orhan Şimşek, Uğur Uzun. Gazi Kitabevi: Ankara, ss. 189-209.
- Keough, L. J. (2016). *Worker-Mothers on the Margins of Europe: Gender and Migration Between Moldova and Istanbul*. Indiana University Press.
- Knight, R. (2011). *The Long Wait: African Migrant Communities and the Production of Local Identity in İstanbul Turkey* (Doktora Tezi). Washington: Washington State University.

- Kofman, E. (1999). Female ‘Birds of Passage’ a Decade later: Gender and Immigration in the European Union. *International Migration Review*, 33(3), 269-299.
- Kofman, E., Phizacklea, A., Raghuram, P., & Sales, R. (2000). *Gender and International Migration in Europe*. London: Routledge.
- Kurt, A. (2021). “Bavula Sığmayan Hayatlar”: Göçmen Kadın Anlatılarında Trabzon’da Mekânlar, Patikalar ve Mücadeleler. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 15(31), 257-296.
- Kümbetoğlu, B. (2018). Göç Çalışmalarında “Nasıl” Sorusu. İçinde S. G. İhlamur-Öner & N. A. Ş. Öner (Der.), T. Bora (Ed.), *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar* (ss. 49-89). 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kümbetoğlu, B. (2019) *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kür, P. (1979). *Asılacak Kadın*. Bilgi Yayınevi.
- Kyomuhendo, G. B. & McIntosh, M. K. (2006). *Women, Work & Domestic Virtue in Uganda, 1900-2003*. Currey.
- Lee, R. (1995). *Dangerous Fieldwork*. London: Sage publication.
- Leigh, C. (2010). Inventing Sex Work. İçinde J. Nagle (ed.), *Whores and Other Feminists* (ss, 168-173). New York and London: Routledge.
- Lilja, M., & Vinthagen, S. (2014). Sovereign Power, Disciplinary Power and Biopower: Resisting What Power with What Resistance? *Journal of Political Power*, 7 (1), 107–126.
- Lilja, M., & Vinthagen, S. (2018). Dispersed Resistance: Unpacking the Spectrum and Properties of Glaring and Everyday Resistance. *Journal of Political Power*, 11(2), 211-229.

- Lim, L. & Oishi, N. (1996). International Labour Migration of Asian Women: Distinctive Characteristics and Policy Concerns. *Asian and Pacific Migration Journal*, 5 (1): 85-116.
- Lorde, A. (1985). "Sisterhood and Survival." Keynote Address, *Conference on the Black Woman Writer and the Diaspora*, Michigan State University.
- MacKinnon, C. A. (1985). Pornography, Civil Rights, and Speech. *Harv. CR-CLL Rev.*, 20, 1.
- MacKinnon, C. A. (2009). Trafficking, Prostitution, and Inequality. *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, 46, 271-309.
- MacKinnon, C. A. (2015). *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*. (T. Yöney & S. Yücesoy, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık. 2. Basım.
- McClintock, A. (1993). Sex Workers and Sex Work: Introduction. *Special Issue on Sex work, Social Text* 34, 1-10.
- McIntosh, M. (1996). Feminist Debates on Prostitution. İçinde L. Adkins & V. Merchant (Ed.), *Sexualizing the Social* (ss. 191-203). London: Palgrave Macmillan.
- Meier zu Selhausen, F. P. (2015). *Women's Empowerment in Uganda: Colonial Roots and Contemporary Efforts, 1894-2012*. (Doktora Tezi). Utrecht: Utrecht University.
- Mies, M. (1983). Towards a Methodology for Feminist Research. İçinde G. Bowles & R.D. Klein (Der.), *Theories of Womes's Studies* (ss. 117-139). Londra: Routledge.
- Mikidady, M. (2022). Gender Inequality: An Alien Practice to African Cultural Settlement. *Universal Journal of History and Culture*, 4(1), 1-15.
- Minne, B. (2013) *Kırmızı Sarı Siyah Beyaz*. (T. Yalnız, Çev. & C. Cneut, Resimleyen). İstanbul: Sarıgaga Yayıncılık.
- Milliyet. (16 Kasım 1994). "Laleli'de AİDS'li İki Nataşa", s. 6.

- Mohanty, C. T. (1991). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. İçinde C. T. Mohanty, A. Russo & L. Torres (Ed.). *Third World Women and the Politics of Feminism* (ss. 51-80). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Mohanty, C. T. (2008). *Sınır Tanımayan Feminizm: Teoriyi Sömürgeleştirilmekten Kurtarmak, Dayanışmayı Örmek*. (H. P. Şenoğuz, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Morokvašić, M. (1983). “Women in Migration: Beyond the Reductionist Outlook”. İçinde (A. Phizacklea, Der.). *One Way Ticket: Migration and Female Labour* (ss. 13-31). London: Routledge.
- Morokvašić, M. (1984). Birds of Passage Are Also Women... *International Migration Review*, 18(4), 886–907.
- Morokvašić, M. (2014). Gendering Migration, *Migracijske i Etničke Teme*, 30(3), 355-378.
- Motsemme, N. (2004). The Mute Always Speak: On Women’s Silences at the Truth and Reconciliation Commission. *Current Sociology*, 52(2), 909-932.
- Nagle, J. (2010). Introduction. İçinde J. Nagle (Ed.), *Whores and Other Feminists* (ss, 10-22). New York and London: Routledge.
- Nahya, Z. N. & Harmanşah R. (2017). Etnografik Hikâyeler’in Hikâyesi ve Ötesi: Alan Deneyimini Paylaşmak Üzerine Bazı İlave Düşünceler. *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 4(1), 258-270.
- Nahya Z. N. & Harmanşah R. (2018). Kendini ve Ötekini Yazmak: Alan Araştırması ve Deneyim. İçinde (R. Harmanşah & Z. N. Nahya, Haz.), *Etnografik Hikâyeler: Türkiye’de Alan Araştırması Deneyimleri* (ss.17-35). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Ocaklı, Erkan. “Nataşa”. Disco Nataşa. 1992.

- O'Connell Davidson, J. (1995). The Anatomy of "Free Choice" Prostitution. *Gender, Work and Organization*, 2(1), 1–10.
- O'Connell Davidson, J. (1996). Prostitution and the Contours of Control, İçinde J. Weeks & J. Holland (Ed.), *Sexual Cultures: Communities, Values and Intimacy* (ss. 180–198). London: Macmillan.
- O'Connell Davidson, J. (2006). Will the Real Sex Slave Please Stand Up? *Feminist Review*, 83: 4-22.
- O'Connell Davidson, J. (2010). New Slavery, Old Binaries: Human Trafficking and the Borders of "Freedom". *Global Networks*, 10(2), 244–261.
- Oğuz, P. Ş. (2012). Alanda Bir Kadın. *Fe Dergi* 1, 64-80.
- Oloruntoba-Oju, T. (2010). The Social and Cultural Construction of Desire and Pleasure. *Sexuality in Africa Magazine & Monographs*, 6(1), 3.
- O'Neill, M (2001). *Prostitution and Feminism: Towards a Politics of Feeling*. USA: Polity Press.
- Orhon, G. (2014). Alan Araştırması Deneyimini Tartışmaya Açmak: İçeriden ya da Dışarıdan Olmak, Çoğul Kimlikler ve Toplumsal Cinsiyet. *Fe Dergi*, 6(1), 54-67.
- Otiso, K. M. (2006). *Culture and Customs of Uganda*. Greenwood Publishing Group.
- Outshoorn, J. (2005). The Political Debates on Prostitution and Trafficking of Women. *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 12(1), 141-155
- Öcal, A. (2005), *Les migrants issus de l'Afrique noire à İstanbul*. (Lisans Tezi). İstanbul: Galatasaray Üniversitesi.
- Özdil, K. (2008). "To Get a Paper, To Get a Job": *The Quite Struggles of African Foreigners in Istanbul, Turkey*. (Yüksek Lisans Tezi), Budapeşte: Central European University.

- Özer, E. (2012). *Kimse Duymaz: Türkiye’de İnsan Ticareti Mağdurları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Ayizi Kitap.
- Özmen-Yılmaz, D., & Cigerci-Ulukan N. (2010). Küreselleşme Sürecinde Göç ve Kadın Emeği: Türkiye’de Ev Hizmetlerinde Çalışan Göçmen Kadınlar Örneği. *Toplum ve Hekim*, 25(4), 276-284.
- Öztekin, B. & Yardımcı, H. Ç. (2022). Enformel Sektörün Hane İçine Yansımaları: Gaziantep’te Fıstık Kıran Kadınlar. *Fe Dergi*, 14(1). 35-49.
- Pankhurst, D. (2002). Women and Politics in Africa: The Case of Uganda. *Parliamentary Affairs*, 55(1), 119-128.
- Pateman, C. (1988) *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.
- Pedraza, S. (1991). Women and Migration: The Social Consequences of Gender. *Annual Review of Sociology*. 17(1), pp. 303-325.
- Pendleton, E. (2010). Love for Sale: Queering Heterosexuality. İçinde J. Nagle (Ed.), *Whores and Other Feminists* (ss, 59-65). New York and London: Routledge.
- Pérouse, J-F. (2011). İstanbul’un Göbeğinde Bir Transit Geçiş Bölgesinin Doğuşu ve Ortadan Kalkışı: Tarlabası Örneği (1987-2007). İçinde B. Akkıyal (Ed.), *İstanbul’la Yüzleşme Denemeleri: Çeperler, Hareketlilik ve Kentsel Bellek* (ss. 281-303). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pessar, P. and Mahler, S. (2003). Transnational Migration: Bringing Gender In. *International Migration Review*, 37(3), 812-846.
- Pile, S. (2009) Introduction. İçinde S. Pile & M. Keith (Ed.), *Geographies of Resistance* (ss. 1-33). Routledge: London.
- Pitkänen, P., İçduygu, A. & Sert, D. (2012). Current Characteristics of Migrant Transnationalism. İçinde, *Migration and Transformation: Multi-Level Analysis of Migrant Transnationalism* (ss. 207-225). London: Springer.
- Raby, R. (2005) What is Resistance? *Journal of Youth Studies*, 8:2, 151-171.

- Ramazanoglu, C. & Holland, J. (2002) *Feminist Methodology: Challenges and Choices*. London: Sage Publications.
- Richter-Devroe, S. (2011). Palestinian Women's Everyday Resistance: Between Normality and Normalisation. *Journal of International Women's Studies*, 12, 32–36.
- Richter, M., Chersich, M., Temmerman, M. & Luchters., S. (2013). Characteristics, Sexual Behaviour and Risk Factors of Female, Male and Transgender Sex Workers in South Africa. *South African Medical Journal*, 103(4), 246–251.
- Roberts, N. (1992). *Whores in History: Prostitution in Western Society*, London: Harper-Collins.
- Rubin, G. (1984). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory on the Politics of Sexuality. İçinde, Carole S. Vance (Ed.), *Pleasure and danger: Exploring female sexuality* (ss. 143-178). Routledge: London.
- Sağlam, M. (1998). *Sovyetler Birliği Sonrasında Bağımsız Devletler Topluluğu ve Diğer Topluluklardan Türkiye'ye Yönelik Emek Gücü*. (Yüksel Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Saha Notları. (2021). *Günlük*. Tarlabası- Beyoğlu/İstanbul & Aksaray- Fatih/İstanbul.
- Saha Notları. (2022). *Günlük*. Aksaray- Fatih/İstanbul.
- Salih, R. (2003). Ambivalent Frontiers: Moroccan Women, Transnational Migration and Nation-States. İçinde *Gender in Transnationalism: Home, Longing and Belonging Among Moroccan Migrant Women* (ss. 26-53). New York: Routledge.
- Sanders, T., Maggie, O., & Pitcher, J. (2017). *Prostitution: Sex Work, Policy & Politics*. London: Sage Publications.

- Schapendonk, J. (2013). From Transit Migrants to Trading Migrants: Development Opportunities for Nigerians in the Transnational Trade Sector of Istanbul. *Sustainability*, 5, 2856-2873.
- Schapendonk, J. (2015). African Passages through Istanbul. İçinde M. V. D. Velde & T. V. Naerssen (Ed.), *Mobility and Migration Choices: Thresholds to Crossing Borders* (ss. 235-251). London: Routledge.
- Schenk-Sandbergen, L. C. (1995). Gender in Field Research: Experiences in India. *Economic and Political Weekly*, 38-45.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. London: Yale University Press.
- Scott, J.C. (1989). Everyday Forms of Resistance. *The Copenhagen journal of Asian Studies*, 4, 33-62.
- Scott, J. C. (2013). Decoding Subaltern Politics: Ideology, Disguise, and Resistance in Agrarian Politics. London & New York: Routledge.
- Scott, J. C. (2018). *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*. (A. Türker, Çev.). 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Selek, P. (2009). Kenardakilerle Çalışmak mı? İçinde D. Hattatoğlu & G. Ertuğrul (Ed.), *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* (ss. 115-126). İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Serughetti, G. (2018). Rethinking Force and Consent, Victimisation and Agency: A Feminist Approach to Prostitution Policy. *Femeris: Revista Multidisciplinar de Estudios de Género*, 3(2), 79-107.
- Sever, M., Demir, O. O., & Kâhya, Y. (2012). *Assessing the Identification Processes of Trafficked Persons in Turkey*. Ankara: IOM.
- Shah, S. P. (2014). *Street Corner Secrets: Sex, Work, and Migration in the City of Mumbai*. London: Duke University Press.

- Sharpe, P. (2002). Introduction: gender and the experience of migration. *İçinde Women, Gender and Labour Migration* (ss. 19-32). London: Routledge.
- Sherif, B. (2001). The Ambiguity of Boundaries in the Fieldwork Experience: Establishing Rapport and Negotiating Insider/Outsider Status. *Qualitative Inquiry*, 7(4), 436-447.
- Siegel, D., & Yesilgoz, Y. (2003). 'Natashas' and Turkish Men: New Trends in Women Trafficking and Prostitution. *İçinde, D. Siegel, H. van de Bunt, & D. Zaitch (Eds.), Global Organized Crime: Trends and Developments* (ss. 73-85). Dordrecht: Kluwer.
- Sirman, N. (2020). 'Sunuş'. *İçinde Harmanşah, R. ve Nahya Z. N. (Haz.), Etnografik Hikâyeler: Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri* (ss. 9-15). İstanbul: Metis.
- Smith, D. E. (1987). *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Milton Keynes: Open University Press.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? *İçinde C. Nelson & L. Grossberg (Ed), Marxism and the Interpretation of Culture* (ss, 271-313). Basingstoke: Macmillan.
- Spivak, G. C. (1999). *A Critique Of Postcolonial Reason: Toward A History Of The Vanishing Present*. London: Harvard University Press.
- Spradley, J. P. (1980). *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Stephens, R. (2016). "Whether They Promised Each Other Some Thing is Difficult to Work Out": The Complicated History of Marriage in Uganda. *African Studies Review*, 59(1), 127-153.
- Suter, B. (2012). *Tales of Transit: Sub-Saharan African Migrants' Experiences in Istanbul*. (Doktora Tezi). Linköping: Linköping University.
- Suter, B. (2016). Migration and the Formation of Transnational Economic Networks Between Africa and Turkey: The Socio-Economic Establishment of Migrants in

- Situ and in Mobility. *African and Black Diaspora: An International Journal*, 10(3), 313-326.
- Şaul, M. (2013). Sahra Altı Afrika Ülkelerinden Türkiye'ye İş Göçü. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 68(01), 83-121.
- Şaul, M. (2014). A Different Kargo: Sub-Saharan Migrants in Istanbul and African Commerce. *Urban anthropology and studies of cultural systems and world economic development*, 143-203.
- Şaul, M. (2017). The Migrant in a Plotted Adventure: Self-Realization and Moral Obligation in African Stories from Istanbul, *Journal of Modern African Studies*, 55(1), 129-153.
- Şaul, M., & Pelican, M. (2014). Global African Entrepreneurs: A New Research Perspective on Contemporary African Migration. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 1-16.
- Şentürk, B. (2018). Mahalle Kahvesinde “Abla”, Kabul Günlerinde “Hanım”: Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Gecekonuda Kadın Araştırmacı Olmak. İçinde Harmanşah, R. & Nahya Z. N., (Haz.), *Etnografik Hikâyeler: Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri* (ss. 68-86). İstanbul: Metis.
- Tanesini, A. (2012). *Feminist Epistemolojilere Giriş*. (G. Demiriz, B. Binay, Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Tamale, S. (1999). *When Hens Begin to Crow: Gender and Parliamentary Politics in Uganda*. Boulder, CO: Westview Press.
- Tamale, S. (2001). Between a Rock and a Hard Place: Women's Self Mobilization to Overcome Poverty in Uganda. İçinde S. Rowbotham & S. Linkogle (Ed.), *Women Resist Globalization, Mobilizing for Livelihood and Rights* (ss. 70-85). London: Zed Books.

- Tamale, S. (2006). Eroticism, Sensuality and ‘Women’s Secrets’ Among the Baganda, *IDS Bulletin*, 37(5), 89-97.
- Tamale, S. (2009). Paradoxes of Sex Work and Sexuality in Modern-Day Uganda. East *African Journal of Peace and Human Rights*, 15(1), 69-109.
- Tamale, S. (2011a). Researching and theorising sexualities in Africa. İçinde S. Tamale (Ed.), *African sexualities: A reader* (ss. 11-37). İstanbul: Mega Print.
- Tamale, S. (2011b). Paradoxes of Sex Work and Sexuality in Modern-Day Uganda. İçinde S.Tamale (Ed.), *African sexualities: A Reader* (ss. 145-174). İstanbul: Mega Print.
- Tamale, S. (2014). Exploring the Contours of African Sexualities: Religion, Law and Power, *African Human Rights Law Journal*, 14, 150-177.
- Tamale, S. (2015). Profile: ‘Keep Your Eyes Off My Thighs’: A Feminist Analysis of Uganda’s ‘Miniskirt Law’. *Feminist Africa*, 21, 83-90.
- Teunis, N. (2001). Same-sex Sexuality in Africa: A Case Study from Senegal. *AIDS and Behavior*, 5(2), 173–182.
- Tinsman, H. (1992) Behind the Sexual Division of Labour: Connecting Sex to Capitalist Production, *Yale Journal of International Law* 17, 241-248.
- Toksöz, G., Erdoğan, S., & ve Kaşka, S. (2012). *Irregular Labour Migration in Turkey and Impact of Migrant Workers on the Labour Market*. Ankara: IOM.
- Toksöz, G. & Ünlütürk Ulutaş, Ç. (2011). Göç Kadınlaşıyor Mu? Türkiye’ye Yönelen Düzensiz Göçe İlişkin Yazına Toplumsal Cinsiyet ve Etnisite Temelinde Bakış. İçinde S. Sancar (Der.), *Birkaç Arpa Boyu 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar* (ss. 167-189). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Tosun, Z. (2009) Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelenin Ötekisi; Kadın Ticaretiyle Mücadele, Hayatın Kadınları Özel Dosyası, *Amargi*, 34-35.

- Tüzel, G. B. (2009). “Feminist Bir Doktora Tezi Yazmak”. İçinde D. Hattatoğlu ve G. Ertuğrul (Ed.), *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* (ss. 527-549). İstanbul: Anahtar Kitapçılar.
- Uçar-İlbuğa E. (2011). Migrant Women From Former Soviet Union Countries in Antalya-Turkey: Transnational Life Experiences and Conditions. İçinde M. Gag et al. (Der.), *Globalisation and Opportunities: Vocational Education for Transnational Careers* (ss. 179-191). Radom, Poland: The Publishing House of the Institute for Sustainable Technologies-National Research Institute.
- Uygun, B. N. (2005). *Being a “Natasha”: Transnationalism, Sex Work and The Political Economy Of Desire in Black Sea Region*. UK: Duke University Press.
- Ümit Atılğan, E. (2014). “Çinçin’den Subay, Polis Çıkmış mı ki Ben Olayım?” Damgalı Mekânlar. İçinde F. Ş. Cantek (Der.), *Kenarın Kitabı: “Ara”da Kalmak, Çeperde Yaşamak* (ss. 61-89). İstanbul: İletişim.
- Ünlü, Ç. Y. (2019). Feminist Yöntemi Alan Deneyimleri(m) Üzerinden Tartışmak. *Fe Dergi*, 11(1), 1-8.
- Ünlütürk, Ç. (2008), Ev Hizmetlerinin Küreselleşmesi: Türkiye’de Ev Hizmetlerinde Çalışan Göçmen Kadınlar, *Türkiye İşçi Sınıfı ve Emek Hareketi Küreselleşiyor mu? 3. Sınıf Çalışmaları Sempozyumu* (ss. 233-248). İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı-SAV/Türkiye Sınıf Araştırmaları Merkezi-TÜSAM.
- Ünlütürk Ulutaş, Ç. & Kalfa, A. (2009). Göçün Kadınlaşması ve Göçmen Kadınların Örgütlenme Deneyimleri. *Fe Dergi*, 1(2), 13-28.
- Valadier, C. (2018). Migration and Sex Work through a Gender Perspective. *Contexto Internacional*. 40(3), 501-524.
- Vera-Sanso, P. (1993) Perception, East and West: A Madras Encounter. İçinde D. Bell, P. Caplan & W.T. Karim (Ed.), *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography* (ss. 159-167). London: Routledge.

- Vinithagen, S., & Johansson, A. (2013). Everyday Resistance: Exploration of A Concept and Its Theories. *Resistance Studies Magazine*, 1(1), 1-46.
- Wark, M. (1999). Objectivity on the Campaign Trail. *The Australian*, 27 October, 34.
- Watson, L. (2020). A Sex Equality Approach to Prostitution. İçinde C. H. Wellman (Ed.), *Debating Sex Work* (ss. 17-169). Oxford University Press: United States of America.
- Watson, L. & Flanigan, J. (2020). Introduction. İçinde C. H. Wellman (Ed.), *Debating Sex Work* (ss. 1-16). USA: Oxford University Press.
- Weissinger, S. E. (2015). Gender Matters. So Do Race and Class: Experiences of Gendered Racism on the Wal-Mart Shop Floor. İçinde *Race, Class, and Gender: An Anthology* (ss. 285-293). USA: Cengage Learning.
- Weitzer, R. (2009). Sociology of sex work. *Annual review of Sociology*, 35, 213-234.
- Wendo, C. (2004). African Women Denounce Bride Price. Campaigners Claim Payment for Wives Damages Sexual Health and Contributes to Aids Spread. *Lancet*, 363(9410), 716.
- Williams, L., Coşkun, E. & Kaşka, S. (2020). Women, Migration and Asylum Seeking in Turkey: Research, Policy and Practice. İçinde L. Williams, E. Coşkun & S. Kaşka (Ed.), *Women, Migration and Asylum in Turkey: Developing Gender-Sensitivity in Migration Research, Policy and Practice* (ss. 16-45). Cham: Palgrave Macmillan.
- Wolf, D. (2009). Saha Çalışmasında Feminist İkilemler. İçinde D. Hattatoğlu & G. Ertuğrul (Ed.), *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* (ss. 372-442). İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Wolf, M. (1992) *A Thrice Told Tale: Feminism, Postmodernism and Ethnographic Responsibility*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Yılmaz, A. (2019). Göç ve Kadın: “Göçün Feminizasyonu” Ve Kadın Göçmenlerin Durumu. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(1), 383-400.
- Yingwana, N. (2017). “I’m not a Feisty Bitch, I’m a Feminist!” Feminism in AWAKE! Women of Africa. *Feminist Africa 22 Feminists Organising - Strategy, Voice, Power*, 186-196.
- Yuval-Davis, N. (2010). *Cinsiyet ve Millet*. İstanbul: İletişim. 3. Basım.
- Yükseker, D. (2003). *Laleli-Moskova Mekiği: Kayıt dışı Ticaret ve Cinsiyet İlişkileri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yükseker, D. & Brewer, K.T. (2011). Astray and Stranded at the Gates of the European Union: African Transit Migrants in Istanbul, *New Perspectives on Turkey*, 129-160.
- Zengin, A. (2007). *Sexual Margins: A Study on an Ethnography of “the State” and Women Sex Workers in İstanbul*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Boğaziçi University.
- Zengin, A. (2011). *İktidarın Mahremiyeti*. İstanbul: Metis.
- Zhidkova, T. (2016). *Media Representations of Migrant Sex Workers from Former Soviet Union Countries in Turkey*. (Doktora Tezi). Ankara: İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi.

Online Kaynaklar:

Agberemi, H. (2004). “Sadaaq or Mahr: Interrogating Hetero-reality in Muslim Marriage from Islamic and Human Rights Perspectives”. Konferans Bildirisi, International Conference on Bride Price, Makerere Üniversitesi/Uganda, 16-18 Şubat 2004. Erişim: www.mifumi.org/1430826417mifumibrideprice_conference_report.pdf Erişim Tarihi: 23.09.2021.

Aljezeera. (17 Ağustos 2021). Uganda scraps controversial anti-pornography ‘miniskirt’ law (Uganda, tartışmalı pornografi karşıtı mini etek yasasını kaldırdı). Erişim: <https://www.aljazeera.com/news/2021/8/17/uganda-scraps-anti-porn-miniskirt-law> Son Erişim Tarihi: 22 Ağustos 2022.

Alupo, J. (2004). “Bride price and gender violence”. Konferans Bildirisi, International Conference on Bride Price, Makerere Üniversitesi/Uganda, 16-18 Şubat 2004. Erişim: www.mifumi.org/1430826417mifumibrideprice_conference_report.pdf Erişim Tarihi: 23.09.2021.

Ava, E. (12 Ağustos 2022) (Ekmek ve Gül). *Tekstil işçilerinin kimliği delik deşik elleri* | ‘Normalleşen’ iş kazaları Dosya 3, Erişim: <https://ekmekvegul.net/guncel-dosya/tekstil-iscilerinin-kimligi-delik-desik-elleri-normallesen-is-kazalari-3> Erişim Tarihi: 22.11.2022.

Ay, S. (4 Temmuz 2004). Dikkat siyah kadın ticareti!.. *Sabah*. Erişim: <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/07/04/yaz14-10-122-20040701.html>

Baird, T. (1 Aralık 2011). “The Missing Migration Component Of Turkey-Africa Relations.” Erişim: <https://www.opendemocracy.net/theodore-baird/missing-migration-component-of-turkey-africa-relations>. Son Erişim Tarihi: 28.04.2022.

- BBC News (2014). #BBCtrending: #RealMenDontBuyGirls and the #BringBackOurGirls campaign. Erişim: <https://www.bbc.com/news/blogs-trending-27328414> Erişim Tarihi: 09.12.2021.
- BBC News. (26 şubat 2014). Uganda miniskirt ban: Police stop protest march (Uganda'da mini etek yasağı: Polis protesto yürüyüşünü durdurdu). Erişim: <https://www.bbc.com/news/world-africa-26351087> Erişim Tarihi: 27.02.2021.
- BBC News (6 Ağustos 2015). *Uganda bride price refund outlawed by top judges*. Erişim: <https://www.bbc.com/news/world-africa-33800840> . Erişim Tarihi: 20.02.2021.
- BBC News Türkçe (13 Mart 2018). '*Karınızı dövün*' diyen Ugandalı milletvekiline terapi teklifi. Erişim: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-43380969> Erişim Tarihi: 18.10.2021.
- Bianet, İHA. (26 Mayıs 2016). *Gereği Düşünüldü: Jesca Nankabirwa Davası*. Erişim: <https://140journos.com/gereği-düşünüldü-jesca-nankabirwa-davası-ff4eb5504e0> Erişim Tarihi: 20.09.2021.
- Bukyabubi, M. (2004). "Bride price and fight against HIV/AIDS" (Başlık Parası ve HIV/AIDS ile mücadele). Konferans Bildirisi, International Conference on Bride Price, Makerere Üniversitesi/Uganda, 16-18 şubat 2004. Erişim: www.mifumi.org/1430826417mifumibrideprice_conference_report.pdf Erişim Tarihi: 23.09.2021.
- Bulvar Gazetesi. (11 Ocak 1998). "Göç etti Ruslar yandı zamparalar", s.1.
- CGTN (9 Temmuz 2019). *Marriage Traditions in Uganda: Lavish ways of paying bride price come under debate*. (Uganda'da Evlilik Gelenekleri: Başlık parası ödemenin cömert yolları tartışılıyor). Erişim: <https://news.cgtn.com/news/334d444f774d4464776c6d636a4e6e62684a4856/index.html> .

- Coughtry, S. E. (2011). *Patriarchy and the trap of masculinity: a post-colonial analysis of violence against sexual minorities in Uganda*. (Yüksek Lisans Tezi), Smith College, Northampton, MA. <https://scholarworks.smith.edu/theses/548> Erişim Tarihi: 22.09.2022.
- Coşkun, E. (2015a). Sömürü, taciz ve sınırdışı korkusu arasında göçmen kadınlar. *Feminist Politika, Dosya: Kadınların Yol Hikâyeleri*, ss. 25-27. Erişim: http://www.sosyalistfeministkolektif.org/wp-content/uploads/Feminist_Politika/fp_sayi_27.pdf Son Erişim Tarihi: 21.09.2022.
- Coşkun, E. (2015b). Seks Ticaretine Karşı Türkiye Örneği: Göç ve Fuhuş Politikaları Kısacasında Göçmen Kadınlar. 5 Eylül 2015. 10. Karaburun Bilim Kongresi. 2 – 6 Eylül 2015. Erişim: http://kongrekaraburun.org/wp-content/uploads/2015/08/images_2015_TamMetinler_A7_2_EmelCokun.pdf . Son Erişim Tarihi: 26.10.2021.
- Crowhurst, I. & Garofalo Geymonat, G. G. (2019). Sex Work. *Alice Dictionary*. Erişim: https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=2&entry=24542 Erişim Tarihi: 20.12.2021. ISBN: 978-989-8847-08-9.
- Demircioğlu, E. (2020). Millî Mücadele'nin Efsane Kadınları. *Global Savunma*. Erişim: <https://www.globalsavunma.com.tr/milli-mucadele-nin-efsane-kadinlari.html>
- Dış İşleri Bakanlığı. Türkiye'nin İnsan Ticaretiyle Mücadelesi. Erişim: https://www.mfa.gov.tr/turkiye_nin-insan-ticaretiyle-mucadelesi-.tr.mfa Erişim Tarihi: 08.12.2022.
- Ekmek ve Gül (25 Nisan 2019). GIDA İŞÇİSİ KADINLAR: 'Köleden bir farkımız yok! Erişim: <https://ekmekvegul.net/guncel-dosya/gida-iscisi-kadinlar-koleden-bir-farkimiz-yok> Erişim Tarihi: 22.11.2022.

Eriot, D. (2004). “Religious And Cultural Perspectives On Bride Price”. Konferans Bildirisi, International Conference on Bride Price, Makerere Üniversitesi/Uganda, 16-18 Şubat 2004. Erişim: www.mifumi.org/1430826417mifumibrideprice_conference_report.pdf Erişim Tarihi: 23.09.2021.

EŞİK (Eşitlik İçin Kadın Platformu). *Deniz Kandiyoti Söyleşisi - Kadın Hareketine Yeni Tehditler: Ne Yapmalı?* 24 Nisan 2021. <https://esikplatform.net/kategori/etkinlikler/72179/deniz-kandiyoti-soylesisi---kadin-hareketine-yeni-tehditler-ne-yapmali> Son Erişim Tarihi: 16.08.2022.

Göç İdaresi Başkanlığı. Sınır Dışı Etme. Erişim: <https://www.goc.gov.tr/sinir-disi-etme> Erişim Tarihi: 02.03.2021.

Gülersöyler, S. (2019). Ecevit’in önüne yazar kasa fırlatan adam konuştu. 06 Kasım 2019. Sözcü. Erişim: <https://www.sozcu.com.tr/2019/gundem/ecevitin-onune-yazar-kasa-firlatan-adam-konustu-5434866/>

Hürriyet. (13 Eylül 1998). “Bir gemi dolusu Nataşa geliyor”. Erişim. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/bir-gemi-dolusu-natasa-geliyor-39038071> . Erişim Tarihi: 09.10.2021.

Hürriyet. (24 Nisan 2014). Afrikalı 15 hayat kadını HIV’li çıktı. Erişim: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/afrikali-15-hayat-kadini-hivli-cikti-26286199> Erişim Tarihi: 30.12.2021.

Hürriyet. (5 Kasım 2021). Uganda’da sokak ortasında mini eteklilere saldırdılar. Erişim: <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/ugandada-sokak-ortasinda-mini-eteklilere-saldirilar-25887635> Erişim Tarihi: 27.02.2022.

İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. (2020). Türkiye İnsan Ticareti ile Mücadele Yıllık Raporu. Erişim: <https://www.goc.gov.tr/turkiyenin-insan-ticaretiyle-mucadele-yillik-raporlari> Erişim Tarihi: 01.01.2021.

- Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu. Erişim: <https://kadincinayetlerinidurduracagiz.net>.
- Kandiyoti, D. (2013). Fear and Fury: Women and Post-Revolutionary Violence. Erişim: <https://www.opendemocracy.net/en/5050/fear-and-fury-women-and-post-revolutionary-violence/> Erişim Tarihi: 08.09.2021.
- Kandiyoti, D. (2019). Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Krizi Tüm Dünyada Var. Erişim: <https://m.bianet.org/bianet/print/213510-prof-dr-deniz-kandiyoti-toplumsal-cinsiyet-esitligi-krizi-tum-dunyada-var> Erişim Tarihi: 16.09.2021.
- Kagumire, R. (9 Temmuz 2019). Stella Nyanzi: The rude vagina-poem-writing hero Uganda needs. Erişim: <https://africanarguments.org/2019/07/stella-nyanzi-rude-vagina-poem-writing-hero-uganda-needs/> Erişim Tarihi: 27.02.2022.
- Kalfa, A. (2009). Kurumsal ve Hukuksal Boyutlarıyla Seks İşçiliği. KAOSGL. Erişim: <https://kaosgl.org/haber/kurumsal-ve-hukuksal-boyutlariyla-seks-isciligi> Erişim Tarihi: 17.01.2022.
- Karakaş, B. (Milliyet). (21.09.2014). İstanbul'da tekstil fabrikasında çalışan Uganda'lı göçmen kadın işçi tecavüze uğrayıp öldürüldü. Erişim: <http://isigmeclisi.org/11530-istanbulda-tekstil-fabrikasinda-calisan-ugandali-gocmen-kadin-tecavuze-ugrayip-olduruldu> Erişim Tarihi: 22.11.2022.
- Kaşka, S. (2006). *The New International Migration and Migrant Women in Turkey: The Case of Moldovan Domestic Workers*. MiReKOÇ: MiReKoç Research Projects 2005-2006, İstanbul. Erişim: <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.454.7125&rep=rep1&type=pdf> Erişim Tarihi: 16.07.2022.
- Kıvılcım, G. (2016). Tarlabası: Bir Düş Ülkesi. Erişim: <https://www.artfulliving.com.tr/edebiyat/tarlabasi-bir-dus-ulkesi-i-6476> Son Erişim Tarihi: 14.09.2021.

- Lindrio, P. (21 Eylül 2019). *As Brides Get Older, Bride Prices Go Down*. Global Press Journal. Erişim: <https://globalpressjournal.com/africa/uganda/brides-get-older-bride-prices-go/> Erişim Tarihi: 02.11.2022.
- Martines, A. (30 Kasım 2016). Researching Resistance: on Methods and Ethics in Resistance Studies. *Journal of Resistance Studies*. Erişim: <https://resistance-journal.org/2016/11/researching-resistance-on-methods-and-ethics-in-resistance-studies/> Erişim Tarihi: 10.02.2022.
- McCool, A. (7 Temmuz 2019). She Wrote a Poem About a Vagina. It Landed her in Jail. Erişim: <https://edition.cnn.com/2019/07/07/africa/stella-nyanzi-as-equals-intl/index.html>. Erişim Tarihi: 22.04.2021.
- McGrady, C. (15 Aralık 2021). Why bell hooks didn't capitalize her name. Erişim: <https://www.washingtonpost.com/lifestyle/2021/12/15/bell-hooks-real-name/> Erişim Tarihi: 16.12.2022.
- Mikdash, M. (2012). How Not to Study Gender in the Middle East. *Jadaliyya*. www.jadaliyya.com/pages/index/4775/how-not-to-study-gender-in-the-middle-east.
- News 24. (7 Ocak 2002). *Ugandan virgin brides rewarded*. (Ugandalı bakire gelinler ödüllendirildi). Erişim: <https://www.news24.com/news24/ugandan-virgin-brides-rewarded-20020107> Erişim Tarihi: 16. 09.2022.
- Nyanzi, S. (1 Kasım 2020). The Fearless Feminist. Erişim: <https://www.pressreader.com>. Erişim Tarihi: 22.04.2021.
- Oguli, O. M. (2004). "Bride price and violence against women: the case of Uganda". Konferans Bildirisi, International Conference on Bride Price, Makerere Üniversitesi/Uganda, 16-18 Şubat 2004. Erişim: www.mifumi.org/1430826417mifumibrideprice_conference_report.pdf Erişim Tarihi: 23.09.2021.

- Rogers, N. (2004). “The human and economic costs of bride price in Buganda”. Konferans Bildirisi, International Conference on Bride Price, Makerere Üniversitesi/Uganda, 16-18 Şubat 2004. Erişim: www.mifumi.org/1430826417mifumibrideprice_conference_report.pdf Erişim Tarihi: 23.09.2021.
- Sancar, S. (2020). Türkiye’de kadınların hak mücadelesini belirleyen bağlamlar. *Kadın Savunma Ağı*. Erişim: <https://kadinsavunmasi.org/turkiyede-kadinlarin-hak-mucadelesini-belirleyen-baglamlar-serpil-sancar/> Erişim Tarihi: 17.01.2022.
- Tamale, S. (2004). “Women’s Sexuality as a Site of Control and Resistance: Views on the African Context”. Konferans Bildirisi, International Conference on Bride Price, Makerere Üniversitesi/Uganda, 16-18 Şubat 2004. Erişim: www.mifumi.org/1430826417mifumibrideprice_conference_report.pdf Erişim Tarihi: 23.09.2021.
- TBMM Kanun (Türkiye Büyük Millet Meclisi Kanunu) (2003). *Sınırışan Örgütlü Suçlara Karşı Birleşmiş Milletler Sözleşmesine Ek İnsan Ticaretinin, Özellikle Kadın ve Çocuk Ticaretinin Önlenmesine, Durdurulmasına ve Cezalandırılmasına İlişkin Protokolün Onaylanmasının Uygun Bulunduğuna Dair Kanun*. Erişim: <https://www5.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4804.html> . Erişim Tarihi: 29.12.2021.
- The Conversation (15 Temmuz 2021). How Sarah Baartman’s hips went from a symbol of exploitation to a source of empowerment for Black women. Erişim: <https://theconversation.com/how-sarah-baartmans-hips-went-from-a-symbol-of-exploitation-to-a-source-of-empowerment-for-black-women-160063> Erişim Tarihi: 12. 04.2022.
- The Economist (4 Haziran 2020). “You can’t just say ‘please’”: How Ugandan Feminists Make themselves Heard. Erişim: <https://www.economist.com/middle-east-and->

africa/2020/06/04/how-ugandan-feminists-make-themselves-heard. Erişim

Tarihi: 22.04.2021.

Thiara, R. K., & Hague, G. (2009). Bride-price, poverty and domestic violence in Uganda.

Uganda: MIFUMI. <https://preventgbvafrica.org/understanding-vaw/vaw-resources/> MUFIMI

Ticaret Bakanlığı (2022). Uganda Ülke Profili. Erişim: <https://ticaret.gov.tr/data/5f17f26113b87621bc951493/UGANDA8.pdf> Erişim

Tarihi: 23.12.2022.

Toksöz, G. & Ünlütürk, Ç. (2012). Göç Kadınlaşıyor mu? Türkiye'ye Yönelen Düzensiz

Göçe İlişkin Yazına Toplumsal Cinsiyet ve Etnisite Temelinde Bakış.

[http://kasaum.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/34/2013/02/Gulay-Toksoz-Cagla-Unluturk-Goc-Kadinlasiyor-mu .pdf](http://kasaum.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/34/2013/02/Gulay-Toksoz-Cagla-Unluturk-Goc-Kadinlasiyor-mu.pdf) Son Erişim Tarihi: 19.01.2022.

Türk Dil Kurumu (TDK). (2022) Güncel Türkçe Sözlük: başlık parası. Erişim:

<https://sozluk.gov.tr> Erişim Tarihi: 02.11.2022.

Türk Dil Kurumu (TDK). “Köprüden (köprüyü) geçinceye kadar ayıya dayı derler”

atasözü. Atasözleri ve deyimler sözlüğü. <https://sozluk.gov.tr>

Türk Ceza Kanunu (TCK). (2004). 5237 numaralı kanun.

<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.5237.pdf> Erişim Tarihi: 08.12.2022.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2019). Uluslararası Göç İstatistikleri, Yayın Tarihi:

17 Temmuz 2020. Erişim: <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Uluslararası-Goc-Istatistikleri-2019-33709> Erişim Tarihi: 27.12.2021.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (17 Temmuz 2020). Vatandaşlık ülkesine göre

Türkiye'ye gelen ve Türkiye'den giden göç, 2018-2019. Erişim:

<https://data.tuik.gov.tr/Kategori/GetKategori?p=Nufus-ve-Demografi-109> Son

Erişim Tarihi: 15 Ağustos 2022.

Wikipedia. *Luganda*. Erişim: <https://en.wikipedia.org/wiki/Luganda> Erişim Tarihi: 17.07.2022.

Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (YUKK). (2013). <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.6458.pdf> Erişim Tarihi: 02.02.2021.

Yazıcı, M. (2020). Nataşa Sorunu. *Günebakış*. Erişim: <https://www.gunebakis.com.tr/makale/12957224/mustafa-yazici/natasa-sorunu>

Zengin, A. (2008). Suskunluğun Siyaseti: Hayat Kadınlarına ve Fuhşa Dair Sessizliğin Feminist Bir Analizi, *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, ss. 59-68. Erişim: <http://www.feministyaklasimlar.org/sayi-06-ekim-2008/suskunlugun-siyaseti/> Son Erişim Tarihi: 17.12.2021.

ÖZET

TAHAKKÜM STRATEJİLERİ VE DİRENİŞ TAKTİKLERİ: İSTANBUL'DAKİ UGANDALI KADIN SEKS İŞÇİLERİNİN DENEYİMLERİ

Kendir Gök, Yeliz

Doktora, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Nilay Çabuk Kaya

Nisan, 2023, 272 Sayfa

Ugandalı kadın seks işçileri, direniş çalışmaları kapsamında Türkiye’de ilgi çekmemiş, kapsamlı bir şekilde incelenmemiştir. Bu tez, direniş çalışmaları çerçevesindeki boşlukları gidermenin üstünde ve ötesinde feminist bir saikle kadınların deneyimlerine odaklanıldığında “mağduriyet” ya da “ezilmenin” sınırlarını aşan bir iddia ile toplumsal cinsiyet çalışmalarına Türkiye özelinde yeni bir soluk getirmeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken, kadınların deneyimlerinden güç almakta ve seslerinin yükseltilmesine olanak sağlamaktadır.

Yarı-yapılandırılmış araştırma formu ile 2021 ve 2022 yılının farklı dönem ve mevsimlerinde gerçekleştirilen saha çalışmalarında Ugandalı kadın seks işçileriyle derinlemesine görüşmelere dayanan bu çalışma, göç edilen ülkenin toplumsal cinsiyet ilişkilerini görmezden gelmemektedir. Dahası, her biri “kaçak” olan kadınların göç ettikleri ülkede karşılaştıkları sorunlar ve bu sorunlar karşısındaki manevraları ve geliştirdikleri taktikler bağlamlarında göç ele alınmaktadır. Saha çalışmasında elde edilen veriler, Ugandalı kadın seks işçilerinin “neye” “nasıl” direndiklerine dair çeşitli çıktılar sunmakta ve bu çalışma boyunca “gizli senaryolar” kapsamında ele alınmaktadır. Son olarak bu tez, kadınların tahakküm stratejileri karşısındaki direniş taktiklerini gün yüzüne çıkarmakta ve kendinden sonraki çalışmalara öncülük etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İstanbul’daki Ugandalı kadınlar, göçmen kadın seks işçileri, fuhuş, gizli senaryolar, tahakküm ve direniş.

SUMMARY

DOMINANCE STRATEGIES AND RESISTANCE TACTICS: EXPERIENCES OF UGANDAN WOMEN SEX WORKERS IN ISTANBUL

Kendir Gök, Yeliz

Ph.D., Ankara University Institute of Social Sciences, Department of Sociology

Advisor: Prof. Dr. Nilay Çabuk Kaya

April, 2023, 272 Pages

Ugandan women sex workers have not attracted attention and have not been analysed comprehensively within the scope of resistance studies in Turkey. This thesis aims to bring a breath of fresh air to gender studies in Turkey with a claim that goes beyond the boundaries of "victimisation" or "oppression" by focusing on the experiences of women with a feminist motive above and beyond filling the gaps in the framework of resistance studies. In doing so, it draws strength from women's experiences and enables them to raise their voices.

This study, which is based on semi-structured research form and in-depth interviews with Ugandan female sex workers in field studies conducted in different times of 2021 and 2022, does not ignore the gender relations of the country of migration. Moreover, migration is addressed in the context of the problems faced by women, each of whom is “illegal”, in the country of migration and the manoeuvres and tactics they develop in the face of these problems. The data obtained in the field study provide various outputs on “what” and “how” Ugandan women sex workers resist and are discussed within the scope of “hidden transcripts” throughout this study. Finally, this thesis reveals women’s resistance tactics against domination strategies and aims to pioneer subsequent studies.

Keywords: Ugandan women in Istanbul, migrant women sex workers, prostitution, hidden transcripts, domination and resistance.

EK 1: Soru Formu

Semi-Structured Interview Form

Demographic Questions:

Your age?

Your marital status?

Do you have children? If yes, could you share their ages with me?

Your monthly (average) earnings?

Your education?

Could you give me a short brief of your life in your home country?

Questions About Migration:

Where are you from?

When did you migrate?

Do you have visa if yes, what type of visa do you have? If you apply tourist visa to enter Turkey, could you tell me the procedure you followed (when and how you did)?

How did you come to Turkey? Could you give me details of process?

Is there anyone in your family who immigrated to Turkey before?

Have you heard anything about Turkey before?

Did you decide to immigrate, or did your any family members decide or make any effect on your departure? How did you make the decision?

Why Turkey? (On recommendation or randomly?)

Did your migration take place through an agency? Could you give me details about it?

Could you explain significant differences by comparing your own country and Turkey? (Economic differences (living conditions), gender-based differences (women's and men's place in society), gender roles etc.)

Would you like to keep staying or are planning to go back?

Do you keep in touch with family or members?

Questions About Sex Work:

How do you define and explain your profession or work?

How did you hear about this position?

How long have you been working in Turkey?

Is it easy to find a job in Turkey?

What kind of jobs have you worked at before?

How did you get the job in Turkey?

How much do you earn?

How do spend your money?

Do you send money to your home-town?

Questions on Ways of Struggle and Sisterhood:

What are the problems faced by sex workers in general? (Any problems that may arise through economic, gender, or the risk scope of the job)

Would you prefer to help any sex worker facing any problem? Do you have experiences of helping each other? What are they?

What problems do you face as a sex worker? Can you explain by giving some examples?

How do you deal with the problems faced? (Is it via person or institution?)
Support / help / ideas etc. from women to solve the problems you encounter...

Is it useful?

Does sisterhood mean anything to you? If yes, what does it mean?

Have you ever encountered the police in Turkey?

Do you feel alone in Turkey?

What do you think about people living in Turkey?

What are your plans for the future?

Note: The semi-structured interview form offers flexibility to the interviewee as well as the interviewer. This is why it is found suitable for use. Therefore, the above questions may be partially differentiated and / or new questions may be added as a result of the participant's guidance.



EK 2: Onam Formu Örneği

Informed Consent Form

The name of the study: Domination Strategies and Resistance Tactics: Experiences of Ugandan Women Sex Workers in İstanbul.

Introduction Section:

“Dear volunteer,

You have been invited to participate in the above-mentioned research planned within the scope of your PhD Thesis in the Department of Sociology, Institute of Social Sciences at Ankara University. Before accepting to participate in this research, you must understand the purpose of the research and make your decision freely within the framework of this information. If you participate in the study, you will not be paid or demanded. Please read the information below carefully and please ask if you have any questions.”

Information Section:

1. What is the purpose of the study?

Its goal is to help black women sex workers have their voices heard by allowing them to express their experiences in their own words. At the same time, determining the methods of struggle and determining whether cooperation creates a union, if any, are the primary goals of this research.

2. What are the conditions for participating in the study?

Having immigrated from one of the African countries and doing sex work.

3. What kind of an application will be made within the scope of the study?

Interview (In-Depth Interview with Semi-Structured Interview Form)

4. How many volunteers will be included in the study?

Between 10-15.

5. How much time will a volunteer take to fulfill the requirements of this research?

About 60 minutes.

6. What risks might the volunteers face if they participate in the research?

It is not possible for them to encounter any risks. Personal information is confidential and all rights are reserved.

7. Do the volunteers face any negative consequences if they do not agree to participate in the research or leave the research?

No.

Assurance Section:

“Taking part in this research is entirely up to you. You can decline to take part in the research or quit after it begins. The results of this research will be used for scientific purposes. If you withdraw from the study or are excluded from the study by the researcher, your data will not be used. However, once the data is anonymized, you will not be able to withdraw from the research. All information obtained from you will be kept confidential, and the confidentiality of your identity information, if any, will be protected when the research is published.”

Approval Section:

“I have read (or listened to) the above text, which contains the information that should be given to the volunteers before starting the research. I asked the researchers my questions on issues I thought were missing and got satisfactory answers. I am of the opinion that I understood all the written and oral statements submitted to me in detail. I have enough time to decide whether I would like to participate in the study.

Under these circumstances, I declare that I accept with my own free will, without any pressure or coercion, the use of my personal information obtained within the scope of the research for scientific purposes, its presentation and publication in compliance with the confidentiality rules.”

Signature Section:

Signature / Date

Signature / Date

Participant's name / surname

Researcher's name / surname