



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

KADINLARIN SOKAK SOHBETLERİNDEN KAMUSAL ALANA

Rojdan AKSOY

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2017

KADINLARIN SOKAK SOHBETLERİNDEN KAMUSAL ALANA

Rojdan Aksoy



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

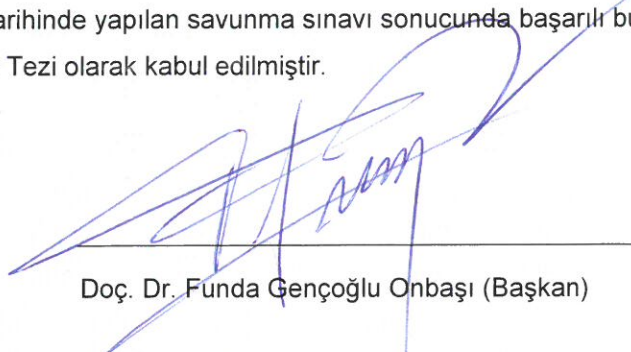
İletişim Bilimleri

Yüksek Lisans

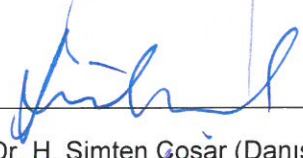
Ankara, 2017

KABUL VE ONAY

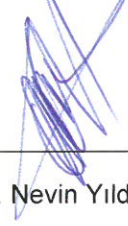
Rojdan Aksoy tarafından hazırlanan "Kadınların Sokak Sohbetlerinden Kamusal Alana" başlıklı bu çalışma, 14.06.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Funda Gençoğlu Onbaşı (Başkan)



Prof. Dr. H. Simten Coşar (Danışman)



Yrd. Doç. Nevin Yıldız Tahincioğlu

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Sibel Bozbeyoğlu

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin 2 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

20.06.2017



Rojdan Aksoy

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

- ☐ Tezimin tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

- ☒ Tezimin 20/06/2019 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

- ☐ Tezimin tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.

- ☐ Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi

20/06/2017



Rojdan AKSOY

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. H. Simten Coşar danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Rojdan AKSOY

TEŞEKKÜR

Tez çalışmam boyunca kendime belirlediğim akademik yolda tüm acemiliklerimi, sendelemelerimi sabrı ile aşmamı sağlayan, “Hocam çok zorlandım, perişan oldum” dediğim günlerden bugüne, bana akademinin ne olduğunu, emeği, güler yüzü ve olumluluğu ile öğreten,

Zamanın ve bireysel koşullarımın baskısı altında beni sürekli motive eden, kavrayışımı değiştiren, minnet duyduğum sevgili danışmanım Prof. Dr.H. Simten Coşar’a teşekkürün az geldiğini bilmeme rağmen sonsuz teşekkürlerimi iletiyorum.

Değerli akademik katkıları ile görüş açımı genişleten Hacettepe Üniversitesi, İletişim Bilimleri Anabilim dalındaki tüm hocalarıma,

Yrd. Doç. Dr. Çağla Karabağ Sarı’ya son demlerde zamanını, desteğinizi esirgemediği için, Yrd. Doç. Dr. A. Nevin Yıldız Tahincioğlu ve Doç. Dr. Funda Gençoğlu Onbaş’a destekleriyle bana mutlu bir gün yaşattıkları için,

Saha Araştırması boyunca yanımda olan, çalışmayı onlara borçlu olduğum saha öznelerine, saha boyunca karşılaştığım zorluklar ile mücadele etmemi sağlayan annem, anneannem, kardeşlerim ve teyzelerime,

Feminist bir bakış açısıyla (her ne kadar kendini bir feminist olarak tanımlamasa da) hayatı öğrendiğim, tanıdığım ilk feminist annem Addüli’ye,

Feminizmin ilerleyen ışığını gördüğüm, kendisi küçük, emeği büyük kardeşim Ronahi’ye, yaptıklarımı her zaman destekleyen Ablam, ikiz yanımla Rojhilat’a,

Beni büyüten ablam Saadete,

Ankara serüvenimin kahramanları, Tuğba ve Ezgi’ye,

Bana dostluğunu, fikirlerini, destekleri, evlerini açan, bir oda veren Eda ve Onur’a,

Kütüphaneden kitap taşırken bir kez bile yüzündeki gülümsemelerini ve dostluklarını eksiltmemiş olan Çiçek ve Gülsüm’e,

Yaşamı ve sözü paylaşarak, tezin konusunu esinlenmemi sağlayan, kadın sohbetleri yaptığımız kadın arkadaşlarımın hepsine,

Tüm stresimi taşıyan, bana maddi, manevi destek olan arkadaşlarım İrfan, Ferzen ve Cihan’a sonsuz teşekkürlerimi iletiyorum.

ÖZET

AKSOY, Rojdan. *Kadınların Sokak Sohbetlerinden Kamusal Alana*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2017.

Bu çalışma, eril egemen kamusal alan ve madun kadın kamusal alan arasındaki ilişkiyi, yarattığı sonuçları, ayrışmaları kamusal alan tartışmalarından hareketle, somut pratikler üzerinden değerlendirmek amacıyla yapılmıştır. Egemenlik kurgusunun cinsel olanla ilişkisinde tekleşen eril cinsiyetle karşılaşmaktayız. Egemenliğin tüm alanlara yayılmasının yaşamın çoğulluğuna ve dolayısıyla varoluşa bir müdahale olduğu tespitinden hareket edilmiştir. Egemenliğin bilmekle ilişkisi ve bilen konumlandırmasının cinsiyetlendirilmesi, cinsiyet rolleri belirlemeleri dışlama barındırarak alan daraltıcı işlev görmüştür. Bu durum görünmeyen bir alan yarattığı gibi ket vuran, ötekileştiren, sömüren yönlerde barındırır. Kadınların hem politik insan hem de bilen insan konumunun, eril cinsiyet tarafından kurgulanmasına karşıt, feminist epistemoloji önemli analizler sunmuştur. Buradan hareketle eden çalışma, idealleştirmenin yarattığı körlüğün farkında olarak, feminist epistemolojinin de arayışı olan kadınların epistemolojilerine bakmak, değişim, dönüşüm çerçevesinde açığa çıkan deneyimlerini ve özgünlüklerini anlamak/anlamlandırmak çabasına odaklanmıştır. Bu eksenle, sokak sohbetlerinde açığa çıkan kadın pratiklerinin neler anlattığı sorusuna otuz altı kadınla birlikte yürütülen etnografik çalışmadan doğru yanıt aranmıştır.

Çalışma, feminist yöntem ve teknikler kullanılarak, kadınların edimlerini anlamaya yönelik kurgulanmıştır. Katılmış olunan sohbetler sürecinde açığa çıkan değerlendirmelerde, kadınların ataerkil yapıyla ilişkilene biçimleri, açığa çıkardıkları stratejiler ve politikaların dönüşme ve dönüştürme ilişkisi barındırdığı gibi aynı zamanda sözün kesintiye uğradığı anları anlamayı mümkün kılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Kamusal alan, epistemoloji, egemenlik ilişkileri, feminizm, öznellik

ABSTRACT

AKSOY, Rojdan. *Women in the Public Sphere of the Street Chat*, Master's Thesis, Ankara, 2017.

This thesis aims at explaining and evaluating the connection between male dominant public sphere and the subaltern women's public sphere, the consequences this connection leads to and the distinctions among these different public spheres with a view to concrete practices. We observe the male sex in the relation of the construction of the dominant with the sexual. The thesis is built on the argument that the extension of the dominant public sphere to all the life spaces is an intervention to the very existence of the human beings. The relation between dominance and knowing, and the gendered way the knowing subject is located in the dominant imaginary has been exclusionary.

Feminist epistemology has offered significant interventions countering the male construction of both the political and the knowing subject. This thesis, following the feminist epistemology focuses on the epistemologies of women, on understanding women's (authentic) experiences with a view to their transformative capacities. In this respect, the thesis works through an ethnographic research with thirty-six women to analyze the potential in the women's conversations on and through the street to reveal women's public practices.

The thesis is constructed to understand women's public experiences with feminist methods and techniques. The analysis enabled the researcher to assess the way women relate to patriarchal structures, the strategies they develop in this relation and the transformative capacities that these strategies embody.

Keywords

Public sphere, feminist epistemology, relations of domination, subjectivity

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	iii
ETİK BEYAN.....	iv
TEŞEKKÜR.....	v
ÖZET	vii
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
1.1. ARAŞTIRMANIN AMACI	3
1.2. ARAŞTIRMANIN KONUSU	5
1.3. ARAŞTIRMANIN SORUNSAĞI	10
1.4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	12
BİRİNCİ BÖLÜM: FEMİNİST EPİSTEMOLOJİ	19
2.1. ETNOGRAFİK BAKIŞIN BİLİMİN YAPISINA ETKİSİ	30
2.2. JİNEOLOJİ - KÜRT KADIN HAREKETİ TEMELLİ EPİSTEMOLOJİ TASLAĞI.....	37
İKİNCİ BÖLÜM: KAMUSAL VE ÖZEL ALAN TARTIŞMALARI.....	46
2.1. HABERMAS'IN KAMUSAL VE ÖZEL ALAN ÇERÇEVESİ.....	47
2.2. ARENDT'İN KAMUSAL VE ÖZEL ALAN ÇERÇEVESİ.....	58
2.3. FEMİNİST KAMUSAL VE ÖZEL ALAN ÇERÇEVESİ	68
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KADINLARIN SOKAK SOHBETLERİ	80
3.1. MEKÂNIN İÇİNDEN GELENLER.....	80
3.2. SOHBETİN İÇİNDEN GELENLER.....	87
3.2.1. Sohbetin ve Yaşamın Merkezinde Kadınların “Bağı”: Evlilik ve Annelik.....	87
3.2.2. Farkındalık Alanı Olarak Sokak Sohbetleri:	99
3.2.3. Güçlenme Stratejileri	104
3.2.4. “Ne Olursa Olsun, Kadın Kadındır; Erkek Erkektir”	112
3.2.5. Politika Mümkün Mü?	117
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: DEĞERLENDİRME	127
4.1. SAHA ATMOSFERİ ANALİZİ	127
4.2. SAHA ANALİZİ	131

4.3. OTOETNOGRAFİK BİR SAHA DEĞERLENDİRMESİ.....	136
SONUÇ.....	147
KAYNAKÇA.....	155
EK 1: SAHADAN KADINLAR.....	167
EK 2: SAHADAN FOTOĞRAFLAR.....	169
EK 3: YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU.....	174
EK 4: TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU	175



GİRİŞ

Hacettepe Üniversitesi İletişim Bilimleri Bölümü’nde yüksek lisans döneminde aldığım derslerden gelen birikim ve kendi ilgilerim çerçevesinde gelişen bu çalışmanın içeriği; sistematik eril-egemen yapılanmayı kırmaya yönelik bir şeyler yapabilme ve üretebilme isteğinden doğmuştur. Çalışma, kadınların bir araya gelme hallerinin, sözlerinin birbiriyle karşılaşma isteğinin ve bu alan içinde iletişime içkin konuşabilir olmanın öğretici olduğu tespitinden hareket eder. “Kolektif eylemi ve aktörü ortaya çıkaran süreçler özel alan ile kamusal alanı kesen ilişki ağları içinde yaşanır” (Çağlayan, 2009, s. 28). Tam da bu nedenle bu ve benzer alanların göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünüyorum. Günlük yaşam içinde deneyimlenen birçok pratik ve yaşam hikâyeleri sokaklarda konuşulabilir olup paylaşıldıkça, kadınların deneyimleri anlamın ipuçlarına dönüşebilir.

Çalışmanın güzergâhı belirlenirken, hem var olanı anlayabilmek hem de yeni açılımlar sağlamak arayışı içinde olunacaktır. Kaynak ve referanslar, dar, kendi içinde konuşan, mahkûm eden ve hem fikirlilikleri yok sayan bir algıdan hareket etmeyecektir. Mies (1996), feminist anlayışa katkıda bulunmanın veya verili olanın eleştirisini yapabilmenin ve değiştirmek istemenin cinsiyetle bağlantısı olmadığını ifade eder. Benzetmeyle Marx ve Engels’in proleter olmadığını vurgular. Ataerkiyi deşifre etmek isteyen erkeklerin (erkekliğin ataerki düşünce sistematığı içinde inşa edilmiş olması temkinli yaklaşımları doğursa da) çalışma yapmasını kabullenmeyerek sorunları ortadan kaldıramayacağımızı belirtir (s. 44-45). Erkek yazar olmaktan kaynaklı söylenenler dikkate alınmayabilir veya daha da ötesi söylenecekler erkeklik formuna bağlı olarak (her ne kadar cinsiyetsizleştirmeye çalışılsa da) cinsiyetçi olarak algılanabilir: “Kadınlar ve erkekler arasında daha fazla eşitlikçi ilişki olduğunda bile, araştırmacılar bu potansiyel eşitliği anlamakta zorluk çekebilir, farklılık ve simetriyi eşitsiz ve hiyerarşik olarak yorumlayabilir” (Altuntek, 2009, s. 153).

Sancar (2009), egemen erkeklik değerlerine uymak zorunda olmadıklarını ifade eden erkeklerin olduğunu belirtir. Dayatılan erkeklik rollerini genelleyici yargılara mahkûm

etmek, farklılıkları görmeyi engellediği gibi egemen rolleri dayatan ve yeniden üreten dar bir bakış açısı yaratır. Bu bağlamda, çalışma feminist teori gibi alternatif olarak bilme biçimimizi etkileyen yöntemler ve argümanlardan da faydalanarak ilerleyecektir.

Kamusal karar ve süreçleri etkileyebilmenin asıl aktörleri egemen olanın içinden belirlenir ve (çoğunlukla) kendine referansla konuşur. Bunun karşısı olarak, dışlanan kesimler de kendi içinde kendi kamularını oluşturur ve egemen kamuya doğrudan veya dolaylı olarak dâhil olurlar. Habermas'ın (2014) belirttiği üzere, “burjuva kamusalılığı, umuma açıklık ilkesi ile kaimdir. Belirlenebilir grupların (...) dışlandığı kamusalılık, sadece eksik olmakla kalmaz; bunun da ötesinde artık kamusalılık olmaktan çıkar” (s.174). Özellikle tipik kamusal grup, sınıf ve cinsiyetle şekillenmiş olan kamusal alan kavramlaştırmasının göz ardı ettiği koskocaman bir evren vardır. Egemenlerin hâkimiyetindeki kamusal alan, “sahte-kamusal alan”dan başka bir şey oluşturamaz (Hansen, 2004, s. 154). Dolayısıyla hâkim kamusal alan yapılanmasının anlaşılması açısından toplumsal cinsiyet, etnisite ve sınıf eksenleri ön plana çıkar. Yazılı-normatif hukuk dilinde ve ideal tanımlamalarda, cinsiyet, sınıf, din, etnisite bazında belirlenmiş bir dışlayıcılık görece yoktur. Fakat hukuk ve ideal kamusal alan tanımlamasına göre kadın ile erkeğin haklarda eşitliği yazılmamış kamu düzeni içerisinde -normlar, değerler, cinsiyetlendirilmiş kültürel yapıda - eşitsiz kullanımda somutlanır.

Çalışmanın saha bölümü, bilinen kamusal alan formlarının dışında değişkenler taşır. Feminist kamunun, madun/alternatif kamusal alan olarak tarif edilebileceği kamusal alan olarak kadınların sokak sohbetlerinde kadınların biraradalık ve konuşabilirliklerine olduğu kadar, sözlerinin sekteye uğramasına sebep olan anlara tanıklık etme olanağını da barındırır. Mardin'in şehir dokusu içerisinde, kadınların ortak alanlarının kurulmasında kilit role sahip olan sokak sohbetleri, söz konusu hâkim kamu alanlarının dışında kalan, ancak kadınların kendi ritimleri ve kültürel devinimleriyle işleyen alternatif ve/ya da karşı kamusal alan ihtimallerine işaret eder.

Çalışmanın değerlendirme bölümünde yapılacak analizler, saha atmosferinin analizi, saha analizi, otoetnografik bir saha analizi başlıklarıyla sahaya dair bulgular genişletilecektir. Sonuç başlığı altında, çalışmanın tüm bölüm ve alt bölümlerine dair son çıkarımlar yapılacaktır.

1.1.ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu tezin temel amacı: Kadınların kamusal alandaki var olma biçimlerinin karşı(t) kamusal potansiyellerini, kadınların gündemlerini, açılımlarını Türkiye’de Mardin’de kadınların sokak sohbetleri üzerinden araştırmaktır. Bu hatta egemen normların dışından bakabilmenin kadınların kendilerini dâhil ettikleri, görünenin ve görünmeyenin aksine arka planda gerçekleşen süreçleri, kadınlara özgü bilgi üretim süreçlerini ve dönüşümlerini ortaya koymak mümkün olacaktır.

Tezde yanıt aranacak sorular temel olarak şunlar olacaktır: Hâkim epistemolojilerin temellendirdiği cinsiyet rolleri ve bilimsel olanın “*erkek aklı*”¹ olduğu kabulü, kamusal alana dâhil olması gereken kişileri de belirlemiş oldu. Bu durumda ataerkil-egemen sistem kadınların sözlerini ve kamusal alandaki tartışmalara katılımlarını nasıl etkiliyor? Neleri gözden geçiriyor? Buna bağlı olarak, kadınların karma kamularda manipüle edilmelerine, sözlerinin önemsizleştirilmesine, sorunlarının yok sayılmasına karşı taleplerini oluşturabilecekleri, düşüncelerini olgunlaştırabilecekleri, sözlerini söyleyebildikleri alanları gözlemlemek, böylelikle bilginin üretiminin ve aktarımının alternatif biçimlerini incelemek tezin amaçları arasındadır. Bu açıdan, kadınların sokaktaki iletişimleriyle birlikte gelen görünürlük, söz söyleme ve politika yapma biçimleri irdelenecektir. Bu yapılırken, kadınların sokak sohbetlerinin sosyo-politik uzantıları da dikkate alınacaktır. Yanı sıra, kadınların Türkiye’nin politik ve gündelik konjonktürüne müdahalede bulunma girişimlerinde başvurdukları dil, söylem ve tepkileri aktarılmaya çalışılacaktır. Bu çalışma aynı zamanda kamusal alan üzerine fikir beyan edebilme kapasitesinin devlet ve egemen kamular dışından okunmasına ve madun kadın kamusal alanının yaşamsal değerlerinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Böylelikle eril değerlerin ve sözlerin başat kılınması karşısında kadınların kendi sözlerini söylemelerine ve duyulmalarına imkân sağlanması amaçlanmaktadır. Negt ve Kluge’nin (2004), karşıt kamular okumasına dayanarak kadınların da içinde oldukları madunlaştırılmış kamular toplumsal yaşamda karar, kanı ve düşünce alanı içinde kendi

¹Llyod (1996), Batı felsefi düşüncesi içinde kadınlara ve erkeklere (biyolojik, toplumsal ve bilimsel olarak) atfedilenler ışığında aklın cinsiyetlendirilmesini, Hegel, Platon, Descartes gibi düşünürler üzerinden değerlendirerek, tarihsel olarak temellenen cinsiyetçi bilimi *Erkek Akli* adlı eserinde aktarır.

*deneyim ve tecrübeleri*² ışığında sözleri olduğu ve dinamik bir alandır. Bu alandaki iletişim tarzı, “(...) inceltilmiş bir yumakla engellenirken (...) [buna karşı] yaşama biçimlerimiz, bu biçimlere tekabül edecek alanlar ve zaman üzerinde tasarruf hakkı için mücadele, ancak bilginin edinilmesi, üretilmesi ve sonra da alternatif kamusal alan formları aktarımı ve dolaşımıyla birlikte gelişebilir” (Süalp-Akbal, 2004, s. 659).

Çalışmada kullanılan, özel alan, kamusal alan, sokak, politika, özel alanın politikaya açılması, mahremiyetin tiranlığı, kamusal alanın tiranlığı gibi kavram ve terimler önemli yarılmalara işaret etmeleri ve klasik kuramların zayıf noktalarını saptamak bakımından önemlidir. Özel alan, hane yaşamına ilişkin bir kavramdır. Kamusal alan, haneye ait olmayan olarak kavramlaştırılabilir—ki bu ayrım hiçbir zaman bu kadar statik olarak çizilememiştir. Tezin tamamı da bu ayrımın bu zamana kadar kullanım biçiminin eleştirisi üzerinden kurulmaktadır. Sokakta serimlenen yaşam ise özel alan ile kamusal alan kavramlarının ara alanı gibidir. Aynı zamanda bu ayrımların toplumsal olarak bulanıklaştığı ve toplumsal olanın yürütüldüğü, değişip, dönüştüğü aktif bir noktayı ifade eder. Kullanılan kavramların mekânsal göndermeleri yoğun olmakla birlikte, bu çalışmada, söz konusu kavramların mekânsal olmayan göndermeleri de dikkate alınacaktır: Özel alan için kadın, cinsellik, çocuk, ev... Kamusal alan için politika, erkek, bilgi, akıl, eyleme... Sokak için erkek, kadın, politika, toplumsal cinsiyet... Bu ve benzeri kategorilere eleştirel perspektiften yaklaşılabilecektir. Alanın kendi özgünlüklerinin yanı sıra bütünselliği, direnişin yanı sıra kırılma anlarının bağlantıları serimlenecektir. Arendt’in (1994), sunduğu teorik çerçevede üretim süreçlerinde kurulan asimetric ilişkinin—kölelerin üretkenliğinin efendilerinin potansiyelini artırmaya dönük olarak işlenmesi—kadınların patriarkal yapılar içerisinde emeklerinin ve sözlerinin kamusal alanın dışına itilmesini açıkladığını görürüz. Kadınlar (zorunluluk alanının idaresini yapmak durumunda olduklarından, politik insan olabilme kabiliyetini yitirirler) ve kölelerle “yaşamları bedeni işlevlere adanmış, emekçiler” olarak sembolik düzeyde eşitlenmekle kamusal alandan dışlanırlar. Kadınlar özel alan içine çekilmekle başkalarını görmek ve duymak ve onlar tarafında görülüp duyulmak olanağını

² Negt ve Kluge’nin (2004), proleter kamu özelinde yaptıkları çözümlemelerde, madun kamuların kendi kimlik ve mücadelelerinden doğan bilinçlerini aktarmak için kamusal etkileyen ve biçimlendiren, iletişim araçları da dâhil olmak üzere kamusal oluşturan alanları sahiplenerek, kendilerini ifade edebilmenin araçlarına haline (ret etmekten ziyade) dönüştürülmesi gerekliliğine vurgu yapar.

yitirirler—görünmez kılınırlar (s. 123). Gündelik zorunlulukların ve çocuk bakımının kadınlara yüklenmesi kamusal alanın erkek yoğunluğu ve üretkenliğin onlardan çıkması şaşırtıcı değildir. Kadınlara dayatılan, erkeklerin daha başarılı olduğu ve kadın üretkenliğinin olmadığı argümanı, yaşamsal zorunlulukların kadınlara bırakılmış olmasından kaynaklanır. Asıl sorun, biraradalık alanlarından uzak kalmış/bırakılmış kadınların, politika ya da kamu düzeni hakkında fikirleri olmaması değil, sözlerinin önüne eril mesafeler konulmuş olmasıdır.

1.2.ARAŞTIRMANIN KONUSU

Tezin birinci eksenini olarak, epistemoloji (bilgi) üzerine tartışmalarda farklı yaklaşımlar üzerinde durulacaktır. Pozitivist bilim anlayışı eleştirel bir okumayla açılacaktır. Bu bölüm, en baştan bilme edimine dönük temellerin sorgulanmasına dönük olması itibarıyla önemlidir. Çünkü eril bilim ve tarih “*cinsel politika*” (Millet, 2011) üzerinden şekillenmektedir. Böylelikle bilme biçimlerinin dayandıkları toplumsal cinsiyet zemini açığa çıkartılacaktır. Bu açıdan feminist epistemoloji bu bölümün temel tartışma hattını oluşturacaktır. Pozitivist bilim, kurgulanışı ve evrilmiş süreci modern çağın insanlık ve dünyanın içinde bulunduğu “kapitalist ataerkiyi”³ doğurduğu gibi toplumu parçalarına ayırarak veri haline getirir. Sosyolojik olanın da aynı yöntemle ele alınması, farklı sorunlar doğurur ve büyük bir “unutma alanı”⁴ yaratır. Kadınların, belli rollere ve mekânlara ait kılınmaları ve bilimin egemen yapısı, kadınların bilme ediminden dışlanmalarına ve var olan bilimin esasen dar kapsamlı olmasına yol açmıştır. Kamusal alandan dışlanma bunun tezahürü olarak gösterilebilir. Reed (1987), bilimsel araştırmalarda anaerkillik ve ataerkillik verileri arasında zıtlıklar olduğuna dikkat çeker. İnsanlık tarihinde anaerki döneminin yok sayılması, anaerki tecrübenin kadınların *tahakkümü* olarak yorumlanması, kadınların güçlenmelerini engelleme yönünde işler (s. 154-155). Burada amaç anaerkilliği fetişleştirmek değildir; bilginin sadece tek bir cinsiyetle—erkeklerle—özdeşleştirilen akılla kısıtlandırılması karşısında tarihsel olgulara dayanarak eleştirel bir duruş sergilemektir.

³Ataerki ve Birikim sürecinin temellerini ve birbiriyle bağını aktardığı eseri için bkz. M. Mies (2012).

⁴ Tura (1996), “(...) her bilimin bir görünmez alanı, bir unutma alanı vardır” der (s. 23).

Tezin ikinci eksenini kamusal alan üzerine okumalar oluşturmaktadır. Kamusal alan tartışmalarında önemli yer tutan Habermas'ın, Arendt'in eserlerine ve feminist karşıt kamular literatürüne eğilinecektir. Bu çerçeve kamusal alan hakkında bilgi edinmemizi ve tezin son bölümündeki analizimize teorik arka plan sağlayacaktır. Kamusal alan tartışmalarının, temel referansı noktasını Habermas'ın (2014), kamusal alan tahlili oluşturmaktadır. Bu kamusal alanın hiyerarşik ve hegemonik yapı olmadan ve geniş yelpazede çoğulcu olarak; değerlendirmesini isteyen madun kamular, yeni tahayyüller oluşturacak birçok fikri tartışmaya açıyor. Fraser (2004), Habermasçı kamusal alan fikrinin alternatif kamuları yok saymak suretiyle kamusal alanı liberal/burjuva kamusal alanla kısıtladığını, buradan hareketle kadınların kamularını da görünmez kılındığına işaret ediyor. Böylece normatif olarak sunulan uzlaşsallık ve eşit erişim ilkesi bilinçli bir şekilde ihlale uğrar. Bu durumda tam bir uzlaşsallıktan değil egemen dinamiklerin uzlaşımından bahsedebiliriz. Kamusal alanın temeli olarak görülen, çoğulculuk ve açıklık ilkeleriyle yüzleşmek tarihte ezilen, madun kalan kesimlerin unutulmasıyla yüzleşmek anlamı taşır. Bu bağlamda kamusal alana dâhil olabilmek için ortaya çıkan reçetelerin egemen kamunun sürekliliğini sağladığını birkaç başat temel üzerinden sorgulayabiliriz:

1-“Farklılıkların paranteze alınarak” (Fraser, 2004, s. 112) toplumsal eşitliğin sağlanması birçok yönüyle eksik kalır. Zira farklılıkları kaldırarak konuştuğumuzda karşıt kamuları görünmez ve kamunun yapısındaki çoğulluğu dışlamış oluruz. Bu durum, Arendt'in (1994), kamusal alanı oluşturabilmenin temeli olarak gördüğü, çoğulluk içinde ve çoğullukla beraber konuşarak politikayı ortaya koyabilmenin ana dinamiğidir.

2- Kamusal alanda ve kamusal kararlarda, ortak iyi üzerinde karar vericiler ve “usta” kılınan kişiler tam olarak temsilci (özellikle kadınlar açısından) olabilir mi? (a.g.y., s. 112-114). Arendt'in (1994), politikayı kuran özneleri; politik insan olmanın argümanını yerine getirirken, farklı bir açıdan unutma ve meşruiyet alanı yaratmış oluyor mu?

3- Kamusal tartışma mekânları ve olanakları, diğer grupların erişimine açık mı?

4- Eşit şartlarda olmayan yurttaşların, (özellikle kadınların) sözleri ve talepleri kamusal alan içerisinde nasıl yer bulur? Öteki kamuların seslerinin duyulmasının demokrasiye, katılımcılığa ve kendini ifade edebilmeye katkıları neler olur?

Kamusallık tartışmasında sözün ve eylemin başat rol oynadığı gerçeği üzerinde durulacaktır. Arendt (1994), çoğulluğun konuşarak eylemesi yoluyla insanlar arası paylaşımın oluşturduğu ortak yaşamın önemi üzerinde durur. Söz konusu biraradalık ve iletişimsellik ortak karar alabilme yetisi sağlar (s. 240-248). “Konuşma ve eylemin bu ifşa edici niteliği insanlar ne onlara karşı ne de onlar adına değil, başkaları ile birlikte olduklarında gün yüzüne çıkar -yani salt insani biraradalık durumunda” (a.g.y., s. 245). Görünür olmanın ve kendi adına konuşabilmenin, kabul edilmekle derin bir bağı vardır. Bu yeti, insanların farklılık ve çoğulluğunu tanıyarak ortak eylemde bulunabilmelerine dayanmalıdır. Eylemde bulunmak bir açıdan ifşa olmak, var olmanın ve kendini ortaya koyabilmenin yoludur. O halde kadınların sözü, kelimeleri ve varlıkları iade edilmeli/görünür olmalıdır.

Dışlanmanın dayandığı en önemli neden, “şeyleştirme”nin toplumsal olarak şekillenmesidir (Butler, 2008, s. 217). *Şeyleştirme* tutumu ise, tabii kılınmakla ilişkilidir. Kadınlar cinsiyet rolleri nedeniyle bağımsız hareket etme, karar alma, düşünme yeteneklerini sahiplenebilecekleri alanlardan dışlanmıştır. Tabiiyet yaratan durumlara karşı ise her zaman arka planda farklı analizlerde varlığını sürdürmüştür. Fakat bu durum, ortak akıl oluşturma sürecine sınırlı zamanlarda ve durumlarda katılmalarına sebep olmuştur. E. Köker (2004), siyasal insan kategorisinin erkekler arası ilişkilerle kurulduğuna, ailenin de hane reisi erkek aracılığıyla temsil edilen bir kurum olarak temellendirildiğine dikkat çeker (s. 541). Bu durumda kadınlar, her anlamda özneliği yitirdikleri bir konuma sürüklenir. Erkek egemenliği çoğu zaman hem hanenin hem de hane dışının sözünü tekeline alır.

Mekânın net bir biçimde tanımlanması, kimin nerede hâkim olduğunu/olacağını yeniden üretir, dönüştürür ve inşa eder. “Yaşanan her şeyin, denetleyen ya da estetize eden bir söz tarafından tüketildiği, dilsizliğe ya da dil dışına itildiğimiz bir ortamda, dilin ve sözün bundan ibaret olmadığını ortaya koyabilmek için (...) yaşantılara koparıldıkları tarihi iade etmek” gerekir (Gürbilek, 2014, s. 50). Mekân, hem toplumların/bireylerin hem de cinsiyetlerin yaşamını belirler. Evin duvarlarının, içi ve dışı

cinsiyetlendirilmiştir. Bölünmenin işleyiş şekli, iki toplumsal cinsiyetin arasındaki mesafeyi ve nerelerde ve hangi durumlarda yakınlaştıklarını belirler ve aynı zamanda kendi alanlarını oluşturmalarını sağlar (Illich, 1996, s. 134). Özel ve kamusal olanın, mekânsal olarak net belirlenimine dair ifadelendirmeler bu koşulları yeniden üretmekten ziyade içerdikleri dışlayıcı ve mahkûm edici nüvelere değinmek açısından anlamlıdır. Kadınların mekânlarının ya da yaşamlarının bu ifadelendirmelerden ibaret olmadığı, akılda tutulacağı gibi özel alanı “yaftalayan” çerçeveden biçimlendirmesi anlamı da taşımamaktadır. Daha çok ilgili alanların eril politika dâhilinde belirleniminin getirdikleri, sorun olmayı teşkil ediyor. Kadınlar, çoğu zaman evde “somut”laşırlar; kim olduklarına ve neler yapabildiklerine dair tüm deneyimleri evrenden eve doğru kayar ve böylece ev anlam kaybına uğrar.⁵

Üçüncü bölümde, sokak sohbetleri üzerine alan araştırması yapılacaktır. Söylem analizi ve elde edilen verilerin dokümantasyonu yapılarak, çalışma kapsamında bir kamusalılık pratiği olarak kabul edilen, kadınların sokak sohbetlerinin içeriği hazırlanacaktır. Burada katılarak gözlem aracılığıyla saha notları ve etnografik analiz sunulacaktır. Simmel’e göre şehrin veya sokağın kalabalığında bedensel olarak yakın ve mesafesiz bir kamusal yaşamda zihinsel mesafeler vardır (Aktaran: Gürbilek, 2014, s. 31). Kadınlar için eril zihniyetin tahakkümüyle gelişen mesafeler vardır. Kadınların ve erkeklerin arasına örülü ataerkil-pozitivist zihniyet biraradalık açısından uzaklık ve uzlaşsızlık yaratmıştır. Kadınların dâhil olamadığı süreçler, kendilerinin vermedikleri kararları uygulamak ve yaşamak zorunluluğu getirmiştir. Bu bağlamda kadınların sokak sohbetleri, kadınların birbiriyle paylaşımlarını çoğaltırken, erkekler için yanından geçilen belki sadece selam verilerek geçilen ama dâhil olunmayan bir alandır. Sokak sohbetleriyle ilgili olarak yürütülen saha çalışması, görülmek istenmeyen(ler)in durumunun, kamuyu etkisine (dönüştürme ve bir o kadar da karşılıklı olarak dönüşme potansiyelinin etkileşimselliğine) odaklanacaktır. Eril kamusal alan anlayışının içerdığı cinsiyetçi ayrım ve bu bağlamda oluşturulmuş olan kamusal ve mahrem alan ikiliğinin dayandığı ayrımcı çerçevenin nedenleri gündemleştirilmelidir. Kamusal alanın her türlü çoğunluğun alanı olamaması kamusal alanı daraltıcı işlev görmektedir. Kadınların sokak sohbetleri, madun ve alternatif kamu nüvelerini taşırlar. İstemedikleri yaşama

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz (de Beauvoir, 1986, 1974).

zorunlu kalmış insanlar/kadınlar olarak, bu yaşamın getirdiği pratikler ve düşünceler hayatımızı şekillendirir ve belli kabullere, kendimizin de sahiplendiği değerlere yol açar. Kadınların sokak sohbetlerinin, ataerkil sistemin kadınlar üzerinde yarattığı baskı sebebi ile ortaya çıktığını ve ona göre şekillendiğini düşünürsek; tam bir özgürlük alanı olarak tanımlamaktan uzaktır. Sokak, erkeklerin birkaç adım uzakta olduğunu bildiği, gördüğü zararsız addettikleri ve bu nedenle kadınların seçtikleri mekâna etkisiyle daha az tepki verdikleri bir alandır. Kadınlar için ise evdeki *sorumluluklarını* aksatmayacakları, eşlerinin ise görece daha az tepki verdikleri bir konumdadır. Mekânın *cinsiyetlendirilmiş* yapısı gereği, kadınların eril mekânlara girişi dolaylı olarak engele maruz kalır. Örneğin, ‘kahvehanelere kadınlar giremez’ diye somut bir kural yoktur. Fakat görünür ve soyut bir sınır vardır. Bu, eril yapının mekân sosyolojisi üzerinde denetleme ve ayırıştırma etkisi dolayısıyladır; kadınlar toplumsal görünürlüğü net olan bir mekânsal sınır içerisinde yaşamakta ve bu mekânlarda birbirleriyle iletişime geçebilmenin yollarını aramaktadırlar. Bu durum, süreç içerisinde kendi direniş mekanizmasını doğurmuştur: Madunu ve maruzu oldukları bir eril yapının sonucu olarak kadınlar sokak sohbetlerini geliştirmiştir. Saha çalışmasının anlaşılması ve anlam bulması, çalışmadaki epistemoloji ve kamusal alana dönük teorik tartışmalarla derin bir bağ içerisinde. Sahanın anlaşılması bu teorik tartışmalarla paralel ilerleyecektir.

Dördüncü bölümde, saha atmosferi, saha analizi ve otoetnografik değerlendirme başlıkları etrafında sahayı detaylandırmak ve açıklama yapmak amaçlanmıştır. Bu bağlamda saha atmosferi, sahayı etkileyen durumları/dinamikleri, sözün ortaya çıkışının amaçları ve kısıtları serilmektedir. Saha analizi, saha öznelinin kamusallığını etkileyen, kamusalılıklarını kuran ve tabiiyet üreten yönleri işaret eder. Bu bağlamda üçüncü bölümde açığa çıkan başlıkların evlilik, annelik, ataerkil yapı, politik olana dair sözün kısıtlanması ve açığa çıkışının analizini sunmayı hedefler. Otoetnografik saha analizi başlığı, araştırmacının içinde bulunduğu ve bir parçası haline geldiği çalışmanın araştırmacı nezdinde aktarılmasına imkân sağlamıştır. Bu bölüm araştırmacının içinde bulunduğu fikirleri açığa çıkarması ve araştırmanın görünmeyen kıyısını aktarmaya odaklanmıştır. Bölüm, böylece tüm yönleriyle açıklanmaya/serimlenmeye çalışılmıştır.

1.3.ARAŞTIRMANIN SORUNSALI

Bu çalışmanın sorunsalını hâkim kamusal alan pratikleri ve bu pratiklerin ataerkiyle bağlantı biçimlerini kadınların sokak sohbetlerinin işaret ettikleri alternatif/karşı(t) kamusal alan üzerinden geliştirilmesi hedeflenen feminist eleştirel bir okuma oluşturmaktadır. Çalışmada bu sorunsal hattında kadınların kamusal pratiklerinin örnekleri açıklanmaktadır. Epistemoloji ve kamusal alan tartışmaları literatür kısmının gövdesini oluşturmaktadır.

Bu sorunsal aşağıdaki üç izlek üzerinden işleyecektir:

Epistemolojik izlek: Epistemoloji üzerine tartışmaya göz atmak temelden kadınlara karşı adaletsizliğin, eşitsizliğin, dönüşümlerin odak noktalarını sorgulamamız açısından bir zemin sağlayacaktır. Aynı zamanda feminist epistemolojiyi içerecektir. Berktaş (2012), tarihin bilimsel bir disiplin olarak görüldüğü on dokuzuncu yüzyıldan bu yana kadınların rolünün tarihçilerin bakış açısına göre farklılıklar gösterdiğine ve bu bakış açılarının ataerki toplumsal cinsiyetin etkisi altında olduğuna değinir. Ve ekler: “Tarihçiliğin bir “meslek” olarak gelişimini sağlayan pozitivist tarihçilik, bir bütün olarak gündelik yaşamı görmezden gelirken kadınları da yok saydı” (s. 20). Bu çerçeve içinde var olacak kişiler önceden belirlenen bir zihniyetin ürünü oldu. Bu tarih yazımı sürecinde kadınların yazgısı öncelikli olarak belirlenen güvenlik ve dolayısıyla korumalı alanlara kapatılma olmuş ve böylelikle, deneyimin ya da yaşamın yer aldığı alanların dışarısında resmedilmişlerdir (s. 14).

Bu izlek aşağıdaki sorular üzerinden ilerleyecektir:

Sosyal ve beşeri bilimlerde hâkim epistemolojik yaklaşım(lar)ın erilliğine bağlı olarak kadınların bilme/bilgi ve eylem(e)lerinin, bu vasıta ile üretilen söz ve bilginin dışlanması kadınların kamusal alanıyla bağlantısı nasıl ve nerede kurulabilir?

Epistemolojinin mevcut yapısı (erkek merkezli değerler ve paradigmlar) itibarıyla, her alanı inşa etme gücüne sahip oluşu kadınların konumunu nasıl etkilemiştir? Kadın çalışmaları kapsamındaki epistemoloji tartışmaları nasıl konumlanmalıdır?

Kadınların bilgi üretim süreçlerinde ön plana çıkan özgün temalar nelerdir?

Kamusal Alan Teorileri İzleği: Kamusal alan tartışmalarında önemli yer tutan J. Habermas (2014), H. Arendt (1994), ve feminist karşıt kamusal literatürüne eğilinecektir. Bu çerçevede kamusal alan hakkında bilgi edinmemizi ve tezin son bölümündeki analizimize teorik arka plan sağlayacaktır.

Bu izlek aşağıdaki sorular üzerinden ilerleyecektir:

Kadınların kamusal alan tecrübeleri hangi somut pratiklerde vücut buluyor?

E.Köker'in de dikkat çektiği üzere (2004), kadınların kamusal alanda konuşabilirliği nasıl bir anlam taşır? Kadın kamusalılığı kendi mekânlarında nasıl ortaya çıkar? (s. 539).

Söz konusu tecrübelerin yerleşik toplumsal ve siyasal düzen içerisinde kamusal olarak kabul edilen alanlarla bağlantısı ve bağlantısızlığı hangi temalar üzerinden kurulabilir ve tespit edilebilir?

Saha İzleği: Feminist etnografinin bilgi üretim süreçlerindeki temel kaygısı bilgi-eylem paralelliğiyle şekillenir: "Feminist etnografi suskunluğa itilenleri, sessizliği içselleştirenleri ve suskunluğun kendisini sorunsallaştırır. "Kadınların seslerinin duyurulmasını, konuşmaya teşvik ederek (oto-)sansürün kırılmasını sağlar. Kadınların varlığını ama susturulduğunu gözler önüne serer aynı zamanda pratiklerin etkileşimine olanak sağlar. Söylemin farklılıkları ve toplumsal inşası üzerine eğilir: Konuşmada üretilen anlam ve içeriği yorumlar ve bu sayede farklı kapıları aralar (Rahte-Çaylı, 2009, s. 329-330). "Sınıf, ırk ve kültüre göre değişen kadın deneyimleri, talepleri ve çıkarları kadın çalışmaları ifadesi içinde geçen "kadın"ları, farklılıkları ve benzerlikleri inceleme, kadın deneyimlerinin farklı bağlamlar içinde dile gelişini anlamayı olanaklı kılmaktadır" (a.g.y., s. 328).

Bu izlek aşağıdaki sorular üzerinden ilerleyecektir: Kadınların gündelik faaliyetleri ve kamusal alan arasında nasıl bir bağ kurulabilir? Kadınların deneyimlerine dayanarak, alternatif kamusalılık nasıl serimleniyor? Kadınların sokak sohbetlerinde, kamusalılık tespit edilebilir mi? Burada belirleyici olan temalar, tecrübeler, dönüşümler, açılımlar, kırılmalar nelerdir?

Değerlendirme izleği: Esasen saha izleğinin kapsamında yer alan değerlendirme bölümüyle araştırmacının da bir parçası olduğu çalışmanın açıklanması ve

deneyimlerinin aktarılması hedeflenmektedir. Hâkim araştırma metotlarının aksine araştırmacıya söz hakkı tanıyan otoetnografi yöntemi uygulanmıştır. Sahanın özneleri ve mekânı da kapsayan biçimde yapılacak olan analiz, özneler ve araştırmacı üzerindeki etkileri açığa çıkarmaya odaklanır. Bu izlek ilgili sorunlardan yola çıkar: Araştırmayı etkileyeceği düşünülen etmenler nasıl daha net açığa çıkarılabilir? Araştırmacı, araştırma öznesi ve mekânı arasındaki bağa ortak olabilir mi? Saha atmosferi analizi çalışmanın anlamlandırmasında nasıl işlerlik kazanır? Araştırmacı hangi bağlar ve bağlamlar arasında anlam kaygısı güder ve anlam nasıl açığa çıkar? Anlam arayışında araştırmacı kendini, hangi kısıtlar ve olanaklar arasında bulur?

1.4.ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Feminist epistemoloji eril bilme biçimleri karşısında, insan ve özellikle kadınların tecrübelerinin gerçekliğin anlaşılmasındaki önemine koşut bir yöntemsel tercihi merkeze çeker. Bu tez kamusal alan tartışmaları üzerine feminist literatüre katkı olmak amacını taşıdığı için amaca paralel olarak ilerleyecektir.

Alan çalışmasının konusu, kadınların mahalle/sokak sohbetlerinin alternatif/karşı kamusal alan tartışmaları ekseninde taşıdıkları potansiyellerdir. Çalışmada, Mardin, Artuklu ilçesinde yer alan Cumhuriyet Mahallesi incelenecektir. Mahalle içinde kadınların toplanmalarına vesile olan üretim pratikleri (tandırda ekmek yapmak, yün açma, konserve yapımı, halı yıkamak) bir nevi iletişim aracı haline gelmiştir. Bu pratiklerin kadınların kendilerini anlama biçimlerine etkisine ve kadınların bu pratiklerle gündeliğin bilgisine müdahalelerine değinilecektir. Çalışma kadınlara ait olan bilgiyi doğrudan serimlemesiyle, kadınların bilgisinin açığa çıkış noktaları, dönüşümleri, ortaya/öne çıkardıkları ve kadınların bireyselliğinin, toplumsallığının dinamizmi teorik izleğin ışığında paralel okumalara ve özgün okumalara kapı aralayacaktır. Feminist yöntem, “günlük sosyal ilişkilerin sosyal bütünlüğe eklemlenişi, günlük deneyimlerin; sosyal, politik ve ekonomik düzen içindeki yerini, daha baskın ve birincil statülerdeki bireylerin bilgilerinin yanı sıra, ikincil bağımlı ve kendi sesini duyuramayanların bilgisini görünür kılar” (Kümbetoğlu, 2015, s. 55). Çalışma bu bağlama uyumluluk göstererek, alternatif ve eleştirel bilgi üretim süreçleriyle birlikte,

teori ve yöntem üzerine tartışmalara katkı sunma çabasına girer. Saha çalışmasında teori-pratik bağlantısının merkezde durduğu söylenebilir.

Ana akım bilimsel yaklaşımlar yapıları ve kurulumları gereği, erkek aklına öncelik verir. Bu durum, erkeklerin deneyimlerinin bilimsel veriler olarak görülmesini *meşrulaştırır*. Kadınların, kadın deneyimlerinden topladıkları bilgiler ise güvenilmez addedilir. Burada güvenilmez addedilen, kadınların deneyimlerinin, kadınların özneliği üzerinden aktarılmasıdır. Harding (1996), araştırma yaparken “tarafsızlık yaftasından kurtulmamızı” önerir. Tam da “nesnel” bilginin üretimi ve dolaşımı için eril sosyal biliminden bağımsızlaşmış bir şekilde görüş ve açıklamalarımızı üretmemiz gerektiğini vurgular (s. 42). Pozitivizmin kıstasları çerçevesinde üretilen bilginin, kadınların gerçek deneyimlerini içerebilmesi mümkün değildir (Kümbetoğlu, 2005, s. 60-61). Nitekim feminist epistemoloji hâkim bilimsel yaklaşımların cinsiyetçi yönlerini deşifre ederken, farklı bir bilim anlayışı yürütmenin gerekliliğini açığa çıkartır.

Bu tezde feminist epistemolojiden kotarılan argümanlardan yola çıkılarak, saha araştırması aşamasında yürütülecek görüşmelerde öncelikle kadınlara araştırmanın amacı ve kapsamı hakkında bilgi verilecektir. Saha araştırmasında, Mardin, Artuklu İlçesi, Cumhuriyet Mahallesinde kadınların sokak sohbetlerine odaklanılacaktır. Saha araştırması yarı yapılandırılmış sorularla etkileşimin doğal akışı içinde, kendiliğinden oluşmasına dayanır. Soruların çoğu o anda aktarılan bağlamın içerisinde şekillenir. Araştırma konusu çerçevesinde sorular olayın akışı içinde yön bulur (Kümbetoğlu, 2005, s. 73). Kadınların sorulara kendilerine anlamlı gelen bağlam içerisinde cevap vermeleri onların bilgisini ve kavrayışını açığa çıkarır (Emerson vd., 2015, s. 173). Araştırmacının kendi bağlamı sonradan eklenir ve anlamlar bir araya gelir. Araştırmanın yöntemsel perspektifi ve amacı gereği araştırmanın ve araştırmacının değil araştırmaya dâhil olan öznelerin gündemi belirlemesi araştırmanın kendisini oluşturmaktadır. “Sohbet tarzı görüşmelerde (...) soruların çoğu o anda var olan, oluşan bağlamdan çıkar. ... Araştırmacı, araştırma konusu çerçevesinde sorularla sohbeti yönlendirir” (Kümbetoğlu, 2005, s. 73). Sohbet konularının farklılık arz etmesi, sokak sohbetlerinin oluşumu sebeplerinden olan mekânın yakınlığı, sohbet içindeki kadınların ev işlerine koşması ya da dışarıdan birinin dâhil olmasına açık olan fizikî koşullar konuların sürekli kaymasına sebep olduğu gibi alanda kalma süresini de uzatır. Sohbet tarzı görüşme

yakalanan yakınlık gereği, mekânın öznelinin sırlarının ifşa olduğu durumlara müsaittir. Bu nedenle araştırmacının eriştiklerini açık ederken öznelin istemeyecekleri durumlara sürüklenmemeleri araştırmacının sorumluluğundadır. Dolayısıyla, belirli bir zaman için ve gereken bilgiyi tek görüşmeden elde etmeye dayanmaksızın, teker teker kadınlardan ziyade sokak sohbetlerinde ortaya çıkan kadınlık halleri, bilgi ve deneyim paylaşımlarının yanı sıra gündelik hayat içerisinde yaşamın şekillenışı ve etkisi üzerinde durulacaktır. Araştırma sürecinde “içeriden bakış” sağlamayı, karşılıklı paylaşmayı ve araştırmacı ve araştırılan hiyerarşisi yaratmadan, kadınların deneyimlerini sadece bilgi verici olarak görmeyip sömürü ilişkisi yaratmadan dolaysız sesin neler söylediğine kulak vermeye özen gösterilerek çalışma sürdürülecektir (Kümbetoğlu, 2005, s. 57).

“Etnometodoloji sağduyuya dayalı bilgiyi incelemek için felsefe, toplumsal kuram ve yöntemi birleştiren bir sosyal bilim yaklaşımıdır” (Neuman-Lawrence, 2008, s. 546). Sahada kullanılan, etnometodolojik yöntem anti-pozitivist araştırma ve anlam kazandırma potansiyeli barındırır. “Katılımcı/[katılarak] gözlem ve etnometodolojik gözlem tekniklerine dayalı bilgi toplama girişi, bilginin toplanması sürecinde, sadece araştırmacılarla sorunu yaşayanlar arasındaki mesafeyi aradan kaldırmakla kalmıyor aynı zamanda araştırmacının önermelerinin doğrulanmasını tartışmaya açıyor ve bunları kamusal kılmayı hedefliyordu” (E. Köker, 2005, s. 119-126). Kadınlara ait öznel deneyimler, öznel deneyimin içeriğinden (özel alan veya üretimler gibi) etkilenir. Hem araştırmacının deneyimleri varsaydıkları hem de araştırılan öznelin deneyimleri harmanlandığında çıkacak olan sonuç bütünleşmiş olacaktır.

Scott’ın (2004), tâbi olanın bir yandan barındırdığı güçlenme, direniş stratejilerinin etkisi, Kandiyoti’nin (1997), “ataerkil pazarlık” kavramları, alanı değerlendirirken önemli kavramlar olacaklardır. Saha çalışmasında özellikle üzerinde durulacak olan deneyim kadın çalışmaları için önemli bir gösterge ve karşı direnişlerin beslenme kaynağıdır. Kavramlar, toplumsal cinsiyet ve tahakkümün üzerimizdeki etkisiyle yerleştirilmiş algının yeniden üretilmesini ve güçlenmesini sağlayan dinamiklerin anlamlandırılması, oluşturulan yatkınlıkların/eğilimlerin tanımlanması açısından önemlidir.

Etik kaygılar açısından sahada kadınlarla kurulan ilişki açık saha araştırması temelinde geliştirilecektir. Neuman-Lawrence (2008), açık saha araştırmasında, araştırmacının

kendi yaşam öyküsünü sunarak, saha araştırmasını adım adım açıklayarak ve tehditkâr görünmeyerek ilerlemesi gerektiğine vurgu yapar. Bu durum, araştırmaya katılan kişilerin daha kolay uyum sağlamasının yanı sıra dâhil oldukları araştırma hakkında daha fazla bilgi edinme haklarına uyulmasını, araştırmaya güven duyulmasını ve böylelikle araştırmayla öznelerin etkin bağ kurmalarını sağlar (s. 566). Neuman-Lawrence (2008), saha araştırmacısı için önemli bir noktaya değinir: Toplumun öznelerinin “toplumsal dünyayı kendi etkileşimleri yoluyla yarattığı ve tanımladığı”nı belirtir (s. 545). Araştırmada öznenin konumlandırılışı, bilgiyi biçimlendirir. Bu temelde, kendi hikâyelerinin anlatıcıları olarak kadınlar çalışmanın dinamiğinin belirleyicisidirler. Ortaya çıkan çalışma, araştırmacı ve öznelerin ortak ürünüdür. Araştırmacı ve öznelerin araştırmaya dâhil olma iradesiyle oraya çıkan uyum birbirine bağlı olarak gelişir. Kümbetoğlu (2005), sohbet tarzı görüşmelerin “çok daha derin bir içe bakış” geliştirdiğine dikkat çeker (s. 74). Araştırmacı yansıtılanlarla kendi zihninden yansıyanlar arasında diyaloga girerek bağ kurar ve yazıya, bir anlamda ilk adım olarak “sessiz söyleme” döker (Ranci re, 2009, s. 61).

Sahada, katılarak gözlem otoetnografik yöntem uygulanarak,⁶ alana dair detaylı gözlem notları tutularak analiz bölümü oluşturulacaktır. Saha içerisinde, ses kayıt cihazı kullanılacağı gibi seyri değiştirme etkisine göre kullanmamak veya hafızanın kaydına başvurularak ilgili metin oluşturulmaya çalışılacaktır. Kadınların üzerinde durdukları konular seçilerek belirlenecek başlıklar altında hem kendilerinin birebir aktarımları yazılacak; hem de o konu üzerine çözümlemeler—tezde referans alınan teorik çerçeveler üzerinden—aktarılacaktır. Çalışmanın zaman dilimi yaklaşık bir ay saha çalışması ve bir ay değerlendirme süreci olarak planlanmıştır. Söylem analizi ve elde edilen verilerin dokümantasyonu yapılarak, kadınların sokak sohbetlerinin içeriği ve işleyişi aktarılmaya çalışılacaktır. Çalışmanın içinde yer alan kadınların yaş aralığı: On sekiz-yirmi beş yaş arası iki kadın, yirmi beş-otuz beş yaş arası beş kadın, otuz beş- elli yaş arası on altı kadın, elli yaş üstü ise on bir kadın olmak üzere otuz altı kadın, Aynur ve Hatice (kişisel bilgilerini paylaşmak istememiştir, böylece profil değerlendirmeleri bulunmayacaktır) çalışmaya dâhil olmuştur. Kadınların yirmi ikisi evli, dokuz kadın bek r, bir kadın ise duldur. İki kadın ise  cucuksuz ve evlidir. Yedi kadın ilkokul, beş

⁶ “Katılarak gözlem, “orada/alanda” olmaktır ve dışarıdan bakışın farkındalığıyla “i eride” yaşanan bakış açısını yakalamaya ve anlamaya çalışır” (Nahya ve Harmanşah, 2016, s. 22).

kadın lise, altı kadın üniversite, iki kadın okuryazar belgeli, on dört kadın ise herhangi bir eğitim kurumuna gitmemiştir. Kadınların çoğu *ev kadını/hanımı* tanımlaması içinde yer almaktadır. İki kadın temizlik işçisi, dört kadın memur, biri inşaat mühendisi, biri ise kuafördür. Kadınların çok büyük bir kısmı ekonomik olarak yoksul olarak tanımlanabilecek durumdadır. Saha içinde sadece iki kadın Arap diğer kadınlar ise Kürt'tür. Dolayısıyla, değerlendirme alanına giren baskın kimlik Kürt kadınlar, dil ise Kürtçe olmuştur. Bu bağlamda değerlendirmelerin yoğunlaştığı konular olarak evlilik, ataerkil yapı ile kurulan bağlar, güçlenme stratejileri ve politik kavrayıştan oluşmuştur. Mekân ise eylem alanı olduğu kadar anlam ve bellek mekânıdır. Yoksulluk, kadınların kamusal var oluşunu ve tercihlerini etkilemiştir. Fakat politik gelenek içinde sınıfın alt kesimleri de olmak üzere politik sorumluluk hissetmektedirler. Çalışma içinde en çok konuşan kadınlar evli, otuz beş-elli yaş aralığında *ev kadınları* olmuştur. Küçük çocukları olan kadınlar, çocuklarının güvenliği için kapı önünde sıkça oturmak durumunda kaldıkları için konuşma alanına sık dâhil olanlar olmuşlardır. Mahallenin eski ailelerinden olan yaşlı kadınlar ise mahalleyi en çok içselleştirenler ve mekânın tamamını kendilerine ait görmekle bağlantılı bir şekilde sohbet alanına girmiş ve görünür olmuşlardır. Belediye bünyesinde kadın çalışmaları yapan kadın memurlar, gibi üniversiteden yeni mezun olmuş olan iki üniversiteli kadının görüşleri de çalışmanın içine dâhil olmuştur. Aynı zamanda sahanın sokağa çıkma yasakları dönemine denk gelmiş olması nedeniyle Nusaybin'den Artuklu'ya göç etmiş olan kadınlar (mahalleye yerleşmiş olmaları itibarıyla) sözleriyle olduğu kadar söyleyemedikleriyle de sahanın özneleri oldular. Nusaybin'den göç etmiş olan kadınlar açısından, kamusal alan içinde politika imkânının yerini şiddete bırakması ile konuşabilirliğin/sözün kayba/sansüre uğramasıyla bağlantılı olarak sözün anlamı ifşa edememesi ve görünür olması engellenmiş olmaktadır. Bu kadınlar, politika yapma imkânının düşüşe uğramasını (Arendt'in yaklaşımıyla bağlantılı bir okuma üzerinden) kavramak açısından önemli bir noktada durmaktadırlar. Yaşı on sekiz ve yirmi beş arasında değişen genç kadınlar ise görünürlüğü en düşük olan kesimdir. Mahalle içinde sokakta oturmak onlar için uygun bulunmaz. Yanı sıra, onların sokakta oturma gereksinimi yoktur; görece kendi alanları (okul, dersane, ilgi alanlarına göre ve çağa göre değişmiş aktiviteler) sokaktan ayrıdır. Genç kadınların mahalle dışlarında işlerinin olması normal karşılanmaktadır. Gençlerin mahallenin kabul ettiği giyim kuşam içinde olması ve mahalle içindeki kişilerle diyalog

kurarak evlerine girmeleri bir güven oluşturur. Bu aynı zamanda o kişinin öğütlere açık olduğunu gösterir. Soyut sözleşmeye ve kendilerine değer verildiğini göstermenin ifadesi olarak görülür. Mahalle içindeki öznelerin ve mekânın aynı zamanda yapısal dönüşüme de uğradığını söylemek mümkündür. Çağın getirmiş olduğu bireyselci yaşam tarzı hem mekân kullanımını hemde iletişim alanlarını farklılaştırmıştır. Mahallede tek katlı evlerin yerini apartmanlara dönüşen yapıların almaya başladığı, eskiye oranla sokak sohbetlerinin tercih edilmediği ise görünür yapısal değişikliklerin başında gelmektedir.

Saha çalışmalarının en önemli yanı, pratik içerisinde ve sonrasında yeni bir şeyler söyleyebilmenin ve öğrenebilmenin yolunu açmasıdır. Örneğin yaşlı bir kadın, hastalığı sebebiyle ömrünün sonuna yaklaştığını fark ettiği bir aşamada: “Dünya, çocukların oyun kulübesidir”⁷ demişti. Bu, her şeyin olup bittiği bir evrene uzaktan bakarak, inanılanın ve direnilenin faniliğinde sona doğru yaklaşırken yaşananları hafife alabilmenin etkili olduğu bir anlamlandırma sürecine işaret eder. Ev kurmak, çocuk bakmak, iyi bir eş olmak ve biçilen tüm roller bir oyunun benzetmesine yakın durur. Kadınların yaşamlarının uzun bir dönem mekânı haline gelen ev, sembolik olarak kulübeye benzetilir. Ömrün son deminde fark ettikleri, kendi olamadığı bir oyunun parçası olarak okunabileceği gibi, deneyimin bilgisinin mesafenin bilgisiyle bir arada durma imkânını da gündeme getirir.

Araştırma mekânını bildiğim bir mekân olarak seçmemin sebebi saha araştırmasının “yeri ve sorusu[nun] birbirine bağlı” oluşudur (Neuman-Lawrence, 2008, s. 553). Araştırmanın kurulumunun ve esaslarının mekân ve öznelerle dinamik bir bağı vardır. Diğer etkili hususlar, kadınların güvenlik gerekçesiyle sohbetlerini dinlememi istememeleri gerçeğidir. Araştırma öznelerinin politik kimliklerinin ve mücadelelerinin buna bağlı olarak düşüncelerinin sohbetin yoğunluğunu artıracacağı varsayılmıştır. Araştırma süreci boyunca yaşanacak olan finansal zorlukların, hesaba katılması gerekmiştir. Araştırmanın kolaylaştırıcı noktası ise yüzüne aşına oldukları, aynı dil ve cinsiyetten araştırmacı olarak, sohbetlerini dinlememle ilgili çekincelerinin aşılmasında etkili olmuştur.

⁷ Dînya holikâ zarokayı. (Çalışma kapsamındaki bütün Kürtçe çeviriler, bana ait olacaktır.)

Düşünümsel etnografya “düşünüm kavramı, insanın kendi üzerine düşünebilme, değerlendirme yapabilme kapasitesine, yani öz-bilinçli bir varlık olduğuna işaret eder” (Altuntek, 2009, s. 135). Tam da içinden deneyimledikleri dinamikleri daha iyi tanımlama ve ifade edebilme avantajına sahiptir.⁸ Saha ve mekân ve konular önceden, sözün kime, nasıl dökülebileceği hakkında bilgiler verir. Kadın araştırmacılar, eğitimleri, araştırmayla ilgili bilgileri ne olursa olsun aslında duyduklarına ve dert edindiklerine çoğu zaman yabancı değildir: Bir yandan kalemi, kendimize yöneltmiş gibi oluruz. Kadın araştırmacılar, kadınların yadırganma veya beğenilmeme ön yargısından kurtulmalarını ve duygudaşlık kurarak daha açık olmalarını sağlar. Diğer yandan, Selek’in (2016) ifade ettiği üzere araştırmacı aldığı konumsallıktan kaynaklı, araştırma öznelerini “kendi hakikatiyle değil, hayali bir senaryo içinde, (...) büyülu anlamlar yakıştırarak görebilir”. Bu durumda, önemli anlamlar görünmez kılınabilir. Dolayısıyla, feminist bilinçle var olanı aktarmak, feminist bir yaşamsallık için stratejik öneme sahiptir. Fakat araştırmacının geçmişi belli açılardan farklılık arz eder. Araştırmacı olarak, uzun yıllar İstanbul’da yaşamış, ana dilinde eğitim görmemiş bir üniversite öğrencisi olarak bir yandan da dile, mekâna ve geleneksel yaklaşımların kimlik üzerindeki etkisine uzaktım. Bu durum yer yer “içeriden ve dışarıdan konumlarının sabitlenemez olduğu” bir alanda farklı çağrışımları ve çıkarımları yapabilmenin yolunu açar (Orhon, 2014, s. 55). Dördüncü bölüm, saha değerlendirmelerine ayrılmıştır. Bölümde hem sahanın hem de (araştırmacı kimliğinin yanı sıra) saha öznesi haline gelen araştırmacı kimliğinin, içeriden ve dışarıdanlığını sabitleyemediği noktaları detaylandırılmaktadır. Bölüm böylece hem dışarıdan dinamiklerin hemde içeriden dinamiklerin bulunduğu saha değerlendirmesini birleştirir. Sorulara karşılık sunar ve kapalı anlamlara açıklık kazandırır.

⁸ “Düşünümsel anlayışa katkıda bulunan diğer bir kesim, sömürgeleştirilen halkların kendileridir” (Altuntek, 2009, s. 140). Altuntek (2009), Edward Said’in batı ve doğu anlayışının nasıl inşa edildiğini, ortaya koyan analizini örneklendirir (s. 141).

BİRİNCİ BÖLÜM: FEMİNİST EPİSTEMOLOJİ

Kadın ve/ya da toplumsal cinsiyet çalışmaları, bilim vasıtasıyla bilince işlemiş olan eril değerleri ve kadınlara dair algılayışı ve bu anlayışın belirlediği yaşam düzeninin değişimi için kendilerini ortaya koyabilmenin ölçüsü olarak kendilerinin var edeceği bir bilgi yöntemi ortaya koyabilmenin arayışındadır. Bu bölümde, sosyal bilimlerde hâkim epistemolojinin eril yapısı ve işleyişinin kadınların bilgisini unutuşa ve dolayısıyla silinmeye, yok sayılmaya ve kadınları belleksiz kılmaya yol açtığı tespitinden hareket edilmektedir. Kadın çalışmalarının disiplinlerarası doğası bir yandan bu eril işleyiş karşısında alternatif bilme biçimlerini ön plana çıkartmaya alan sağlarken diğer yandan kadınların bilgisini sembolik olarak niteleyen arada kalmışlığı içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla, ilk olarak söz konusu eril bilme biçimlerini tanımlayan *rasyonel* ve *aydınlanmacı* bilim anlayışına bakılacaktır. Ardından, kadın çalışmalarının disiplin olma sürecinde güçlendirici öneriler işlenecektir. Kadın çalışmalarının disiplinlerarası bir alan olarak ortaya çıkışı ve disiplin olma sürecinde farklılık kültürü ve epistemoloji arasındaki bağlantı özellikle vurgulanacaktır. Bu alt-bölüm, farklılığın ötekileştirilenin argümanı oluşundan hareketle egemen epistemolojik yönelim ve ideolojilerin farklı olanla ilgili bilginizi etkileme biçimlerini de ele alacaktır. 3) Takip eden alt-bölümde feminist ve alternatif etnografinin bilginin alanını ve bakışımını etkileyecek öneri ve tartışmalarına odaklanılacaktır. Jineoloji teması etrafında, feminist epistemoloji iddiası olarak görülebilecek bir girişim olarak; jineolojinin bakış açısı ve ilkeleri işlenecektir. Jineolojinin yerel deneyimlerden ileri gelebilecek ve kadın bilimi oluşturabilecek olma potansiyeli üzerinde durulacaktır.

Aristoteles epistemeyi, “*praktike praxis* (nasıl eyleyeceğini bilme)”, “*poietike* (bir şeyi nasıl en iyi şekilde yapacağını bilme)” ve “*theoria* (kuramsal bilgi, sağduyuyla bilme)” olarak sınıflandırır (Güçlü ve diğ., 2002, s. 473-474). Kadınların bilgi alanı; eril düzenin yaratımları ve bilinciyle kısıtlı epistemolojik kurulumlar içinde tam olarak yer edinemez (Irigaray, 2013, s. 15). Tüm yaratımların ve yaratılacak olanların kendi hâkimiyeti altında olduğu düşüncesi, farklı öznelerin faal olabileceği görüşünü reddetmek, erkek egemen dogmaların oluşumuna zemin hazırlar. Bu, düzen içerisinde kurulan yasalarda

bu öğretilerin devamı olacak bilime erkek bakışlı ideolojilerin yerleşmesini sağlar. Irigaray (2013), kadınların yaratılan mitik anlatıda, aynılığa dayanan kültür içinde yok olduğunu ve bu yok oluşun, “logosun (eril düzenli) kendi üzerine kapanması”na ve kadınların “nötr” bir konumda kalarak yaşamasına neden olduğunu belirtiyor: *Kadının silinmesi ve “başlangıcın unutulmasıyla oluşturulmuş olan yansızlık”, dünyanın bütünlüğü ve kendini tanıma ve tanınma biçimini manipüle eder* (s. 15-16). Berktaş (2012a), sosyal bilimlerin iktidar ilişkilerinin önemli bir halkası olduğuna vurgu yaparak erkek egemen edimleri yazmak için görevlendirildiklerini belirtir (s. 19). Konumlanma ve ele geçirmeyle derin bağı olan bu durumu Sancar (2013), şöyle açıklıyor: “Erkeklik, sürekli başka konumların “ne olduğu” hakkında konuşma hakkını kendi elinde tutan ve bu sayede kendi bulunduğu konumu sorgulama dışı bırakan bir “iktidar konumu”dur” (s. 16). “İçerisi ile dışarı arasında bilgi bakımından çizilen bütün sınırların hakikate yaklaşan hamleler olarak değil, iktidar hamleleri olarak kurumsallaştırıldığı bu kışkırtıcı görüşe göre içerdeki hiç kimsenin perspektifi ayrıcalıklı değildir” (Haraway, 2010, s. 92). Oysa farklılık dünyada olmanın tarafsız anlamıdır. Konumlanan ve yapılan her hamlenin tahakkümcü etkisi sistemin sağlamlaşması önceliğini taşıdığı gibi hakikatin güçlü ve bir o kadar kolay oynatılamayacak yapısına müdahale edilmiş olur.

[Hakikat], (...) “gerçek”ten farklı olarak, ilahi ve mutlak bir gerçeklik mefhumunu ifade eder. ...Yani sahici gerçekliğe, ‘en gerçeğe’ ulaşma ülküsünü çağırır. [Bir] anlamda da geçmiş ile hesaplaşma, hakikate yaklaşmak, ona ‘ermek’ için... Ne olup ne bittiğinin, gelecekte neler olup biteceğinin, anahtarı geçmiştedir (T. Bora, 2012, s. 63).

Hakikatin, düz bir gerçeklik olmadığı, çarpıtılmış bir gerçekliğin ise hiç olmadığı ve bu mefhumun derinlerine gömülü mutlak bir gerçeklik barındırdığını anlarız. Sallis’in ifadesiyle, “(...) bozulmuş doğru canavarcadır” (Aktaran: Žižek, 2003, s. 90). Saptırılan doğruluk, kendi doğrularını hakikatin yerine yazdığı zaman, bilgi önü alınamaz yanlışlara doğru ilerler. Unutulan olarak kalmamak için kadın tarihi ve epistemolojisi üzerinde durmak tarihçilerin ve diğer alanların bilgi üretmeleri ve aktarmaları gerekmektedir. Tarihin “ne için olduğu” sorusunu tarihçi R.G. Collingwood, şöyle yanıtlar: “Hem kendisini başkalarından ayıran hem de kendisini o kişi yapan şeyleri tanımak için” (Aktaran: Berktaş, 2012a, s. 17). Öyle ki, belirsizlik ve meşruluk sorunu kadın çalışmalarında yaradılış hikâyesiyle başlar. Bu nedenle tanıma, tüm canlı öznel ve bilimin geleceği için hakikate ulaşma açısından merkezî önemdedir. “Hatırlamak ve

unutmak—sırları saklamak veya bu sırları halkın dikkatine sunmak—savunmak ve reddetmek anlamına gelir” (Wallerstein, 2013, s. 177). Bu nedenle alternatif yollarla yaratılan bilginin ulaşılabilirliği de kısıtlı kalır ya da şüpheli kılınır. Sembolik düzeyde varlık göstermek hissedilenin tam olarak hakkını veremez. Bunun bilincinde olmak ve karşı duruş sergilemek kadınların kimliklerine eklemlenir. Žižek’in (2003), etnik nefret için söyledikleri cinsiyet rolleri açısından da düşündürücüdür: Ayrımcı politikaların geçiştirilmesi veya hoşgörü çatısı altında imtiyaz sağlanması egemenlik politikasıdır. Bu politikalar ışığında taleplerin yumuşatılması, hoşgörü koşullarını kabul etmek için değil, taleplerin daha çok ve doğru bir biçimde sağlamlaştırılması için gerekmektedir. Hoşgörü koşullarını kabul etmeyerek “doğru politik nefret” çerçevesinde talepler örgütlenmelidir (s. 21). Başlı başına kadınların bilen kişi ve bilgi kaynağı olduğunu ele almak geleneksel erkek merkezli araştırmaları sarsmaya yeter (Mies, 1996, s. 36). Çakır’ın ifade ettiği üzere (1996); “kadın araştırmaları sadece bir bakış değil, bir bilme ve dünyada varolma yoludur. Sorguladığı gerçek, kadındır. Kadın gerçeğidir. Bu bilgi teorisi, feminist epistemolojiyi oluşturmaktadır. Kadın çalışmaları ise, bugüne kadar kabul ettirilen tarihsel gerçeklerin kadın açısından sorgulanmasıdır” (s. 225). Coyner (1996), bilimin ortaya koyduğu kesinlik anlayışında, hakikati yansıtmayan yönlerin keşfedilmesinin, yeni bilim ve anlam arayışlarını tetiklediğini belirtir. Wallerstein (2013), bilim üzerine değerlendirmelerinde, bilim insanlarının farklı hakikat savlarını güvenilmez olarak nitelemesinin bilimin sarsılmasına sebebiyet verdiğini ve kadın çalışmalarının, tarihsel gerçekliği değiştiren cinsiyet rollerinin, büyük payı olduğundan yola çıkar ve bilimin geleceğini değiştirebilecek “çatallanma”daki rolüne işaret eder (s. 13-44). Buna göre egemen bilimin eksikliklerinin kabul edilemeyen bir düzeye ulaşmasıyla bu eksiklere yönelik eleştirilerle birlikte alternatif bilme önerileri ön plana çıkmıştır. Bu durum, kriz anlarını takiben sistemin değişimini ve yeni paradigmaların yerleşmesiyle birlikte yeni düşünüş biçimlerinin kabul görmesini beraberinde getirir (a.g.y., s. 191-192). Wallerstein (2013), bu aşamaları, disiplin ve bakış açılarının kendini ifade edebilmesi için oluşturulan yol haritası olarak görür.

Bilimin eril yapılanmasının, güzergâhı, geçmiş, bugün ve gelecek hakkında üretilen/üretilcek bilgi konusunda (bütünü itham etmemek kaydıyla) güven sorunu yaratmaktadır. Bilgi olarak görülen ve yaşama sinen, yaşam pratiği haline gelen kabuller konusunda feminist perspektifin ortaya çıkardığı sorular, bilgi bilimin gediği

olarak gözler önüne serilmiştir. Bu sebep ile bilinenden ziyade bilinmeyenin gücü, çekiciliğini korumaktadır. Durakbaşı (1996), kadınların tarihsel aktörler olarak vurgulanmasının tarihin bir bütün olarak sorgulanması sonucunu doğurduğuna, kadınların ve erkeklerin yaşam alanlarını ve birbiriyle ilişkilerini yeniden anlamak ve başka kavramlarla anlamlandırmak gerekliliğine değinir (s. 217). Yeni bir disiplin anlayışında, bilimin erkek egemen yapısı sorgulanırken araştırma planının seçiminden, araştırma politikalarının oluşturulmasına ve bilimin ve hakikatin özünün verilme zorluğuna kadar pek çok sorunla karşılaşılır. Bilgi, sadece belli tekellerde değil, ortaklıkta, kabullerde, reddediş ve ortak direnme halinde de bulunur. Sancar (2013), “kadın ya da erkeklerin ‘biyolojik cins’ özellikleriyle doğrudan ilişkili olmayan toplumsal ilişkilerin ve alanların nasıl dişil ya da eril anlamlar taşıyarak cinsiyetlendirilmiş toplumsallıklar haline dönüştüğünü bize açıklayacak bir düşünselliğe gereksinmemiz” olduğunu belirtir (s. 15). Bu gidişatı anlamak açısından, sosyolojide olguların doğa bilimlerinde yaygın hâkim “şeyleştirme” hattında ilerlemesi, buna bağlı olarak öznelerin edilgen konumlandırılmaları, en başta kadınların, doğanın ve duyguların ikincilleştirilmeleri ve bu bütünlüğün bilimsel ve kültürel olarak sunulmasına bakmak önemlidir.

Modern erkeklik biliminin üç önemli kaynağı vardır: Birincisi Freud’un kuramı ve klinik psikoloji bilgisi üzerine inşa edilen erkek ve kadınların farklı psikolojik yaratıklar olduğuna dayalı “psikoloji bilimi”dir. ... Sosyoloji biliminin *sosyal rol kuramı* ile cinsiyet farklarının “öğrenilen” davranışlar olarak tanımlaması ve cinsiyet farklarının iktidar ilişkileri ile değil, farklı psikolojilere sahip olmanın yarattığı farklı sosyallikler olarak yorumlaması da “eril bilim”i çok beslemiştir (a.g.y., s. 52).

Oysa “anlam (...) nesnel yasalarda değil, paylaşılan kavrayışlarda yatıyor (...) [yorumlama sürecine] dâhil ettiğimiz çerçeve ne gördüğümüzü” anlatır (Berktaş, 2012a, s. 8). Aydınlanma çağıyla birlikte egemen bilgi pratiği haline gelen akıl, bilme biçimlerinin çokluğa karşı bir düzen yarattı. Ve böylece bilim, akılcılığın tekeline girmiş oldu. Ataerkil bir biçimde pratiğe geçen aydınlanma anlayışı, cinsiyetçi kavrayışlara, yaftalamalara ve iş bölümüne zemin hazırladı.

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, şehveti doymak bilmez “korkutucu pisboğaz”ın yerini, tek işlevi yeniçağın değerlerini desteklemek olan iffetli, cinselliği alınmış ve zararsız bir bağımlı olan “evdeki melek” almıştı. Artık kadın gücü evcilleştirildiğine göre, eski zamanların aleni kadın düşmanlığının yerini duygusal bakış ve koruyucu özen alabilirdi (Keller, 2007, s. 87).

Kısaca, kadınların duygusal olanla ve bedensel/cinsel olanla özdeşleştirilmeleri kamusal ilişkilenen bilgiye erişimde ve bilgiyle eklemlenmede engelleyici olageldi. L.

Köker (2012), pozitivizm ve liberalizmin bireysel ve toplumsal yaşamı düzenleme ilkeleri itibarıyla örtüştüğünü ve buradan temellenen bilgi anlayışından kamusal-özel ayrımının doğduğunu belirtir (s. 58). Hem bireysel yaşam hem de aile yaşamı özel alan içinde yaşanacak olan (dış etkilere kapatılarak) mahremiyet algısında yoğunlaşırken; kamusal alan söz konusu olduğunda herkesi ilgilendirdiği varsayılan tartışmalara ya da herkesi bağlaması gerektiği düşünülen kararları alabilecek mekanizmalara dâhil olabilmek eril olanla tanımlandı (a.g.y., s. 59). Bilimsel bilginin, nasıl olması gerektiğine dair karar vericilik, tartışma ve bir araya gelme imkânının kurumlara sıkıştırılması, kendisiyle birlikte pek çok dinamiği daraltır ve tahrip eder. Dursun'un (2010), haber için yaptığı değerlendirme bilimsel bilginin üretiminde de paralellik gösterir. Erkek egemen konuşabilirlik ve bilimsellik: Kendi içinde ve kendinden menkul bir düşünce sistematığıyla kendisine yeten tekerrürlerle işler. Tekrarlanan yapının sabitlenişi hem duyulara hem de yaşama sinerek görme alanımızı sekteye uğrattığı gibi, hep tekrar eden bir kayıt gibidir. Bakhtin, “(...) eril epistemolojinin ürününün monolojik bir hakikat olduğunu vurgular.” Burada, “Bilgi, bilen kişiden ayrı düşünülmemelidir”(Aktaran: Dursun, 2010, s. 24) hükmü belirleyicidir. Ataerkil düzenin kurduğu sahnede sadece tek bir cinsiyet egemen kılınır ve eril bir monolog sürengenleşir (a.g.y., s. 24).

Modern bilim erkek ve kadın, kamusal ve özel olan, evle iş arasında gittikçe büyüyen bölünmeyi destekleyerek, hatta buna yanıt olarak, tercihini zihin ile doğa, akıl ile his, öznel ile nesnel arasında çok daha büyük bir kutuplaşmadan yana kullandı. Modern bilimin ideolojisi (en azından bazı) erkeklere erkeksi özsaygı ve yiğitlik için yeni bir temel sundu (Keller, 2007, s. 89).

Öte yandan, “feminist bilim anlayışı, bilimi reddetmek veya kabul etmek yerine, bilimsel etkinliklerin rasyonel bir eleştirisini gerçekleştirerek [bilimselliğin ölçülerini yeniden ortaya koymaya] çalışır” (Tanesini, 2012, s. 48). Feminist ampiristler, taraflılık durumunun araştırma ve teoride yanlılığa götürme tehlikesine karşı uyarır; duruş noktası teorisyenleri bilinçli yanlılığın, öznelerin konumuna duyarlı bir biçimde işleyebileceğine değinir; postmodern feministler ise net bir fikir belirtmezler (a.g.y., s. 109). Hawkesworth'a göre (1989), bilgiye felsefi sorgu yöntemiyle tartışarak ulaşabileceğimize vurgu yapar. Feminist ampirizm, erkek egemenliğinin metodolojik norm ve bilimsel sorgulamalar yoluyla ortadan kaldırılabileceğine değinir. Bilginin tarafsızlığının ön koşulu ise kadın karşıtı oluşumlara duyarlı bilinçle mümkün olabilir

(s. 535). Diğer yandan, bilinenin tersine zahmete girmenin anlamı, farklı bir gerçekliğin ampirik kanıtları olarak değerlendirilmelidir (Wallerstein, 2013, s. 183). Asıl sorun, bilime giden yolda tekçi biçimlerin hüküm sürmesi, bilme biçimlerinin çokluğuna eşit itibarın ve imkânın gösterilmemesidir. Feminist yöntemin üzerinde önemle durduğu bir diğer nokta ise nesnellik kavramıdır. Hâkim nesnellik anlayışı, bilen ile bilinen arasındaki ayrımı üretmek ve ataerkil hegemonyayı meşrulaştırmak açısından işlevseldir. Bu çerçevede oluşan olgular, kendi ideolojik ve cinsiyetçi üretim koşullarından ayıramazlar. Üstelik bilen ile bilenen arasındaki yanlış bir ikiliği üreten nesnellik miti, akıl, mantık ve rasyonelliğin oluşturduğu söylem alanından, kadınların dışlanmasına yol açmıştır. Neyin “hakikat” olduğuna, söz konusu hakikati kimin belirlediğine dikkat edilmelidir. İkiliği üreten anlatım ve dilin dışında bir dille gerçekliğin inşa edilmesi, en önemli politik adımdır.

Rasyonel davranabilmek ve nesnel düşünebilmek, tüm duygulardan ve haklılık perspektifi sunmaktan arıtılmış olmak, dışsal konumlanmayla eşdeğer görüldü (Durkheim, 2012, s. 48-50). Buna bağlı olarak nesnel olmanın ölçütü, kendine yabancılaşmak olarak tezahür etmiştir. Durkheim (2012), toplumsal olgulara, tüm nosyonları dışlayarak yeniden değerlendirilecek olgular ve fenomenler olarak bakmamız gerektiğini söyler (s. 50-51). Egemen uzlaşımlar/ayrılımlar, sisteme uygun fikirler üreteceğinden sorunların çözümünü ve farklılıkların ifadesini mümkün hale getirmez. Rasyonalist tutum, modern⁹ çağın keşfi matematiksel ve teknik tanımlamayla neden-sonuç ilişkilerini insan davranışlarına giydirmekle gelecek öngörülerde bulunabilecektir.

Pozitivist gelenek, “olan” ve olması “gereken”i (aynı zamanda “olgu” ve “değer”i) birbirinden ayırır (a.g.y., s. 11-34). Nesnellikte özneliliğin ve duygunun reddedilmesi, tek-benci görüşlere yol açar ve çoğul, benzersiz insan kanısını yadsıyarak eylemin kendisini inkâr eder (Freire, 2014, s. 33). Feyerabend (1999), ‘nesnel’liğin; egemen yöntemler tarafından eğilip büküldüğünü ve kullanımının çoğulluğa uygun olmadığını vurgular. Sözlerin belli grupları ve yöntemleri içerdiğini fakat öyle değil-miş gibi

⁹ Çalışma içinde geçen modern kavramı, kapitalist sistemle özdeşlik içinde kullanılmaktadır. Egemenlik edimleri kapital sistem içinden doğmuştur ve modern, bu pratikler çevresinde kurgulanmıştır. Güç odaklarının nezdinde geliştirilen konumlandırma bireyselleşmenin ideolojisini dayatır. Bu durumda parçalanmış yapı içinde egemen olmak kolaylaşmıştır. Belli güç odaklarına uygun olarak ortaya konulan doğrular, egemen olanın yasasını belirlemiştir.

hareket edildiği; ‘aşkın’lık olarak tasarlanan ‘tarafsızlık ilkesi’ne uydurulma çabası olarak niteler (s. 45). Nesnellik yasasına uymak için şekillendirilen ve kaçınılan faktörler, bilginin farklı biçimlerini anlamlandırma imkânını perdeler. Zorunlu olarak revize edilmiş bu hal, gerçekliğin yerine hâkim olmaya başlar. Bu durum kendimizi dolaysız yansıtmadığımız gerçeğini perçinler. Bu zihniyetin sonucu oluşan yöntemler, tıkanma ve döngüsellik yaratır. Keller (2007), bilimsel çalışmalarda kuram, pratik ve ideoloji bağlamında, yasa kavramını yeniden gözden geçirir:

Sözcüğün kendisi ve dolayısıyla da kavram, siyasal ve ideolojik kökenlerinin silinmez izlerini taşımaktadır. Yasadan ziyade düzene ilgi gösterilmesi bizim anlayışımızda geniş çaplı değişiklikler anlamına gelebilir. ... Biri bilim ile doğa arasında, diğeri bilim pratiği ve ideoloji arasında kalan bu iki cephede, bilimin öz tanımı biçimlendirmeye açık kalır (s. 166-169).

“1970’lerde yükselen feminist dalgayı takiben kadınlar bilimi sadece erkek deneyimlerinin tanımlandığı ve sorunsallaştırıldığı bir alan olmaktan çıkarmak, kadınlara ait deneyimleri görünür kılmak” için çalışmalar yaptılar. Kadın çalışmalarının kurulan standartlar içinde kendine yer bulmaya çalışması disiplinler-arası bir alanda kalmasına sebep olacaktır. Bu durum hem imkân alanları sunabiliyor hem de özgün bir oluşumun önünde engeller barındırıyor (Çakır ve Akgökçe, 1996, s. 7). Kadınların bu çıkışı sistematize olmuş erkek egemen yapıyı sorgulamalarıyla mümkün olurken; bu yapının dayattığı epistemoloji ve metodoloji hatlarına alternatif sunmak konusunda sorunlarla karşılaşıldı. Günümüzde bu sorun hâlâ güncelliğini korumaktadır. Pozitivist ve nicel araştırma yöntemleri eleştirilirken bir yandan da kadın araştırmalarına özgü yöntem gerekliliği üzerine çalışılmalar ve tartışmalar devam etmektedir. *Bu hiyerarşinin içinde kadın çalışmalarının öneminin kavranması pek çok engelle karşılaşmaktadır.* Coyner (1996), disiplinler-arasılığın, kadın çalışmaları genelinde ve kendi deneyimlerimizi aktarmak açısından yetersiz ve kısıtlayıcı kaldığını belirtiyor. Disiplinler-arasılık, kurulu bölümlerin rekabetinden koruyucu olmasının yanı sıra dezavantajlar barındıran bir konumlandırmaya sahiptir. Kadın çalışmalarının, disiplinler arasındaki yerleşimi (sıkışması) “silik” konumlanmayı beraberinde getirmektedir. Ciddiyetle üzerinde durulması gereken epistemolojiler üreten bu alana karşı sorumluluğun hissedilmemesine sebebiyet vermektedir (s. 24-25). Hangi bilim dalı içerisinde olduğu belli olmayan belirsiz bir konumlandırma içerisinde kalmak; doğrudan yeni bir anlayışın devrimsel çıkışı önünde engel olmaktadır. “Bilimler arası, sosyal

bilimler ya da beşeri bilimler başlığı altında sergilenen şeylerin toplamıdır...” (Wallerstein, 2013, s. 79). Disiplinlerin ve üretimlerinin topyekûn reddi ya da karşılıklı iletişiminden ziyade kadın çalışmalarının her şeyden önce özerk bir konumlanmaya ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum doğru temelde bilimsel birlikteliğin sağlanması için gereklidir. Birbiriyle bağlantılı çalışma yapmanın yanlışlığından ziyade kabul görmeyen kadın perspektifi, sorunun gövdesini oluşturuyor. Kabul görmediği gibi, kadınların birikimleri belli disiplinlere (sosyoloji, psikoloji, tarih...) dağılıyor. Agamben’in (2013), Kafka’nın “hukuk önünde”¹⁰ benzetmesiyle bağ kurulacak olursa eşikte tutulan “çıplak hayat”ın içeri girmesi veya girememesi, düzenle sabitlenmiş olup, faal olmanın önünde en büyük engel olarak yükseltilmiştir (a.g.y., s. 65-66). “Burada düşünmeyi tehdit eden şey, düşünmenin, kapıcıyla sonu gelmeyen pazarlıklara mahkûm olma olasılığı ya da daha da kötüsü, en sonunda, gerçekten girişi engellemeyen ve sadece kapının açık olmasını gerektiren Hiçbir Şeye sığınan kapıcının rolünü üstlenmesi olasılığıdır” (a.g.y., s. 71). Egemen bilimin karar kıldığı sınırlarda kalmak zorunda olmak, verili kurallar boyunca kapının ardına düşme durumunu yaratır. Bu durumda taleplerimiz ve içimizdeki istenç, boğulup dilsizleşir. Kadınlardan yaşamın her alanında beklenen sürekli bir vazgeçme halidir. Her seferinde kendimizi hazırlar kapı önüne gelip geri döneriz. “Tam da adaletin gözüne görünmemek için hep saklanmak zorunda olan ve dolayısıyla bizim de hep gözümüzün önünde tutmamız gereken söz konusu topolojik belirsizlik mıntıkasıdır” (a.g.y., s. 51).

Özgün anlam ve kavrama anlayışının çembere alındığı bu dar alanda, varlık göstermek devrimsel çıkışlar gerektirmektedir. Bilimin kuralları ve hukukun kuralları ve içerme durumundaki benzeşmeyi referans alırsak: “Hukukun en güçlü olduğu durum, artık hiçbir şeyi emretmediği durum —yani saf bir yasaklama durumu—dur. ... Benzer bir biçimde dilde, konuşan varlık olarak insan hiç fark etmeden daima zaten dilin içinde bulunduğu sürece, insanı kendi yasak alanında tutuyor” (a.g.y., s. 66). Heilbrun (1992), kadınların erkek egemen dil ve yazın içerisinden konuştuklarında “senaryo dışına çıkamadıkları”nı belirtir (s. 31). Dinleyeni doğrudan hedef alamayan, kısıtlı bir alanda

¹⁰ Kafka hukukun; kapalılık, dolambaçlılık ve keyfilik durumunu aktarmak için kullandığı kapı ve kapı önündeki bekçi ve hukuk arayışı içinde olan taşralı adam kurgusuyla hukuktan faydalanmak isteyen yurttaşın, nasıl hukukun belirsiz ve erişimsiz mıntıkasında kaldığını ve hukuk beklentisinin sonuçsuzluğunu aktardığı eser için bkz, Kafka (2016) *Dava*. İstanbul: Can.

kalan hâkim bilimsel kodlar, kadın çalışmaları ve/ya da feminist çalışmaların disiplin statüsünü kazanmalarını açık ya da örtük bir şekilde engellemektedir. Dolayısıyla, kurumsallığın çeperlerinde durmanın avantajlarının yanı sıra, kadınların bilgisi/bilgileri, “(...) Penelope’nin dokuması gibi her gün sökülüp yeni baştan dokumak zorunda kalması”yla paralel evriliyor (Berktaş, 2012a, s. 32). Kadınların ellerinin sürekli iş’te olmasına rağmen tarihsizlik-anlatımsızlık sarkacının değiştirilebilmesi, feminist epistemolojinin ana temalarından birini oluşturuyor.

Bilginin eril iktidarı destekleyecek şekilde düzenlenişinde kurulan mesafeler, fail özneler olmamızı engellemektedir. Haraway’ın (2010), belirttiği üzere; “her bilgi, çatışmacı bir iktidar alanındaki yoğunlaşmış bir düğümdür” (s. 94). Egemenliğin emir iletir biçimde bilimsel çalışmanın niteliklerini belirtmesi ya da bilimsel olarak kabul edilecek olanı kendi ilkelerine göre belirlemesi, dayatmacı anlayışını ortaya koyar. “Kaygılarımızın kökleriyle teorik ve pratik pozisyonlarımız arasındaki sıkı ilişki, anlama sürecine kattığımız akıl ve muhakeme yetisine duygularımızın da eklenmesini gerekli kılar” (Berktaş, 2012a, s. 10). Keller’e göre (2007), “bilimin etrafını çepeçevre sarmış olan imgeler ve metaforlar” vardır. Bu metaforlar toplumsal düzeni şekillendirici görev görür. Nesnel bilimlerde akıl; sertlik, rasyonellik ve erillik, duygular ise, yumuşak ve dişil olarak kodlanır. Egemen bilim kurallarına uyan kadınlar “erkek” gibi nitelendirilirken; uymayan erkeklerde “kadınsı” olarak nitelendirilmiştir (s. 103-104). Buradaki yumuşaklık ve kadınsılık aşağılama ya da zayıf görmeyle bağlantılıdır. Tanesini (2012), erkekte öznellik ve nesnellik kabulünün, “kadınsı” şeylerin aşılması olarak geliştiğini belirtir. ...Kadınsı olandan bu kaçış ve dişil olarak görülmeye devam eden doğa üzerinde devam eder (s. 75-77). Kümbetoğlu (2015), tarafsızlık kavramının, tarafsızlık bağlamından ziyade eşitlikçi bir ilişki kurulmamasının gerekçesi haline geldiğine değinir (s. 57). Yöntemin kadınlardan ve doğadan bağımsız addedilen erkeklik kimliğini daha farklı bir yere konumlandığı ve uzaklaştırdığı söylenebilir. Woolf, “faşizme içkin olan erkek duruşu kadınların aşağılanmasına dayalıdır” der. Faşizme karşı mücadelenin, kadın değerler sistemiyle kurulacak okullarda verilebileceğini belirtir (Aktaran: Donovan, 1997, s. 347). Mies (1996), kadın çalışmalarının bakış açısının genel tarih yapısını etkileyecek güçte olduğunu belirterek, uyarır: Kadın çalışmaları, sorun kaynağı olan bilgi anlayışlarını (pozitivist, niceleyici

vd. araştırma yöntemleri ve metodolojileri¹¹) kullanması ve farklı bir epistemoloji biçiminin çalışmalarını yapmaması durumunda var olan baskı araçlarının devam edeceği ve buna bağlı olarak bağımlı kalan kadın çalışmalarının var olan kalıpları ve çerçeveleri içereceğini belirtir. “Yeni şarap eski şişelere doldurulmamalı”dır (s. 50). Mies’e göre (1996), alternatif oluşturabilecek feminist araştırma şu ilkeler üzerine kurulabilir:

1. Bilinçli taraflılık (s. 52).
2. Aşağıdan bakış sayesinde yukarının bilgisi ve yaşamsal akışı içinde değerlendirme yapma ikilemini bertaraf etme olanağı (s. 52).
3. “Seyirci bilgisi” yerine; aktör olma gerekliliği (mücadeleye dâhil olma-teori ve pratiğin birlikteliği vurgusu). (Berger’den aktaran: Mies, s. 52-53).
4. “Profesyonel bilimciler”in programlı, kontrollü ve tahmin edilebilir araştırma akışları yerine “yaratıcılığı”, öngörülemezliği engellemeyen bilgi edinme süreçlerinin işletilmesi (s. 54).
5. Freire’den yola çıkarak, özne olanın bilgisini, özneyi nesneleştirmeden keşfedecek; bunu yaparken bilgi ve bilme arayışlarıyla toplumsal ve siyasal olanla ilişkide politik dürüstlüğü bir araya getiren, eylemden ayrılmayan bilgi pratiklerine alan açılması (s. 55).
6. Bilginin (yeniden-)üretiminde bireysel olan ile toplumsal olanın iç içe geçmişliğinin göz ardı edilmemesi
7. Kadınların bireysel tarihlerinin kolektif hafıza kurulumu içerisinde okunması; bu kurulumun gerçekleşmesine katkı sunması (s. 56-61).

Kadın çalışmaları kapsamında epistemolojiyle ilgili tartışmalarda çokça vurgulanan deneyim geniş çerçevede birçok açıdan çetrefilli bir tartışma kaynağı olmuştur. Kadın çalışmaları açısından deneyim, kadınların bilgisine ulaşmak için önemli bir anlamlandırma aracıdır. Bu “(...) kendi başına bir “gerçek bilgi” olarak değil, sadece başlangıç noktası olarak” alınabilir (Smith’ten aktaran: Öztan, 2013, s. 38). Lay’ın, *Deneyim Şarkıları* (2012), eseri deneyim kavramının, epistemoloji için geldiği farklı

¹¹Ramazanoğlu ve Holland’a göre (2002), yöntem ve metodoloji (yöntem bilimi) tanımları birbirine karıştırılmaktadır: Buna göre “yöntem, metodoloji değildir”. Yöntem, toplumsal gerçekliği keşfetmek için seçilen (spesifik olarak) teknikleri ve yaklaşımları belirtir (s. 11).

anlamları anlayabilmemiz için kapı aralamıştır. Deneyimin yanıltıcılık, bağımlılık, teslimiyet, muhafazakârlık barındırabileceğini ve tam yansıtılamayacak bir öznellik içerdiğini belirtir. Öte yandan deneyimlenen vasıtasıyla ortaya çıkan şahitliğin, canlılığın ve duygunun hiçbir zaman eşi bulunamayacak bir epistemoloji kaynağı olduğunu, vurgular. Thompson (2012), deneyimin “aşağıdan tarih” oluşumu açısından önemli bir kanıt olabileceğine ve karşıt tarih yazımına veri sağlayabileceğine işaret eder (Aktaran: Lay, s. 252). Deneyimlerimiz, yaşamımızın kendisini ve gerçeklik kavrayışımızı yönlendirir: Hakkı verilmemiş tarihle var olan tarih arasındaki fark deneyimler çerçevesinde kendini açık eder. Bu durum, tarih yazımı ve bilim açısından dönüştürücü etki sağlayabilme imkânı doğurur: “Çünkü anlamı olmadan yürürlükte olan bir hukuk altında yaşanan bir hayat, istisna durumunda yaşanan bir hayata benziyor” (Agamben, 2013, s. 69). İstisnalarla belirlenmiş olmak aslında tam olarak hiçbir mekânının, kazanımının olmadığı geçici konumsallık içermek anlamını taşıyor. “Olgusallık deneyimi, istisna durumunun (doğa ile siyaset, dışarı ile içeri, dışlama ile içermek arasındaki belirsizlikleriyle birlikte) tarihte hiç olmadığı kadar radikalleştirilmesine/köklendirilmesine işaret ediyor; öyle ki, burada artık istisnai durum kural olma eğiliminde oluyor” (a.g.y., s. 182). Egemen tarihin, egemen kurallar üreterek maskelenen tarihe riayet edilmesini sağlaması, içleneni ve dışlananı belirlemesi anlamına gelir. Collins-Hill’e göre (1996), anlam ölçütü olarak somut deneyimler, yürütülemez kanıtlardır. “Söylenenin ritmi sözcüğün anlamı kadar önemlidir. Bu, aynı zamanda bir ölçüye kadar akılla duygu arasında bir diyalogdur” (s. 111-106). Deneyimler, duygular ve akılla verilmiş kararlar olabilmenin ortak pratikleridir. Kişisel ve kolektif bilgi ve ilgilerimizden kaynaklanan deneyimler, paradigmanın başlangıç ilkelerini etkiler. Shays, bu durumu bireysel bilgiyle bütünsel olanın bilgisi arasındaki bağlantıya dolaylı olarak işaret ederek tespit eder: “Bizzat kendi hakkımda konuştuğum için ne hakkında konuştuğumu biliyorum” der (Aktaran: Collins-Hill, s. 107).

“Deneyim her zaman gerçek bir eylem ve katlanmadır” (Adorno ve Horkheimer, 2014, s. 117). Bu zorlu süreç aynı zamanda, birebir öznenin gerçekliğini ve tahayyüllerini kavrama yolunu açma işlevi görür. Deneyimlenen bir tahayyül ortaya çıkarır; bu tahayyül fikrîsel bir bütünlük ve algılama yarattığı ölçüde bir epistemolojik çıkarımın yolunu açar. Deneyimsel sözün mekanik çıkarımların gölgesinde kaldığı durumlarda, insani deneyim; işitilemeyen, işitilse dahi çoğu kez egemen yasaların hükmü nedeni ile

insanlar arasında bağlayıcılığı olamayan (ifşa olmayan) bir diyalog olarak kalır. Yeni Çağ'da modern bilimin mekanik yollarla bilgiye ulaştırma gücü, sözün ve muhatapın yerine geçmektedir. Modern bilim, doğrulanabilir olarak kabul ettiği sınırlar içerisinde aramamızı söyler. Mekanik yolların bilgi aktarım yöntemi, tahayyül kazanma, hissetme, gözlem ve öğrenme yolunu kesintiye uğratar. Kanıların analizi, çoğulluğun tartışma ve müzakere etme biçiminden uzaklaşarak, araçların belirlediği düşünme biçimine yakınlaşmıştır. Yanı sıra, insanlığın düşünsel aktivitelerinin tahrip edilmesi ve biçim değiştirmesi, insanın dünyada bulunma ve iletişim içinde olma melekelerini daralttığı argümanı, kamusal ilgiye sunulduğu ve sorunsallaştırıldığı ölçüde ciddiye alınabilir (Lay, 2012, s. 65-426). Deneyimlerin çokluğunu temel almak diyalog ve farklılığı besleyici bağlamsallığı geliştirebilir. Kolektif ve bireysel deneyimler birçok tarihsel durumdan ve faktörden etkilenir; bu nedenle deneyim tek bir etkinin değil çoklu etkilerin altında belirlenmiş olur.

2.1.ETNOGRAFİK BAKIŞIN BİLİMİN YAPISINA ETKİSİ

“Kâğıt üzerindeki fiziki mesafeler, toplumsal mesafelere denk düşer”

(Bourdieu'dan aktaran: İlyasoğlu, 1996, s. 214).

“*Etno*, insanlar ya da halk anlamına gelir, *grafya* ise bir şeyi tanımlamaya işaret eder. ... Etnometodoloji sağduyuya dayalı bilgiyi incelemek için felsefe, toplumsal kuram ve yöntemi birleştiren bir sosyal bilim yaklaşımıdır” (Neuman-Lawrence, 2008, s. 545-246). “ETNOGRAFİ, bir insan topluluğunun “hayat bilgisi” yani yazmaktır. Ve yazmak, yaşamadan olmaz” (Atay, 2016, s. 9). Yaşamak birebir yaşantılamak, deneyimlemek anlamına gelir. Deneyimlerden oluşan yazın/disiplin etnografiyi oluşturur. “Etnografik alan çalışması gözlemcinin sessiz izleyici konumunu değiştirerek, incelediği toplumun günlük yaşamına katılan, belirli rol ve görevler üstlenen bir kimlik kazanmasının yolunu açar” (Altuntek, 2009, s. 188). Farklılıkların bilimsel bilgi ediniminde ve dolaşımında merkeze alınması açısından etnografi önemli bir role sahiptir. Yöntemin değişime, yeni bir biçime ve disiplin açısına ihtiyacı olması çokça ifade ettiğimiz egemen bilim ve ideoloji çerçevesinde gelişmektedir. Antropologlar çoğunlukla erkek *seyyahlardı*. Kadınlara, erkek egemen dünya sistemi içerisinde kendilerine çizilen yerel sınırlardan uzaklaşmaları; keşfetmeye yönelmeleri

için alan tanınmıyordu. Bu durumda erkeklerin egemen olduğu, antropolojik çalışmalarda kadınlar çifte dışlanmışlığa maruz kalırken; erkeklerin bakışı açısı, farklı versiyonlarda olsa da temelde aynı zihniyete çıkıyordu: “‘İktidarın disiplin edici’liği, cinsiyetçi söylemi kadını ve erkeği geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini uyumlayarak disipline etme gücü ile görünür olmaktadır” (Rahte-Çaylı, 2009, s. 331). Feminist antropoloji ve etnografya bu düzenleme biçiminin daha farklı kodlarına bakarak farklılığa ve ortaklığa duyarlı katılımcı bir yöntem geliştirmiştir. Bu paradigma, farklılık eksenli açıklığın kapanması; aktif özneler ve toplumlar açısından yeni bir bilim anlayışı yaratılmasının önünü açar. Feminist etnografi, alan çalışması, kadınları esas alan analiz ile kadın cemaatlerini, kadınların yaşayışını ve farklılıkları ve suskunluklarını anlamlandırmaya çalışır (Rahte-Çaylı, 2009, s. 329). Farklılığı anlamak için, araştırmacı toplumsal öznelerle doğrudan iletişimine geçer. “Etnografi, başlangıçta “ilkel” denen halkların, alışkanlıklarının, iyi niyet ve göreneklerinin” incelenebilmesi için geliştirilen bir yöntem olarak ortaya çıkmıştır (Augé ve Colleyn, 2014, s. 13). Egemen perspektiflerin bakış açısında farklılıklar: Asimilasyon ve sömürgeleştirme ya da otantik bulunma, ezme/ezilme ilişkisi içerisinde yer bulur. Bu bağlamda farklılıklar, gücün istencine uyumluluk gösteren öğretilerle anlamlandırılmaya çalışıldı. Yöntemle ilgili olarak ötekileştiren ve edilgenleştiren bakış açısı eleştiriye çokça konu olmuştur. “Birçok bilimciye göre, sorunların “üzerine gidilmeli” sorunlar “fethedilmeli” ya da “alt edilmelidir.” Daha kurnazca araçlar işe yaramazsa, o zaman "kaba kuvvete", “çekiçle yontma” yaklaşımına başvurulur. ... [Oysa] farklılıklar, bilimsel girişimin canlılığı açısından esastır” (Keller, s. 154-155). “Düşünsel antropoloji, sömürge antropolojisinin geçmişteki uygulamalarını ağır bir şekilde eleştirir ve daha önceki etnografların ihmal ettiği ‘eşit olmayan güç ilişkileri’nin antropolojik araştırmalarda nasıl yeniden üretildiği sorusuna odaklanır” (Altuntek, 2009, s. 140-163). Farklılıkları kavrama ve anlama açısından ortaya çıkan bu yöntem her ne kadar farklı amaçlar için kullanılmış olsa da değişen süreçlerde yeni formlar kazandırıldı.

Günümüzde, ilk bakışta ilginç görünen şeyle yakınlaşmak yeterli değildir artık, iyice yerleşmiş alışkanlıklarımıza çöreklenmiş tuhaflikları keşfetmek yeterli değildir, çünkü bütün dünyayı etkileyen bir anlam krizi vardır ve bu kriz kimlik arayışları içinde kendinden geçmeyle yansır (Augé ve Colleyn, s. 18).

Çalışma sonunda çıkarılan bireysel ve toplumsal portreler hem tahayyüllerimizi hem ilişkilerimizi etkiler. Anlatılar ile kurulan diyalog kavrama yolunda atılacak olan

adımlar olarak kavrandığında, bilimde ilişkiselliği görmemizi, yaşam bağlarımızı keşfetmemiz mümkün kılınabilir.

[Smith'e göre] kurumsal etnografya da, sosyal dünyanın bizi bir şeyleri yapmaya zorlayan soyut ve bağımsız olarak bulunan “yapılar” ya da “sistemler” aracılığıyla değil, sıradan insanların bir araya gelen faaliyetleri aracılığıyla yaratıldığı düşüncesine dayanır. ... Toplumun çalışmasını görünür kılan yerel ve yerel ötesi arasındaki bağlantılar kurulur (Aktaran: Öztan, 2013, s. 44).

Buna göre, mikro düzeyde üretilen gündelik yaşamın, etkisinin hafife alınmaması kurumsallığın, kamunun, ekonominin, siyasetin şekillendirildiği alanlar olarak görülmesi gerekir. Bu durumda “etnometodoloji, deneyimlediğimiz dünyanın sürekli olarak insan eylemleri aracılığıyla yerel düzeyde üretildiği ve yeniden üretildiği düşüncesinden hareket etmekte ve nitel mikro bir araştırma stratejisi kullanmaktadır” (a.g.y., s. 44). Bu bakış açısı, yerel deneyimlerin içerisindeki dinamizmin fark edilmesini sağlar.

Smith'in, sosyal süreç ve pratiklerin insanların deneyimlerini nasıl örgütlediklerini açıklamak açısından bir yöntem ve araştırma stratejisi olarak önerisi, yerel düzlemdeki gündelik aktivitelerin yerelin ötesinde uzanan kurumsal pratiklerle bağlantısını kurmaktır. Öznelerin gündelik yaşam içinde konumlanmış faaliyetleri etnografyanın başlangıç noktasıdır. Böyle bir başlangıç noktası akademik ya da yöneten (*ruling*) söylemlerle başlayan sosyal bilim araştırmalarının standart pratiklerinden farklılaşır (Aktaran: Öztan, 2013, s. 37).

Bilimsel olanın içerisinde yeşerdiği ve işlediği toplumsal ilişkiler ağından bağımsız olamayacağı saptamasından hareketle Sancar (2013), antropolojinin sömürgeciliğin yayılmasına paralel gelişimine değinir (s. 52). “Kapitalizm geleneğin eski hayaletlerinin gücünü engellerken kendi canavarca hayaletlerini de yaratır. Yani; kapitalizm bir taraftan sosyal yaşamın radikal biçimde laikleşmesine yol açarken—o her türlü otantik asaletin, kutsallığın, onurun vb. ruhunu da paramparça eder” (Žižek, 2003, s. 24). Kapitalizm ve ataerkinin birleşiminde gelişen bilimler, genel olarak aynı doktrini pek çok alanda kullana gelir.

Evrensel normlarda buna dahil olmak üzere, evrensel hakikatlerin ileri sürülmesi, bir “üst anlatı” veya “hakim anlatıdır” (...global bir anlatıdır) ve bu anlatı, sadece dünya-sisteminde gücü elinde bulunduran grupların ideolojisini yansıtır ve dolayısıyla da bu anlatının herhangi bir epistemolojik geçerliliği yoktur (Wallerstein, 2013, s. 188).

Egemenin sistemi olarak, kurgulanan evrensellik mefhumu; otoriter tikelin dünya üzerindeki gerçeklik tahtına oturma isteğidir. Yer edinmiş bir anlayış olarak evrensellik:

Farklılıkların ortadan kaldırılması olarak anlaşıyor. İdeolojik bir ilke ve yöntem olarak kurgulanan üretim ve bilginin kendini ele veren doğası epistemolojik bir katkıdan çok egemenliğin bir tasarımı olarak okunabilir.

Kristeva (2012), “konuşan varlık ve konuşan beden olarak insan hem anlam veren hem de anlamlandırma sürecinde var olan bir varlıktır” der (Aktaran: Durudoğan, 2012, s. 52). Anlama ve anlamlandırmada herhangi bir cinsin avantajlı bir niteliği yoktur; fakat farklılıkları vardır. Konuşma ve yöntem geliştirme kopuşa ve ayrışmaya sebep olacak niteliklere bürünürse, konuşan öznenin de fikrin ve yöntemin de muhatapları tarafından ciddiye alınmayacağı, kötücül ve olumsuz bir perspektifi yaratacağı aşikârdır. Sözün gücünü eline alan eril erkek egemenliği anlama ve anlamlandırmayı da eline almıştır. Kadınların bedenlerine zihinlerine ve yaşamlarına eril anlamlar yüklendiğinde kendilerine ait olan hiçbir alan bırakılmamış oluyor. “15. ve 16. yüzyıllarda keşifler çağının başlamasıyla birlikte “doğa-olmayanın” “doğayı” boyunduruğu altına aldığı hiyerarşik bir ilişki olarak görüldü” (Von Werlhof, 2008, s. 152). Doğa bilimlerinin uyguladığı yöntemlerin, sosyal bilimlere de uygulanması; eşitsizliği temellendirmenin gerekçeleri olarak sunulmaya başlandı. Doğa bilimlerinin bakış açısının, sosyal bilimlere de şekillendirebilmesi güç kaydedebilmesi ve zihinlerde yer edebilmesini kolaylaştırdı. Sosyal bilimler, bilim olabilmeyi doğa bilimlere gibi olmak olarak algıladı ve ilkelerini aynı kesinlikle kurdu. Aynı zamanda sosyal bilimler, bu yöntemlere itibar kazandırmış, inandırıcılığını artırmış oluyordu.

Aynı zamanda, deri, saç ve göz rengi, biçim, büyüklük ve fizik gibi doğal farklılıkların her birini toplumsal sorunlara dönüştürdü. Ve nihayet, bu farklılıkları yarattıktan sonra, ekonomik bakımdan sömürülebilir duruma getirmek için onları yeniden “doğal” ilan etti. Hatta din, ulus ve bölge gibi toplumsal farklar bile “doğal” farklar haline getirilerek toplumsal sorun oldular. Bu biyolojicilik, biyolojiyi toplumsal bir meseleye ve toplumu da biyolojik bir meseleye dönüştürdü (a.g.y., s. 164).

Žižek (1996), geniş çerçevede egemenliğin tüm canlılar üzerindeki yansımaları olan fantazmatik egemen bakışın tehditlere karşı durmanın göstergesi olarak dışa vuran, öfke ve şiddetin üstün olduğu, çoğulluğun dünyayı paylaşmayı bilmemesini tetikleyen bu çağın, en önde gelen politik sorunları (ırkçılığın, totalitarizmin aynı zamanda cinsiyetçiliğin) oluşturduğuna işaret eder (s. 76). Fantazmatik dünyamız kendi duruşumuzu ve başkalarının duruş noktalarını kavramayarak, kendi içimizde bizi oluşturan birçok etmenin (bizi egemen, “farklı” ve “biricik” kılan) etkisiyle mesafeler

yaratmamıza sebebiyet verebilir.¹² Duruş noktası, Marxizm'den doğru konumsal bir yaklaşımdır. Marx'a göre, farklı sınıfların toplumda işgal ettikleri konumlar onlara toplumsal gerçeklik konusunda farklı perspektifler sağlar (Tanesini, 2012, s. 170). Bu açıdan Marxist epistemolojinin cins ve ulus-temelli ezilmişliği anlamakta kılavuzluk yaptığı söylenebilir. Fakat kadınların mücadelesi söz konusu olduğunda Marxist teorinin içine gömülü eksikliklerini görüyoruz. Donovan (1997), Marx ve Engels'in toplum teorisinin temelde erkeklere özgü ve erkeksi koşullarda geliştirdiklerini dikkat çeker (s. 129). Kadınların talepleri, sermayenin büyümesi anlamına gelir (Vogel, 2003, s. 87). Duruş noktası, her bilginin farklı içerimler barındırdığına dikkat çekmiştir. Tarihsel materyalizmin üstünde durduğu maddi koşulların toplum sorununun kökeni olduğu vurgusuyla kadınların ikincilleştirilmesinin salt maddi koşullarla tanımlanamayacağı göz ardı edilir.¹³ Öte yandan, feminist perspektif salt maddi koşullar üzerinden değil, "bilginin oluşturulmasında dışavurumun, duygunun ve empatinin" referans alınmasını önerir (Collins-Hill, 1998, s. 111). Bu duruş biçimi, kendi duygu ve aklıdan konuşmanın eksiklerini gösterir ve farklı epistemolojilerin farkına varmaya açık hale gelmemizi sağlar. Her deneyimin – ister kolektif ister bireysel olsun – biricikliğe ve çoğulluğa ihtiyaç duyar (a.g.y., s. 111):

Bir dünyayı paylaşan ama elbette aralarında büyük farklılıklar da bulunan kadınlar olarak, tek bir sesle konuşmakta ve teorilerimizi tekçi bir "kadın" kategorisine dayandırmakta ısrar etmediğimiz sürece, ortak bir kavramsal çerçeve oluşturmaya çalışmak pekâlâ meşrudur. *Deneyim, karşılaştırmaya ve anlamaya açıktır ve karşılaştırma, farklılıklar kadar benzerlikleri de aramak için yapılır.* Bunları, ancak iletişimle de birbirimizden öğrenme süreci içinde bulabiliriz; üstelik, kendimize ilişkin olarak daha derin bir kavrayışa ulaşmak ancak böyle mümkün olabilir (Berkay, 2012a, s. 85).

Mohanty'ye göre (2006), feminist bilim politik açıdan hegemonik söylemlere karşı bir müdahaledir. Dolayısıyla feminist araştırmacılar hegemonik söylem karşısında direnen bir praksis içinde konum alırlar. Buna bağlı olarak Birinci Dünya'daki kadınların Üçüncü Dünya'daki kadınlar hakkında yazdıkları ve düşündüklerinin hegemonik perspektiften ya da Batılı hümanist yöntemin sömürgeciliğinden kaynaklandığını

¹² "Kötülük yabancılaşmadır, kötü de yabancı. ... Erken Batı düşüncesi, iyiyi özkimlik ve aynılık kavramları ile eşit saydığından beri, kötülük deneyimi de çoğu zaman dışsallığa ilişkin kavramlar ile ilişkilendirilmiştir. ... Dışsallığa karşı ön yargı, çağdaş dünyamızda da hiçbir şekilde ortadan kalkmamıştır" (Kearney, 2012, s. 86).

¹³ Radikal feminizm, örgütler içinde cinsiyetçi bakışın hâkim olduğuna dikkat çekerek, kadınların özgün örgütleri ve sözlerini söyleyebilme gerekliliğiyle ilgilendi (Donovan, 1997, s. 267-268).

belirtir. “(...) Böylelikle bileşik bir tekil 'üçüncü dünya kadını' üretir/temsil eder.” (Aktaran: Joy, 2006, s. 25-26). Feminist epistemoloji “sadece neyin söylendiğinin değil, kimin tarafından ve kimin çıkarları açısından söylendiğinin de sorgulanması” gerekliliğini vurgulamakla bilimsel gerçeklik talebine/iddiasına katkı sunar (a.g.y., s. 38). Kişisel ve toplumsal kültürümüzün, yaşayışımızın nüvelerini taşır. Bu, yanlış anlaşılacak, bilincimizde egemen değerler yaratmamak, insan çoğulluğunun farkında olmak ve zaman kaybı yaşamamak için önemlidir.

Farklılık (coğrafi, kültürel, dinsel vd.) söz konusu olduğunda alınan egemen kararlar ve tepkiler feminizmin içinde de yansıma bulmuştur. Bu kavrayışın temelinde, ayrıcalıklı konumda olan ve Batı merkezli paradigmalara etkisi oldukça güçlüdür. Feminist hareketin, kız kardeşlik yaklaşımı; kadınlara birbirlerinin gerçeklikleriyle yüzleşen çoğul bakış açısı kazandırmıştır. Birbirine açılan özneler olarak, zaman içerisinde eleştirelilik, gerçekliğin net görünüşüyle paradigmanın genişlediği bir kamusal alan yakalanmıştır. bell hooks’un işaret ettiği üzere (2014), “kadınlar, hareketin içine, farklılıkları silerek ve inkâr ederek, ırk toplumsal cinsiyetle birlikte ele almayıp tablodan tamamen eleyerek girdiler. Genel olarak bütün kadınların hareketi olma iddiasına karşın, öncülük konumunda beyaz kadınların yer alması (hareketi ortaklaştırmamaları), diğer kadınların hareketi, benimsemesine ve harekete dâhil olmasına engel olmuştur. Siyah kadınların uzunca bir süre kendi farklılıklarından bahsetmeyişi hem dışlanmak istememelerinden hem de kız kardeşlik duygusuyla hareket içinde kalabilme imkânından kaynaklanır. “Beyaz kadınların bu bilgiyi bastırmayı veya inkâr etmeyi seçebiliyor olmaları bilgisiz oldukları anlamına gelmez, inkâr içinde oldukları anlamına gelir.” Siyah kadınların duruş noktaları “somut bir dayanışma politikasını” hayata geçirebilmenin ve yoksun kalmış noktaların anlaşılmasına zemin hazırlamıştır (s. 72-75). hooks (2014), feminist akademik üslup ve yöntemini ve teorisini sadece akademik çevrenin tartışabileceği ve anlayabileceği türden üretiminin, feminist akademiyi kadınlardan uzaklaştığına ve belli çerçeveler içine sıkıştığına vurgu yapar (s. 35).

Hareket içinde azınlıktaydılar ama onların sesi, deneyimin sesiydi. Irk, sınıf ve toplumsal cinsiyet tahakkümüne direnç göstermenin bedelini, farklı ırklardan gelen, imtiyazlı sınıf mensubu yoldaşlarından daha iyi biliyorlardı. Bir kişinin ekonomik durumunu düzeltmek için mücadele etmesinin nasıl bir şey olduğunu yaşayarak öğrenmişlerdi (a.g.y., s. 55).

Tıpkı sosyalizm içindeki sorunlara değindiğimiz gibi; işçi sınıfı çıkarlarını dile getirebilmenin elzem olduğunu düşünen erkeklerin, kadınların odağı kaydırıldığını düşünmeleri ile beyaz kadınların siyah kadınların taleplerini arka plana itmeleri arasında benzerlik bulunuyor (bkz. a.g.y., s. 75). Sosyalist kadınların gerçek yoldaşlıkta bulmak istedikleri; kendilerine de aynı önemin/görünürlüğün verilmesini istemeleri ve aynı zamanda bu durumun hareket içinde anlaşılmasının temel eksikliklere yol açtığının anlaşılması gerekliliğinde olduğu gibi... Bu, aynada kendini kurucu unsur olarak görme ayrıcalığı ve diğer odakların farklılıkları üzerinden uğradıkları hak ihlallerine yol açabiliyor veya onları oluşturan kimlik dinamiklerini, bilinçlerini, hesaba katmadan perspektif ve yol haritası belirlenmiş oluyordu. Feminizm zaman içerisinde, hegemonik bir perspektifle değil, öznelerin eşitliği hattında yürüdüğü ölçüde, karşıt durduğu hegemonik sistemin çarpıklıklarını kendi işleyişi içerisinde bertaraf edebilecektir. Akılda tutulması gereken, Wallerstein'in (2013) belirttiği gibi ezilen tüm kesimlerin sloganı olan "bir daha asla" epistemoloji üretimini de etkiler. Bu, sessizliğe mahkûm olmamayı özetler (s. 174). "Öngörülemezliğin, geleceğin kaotik belirsizliğin çaresi ve kefareti de söz vermek ve sözü yerine getirebilmek yetileridir" (Arendt, 1994, s. 324). Söz vermek bir arada yaşayabilmenin iradesini, doğru temelde ortaya koyabilmenin başlangıcıdır (a.g.y., s. 325). Ortaklaşılan o günü hatırlatma gücünü barındırır. İnsani çoğulluk için söz verebilmek, çoğulluk içinde var olabilmenin kavrayışını sağlar. Tüm yönlerin merkezine kendini alarak araştırma yapmak, mesafelerin artmasına sebebiyet verir. Bilgi üzerinden oluşacak ötekileştirmenin aşılması, araştırmanın pusulasını, diyalog ve ilişkisellik üzerinde temellendirecek yöntem, yöntembilim için elzemdir. Egemen bilim: Çoğulluğun ve farklı bilim paradigmalarının yaşam bulabilmesi ve uygulanması yönünde metodolojik ve düşünsel sorunlar barındırmaktadır. Bilimin, egemen ideolojilerin içinden temellenmesi ve gelişmesi bu konudaki sorunlara cevap vermemesinin ana kaynağıdır. Egemenlik, farklılık üzerinde kendi varlık koşullarını (gücün tekelleşmesi ve sistemin devamlılığının bir payesi olarak ilerlemiş olması) nasıl yaratılacağı yönünde işlev görmüştür. Çoğulluğun varoluşsal koşulu ise egemenlik değil, eksiltmeksizin çoğullaşmaktır. Egemen bilimine yöneltilecek eleştirilere cevap arayışı çerçevesinde oluşan değişimler yaratıldığı zaman artık bildiğimiz formu ortadan kalkmış ve farklı bir forma bürünmüş olur. Çoğulluğun bilimi haline gelememiş bir bilim paradigması muktedirin yasasını koruduğundan ötürü çoğulluğun ifadesi olamaz.

Geleneksel bilimin araştırılan ile kurulacak bağı olumsuz bulması bilgiye yaklaşımda yabancılaşmayı gerektirir. Oysa kurulacak olan yakın temas gerçekliği kavramada daha önemli rol oynama imkânına sahip olabilir. Epistemolojik açıdan tartışmaların yoğun olduğu farklılık konusu etnografinin ana gövdesini oluşturur. Farklılık kavramı, kendi içinde çok yoğun ve parçalıdır. Buna bağlı olarak, çoğullukla bağlamsal ilişki kurmak; hiyerarşinin, ırkçılığın, önyargının, sömürünün malzemesi olmaktan kurtulmak, epistemolojik gerekliliktir.

2.2. JİNEOLOJİ - KÜRT KADIN HAREKETİ TEMELLİ EPİSTEMOLOJİ TASLAĞI

Jineoloji, 2012 yılı itibarıyla kadın biliminin yöntem tartışmalarına katıldı. *Özgür Kadın Akademisi* çevresi olarak; cezaevindeki kadınların makalelerinden oluşan *Jineoloji Tartışmaları* adlı ilk kitap 2015 yılında bastırıldı. *Jineolojiye Giriş* adlı eser ikinci kitap olarak 2015 (Aralık) yılında yayınlandı; yazarsız olarak *Jineoloji Akademisi* tarafından kadınların ortak tartışmalarının toparlandığı, manifesto niteliği taşımaktadır. Aynı zamanda kadınlar, bir araya gelip tartışabilecekleri jineoloji atölyeleri düzenlendi. Jineoloji, tartışmalarının ve jineolojik bilimin nasıl örgütlenmesi gerekliliğinin tartışıldığı, üç aylık bilim kuram dergisi *Jineoloji*, ilk olarak, Mart– Nisan- Mayıs 2016 tarihinde okuyucuya ulaşmıştır. Dergi, “Jineoloji, Kadın Etrafında Geliştirilecek Bilim, Doğru Sosyolojiye Atılmış İlk Adımdır” tespitiyle amaçları konusunda öngörude bulunmamızı sağlar. Yazılı metinlerin yanı sıra kadınların ulaşabilecekleri www.jineoloji.com web adresine de sahiptir. Aynı zamanda belli bir kurum bulunmamasına rağmen farklı kurum ve kuruluşlarda, kadınların bir araya gelip tartışabilecekleri jineoloji atölyeleri düzenlenmektedir. Jineoloji, güncel bir epistemoloji taslağı olarak yöntem arayışına yeni bir soluk olma iddiası taşır. Bu eksenindeki tartışmaların temel kaynağı, kadınların bilme biçiminin özerklik kazanması mücadelesi olarak bilimde yer almaktır. Belirlenen eylem alanları ise etik-estetik, ekonomi, demografi, ekoloji, tarih, sağlık, eğitim, politika olarak sıralanmıştır (Jineolojiye Giriş, 2015, s. 213-255). Egemen bilim anlayışına müdahale amacıyla, bilimin erkek-egemen yapısı, eril kodlarla tanımlanan rasyonalist ve/ya da pozitivist metodolojinin gerçekliği kavramak açısından tek yol olarak sunması, ‘neyin bilim olacağı’ kararının arka

planındaki etmenlerin birçok yöntemi, fikri ve cinsiyeti dışarıda bırakarak belirlenmesine karşı çıkılarak yeni yöntem arayışı olarak Jineoloji sunulmuştur. Özellikle Kürt Kadın Hareketinin geçirdiği deneyimler çerçevesinde gelişmiş paradigmayı, dünya kadın hareketiyle kolektif mücadele içinde olma ve oluşturulacak kadın paradigmasında buluşturmayı esas alır. Yaşanan deneyim ve süreçlerin tahlilini yapmaya ve bu deneyimlerden doğru kadın çalışmalarının eksenini genişletmeye dönük olarak jineoloji bilimi ortaya atılmıştır. Kandiyoti (1996), gelişen feminizmin yerel deneyimlerle ilerlemesinin, “önemli politik olaylara ve bazen gizli de olsa güçlü etkiye sahip dönüm noktalarına ilişkin, oldukça politize ve duygusal olarak yüklü düşünsel bir arka planın etkisinde geliştiği”ne değinerek içerisinde barındırdığı dinamiğin önemine işaret eder (s. 128).

Jineolojinin Bakış Açısı: Jineoloji, mitolojiden dine, felsefeden bilime, sanata, ekonomiye, doğaya, siyasete ve daha birçok alanı, kendi hakikatinden kopartılmış olduğu düşüncesiyle demokratik modernite paradigması temelinde, özgürlük sosyolojisi perspektifiyle yorumlar. Jineolojinin “her şeyden önce bir öz ve meşru savunma bilimi olarak algılamamızın doğru olacağı” söylenir (Jineolojiye Giriş, 2015, s. 102). Çevrelenmiş kadınlık fikri (zarafet, kırılganlık nosyonlarıyla) kadınların öz savunmasının yara almasına sebep olmuştur. Kadınların kendilerine yabancılaştırılarak, öz savunma pratiklerinden uzaklaştırıldıklarına değinilir. Jineoloji bu durumda tarihsel ve güncel olarak, öz savunmanın kırılma noktalarını araştırır. “Çağdaş” dünyamızda dahi kadınların içerisinde bulundukları olumsuz koşulların ve maruz kaldıkları ikincilleştirici muamelenin devam etmesi öz savunma bilincinin gerekliliğini gösterir. Öz-bilincin sömürüye açık hale getirilmesi, öz savunma mekanizmalarını zayıflatan neden olarak görülür. Eril bilim paradigmalarının yarattığı kadın algısı, kadınların edilgenleştirilmesine ve gizil kalmasına neden olur. Bu çerçevede, bilimin kadın yöntemi ile inşa edilmesi, öz savunmanın gelişmesi anlamına gelecektir. Başlangıç itibarıyla bu çabaların işler kılınabilmesi için kadın akademileri gereklidir (a.g.e., s. 102-104). Jineoloji kapsamında, eleştirel bakış açısıyla, bütün eril uygarlıklı bilim, devletli, toplum karşıtı yapılarıyla tek tip bir hakikatin dayatıldığı sistemin tarihsel olarak edilgen kıldığı kadınların tarihle ve eril bilgiyle hesaplaşmasının araçları ve yöntemleri aranır. Çağın dini haline getirilen pozitivizm doğayı yöneten, dengede tutan, bireyi de toplumu da yöneten evrensel yasaları gerektirir ve dayatır. Mekanik doğa

biliminin beslediği yöntemsel çarpıklıklar farklı sorunların kaynağı haline gelmiştir. Bu temelde mutlak doğru anlayışı hakikati aklın üstünlüğüne hapsedmeye yol açar (Konca, 2015, s. 76-79). Jineoloji, kadınların sorunlarının bütüncül olarak toplumsal sorunların kendisinde yattığını; çünkü birçok toplumsal sorunun egemen erkek aklının ürünü olduğunu belirtir. Sorunun tanımlanmasında, derinleşmesinde ve çözümsüz kılınmasında bütüncül bir bağ olduğunu belirterek; bilginin cinsiyete bağlı olmadığı yeni bir bilgi anlayışı ve bunun öğretiminde eylemeyi hedefleyen yeni toplumsal sistematüğün arayışındadır. Bilgi anlayışının çelişkilerine ve doğrusallığındaki geniş açığa karşı alternatif bilimsel yöntem önermesi yapar. Egemen erkek zihniyeti ve tüm paradigmatik süreçlere, köklü müdahale gerekliliğini vurgular. Kadınların kadın bilgisine dolaysız bir biçimde ulaşması, kadın bilgisinin bilimsel üretimini geliştirmeyi amaçlar. Kadın bireyselliğini ve toplumsallığını yeniden okuma ve anlama çabası olarak da görülebilir (a.g.y., s. 37-41).

Genel tarihi etkileyecek bir değerler dizisi olma hedefiyle:

Jineoloji tartışmalarıyla toplumsal hakikatin özgürleşmesi ve kapitalist modernite paradigması aşıp demokratik modernite paradigmasının gelişmesi için felsefi tartışmalarla birinci ve ikinci doğayı yeniden hakikatleriyle buluşturmak ve özgürleştirmek için mevcut pozitif bilimin endüstriyalist sömürü ve cinsiyetçi hegemonik gerçekliğini güçlü eleştirmek, jineolojinin toplum bilimi olarak gelişmesi açısından önemlidir (a.g.y., s. 75).¹⁴

Jineoloji, “toplumsalı temsil eder ve toplumsalı kapsar.” Buna bağlı olarak, toplumu ilgilendiren sistemsel değişimler, kadınların tartışmalarına dâhil olmalıdır (Ç. Işık, 2015, s. 259). Eril sistemin, kadınları algılayışında ve ifade edişindeki nitelemeler (mağdur, zayıf ve eril biyolojik gerekçeler) toplumsal ve sistemsel sorunların ana gövdesini oluşturur. Bu konumlandırmayı değiştirecek sorumlulukların alınması ve “hoşgörü” ilkesinin kadınları ikincilleştirilmelerinin ve mağduriyetin ötesine geçecek

¹⁴ Günaydın (2012), modernite kavramını çağdaşlık anlamıyla ele alır. Modernitenin kapitalizmle bir araya gelişi için kapitalist modernite kavramını kullanılır. Çağın eşitsiz, sınıflı ve meta eksenli istilas kapitalist modernitenin, moderniteyi sunuş biçimidir. Alternatif olarak sunulan demokratik modernite politik adaletli, çoğulcu, müzakereci, tartışmacı, ekolojist, devletsiz ve cinsiyet özgürlükçü yaşamsallık çerçevesinde ilerlemek olarak ifade edilir. Yeni uygarlık, diğer bir ifadeyle, çağcıl modern uygarlık, sınıflı devletli ve cinsiyetçi çerçevede kurumsallaşan, dayanışmasının birbirlerine sönümlendiği ve tekçiliğin hâkim olduğu örgütlenmedir. Toplumsal farklılığın ve ayrışmanın farkında olarak bir arada kalan ve biraradalığın gücüne inanarak yaşamsal pratiklerinin bir bütün olacağına inanan eski uygarlıkların yaşam deneyimlerinin çağın dönüşümüne uyarlanarak demokratik bir biçimde ilerletilmesine ise demokratik uygarlık denir. Bu tanıma referansla kapitalist modernitedeki hâkim politika, gerçek demokrasiyi ve uygarlığı oluşturamaz (s. 79-83).

şekilde kadınların bilgiyle ve kamusallıkla ilişkilerinin etkin olarak kurulması gereğine dikkat çekilebilir.

Jineoloji, kadın bilimine yönelik mevcut literatürden, feminist teorilerden, feminist akademik çalışmalardan yola çıkar (Jineolojiye Giriş, 2015, s. 59). Feminizmin geçmiş ve gelecek birikim ve mücadelesini sahiplenip ilham kaynağı olarak gördüğü gibi feminist hareketin dönemlerine ilişkin eleştirilerde bulunur. Liberal feminizmin, kadınların konumunu, pozitivist düşünce sistematiğini yeniden üreten liberal yaşam üzerinden şekillendirilmesine karşı çıkar. Erkeğin çizdiği ölçülerde kadın özgürlük hareketinin politik sınırlarını belirlemesinde şekillenen zihniyet ve uyumluluk gösteren talepler olması ve kadınların güçlü sistemli bir eleştiri gerçekleştirmemesinin eksikliğine değinir. Liberal feminist yaklaşımlar, sınıf ve ırk temelli eşitsizliklerin ve özgünlüklerin farkına varamamasının yanı sıra pozitivist etkinin gücünün kırılmasında da eksik kalmaktadırlar: “Aklın erkeğe has olmadığı ya da insanı, evreni, canlıları salt akılla tanımlamak olgucu bir yaklaşım olmaktan başka bir şey değildir. ... Pozitivist düşünce sistematiği, liberal feminizm açısından bir çıkmazı yaratmaktadır” (Ç. Işık, 2015, s. 45).

Jineoloji, kadın çalışmaları içerisinde hem eril bilim anlayışına hem de bu anlayışın kadın çalışmalarına sızma hallerine eleştiri geliştirme çabasını barındırır. Eleştiri gerçekliği hem diyalogu hem de elzem olan birlikteliğin adaletli bir biçimde ilerlemesini sağlar. Buna bağlı olarak, radikal feminizmin iktidar-merkezli anlayışının eril ya da dişil aynı mahiyette sıkıntılar yaratacağını ifade eder. Marxist feminizm için yapılan, en temel eleştiri ise kadını salt kapitalizm ve sınıf sorunuyla ele almasıdır. Eko-feminizmin, sorunları çözme temelinde izah yöntemi olarak sadece doğayı merkez almasını, kadın sorununu oluşturan diğer noktaları göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştirir. Bu eleştirel duruş kapsamında jineoloji, feminizm kapsamındaki ayrışmaların bütünselliği zedelemesini sorunsallaştırır (a.g.y., s. 249-254). Bu durumda bölünmelerin giderilebilmesi için ortak alan oluşturmak amacıyla “çatı bilim dalı” önerisinde bulunur (a.g.y., s. 260). Feminizmin, tartışma ve deneyim çokluğuna ve düşünsel zenginliğine rağmen, kapitalist modernite ve postmodernitenin öznellik anlayışının ve düşünsel yaptırımlarının benimsenmesini, bütüncül bir yöntem sunumunun önünde engel olarak görür (Konca, 2015, s. 84-85). Postmodernizm kapitalizmin kültürel ve tarihsel belleği

silmesine karşı çıkar, fakat tarihe parçalı bir biçimde sahip çıkması ve tarih ile ilişkisellik kurmaması bütüncül bir tutumun oluşmasına engel olur. Jineoloji, feminizmin bu açıdan postmodernizme kaymasını eleştirir. Jineoloji, feminist hareketlere ortaklaşma önerildiğinde verdiği tepkilerin, homojenleştirme olarak algılanmasını “yanılgılı” ve “yenilgiye açık” olarak görür (Jineoloji’ye Giriş, 2015, s. 51). Bu durumda, Jineoloji kapsamında ortak ilişki ve yaratım düzeyinin yaratılması için birliktelik temellerinin daha güçlü ve çözüm odaklı olması beklendiği anlaşıyor.

Jineoloji, aydınlanma felsefesinin yarattığı bilim anlayışını reddeder ve bu anlayışa özgü metodolojinin toplumsal bilginin kurulumundaki birçok sorunun başlangıcı olduğuna değinir. Akıl egemenliğindeki metodoloji, toplumun bilgisini itibarsızlaştırması sebebi ile toplumdan çıkan önemsemez. Bu bağlamda “aydınlanma felsefesinin kapitalist modernite paradigması endüstriyel ekonomiyi, liberal demokrasi siyasetini ve ulus devleti esas alır” (Konca, 2015, s. 81). Öte yandan, “özgür felsefe”:

(...) Olgusallığı inkâr etmeyen ama onunla da kendini sınırlamayan, karşıtlaştırıcı değil, çok yönlü ilişkiselliği esas alan zorunlulukçu nedenselliği değil zengin olasılıkçı bakışı kabul eden, varoluşların tümünü parçalayan ve hiyerarşik bir yapıya kavuşturan yöntemleri değil, bütünsel kavrayışı esas alan bir düşünce sistemi geliştirmeye çabalayacaktır (Kaygısız, 2015, s. 135).

Konca (2015), anlam arayışında evrenin hakikatini anlamayı hedeflerken; aklın gücünü kullanarak, kendini makrolaştıran evreni, mikrolaştıran iktidar alanına işaret ediyor. Bu ayrımın kendi varlığını yüceltme ve bu varlığın bekası için evreni yönetme istenci, yaşamın bütününe zarar vermektedir: “Aklın iktidar gücüne dayanarak toplumsallıkta yarattığı ölümcül sorunlar ile kanser hücresinin insan bedeninde iktidar kurarak yarattığı ölümcüllük günümüz kapitalist modernite sisteminin sonuçlarıdır” (s. 38). Hakikat kavramını yoğun bir biçimde tartışmaya açar; günümüze uyarlanan uygarlık mantığının belirlediği hakikat anlayışının reddedilmesi gerektiğine vurgu yapar (a.g.y., s. 42). Hakikat bir bütün olarak, erkek egemen paradigmaların kendi doğrularına meşruiyet kazandırma ve inkâr aracı haline gelmiştir (a.g.y., s. 79). Hakikati belirlenmiş çerçevelerden görmek ve bu duruma alışmak hakikatin iktidar perdesinin altından gösterildiği ölçüde olduğu fikrini güçlendirmiştir.

Jineoloji neolitik değerlere ayrı bir önem atfeder. Neolitik toplumda, yaşamın kendisi kadınların yaşamı ile bütünlük oluşturur, dünyanın geleceği düşünülerek yaşama zıt

olamayan estetik değerler yaratılır. Yani zıtlıklar ve farklılıklar yaşamın kaynağını oluşturur.

Jineolojinin metodolojik yönelimi şu şekilde özetlenebilir:

Jineoloji kuantum yönteminin özelliklerine dikkat çeker (Jineolojiye Giriş, 2015, s. 66-70). Böylelikle, tüm canlıların ve doğanın ilişkisinin, birbirini etkileme gücünün ve etkileşimselliğinin kabulünden yola çıkılır: Bu yöntemle kadınların deneyimlerinin bilgisi mutlak kılınan doğrulara rağmen, bu doğruların baskıcı işleyişinin farkında olarak, “(...) doğrunun-hakikatin çok yönlülüğüne açık zihinsel şekillenme” hedeflenir (a.g.e., 2015, s. 69). Kuantum yöntemi, sonsuz değişimin ve farklılıkların biraradalığını vurgular ve bu yöntemin toplumsal yaşam içinde de görülebileceğine inanır. “Evrensel varoluşu duyumsayabilen ve o varoluşun kendi tekilliğindeki anlamını bilen insan ancak farklılıkların zenginlik olduğunu anlayabilir” (Genç, 2016, s. 14). Demokratik uygarlık paradigması çerçevesinde birlikte yaşam bulma koşullarının oluşabileceğine inanılmaktadır. Buna göre, “fark, çokluktur” (Çelik ve Öz, 2016, s. 103).

Jineoloji, kadınların animizm (canlıcılık) düşünce sistematığına uygun biçimde anlam bulmasına ayrı bir önem atfedilmektedir (Konca, 2015, s. 43). Çünkü kadının ve doğanın kaderi aynı şekilde ihlale uğramıştır ve aynı şekilde tehlikededir, bugün var olan krizi bu ihlallere paralel olarak ortaya çıkmıştır (Bozacı, 2015, s. 427). Doğa vurgusu erkeklerin kadınların *doğası* üzerine düşünceleri ve doğayla bağlarını hakir gören bakış açısından çok bu bakış açısında insanlarla doğa arasında kurulan ilişkiyi reddeder. Aksine doğadan uzaklaşmaktan geri durur. Doğa içerisinde insanın ayrı bir yer edinmesi ise aynı zamanda tahakkümün kapılarını aralaması anlamına gelen iktidar ilişkilerinin açığa çıkarmıştır (Ekin, 2015, s. 291). Sadece kendinin farkında olmak, bugünkü biliminin “güçlü” insanı yüceleştiren-merkezileştiren (Darwinizm’in insan ilişkilerine uyarlanması gibi) üretimlerde bulunarak düşünsel bencilliği yaratmıştır. Çeşitliliği anlamak, bilimin farklı bir yönde örgütlenmesiyle sağlanabilir.

Jineoloji, evrenselin ve tikelin birbiriyle bütünlüğünü tahrip etmeden deneye ve gözleme ve akıl-duygu diyalektiğine dayalı bilgi birliği olarak değerlendirmeyi uygun bulur (Konca, 2015, s. 77). Bilgiye ulaşırken bilgi ve kaynağı tahrip edilmeden “araştırılan”ın özneliğine el koymadan düzeyli ve karşılıklı bilgi alışverişi temelinin

esas alınması, Jineolojinin ilkeleri arasındadır. Çokça tartışmaya açılan “nesnellik yasası” aynı oranda eleştiri konusu olur: “Ne tek başına nesnellik ne tek başına öznellik bizi gerçek bilgiye götürür. Öznellik-nesnellik, duygu-akıl, özne-nesne gibi ikiliklerde hiyerarşik bir ilişki söz konusudur. İktidar ve tahakküm ilişkileri güçlendikçe aradaki hiyerarşik ilişki de güçlenmiştir” (Günay, 2015, s. 212). Nesnelliğin belli duygulara erişimin önünde engel teşkil etmesi, egemen paradigmaların yaşam içindeki neyin dikkate değer ve gerçek sayılabileceğini belirlemeleriyle bağlantılıdır (Kırmızıgül, 2016, s. 29). “Bilim toplumun çok üstünde, toplumdan kopuk, hatta topluma düşman bir konumda tutulmaktadır” (Genç, Mart-2016, s. 9). Jineoloji, bilimin toplumun içinden toplumla oluşturulabileceği tespitinden hareket eder. Buna göre, toplum ve bilim yakın temasta olmalı ve ana akım bilimsel perspektiflerden doğru bilgi üretim süreçlerinin hiyerarşik yapılarından ve uzmanlaşmadan ayrışmalıdır.

Kaygısız (2015), erkek merkezli tarih yazımının (kadına kötücül nitelermeler verilmesini) Sümer uygarlığından başlayarak, Avrupa merkezli tarih biçimlenmesine (Rönesans dönemi) yön verdiğiine vurgu yapar (s. 146). Bu tarih yazımı, “büyük adamlar” ve onların devletli uygarlıklarını ilerleme fikrinde yoğunlaştır (P. Işık, 2015, s. 164). Bu, öyle bir yabancılaşma ve unutuş sürecini işletir ki, kadınlar tarih içindeki rollerine yabancı kalırlar. Kadınların kendi kadınlık rollerinin dışında diğer işlere akıllarının “ermediği” argümanı içerisinde kullanılan hamur kelimesi dahi ilk buluşlardan ve üretimlerdendir: “Elin hamurunun mayası da ilk kimyasal buluşlardandır” (Jineolojiye Giriş, 2015, s. 20). Tarihi bir hatırlama biçimi olarak değerlendirdiğimizde, tarih-hafıza ve gerçeklik jineoloji’nin hakikat anlayışının gündemini oluşturur.

Jineoloji tartışmaları, mitolojik anlatılara, uygarlık inşasını etkileyen önemli bir faktör olarak işaret eder. Bu metafor ve anlatımların gerçeklik bağlantılarını kurma üzerindeki etkileri durur. “Pozitif bilim mitolojik inşaları söylence ve hikâyelerden ibaret sayıp hakikat payı vermez. Ama kendisi de onun inşa ettiği zihniyet kodlarını kullanarak insanlığı bilim adına en büyük yalanlara inandırmıştır” (Konca, 2015, s. 55). Bilimsel yöntem metafizik hakikatler alanını reddeder. “Oysa mitolojik anlatımlar, dinler, toplumsal normlar ve ahlâki değerler insan toplumsallığının yüzde doksandan fazlasını oluşturur” (a.g.y., s. 78). Konca (2015), örneklendirerek; Babil mitolojisinde,

Tanrı Marduk ve Tanrıça Tiamat'ın hikâyesine ve aslında tarihsel bağlarına dikkat çekerek aynı zamanda erkek-egemen iktidarın bir gösteri alanı olarak okunabileceğine dikkat çeker:

Marduk, Tiamat'ı kabuklu bir hayvan gibi parçalara ayırdı (...) yarısıyla gökyüzünü kurdu, diğer yarısıyla yeryüzünü oluşturdu. (...) tükürüğü ile bulutları yarattı ve onları su ile doldurdu. (...) başını yeryüzündeki dağları oluşturacak şekilde yerleştirdi. ... Kabuklu hayvan gibi parçalanması aslında geride bırakılmak istenen ve küçümsenen neolitik toplum sürecine, bir göndermedir. ...Tiamat'ın bir kabuklu hayvana benzetilmesi bugün kapitalist modernitenin kendisinden olmayana yaptığı muameleyi ve tanımları çağrıştırır. ... (...) kabuklu hayvan imgesi hem kültür ve yaşayış olarak hem de zamansal olarak bir unutturulmayı, yadsınmayı ifade eder. Tiamat yenilir, ama başından dağlar oluşturulur ve tanrılar gidip o dağların başına oturarak zaferlerini kutlarlar. Yani “erkeğin zaferi kadının başı üzerinde de simgeleşir. ... Yaşam kaynağı su Tiamat'ın gözlerinden akıtılır. Yani ölürken bile yaşamı yaşatarak ölür. ... Ancak kadının (...) tarih içinde ne gökyüzündeki tanrılar katında bir anlamı, değeri ve yeri vardır nede yeryüzünün sahibi oğullarının yanında (s. 53-54).

Jineoloji kapsamında tarihin en başından okunması gerektiği ve bu temelde üretimler ve paylaşımlar yapabilmek için, “toplumsal inşaların öncelikle zihniyet alanında yapıldığı” tespitinden hareketle akademiler, özgür kadın parkları gibi kurumsallaştırmaları da oluşturmayı hedefler (Taşdemir, 2015, s. 198). Bu mekânlar kadın kamusu oluşumunu özendirir. Bu oluşumlar ataerkil egemenliği dönüştürecek tartışmaların yapıldığı ve potansiyelin açığa çıkması hedeflenir. Belli mekânlarda var olabilmek; bilgiye, fark edebilmeye giden yolu açmak anlamı taşır.

Jineolojinin sorunlaştırdığı bir diğer konu ise eş yaşam üzerinedir. Evlilik, ataerkil toplum yapısına bağlı olarak, erkek bakış açısının meşruiyet kazandığı argümanlarla donatılmıştır. Kadın erkek ilişkilerinin adaletli bir sevgi temelinde şekillenmesi gerçekleşmelidir. Oysa sevgi duymak ya da duyamamak ya da birçok nedenle evlenme/evlendirilme gerçeği; iki cinsin yaşam içinde birbiriyle ilişkisini bozguna uğratar. Eş yaşam kavramı; verili sisteme göre tasarlanan politikalar ve pratikler üzerinden algılanır; ama bu kavramların hem içerik hem de pratik karşılıklarının değişmesi gerekmektedir. Erkek egemen zihnin araçsallaşması, doğayı ve kadını nesne olarak ele almasına sebebiyet vermiş işlevselci sömürgeci mantığını haklı kılmıştır. Egemen eş yaşam biçiminde, erkeğin kadına biçtiği rol, sisteminin ve ideolojisinin politik örüntülerinde aileyi krizli bir hale getirmiştir (Altınkaynak, 2015, s. 264-265). Bu ilişki biçimi: “İki cinsi birbirinden uzaklaştırmış, topluma ve doğaya yabancılaştırmış, yalnızlardan oluşan bir öz ve biçime bürünmüştür. Eş yaşamlar

devletin, dinin ve ekonominin hizmetine sunulmuştur. Kadın bu güç dengesizliğinin altında korumasız bir şekilde kalmıştır” (Ekin, 2015, s. 310). Bu durumda özgür eş yaşam pratiği geliştirilmeli yaşamsallaştırılmalıdır.

Jineoloji kapsamında önerilen bilimsel üretim kamusal-özel alan tartışmasının, kapitalist modernite ve ataerkilliğin belirlediği toplumsal düzene meydan okur. Kamusal-özel alan ikiliğinin anaakım formunda duygular ve davranışlar, hatta akıl tekilleşir. Tekilleşen duygular hem körelme hem tekil aidiyetler içinde yaşamaya sebebiyet verir. Hem ataerkil hem eril ideolojinin gölgesinde geliştirilen eş yaşam, herkesin yön verdiği ve kültür içerisinde yerleştirilmiş bir yaşam biçimi haline gelmiştir. Taşdemir (2015), ataerkil aile için şunları ifade ediyor: “Kadınları öz bilinçlerinden ve iç potansiyellerinden taşıdığı güç ve direnişten kopararak bastırma ve disipline etme üzerine kurulan bir örgütsel yapıdır” (s. 390). Ataerkil aile ve evlilik tahayyülü soy sürdürme, ev işleriyle uğraşma, *kocasına* biat etme gibi kadının neye *yarayacağı*nın belirlenmiş olduğu dar çerçevenin, ağır yaşam koşullarına, hayatlarının ellerinden alınmasına zemin hazırlamıştır. Diğer yandan çoğalan deneyimler ve yeni anlamlar kısır sorunların önüne geçeceği gibi, bütün varlıklarla eş yaşam içerisinde olmak yaşamla bağı güçlendirir. “Bireyin özü tek başına bireysel yaşamda değil aynı zamanda parçası olduğu her türlü bütünlüğün yaşamı içinde ifadesini bulur” (Altınkaynak, 2015, s. 263)

İKİNCİ BÖLÜM: KAMUSAL VE ÖZEL ALAN TARTIŞMALARI

Kamusal ve özel alan,¹⁵ adil bir biçimde insani birliktelik yakalayabilmenin arayışı içinde olduğumuzda karşımıza çıkan ilk kavramlardır. Kamusal(lık) her çağ olduğu gibi günümüzde de insani politikanın üretilebilmesi açısından oldukça önemli bir yer tutar. Gündemden düşmeyen bu kavrayış neden bu kadar önemlidir? Hem dışlayıcı mekanizmalara hem de şiddetle açığa çıkan yıkıcılığın karşı tezi olarak işlerlik kazanabilmenin alternatifi olduğu için. Kamusal alan iktidar odaklarının bünyesinde barındırdığı çoğulluğu idare edebilmesinin ifadesi olduğu gibi ortak dünya arayışında olan tüm dışlanmış kesimlerin sorunların çözümü için bulduğu çaredir. Çünkü “kamusal alan, kurucu iktidar ateşinin kor halinde de olsa yanmaya devam ettiği bütün mekânsal, siyasal ve kültürel pratiklere ve deneyimlere karşılık gelir” (Çelebi, 2014, s. 240). Bu bölümde kamusal alanla ilgili farklı kavramsallaştırmalara odaklanıyorum.

Günümüzdeki kamusal alan tartışmaları referanslarını Habermas’ın (2014) kamusal alanın tarihsel evrilişi üzerine çalışmasından almaktadır. Habermas’ın, kamusal alan/özel alan ayrımı, modern dünyada gelişen yapıyı ve tarihsel süreci anlamamız için temel bilgiler sunar. Bu çalışmaya yöneltilen kadınların ve dışlanmış diğer grupların temel eleştirisi kamusal alana erkek, beyaz, burjuva olmayan grupların taleplerinin ve kimliklerinin yansımadığı şeklindedir. Kamusal alanın biçimlendirmede rol oynayan temel etmenlere özellikle cinsiyetçi, sınıflı ve ulusal iktidar odaklı ilerleyişin yarattığı temel çıkmaz, kamusal alanın idealinin temel gedik noktasını oluşturmaktadır. Bu çelişkilerin, kamusal alanın gerçek anlamını taşımasına engel olduğunu serimlemek bu çalışma için oldukça önemlidir. Bölüm içinde kamusal alanı alternatif biçimde yorumlayan ve koydukları çerçevelerle tahayyülümüzü genişleten Fraser (2004), Negt

¹⁵Bilinen anlamla örtüşen bir biçimde kamu, kamusal ve kamuoyunun sözlük anlamı: Kamu: “1. hep, herkes, bütün 2: ülke halkının tümü, halk. 3. (halkın simgesi olarak) devlet.” Kamusal, “kamunun olan, kamu ile ilgili.” Kamuoyu, “bir sorun konusunda halkın kamunun düşüncesi, kanısı, kamusal umunun olan, kamu ile ilgili” olur biçimde ilgililik ve aitlik/sahiplik belirtir (Püsküllüoğlu, 1995, s. 870-871). Karşıtı olarak biçimlendirilen özel ise: “1. Yalnız bir tek kişiye, bir tek kişiye ya da bir tek amaca ilişkin olan: Ayırt edici bir niteliği yönü bulunan (...) 3. Kamunun, devletin değil kişinin olan, 4. Kişiye özgü, herkesi ilgilendirmeyen, kişisel olan.” ... Özelle sıkça özdeşleştirilen mahrem ise: “başkalarının duymaması, öğrenmemesi gereken, gizli. Mahremiyet, gizli olma durumu, gizlilik.” (a.g.y., s. 1209-1065). Anlaşıldığı üzere, ilgili kavramlar egemen ve tartışma konusu olan bir anlayış üzerinden aktarılmaktadır.

ve Kluge (2004), Benhabib (1994), gibi teorisyenlerin fikirleri ve Habermas’a yönelik eleştirileri yer alacaktır.

Ardından, Arendt’te (1994), açığa çıkan kamusal alan, çalışmanın temel arayışı olan konuşabilirliğin yarattığı atmosfer ile yok oluşunun yarattığı atmosfer arasındaki gediğin yarattığı/yaratacağı sonuçları görmek açısından değerlendirilecektir. Arendt’in Antik Yunan’da açığa çıkan politikadan çıkışını alan çalışması, özünü politikanın yitiminin yarattığı sonuçlara karşı barındırılan kaygıdan alır. Ortak dünyaya ve dünyaya karşı işlenen tüm modern dönüşümleri irdeleyerek ilerleyen çalışması, politikanın girdiği tehlikeyi gözler önüne serer.¹⁶

Üçüncü alt bölüm, kadınların kamusallıkla tecrübeleri üzerine olacaktır. Bu bölümde feminizmin kamusal ve özel ayırımına getirdiği eleştirilere değinilerek, kadın kamusallığının dönüşümü, güçlenme stratejilerini, eril egemenliğin yarattığı tâbîlik gibi kamusallığı etkileyen dinamikler olduğu tespitinde bulunulacaktır. Bu bağlamda, baskın olarak görünenin dışında bulunan sözün, direniş ve güçlenme potansiyeli barındırdığından hareketle kadın kamusallığının ifade ettikleri açıklanmaya çalışılmıştır.

2.1. HABERMAS’IN KAMUSAL VE ÖZEL ALAN ÇERÇEVESİ

Habermas (2014), *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* eserinde onyedinci yüzyıl sonrası İngiltere ve onsekizinci yüzyıl Fransa’dan yola çıkarak burjuva liberal kamusunun çıkışının, gelişiminin ve çözülüşünün analizini sunar. Habermas’ın kamusal alan kavramının içeriği, “aydınlanmanın sosyal tarihi” olarak okunabilir. Kültür ve edebiyat alanının *özerkleşmesi* ve erkten bağımsızlaşması ile pazardaki sermayenin dağılması içinde gelişen siyasallaşma süreci, farklı dinamikleri açığa çıkarmıştır (Timur, 2012, s. 240). Kamusal kelimesi; herkese açıklık ve aleniyet temelleri üzerinden açıklanır. Kamu kelimesi ise halk kelimesini karşılar, aleniyeti ve eleştireliliği kendinde barındırır (Habermas, 2014, s. 58-59). “Devlet [ise] “kamu erki”dir”, kamunun kendisi değildir.

¹⁶ Arendt’in kamusal alan tahlilinden günümüzün siyasal açmazlarına yönelik çözümler türetilir. Özellikle çalışmanın sahasına bakarken ve bu saha içerisinden konuşurken Arendt’in kamusal alan kavramsallaştırmasında vurguladığı çoğulluk, diyalog ve müzakere gereği önemlidir.

Devlet, kamusal alanın kurucu ögesi değildir; kamusal alana kamu için dâhil olur, kamunun hukuku ve refahını koruma görevini üstlenir. “Kamusal organlar” ise kamunun işlevlerine ve eylemlerine dâhil olan, kamuyu etkileyen unsurlardır. Kamunun ve kamusalın temsil edilebilirliğini bir organa devretmek, köklü bir güç atfını barındırır. (a.g.y., s. 58-59). Bu nedenle mutlak ve tekil bir güç değil, çoğulluğun potansiyeli kamu kelimesini karşılar. Kamunun barındırdığı güç, kamu çoğulluğun potansiyeli gereğidir, kamunun devredilmesi, kamunun gerçek gücünün lağvedilmesi anlamını da taşır. Aleniyet, açıklık, özerklik, tefekkürün ve eleştirelliğin açığa çıkması, kamusal alanın ilkelerini oluşturur. Kamusalın alanına ve değerlendirmelerine dâhil olan gündelik düşünceyle kaynaşan kanaatler/söylemler kamuoyunu (bilgi aktarımının kaynağını) oluşturur (Özbek, 2004, s. 41-42).

Kamu ve kamusal alan kavramlarının farklı sosyolojik tanımları ve temelleri vardır: Almanca’daki kamusal (*Öffentlichkeit*) terimi, “18. yüzyılda *publicité* ve *publicity* ile benzerlik kurularak türetilmiştir.” Burjuva kamusalılığı, mal mübadelesi ve emeğin toplumsallaşmasıyla ortaya çıkmıştır (Habermas, 2014, s. 59). *Öffentlichkeit* terimi, mekânsal anlamının yanında "kamu"ya ve kamunun iletişimselliğine işaret eder (Hansen, 2004, s. 141).

(...) Latince *privatus*’dan iktibas edilen “*privat*”a [özel] ancak 16.yüzyılın ortasında rastlanmaktadır; bu sözcük, o zaman İngilizce “*private*” ve Fransızca “*privé*” ile aynı anlamdadır. Bu anlam aşağı yukarı şunu ifade eder: kamusal görevi olmayan... “Özel”, devlet aygıtının alanı dışında olmayı ifade eder; çünkü “kamusal”, bu arada mutlakıyetçilikle birlikte egemenin şahsından bağımsızlaşarak nesnelleşmekte olan devlete ilişkindir. Kamusal topluluk (veya umum), *the public*, *le public*, “özel varlık”ların karşısı olarak “kamu gücü”nü ifade eder. Devlet memurları kamusal şahıslardır, *public persons*, *personnes publiques*; kamusal bir görevleri vardır, yaptıkları işler kamusaldır (*public Office*, *service public*) ve devletin bina ve kurumları da kamusal olarak adlandırılır (Habermas, 2014, s. 70-71).

Feodal dönemde bu kavramlarla aynı anlamlar çerçevesinde karşılaşmayız. Eski Cermen hukuk geleneğinde *gemeinlich* (cemaate ilişkin), ‘*sunderlich*’ (ayrı, özel), *common* (umumi), *particular* (tikel) gibi kavramlar yer almakla beraber, bu ayrımlar *publicus* (kamusal) ve *privatusla* (özel) aynı anlamda kullanılır. Derin bir ayrışmanın olmadığı bu bölünme, feodal cemaatin ihtiyaçlarına ve yönetimine uygun olarak anlamlandırılmıştır. Kamusala ait görülen mekânlar, ortaklaşa işlenen topraklar, çeşme, pazar alanı gibi yerlerdir. *Kamusal selamet* feodal içerikte kapalı bir biçimde gelişmiş

mülkiyet, üretimin bu bağlamda iktidar sahibinin selameti anlamına gelmektedir. Kamusal kelimesi Ortaçağ fermanlarında “hükmetme, hükmetmeyle ilgili” olarak kullanılmıştır. Prenslerin onayladıkları kararların, kamusal olarak nitelenmesi kamu iradesinin yerine yerleşmek/el koymak anlamına gelmektedir (Habermas, 2014, s. 63-64). Bu bağlamda prenslerin, toprak sahiplerinin etrafında oluşan kamu, itiraz edemediği ve kendini serimleyemediği sürece kamu kavramı oluşamaz (a.g.y., s. 54). Kamusal alanın boyutu, demokrasinin sınırları ile açığa çıkar: Temel ilkeler olarak sayılabilecek olan “düşünce, ifade, bilgiye erişme, tartışma, toplanma, örgütlenme ve tanınma özgürlüklerinin gelişmişliği, kapsayıcılığı” hukuksal güvence ile garanti altına alınması kamusal alanın yerine getirilebilirliğinin/uygulanabilirliğin ölçütü olur (Özbek, 2004, s. 32).

Onbeşinci yüzyılda Rönesans’la birlikte, feodalitenin etkisi azalmaya monarkların etkisi artmaya başlamıştır. Saraylı-soylu beyler, kendi alanlarına çekilmişlerdir. Diğer taraftan erken-kapitalist mübadele iktisadının gelişmesiyle birlikte ulusal ve bölgesel devletler oluşmaya başlamıştır. Temsilî kamunun saraya sıkışması, devletle toplumun ayrışması ile de “istisnai bir hukuk” biçimine bürünmüştür. Bu durum, kamusal ve özel alanların ayrışmasını başlatmıştır (Habermas, 2014, s. 70).Burjuva kamusal alan Ortaçağ’da bulunmayan temsil dinamiğini açığa çıkarmıştır. “Kralın ve mutlak otoritelerin sözü tekeline almasını engelleyen bu tarihsel süreç farklı fikirlerin de dolaşıma girmesi ve daha açık bir biçimde tartışmayı teşvik etmesi aydınlanmayı doğur”muştu (a.g.y., s. 47-48). Onsekizinci yüzyılda reform hareketleriyle birlikte değişen otorite kurucu organların birleşimi olan erkler birliğinin dağılmasıyla bireylerin ve grupların taleplerinin ve fikirlerinin temsiline yolu açılmış oldu. Bu toplumsal dönüşümün aktörleri soylular olmuştur. Yeni temsil organları (parlamento), hukuki, siyasi, idari organlar oluşturuldu. Bunun anlamı devlet dışı organların özerk olarak soyluların fikirlerinin de temsil edilmesidir. Diğer bir ifadeyle, “kamusal otoritenin idare ettiği özel bireyler”, “kamusal gövde”yi oluşturmuştur. Gelişmekte olan pazar ekonomisinin, özel teşebbüsleri göz ardı etmemesi toplumun kamusal alana ilgisini artırmıştır. Yönetime dâhil olabilmek için denetim ilkesi, yani “devlet muamelesinin kamusal kılınması gerektiğine dayanan ilke” iktidarın dönüştürülmesine aracılık etmiştir. Bu süreçte diğer bir önemli unsur ise basındır. Basın aracılığıyla burjuva toplumu otoriteye

karşı seslerini duyurabildikleri, tartışmalarını ifade edebildikleri ve bilgi aktarabildikleri mecra olarak işlev görmüştür. Kamusal alanda (dışarıda bırakılan nitelikler ile) bir araya gelmiş yurttaşların kendilerini ifade edebildikleri bu mekânların varlığı, kamusal gövdenin oluşturulabilmesinin ana kaynağıdır. Devletin etkinliklerinin kamusal alanda tartışılabilmesi aracılığıyla “politik kamusal alan” oluşur. Özellikle anayasal haklara sahip olmak, kamunun etkinleşmesinin güvencesi/garantisidir (a.g.y., s. 95-99). Burjuva kamusunun mülkiyet ve mal sahipliğinin sağladığı avantajlardan azade bütün kamuyu içermesi ve ayrıştırma ve dışlama görüntüsünü değiştiren hukuksal eşitlik ve vatandaşlık hakları kendi içinde tutarlı bir bütünlük oluşturmasını sağlamıştır. “Bu anlamda demokratik hukuk devleti, burjuva kamusal alanın temel ilkesidir” (Özbek, 2004, s. 35). Liberal demokratik hukuk devleti düzeni vasıtasıyla kamu düzeninin ve adaletinin sağlandığı anlatısı, farklı temelleri olan diğer kamuları bir ara alanda bırakır. Sistemde köklü dönüşümler yaratılamaması bu ara alanlardan kaynaklanır, parçalı dâhil oluşların mümkün kılınması açısından kamu düzeninde önemli işlevler görür.

Özel şahıslar, hükümetin düzenlenmelerine tabi olan kamuoyunu, kamusal erke karşı vakit geçirmeksizin sahiplenerek; bu erke, esasen özelleşmiş olan ama kamusal bakımdan da önem taşıyan mal dolaşımı ve toplumsal emekle ilgili genel kuralları konusunda hesaplaşmaya koyulurlar, bu siyasal mücadelenin, kendine özgü, tarihsel olarak benzeri olmayan bir aracı vardır: kamusal akıl yürütme [usavurum, muhakeme] (Habermas, 2014, s. 93).

Özbek (2004), Habermas’ın yaklaşımının önemini şu şekilde ortaya koyar:

Kamuoyunun içinde olduğu alan olarak kamusal alanın eleştirel akıl ve rasyonel rızaya dayalı modern özyönetim ilkesiyle tarihsel bağını yeniden kurmasından; hukuk devleti ve (müzakereli) demokrasi arasındaki ilişkiyi böylece radikallemesinden ve kamusalılık eleştirel/iletişimsel akıl) ilkesinin bugünün koşulları açısından gerçekleştirilebilirliğini irdelerken, analizini kapitalizmin tarihsel ve bütüncüsel mantığı içinde, çok yönlü bir şekilde kavramlaştırmasından kaynaklanıyor (s. 24).

Belli mekânlarda (dernekler ve akşam yemekleri gibi) bir araya gelen tahsilli özel şahıslar gizlilik içinde rasyonel iletişim kurarak kamusal akıl yürütme eyleminde bulunurlar ve bu eylem egemenliğin mevcut durumuna karşı tehdit içerdiğinden aleniyetten uzak durmak zorundadır. ... “Kendini korumak için maskelenmiş aklın ışığı, yavaş yavaş, adım adım açığa çıkar” (Habermas, 2014, s. 104). Bu durumda ilkelerin ortaya konulması aşamasında, farklı kesimlerin görüşlerinin bulunmaması bir kesimin taleplerinin ve istediklerinin hüküm sürmesi anlamına gelir.

Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda ailenin alanı özel alan, aile dışının kamusal alan şeklinde tasnif edilmesi bugün için o günkü kadar net değildir. Aile genel olarak kamusal alanın dışında düşünülmektedir. Fakat Habermas (2014), izlendiğinde kamusal alanın özel alandan çıkışının, ailenin salonun dışarıya açılması ile geliştiği görülmektedir (s. 119). Kamusal akıl yürütme rasyonel ilkelerin açığa çıktığı yasalarla güvence altına alınmıştır. Ortaya çıkan bu dönüşüm özel şahısların kamusal otoriteye karşı eyleme koyulması ile gerçekleşmiştir. Bu eylemler ise çekirdek ailenin mahremiyet alanında doğup geliştirilmiştir ve bağlamsal olarak değerlendirilmiştir (a.g.y., s. 96-97). Burjuva, özel alanı/ev'i klasik mimariden ve zorunlulukların mekânı olmaktan çıkarıp eylem alanı haline de getirmiştir. Özel alan, kendini gözden geçirmek, dinginliğe ulaşmak, kendini gerçekleştirmenin mekânı olarak görülmüştür. “Burjuva evde aile ve özel alan kavramı, “içtenlik alanı ve sığınağı olan çekirdek aile” olarak tanımlamıştı” (Timur, 2012, s. 51). “Doğa ve kültür arasındaki bu karşıtlık özel ve kamusal karşıtlığı yoluyla somut hale geldikçe, aile de giderek doğal bir fenomen olarak görülüyordu. Aile, sokak ya da tiyatro gibi bir kuruluş değil [bir bakıma] “doğanın kucağıydı” (Sennett, 2002, s. 128).

Onyedinci yüzyıl saray aristokrasinin kültürel ve sanatsal yaşamı, aşırı gösteriş ve tüketim ekseninde gerçekleşmiştir. Burjuva toplumu ise, geçişken, erki dağıtan ve yumuşatan tutumu kamusal yaşamı genişleten ve değişime açan niteliklere sahipti (Habermas, 2014, s. 110). Kültürel sermayeye sahip burjuva,¹⁷ sadece ekonomik hayatın içinde var olmadılar aynı zamanda sarayın “kültürel-siyasal karşıtı olarak” kahvehanelerde, salonlarda, müzeler, tiyatrolar ve davetlerde bir araya gelip kendi kültürel alanları olacak mekânlar yaratarak burjuva edebi kamuyu oluşturdular. Siyasal kamuda edebi kamuya bağlı olarak geliyordu. Kendilerini yalnızca yönetim, ekonomi alanındaki sahiplenmeleriyle değil sahip oldukları edebi kültür ile de ortaya koymayı ve bu anlamda bir araya gelmeyi önemsemişlerdir. Edebi ve siyasal kamu özeline içinde

¹⁷ Bourdieu'nun (1995), kültürel sermaye kavramı, farklı sınıfların belli alışkanlık, yaşam biçimi, mesleklere sahip olmasını ve kamu içinde aldıkları konumu açıklar. Kültürel sermaye (daha çok eğitime yapılan yatırımla gelişir) hacminden alınan pay, çoğu zaman ekonomik sermayeye bağlı olarak gelişir/artar. Ekonomik sermaye ile derin bağı olan kültürel sermaye kültürel pratikleri, siyasal kanaatleri, spor, müzik, beslenme, giyim tercihleri açısından da olabildiğince türdeş eyleyicileri bir araya toplar” (s. 21-32).

gerçekleşiyor, özel ve kamusal olan özelin koridorundan geçmiş ve dâhil olmuş oluyordu. Burjuva toplumunun adabı muaşeretini yeni bir aile ve ev tarzını gerekli kılmıştır. Aile içindeki toplu halde yapılan eylemlerin mekânları, bireysel eylemin ve içselliliğin doyuma ulaşabileceği kendine ait odalara (geniş holler, oturma odaları kalkmış, evin en geniş alanı salon olmuştur) dönmüştür. Burada her bireyin kendi (odasından) mekânından çıkarak, aile bireyleri ve diğer çevrelerle bir araya gelip iletişime geçtikleri mekân olarak evin solunu kamusal ve özelin geçişliliğini sağlamıştır. Aile içinde barındırdıklarının ve yeşerttiklerinin kamusala yansması bir bakıma *içkinliğin aşkınlaştırılması*, ifşası/aleniyeti (gösteri alanı olarak) istenci burjuva toplumunun talebidir (a.g.y., s. 119-122). Çünkü özneliliğin zenginleştirilmesiyle açığa çıkan potansiyel burjuva kamusalılığına yarar sağlar.

Bourdieu (1995), burjuva toplumunun, kamuya hâkim oluşu ve bu bağlamda kamuda gelişen yapısal dönüşümü şu şekilde açıklar:

(...) Egemen fraksiyonlarla, yani kılıç aristokrasisiyle, ama aynı zamanda da sanayi ve ticaret burjuvazisiyle karşı karşıya getiren mücadelelerde ağırlığını koymak için, iktidarı ve otoritesi yeni sermayeye yani kültürel sermayeye dayanan bu yeni sınıf, tikel çıkarlarını daha üstün bir evrenselleştirme düzeyine çıkarmak ve kamu hizmetinin ... "ilerlemeci" denebilecek yeni bir türünü bulmak durumundadır: İktidarı evrensel olan adına talep etmekle, cüppe aristokratları ve burjuvaları, evrensel olanın nesnelleşmesini ve buradan hareketle tarihsel etkililiğini ilerletirler; ve kendisine hizmet ettiklerini söyledikleri devletten, o devletle özdeşleştirdikleri evrensel değerlere, pek az da olsa, hizmet etmeksizin, yararlanamazlar (s. 44).

Habermas kamusal topluluğun başlangıç aşamasında yeni bir kamusalılığın oluşumu için dışlayıcı ve kapalı bir eksende tartışma yürütme zorunluluğu içinde olmuş olsa da burjuvanın oluşturduğu ekonomi ekseninin ve kültürel içeriğin açıklık isteyen bir topluluğu talep ettiğini ifade eder: "Tartışılabilir sorular yalnızca taşıdıkları anlamda değil, herkes tarafından ulaşılabilirlikleriyle "genel" hale gelirler; herkes bu tartışmaya dâhil olabilmelidir" (Habermas, 2014, s. 107). Çünkü kamu olmanın şartı bu diyalektik içinde yatar. Normatif olarak kamusala dâhil olmak açısından bir engelin olmaması, normatif yönün güçlenmesi ve zihinsel aydınlanmanın işareti olması hasebiyle kullanışlı ilkelerdir. Fakat belli bir sınıfın ortaya koyduğu ilkeler, diğer kamuların toplumsal uzamını, varoluşunu hesaba katmaz. Kamusal iktidarın paylaşımı, egemen olması istenen uzamın tehlikeye girmesi anlamına gelir. İlke bazında yurttaşların hakları olsa dahi, dolaylı olarak farklı kamuların erişimi ve katılımı çoğu zaman mümkün olmaz.

Hükümet nezdinde uygulanan merkantilist politikalar, kamu erkinin karşısında duran ve kendisinin farkına varmaya başlamış olan “kamusal topluluğun burjuva kamuoyu”nun güçlenmesini sağlamıştır. Merkantalist ekonomi, “kapitalistçe çalışan özel işletmelerin kurulup geliştirilmesini teşvik” eder. Ekonominin bu yöntem ile dönüşümü, özelleşmenin önünü açmıştır. Kamunun politik ve ekonomik bilgisinin dönüşümü sağlamanın yolu ise *basından* geçmiştir (Habermas, 2014, s. 87-88). Bu bağlamda mal dolaşımının gereği olarak, gelişmelerden daha sık ve doğru bilgi alabilme gerekliliği/talebini de doğmuş oldu. Ticari mektuplaşma, profesyonel haberleşme sistemini doğurdu. Ticaretin yoğunlaştığı şehirlerde, haber dolaşımı gereklilik haline geldi. Haberdar olmak bilinçlenmek ve öğrenmek anlamına geldi. Haberleşmede süreklilik ihtiyacı, haberleşmenin kurumsallaşmasını (postalar, basın ve haber alma araçları) zorunlu hale getirdi ve kullanımını geliştirdi (a.g.y., s. 76).

Habermas’ın sivil toplumu kamusal yaşamın net bir biçimde açığa çıktığı alandır. Çünkü “(...) ‘kapitalist devlet aygıtı-ekonomi sistem(ler)i’ ile ‘yaşam dünyası’ kavramlaştırmasının mimarisi’ *içinde* kurulmuş olan ve analitik olarak devlet ve ekonominin dışında kalan yaşam dünyasının (özel değil de) kamusal boyutudur” (Özbek, 2004, 28). Aynı zamanda bu kuruluşlar gönüllü kuruluşlardır. Bu kuruluşlar kamuyla çıkar çerçevesinde ilişki kurmazlar, ‘ortak iyi’ üzerinden faaliyetlerde bulunurlar. ... Devletin görevi haline gelen ve eşitliğin ölçütlerini asgari düzeyde sağlama görevleri (sağlık, eğitim, barınma, dezavantajlı yurttaşların sorunlarına çözümler gibi) bu yola ile kamunun ortak görevleri haline getirilmiştir. Kamunun sorunlarına karşı sadece devletin değil, kamunun da sorumluluk alması, kamuya dair olanın paylaşılması anlamına gelmektedir (a.g.y., s. 25- 28). Sivil toplumun yarattığı alternatif müdahaleler ve bireyin kendini topluma karşı gönüllü bir biçimde sorumlu hissetmesi, kamunun iletişimini artıran, uzlaştıran, sosyal demokrasiyi de aşacak biçimde “dönüştürücü ‘eşik ilkesi’ni içerdiği öne sürülebilir” (a.g.y., s. 85). Burjuvazi sivil toplumun temellerini akla ve evrenselciliğe dayandırmıştır. Başlangıç için bu dayanaklar kamusallaşmış ve monarşinin egemenliğini zayıflatmıştır (Habermas, 2014, s. 53). Kamuyu ilgilendiren meseleleri tekil politikalardan değil çoğul politik kamulardan çıktığı oranda kamu olabilme ilkesi yerine gelmiş olur. Sivil toplumun misyonunu yerine getirmesiyle doğru orantılı olarak demokrasi de yerine getirilmiş olur.

Habermas (2014), plebyen kamusallığın koşulları ve yaşam tarzını normatifleşmemiş ve varoluş koşulları ortadan kalkmış burjuva kamusallığı olarak tanımlar. Bu belirleme çerçevesinde Habermas, kamusal alan analizinden yola çıkarak, dışlanmış kamuların kendi kamuları için işlev sağlayacak yönleri görme avantajı barındırdığını belirtir (s. 19). Bu durumda burjuva kamusallığının tanımlanması diğer kamularında kendilerini tanımlamalarına yarar. Onsekizinci yüzyılda, nüfusun yoksul alt sınıfı, edebi kamulara dâhil olabilecek imkâna sahip değildi. Ekonomik sermayeye, (kültürel dolaşımın ticarileşmesi ve geçirgen kamusal topluluklarla) sahip olan burjuva toplumu kamuya da hâkim oldu (s. 19-108). Kamusal alanın normatif ilkelerinin (aleniyet, bilgi dolaşımı, ilişkisellik, dâhil olma vb. vurgular) uygulanmasında açıklıklar bulunması, iktidar ilişkilerinin açığa çıkardığı eşitsizliklerden kaynağını alır. Bu durum (dışlanmaya neden olan koşulları analize katmamak) doğrudan kamusal normlarıyla çelişmesine sebebiyet veren, kamusal alan idealinin bir üst perdeden kurgulanmasıyla ilgilidir. Habermas madun kamuların “eksikliği”ni veya dışlanmasını burjuva yaşamına geçememesine bağlar. Kamusal alana dâhil olmak arayışında olan kamulara, burjuva kamusunu örnek göstermesi bir tür diğer kamuların entegrasyona uğraması ile sonuçlanır. Bu durumda, kamu olabilmek ve kendini ifade etmek, burjuva olmaktan geçer. Fakat kamunun kabul ettiği değerler açısından (burjuva sınıfının avantajlı konumu hesaba katılarak), “kozmopolit burjuvazi geçen yüzyılda uluslararası bir sınıfa ilişkin kimi özellikler” edinmiştir. ... Bu durumda burjuvazinin ilkeleri çerçevesinde hareket edildiğinde; kendi yarattığı sahnede bir aktör haline gelme imkânına kavuşulabilir (Sennett, 2002, s. 100-186). Fraser (2004), Habermas’ın betimlediği kamusallığının bilinçli bir idealleştirme ile karşıt-kamuları tahlilden kaçındığını belirtir (s. 112). Kamusalın kurucu noktalarında açığa çıkan eşitsizliğin giderilmesi, temel eşitsizliklerin üzerinde atlamak yoluyla (eşitlermiş gibi davranmak/müzakere etmek) icra edildiğinde: toplumsal bağlam ve kamusallığın nitelikleri karşı karşıya gelir. Tabakalaşmış toplumlarda, eşitsiz toplumsal ilişkilerden doğar. Bu toplumsal sistem içinde, eşitsizliklerin çıktığı noktaya göre tutum alan ve “madun karşı-kamular” bulunmaktadır. Fakat liberal kamusal alan kendini perspektifini heterojen bir toplum varlığına göre biçimlendirerek genel kabuller oluşturur ve bu toplumsal düzenden güç alır ve egemenleşir (a.g.y. s. 115-118). Bu durumda kamusala dâhil olmak isteyen birey

veya topluluklardan kamusal olarak varoluşlarını/taleplerini belirleyen tarihlerini silmeleri talep edilir. Kamusala dâhil edilmek istenenler, dışarıda bırakıldığında; ortak bir platform olarak kamusallık, yerini egemen değerlere uygun olarak dönüştürülmüş kamusallığa bırakır. Politik demokrasinin, liberal versiyonu liberalliğin mevcudiyetinde tabakalı toplumları barındırır ve tabakalı toplumlarda eşitlik ilkesi hegemonik anlamlar taşır. Fraser (2004), madun karşıt-kamulara ideal bir içerikle bakmaz, bu kamuların içinde birçok farklı (anti-demokratik, dışlayıcı içerikleri barındıran) potansiyelin olduğu hakikatine yaslanarak bakış açısı sunar. Çünkü söylem alanının genişlemesi, kamusalın çoğulluğunun fark edilebilmesi için elzemdir (s. 118). İlk olarak, toplumsal eşitliği sağlamak amacıyla farklılıkların paranteze alınması toplumsal eşitlik değil toplumsal eşitlik yanılması oluşturur. İkinci olarak, homojen kamusallık görüntüsü altında, kamusalı tek bir parçasının değerleriyle yönetmektense çoklu kamular bakış açısıyla hareket edilmelidir. Üçüncü olarak, burjuva erkek egemen ideolojisinin konuşma dışı bıraktığı meseleler içlenerek ilişkisel bir kavrayış içinde ele alınmalıdır. Bu ilkeler mutlak bir eşitlik yüklenemese de kamuların ilişkiselliğini artırıcı görev üstlenir (a.g.y. s. 132). Negt ve Kluge'ye göre (2004), burjuva kamusallığının deneyimlerinden doğan ilkelerin kamuya hâkim olmasını, proleter tecrübenin açığa çıkmasını engelleyen içeriklerle donatılmış olmasına bağlar. Birbirine zıt ideolojilerden doğan kamusallıklar kendi içlerinde birbirlerini dışladıkları gibi yaşamın büyük bir kısmını kaplayan dışlayıcı niteliklere bürünürler: “Kamusal alan, sözde, toplumun bütünü temsil etmesine rağmen tözünü, herhangi bir belirli yaşam bağlam”ından alır (s. 136). Bir kesimin egemen olduğu kamusallıkta diğer kesimlerin kendi tecrübelerini ortaya koyma imkânları eşit biçimde açığa çıkmaz. Kamusal alandan pay çıkarmak ve bu alana sahip çıkmak için ortak alana herkesin kendi deneyimlerinden yola çıkarak, üretimleri ve oluşturulmuş mercileri ortak mevziler haline getirmesiyle mümkündür (a.g.y., s. 136-138). Kluge'nin (2004) bir söyleşisinde ifade ettiği üzere, “toplumumuzda dağıtım ilkelerine dayanan Roma hukuku (...) [çerçevesinde] önemli olan bir şeyi kimin *yaptığı* değil, kimin *sahip* olduğu”na göre yasalaşmıştır. Bu bağlamda proleteryanın emeği üzerinden Habermas'ın *Offentlichkeit*'i dağıtımsal *Offentlichkeit* iken, bizim [Oscar Negt'le birlikte] bahsettiğimiz üretimsel *Offentlichkeit*’dir” diyerek burjuva kamusunun temellerine eleştiride bulunur (Leibman, 2004, s. 630).

Habermas aile içindeki iletişimin patriyarkal egemenlik ve “mahremiyetin yakınlığı ile birbirine bağlı” olduklarını ifade eder. Siyasal ve hukuksal anlamda kadınlar ve *kendi hayatını kazanamayanlar* dışarıda tutulmuştur. Bu iki grup hem edebi kamuda mülk sahipleri ve aile babalarına göre daha çok yer almışlardır. Kamu ifadesi ideal olarak müşterekliği barındırır ve edebi kamudan çıkan siyasal kamuyu etkilediği oranda “mülk sahibi” ve “insan” olarak kamuda özdeşlik kurabildiği ölçüde insanileşir ve gelişir (Habermas, 2014, s. 132). Piyasada sahip olunan özerklik ve kamusal akıl yürütme içinde özerk olma talebi aileye de yansımıştır. İhtiyaç ve zorunlulukların etkisiyle bir araya gelen ailenin yerine “gönüllülük” ve “sevgi” temelli biraradalığın oluşması ön görülmüştür (a.g.y., s. 96-98). Hem bölünmüş mekânların cinsiyeti hemde bölünmüş işlerin ve duyguların cinsiyeti cinslerden beklenileni ifade eder. Ataerkil sistemin iradesi ile belirlenmiş kamusallıkla açığa çıkan cinsler arası eşitsizlik, ikiliklere verilmiş atıflar üzerinden yaşam bulmuştur. Benhabib’in (1999), belirttiği üzere: Habermas normatif ve politik olarak teorisi, toplumsal cinsiyeti ve cinsler arasındaki farklılıkları hesaba katmamıştır. Kamusalı belirten tüm edimler kadın benliğinin dışında erkek edimlerinin içine yerleştirilmiştir. “Mahrem alan”daki iktidar ilişkileri” tahlil edilmeyerek, mahrem alan idealleştirilmiştir. “Sonuçta aile içerisindeki cinsel işbölümünü yöneten kurallar adaletin kapsamı dışında bırakıldı” (s. 153-154). Kadın hareketleri bu durumu değiştirmek için özel ve kamusal arasındaki adaletsizliği görünür kılmaya çalışmıştır (a.g.y., s. 154). Eril ve egemen inşaların tarihsel olarak neleri göz ardı ettiğinin açığa çıkarılması, genelin kamusu olabilme iddiasını çöküşe uğratmaktadır. “Adalet” ile “iyi hayat” arasındaki, “genelleştirilebilir çıkarlar”a karşı (...) kamusal ve özel arasındaki çizgiyi daima olmuş olduğu noktada, yani bir yanda politik yapı ve ekonominin kamusal alanları ile öbür yanda ailevi-hane dünyası arasında bırakmak gibi bir doğurgusu” bulunmaktadır (a.g.y., s. 34).¹⁸ Unutma ve dışlama

¹⁸ Leppert, (2009), Arthur Devis’in *Peder Thomas D’oyly ve Karısı Henrita Maria* (y. 1743-1744) resminin nazarında toplumsal rollerin analizine girişir. “On sekizinci yüzyıldan itibaren, İngiliz portrelerinde kuşların ve özellikle evcil hayvan niyetine kafeslenen kuşların kullanılması, kadının evdeki rolüne işaret eden klişe düzeneklerden biriydi. ... Karısının tam tepesinde kuş kafesi asılı. Yani mesaj gayet açık: kafesteki kuş= ev kadını. Bir metafor olarak kafes, kadının -kocas tarafından korunan özenle bakılan- eş olarak bağımlı rolünü tanımlıyor. Hâlbuki asla tesadüf olmayan bir temsille, Peder D’Oyly’nin üzerinde bir manzara resmi var. Yani, açık bir ufuk, kapalı ev mekânının dışındaki dünya. Resim tipik ev metaforu olan -ki İngiliz toplumunda evi korumak erkeğin görevidir- şöminenin üzerine asılmış. Manzara resmi sadece manzaradan ibaret değil; aynı zamanda bir aksiyon ve özellikle de bir av sahnesi de görüyoruz resimde (hem bir köpek hem de bir av boynuzu görünüyor.) Avlanma eylem göstergebiliminde, her türlü mülkiyet üzerindeki eril egemenliğini ve toplumsal düzenin simgesel tahakkümünü ortaya koyan, İngiliz üst sınıfları arasında erkeklere özgü bir etkinliğe işaret ediyordu.

besleyen temeller, “özel alanın adalet dünyasının dışında yer aldığı” düşüncesidir (a.g.y., s. 153). Fraser’e göre (2004), Habermas’ın revizyonist tarih yazımı, bazı alanları ve kesimleri dışlaması ve çatışması biçiminde işliyor. Bu tarih yazımı anlayışı yanlılığına göre nitelikler kazandırılarak sunulur—“sınıf egemenliği biçimini meşrulaştırma yönünde işlev gören erkek yanlısı bir ideolojik nosyondur” (s. 110).

Var olan düzene karşı kazanımlar sağlamak amacıyla iktidar sahibi sınıflar, zamanla kapalılığı kendi çıkarları çerçevesinde iletişim kuran topluluklar haline gelerek *yozlaşabilirler*. Bazıları ise genişleyerek saray adetlerine karşı ve kamusal genişlikle işleyebilir ve sosyalist anlamda yoldaşığa ihtiyaç duymadan rasyonel iletişim kurar hale gelirler (Habermas, 2014, s. 104-105). Sennett’e (2002) göre “kamusal alan çözüldükçe ifade alanları öznelleşir” (s. 66). Bu durumda gelişen kamunun görünürlüğü ve yapısı/ilkeleri kaybolmaya başlar. Habermas (2014), liberal kamusal alanın çöküşünü şu nedenlere bağlar: 1. Kamusal alanın gittikçe belli odaklar etrafında yoğunlaşması sonucu, eleştirel misyonun ve aleniyetin tahribe uğraması (s. 250). 2. Burjuva kamusunun devletle bağlantısında giderek özelin bir parçası haline gelmesi. 3. Ulusallaşan ve bölgeselleşen devlet otoritesini bir anlamda kamusal gücü kendi ilkeleri etrafında toplaması (s. 251). 4. Devlet ve kamu arasındaki geçişken alanın daralması. 5. Ekonomik ve politik kamusal alanda özerkliğin sınırlandırılmasına neden olan erkin tekelleşmesi, “yeniden feodalleşme” biçiminde toplumu dönüşüme uğratması (s. 252).

L. Köker (2004), mevcut liberal-demokrasi düzeninde “siyasal kararların meşruluk temelini dayandığı ‘ortak toplumsal rıza’da yer alan toplumsallıktan ‘ulus’u” anladıklarını belirtir. Bu durumda “liberal bir değer olan ‘bireysel özgürlük’ ile ortak rızanın asıl referans çerçevesini oluşturan toplumsallığın ‘ulus’la birleşmesi, mevcut temsili sistemlerin siyasal meşruluk açısından karşı karşıya bulundukları sorunların en önemli kaynağını oluşturmaktadır (s. 311). Ulus devletlerin tekçi bakış açısıyla biçimlendirdiği ulusal kurumlaşma ve yasalar “ulus-devletin ve kamusal alanda bu tür bir devletin varlığı ve bütünlüğü kaygısını öne çıkaracak biçimde davranabilecek ‘vatandaşların, daha doğrusu böylesi bir vatandaşlık bilincinin oluşturulması gerektiği

Avlanma sahnesi bir yana, Peder D’Oyly’nin eril kimliğinin tam anlamıyla görülmesi için karısının [ikincilliğinin] gösterilmesi gerekiyordu ve bu da kafesteki kuşla yapılıyordu. Kafesteki kuş, avlanma sahnesini tamamlıyor” (s. 123-126).

yolundaki anlayışta ifadesini bulmaktadır” (a.g.y. s. 317). Ulus bazlı bir biçimde kamusal alanın çoğulluğunu süzmek, kamusalı tahrip eder. Burjuva kamusalının ekonomik ve kültürel değerleri içerisinde iyileştirme adımları, modern anlamda ulus devletin ekonomik anlamda vergi devletin inşaa edilmesi sonucunu vermiştir. Bu durum burjuva toplumunun çıkar ve hedefleri doğrultusunda devletin yeni versiyonunu hazırlamış oldu (Habermas, 2014, s. 79-81). Oran’ın (2014) değindiğı üzere; ilk aşamada burjuvazi ve kral işbirliğiyle feodalite tasfiye edilmiştir. Piyasaya hâkimiyeti türdeş sınıflara paylaşılarak ekonomiye hâkim olan burjuvazi kralın etkisini ortadan kaldırmıştır. Ekonomiye hâkim olan sınıf, politik ve gündelik yaşamda kendi çıkarları doğrultusunda değışiklikleri hayata geçirmiştir. Avrupa burjuvazisi, sınıfın ve büyük ölçekte ulusun egemenliğı çerçevesinde bir yaşam formu oluşturmıştır. Zamanla hem pazarın paylaşımına ve değerlerin korunmasına dönük milliyetçi politikalar ulus devletin lehine olacak şekilde gelişmiştir. Burjuvazinin ulus devlet ve sınıf politikası şu şekilde özetlenebilir: “(...) İçte feodal dönemden kalma azınlıkları asimilasyona, dışta da emperyalizme girişilecektir.” Ulus devletleşme politikası ile farklı kamular kontrol altına alınacak (eşitsizlikleri gizleyen kılıflar yolu ile belli hakların tanınması gibi) ve uyumsuzluklar sorun olmaktan çıkarılacaktır (s. 22).¹⁹

2.2. ARENDT’İN KAMUSAL VE ÖZEL ALAN ÇERÇEVESİ

Arendt (1994), kamusal alanın tahlilini sunduğı tarihsel izleğinde Antik Yunan *polis*’inden (şehir) ve *oikos*’undan (hane) yola çıkar. Antik Yunan akılcılığının, dağlı kökenleri hem yeryüzünü hemde insanı hesaba katmıştır, deniz ticareti vasıtasıyla kozmopolit ilişkileri gelişmiştir. Bu bağlamda akıl yürütmenin, karşılaşma ve ifşaa olmanın mekânı olarak *polis* önem kazanmıştır. Yaşamın döndüğü alan olarak görülen *polis*’in epistemolojisi ile hane (*oikos*) ve özel alan birbirine zıt konumlarda değerlendirilmiştir (Bookchin, 2013, s. 188). Dönemin *polis*’inde yaşamsallaşan kamusalığı yeniden hatırlatarak, *insanlık durumunun* en önemli yetisi olan bir arada ve birlikte eyleyebilmesi öncelikleriyle sunulur. Arendt için “(...) *polis*, tarihsel ve

¹⁹ “Nasıl tüm doğa toplumun gözünde bir malzemeyse, hükmedenler için de insanlar malzeme haline gelir. Burjuvaların birbirlerini denetim altında tuttıkları kısa liberalizm döneminden sonra, egemenlik kendisini faşistçe rasyonelleştirilmiş arkaik dehşet olarak gösterir” (Horkheimer ve Adorno, 2014, s. 122).

normatif bir olgunun ötesinde, bir metafordur” (Berktaş, 2012b, s. 44). Kristeva’ya göre (2012), Arendt “şu ya da bu dine, ideolojiye ya da siyasi vizyona değil, insanlık durumunun sevincine bağlı”dır (s. 221). Kamusal alan tahlilini geçmişe dönük özlem dolu bir okumaktan ziyade “[Arendt’in] amacı geçmişte yaşamak değil, dünyayı bugün de sevmek için yeni bir yol önermektir” (Dolan’dan aktaran: Berktaş, 2012b, s. 125).²⁰ Gander-Helmut (2009), Arendt’in düşüncelerinin birbiriyle çelişkili gibi görünmesinden ziyade asıl önem verdiği şeyin düşüncelerinin okuyucuya malzemeler bulabilmesi olduğunu söyler (s. 57). “Üretim yapan bir tür olarak faaliyet göstermenin getireceği sapmanın kötülüğünü reddetmeden, insanı eyleyen varlık olarak görmek insan eyleminin koşullarına bakmak Hannah Arendt’in yeni siyaset biliminin temel görevi haline geldi” (Bruehl-Young, 2012, s. 503).

Arendt’in konu ettiği analizin temel arayışı, sözün insana atfettiği siyasi olabilme ayrıcalığıdır. İlerleyen süreçte modern bilim çerçevesinde gelişen kamunun yetilerinin yani sözün muvaffak olabileceği insani ayrıcalık durumunun nesneleşmesi: Kültürel ve politik içeriklerden arınmış, mekanik, dolaşımsız, ulaşısız ve asimetric durumu, yekpare ve statik bir düzen yaratır. Bu durumda, insani etkinliğin potansiyeli ve alınan sorumluluk zayıflar. Böylece etkileşimin sorumluluğunun alınmadığı nesnelerin dünyasında, hâkim olma duygusunun/aklının geliştiği yaşamsallık aktif hale gelir (a.g.y., s. 12-15). Sözün anlamsızlaştığı ve sözün yitiminin sebep olduğu kayıplar, Arendt’in temel sorunsalını oluşturur. Bu vasıta ile insani ayrıcalığın mekânı olan politikayı yeniden özgün çıkarımlarıyla hatırlatır. Arendt “Aristoteles’ten, Kant’tan, Marx’tan, Nietzsche’den en çok da Heidegger ve Jaspers’den etkilenmiştir, ama hiçbirinin tilmizi değildir” ikili okumaya tabi tutarak onların yapıtlarına da ışık tutar” (Berktaş, 2012c, s. 42).

Arendt, insan eyleminin (*vita activa*) ana eksenini oluşturan üç temel insani etkinliği açıklamak için emek, iş ve eylemi önerir: Emek, hayatın zorluklarının giderilmesi için var olan biyolojik yaşama denk gelen bu yaşam ile açığa çıkan potansiyele/çalışma

²⁰ “Arendt’in, eskilerin özgürlüğünü tercih ettiğini söylemek, onun modern çağdaki devrimlerde-1871 de Paris Komünü’nde, 1905 Rus Devrimi’nde, 1917 Ekim Devrimi’nde, 1919 Bavyera Konseylerinde ve son olarak 1956 Macar Devrimi’nde-ortaya çıktığını söylediği politik özgürlük örneklerini görmezlikten gelmek demektir” (Sertdemir, 2009, s. 193).

durumuna işaret eder. İş, insan yaratımının ve üretimin doğa dışı olan kısmına işaret eder. Bu etkinliğin ortaya çıkardığı eylem “yapay bir şeyler dünyası yaratır.” Eylem, bu iki etkinlikten farklı olarak “şeylerin ya da maddelerin aracılığı olmadan doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinliktir.” Eylem, insani çoğullukta anlam bulur ve açığa çıkar; bu etkinliğin öznesi siyasi var oluşun anlamına ve hazzına nail olur. Bu yüzden Arendt, Romalıları, yurttaş olmak, insanlar arasında olmak ve eylemi deneyimlemek açısından “en siyasi halk” olarak görür (Arendt, 1994, s. 17-18). Yunanlıların, insan yapımı olan ile kozmosun kendiliğindenliği arasındaki farklılıkları görebiliyor olmaları, kozmos’a (insanların da parçası olduğu bir diyalektik içinde) özen gösterme anlayışını pekiştirmiştir. Dünyanın olanca kırılganlığı içinde insanlık durumunun anlaşılmasının elzemliliği, politik sorumlulukla derinden bağlıdır (Berktaş, 2012b, s. 22). Bu anlayış ve sorumluluk, insanın borçlu olduğu bu dünyaya ilgisini korumasını sağlamıştır.

İnsanın dünyada kendini ifade edebilmesinin yolu(kalıcı etkinlikler vasıtasıyla yaşamın devamlılığını sağlamak ve kendini gösterebilmek için) ölümsüz izler bırakma amacıyla sergilediği pratikleridir (Arendt, 1994, s. 29-35). Bu dünyada var olmanın kanıtları/delilleriyle bir toplumsal miras bırakma çabası içinde olmaktır. Buna bağlı olarak, *vita activa*’nın barındırdığı eylem, yapısı gereği, farklı anlamları ve uğraşları ortaya çıkardığı için hiyerarşiyi/ayırımı barındırır. Etkinliklerin yapısal farklılığı ve yarattığı sonuçlar belli insan tipolojilerini açığa çıkarır. Bu etkinlikler belli dönüşümlerle tarihin ve politikanın seyrini değiştirmiştir. Etkinliğe göre: Politikanın temeli *bios politikos*’ta açığa çıkar. *Bios politikos*, zorunlulukların dışında *polis* yaşamı için konuşarak eyleme çabasını ifade eder. *Bios politikos* yaşamın çoğulluğu içinde faili ve o çoğulluğun birbiriyle karşılaştığı siyasal aktörü/yurttaşı ifade eder. *Polis*’te açığa çıkan eylem ve konuşma birlikteliği, *praxis*’i oluşturdu, böylece baskı ve şiddetin aksine ikna temelli birliktelik insani eylemin doruk noktasını ifade etti. *Bios politikos*’un oluşturduğu yaşam önem kazandı (a.g.y., s. 43-44). Çünkü politik insan, emir-komuta ve itaat ilişkisini reddeder ve *praxis*’in çözümlerine inanır (Berktaş, 2012c, s. 48). *Homo faber* ise “araçsallığın en temel insani deneyiminden doğan araç ve gereçleri, bütün iş ve imalatı belirler”. Malzemeyi işleme ve imalatçı yönüyle “doğaya reva görülen şiddeti haklılaştırır” (Arendt, 1994, s. 209).

Arendt (1994), kamusal alanın herkese açıklık ve kendini ifade edebilme, insanlar arası mahremi ve özel alanın aşılması, dolayısıyla çoğullukla tanımlanan bir aradalık hallerine işaret eder (s. 74).

Tassin (2012), kamusal alanın bağlayıcılığını ve özgünlüğünü kavramamız için şöyle bir açıklamada bulunur:

Alan artık ortak olmadığına, kendini bir yakınlık eğilimi içinde sunmadığına kamusal alanı: onu mesafenin ayırdığını birleştiren uzaklıktan arınmışlığın ya da evcilleştirmenin alanı gibi değil; aksine, Hannah Arendt'in *insanlar arasında olmak (interhominesest)* diye adlandırdığı bir *arasılık (entre)* açılan şey olarak, bireyleri ayıran, onları bir dışlılık (*exteriorité*) içinde birbirine bağlayan, her bir dışlılığı bir araya getiren şey olarak anlamamız gerekir. Kısaca, alanı aralıkları birbirine bitişiren şey olarak düşünmek gerekir, mesafe ilişkisi olarak değil. Artık geniş bir alan yok ama bağlayıcı ayrılıklar ve ayırıcı bağıntılar oyunu var (s. 82).

Berktaş'ın (2012b) ifadesiyle: “Kendi konumumuzu muhafaza ederek başkalarının konumlarını ve dolayısıyla farklı bakış açılarını anlayabilecek şekilde muhayyilemizi genişletmek, ya da Arendt'in harikulade deyişiyle “başkasının zihni ziyaret etmektir. Ama gittiğimiz yere kendi evimiz muamelesi yapmamak”tır (s. 170). Birbiriyle diyalog ve eylem içerisinde olan kamunun ortaklaşan ve farklılaşan hikâyeleri geçmiş hatırlattığı oranda gelecek, birlikte yaşam inancıyla sürdürülebilir hale gelir. Totaliter rejimler ise özünü anlam arayışının söndürülmesinden ve itaatten alır; bu nedenle “egemenlik idesi anti-politiktir” (a.g.y., s. 63).²¹ Kadınların kamusal alan iddiası, atfedilen ayrımların gerekçelerinin zihinsel olduğudur; bu yaşam içinde sahiplenilmesi gerekenler, bütün olarak insan olan herkes için geçerlidir.

Herkes için geçerli dünya kavrayışı, yeryüzünde yerimizi alabilmemizi sağlar. Diğer bir ifadeyle, “şeylerden oluşma bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir” (Arendt, 1994, s. 77). Antik Yunan şehirlerinde, politikanın ilke haline gelişi: Politik yöntem olarak konuşarak eyleme, siyaset felsefesini açığa çıkarmıştır. Konuşarak eylemek (çoğulluğu referans alan), zor ve şiddetin yapamadığını yapar. Politikanın çoğulluk içinde açığa çıkma biçimi ve bu

²¹ “İnsanların yeni bir şeye başlama ve bunda benzersiz kişilikleri dışı vurma yetisi ellerinden tamamen alındığında geriye “gerçek, insani yüzlerle donatılmış oldukları için ürpertici olan kuklalar” kalır. ... Böyle bir dünyada birçok kişi ideolojik baştan çıkarmalara karşı dirençsiz kalmaktadır” (Dürr, 2009 s. 165-167). “Arendt'e göre problem, bir “dünya yurttaşlığı”nın oluşturulması değildir. Böyle bir yurttaşlık anlayışı, çoğulluğun yerine, bütünlüğü koyarak, ancak ortak dünyanın yıkılmasına neden olur” (Sertdemir, 2009, s. 215).

yöntemin açığa çıkardığı potansiyel, erdemliliğin göstergesi haline gelmiştir. Siyasal insan olabilmenin gücünü keşfetmek ve eylemin konuşmayla tezahürü despotizm karşıtıdır. Suskunluk yaratmak, otoriterliğin edimidir. Susmak, şiddeti ortamına uygun zemini verebilir ve susan özne ise üzerinde otoriter şiddeti hisseder. Birlikte çoğulluk içinde gerçekleşen konuşma eylemi içinde olmak şiddet ortamını ortadan kaldırır. Arendt'in (1994), ifadesi ile: “halis şiddet suskunluktur ve işte bu nedenle yalnızca şiddet “büyük” olmaz” (a.g.y., s. 44-45). Söz ifade etmede eylemden daha önce gelir. Çünkü “söz, eylemi anlamsızlık boşluğundan kurtarır. (...) [Ve] *eylemi gerçek kılar*” (Berktaş, 2012b, s. 161).

Ancak seyirciye dönüşen varlığınız herhangi bir eylemde bulunma imkânınızı felce uğratar. ... Söz alanının imajlar tarafından istilası, rollerin değişmesiyle ve egemenlikle sonuçlanır ve bu da bizi modern gerçekliğimizin bir başka özelliğine götürür; sözün düşüşüne. ... Söz her ne zaman elimine edilir veya daha önemsiz sayılırsa, özgürlük de elimine edilmiş olur. Bir kişi imajların denetimi altına girdiğinde, zorunluluklarla dolu bir gereklilik dünyasına yerleşir. ... Söze karşı dile getirilen nefret, öfke ve itham yalnızca sosyolojik uyumun ürünü değildir. Burada başka bir şey daha işbaşındadır. Ben delice ve bastırılmaz bu öfkenin, hakikat ile gerçeklik arasındaki çatışma olduğuna inanıyorum. Bir yandaki potansiyel açıklık – ulaşılamaz bir derinlikten veya öteden doğabilecek olan hakikatle - diğer taraftaki kendi içine kapanma hakkı arasındaki çatışma. “Biz dünyada yalnız değiliz” ile “ben, yalnızca ben” arasındaki çatışma (Ellul, 2012, s. 163-197-280-231).

Benhabib'e göre (1999), Arendt'in özel alana havale ettiği etkinlikler, “iktidar ilişkilerine yaslanmaları ölçüsünde bu faaliyetlerin ve ilişkilerin de kamusal çekişme meseleleri haline gelebileceklerini gözden kaçırmıştır” (s. 132). Arendt(1994), ekonomiyi, zorunlulukların idamesi, türün devamlılığı ve haneye ait bir mesele olduğu tespitiyle ekonomiyi “siyasi olmayan” olarak tanımlar (s. 48). Yunan düşüncesinde hanede yaşam bulan aile, doğal birliktelik olarak görülür. Köklenmiş ve köklendirilmiş bir düşünce başlangıcı olarak, erkek doğallığın dışında görülür ve bu doğallığın özneliği ve idaresi kadına atfedilir. Erkeğin vuku bulduğu edim, *bios politikosdur* (politik insan). *Bios politikos* insanın diğer tüm edimlerden farklı olarak özgünlüğünü ortaya koyabildiği, dünyanın ve kendisinin farkına varabildiği yurttaş olma avantajına sahip olur. Kent devletinin doğuşu ve idamesi, buna bağlı olarak biraradalığın devamlılığını/idaresini sağlayan kamusal alanın aktörü olabilme vasfına sahip olur. Bir bakıma yüce eylem, *polis*'in yaşamını kendine dert edebilmek ile politika gelişir. Köleler ve barbarlar yaşam tarzlarından kaynaklı yurttaş olma vasfının—sözü dinlenir

olabilmenin—dışındadırlar (a.g.y., s. 42).²² Dönemin hâkim anlayışı, özgür insan politika üretebilir, ya da politikayı özgür insan üretir biçiminde açığa çıkar. Hane, üyeleri gönüllülükle bir arada olsa bile ihtiyaçlar temelinde kurdukları topluluğun mekânıdır.

Bu zorlukların dışında *polis* hanenin zorlukları ve kaygısı olmadan kendini ortaya koyabilmenin mekânıdır. Siyasal otoriteye katılım, kamuyu takip eden ve kamuyu etkileyen yanıyla özgürleştiricidir (Arendt, 1994, s. 49-50). Arendt’in konuşarak eyleme olarak belirttiği etkinlik, insani çoğulluk içinde anlam bulur; bu eylem bir başkasında açığa çıkan farklı görüşlere ihtiyaç duyar. Bu durum (canlı olarak var olmaktan ziyade) temsil edilebilirliğin benzersiz sahnesinin canlı kaldığı, var olmanın aktif bir içlemesidir. Arendt (1994), yaşamın kaynağı olarak gördüğü bu etkinliğin yok oluşu durumunu “yaşarken ölmek demektir” diye belirtir (s. 241). Çünkü eylemin konuşma yoluyla yapılan versiyonu, kişiyi failleştirir, bu imkânla muhatap bulur ve muhatabının kim olduğunu anlamaya çaba harcar ve dâhil eder (a.g.y., s. 243-245). Doğal veya tasarlanmış gelenek halinde yaşamın seyri içinde yerleşmiş her eyleyici kendi hikâyesinin ifadesi olur. Bu biraradalık ortak dünya anlayışını güçlendirir, ötekiye karşı fantezileri yok eder ve bir arada yaşamının imkân dâhilinde olduğuna inandırır.²³ Bu biraradalık mevhumu, eylemin ilişkisel biçimini talep eder ve sınırları anlamsızlaştırır.

Hane zorunluluğuna ve yaşamın devamlılığına bağlı kalan köleler, barbarlar ve kadınlar, konuşmanın anlamını keşfedemeyenler olarak sorumluluk duygusundan yoksunlaşır. Çünkü zorunlulukların idamesinin gerçekleştiği hane ve öznelere siyasi olandan ayrıldığı için *siyaset öncesi* görülmüştür (Arendt, 1994, s. 51-54). Bu durumda hane, siyaset öncesi değerler ve siyasal dönemin değerleri arasında sıkışır. Tartışmaya dâhil edilmeyen ve sorunsallaştırılmayan hane yaşamı, dolaylı, statüsüz, dar bir davranış yelpazesi içinde kalır. Kristeva’ya göre (2012), öznenin arkaik bulunan anne

²² Arendt’in etkilenmiş olduğu “Kant’ta insan iki yanlı bir varlıktır. Biri “homo phenomenon”[özgür olmayan insan, istekleri biyolojik olarak koşullu, özel alan ve mekâna bağlıdır] diğeri “homo noumenon” [özgür insan, istekleri koşulsuz, akıl, ahlak yasaları, insan ödevleri ve insan ereğini dert edinir] yanıdır. Birinci yanıyla insan bedeni içgüdüleri ve ruhsal güdüleriyle doğanın bir parçasıdır. Bu yolla insanın istemleri koşullanmıştır. İnsan burada özgür değildir. Burada onu hayvandan ayıran bir şey yoktur” (Tekeli, 2010, s. 56-57).

²³ Kristeva’ya göre (2012), “insani biraradalık vurgusu egemence değil daha çok kadıncıdır” (s. 39).

bağımlılığı, yaşamcı idarenin ekonomik temelli oluşu ve tezahür sahasının eylemsizliği seçmesi toplum denilen bir alan yaratmıştır. Kadınlar ve köleler bedenın sıfır noktası olan biyolojik yaşam ya da zoe'nin birincil ifadesi olan emekte cismanileşir. “Beden asla doğanın ötesine geçmez, yalnızca özel alanda eylemek için dünyadan imtina eder” (s. 212-229). Werlhof’un (2008), dikkat çektiği üzere doğayla bütünleştirilmiş her şey kendiliğinden verici vasfında karşılıksız bir müdahaleye açık “(...) bedelini ödemek zorunda olmadığı ya da ödemek istemediği her şey; bedava (ya da olabildiğince ucuz) olması gereken her şeydir” (s. 153). Arendt’in kadınların konumu için belirlenmiş olandan farklı bir ekleme yapmaması, “(...) verili olan “kim”in belirlenmesiyle benzerlik gösteriyor” (Kristeva, 2012, s. 235). Özgürlük, biyolojik temel ve zorunlulukların bertaraf edilmesi oranında mümkün oluyordu. Zorunluluklara tıkanan hareket alanı, erkeğin özgürlük alanını oluşturur. Berktaş (2012b), sözün formel biçimde açığa çıkmasının bir zorunluluk olmadığını gündelik konuşmaların tüm tezahürlerinin (görüş alışverişleri, ikna ya da vazgeçirme çabaları) politik eylemin açığa çıkmasında birbirine bağlı bulunduklarını ve birbirinden ayıramayacaklarını belirtir. “(...) Çünkü ortak ya da kamusal ‘iyi’ye ilişkin şeylere karar verirken yürüttüğümüz müzakere ve tartışmanın parçasıdır” (s. 52-53).²⁴

²⁴Aristophanes’in (1996), *Lysistrata Kadınların Savaşı* eseri, kadınların zorunlulukların idamesi içinde iken kamusal birliğe ve ilgiye sahip olmadıkları anlamına gelmediğini fakat dışsallaştırıldıklarını aktarır. Bu metin, dönemin kamu yapısının erkek merkezli kararlar içinde bulunduğunu gösterdiği gibi kadınların potansiyellerinin ve yazılmamış duruşları için de belge niteliğindedir. Hem kamusalı hem de özeli yıkabilen güç olarak savaş devreye girdiğinde, erkeklerin yıkıcı potansiyellerinin bilen kadınlar devreye girmişlerdir. Aristophanes, erkek politikasının geldiği noktada çözüm olarak, kadınların biraradalık talebini daha iyi göstereceklerine inandığı kadınları (Helen kadınları) konun aktörü yapmıştır. Konuya ait birkaç anekdotla netleştirmek gerekirse: Metin içinde, kadınların ortak eylemlilik için harekete geçebilmelerinin (örgütlenmelerinin) zorunluluklara takıldığı şöyle aktarılmıştır:

Kleonike: Sabret, şekerim, gelirler. Kadın kısmının evden çıkması kolay mı? Kimi kocasına bakacak, kimi çocuğunu yatıracak, yıkayacak, yedirecek.

Lysistrata: Ama başka işler de var; çok daha önemli işler.

Lysistrata: Biz kadınlar savaşın ilk gülerinde haddimizi bildik her yaptığınıza boyun eğdik ağız açtırmadınız bize; sustuk ama yaptıklarınızı beğeniyor muyduk? Hayır. Olanın bitenin pekâlâ farkında idik. ...<< sana ne? Sen karışma! >>der, bizde susardık (s. 55).

Proboulos [erkek]: Susmayınca da ağzının payı alırdın tabii (s. 55).

-Lysistrata: Ben ağzımın payını almamak için susardım. ... Başımızı derde sokuyordunuz; yinede bizim size öğüt verme hakkımız yoktu. Söz bizim artık susmak sırası sizde (s. 56).

Kadınların kendi deneyimleri yoluyla kamusal meseleler için benzeşim kurmaları, erkekler için dalga ve küçümseme konusu olmuştur:

Günümüzde hanenin durumu, bu bakış açısının çok uzağına gidememiştir. Kuşkusuz siyasal olana katılım ve birlikte eyleyebilmenin ve kendini ortaya koyabilmenin önemi büyüktür; fakat hanenin de özgürleştirilmesi siyasal olanın yerini bulmasını sağlayacaktır. Gündelik zorunlulukların, insanın eylemine ve enerjisine hâkim oluşunu Arendt (1994), “kaderin bir sillesi” ve “evcil bir hayvana dönüşmek olarak” biçiminde yorumlar ve insanın siyasal yönünün yarattığı etkiyi açıklar (s. 119). Kamusal alanın ortaya çıkardığı birlikte eylemenin bazı diyetleri olduğu ve bu diyetlerin belli kişilere yükleniş egemenlik barındırır. Harcanan zamanın işinin ve öznesinin belli olduğu özel alan, “efendilerinin potansiyel üretkenliği”nin yolunu açar (a.g.y., s. 123). Bu koşulları yaratan ve yaşatan sistem, kadınların durduğu noktanın nedenleri üzerinde durulmamıştır. Bu anlamda kamusal alana kanalize olmamış emek, bir anlamda üretken değildi. Kristeva’ya göre (2012), Arendt, düşünce yaşamının ifadesi olan tefekkürle yaşamı, yaşamın *teminatı* olan eylemden nihilistçe uzaklaşılmasını da kabul etmez. Bilginin eylemi içermeyen ve biraradallığın emsalsiz biçimini fark etmeyen “biyolojik hayat dilsizdir. ... [Bu yüzden] Arendt anlatımının *praksis*'ine itibar kazandırdı” (s. 62-64). Çünkü “başka bir şey değil ama sadece entelektüel oldukları oranda, bilgisizdirler. ... Diğer herkes gibi toplumun fertleridirler ve buna göre davranırlar” (Arendt’ten Aktaran: Bruehl-Young, s. 504). Ellul’un (2012), ifade ettiği üzere: “Konuşulan söz, temel bir bildiriye veya bir dâhinin düşüncesini içeriyor olsa bile, eğer biri tarafından işitilmiyor ve yeniden bulunmuyorsa, boşunadır; ölür ve ortadan kalkar (s. 19).

Yaşamın zorluklarına, baskıya karşı kamusalın içinde olma isteği/aklı yurttaş olabilmek, cesaret ve sorumluluk gerektirir. Arendt’e göre, eylem sadece izole olma durumunda

Lysistrata: Elbette sizde de biraz akıl olsaydı, her işimizi düzeltirken bizim yünümüzden yumağımızdan örnek alırdınız.

Probolos: Ya? Nasıl bakalım!

Lysistrata: Şöyle önce, hani yün ne yapılır, bir güzel yıkanır, sonra yalağın üstüne serilir, tokmaklarla dövülüp kabası ayıklanır. Atina’nın da tıpkı onun gibi kirini pasını, kötüsünü kabasını def etmeli mevki sahibi olacağız diye birbirine girip, kördüğüm olanları tarakla ayırmalı, geriye kalan iyileri toptan sepete doldurmalı azınlık çoğunluk, yerli yabancı demeden hepsini bir araya koymalı. Bu memleketten göçmüş, başka şehirlere yerleşmiş insanları da öteye beriye saçılmış yün parçaları gibi toplamalı onların ipliğini de bizimkilere katıp kocaman bir yumak hazırlamalı sonrada bu yumakla halkın hırkasını örmeli (s. 59-60).

Erkek korusu: Olacak şey mi kadınların *yurttaşları* azarlaması. ... Soyunalım, çıksın erkekliğimiz meydana (s. 63-65).

mümkün değildir. Bu nedenle “(...) yalnızca hükümler tecrit edilmiştir; hâlbuki yenilikçi aktör zorunlu olarak bir hükümler değildir. Hem aktör hem de hasta olan kahraman yenilikçidir, inisiyatif alır ve daima başkalarının arasında hareket eder” (Kristeva, 2012, s. 110). Gördüklerimizi gören, duygularımızı duyan birilerinin varlığı, kendimizle dünyanın gerçekliği ve çeşitlilik içindeki biricikliği kavramamızı sağlar.

Modern Çağ’da kamusal olandan alınan haz, yurttaşların dünyaya ve insana olan ilgisinin yerini, mülkiyet, nesne ve nesne üreten insanın almasıdır. Hâkim kamu anlayışının dönüşümüyle kamusal olana duyulan hayranlık çağa uygun olarak tüketime dönüştürülmüştür. Bir anlamda dünyevileşmiş/bireyselleşmiştir. Çoğulluğun kamusu kamusalın ana dinamiğidir, bu dinamiğin kaybolması, özel çıkarlara mahkûm olmayı doğurur (Arendt, 1994, s. 82-85). *Animal laborans* üretici ve aynı zamanda tüketici kitleler oluşturur. İnsani eylemin dengesinin kayboluşu, yaşamın tek yönlü biçim alması, yaşamın bir bütün olarak tehlikeye düşmesi anlamı taşır, etkinliğin bir yönde yoğunlaşması hayatın çoğul anlamını zayıflatır. ... *Animal laborans*’ın çalışmayı kolaylaştırmak için yarattığı makineler dünyaya egemen olmuştur (a.g.y., s. 185-201). Eğer insani çoğulluğa, çokluk hâkim olursa; birlikte eyleme ve kavramaya giden yol tıkanmış olur. Modern çağda mülkiyet, bireysel yaşam ve hane idamesi için elde edilirken, *polis*’te mülkiyete sahiplik kamusal alana çıkabilmenin yurttaş olabilmenin imkânı anlamına geliyordu (a.g.y., s. 89-91). Bir bakıma özel alandan sıyrılmak ve yurttaş olabilmek, eşitsizlikle sağlanmıştır. Mülkiyet sahipliği temelli, eril sınıfın özel alandan ve zorunluluklardan sıyrılmak, kadınların ve kölelerin sırtından sağlanmış ve meşruiyet kazandırılmış yurttaşlıktır. Agamben (2013), Arendt’in insanlık durumu tahlilinin eksikliğini *biyo-politik* perspektiften yoksun olmasına bağlar. Mutlak tahakküm siyasal olanda başlamadan önce *çıplak hayat* üzerinde yükselmiştir (s. 144). “Bunun sonucunda ortaya çıkan şey, en sofistike siyasal teknikler kullanılarak başarılan, insanın hayvanlaştırılmasıdır. Bütün tarih boyunca ilk defa olarak sosyal bilimlerin önündeki imkânlar orta yere seriliyor ve aynı anda hem hayatı korumak hem de bir soykırıma yetki vermek mümkün oluyor.” Özellikle bu açıdan bakıldığında, bir dizi amaca uygun teknoloji kullanmak suretiyle deyim yerindeyse kendisine gereken “uysal bedenler”i yaratan söz konusu yeni biyo-iktidarın ulaştığı disiplinci denetim olmasaydı,

kapitalizmin gelişimi ve zaferi mümkün olmayacaktı” (Agamben, 2013, s. 12). Benhabib (1999), *polis'in* tartışmacı politik uzamını bu uzamdan dışlanmış olan kesimlere borçlu olduğunu belirtir: “(...) azınlığın sahip olduğu “politika yapmak için gerekli boş zaman” bu insanların “emeği”nin gündelik zorunlulukları karşılaması sayesinde olanaklıydı” (s. 125).

Arendt, modern kültürün politikadaki kriz anını bir *unutma tehlikesine* referansla tanımlar: Anlatıda saklı belleği açığa çıkarmak, hatırlamak ve hatırlatmak insanlığın ortak politikasının kurulmasında önemli bir itkidir (Aktaran: Kristeva, 2012, s. 104-105). Arendt bu itkiyi eylemin üstünlüğünü göstererek kurar; anlatısını anlaşılır kılmak için de kullanır. “Anlatı önemlidir ancak eylem, anlatılan bir eylem olması kaydıyla üstün gelir. ... İnsan ile yaşam arasındaki ilk tekabüliyet anlatıdır; anlatı, en hızlı paylaşılan ve bu nedenle de ilk siyasi eylemdir” (a.g.y., s. 101-122). Anlatı, hem çoğulluktan üretilir, hemde çoğunluğa hitap eder. Öğreticiliği ile çoğulluğun kavrayışına etkide bulunur, geniş perspektifler kazandırır.

Bütün deneyimleri silip atacak kadar yoğun olan duygu, bedende hissedilen acıdır. Aynı zamanda en özel ve başkalarına en az iletilebilir olan duygudur. Bu duygunun telafisinin zorluğu, ortak dünyanın keşfedilememesinin, ortak dünyaya karşı açtığı yara olmasındandır. Bir araya gelmemizi sağlayan bir ortak dünya olarak kamusal alanı (tahrip etmemek) birbirimize ihtimam gösterebilme duygusunu geliştirir, birbirimizin üzerine yıkılmamızı önler. Modern dünya ise, bu durumun tersi olarak birbirimiz ile ilişkisiz varlıklar haline gelmemize sebebiyet verir (Arendt, 1994, s. 78). “O andan başlayarak Arendt, Holokost'un dehşetini tasavvur etme yetisini, ne idüğü belirsiz bir anlayışa, analize ya da aklileştirmeye değil, bizatihi anlatıya emanet etti” (Kristeva, 2012, s. 135). Arendt, tarihin insanın silinmesi olan kampta gerçekleştirilenlerin kaynağını “örgütlenmiş unutmaya” bağlar (a.g.y., s. 187). Bruehl-Young (2012), Arendt'in kamusal ve özel arasında kalan bu alanın haneyle bağdaştırılarak iki alanın arasında kalmış geçişkenliği, sosyal olarak tanımladığını belirtir. Sosyal olanın kaygıları ve yarattığı düzen ulusun çıkarlarıyla bütünleşerek tekil ve öznel politikalar üretmiştir. Tıpkı bir aile idaresi biçimini alan kamu, ulus çatısı altında örgütlenir (s. 498).

Modern çağın yarattığı radikal yabancılık, yalnızlık ve köksüzlük insanlara dünyada yerlerinin olmadığını duygusunu verirken onları kimlikten ve ortak duygudan(dünyaya karşı sorumluluk duygusundan) da yoksun bırakır. Canlı ve istikrarlı bir kamusal alanın ortadan kalkmış olması nedeniyle başka insanlarla ve çevresindeki gerçeklikle bağı kopar, bağımsız düşünme ve eylem de bulunmaya yetisini getirir; böylece totaliter kurguların çekiciliğine kapılmaya açık hale gelir (Berktaş, 2012b, s. 81).

Modern çağın belli değerleri, kamusal alan için adanan çıkarsız ve salt sorumluluk dolu bir yaklaşım değildir ve saklanan amaç hiçbir zaman iyi olamaz. “Sakladığı kuytuluktan çıkan kötülük arsızdır ve ortak dünyayı hemen yok eder; saklandığı kuytuluktan çıkan kamusal rol üstlenen iyilik de artık iyi değil kendi usulünce bir çürümedir ve gittiği her yeri de kokuşturacaktır” (Arendt, 1994, s. 111).

Belli bir hükümet biçimi, benzeri görülmemiş ve ürkütücü derecede çelişkili bir tarzda, siyasetin tamamen ortadan kalkmasına yol açabilir. Hükümet biçimleri içinde bir yenilik olan totalitarizm, tiranlıktan farklı olarak, siyasetin körelmesi değildir. Siyasetin radikal biçimde ortadan kaldırılmasıdır: Buda ilk önce seçilmiş bir grubun, en nihayetinde de herhangi bir grubun insanlığını sistematik olarak ortadan kaldırarak, insanları insan olarak gereksiz /fazlalık haline getirerek gerçekleşebilir (Bruehl-Young, 2012, s. 123).

Otoriter atmosferden çıkışın göstergesi ise insan doğumudur. Arendt (1994), dünyanın çoğulluğu ve doğarlılık potansiyeli vasıtasıyla ve çoğulluğun hiçbir zaman mutlak bir tekilliğe süresiz mahkûm kalamayacağını belirtir. Çünkü “doğurganlık yaşamın kuvvetidir” (a.g.y., s. 151). Eylem ve konuşmak birlikte ve çoğulluk içinde oluşu, nihayetinde her yeni doğan insanın benzersiz yaşam hikâyesinde ortaya çıkar. Ve temasa geçen her yeni yaşam çoğulluk olarak var olabilmenin umudun yeşertir. Yeryüzü çoğulluktur, bu yol birbiriyle çatışan sonsuz sayıda irade ve niyetlerle yüklü hikâyeler üreilmeye devam eder (s. 252). Kadın bedeninde açığa çıkan doğurganlık tüm olumsuzluklara rağmen yaşamın yeniden inşa edilebileceğine, yenilenebileceği gibi bir işleve sahip olmasının yanı sıra hareket alanını daraltıcı, tekil bir sorumluluk atfı içindedir.

2.3. FEMİNİST KAMUSAL VE ÖZEL ALAN ÇERÇEVESİ

Kadınların kamusalılığı, cinsel egemenlik sebebiyle madun kamular içerisinde değerlendirilmiştir. Kamusal ve özel alan arka planı, sistematik bir biçimde işbölümünün cinsiyetlendirilmesine dayanmaktadır. Genel olarak, hane, mahremiyet, ahlak kadınlarla bütünleşmiş biçimde ele alınır. Millet (2012), ataerkil sistemde erkeğe atfedilen gücün biyolojik değerler sisteminden ziyade, politikanın gücünün erkek

cinsiyetinin avantajlarına göre şekillendirilmesinden kaynaklandığına değinir (s. 52). Ataerkil politika her alana ve mekâna sızar. Böylece erkek olmayan nüfus da politikanın ataerkil yönetiminde yaşar. Kamusal alanın eşitlik temeli bu politikanın gölgesinde kalır: “Eylem ve yararlılık açısından alındığı zaman, cinsel rol, kadına ev işi, çocuk bakımı gibi işleri yüklerken, erkeklere ilgi, istek duyma, ilerleme ve yükselme hırsını bırakır” (a.g.y., s. 47-49.) Dünyada cinsel çoğulluk içinde farklı perspektiflerle eyleyebilme imkânı bir cinsin çoğunluğuna teslim edilir. Çünkü kadınların “yuva”larına karşı tutumları, genel olarak kadınlıklarını belirleyen diyalektiğin buyruğundadır. Razi bırakılmışlık içinde, yaşadıkları tekrar eder; dışsallaşmış oldukları evrendeki konumlarını, sözlerini başka bir zaman için ertelemeye bırakırlar. Özel olan hiyerarşik ikiliğin en alt katmanı olarak görülür ve kadınlara atfedilen özel alanda yapılan işler küçümsenir. Kamusal alan için verilen savaş bir anlamda kamusal alanın özel olarak kabul edilen karşısında daha yüce olduğu izlenimini yaratır. Savran-Acar’a göre (2004), özel ve kamusal ayrımının mevcut cinsel rollerin içinde bulunduğu durumu “mutlaklaştırma” işleyişine de hizmet edebilir. Bu nedenle bu ayrımlara esnek yaklaşmak, sürekli gözden geçirmek gerekmektedir (s. 104-105). Kamusal ve özel alan olarak keskin bir bölünme olduğunu düşünmek, yaşam alanların içindeki farklılıkları okumamızı engelleyebilir. Bu bakış açısı, tarihsel sürekliliğin devamını oluşturan formu yeniden üretir ve sabitler.

A. Bora’ya göre (2004), “özel alan diğerkamlığın, vericiliğin, duyguların, kabullenilmiş bir eşitsizliğin, enformel ilişkilerin; kamu alanı ise adaletin, rasyonalitenin, sorumluluk ve hesap vermenin, eşitliğin, formel ilişkilerin alanı”dır. İktidar ve kamu odağı olarak baba merkezlik doğal bir biçime büründürülmüştür, ilerleyen süreçlerde baba merkezli kamu modern devletin üzerine giydirilmiş kılıf olarak kalmıştır (a.g.y., s. 529). Kamusal birey erildir ve kamunun eril merkezliliği kadın yaşamsallığının kamusal boyutlarının açığa çıkmasına izin vermez (a.g.y., s. 333). Pateman (2004) toplumsal sözleşmelerin yapısı hakkında şunları belirtir: Kamusal, özel, bireysel ve sivil toplum hakkında girişilen tüm çabalar, ataerkil kategoriler olarak inşa edilmiştir. ... Bu bağlamda gelişen demokrasinin erkekler ve kadınlar arasındaki eşitlik ilkesinde işlevsiz kalması demokrasinin cinsiyetini gösterir. Politik eşitliğin sağlanamaması, politikanın eril yorumuna dayanır (s. 20-54). Ataerkil nüveleri koruyarak ilerleyen modern politika, ataerkil yönetimselliğin başka bir formülasyonu olmuştur. Toplumsal sözleşmede hak

iddia eden kesimlerin egemenliğini esnetme çabalarına rağmen bu yapının içinde kolayca aynı zihniyete rastlamak mümkün. Modern çağın erkek öznesi, babalarından aldıkları mirası yani erkek kardeşler arası toplumsal sözleşmeyi korumuşlardır (a.g.y., s. 123-124).²⁵

Fraser (2004), *public* (kamusal) kelimesiyle *pubic* (kasık kemiği) kelimesi arasındaki etimolojik bağlantıya dikkat çekerek, kamusal alanın asli öznesinin erkek olduğu yönündeki argümanının söylemsel/bilmeye dair eksenine işaret eder (s. 107). Bu bağlamda, Irigaray (2014), *Başlangıçta Kadın Vardı* adlı çalışmasında Sokrates öncesi filozoflardan başlayarak yaptığı çözümlemelerde, kadınlar için kullanılan kelimelerin eksik bırakıldığından veya kaynağın belirtilmediğinden bahseder. İnsanlarla, insan toplumlarıyla ilişkili bilginin kadınlarla bağlantı kurulmadan, ataerkil zihniyetle aktarıldığına, erkekler arası konsensüsü ve usta çırak ilişkisi (Antik Yunan eğitim tarzına atıf yapılarak) temeliyle öğretildiğine ve bunun erkek egemen öğretinin tarihsel sabiti olduğuna, işaret eder. Kadınlarla bir tür ekstaz (metafizik ya da şiirsel soyutlanmışlık, hiç yokmuşçasına “olmayışı”) bağ kurulabildiğini aktarır. Kamusal alanlar veya diğer alanlarda bu ekstazik (tarihte olduğu kadar, kadınların evde hiçbir şey yapmadıklarını düşündüren biçiminde) söylemin mevcut olduğunu ifade eder. Kamusal alana hâkim olan bu ekstaz söyleme göre, kadınların öğretilerde belirsizlik içinde bırakılması, dilin, düşüncenin ve her türlü iletişim olanakları dışında yer alır. Bu belirlemeler ve koşullar altında kadınlar özne olarak görmez veya kısıtlanır. Bu durumda “geriye yavaş yavaş silinecek olağanüstü, ulaşılmaz, dile getirilmez bir öte-deneyimin anısı kalır”. Bu şekillenme geri gönderme yapmaz “çünkü öğretinin kaynak bakımından kadınlı ilişkisiz ve kendine yeterli olması gerekir” (s. 14-15). Kadınlığın inşa edilmiş bu biçimi mantıkla bağı bulunmayan bu söylemlerle hafıza bunalımı yaratıldığından insanlık tarihinin unutulmuş köşesinde kalmıştır. Kadınlara dair

²⁵ Kamusal alanın eşitlik argümanı ile ortaya çıktığı dönemlerde dahi kadınlar en sert uygulamalara maruz kalmıştır. “Örneğin, Fransa’da Olympe de Gouges, daha 1791’de, Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’ni yayınladı. Zaten Fransız Devrimi boyunca hem bireysel olarak, hem de dernekleri aracılığıyla kitlesel olarak mücadele eden kadınlar, son zamanlardaki araştırmaların giderek daha fazla ortaya koyduğu gibi, son derece aktiftiler. Ancak devrimden kısa bir süre sonra, bilinçli bir biçimde susturuldular. Burjuva “demokratik” devrimi, henüz, kadınlara mülksüzlere de demokrasi tanıyacak kadar “demokratik” değildi! Nitekim, 1793 yılında Olympe de Gouges giyotine mahkûm edildiğinde, kararı veren “Devrimci Mahkeme”nin idam gerekçesi, başka söze gerek bırakmayacak kadar açıktır; Olympe de Gouges “kendi cinsine yaraşmayacak şekilde politika ile ilgilendiği için ve ölümü diğer kadınlara ibret olsun diye” mahkûm edilmişti” (Berktaş, 2012c, s. 122).

erkeklerin belirlediği sembolik kavramlar, kendi içine hapseden ve onun dışında bir çıkışı meşru görmeyen ve yaftalayan bir dil ve anlayış geliştirir. İş bölümü ayrımı sistemin tüm alanlarında ikicilik yaratmıştır. Feministler işbölümünün ortaya çıkması ve yerinden oynatılmamasını eril epistemolojik bakışa bağlar. Bu bakış, “bilen”in konumsallığını ve bilgi edinmede etkili olan özel koşulları dikkate almaz ve doğallaştırır/normalleştirir (Tanesini, 2012, s. 145). Keller (2007), erilliği nesnellikle, kadınlığı ve anneliği duygusallıkla eşleştirdiği yapının, toplumsal cinsiyeti, toplumsal düzeni ve bilimi şekillendirdiğine ve geliştirdiğine vurgu yapar (s. 97-112). “Birleşmeyi ve farklılaşmayı —nesnel gerçekliğin kendisini simgeleyen— babadır; hatta baba “gerçek” dünyayı sırf onun *içinde* olması sayesinde bile temsil edebilir” (a.g.y., s. 113). Kamusal varlık kazanan, baba simgesi, sözü ciddiyetle dinlenebilir oluyordu. Foucault (2010), kadın kamusallığını önemli ölçüde etkileyen evlilik bağındaki eşitsizliğin temelini, kadınların kocalarına ait, erkeklerinse kendisinden başka hiç kimseye ait olmadığı bir düşünce sistemiğinden beslendiğine dikkat çeker (s. 227). Eril hukuk çerçevesinde gelişen evlilikler, kadınların kamusal alanı kullanmasını engeller. Ortak yaşam içerisinde eşit paylaşılmayan ve değer görmeyen kadın emeği, vermek zorunda olunan emek olarak değerlendirilir. “Eşlerin birisi—kadın—söz konusu olduğunda, kısıtlamalar, statü, yasa ve geleneklerce tanımlanmış ve cezalar ya da yaptırımlarla güvence altına alınmış; diğeri—erkek—için ise, evlilik statüsü, ona meşru varisini verecek kişi belirlemek dışında kesin kurallar dayatmaz” (a.g.y., s. 228). Oysa temel olarak “birliktelik sanatı aynı zamanda konuşma sanatıdır” (a.g.y., s. 434). Evlilikte erkeğin merkez olması kadını suskunluklaştırır. Eş olmak üzerinden değil egemen olmak üzerine yoğunlaşan bu ilişki tek yönlü (dayatma) hale gelir. Bu biçimde evlilik anlaşmasında kadın kurbanlaşır.

Belirsiz alanda kalan kadın emeği kalıcı yaratımlar bırakmadığı gerekçesiyle kolayca silinir ve ev-içi emek görülmez. Kadınların, emek vermesi gereken yönün belirlenmiş olması bir yana yaşamsal ihtiyaçlar ve yaşam üstü olarak görülen uğraşlar arasında önemlilik hiyerarşisi oluşturulmuştur. Bu durumda kadınların uğraşı tüketilen, sürekli bir çaba gerektiren ve görülmeyen bir hal alır (de Beauvoir, 1974, s. 73-74). Yaşamımız ve üretimlerimiz (pratik, teorik, düşünsel) evle de iç içedir. Evlerimiz tüm bireyleriyle ortak yaşam alanı haline gelmedikçe, bir kişinin genellikle birçok faktörün de desteği üzerine kadının sürekli çaba harcadığı, dünyayla bağını kurmasını engellediği bir mekân

haline gelir. Bu durumda özel olarak ihtiyaçlarımızı, paylaşımlarımızı sağladığımız alanın işleyişini sadece bir kişiye yüklemek evin anlamını değiştirir ve üzerinde düşünülmesi bir hale getirir. Kadın hareketinin kamusal ve özel olan için geliştirdiği, özel alan politiktir söylemi ayrımcı tahsislerin, eril politikanın ve burjuva toplumunun belirlenimlerinin ve zihniyet yapısının ürettikleri çerçevesinde gelişen özel ile kamu arasındaki yapısal bölünmeyi deşifre etmiştir (Mies, 2012, s. 71). Tarihsel olarak işbölümünün ve eril politikanın göstermiş olduğu yapısal dönüşümlere rağmen, kadınların emeğinin konumlandırılması değişmemiştir. Feministler ise emek olan ve olmayan, politik olan ve olmayan arasındaki ayrımın cinsiyetçi olarak kurgulandığına vurgu yaptılar. Ev-içi çalışmanın fiziksel veya diğer ihtiyaçlara odaklanmış olması ve tüketilmesi gereği kalıcı bir yaratmayla sonuçlanmaz. Çoğu kez kadınların geriye ne bıraktıklarına dair tartışmalara tanık olmamıza sebep olur. “Ev kadını” temsil edilen bir simge haline dönüşür, erkek ise kendini temsil etmenin gururunu yaşar. Hiçbir şey yapamadığını düşünen kadın, evinin içinde yaptıklarıyla varlığını dile getirdiğini sanır. Toplumun ilgilerine ve beğenilerine göre hareket ederek (giyim, süslenme, yürüme, oturma, yemek pişirme, ev temizliği ve düzeni...) kendine yabancılaşır ve arayışını belirlendiği alan içinde tesis etmeye çalışır (de Beauvoir, 1974, s. 198). Bilgileri, ilgileri ve stratejileri doğrudan tecrübe ettikleri üzerinden gelişir. 1970’li yıllardan başlayarak, popülerleşen özel ve kamusal alan ayrımı kadınların ortak sorunu haline gelmiştir (Savran-Acar, 2004, s. 104). Yeryüzünün kendisine açıldığı zamandan, daracık bir mekâna kısıtıldığı zamana geçiş yaptığını düşünen Woolf’la bir nevi yakın anlatıya sahip İranlı kadın şair Ferruhzad’ın deneyimleri ve yaşantıları arasında derin bir bağ bulunuyor. Farklı coğrafyalarda ve zaman dilimlerinde olsa da kadınların yazgıları ve hissettikleri benzeşebiliyor. Bunun nedeni her yere yayılmış ataerki düzendir. Ataerki veya patriyarka etnisite, ırk, kültür, dil, din veya ülkeye ya da coğrafyaya özgü bir durum değildir, evrensel hale gelmiş ve yayılmış yegâne ideolojilerden biridir. Farklı formlarda açığa çıkan erkek egemen akıl, ataerki düşüncüyü yeniden üretip güçlendirir. Woolf’un bu satırları yaşadığı paradoksu anlamamızı sağlar:

Artık kışı, yazdan çimenlere ya da fundalıklara değil, camlardaki buğu ya da buza bakarak ayırıyorum. Bir zamanlar ala karganın tüylerinin düşerken mavileşmesine hayran olarak gürgen ormanında gezinir, yolda çobanlara, yersiz yurtsuz insanlara rastlardım. Şimdiyse elimde toz almaya yarayan tüylü süpürge, odadan odaya dolaşıyorum ancak (Aktaran: de Beauvoir, 1997, s. 56).

Ferruhzad'ın (2016), “bir perde asılmasının benden aldığı gökyüzüdür” dizesi kadınların nasıl bir kapatılmışlığa maruz kaldığını gösterir (s. 87). Kadınların haneyle kısıtlanmaları farklı coğrafyalarda olsa da anlatılarında ortaklaşmalara kapı açıyor. Bu anlatılar sadece mağduriyeti aktarmazlar; aynı zamanda karşı anlatılarını geliştirmelerine zemin hazırlar.

Mies'e göre (2012), neoliberal kapitalizmin gerektirdiği “emeğin esnekleştirilmesi” ve kadın emeğinin değerlendirilmesine yönelik uygulamalara bir gösteridirler ya da toplumun devamlılığını sağlamak ve kapitalizme destek atmak açısından işlevseldirler. (s. 238). Aksine tüketici olarak değerlendirilen kadınlar uğradıkları hak ihlalden çok bu görünümü aşma çabasına girmektedirler. Çünkü “sermaye, evin geçimini sağlayan kişi diye adlandırılan koca figürünün arkasına saklanabilmişlerdir” (a.g.y., s. 84). Bu yüzden ellerinin emeğiyle yaptıkları işlerden aldıkları paralarla bütçeye katkı yaptıklarında sevinir hale getirilmişlerdir. Mies'in ifade ettiği (2012), üzere çocuk doğurmak dâhil kadınların bütün eylemleri ve üretimleri doğaya ait bir sürecin parçası olarak ve karşılık gerektirmez (s. 104). Üretken olmayan emek çözümü *-kapitalist ataerki* koşullarında daha çok emek sarf ederek emeğin tanınmasını sağlamak-çözümlememiş kapitalist gidişatı ilerletmeye hizmet eder (a.g.y., s. 76). Böylece, ikincilleştirilen emek olarak kadın emeği, toplumun, kültürün bir bütün olarak sistemin devamlılığı sağlar (A. Bora, 2005, s. 61). Böylece, kadınlar arası güçlenme, çatışma ve yaşam kurgulama biçimi, erkek düzene uygun olarak tasarlanır (a.g.y., s. 48).

İnce (2015), genel yargıların ve ifade edişlerin dışında, kadınların ev mekânı içinde sergiledikleri pratiklerle kimlik edindiklerine değinir. Bu şekilde var olmak, olması gerektir ve nede olsa kendisine ve kendisine dair olanlara için yapılmaktadır. Bir nevi kendi ailesi için sıcak ve huzurlu bir ortam oluşturmaktadır. Yaptığı işin ise hakkını vermek ise kendi alanı içinde başarılı olmaktan geçer ve bu durum yer yer hem övünç hem de gurur kaynağıdır. Bütün bu olumlu anlamlandırmalar “kadının ev üzerinde sahip olduğu otoriteden” kaynaklanır (s. 138). Ev içinde gerçekleşen eylemlerle ilgili detaylı bilgi sahibi olmak bir nevi bir kendini kurma, alan açma ve var etmedir. Aynı zamanda kadınlar bu düzen içinde, ilgilerini yeteneklerini, zevklerini ve yaratıcılıklarını ortaya koyabilir (a.g.y., s. 154). Ev ve dışı olarak biçimlenmiş yaşam uzun bir tarihsel süreç içerisinde var olmuş ve hayatımız için belli anlamlar kazanmıştır. Fakat kadınların

bulundukları ve hayatlarını geçirdikleri alanlar ataerkil sistemin yasalarına göre düzenlendiğinden (istisnalar dışında) yaşam içinden biçilen roller, anlamlar ve kendilerine biçtikleri bu anlamda iktidar alanı biçimleri alıştırdıkları yaşamın ürünüdür.

Scott (2004), hâkim normlar nezdinde yapılan ideolojik içselleştirilme yorumlarının muhalif olanı görünmez kılarak sömürüye istikrar kazandırdığına vurgu yapar (s. 141). Bu durumun açığa çıkardığı sonuçlar ise, kadınların erkek kültürüne uygunluk göstermesi veya bu kültürle pazarlık için strateji belirlemesi şeklinde olmuştur. Kültür diktası sadece erkeklerin görüşünü yansıtacak biçimde, erkekler tarafından kurulup, yayıldığından kadınların, kendi gerçekliklerini kendi deneyimleri içerisinden kurmaları engellenmektedir. Kadınlar kendilerini ortaya koyacak temeller yarattığında tüm kültür ve gelenekleri yeniden gözden geçirmeleri gerekir (Firestone, 1993, s.168). Bookchin (2013), genişleyen alanın yapısı hakkında şunları belirtir: İş bölümünde erkeğin faydasına göre esnetilen bu alan hep aynı anlamda kalacaktır. Sivil alan genişlese bile ev içi yaşamın kökleri korunarak tarih öncesine dayanan baba merkezlilikten—yapısal olarak değişiklik gösterse bile—aynı temelleri esas alacaktır. Aslında iki cins hiçbir açıdan üstünlük içinde yer almaz ancak tamamlayıcı olabilir. Fakat bu tamamlayıcılığın kadının emeğiyle eşitlenmesi ve hiyerarşik farklılaşmayla sadece kadının tabiiyetiyle değil itibarsızlaşmasıyla da sonuçlanacak bir çatışma alanı (şiddet ve tahakkümle evriltilmesi) ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle, “dişil” özellikler toplumsal tabiiyetle ilişkilendirilir (s. 159). Cıbroğlu (1996), kadınların kamusal olarak kurdukları bir tarihsel momente değinerek: Baba merkezliliğin, kadınların bilgi ve yeteneklerine el koyarak toplumsal yapıyı değiştirdiğini (anaerkil dönemi) hatırlatır (s. 87). Ve böylece giderek genişleyen bir biçimde, yaşam pratiklerinde annelerin deneyimleri rol oynar. Kadınların söze duydukları ihtiyaç çocuklarıyla kurdukları iletişimde açığa çıkar (a.g.y., s. 96). Yaşam pratiklerinden kaynaklı söz temelli yaşamsallık, kadınların eylemlerinde egemen hale gelir ve sözün gücüne inanılarak toplumsal yaşam idame ettirmeye çalışılır. Fakat avcı erkek (toplumsallığın ilk kurucusu olan kadınların yarattığı ve ürettiği değerleri) kadınların (kadınların da isteğiyle) toplumsallığına katıldıktan sonra kendini egemenleştirmesi ve tüm kadın mirasını (siyasal ve toplumsal üretimleri) erilce gasp etmesi ataerkilliğin hüküm sürmesini sağlamıştır (a.g.y., s. 82). Bu tarihselliğin devamı niteliğini taşıyan hem kadın emeğinin yok sayılması hem de

kadın üretiminin gasp edilmesi, açığa çıkmaması aynı zihniyetten doğar. Doğaya, kadına ve çocuğa nesneler olarak bakan ataerkil perspektif modern zamanlarda insan eyleyişine hâkim kılınmıştır: “Bu paradigmanın özünde, üretici olmayanların, başkalarının ürettiklerini ele geçirmeleri ve tüketmeleri (ya da harcamaları) gerçeği yatar” (Mies, 2008, s. 147). Erkek öznenin doğayla kurduğu bu dışsal ilişkinin ilk açığa çıkışı doğa ve kadınlar arasında kuruldu, ilerleyen zamanlarda kapitalist devlet düzeniyle bu ilişki biçimi devam ettirildi (a.g.y., 147). Erkek-avcıda değerlerinin devamı niteliğinde açığa çıkan var olanı tüketmek ve emek üzerinden sağlanan zamanla sahaya hâkim olmak, yaşamı sömürmesi ve yerleşmesiyle ilgilidir. Ataerkil düzen gücünü, cinsel şiddetten ve egemen cins değerlerini zorbaca devam ettirmesinden almıştır (Millet, 2011, s. 77). Dünyayla kurulan bu araçsal ilişki erkeklerin aksine kadın toplumsallığında farklıdır; kadınlar özellikle çocuklarıyla ve doğayla kurdukları ilişki birlikte olmaya ve birlikte eylemeye bir anlamda yeryüzünü tekil bir biçimde ele almayışıyla ilgilidir. Kadınların çocuklarıyla, doğayla (kendilerini doğanın bir parçası olarak gördükleri) paylaşım içinde bulunması karşılıklığa duyarlı ilişkilene biçimini ortaya çıkarmıştır. Bu iletişim biçiminin çoğu zaman hakkı verilmemiş ve sığ bir biçimde yaşamın zorunluluklara göre ele alınmıştır. Ana çocuk ilişkisi karşılıklı öğrenme ve birbirinin yaşamını hesaba katan bir biçimde yaşam planı yapma, deneyimleyerek öğrenme biçiminde tezahür etmiştir. Kadınların bu düzen karşısında savunma (ekonomik, politik, bilimsel vd.) araçlarına sahibi olamaması, en büyük olumsuzluktur. Kadınların cesaretini kıran temel bileşen ise çocuklarıdır. Bu tezin sahasında da gözlemlendiği gibi kadınlar çocuklarının kendilerini kocalarından ayıracağı duygusundan çok, kocalarından ayrılırlarsa çocuklarının başına neler geleceği korkusundan hareket eder. Çünkü her şeyden önce anne olan kadın aklını başına toplamalıdır. Fakat bu değerlerin talep ettikleri ve evin (erkeklerin istediği şekilde devam ettiği sürece) *huzur verici* yönlerle çevrelenmiş tanımlamalarının çoğu erkekçedir. Bu durum, kadınların özel alanı kendi değerlerince ve isteklerince yaşadıkları bir alan olarak görmelerini engeller. Böylece, “cinsiyet her ne kadar çoklu bir kimlik ise de maruz kaldıkları eşitsizlik, ayrımcılık ve baskı kadınlar arasında bir “negatif ortaklık” kurar ve feminist politikayı mümkün kılar” (A. Bora, 2005, s. 48-49).

Fraser (2004), madun karşıt gruplar arasına dâhil ettiği kadınların kamusalının altını çizer. Buna göre bu alt karşı-kamusalıkların üyeleri baskı altına alınmış sosyal gruplar

olarak kimlikleri, çıkarları ve ihtiyaçları üzerinden karşıt söylemler oluşturmaktadır (s. 119). Sözün ve bilginin erkeğin tekelinde olduğu ataerkil iktidar içerisinde kadınların bilgiye erişimi önünde engel teşkil etmektedir. Bilgiye erişim gibi açığa çıkan pek çok engelleme durumu kadınların kamusal aktörler olabilmesinin yolunu tıkar. Harding (2012), erkeklerin kadınlara bilgi vermek zorunluluğu ve gerekliliği hissetmediklerini, kadınların kendi aralarındaki diyalogun kontrolü aşabileceği gerekçesiyle tehlikeli bulundukları için bu tür faaliyetleri *kötücül* olarak değerlendirdiklerini aktarır. Erkek egemen sistemin kabulleri, istekleri ve müdahaleleri sebebiyle kadınların kendi aralarında politika yapma ve konuşabilirliği çoğu zaman (kadınların müzakere süreci diğer kadınlardan topladığı bilgilere dayanır) dedikodu yapmak olarak görülür. Erkeklerin kendi söz ve anlam dünyasının dışında kalmak, kadınların kendi alanlarını yaratmasına vesile olur. Bu durumda kendi aralarında oluşturdukları iletişim ortamı; erkek hiyerarşisinin ve tabiiyet koşullarının dışına çıkabileceği için erkekler tarafından hoş karşılanmaz. Erkeklerin kadınların edimlerine duydukları tepki yüzünden kadınlar, eylemlerini ve sözlerini erkeklerin olmadığı yerlerde hayata geçirirler. Kadınların kendilerini aktarabilecekleri eril zihniyetten azade kurumlar, mekanizmalar olmadığı için bilen kişi olarak erkeklere tabi olunmasını doğurur. Bu durumda erkek bakışından süzülen bilgilerle (kısa) yetinmek zorunda olmanın dışında, kadınlar başka arayışlara girmektedirler. Kadınlar kocaları tarafından istenmedikleri bir muameleye maruz kalmamak için sorularını birkaç parçaya bölmesi gibi hayatın birçok alanında isteklerini “küçük parçalara bölme”yi öğrenmektedirler (s. 323). Kadınların kendilerine ait başka bir sözü açığa çıkarmaları kendi deneyimlerinin karşılaşması sayesinde gerçekleşir. Bu karşılaşmalar sayesinde kendi aralarında oluşan çıkarımlar görece kendi sözlerini üretmelerini sağlar. Fakat “siyaset yapma ayrıcalıkları olmadığı için kendi de sahip oldukları itibar aslında kötü bir itibardır” (a.g.y., s. 338). Erkeklerin kendilerini her şeyi konuşma özgürlüğünde hissetmeleri ve bu çerçevede *dedikodu* yapması “arkadaşça”, “iyi niyetli”, “bilgi ve fikir değiş tokuşu” veya eril değerler içerisinde *normal* karşılanması bu eylemliliği haklılaştırır (Pailey’den aktaran: Harding, 2012, s. 335). Kadınların birbirleriyle konuşmalarının tehlikeli veya haset dolu olduğunun düşünülmesi “erkek egemenliği kadar yaygın” ve kendini dışta tutacak kadar bencil bir kanıdır (Harding, 2012, s. 335).

Dedikodu da erkek hiyerarşisine, daha doğrusu hiyerarşiyi erkeklerin kontrol etmesine meydan okuma potansiyeli taşıyor. Resmî olarak güçsüz olanın politika yapma biçimi dedikodu ve tam da bu nedenle kötü niyet, günahkârlık ve kirlilikle ilişkilendiriliyor. ... Dedikodu kötü bir şey ama aslında öyle olduğu için değil de dedikoduyu yapanlar kadın olduğu için (a.g.y., s. 336).

Negt ve Kluge (2004), kamusal alanın ortaya çıkıp üretilmesinde ana dinamik olarak deneyimi merkeze alır. Kendini ifade edememiş, kendi hikâyelerinin içinde egemen kamuda yer bulamamış çoğullukların, kendi deneyim ve hikâyeleriyle sahneye çıktıklarında ortak yaşamın tesis edilebileceğini belirtir. Kamusalılığı bu biçimde dönüştürmek için kendilerinin de hak sahibi olduğu bu alana kendi üretimleriyle dâhil olabilmeleri kamusal alanı genişletir. Bu alana dâhil olabilmek ise en başta kamusal alanı sahiplenmekle, kendini de bu alana ait görebilmekle gerçekleşir. Bu sayede alternatif kamusal alan oluşturabilmeleri engellenmiş olanların harekete geçmeleri mümkün olduğu gibi, aynı zamanda bu alanın bir dinamiği olduklarının farkına varabilirler (Süalp-Akbal, 2004, s. 656-659). Kadınlar için temel bilgi ve söz kaynağı olan deneyim oldukça önemli bir kaynak olmuştur. Kadınların kendi deneyimleri, kendi bilgilerini örgütleyip, tartışmak vasıtasıyla ortaya çıkan kamusalılık vasıtasıyla hâkim kamusal alanın biçimini dönüşüme uğratma potansiyeli taşır. Scott (2014) kamusal alanı örtük kamusal senaryolar ve baskın kamusal senaryolar ekseninde ikili bir sınıflandırmaya tabi tutar. Görünenin aksine, teorik kamusal alanın normlarının dışında kamusalılıklar bulunmaktadır. İktidar sahiplerinin doğrudan gözlemin ötesinde yer alan söylemin yer aldığı gizli senaryolar evreni bulunmaktadır. Bu potansiyeller tahakkümün nedenlerinin ve sonuçlarının yarattığı atmosfer nedeniyle maskelenmiştir. İktidarın söz konusu olduğu bağlam zorunluluk alanı —sözün sansürlenerek dışa çıktığı alandır. Sahne arkası ise gerçek kimliğin dışa vurulduğu özgürlük alanıdır (s. 28-31). İktidar gücünü ve sisteminin yürütücülüğünü bir nevi sömürgeciliğinden alır. Asli olarak bu durumda açığa çıkan şey tahakkümün benimsenmediği sadece öyle gösterildiğidir. İktidarın sahip olduğu tahakküm kitlelerde zorunlu olarak tabiiyeti Geliştirmiştir (a.g.y., s. 38).

Kadınların eril egemenliğin dışında gösterdikleri görünümü kendi mekânlarında gözlemlemek olanaklıdır. Tabiiyet durumu, bütüncül bir senaryo oluşturur, bu minvalde gelişen hürmet, sevgi, rıza tabakalaşmanın getirdiği sonuçlardır. Gizli senaryo, iktidar huzurunda söylenenlerin dışında değerlendirmeleriyle karşıt, muhalif, yıkıcı söylemin

ayrıcalıklı olduğu deneyimin mekânıdır (a.g.y., 45-59). Bu nedenle tahakkümün yapısı karşı direniş açığa çıktıkça mutlak bir egemenlik kuramaz (a.g.y., s. 85). “Gizli senaryonun toplumsal mekanları, tahakküm ilişkilerinden kaynaklanan dile getirilmemiş karşılıkların, bastırılmış öfkenin ve tutulmuş dillerin ateşli ifadesini bulduğu yerdir” (a.g.y., s. 187). Kadınlar gibi egemenin gölgesinde kalmış tüm kesimlerin kamusalılığı, iktidar yapısından etkilense de kendi deneyimlerinin içinden doğan konuşabilirliklerin de hâkim senaryoların da farkındadırlar.²⁶ Bu farkındalık, kendi içlerinde kendi direniş pratiklerini kuran ve paylaşan öznelere haline gelmelerini sağlar. Bu konuşmalar aynı zamanda neyin nasıl yaşantılandığının bilgisinde, bilincinde olduğunun göstergesidir ve açığa çıkmayı beklemektedir.

Kandiyoti (2013), erkek egemenliğinin baskıcı ve koruyucu yönlerine karşı kadınlarında kendi güç ve özerklik kaynakları oluşturdıklarına dikkat çeker: “Onları eziyormuş gibi görünen sistemlere kadınlar da erkekler kadar bağlı olabilirler. Ancak “ataerkil pazarlık”lar birtakım karşılıklı beklentilerin yerine getireceği varsayımına dayanır ve bu beklentilerin niteliği toplumdan topluma değişir” (s. 16). Kadınların kendi kararlarını yerine getirebilmek için eril iktidara karşı geliştirdiği taktikler ve stratejiler nedensel bir biçimde ele alınmak suretiyle anlaşılır olmaktadır. Tarihsel değişiklikler, kültürel ve toplumsal farklılıklar tekil olmadığına göre tekil bir ataerkillikten bahsedemeyiz. Genel yargılar üzerinden kadınların eylemlerinin değerlendirilmesi; alt yapısının anlaşılmasında sebebiyet verir ve kavrayışımızı eksik bırakır (a.g.y., s. 16).

²⁶ Kadınların susturulmalarından ya da kendilerini olduğu gibi ifade edememelerinden doğmuş olan bir dil var. Bir zamanlar kadınlar kendilerini kuşatan ve kendilerini rahatça ifade etmelerini engelleyen bu sisteme karşı çözümü kendilerine özgü bir dil kurmakta bulmuşlar. Nu Şu,¹ “en az bin yıllık bir geçmiş olduğu düşünülen, kadın dili ya da kadın yazısı, kadın alfabesi anlamına geliyor. Çin’de Hunan eyaletinin güneybatısında, önce kırsal kesimde yaşayan kadınlar arasında geliştirilen, sonra kentlere de yayılan bu dilin alfabesi, şiirleri, şarkıları, yazılı ürünleri var. Çin’de kadınların eğitiminin yasak olduğu, kişisel ve sosyal özgürlüklerden yoksun oldukları bir dönemde yaşamlarını, arkadaşlıklarını ama belki de en çok acılarını paylaşmak için erkeklerin anlayamayacağı, nesilden nesile aktarılacak öğretilecek bir dil geliştirmiş kadınlar. Tabii kadınların bu tip kişisel ve zihinsel aktivitelerinin hiç mi hiç hoş karşılanmadığı bir dönemde bu dil hep gizli kalmış, sadece kadınlar arasında bilinmiş.” Erkeklerin anlayamayacağı yeni bir dile sahip olan kadınlar kendilerini daha özgür ifade edebilmiştir. Birçok toplumsal imkândan (sosyal, ekonomik, eğitim) mahrum bırakılan bu kadınlar Nu Şu dili, sözlerini birbirlerine aktarabilecek bir direniş ve kendi alanlarını yaratmanın bir yolu olmuştur. Nu Şu dilinin ve kadınların öznelliklerinin benzeri tarihsel örneklerinin bilgi üretimine dâhil edilmesinin önceliğini vurgulayan feminist epistemoloji kadınların saklı birikim ve deneyimlerini açığa çıkarmayı hedeflemektedir. <https://www.evrensel.net> Erişim tarihi: 10.12.2015.

Madun grupların sessizliğin bir diğer nedeni, kendi söylem biçimleri ve kamusal sözü kullanırken iktidarın belirlediği konuşma dizgesinin dışında kalmalarıdır (E. Köker, 2005, s. 54). Dil ve deneyim iç içe geçmiş unsurlardır. Kadınlar, tarihsel olarak, kamusal alanda erkeklerin anlayabilecekleri ifade biçimlerini kullanmak zorunda kalmıştır. Erkeklerden damıtılmış olandan ayrı olarak kendi özgünlükleri içerisinde söz söyleyebilmeleri bu alanlarda mümkün kılınır. Kadınlara kutsallık temelinde atfedilen tüm özelliklerinden bir ölçüde sıyrılarak kendi iç sıkıntılarını ve dertlerini ortaya koyabileceklerdir. Çünkü kadınlara *verilen* tüm ayrıcalıklar ataerki düzene boyun eğmeleri koşuluyla sunulur. Kadınlar *ne* olduklarını anlatırken; kendilerinden değil, kendisinden beklenenlere referans ile konuşur; hatta kendilerinden bahsetmiyormuş gibi yaparlar ve tanımlanamamış/tamamlanmamış bir varoluşun parçası olarak kalırlar. Fakat anlatı sayesinde, kadınlar kendi varoluşlarını ele alabilirler, böylece hem kendisinin hem de bir başkasının düşüncesini keşfetmenin yolunu bulur (Heilbrun, 1992, s. 25-96).

Bu çalışmanın sahasında sokak sohbetlerine tanıklık ettiğim, dâhil olma imkânı verildiğinde katıldığım kadınlar da gündeliğe yaydıkları sohbetleri vasıtasıyla kendi anlatılarını, *birlikte* kuruyorlardı. Bu kurulum içerisinde hem patriyarkanın kodlarıyla işleyen hane içi düzen, hem bu düzenin sokağa uzantılarıyla halleşiyorlar. Öte yandan sohbetlerin akışı içerisinde ataerkiyle girdikleri pazarlık süreçleri kadınların kendi deneyimlerinden doğru sözlere, tartışmalara ve müzakere biçimlerine ulaşmalarını engellemiyor. Sözü deneyimler ve anlatılar ile birleşmesi kadınların yaşamları içine aldıkları bilgiyi ve bu bilgiler ışığında gelişmiş anlatılar, bize kendilerini nasıl kurduklarını/kurdurtuldukları gösterir. Üçüncü bölüm içinde açığa çıkan bu anlatılar, bize kendi yaşam pratiklerini nasıl ele aldıklarını gösterecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KADINLARIN SOKAK SOHBETLERİ

3.1. MEKÂNIN İÇİNDEN GELENLER

Toplumsalı belirleyen mekân ile mekânı üreten toplumsal etkenler arasında derin bağ vardır (Tekeli, 2010, s. 82). Mardin Artuklu ilçesi, çok kültürlülüğüyle ve kendine özgü mimari yapısıyla bilinir. Batısı Mezopotamya ovası ve Turabidin dağlarıyla çevrilmiştir. Birçok uygarlığın merkezi haline gelen bölge, Asurlulardan, Hitite, Sümerlere, Babillere kadar birçok uygarlığın mirasını barındırmıştır. Artuklu ilçesi aynı zamanda, Mardin'in merkezi olarak bilinmektedir. Mardin kalesindeki yerleşim yerleri daha çok Süryani, Arap ve daha az olmak üzere Kürt nüfusuna sahiptir.

Peki, mekânı yaratmamıza sebep olan etmenler nelerdir? Kürtlerin 1990'lı yıllarda, şehre doğru göç etmesiyle Mardin kalesinin eteğindeki mahalleler oluşmuştur. Şehirde yaşayan Araplar, Süryaniler, Kürtler başta olmak üzere her kimlik kendi kapalı alanlarını yaratmıştır. Buna bağlı olarak kimliklerarası iletişim minimal düzeyde devam etmektedir. Her kimlik kendi yaşam temelleri, kaygıları ve tarihsel bellekleri çerçevesinde kendini korumaya almıştır. Kimliklerin birbirlerine aldıkları mesafeli duruşun yanı sıra kent içinde çoklu kimlik potansiyeli kentin önemli ve varoluşsal yanını tamamlar. Sarı'nın (2010), belirttiği üzere kültürlerarasılık, iletişimsel ayrımlarla değil, daha çok mekânsal ayrımlar aracılığıyla kültürel korunma sağlanmıştır (s. 125-126). Ayrımlar, hoşgörü söyleminin içine alınarak (tam bir tahlilden kaçınılarak) ayrımsızlık görünümüne ulaşır. Ayrımsızlık vurgusu, Mardin'in Mardin olarak tanınmasını sağladığı için avantaj kazanır.²⁷ Çünkü hoşgörü söylemi, kent yapısı ve ekonomisi için elzemdir (a.g.y., s. 333).

Kentte ortaya çıkan politik mücadeleler özellikle Araplar tarafından ayrıştırıcı bir seçim olarak görülür. Üniter devlet içinde etnik kimliklere vurgu yapmak, azınlık bilincine sahip olmak, egemen politikaya eleştirel yaklaşmak, seçilmiş bilinçli ve kasıtlı eylemler olarak yorumlanmaktadır (a.g.y., s. 306-307). Ayrılmış politik çıkarımlar nedeniyle,

²⁷ Sarı (2010) *Mardinlilik* vurgusunun yapıldığı araştırması için ayrıca bkz. s. 132-148.

etkileşimsiz ya da zayıf kamusal içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Bu yapının ötesinde kamusal alan tahayyülünü en iyi serimleyebilecek kentlerden olan Mardin, politik ayrışmaların gölgesinde kalmıştır. Bu durum araştırmanın sahasında farklı kesimlerin bir araya gelmemesine sebebiyet vermiştir. Sınırları belli fakat yakın mekânlarda, birbirine yabancılaşmış, önyargılı, kendi hallerine bırakılmış kitlelerin oluşmasına neden olmuştur.

Araştırmanın sahası olan Cumhuriyet Mahallesi yoksul Kürtlerin yoğunlukta olduğu bir mahalledir ve 1990'ların yarattığı etkiyle oluşmuştur. Burada yapılar yaşamın devam ettirilmesini sağlayabilecek şekilde oluşmuştur. Mekân siyasal atmosfer ve ekonominin değişiminden doğmuştur. Mahalle üst tarafında Mardin Kalesine, aşağı tarafında Mezopotamya Ovasına bakmaktadır. Hem kentin hem de üretimin farkına varıldığı bu mekân dünyanın çokluğunun ve çoğulluğunun her zaman zihinde kalmasını sağlamaktadır. Kilometrelerce uzak bir bölgenin çıplak gözle görülebilmesi, ovadaki renk tonlarının değişimi (ekim ve dikim, mevsimsel geçişe göre değişimi), meteorolojik durumların (bulutların ovaya inmesi) gözlenebilmesi yaşamın devamlılığını ve ötesini hayal etmeyi teşvik eder. Sadece insanın değil, yeryüzünün faal olduğu bir evreni görmeyi sağlar. Bu durumda mutlak yalnızlık duygusu yok olur, dünyayı birileriyle paylaştığımızı hatırla tutmamızı sağlar. Endüstriyel gelişimin birkaç ekime imkân sağlamasının yanı sıra insan emeğe sürekli olarak tanıklık eder. Yakında bulunan Kasımiye Medresesi gezi veya yürüyüş yapmak, mezarlıkları ziyaret etmek isteyenlerin uğrak mekânıdır. Bu alan aynı zamanda mahallenin etkisinden kurtulmak ve rahatlamak için kullanılan oldukça popüler bir mekândır. Mekânın temel özelliklerinden biri ise ekmek tandırlarıdır. Toplanmaların çoğu tandır dolayısıyla gerçekleşmektedir. Kadınların bir bölümü ekmek yaparken, diğer kadınlarda tandır çevresine oturur ve sohbete koyulurlar. Tandır kadınların bir araya gelmesine vesile olurken bir yandan da erkeklerin müdahalesine kapalıdır. Genellikle erkekler tandır başında toplanan kadınlar için “kadın, tandır başına dedikodu” diyerek yaftalamalarda bulunsalar da ekmek yaptıkları için dışarıda bulunmaları meşru bulunmaktadır. Erkekler kadınların kendilerinin mahremiyetini ve davranışlarını alenileştireceği korkusuyla kadınların bir arada sohbet etmelerinden hoşlanmaz ve boş konuşma olarak niteler. Var olan koşullarda erkekler kendi eylemlerinin başka birileri tarafından duyulmasından ve

itibarının zedelenmesinden korku duyar. Erkeklerin ise sokakta oturması, sohbet etmesi ender rastlanır bir olaydır; çünkü bu kadınsı bulunur: Sokakta oturmak kadınsı bulunur.

Mekân içinden gelişen çoğulluk vurgusu eskide kalmıştır; gelişen ve dönüşen yaşamlarımız mekânlarımızı değiştirdiği gibi toplumsal yaşamımızı da değiştirmiştir. Mardin'in "eski" mekân yapısı, insanları bir arada yaşamaya iten, gündelik ortaklaşmaya davet eden mekân düzenlemesine sahiptir. Yenileşen mekân düzenlemeleri bireyselleşmiş yaşamları teşvik etmektedir ve bu durum biraradalığa yönelen bağların kopmasına neden olmuştur. Değişen deneyimler içinde yerinin doldurulmaması ya da nasıl doldurulacağını bilinmemesi diyalogdan uzaklaşmış kamusal yaşamı ifade eder.

(20.05.1016) Hivda: Bireysel düşündüğün zaman toplumsal yaşam kayboluyor.

Êva: Bu biraz da kapitalizmin üzerimizdeki etkisi. Biz farkında olmadan bilinçaltımıza bireysel yaşamayı yerleştiriyorlar. Niye alışveriş merkezlerindeyiz, mesela neden apartman katlarında 20 yıllık komşularımızı tanımıyoruz? Bu kapitalist düzenin verdiği bir şeydir. Bu siyasi bir şey değildir; bu cenderenin içinde siyaset gelişti.

Hivda: Aslında bu birazda çağın getirdiği yaşam, eskiden böyle bir şey yoktu. Şimdi oluştu. Bir nevi çağın nimetlerinden faydalanmadır. Geçmişe dönük özlemlerimiz, maneviyatımızla alakalıdır. Maneviyatımızı koruyabiliriz ama koruyamıyoruz; şartlar öyle gerektiriyor. ...Şu anki yaşamda şartlar buna elverişli değil. Eskiden diyalog vardı; tüm kadınlar sabah kalkar evlerinin önünü yıkardı. Bu sayede birbirleriyle iletişime giriyorlardı.

Êva: Hala var.

Hivda: Şimdi o iletişim koptu; şuan belediye bütün sokakları temizliyor. Bu çok önemli bir diyalogdu, mesela. Ama şartların değişmesinden kaynaklı o bağlar da koptu.

Sevgi: O sokakları mis gibi yıkardık.

Êva: Yukarıdan aşağıya doğru yıkamaya başladık; biri diğerine devrederdi aşağıya kadar yıkanırdı.

Sevgi: Temizledikten sonra da kapılarımızın önünde oturur sohbet ederdik.

Hivda: Artık bizim bunu yapma şansımız kalmadı.

Êva: Yukarıdan inen çok fazla oluyordu, en son aşağıda birbirimize yardım eder, onları taşırdık. ... Temizlik dışarıdan içeriye doğru gelirdi.

Hivda: O diyaloglar koptu. Şimdi biz sabah yedide kalkıyoruz; işe yetişmeye çalışıyoruz.

Êva: Demek ki bu beton evlerde bir sorun var. Mesela o taş evlerde oturduğumuzda, o komşuluk, o dostluk çok güzel; uyandığımız zaman ‘günaydın’ derdik, gece yattığımızda da hepsine ‘iyi geceler’ derdik. Birkaç evin birleştiği ortak avlu vardı orada buluşurduk. ... Eskiden yürüdüğünde 50 metrede bir bakkalla karşılaşıyorduk. Şimdi adım başı kafe, restoran... Şehre dokusunu veren kişiler Yenişehir’e indi. Buda eski şehri boşaltıyor.

Sevgi: Mesela hafta sonu bir grup birleşip hamama giderdik. Hamam hala var; ama grup yok.

Bauman (2015), bireyselleşmenin görece sağladığı özgürlük biçiminin özünde iktidarsızlığı dayattığını belirtir. ... Ve “bireyselleşmenin öteki yanının yurttaşlığın aşınması ve yavaşça parçalanması olduğu görülür” (s. 69-71).Sözün kaynaşma imkânını ortadan kaldıran şiddet ve bireysellik “sözün düşüşü”ne, *diyalog mekânlarının* yok oluşuna zemin hazırlar (Ellul, 2012, s. 197-218). Kamusal yaşam için elzem olan mekân, kamuyu ortaklaştırabileceği gibi ayrıştıracak güce de sahiptir. Modern çağın sunduğu ideoloji, mekân üretimini belirler. Biraradalık mekânları, tüketim mekânları olarak belirlenmiştir.

Kadınların mekân içinde sıkıştırılmış olması Êva’nın tepkisine ve dolayısıyla var olan cinsiyetçi mekânları bir arada durduğu kadınlara anlatmasına neden oluyor. Bu kadınlar sözlerini temellendirmek için belli örnekleri işe koyuyorlar: Mekânlarda eril zihniyetin gözetleyici erki kadınların kapatılmasını kolaylaştıran mekanizmaların düşünülmesini doğurmuştur. Mekânın tasarımı, bölünmüş cinsiyetlere göre ayarlanmıştır. Êva, bu durumu namus algısıyla ilişkilendirmektedir. Namus kavramı açıldığında erkeklerin verdikleri tepkiler kültür karşılaştırmasını getirir; bu durumda erkekler tarafından namus kültürel bir olgu olarak inşa edilmiş olur. Mekân içinde işlev kazanan bazı ihtiyaçlar bir örtülü kadın için ihtiyaç olurken; bir başka kadın için cinsel obje olmanın ögesi haline gelmektedir.

(20.05.2016) Êva: O zaman şöyle yapalım: Parkta neden bir emzirme odası olmasın, arabasıyla yürüyen bir kadının ayrı odası olmasın. Her kadına yaşama şekli veren küçük adımlar ama önemli etki yapan adımlar. Toplumsal cinsiyet eşitliği üzerinden kadın kimliği var ve bu kimlik üzerinden gitmek gerekiyor. Aslında sözsüz bir şekilde o kanunlara uymamız sağlanıyor. Namahrem ya! Evin kapısı çaldığı vakit eğer kapıdan gelen ses kalın tokmak sesiyse o zaman gelen kişi erkektir; fakat tokmak sesi ince olduğu zaman kadın açar. İçerden bunun gibi bir sürü sözsüz iletişim aracı var. Biz kapitalist düzenin, erkek yasalarının cenderesinde yaşıyoruz. Bunları kabul etmişiz yaşamımıza dâhil etmişiz.

Sevda: Mesela ben örtülüyüm, evin içine biri gelince saçımı kapatıyorum; yani bu elzem bir şey benim için.

Êva: Onun yerini kapı dübünleri almış. Bunun temelinde şöyle bir şey var kadının namus objesi olması ve her şeyin kadın üzerinde şekillenmesi. ... Erkeğin kadını malı olarak görmesi sebebiyle, kadının erkeğe kapı açmasını dahi istemiyor. Pencereye çıkarılan mor çiçekli saksı, ‘bu evde bir genç kız var gelip isteyebilirsin’ çağrısı aslında. (...)

Mahalle içindeki toplanma yerleri (*ev çeperi*; balkon, kapı önü, pencere kenarı) kontrollü bir dışlaşma ve görünürlük sağlayan mekânlardır (Cantek-Şenol, Ulutaş-Ünlütürk ve Çakmak, 2014, s. 122-124). Sokağa daha çok yaşlı kadınlar hâkimdir. Dışarıda bulunmasında sakıncası ve (ev işi, çocuk bakımı açısından) mesuliyeti bulunmayan bu kadınların aynı zamanda anlatacak çok şeyi vardır. Mahalle “şehrin özel alanı” gibidir (a.g.y., s. 142). Diğer bir ifadeyle, mahalle ne özel ne de kamusaldır, ara alandır. Kentin içinde gündelik hayat pratiklerinin daha net görüldüğü, aynı zamanda kamusal pratikler üreten kamusal olan ve özel olanı ayıran bir sınır gibidir (Mayol, 2009, s. 34-35). Mekânın hukukunun belirlendiği, şehre göre ve dışarıda olmanın *meşru* sebeplerinin bulunabildiği denetimin sağlanabildiği mekândır. Aynı zamanda sokak, bir damgalanmadır. Egemen bakıştan sokak, bir mekân bölümü olmaktan ziyade mekân ve öznelerin bağımsız olarak algılanmadığı bir alt metin bulundurur. Yaşam pratikleriyle uyuşmayan, dışlaştırılan ve ithamla içeriklendirilen (kötücül, tehlikeli ve “düşük kültür” gibi) anlamlara sahiptir. Özkazanç ve Agtaş’ın belirttiği üzere (2014), “sokak, tekinsiz bulduğumuz, meşum bulduğumuz [(sokak kadın/çocuğu)], en iyi durumda ise pespaye [(sokak ağzı)] bir merhamet duygusuyla kadersiz bulduğumuz her şeyin ortak ön adıdır” (s. 12). Bu kavrayış yapısal farklılıkların, dinamiklerin anlaşılmasında ve üstenci bakışın gördükleriyle ilişkilidir.

Mahalle, mahallenin diğer bireylerinden uzaklaşma ve tanınmama/ihtiyaç duymama imkânının ortadan kalktığı, “birlikte bir ortak varolma sanatını gösterme yeri olarak ortaya çıkar” (Mayol, 2009, s. 31). Bu temelde mahalle, *uygunluk* kavramıyla yakından ilişkilidir (a.g.y., s. 31-42). Karşılıklı olarak yükümlülük altına girilen, katlanılan, dayanışmaya ihtiyaç duyan, ortak değerlerin üretildiği ve sahiplenildiği, takipçisi olduğu soyut bir uzlaşmaya varılmıştır. Mahallenin yakın teması, aynı zamanda mahalle sakinlerinin birbirlerinin özel alanlarında gerçekleşen olayları öğrenmelerinin

ve konuya dâhil olmalarının yolunu açar. Mekân olarak mahalle hem tercih edilen hemde tercih edilmeyen yönler barındırır. Kısıtlanma ve denetimi beraberinde getiren sürekli bir yakınlığa maruz kalmak kimilerince olumsuz bulunurken bazıları için toplumsal ve kültürel normlara uyuldukça böyle bir sorun yoktur. Uyum sınırı aynı zamanda, farklılık arz eden tüm öznelere, olayları, durumları kolayca ayırt etmesi dolayısıyla “içeriden” ve “dışarıdan” olunanı belirler (a.g.y., s. 35). Kamusal alana tamda bu noktada ihtiyaç duyulur: Sözü dışarı çıkmayı, başkalarına ait olabilmesini engeller. Mahalle içinden geçen bir yabancı, uygunluk koşullarına göre hemen fark edilir. Kişinin kendisini sunumu, muhatabına belli mesajlar verir. Bu uygunluğu ölçen belli dinamikler vardır; mahalle bakkalı, sokakta oturan kadınlar, kahvehaneler, kuaför bu görevi üstlenmektedir. Bu koşullara uygun olmayan *içeriden* kişilere de uygunluk koşulları hatırlatılır veya hissettirilir. Kişinin özneliği yanı sıra ikamet edilen mahalle “kökeni kanıtlayan bir imza, silinmez bir aidiyetin işareti”dir. Mahalle kültürel ve tarihsel deneyimlerin hâlâ hissettirildiği ve varlığını görece koruduğu bir alandır (a.g.y., s. 36). Farklılıklar iletişime kapalı bir biçimde geliştiğinde kendine ait sınırlar çizer, başka kültürlerin bir araya gelmesini zorlaştırır.

Çoban (2015), bir mekânı kapsayan anlatıların, aynı zamanda “bellek mekânları” ürettiğini belirtir (s. 33). Bu bellek mekânlarındaki pratiklerle gelişen çıkarımlar nezdinde “sokak siyaseti” açığa çıkar ve kamuyu etkiler hale gelir (s. 68). Sahanın ait olduğu bölgede uygulanan politikalar ve gelişen tüm olaylar bu mekânları ve öznelere doğrudan etkiler. Sadece bilindik siyasal alanlardan öte politik çıkışlar daha çok sokak siyasetinden güç alır, politik yürütücüleri bu mekânlardan doğar. Aynı zamanda bu mekânlar, politikanın da okulu olur. Bayat (2008), egemen politikanın baskısının en çok hissedildiği mekânların yerel mekânlar olduğunu belirtir (s. 32). Böylece tek taraflı uygulamalar ancak bir süreliğine devam edebilir, toplumun benimsemediği tepeden inme tüm uygulamalar direnişle karşılaşır.

Bu dinamik güç, görünürlük kazanarak (kendilerini ifade etmenin imkânına ulaşarak) politik taleplerini açığa çıkarır. Cumhuriyet mahallesi, aynı kaygıyı taşıyan sakinlerinin buna paralel mücadele pratiğinin açığa çıkaran mekânlardandır. Cumhuriyet mahallesinde geçen çalışmaya, mahalleye dışarıdan gelen ve içinde bulunan mahalle sakinleri dâhildir. Mahalle, çocukluğunu mahallede geçirmiş kişileri (bellek mekânı)

kadın çalışmaları (Belediye ve siyasi partiler bünyesinde) ve politik çalışmalar yapan aktivistleri (Barış Anneleri İnisiyatifi) kapsayacak şekilde öznelerin mekânıdır. Bu durum, aynı zamanda mekânın, farklı dinamiklerle (farklı meslek, eğitim, direniş odaklarının) bir araya gelebildiği ve farklı deneyimlerin paylaşıldığı ve kaynaşıldığı dinamik bir ortamı ifade etmesine işaret eder. Kentten ve hâkim politiklardan uzaklaştırılmış, dışlanmış olanlar politikaya böylelikle dâhil olurlar. Bu siyaset biçimi, romantize edilebilse de insan yaşamının tehlikeye girmesi ve yaralanabilirlik pahasına gerçekleşir. Egemen sisteme karşı gerçekleşen bu eylemler/edimler sistem tarafından hoş karşılanmayacağı gibi sistemin devamlılığı için sokakta aktifleşen ağa karşı bir dizi önlem alınacaktır. Bölgede benzer bir kültürün geliştiğini de söylemek mümkündür. Sokak, muhalefetin hem dinamikleşmesini (“aktif ağ”)hem de beslenmesini (“pasif ağ”ların dönüşümü)sağladığı için denetim mekanizmasını da tetikler (Bayat, 2008, s. 45-47). Sokaklarda görünürlük kazananlar, örgütleyenler ve bu yöntemle dâhil olma pratiği sergileyenler ise daha çok kadınlardır. İlgili mahallede, erkek mekânı olarak gözetlemeye ve tespit etmeye de yarayan mahalle kahvehanesi, kuaför bulunmuyor olması, erkekleri sadece evlerine doğru giderken görünür hale getirmektedir. Bu nedenle daha çok kadınlar ve çocuklar mekânın görünür özneleridir. Böylece uzun bir serüven olan sahanın içinden gelenler, otuz altı kadın ve 1-31 Mayıs 2016, 1-15 Temmuz 2016’da (Haziran ayının Ramazan orucuna denk düşmesi nedeniyle) otuz toplanmayla açığa çıkmıştır. En çok konuşulan konular sırasıyla evlilik/annelik, güçlenme stratejileri, kadınlar tarafından ataerkil düşünce sistematığıne paralellik kurmuş düşünceler ve *politikadır*.

Çalışmanın içinde yer alan kadınların yaş aralığı: On sekiz-yirmi beş yaş arası iki kadın, yirmi beş-otuz beş yaş arası beş kadın, otuz beş- elli yaş arası on altı kadın, elli yaş üstü ise on bir kadın olmak üzere otuz altı kadın, Aynur ve Hatice (kişisel bilgilerini paylaşmak istememiştir, böylece profil değerlendirmeleri bulunmayacaktır) çalışmaya dâhil olmuştur. Kadınların yirmi ikisi evli, dokuz kadın bekâr, bir kadın ise duldur. İki kadın ise çocuksuz ve evlidir. Yedi kadın ilkokul, beş kadın lise, altı kadın üniversite, iki kadın okuryazar belgeli, on dört kadın ise herhangi bir eğitim kurumuna gitmemiştir. Kadınların çoğu *ev kadını/hanımı* tanımlaması içinde yer almaktadır. İki kadın temizlik işçisi, dört kadın memur, bir inşaat mühendisi, biri ise kuafördür. Kadınların çok büyük bir kısmı yaşam standartları göz önüne alındığında ekonomik açıdan, yoksul olarak

tanımlanabilecek durumdadır. Saha içinde sadece iki tane kadın Arap diğer kadınlar ise Kürt'tür. Bu nedenle değerlendirme alanına giren baskın kimlik Kürt kadınları; dil ise Kürtçe olmuştur. Çalışma içinde en çok konuşan kadınlar evli, otuz beş-elli yaş aralığında *ev kadınları* olmuştur. Küçük çocukları olan kadınlar, çocuklarını gözetme kaygısıyla kapı önünde sıkça oturmak durumunda kaldıkları için konuşma alanına sık dâhil olanlar olmuşlardır. Mahallenin eski ailelerinden olan yaşlı kadınlar (emeklerine gereksinimin azalmış olması itibarıyla) mahalleyi en çok içselleştirenler ve mekânın tamamını kendilerine ait görmekle alâkalı olarak sohbet alanına girmiş ve görünür olmuşlardır. Belediye bünyesinde kadın çalışmaları yapan kadın memurların yanı sıra üniversiteden yeni mezun olmuş olan iki üniversiteli kadının görüşleri de çalışmanın içine dâhil olmuştur. Yaşı on sekiz ve yirmi beş arasında değişen genç kadınlar görünürlüğü en düşük olan kesimdir. Çünkü mahalle içinde sokakta oturmak onlara göre bulunmaz. Onların sokakta oturmaya gereksinimleri yoktur; görece kendi alanları (okul, dersane, ilgi alanlarına göre ve çağa göre değişmiş aktiviteler) bu alanlardan farklılık göstermektedir. Bir sonraki alt bölümde kadınlar arasındaki bağların temel ilmekleri olarak evlilik ve annelik, sokaklardan doğru güçlenme stratejileri, yanı sıra ataerkil yapıyla bağ kurulan noktalar ve politik olana dair bazı düşünceler üzerinden sokak sohbetlerinin içeriği sunulacaktır. Böylece çalışmanın teorik izleğiyle ayrışma ve kesişme noktaları arasında bağ kurulacaktır.

3.2. SOHBETİN İÇİNDEN GELENLER

3.2.1. Sohbetin ve Yaşamın Merkezinde Kadınların “Bağı”: Evlilik ve Annelik

Foucault (2010), kadın kamusallığını önemli ölçüde etkileyen evlilik bağındaki eşitsizliğin temelini, kadınların kocalarına ait, erkeklerinse kendisinden başka hiç kimseye ait olmadığı bir düşünce sistematüğinden beslendiğine dikkat çeker (s. 227). Eril hukuk çerçevesinde gelişen evlilikler, kadınların kamusal alanı kullanmasını engeller. Ortak yaşam içerisinde eşit paylaşılmayan ve değer görmeyen kadın emeği, vermek zorunda olunan emek olarak değerlendirilir. “Eşlerin birisi—kadın—söz konusu olduğunda, kısıtlamalar, statü, yasa, geleneklerce tanımlanmış ve cezalar ya da

yaptırımlarla güvence altına alınmıştır. Eşlerin diğeri—erkek—içinse, evlilik statüsü, ona meşru varisini verecek kişi belirlemek dışında kesin kurallar dayatmaz” (a.g.y., s. 228). Oysa temel olarak “birliktelik sanatı aynı zamanda konuşma sanatıdır” (a.g.y., s. 434). Evlilik kadını suskunlaştırarak bu birlikteliği tekyönlüleştirir. Bu biçimde evlilik anlaşmasında kadın madunlaşır.

Sokak sohbetleri kamusallığa ve kamusal olana dair kadınların söylediklerinin ifadesi haline getirilmeye çalışılmıştır. Eril cinsiyet politikası temelinde erkek ve kadın olarak bölünmüş olan kamusallığımızın aldığı formlar ve ataerkil politikanın etkileri sohbetlerin gövdesini oluşturmaktadır. Evlilik, kadınlar için yaşamlarında başka bir alternatif olsa gerçekleşmeyecek ya da gerçekleşse de bağı çözülecek denli ağır ve katlanılmaz deneyimlerle doludur. Saha öznelerinden Yekta, verdiği emeği tek taraflı kurmuş olsa da erkek egemen sistemle mücadele edebilecek, sözünü dinletebilecek onun çıkarlarını koruyabilecek bir erkeğe ihtiyaç duymaktadır. Verdikleri kararların çocuklarının ve kendilerinin hayatını kuracak denli önemli olması onlar açısından şaşırtıcı. Yaşadıkları uzun süreli zorlanmalardan sonra psikolojik yıpranmalar, hayat içindeki enerjilerine/potansiyellerine olumsuz yönde yansıyor. Bedia ise istediği tepkileri vermemesini arkasında birinin olmamasına, güvence altında olmamasına bağlıyor. Bu güvenceyi ise kendisini anlayabileceğini düşündüğü bir erkek üzerinden sağlamayı amaçlamaktadır. Kadınların gündelik yaşamlarındaki sürekliliğe bağlı kalan yaşamları, kendi yaşamlarına ve kendilerine önem ve ilgi göstermelerini de engellemektedir. Bu durumda engellenmiş yaşamlarına karşı, farklı yaşam pratikleri olan kadınlar eleştiri konusu oluyor. Kadınlıklarının erkekler tarafından belirlenmesi ve bu belirlenimler dışına çıktıklarında aldıkları tepkiyi dile getiren Yekta, erkeklerin eylemlerindeki çelişkinin kökenini (zihinsel ve kültürel açıdan) sorguluyor. Kadınların giyim kuşamlarına yönelik baskının ve hoşnutsuzluğun erkeklerin hem sabitleştirdikleri hem de beğeni ölçütlerinin yapısal durumlarına göre değiştirdikleri değerlerin içerdikleri çelişki ifade ediliyor. Bu açıdan paylaşılan “izin verin kadınlar istediklerini yapsın” ifadesi de açık bir karşı çıkıştır. Öte yandan, kadınların kendilerini ait gördükleri varoluşsal/biçimsel koşullara ulaşmaları erkek gözünün süzgecinden kaçmamaktadır. Kadınlar, aynı zamanda bu işleyişe ket vuracak davranışların sergilenmemesini beklerler:

(19.05.2017) Yekta: Kadın çocuklarına arka çıkıyor, güven duygusunu veriyor. Çocuk bu yüzden anneye daha bağlı oluyor. Baba ile böyle bir ilişkileri yok. Annelerine karşı daha açıklar. Anne çocuklara emek veriyor, baba bu konuda uzak durur ama yine de çocukların üstünde çok büyük bir hüküm kurma isteği var. Bu yüzden ilk kullandıkları şiddet oluyor. Bağırış çağırış daha çok babalarda. Oysa çocuklara kadınlar emek veriyor. Öyle davrandıklarında da zoruma gidiyor mesela. ... Acısını tatlısını da biz çekiyoruz. Erkekler bizim çocukların hastalanmasıyla her türlü bakımıyla ilgileniyorlar mı? Ama en çok söz sahibi olmak isteyenler onlar.

Bedia: Hele sen gel de bana sor. Kimse demesin kaynanası yanında diye.

Yekta: Bazen kadınlar da kadınlara zulüm ediyor.

Bedia: Babam erken yaşta öldü. Sırtımızı dayayacak kimse kalmadı.

Yekta: Arkanda durulmadı mı zor oluyor. Bizim başımıza ne geldiyse erkekler yüzünden geldi. Hep kendi bildiklerini yaptılar. Hep kendileri karar veriyor. Eziyeti çekmek bize düşüyor. Ömrümüz ayakları altında geçiyor. Bu sefer çocuklarına bakmak istemiyorsun; yoruluyorsun, yıpranıyorsun. Seslerini bile duymak istemiyorsun. ...Sabahleyin kalk, akşama kadar aynı yaşıyoruz. Sabah tekrar dönsün, aynı şeyi yap bir yere gitme, kimseyi tanıma. Gittikçe ömründen bir şey anlamıyorsun. Geçen gün Mardin'e kuzenlerim gelmişti. Biri diğerine diyor ki, 'hadi gidelim'; öbürü diyor ki 'dur bu güzel yerden gidip ne yapamaz. O beyaz eşarplı kadınları göreceğiz yine. Yolumuzun üstünde onlar var.' Kadınlığımızı beğenmiyorlar; açık saçık istiyorlar herhalde bir de açık saçık olunca da siz yoldan çıkmışsınız diyorlar. İzin verin, kadınlar istediklerini yapsın o zaman; ya da beğenmiyorsan ona göre evlenseydin.

Söz söyleyebilme stratejisi belirleyen Yekta, bu yolda ilerleyebilmenin reçetelerini bilmenin önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Akıllıca belirlenen yol haritasının kaynağı, aslında kültürel yapının hor görmeyeceği stratejiler geliştirmekten geçmektedir. Bu stratejiler doğru kurulduğunda hem dışarı çıkabilmenin yolunu açıyor hem de görece yaşamın kendi failliğinde gerçekleştirilmesini sağlıyor. Kadınlar için kendilerini ifade edebilmek, zorlu koşullara göre belli manevralar yürütebilmek oranında gelişim göstermektedir. Kadınların karar almaya katılma mücadelesinde verdiği savaşımında, söz söyleyebilen kadınlar erkeklikle tanımlanıyor. Konuşabilmenin erkeklik tekelinde oluşu bütün kadınların değil Yekta'nın özelliği olabilir. Sözünü güçlü kuran kadın (görece) erkekler sınıfına alınırlar. Sözünü sakınmayan, haklılık payı bulunan kadın erkekleştirilerek, kadınlığından çıkarılır.

(19.05.2017) Yekta: Ben misafirliğe gittiğimde bana diyorlar ki, 'Yekta bizim yanımızda otursun, erkek gibidir. Yekta kendine erkek gözüyle bakıyor.' Ben her yerde kendimi savunuyorum. Gerekğinde lafımı söylerim; erkek var diye

söylememezlik yapmıyorum. O yüzden bana ‘erkek gibisin’ diyorlar. Bir konu üzerinde çekingen kaldığımızda o zaman sözümüzü söyleyemiyoruz. Başta sen kendi sözüne güvenileceksin. Neyi ne zaman söyleyeceğini bileceksin. Akıllıca hareket edeceksin onu koruyacaksın. ... Zaten toplum ve erkek bizi yargılıyor onun içine girmeyi akıllıca yapmak gerekiyor. Ben bir sürü yere gittim, hiçbir şeyden çekinmedim. ... Sürekli evin içinde olduğunda neyi anlayabilirsin ki neyi görebilirsin. Şüpheli olmaya başlıyorsun; kimseye güvenemiyorsun ki. Toplumun içine girdikçe kendine güvenin de artıyor. Fikirlerin açılıyor. İnsandan ve dünyadan bir şeyler anlamaya başlıyorsun.

Felek, erkeklerin üstünlüğünü kırmak açısından eğitimin önemli olduğunu düşünmektedir. Okuyan genç kadınlar erkek ve baba egemenliğini kırabilecek akla ve duyguya sahip olmaktadır. Bu durum erkeklerin öfkесinin de kaynağını oluşturmaktadır. Eğitime engel olan erkeğin karşısına ise ilk olarak anne çıkmaktadır. Söz söyleyebilmenin yaşlılıkla bağlantısının erkekler tarafından kurulduğuna dikkat çeken Felek, değişimi yaş ilerledikçe bilinçlenmeye bağlamaktadır. Zozan ise annesini çocuklarının koruduğunu düşünüyor, annesine yapılan haksızlıkları belleğine kaydederek, ilerleyen yaşlarda buna engel olabilmenin bağlantısını kuruyor.

(05.05.2017) Felek: Erkekler her zaman kadınlar üzerinde güç sahibi olmak isterler ve ‘biz ne dersek bizim [erkekleri kastederek] gibi olsun’ derler kendilerine üstten görürler. Bizsiz bir şey yapamazsınız derler. Okuma yoluyla kadın ve erkek bilinçlenebilir kendini tanıyabilir. Haklı ve haksızı ayırabilir. Bunu gören erkekler de öfkelerini biliyor, ‘artık kimse bizi kaale almıyor’ diye düşünüyor. İrademiz güçlenmiş artık kendi sorunlarımızla başa çıkabiliyoruz. ...Erkekler bizim söz söyleme cesaretimizin yaşla alakalı olduğunu düşünüyor; ama biz yıllar geçtikçe bilinçlendiğimizi düşünüyoruz.

Zozan: Şimdi kendinden cüsseli ve genç çocukları olduğu için gözü kesmiyor eskisi gibi davranmaya

Felek: Evet benim kocam da o şekilde düşünüyor; ‘çocuklarını arkana almışsın bana istediğiniz şeyi söylüyorsunuz’ diyor. Çocuk ve anne birbirinin derdini daha iyi anlayabiliyor; birbiriyle daha iyi iletişime girebiliyor.

Kadınların evlilikleri, erkek akrabaları ve babalarının yarattığı zorunlu birlikteliklerle tesis edilmiştir. Babanın, akrabalar arası soyun sürmesini sağlaması hem kendisine itibar ve güç kazandırıyor, hem de bu yolla akraba erkeklere bir düzen tesis etmiş oluyorlar. Sağladıkları düzen soylarının sürmesinin yanı sıra akraba erkeğe üzerinde otorite kuracağı bireyleri de sağlar. Böylece otorite sağlamış olan erkek “tam bir erkek” olarak daha çok ciddiye alınabilir, toplumsal ve kültürel işlerlik kazanabilir. Otoritesini kadın üzerinde kurmuş ve çocuk sahibi olarak düzenini genişletmiş, evin geçimini

sağlayabilen erkek, toplum tarafından cinsinin gereğini yapmıştır. Baba merkezli evlilik kararları, babanın otoritesini yeniden kurması ve akraba erkekler arası beklentileri karşılaması ile akraba erkeğe kızını vermek ya da berdel yapmak bedelinin kız çocuklarıyla ödendiği bir erkeklik alışverişidir. Son sözün gücünü elinde bulundurduğunu gösteren bir fırsattır. Bu yöntemle evlenen erkek, evliliğini borçlu olduğu kişiye (iktidar sahibi olan ve iktidarını sağlamış olan erkeğe) artık daha fazla özen göstermek zorunluluğuna da girer. Erkek kendi evliliği için devreye girmiş olan başka bir erkeğin otoritesinin (yakınında bulunan kadın/çocuk (kızı) üzerinden sergileyerek) karşılığını vermekle kendisine yapılan *jestin* sorumluluğu altında kalır. Tanıdık ve aynı sistemi üreten mekânlar (evler) kurulur. Değişime kapı aralamayan, kadınların kendi kararlarını almalarını sağlamayan bu sistemde erkek bildiği ve sürdürmek istediği yaşamın sürekliliğini sağlar. Bu bütün zor koşullara rağmen zihninde yer alan bir tasarıya ulaşmak veya bu yönlü bir varoluş yaratma isteğinin sonucu olabildiği gibi, yaş aldıkça kendiliğinden dışa vuran bir eğilim de olabilmektedir.

(05.05.2017) Felek: Gel Şîn, az çekmemiş. O ile görümcesi berdelde evlendirildi.

Şîn: Eğer orada bir tartışma bir kavga olsaydı ben burada evimde dayak yerdim.

Felek: Hangi evde bir huzursuzluk olsa diğer evdeki kadın da huzurunu kaybediyor berdelde böyle bir sıkıntı var. Kavga ediyorlar; olayı kadınların başına patlatıyorlar. Eğer bir kadını istiyorlarsa ve verilmiyorsa kendi kız kardeşlerini peşkeş çekerek amaçlarına ulaşıyorlar.

Şîn: Babam zorladı.

Felek: Adile'yi de kuşburnu ağacının altında verdiler haberi bile yoktu.

Adile: Bu zorbalar yüzünden kaderimiz böyle yazıldı. Babam beni amcamın oğlu için berdel yaptı. Babam herkesten önce atladı. Benim üzerimden erkeklik yaptı.

Felek: Ben de halamın kızı da berdel hesabıyla verildik. Kuzenimin başlığı benimkinden fazlaydı; çünkü o çok gönülsüzdü. Düğünlerimiz alışverişimiz ikimizinki de bir güne sığdırıldı. Kaynanam diyordu, 'başta o gelsin kızımı çıkarmam'. Beni içeri aldılar içerde tek başıma kaldım herkes Aysel ile ilgileniyordu. Etrafına toplanmış ben yalnız başıma kalınca kendi kendime içimden diyordum ki 'kimse benimle ilgilenmiyor'. Bazen amcam diyordu ki 'tek kalmıştın madem pencereden atlatıp kaçsaydın'. Birbirimizle alakamız yoktu; ama berdel yaptılar.

Bedia: Keşke evlenmeseydik.

Adile: Kim bizi evde tutardı ki; 'gitsinler' diyorlardı, gidiyordu.

Kadınların evlilikten beklentilerinin özel ve kamusal alan arasındaki bağları görünür kıldığı söylenebilir: Koçer, arazi (mülk) işlerine ve politikaya vakıf olduğunda, bunun kocasıyla sohbet edebilmesini sağlayacağını fark ettiğinde bu yönlü bir çabaya girme isteği duyar. Çünkü kocasıyla sohbet edebilmesinin imkânı erkeğin ilgi duyduğu konularda konuşabilmesiyle bağlantılıdır. Kendi sözünün konusu da kocasına bağlıdır. Kendi sözünü söylediğinde (kocasının otoritesini sarsma riskiyle) vereceği hesapların bilincinde olmak aynı zamanda sözün kontrollü çıkmasına zemin hazırlar. Kamu önünde görünür olan hep erkek sözü olmalıdır, özel alanda söylenen (beğenilmeyen sözler) kamu önünde söylendiğinde erkeğin tepkisini çekmektedir. Görünür olan yüz erkeğe, arka plan (erkeğin müdahalelerini içerse de) kadınların alanı olabilmektedir. Bu yüzden söz ve muhatap arasındaki boşluğu farklı bir muhatap ile doldurma gerekliliği doğar. Genellikle bu boşluğu dolduran başka kadınlardır ve bu kadınlar, sorunları nasıl idare edeceğinin reçetelerini verir. Bu diyaloglar kendisine dert edindiği sözler önüne barikatlar kurulmasına böylece sözün ve öfkenin, karşı çıkışın kontrollü olarak idare edebilme şeklinde dönüşüme uğrar. Muhatabını ve çözümünü bulamayan ve bir başka kişiye gerekçelerinden uzaklaştırılan söz, amacına ulaşamaz. Koçer'in bulunduğu mekânı farklılaştırma isteği—yaşamını değiştirme talebi—varlık koşullarına farklı anlamlar yükleyebilmesini de sağlar. Burada hareketli, canlı ve yaşayan bir mekân kavrayışından bahsetmek yerinde olur. Bu canlı kavramın birey ve toplum düşüncesi, bakışı üzerinde devasa bir etkisinin olduğundan yola çıkarak mekânın aynı zamanda üretilen bir şey olduğunu söyleyebileceğimiz gibi üretime doğrudan etkisinin ve belirleyiciliğinin olduğunu da vurgulamak mümkün. Dolayısıyla renksiz, hareketsiz bir mekânda tekdüze yaşam pratiklerinin sergilenmesi oldukça olağan bir sonuçtur. Koçer'in kendisini anlamasını bekleyerek paylaştığı sorunlar hemcinsi Medine tarafından “küçük ve değersiz” sorunlar olarak algılanıyor. Evliliği içinde anlaşılamadığını düşünen Koçer, kendi kamusal alanında kadınlar arasında da anlaşılamadığı duygusuna kapılıyor olabilir. Bu durum onu toplumsal hayatta yalnızlığa iteceği gibi daha itaatkâr olmasına neden olabilir. Koçer, kocasıyla onun ve kendi sorunları üzerine konuşmak, hayatın zorlu koşullarına karşı dayanışmak arzusundadır. Kocasıysa sadece *erkek* varlığıyla hareket eder. Kadınlarla kurduğu diyalogda çözüm arayan Koçer, Medine'nin sözleriyle düşündüklerinin/beklentilerinin karşılığını alamıyor:

(18.06.2016) Koçer: Bunca yıldır evliyim, kocam bir gün bana ‘gel, yanımda otur’ dememiş. Geçen gün çamaşırları asacağım; ‘yemek yiyeceğim, çamaşırları bırak gel yanımda otur’ dedi. Şoka girdim, ‘kocam ve böyle şeyler’ diye düşündüm. Donup kaldım, elimdeki leğeni nereye bırakacağımı şaşırdım. Güzel bir söz söylemesine hasret kalıyorum. Sürekli siyasetten, araziden bahsediyor. Dün eve gelir gelmez dedi ki, ‘Davutoğlu neden istifa etmiş’? Bilseydim bunu soracak haberlerin başından kalkmazdım.

Medine: Dışarıda sana laf kondurmuyor ama merak etme.

Koçer: Benim için dışarıda söylemesi önemli değil; bu beni mutlu etmiyor. Kocam, toplum içinde konuşmamı istemiyor. Ne cevap vermeme ne de akıl vermeme kabul ediyor. Ben bazen, o kendi kendine düşündüğünde zorla konuşturuyorum. O zaman ‘şöyle yapabilirsin, böyle yapabilirsin’ diyebiliyorum. Erkek, karısı toplum içinde konuşmadığı zaman memnun oluyor. Konuştuğumda o anda bir şey demese bile eve geldiğimizde bana muhakkak lafını söyler. ‘Sen konuşma ben ne dersem o olsun’ diyor. (...) Ben dışarıda bir iş yeri açmak isterim, Medineyle. Gelirden de değil, insan nefes alıyor. Ayaklarının üstünde duracaksın bu güzel bir şey. Çocuklar olduğu için, maddi durum da iyi olmadığı için yapamıyoruz. Çalışmayı tatmak isterim. Birbirimizle danışarak hem ev işlerine yardım ederim hem de işlerimi yapabilirim. Birbirimizi idare ederiz.

Ataerkil kurguda annenin göğsü öncelikle kendi çocuğuna ve karısına (sağladığı besin) aittir. Kadınlar kurgulayamadıkları hayatları içinde hem kendilerine karşı hem de kendisini belirleyen yasalara karşı zihinsel diyaloglarını sürdürürler. Anne, göğüslerinin ürettiği süt, kendi çocuğuna yetiyor olabilmesi ve kocasının iznine bağlı olarak ihtiyacı olan bir başka çocuğu besleyebilir. Böylece anne sütünün tasarrufu, kendi iradesinden koparılarak kendi dışına yerleştirilir. Kadınlar, bedenlerinden koparılarak *erkeğe bağlı* kılınır. Emzirmeyle kurulan cinsel bağ, eril erkek zihniyetin psikolojisidir. Çünkü Fikriye, emzirmeyle cinsel bağ kurmamış, doyurma amacı gütmüştür. Aslında erkeklerin aklından geçenler ve muhtemel kurulabilecek (Freudyen) bağı hissettirerek, sadece doyurma eksenli bakmakta olduğunu ifade etmiştir. Açlığa derman olabilecek kaynak kendisinde ise bu kaynağı sunmuştur. Süt vermek ve annelikle kurulan bağdan, kaybedilmiş bir çocuğun (Selman’ın) hayat hikâyesi canlanmıştır. Fikriye, Selman’a rüyaları vasıtasıyla can vermiştir, rüyalarında iletişim kurmuştur. Bir nevi çocukları arasında annelik yapamadığı Selman, ömrü boyunca yüreğinde taşıdığı bir ağırlık olmuştur. Uçamamış bir uçurtmanın sebebi ölüm ise zihnimize yerleşen imgenin gücü bizi kendine, o ana götürür ve anlam sözle anlatılamayacak kadar güçsüzleşir. Böylece, imge, söze üstün gelir.²⁸

²⁸ Senden haber almadan... Nasıl Çıkarım yollara... Tek dileğim bir ışık olsa da...

(04.05.2016) Fikriye: Ben seni mi emzirdim [bana ithafen]. Hayır. Ablan çok zayıftı, annene ‘getir’ dedim. Çocuk aç olunca insan dayanamıyor.

Necla: Bende emzirdim, ama ‘iyi değil’ diyorlar, ‘emzirmemek gerekir’.

Fikriye: Benim sütüm çoktu. Bizim orda mağara gibi bir yer vardı; o taraftan korktuğum için sütümü güneş alan tarafa döktüğümü gören Arap komşularımız beni uyardılar: Kadınlar sütlerini gölgeye dökmeliymiş yoksa süt kesiliyormuş. Onlar bilgiliydi. Anne sütü yola, sokağa, güneş alan yerlere dökülmez. Sütanne de kocan izin verirse olabiliyordun; çünkü kadından çıkan süt eşe aittir. Ondan izinsiz verirken günaha girersin. Kocana danışmak zorundasın.

Birgül: Neden?

Fikriye: Bilmiyorum; öyle biliyoruz.

Birgül: Eş eve ekmek getirdiği için mi?

Fikriye: Olabilir. Bir çocuğu doyurmak hayırdır, sevaptır. Onun gibisi var mı? Aç bir çocuğu doyurmayı düşünüyorsun sadece. Annenin sütü hiçbir şeye benzemez. Ben çocuklarıma kendi sütümü verdim, genellikle. Selman’ı büyütürken zorlandım, sütüm yoktu. Doktora gittik ‘bu çocuk aç’ dedi. Verdiğim süt, ona yaramıyordu. Mama sütüne başladık. Komşudan süt bekliyorduk, sütü sağlamıyordu. Çocuk aç diyordum, zorluyordum onları. Getiriyordum; onu da veriyordum. Onu kendine getirene kadar çok uğraştım. Selman’ı büyüttüm. 11 yaşına getirdim. Daha sonra Selman balkondan düştü. Bembeyaz, masmavi gözlü bir çocuktu. Uçurtma uçuruyordu. İlkokul beşe geçecekti. Geri geri gitti; sırt üstü balkondan düştü, beyin kanaması geçirdi. Doktorlarda ameliyat etti, oynadılar; doktorlar onu öldürdü. Ameliyat ettikten sonra dediler, ‘yoğun bakım yok’ dediler. Yoğun bakımın yoksa önceden söyleyecektin. İşlemi yapıp Diyarbakır’a gönderseydi. Diyarbakır’dakiler çocuğu öldürüp getirmişsiniz dediler. Sabahın köründe ambulans geldi, durdu. Onu aldılar; mezara götürdüler. Rüyamda görüyorum, çekmeceyi açıyorum elimi uzatıyorum, başını okşuyorum, içini çekip ‘başım ağrıyor’ diyor; aynı hastanedeki gibi başı sarılı. Bizim yüzümüzden oldu. Kocaman sarı kırmızı yeşil çok güzel bir uçurtma yapmıştık. Uçurmaya çalışırken düştü, uçurtma uçmadı, uçmadı, öldü. Dünyanın kaderi, gene de elhamdülillah, şimdiki yaşananlar olmasaydı.

“İnsan kendi kendini seçer. Her birimiz kendi kendimizi seçeriz fakat bunu yaparken aynı zamanda başkalarını da seçeriz” (Sartre, 2016, s. 41). Reddedilen ve kırılmalara uğrayan her düşünce farklı bir izleğin ve anlatının doğmasına yol açar. Kişinin kendini inşa etmesi doğrudan seçme şansıyla ilişkilidir. Ancak asıl önemli olan seçmeme özgürlüğümüzün de olabilmesidir. Evlilik kurumunun geleneksel yanlarının zaman içerisinde çözülüyor oluşunun Adile tarafından hoş kabul edilen bir durum olmasının

Güneş hep sana doğar; Gözlerim kamaşsa da; Seni görmez hiçbir şey; Sormazsam Bu bir uçurtmanın kaçı... Belki de değil... Bilmem gökyüzünde aramak... Doğru da değil... *Uçurtma* şarkısını (Gürel, 2002) hatırlatmaktadır.

atında yatan sebep evliliğinin, kurgusu dâhilinde gerçekleşmiş bir evlilik olmamasının yanında, evlendirildiği vakitlerde kendisini çocuk olarak nitelendiriyor oluşu böylesi bir kurgu için zemininin dahi oluşmamış olduğunu gösterir:

(05.05.2016) Adile: Bana birden dediler ki, kuşburnu ağacının altında seni verdiler. Babam diyordu benim kızlarımdır; canım kimi isterse ona veririm. Annem bazen diyor ki sen hiçbir şey beğenmiyorsun, Kocanı nasıl beğendin. Diyorum, onu sormadılar ki. Çocuktum anlamıyordum ki, insan yaşı geçtikçe akıllanır. Annem diyordu ki sana bir şey dediler mi, bana söylenmiş kabul et, sen sus cevap verme hiçbir şeye. Ben şehirde büyümüşüm, evlendirip beni köye vermeleri hayatımı iyice zorlaştırdı.

Rona: Sorsalardı beğenmeyecektin yani?

Adile: O zamanlar çocuktum. Bana uygun olmayacağından ne anlardım. ... İnsan diyor ki gençliğimde çektiğim sıkıntıları şimdi çekemem. Pişmanlık, beğenmemek ya da başka bir şey kalmıyor.

Güle: Biz şimdikilerin yerinde olsaydık, evlenir miydik?

Örfi yapı olağanca içselleştirilmiş ve böylelikle kimlikler üstünde bir pozisyon kazanmıştır. Bir eve gelin olarak giden kadının aile üyeleri tarafından baskı altına alınabilmesi geleneğe aittir. Hiç tanımadığı bir evde aidiyet duygusu geliştirmeye çalışan kadın bir yandan da hemcinsleriyle mücadele etmek zorunda kalabilir. Kendini ait hissettiği yapıya yanaşan kadınlar davranışlarını hemcinslerine göre değil kurdukları bağa ve stratejilerine göre şekillendirmiştir. Anne-oğul ilişkisini, tâbi kılma ve tâbi olma eksenli olarak ileriye dönük planlanır. Erkek oğlunun gönlünü hoş etmesi, isteklerini yerine getirmesi aynı zamanda ataerkil kültürde anne-babanın geleceğini erkeklerde görmesi hasebiyle “kadınların ezilmesine neden olan bir sistemin devam etmesine de hizmet eder.” ... “Gelin kaynana çekişmesi” buradan kaynağını alır (Kandiyoti, 2013, s. 29-87). İleride duyulacak olan minnet duygusuna zamanında yatırım yaparak kendilerini avantajlı konuma getirirler. Bu durum kaynanaya söz söyleyebilmeye imkân da sağlar. Gelin de kendini kabullendirmek için hem strateji geliştirmeli hem de ataerkil düzeneğe katlanmalıdır ki durumu aleyhine çevirebilecek alanlar bulabilsin.

Adile: *Kayınbiraderimiz kocamızdı, elimiz kocamızdı, kaynanamız kocamızdı, bir sürü kocamız vardı.* Şimdi bunu kimse kabul etmiyor. Eski adetler gitsin bir daha geri gelmesin böylesi daha iyidir. Diyolar, ‘gelin gelsin hizmet etsin. Hepiniz gelin gibisiniz, kalkın hizmetinizi yapın’. Çocuklar diyor ki, ‘gençliğinden bahset’; biz sadece çocukluğumuzdan bahsedebiliriz, gençliğimizi görmedik ki.

(21.05.2016) Şîn: Evlendiğinde kocanın ailesiyle birlikte yaşamak kadar zor bir şey yok. Ayrıldığında da genellikle birbirini kırmış olduğu için orada geçirdiğin zamanın etkisi her zaman aranda sürüyor. Hiçbir zaman önermiyorum, kimse öyle yapmasın. Onların evinde hiçbir şey bilmiyormuş gibi muamele görüyorsun ne yemeğini beğeniyorlar ne aklını ne giyimini ne düşünceni. Hiçbir şey oluyorsun, yani eksik kalıyorsun.

Gülistan: Kendini kabullendireceksin. (...)

Yekta: İlk gelinlerinin kıymetini bilmiyorlar; sonradan gelenlerin daha farklı davranışlarına maruz kalınca, bu sefer onlara uyum sağlamaya çalışan birinin değerini anlıyorlar. Evden çıkış çoğu zaman kavga sonucu oluyor. Artık insan bir kere o kıymetsizliği yaşayınca mecbur kalmadıkça gitmek de istemiyor.

Şîn: Kendine ait bir düzenin yok, sözün yok.

Ataerkil toplumsal yaşamın kuralları bir başka erkeğe de kadınların davranışlarına karşı çıkma imkânı verir. Kendi çekirdek veya çekirdek ailesinden olmasa dahi ataerkil ideolojiyi ihlal eden davranışlara müdahale de bulunma yetkisine sahiptir. Erkek çocuğunun verdiği tepkiyi haklı bulan ve erkek edimlerini haklılaştıran Zerê, bu durumu kabullenmeyerek tepki göstermektedir.

(06.05.2016) Zerê: Şimdi herkesin vazifesi başka. Kadın çocuklarla, evle ilgilenir, adam da dışarıda çalışır. Hasta olsa neyse; yoksa keyfi için ayak ayaküstüne atsa... Bir gün komşumuz oğlumu yemeğe çağırdı. ... Oğlum dedi gittim karısı kanepede sırt üstü yatmış, kocası yemek yapıyor. Adam önlük takmış hamsi pişiriyor. Oğlum demiş, 'vallah ben bu yemeği yemem. Sen yatmışsın adam yemeği yapıyor'.

Birgül: Ay ay nasıl öyle bir şey yapmış (İronik bir şekilde söylüyor).

Zerê: Benim hesabıma gelmez bu tür davranışlar güzel değil.

Evlilikte eşit yürümeyen sorumluluk anlayışı kadınların yaşamını düzenlemiş, yeniden kurmuştur. Kadriye'nin savaşımlı, kültürel yapının taleplerini de sonuna kadar yerine getirdiği için, savaşımlı verdiği tepkiler toplumsal olarak kabul görmektedir. Çünkü kocası kendi üstünde düşen çoğu sorumluluğu yerine getirmemiştir, ataerkil yapının erkeğe atfettiği sorumluluklar haklılığını da haksızlığını da belirler. Ve böylece kadınların sözcüklerinin çoğu sabretmek üzerine şekillenmiştir. Sabredebilen kadın güçlü ve dayanıklıdır. Kadınların içinde bulundukları durumu devam ettirmesi, ortaya çıkabilecek şiddeti engellemek amaçlıdır. Kadınlar verili toplumsal ve kültürel yapı içindeki yaşamlarından memnun olmasalar dahi kabul etmeleri beklenir. Bu toplumsal

yapının yarattığı atmosferi kabul etmeyen kadınlar üstünde ayrı bir baskıya yol açar. Övülecek kadın, bu koşullarda kalan kadın olarak belirlenir ve yer yer kadınlar bu istemedikleri imaja rağmen aldıkları övgüyle yetinir ve mutlu olurlar. Öte yandan, kadınların özgürlük alanının ekonomik bağımsızlıkla doğrudan bağlantılı olduğu açıktır. Kadriye'nin böylesi geleneksel kodların hâkim olduğu bir toplumsal yapı içerisinde kocasından boşanabilme cesaretini gösterebilmiş olması evden iş yerine yapmış olduğu mekânsal değişiklikle açıklanabilir.

(07.05.2017) Kadriye: Ben dışarıda temizlik işine gidiyorum. Kocam, çalıştığım evin bahçesinin işlerini yapabilir. Ama o işleri dahi bana bırakıyor. İçerinin işini bitirdikten sonra bir de gidiyorum, dışarının bahçıvanlığını da yapıyorum.

Zerê: Evet.

Kadriye: Akşamdan öğlene kadar yatıyor. Ben ikindi geliyorum, evin işi gücü de duruyor hiçbir şey hiçbir şey yapmadan oturuyor. Bari evin işini yapsa. Temizlediğim konak cami kadar büyük.

Zerê: (...) Kocan da temizlemede yardımcı olsun.

Kadriye: Yok, o kendini incitmez.

Emine: Ondan adam olmaz, yok.

Kadriye: Ağır işlere o kadar alışkın değildim. Alışana kadar bir ay boyunca sürekli hastalandım. Adam bizi işten çıkarmaya çalışırken, ona dedim ki, 'evinde bir iş aksıyor mu? Her şeye koşturuyorum garaj kapısına kadar açıyorum. Bir işiniz aksıyor mu? O zaman kocamı bahane etmeyin'.

Zerê: Eee...

Kadriye: Bak, benim adam gidip ne demiş. Bana diyor ki, 'ben gittim onları tehdit ettim, bizi işten çıkarmaya cesaret edemediler'. Söylediği yalana bak.

Zerê: Tehdit ediyor öyle mi? Hâlbuki varlığıyla yokluğu bir.

Kadriye: Komşularıma dedim ki, 'bu benim yanımda çalışmıyor, başka bir şey bulun. Benim yanımda çalışmıyor, başka bir yerde çalışırsa işimiz daha kolay olur'. Bir çimento fabrikasında çalışmaya başladı. İki yıl boyunca çocuklarım ve ben 1 TL onun kazancından faydalanmadık. Üstüne de masrafını ben karşılıyordum. Maaşını alınca geri ödeyeceğini söylüyordu. Üstüne de ineğini sattı. Benden aldığı paralarla iki daire satın alınırdı. Benim ona verdiğim paraların hepsini kumarda ve esrarla yedi. (...) (ağlıyor) Bulaşıklarını yıkamaya gittim. Bir gün kalan yemeği tavuklar için olanını ev için biraz getirdim. Çocukları komşuya bırakmıştım geldiğimde bir baktım komşumuz ağlıyor. Niye diye sorduğumda sana ağlıyorum sana..." dedi. Benim kaderim buydu herhalde; neyse ki, çocuklarım sağ.

Ne olursa olsun evlilik devam ettirilmelidir: Kadınlar arasında özellikle yaşlı kadınlar boşanmayı hoş karşılamamaktadırlar, anlatılarında özellikle eşlerini çocuklarını ne kadar zor koşullarda idare ettiklerini ifade etmektedirler. Bu durumda sürdürülmüş evliliklerin sebeplerini ise genellikle çocuklarını bırakmamak üzerine temellendirirler. Bu zorlu koşullar altında devam ettirilmiş evlilikler hem takdir kazanmakta hemde başarı olarak görülmektedir. Ataerkil toplumun kadınları yargılama biçimine karşı alınması gereken önlemler, evliliğin devamını sağlar. Evliliğini devam ettirebilen annelerin kızları anneleri tarafından takdir kazanır. Tüm sorunlara rağmen, sürdürülen evlilik kazanç olarak değerlendirilir. Yanı sıra kadınlar yalnız bırakıldıkları yaşamlarında bir dayanak bulamamanın ve yalnız kalmanın telaşına kapılmaktadır. Bu durum yaşadıkları sınırlı mekânı, diğer mekânları deneyimleyememiş oluşlarıyla ve bu mekânların işleyişine yabancı oluşlarıyla açıklanabilir.

(02.06.2016) Mori: Kızın boşandı mı?

Zerê: Yok daha boşanmamışlar geçen gün eve gelmiş; eve geldiğini duyunca yedi ekmek dağıttım. Kızıma da diyorum ki, 'bırak gelmişse eski defterleri açma. Adamın pişman olmasına bile izin vermiyorsun ki'. (...)

Mori: Karı kocanın arasını yapmak çok hayırlıdır.

Adile: Niye bulunmaz Hint kumaşı mıydı; farz mıydı?

Zerê: Sana 'önceden böyle boşanma falan yoktu' diyoruz; fakat şimdi. Şimdi adet haline getirdiniz.

Mori: Kızım eskiden biz böyle davranmıyorduk. Eğer kadın düşünürse aklını başına toplarsa, 'babasız o çocukları nasıl idare edeceğim' diye böyle bir şey yapmaz. (...)

Zerê: Kızların çocukları var; böyle bir şey düşünmemeleri lazım. ...Kadınlar şeytan gibiler erkekler efendiler. Bazı erkekler de şeytan. Kadriye'nin kocası cezaevine girmişti; 'bırak kızım kalsın orada ders alsın' dedim Kadriye de bana dedi ki, 'olmaz teyze, ayakkabısı kapının önündedir en azından, kimse bana dul gözüyle bakmıyor'. Yemek yapıp cezaevindeki kocasına götürüyordu. Dedim, 'sende ayakkabısını al, yine koy kapının önüne oldubitti'. ...Kızımın verildiğini duyunca şok oldum Evlendiği günden sonraki gün eline bir at verdiler, öteki köye odun toplamaya gitti. Kızım kendini biliyordu. İstediklerini yapıyordu. O yüzden ona deli diyorlardı; sonra mecburen bu işlere alışınca akıllandı dediler.

Mori: Adile kazandı sonuçta, dayandı, yuvasını kurdu. (...)

Zerê: İdare edeceksiniz, yapacaksınız.

Adile: Sen sürekli olarak diyorsun ki, 'köleliği kabul et. Erkeğin elinde esir ol'. Konuşmayın, olmuyor; sürmüyor işte.

Mori: Olur mu, idare edeceksiniz, bak bir de bu Adile bize öncülük yapacak, sözde.

Zerê: Ben çocuklarım için çektim.

Adile: Biz de çocuklarımız için çektik.

Evliliklerini sürdürmeleri, özellikle çocuk doğurmuş kadınların zorunluluğu olarak görülmektedir. “Anne olmayan bir kadın için meşru olan şey, çocuk ortaya çıktığında meşruiyetini yitirir. Kendine ilişkin kaygılar kendini unutmaya bırakır” (Badinter, 2011, s. 21). Her koşulda kendini unutma ile yüz yüze bırakılan kadınlar kendi kararların karşısına çıkan setlerden bir tanesine takılmış olmaktadır. Çocuk sahibi olmayan kadın ise başka gerekçelerle de (kocasını terk etmesi, başında ne olursa olsun bir erkek bulunması gibi) karşılaşp ayıplanabilmektedirler. Kadınlar mutsuz oldukları evliliklerine türlü yollar üreterek mahkûm edilmektedirler. Bu durumda özellikle ataerki ile daha derin bağlar geliştirmiş olan yaşlı kadınların genç kadınlar üzerinde baskı geliştirmesi, genç kadınların hayatlarında farklı bir seyir belirlemesini güçleştirmektedir.

3.2.2. Farkındalık Alanı Olarak Sokak Sohbetleri:

Kadınlar sistemin getirdiği tüm sorumlulukları yerine getirerek, aynı zamanda başka alanlara ait olan sorunları da yüklenirler. Bu durum üzerlerinde hem psikolojik hem de fiziksel baskıya yol açar. Sergilemek istedikleri benliklerinden çıkar hale getirir. Aile içi iletişim eksikliğinin temelinde erkeğin eve geldiği ilk andan itibaren televizyon karşısına geçmesi olarak belirtiliyor. Güncel politikayla ilgilenen erkek ancak bu konuyu sohbe değeri buluyor. Anne tüm gün ev ve çocuk bakımıyla ilgilendiği için politikayla ilgilenecek zamanı bulamıyor. Bulmak istediğinde ise kocasının farklı ve çelişkili davranışlarına maruz kalıyor. Evli kadın ve erkek arasında aile içi sohbet bu bağlamda başlayamıyor. Ancak erkek, politika konuşabileceği birileri varsa şayet sohbet etmeye başlıyor ve tabi ki bu kişi karısı dışında kimseler oluyor. Politika konuşmalarına dâhil olabilen kadınlar sohbet edilmeye değeri görülürken, kendi karısını dışlamaktadır. Bunun yanında kendi karısının neden aynı imkâna sahip olmadığını ya da niye aynı sohbeti yapmadığını tartışma konusu haline getirmemektedir. Erkeklerin belirledikleri yaşamın sorumlulukları içinde kalma sebepleri ve maruz kaldıkları

arasında çelişki yaşayan kadınlar öfke duymaktadırlar. Farklı kadınlık halleri, (örgütlenmiş veya kamusala dâhil) kadınlar, erkeklerin sözlerine dâhil olabildiği için takdir kazanmaktadır. Fakat asıl çelişki kendi yaşamının öznesi kadınlarla aynı iletişime geçmemekte yatar. İkili bir dışlama ve içleme barındıran bu bakış, hem kendi karısını küçümsemesini, hemde toplumsal cinsiyet rollerini yerine getirdiği için kendi karısını onaylamasını barındırır. Sadece politik alanın dışında kalan kadınlar bağlantılı erkekler ve toplum açısından sorun teşkil etmezler. Aynı oranda politikleşen kadınlarda farklı sorunların (beklenen rolleri yerine getirmede aksaklıklara yönelik tepkiler, politik mücadele içinde eril müdahaleler) içinde kalmaktadırlar. Fakat burada kadınların ne istediği sorusunun hep atlanan bir soru olduğu bir kez daha açığa çıkıyor. Kadınlar kendileriyle sohbet etmeyen kocalarının kendilerini küçümsemesine hayıflanmaktadır. Bu hayıflanma bir açıdan direniş ve farkındalık biçimidir.

(03.06.2016) Nazê: Gel bizim eve bir akşam bak. Başka birileri varken [sohbet] ediyor ama benimle etmiyor. Nerede! Öyle bir şey; yok 17 yıldır evliyim öyle bir şey görmedim.

Yekta: Bu bizim ortak sorunumuz. Bunu kafamıza taksaydık ayrılmamız lazım.

Nazê: Tavuk aklı muamelesi yapıyorlar. Akıllıları ancak şiddete çalışıyor. Etrafına başka bir kadın geldi mi siyasetten konuşuyor, ama benle konuşmuyor.

Yekta: Kafa dengi olanlarla konuşuyorlar. Bazıları var, kadınlarla hiç konuşmuyor.

Nazê: Mesela senin annen [bana ithafen] olsa saatlerce konuşabilirler

Yekta: Kocamın kadınlarla tartışabileceğini, konuşabileceğini tahmin bile etmiyordum; çünkü o kadar önyargılı ki ve utanıyor sanıyordum. Ama o gün bir kadın geldi saatlerce konuştular, tartıştılar; ben de şok oldum.

Nazê: Geçen gün, 'komşu kızımız bize gelecek' dedi; 'çay hazırla' diye haber verdi. 'Git diğer komşumuzu da çağır' dedi. Sohbet zamanı gelmişti galiba; oturdular, saatlerce konuşup tartıştılar.

Yekta: Böyle siyasi konuşabilenlerle konuşuyorlar; şöyle sözünden, tartışabileceğinden emin olduğu kişilerle. Kendi eşlerini de her şeyden uzak tutup özellikle de diğer erkeklerden bu gibi tutumlarından ötürü kadınlar bir şeyler anlatıp, kendini tartışmıyor. Ama öteki türlü diğer kadınlarla daha iyi sohbet ediyorlar.

Nazê: Mesela geçen gün birbirlerine sıra bile vermediler.

Yekta: Takdir ediyorlar, ama kendi eşlerine gelince daha farklı davranıyorlar.

Nazê: Mesela komşularımızdan toplum içine karışan, siyasi işlerde çalışan kadınların daha çok söz hakkı var. Onların sözlerini dinlemeye değer buluyorlar; çünkü onlar dışarıya çıkıyorlar, kendilerin haklarını savunabiliyorlar. Ama biz eşlerimizden kaynaklı kendimizi savunamıyoruz. Biz konuşmıyor değiliz; bize o fırsatı vermiyorlar. Erkeklerle oturup konuşmamıza tartışmamıza bile fırsat vermiyorlar, yargılıyorlar. Kendi eşlerini konuşmayı beceremeyecek gibi görüyorlar ya da konuşmasını istemiyorlar. Dışarıya çıkmıyoruz ya insanlar içinde bir şeyleri tartışamıyoruz ya bu bizim için bir eksiklik oluyor.

Ayrıca kadınlar, dışarı çıkmalarıyla (sokakta oturmaları dâhil) sözün birbiriyle karşılaşma oluşunun yaratacağı etkiyi kısmen de olsa bilmektedir.

(02.05.2016) Mekiye: Diyorlar ki, 'biri diğerine bakıp aynı şeyi istemesin. Gördükleri şeyi isterler'. Diyorlar ki, 'görmeseler istemezler'. Kaynanam diyordu ki, 'millette gördüğünü gelinlerim kızlarım da istiyor. İnsan gördüğü şeyi ister'.

Zerê: 'Kadınlar bir araya geldi mi, birbirlerini etkiliyorlar; dilleri uzuyor' diye düşünüyorlar.

Zahide: Kadın komşularına da gitmezse hiçbir şey öğrenemez. Kaynanam mesela kapının önüne çıkmamı bile istemezdi; 'evi sevmiyor' derdi. 'Dışarıyı seviyor' diyor; birbirimizle nefes alıyoruz.

Toplumsal ve kültürel olarak kadınlar, yalnızca belli kalıplar dâhilinde değerlendirilir. Anne olan kadın, genellikle anneliğe söz söylemez, kutsar ya da her şeyiyle sahiplenmesi gerektiğini düşünür ve düşündüğü, hissettiği birçok şeyi gizler. Böylece kendinden değil, toplumsal kurallardan göre hareket/meyil eder. En çok anne olan kadının yaşadıkları ya da gerçekten ne hissettiği gündeme alınmaz. Çünkü kültürel yapı bu rolü kontrol altına almalı ve farklı bir yönden düşünülmesini engellemelidir. Anneliğin öteki yüzü katı normların içinde yer alır; hâlâ tam olarak işlenmemiş ve üzerinde düşünülmemiş tartışma ortamlarından dışlanmıştı. Bu konuyu gündeme getiren kadınlar kolaylıkla canı ilan edilebilmektedir. Söz konusu toplumsal cinsiyet rolleri olduğunda aynı şekilde erkeklerin de 'beklenildiği', 'olması gereken' gibi davranmak istemedikleri ve davranmadıkları birçok durum söz konusu olabilir. Koçer, evlilikten çocuk değil, kendisine ilgi beklemektedir. Çocuk yapma kararı ise zaten kendisine verilmemiştir. Ve hayatını paylaşmaya karar verdiği şeyler ise çocuk ve siyaset değildir.

(01.05.2016) Koçer: Kocam istiyor; benim çocuklarım ile aram o kadar iyi değil. Ben çocukları sevmiyorum. İşte bir anne olarak açık ve net olarak net söylüyorum. Çocuklarımı götürüp halalarına bırakıyorum, genellikle nefes alabilmek için.

Kadınların sözünün merkezi haline gelen evlilik ve annelik genelde kadınların iradesiyle gerçekleşmemiştir. Fakat kendilerini içinde buldukları bu yaşamı idare etmenin yollarını üretmişlerdir. İdare etmek, katlanmayı beraberinde getirir ve katlanmak/kabullenmek, bireyin hem içsel hem de dışsal olarak maruz kaldığı en büyük şiddetlerden biridir.

(10.07.2016) Adile: Özgürlüğü sadece kocasının ona para vermesi, evlerine çocuklarına bir şeyler alabilmesi gibi görüyorlar. Bazen diyoruz ki, ‘çıkın sosyalleşin; toplum hayatına dâhil olun’. Diyor ki, ‘benim bir sorunum yok. Kocam her şeyi karşılıyor. İstedğim zaman istediğim şeyi yapıyorum. Benim için sorun değil’ diyor. Özgürlük bu değil.

Rewşen: Halk ve hükümet ilişkisine benziyor. Biraz verdiğiyle yetinebiliyor halinden memnun olabiliyor.

Adile: İlk işe başlamam İstanbul’da iken kocam hastalandığında oldu, çalışmıyordu amcama reçeteyi verdik. Bir baktım reçete masanın üstünde duruyor; almadan gitmiş. Aradan birkaç gün geçti; komşumuz vardı futbol federasyonunda çalışan; ona dedim ki ‘benim işe ihtiyacım var yardımcı olabilir misin?’ Dedi ki, ‘bir bakayım haber getiririm’. Bir sabah sobayı yakmak için uyandığımda baktım erkenden geldi. ‘Abla yapabileceksen bulaşıkçılık var’ dedi. Ben tedirgin oldum ‘yapabilir miyim’ diye. O da ‘hadi hazırlan gel, yapacaksın’ dedi. Gittim ilk birkaç gün bana yardımcı oldular. Ben de ellerine bakıyordum nasıl yapıyorlar, diye hemen kendim de kaptım işi öyle öğrendim. Bir gün çöp dışarı çıkarırken zorlandım. ‘Yardımcı olabilir misiniz’ dedim. ‘Hayır’ cevabını aldım. ‘Neden ilk başta yardımcı oldunuz ama’ dedim. ‘Bu işi öğrenmen içindi, eğer biz sana işi öğretmezsek bu iş de boynumuza kalır diye yardımcı olduk’ dediler. Öyle dedikten sonra onun altında da bir kurnazlık olduğunu fark ettim. Onlar, ‘biz erkekler eve ekmek getirmek zorundayız’ diyorlar. Ben de dedim ki ‘ben de kadını, ben de eve ekmek götürmek zorundayım. Çocuklarım var, evim var; mecburum, kimsenin kara gözü karakaşı için burada değilim’ dedim. ‘Hepiniz benim gözümde kadınsınız’ dedim. Onlarda bana diyorlardı ki, ‘bari sen erkek ol, bizi kadın yapma’.

Berçem: Kadın yapma! Nasıl zorlarına gidiyor.

Adile: Bide diyorlardı ki, ‘erkek düşmanı feminist’.

Berçem: Kendini bilen kadın da çok acı çekiyor.

Adile: Çekersin, ama kademe kademe aşabilirsin. Dışarıda hayat farklıdır, dört duvar arası farklıdır. İlk başta onlarla birlikte yemek yemiyordum. Toplum içinde alışık değildim. Hepsi ağızma bakıyor sanıyordum. Bir yandan diyardım ki, ‘biri bir şey söyler, adım çıkar, yanlış anlaşılırım’. Ortamda kaldıkça iş ortamını çözüyorsun huylarını kurnazlıklarını öğreniyorsun. ... Kadının sosyal hayata atılması lazım atılırsa öğrenebilir. Bende öyle oldu. Sadece evin içindeki koca ve evin işleri olmadığını anlıyorsun; dışarıda daha çok şey öğreniyorsun. Ayakta

durmayı öğreniyorsun. Boş kaldığımda da onlarla uğraşmak istemiyordum, gazete geliyordu oraya sürekli köşe yazarlarını okuyordum Duygu Asena'nın bir köşesinde erkekler bizi seviyor bizi katlediyor sevmeyin kardeşim bizi diye yazıyordu sevmek öldürmek midir? Yaşamak değil midir? Ben bunu kafamın bir köşesine yazdım. Erkeklerle karşı alerjim oldu. (Gülüyor.)

(...) Adile: Bazı kadınlarda despotluk yapıyor. Kocasını biraz mülayim diye onun sözünü dinliyorsa kocasını ezmeye başlıyor. Kavgacı değilse sakınse bu sefer kadın kendini üst görüyor.

Berçem: Ne her kadın ne her erkek.

Adile: Kendilerini nasıl yaşatacaklarını çok iyi biliyorlar.

Berçem: Ne verirse onunla yetinmek zorunda kalıyorsun; hastaneye gideceğim mesela, para vermediği için gidemiyorum.

Adile: Bazen ona diyorum ki, 'senden 10 TL alana kadar savcılığa çıkıp gidip gelmek lazım'. Hatta çalışan kadının maaş kartına bile el koyuyorlar. Hep bunlar hüküm sürmek istiyorlar.

Rewşen: Siz kendi emeğinizin değerini görmüyorsunuz.

Adile: Dünyanın en ucuz kölesi kadındır.

Berçem: Sabahtan akşama kadar evin işini yap bir şey ifade etmiyor.

Adile: Bir teyze vardı, diyordu ki, 'ev işi nankördür ne kadar yaparsan yap sabah kalktığımızda yaptığımız iş eski haline dönmüş; tekrar sil baştan hepsini yapıyorsun'.

Rewşen: Siz evin içinde o emeği sarf etmezseniz o dışarıdaki hayat ne işe yarayacak? Temeli kadın oluşturuyor. Onun üzerinden yaşama atılıyor.

Bu ülkede yıllardır feministlerin tartıştığı, akademisyenlerin yazdığı bu meseleler, Mardin'de sokakta günlük sohbet eden kadınların da gündemini işgal ediyor. Birbirlerinin dünyalarından oldukça uzak olan kadınların aslında aynı sorunları yaşayıp farklı kelimelerle ifade ettikleri görülüyor. Adile ilk iş deneyiminde, kendine güvensizliğiyle "yapabilir miyim?" diye tedirgin oluyor; oysa yapacağı bulaşıkçılık işi muhtemelen yıllardır evinde ücretsiz olarak yaptığı bir iş. Bulaşık yıkama işini para karşılığı yapacağı zaman kendine güvenini kaybediyor. Bu durum çoğu zaman, statü ve yaş farkı olmaksızın kadınların birçoğunun tanıdığı bir duygudur. Yemek yerken dahi yanlış anlaşılmaktan, adının kötüye çıkmasından korkan bu kadın, yine farklı yerlerde ve zamanlarda birçok kadının yaşadığı tedirginlikten bahsetmektedir. Kadınların iş hayatına girerek kamusal hayata farklı bir şekilde dâhil olması kadınların kimlikleriyle yeniden tanışmalarına da vesile oluyor. Evde eşit olmadığının farkında olan kadınlar, iş

hayatlarında da eşit olmadıklarını fark etmektedirler. İş hayatında erkeğe tanınan önceliğe itiraz eden Adile: “Benim de çocuklarım var, ben de eve ekmek götürmek zorundayım!” diyor. Aslında kamusal hayata bu şekilde dâhil olarak bir kırılma da yaşamakta/yaşatmaktadır. Çalıştığı işin olumsuzluklarını, insanları, iş hayatını tanıyor; tecrübe ediniyor, kadın kimliğini tanıyıp sahip çıktığında da ötekileştiriliyor. Adile “hatta kadının maaş kartına bile el koyuyorlar” diyerek çalışma yaşamının kadına her zaman ekonomik özgürlük vermediğini de gösteriyor. Kadınların iş hayatına dâhil olması yaşadıkları tüm sorunların bittiği anlamına gelmiyor. Aksine yeni ve bambaşka bir mücadele alanı açığa çıkmış oluyor. Kadın olmak ise erkeklerin gözünden dezavantajlı ve olumsuz bir yere konulmaktadır. Kadınların haneden dışarı çıkıp, dışarıdaki öznellik halleriyle karşılaşmalarında yavaş yavaş geliştirmeleri muhtemel öz saygı bir taraftan özgürleştiriciyken öte yandan— Berçem’in de dediği gibi—kadınlara daha fazla sorumluluk ve acı yüklüyor. Adile’nin de belirttiği gibi hep hüküm sürmek isteyen erkekler, iktidarlarını zedeleyecek en ufak harekete tepki gösteriyor. Kadınlara ait tek alan ev içi olarak görüldüğünden, kadınlardan iş dünyasında cinsiyetsizleşmeleri ya da daha doğru bir ifade ile erkekleşmeleri bekleniyor. İş yaşamında bir cins olarak var olan kadınlar, yıldırma (*mobbing*) uygulanarak vazgeçmesi isteniyor. Kadınların kamusal alanda/iş dünyasında maruz kaldığı cinsiyetini reddetme baskısı, bir cins olarak söylediklerinin, diğer bir ifadeyle, benliğinin reddedilmesi kadınlara uygulanan yıldırmanın bir diğer örneğidir. Ev içi emek ise, kalıcı olmaması nedeniyle nankör olarak değerlendirilmektedir. Birçok feminist yazarın özellikle Beauvoir’ın (1974), değindiği üzere; kadınlar ev işleriyle uğraşma ve kaybetmeye karşı direnç kazanmışlardır. Sohbetin öznesi kadınlar da emeklerinin ifade ettiklerinin farkındadırlar.

3.2.3. Güçlenme Stratejileri

Sohbetler içinde kadınlar, kadınların içinde bulunduğu durumlar üzerine yaptıkları değerlendirmeler, yaşadıklarının bir o kadar farkında olduklarını gösteriyor. Birbiriyle temas eden öznelerin aynı öfkelere, duygulara, karşı çıkışlara ve isteklere sahip olmasının özneleri harekete geçiren, tartıştıran ve dayanışmayı gündeme getiren yönü, yalnızlık hissini yok eder ve eylemin yolunu açar (Scott, 2004, s. 333). Kadınların dinleyebilirliğine ve dolayısıyla konuşabilirliğine vurulan ketin yarattığı özgüven

zedelenmesi, artık konuşma yoluyla kendini ifade edebilmelerini zorlaştırır. Fakat konunun ana öyküsü kadınları direnişe ve ortaklaşmaya çağırmaktadır. Bu formdaki sohbetler, muhatabı olan başka bir kadına ulaşır ve böylece failleştirme, bilinç sağlama (sözün kilidini açma) yolunda işlerlik kazanır. Gündelik yaşam içinde kadınlar elleri yünlerinde iken aynı zamanda direniş yollarını örerler. Direniş kaynağını, görülmeyen emeklerinden alır. Kadınlar, en çok verdikleri emeğin kendilerini haklı kıldığını düşünürler. Emeğine ve tecrübesine sahip çıkma gereği hisseden kadın sözüne sahip çıkmayı da öğrenir/teşvik eder.

(20.05.2016) Bedia: Biz millet gibi bir hayat yaşamadık ki bağırış çağırıştan başka. Ne söylesek yüzümüze çarpıyorlar.

Yekta: Toplum içinde hele hiç konuşmamıza izin vermiyorlar. Böyle olunca da toplum içinde kadınlar da konuşma becerisini kaybediyor. Toplumdan çekiniyorlar. Çoğu kadın sorunlarını da söyleyemiyor. Kocasını yanında olmasa bile o baskıdan dolayı yine konuşmuyor. Bir çarşı pazara gitmeye izin yok. Bir düğüne, eğlenceye gitmene ya da kendi başına başka bir şey yapmana izin vermiyorlar. Benim kayın babamlar, kadınlarını bir erkek olmadan şehre göndermiyorlar. Geçen hastaneye gitmiştim. Dayım beni gördü, ‘tek başına mı geldin’ dedi. Kadın başını kaldırmalı. Ne olmuş hastaneye gidemez miyim? Bugün birlikte karar veriyor olabilseydik sorunlarımızı bir de birlikte çözüyor olabilseydik kadınlar olarak, bu durum böyle olmazdı.

Bedia: Kadın da emek veriyor bunu görmemek vicdansızlık.

Yekta: Kadınlarımız bazen kendini çok geri görüyor. Kadın kırılmış daldır. Bana derler ki şakadan ev bakıyor. Yünümü yapmam lazım ama çocuklar perişan oldu.

Bedia: O kadar iş, güç çocuk, bahçe, köy içinde perişandık sürekli dayak yiyorduk. Allahtan o günler geçti.

Yekta: Kadınlar kendini bu kadar aşağı çekiyor. ‘Üstüne başka bir evlilik yapacağım’ diyor, kadın kabul ediyor. Erkekler olmadan kendini yetiştiremez misin ya da kendine bakamaz mısın; o durumdan daha iyi değil mi? Bu gibi durumlarda çocuklar kadını güçsüzleştiriyor. Çocuklarımı benden alırlar ya da ayrılırsam onlara bakabilir miyim? Aslında bir yandan ya Allah bismillah demek gerekir.

Bedia: Kadın aynısını yapsaydı onun gözünün önünde, bakalım, onlar ne yapacaklardı? İşte ciğer söz konusu olunca kadın bunu göze alamıyor.

Kadınlar kendilerini güçlendirmenin yollarını ararken hayatlarının merkezini etkileyen (düşüncelerini dağıtan, yarı yolda bırakan) olaylarla karşılarlar. Hayatı sarıp sarmalayan ve sarsan başat etkiler, uzun vadede yapılmış planları bozar. Böylece alınan kararlar, tamamlanamayan deneyimler olarak ortada kalır: Arın

kendini güçlendirmek için eğitim almak istemiştir, eğitimini tamamlayabilmek için televizyondan dahi uzak durmuştur. Kadınlar belirledikleri amaca ilerlerken, yol üstünde dikkatlerini dağıtacak ve amaçlarını geri plana itecek pek çok etmenle karşı karşıya kalmaktadırlar. Sadece kararlılık değil, fizikî ve politik koşullar kadınların hayatının merkezine yerleşerek ivme kazanmalarını engellemektedir. Kadınlar, kendilerine dair verdikleri kararlarla kendilerine bir temel bulurlar, bu temeller ise yaşamlarında yapmak istediklerine doğru ilerleme istencidir. Fakat kendi yolunda ilerlerken gözün alanına giren birebir gündelik yaşam pratiklerini dahi etkileyen baskı mekanizması devreye girer. Arin'in kurs gördüğü mekânın yanında emniyete taşınan cenazeler bir temel üzerinde kurduğu yaşamını yeniden dağıtabilmiştir. Kararlılıkla ilerlediği yolundan bahsederken, sohbet içindeki diğer kadınlar kendisini ciddiye almamıştır. Yaşı kendisinden küçük ve okuma yazma bilmeyen Koçer, aslında bu imkâna sahip olmak istemektedir. Öte yandan Şükran'ın aldığı eğitimin pek etkili olmayacağı konusunda önyargılı davranmıştır. Tekçi düşünce sistemi, çoğulluğu ve kolektif ve bireysel yaşamı parçalar, çözüm üretmez. Arin, hayat içerisinde verilen kararların ve sonuçların tek bir çözümü olmaması gerektiğine inanmıştır. Yaşam koşulları, yarattığı sonuçlar diyalektik düşünce sistemi içinde ele alınır; çözüm ise ortak yaşam için aranır.

(17.05.2016) Arin: Saat 12.00'dan 16.00'a kadar okuma yazma kursuna gidiyordum. Hoca bana diyordu ki, 'senin matematiğin çok iyi'.

Birgül: Kadınların matematiğinin daha iyi olduğu söyleniyor.

Arin: Çarşıya, pazara, alışverişe biz gittiğimiz için bir aşinalık vardı. Hocaya diyordum, 'cevabı siz söylemeyin, ben söyleyeceğim'. Yazıda iyi değildim ama konuşmada iyiyim. Ama psikolojim bozuk (...) aklımı veremiyordum. Şöyle bir etrafınıza bakmanız yeterli. Bizim eğitim gördüğümüz yerin yanında emniyet vardı; helikopter sürekli olarak cenaze getiriyordu, aklımı veremiyordum ki. 'Bu çocuklar ölüyor' diye düşünüyordum. Şimdi bana deyin adını yaz unutmuşumdur. Okula gittiğimde televizyon izlemiyordum. Şimdi tekrar eve geldim bu programlara alıştım.

Koçer: Okula gidince neyin bilincine vardın?

Arin: Okuma yazmanın önemini anlıyorsun. Bir şeyleri öğrendiğinin, öğrenebildiğinin tadına varıyorsun. Ama öğretmenimiz Araptı. Türkçe konuşmam üzerine biraz baskı yapıyordu. İster istemez biz dilimize alışmışız. Sorduğu soruları Türkçe cevap veriyordum. Bir sene boyunca uğraştım.

Kudret: Hafta sonları tek gitmişsin canım

Arin: Pazartesi'den Pazartesi'ye kadar. İşte beş gündür evdeyim.

Koçer: Başka ne değişiklikler oldu?

Arin: Aslında biliyorsun, basit bir şey ama bilmediğin zaman eziliyorsun, bir şey diyemeyecek hale geliyorsun. Kendi zihnimde sürekli tartışıyorum, münakaşa ediyorum. 'Şöyle mi daha iyi olur, böyle mi daha iyi olur' diye. Birçok yoldan birçok şekilde nasıl elde edileceğini düşünüyorum. Okul sadece okumakla anlaşılmayacak bir şeydir. Mesela sen şimdi bir iş sahibi olsan, derdin bitmeyecek ki, insanlarla uğraşacaksın; kendi işlerinle uğraşacaksın önüne birçok yol gelecek sadece okumakla yaşayamayacağın şeyler yaşayacaksın. Koltuğuna oturup rahatlatacağını mı sanıyorsun. Fikirlerini sorgulayacaklar. Ama bizi anlayacak, yardım edecek insanlara ihtiyacımız var. Bizim koşullarımızı anlayanlar bizimle daha çok uğraşır. Benim Kürtçe eğitime de niyetim var. Bir yıldır sürekli çatışma, sürekli huzursuzluk. İnsan tek bir yol olmadığına daha çok inanıyor; başka bir yol daha olabilir sürekli onun üstüne düşünüyorsun. Herkes dağıldı. Nusaybinliler kaçıp [sokağa çıkma yasakları sebebiyle]geldiler. Evlerinde yatacak bir şey yok, yiyecek bir şey yok. Ağlamaktan kör olduk. Bir hizmetimiz yok, herkes geri çekilmiş.

Arazi anlaşmazlığı yaşayan iki akraba kadının eşleri kendi aralarında gerçekleştirdiği diyalog, alternatif çözümleri üretebilmenin, sahne arkasıdır. Erkeklerin tartışma ortamlarında dinlenmeyen veya söze dâhil edilmeyen, birbirlerini dinleyen ve birbirleriyle konuşabilen kadınlar konuya dâhil olabilenin yan yollarını üretirler. Kadınlar ne kadar yakın ilişkilere de sahip olsalar, erkek olarak karşılarında duran kardeşleri ve eşlerinin tepkilerini yumuşatmakta güçlük çekerler:²⁹ Kadınların ortaya çıkan sorunları yüklenmesi, arka planda çözmesi, erkeklerin sorunlarının çözüm yolları üzerinde daha az düşünmesine (ikna olmadıkları için geçici olarak çözülmesine ve günü geldiğinde tekrar ortaya çıkmasına da zemin hazırlar) sebebiyet vermektedir.

(08.06.2016) Koçer: Artık kocama dedim ki, 'benim hatırım için karışma bu toprak meselesine, sorun için sorun çıkmasını' istemiyorum. Oda bana dedi ki, 'sen onların dili ile konuşuyorsun'. Bu sefer benimle tartışmaya başladı.

Adile: Bende dedim! 'Ayıptır; biriniz kardeşim biriniz kocamsanız amca çocuklarınsınız tartışmayı büyütmeyin; bir dönüm senin bir dönüm onun, ne fark eder'. (...)

Koçer: Ben gene de 'büyüğüdür' dedim. 'Akrabandır ablanın kocasıdır; bu sorunu bir kenara bırak aramızda tatsızlık çıkmasın'. Ama kalbi çok kalmış[kalbi kırılmış/üzülmüş anlamında], ağaçtan düşmüş gibi oldu.

²⁹ Bu durum Lübnanlı kadınların köylerindeki Hristiyan ve Müslüman gerginliğine son vermek için çabalarını konu edinen *Peki Şimdi Nereye* filminin konusuyla benzeşmektedir (Labaki, 2011).

Adile: Kayınım diyor ki, ‘yemin ederim burası bizimdi; vallahi billah’ ediyor; yani sınırı varmış. Orası da tarıma da elverişli değildi, ormanlık da değildi, taşlıktı. Kimse kendini o yer için bir tartışmaya sokmuyordu. Tabi zaman geçti; kim bilebilirdi ki, o topraklar bugün değeri artacak. Yeni şimdi de bunun için tartışma çıkartıyorlar. Ben bu eve geldiğimden beri benim ailem ve onların ailesinin arası bir türlü düzelmedi. Ben senden rica ediyorum, sen de kocana söyle orta yolu bulalım. ... Biz hayatımızdan bir şey anlamadık. Şimdi bu yaştan sonra çocuklarımız ve dayıları birbirine mi girsin?

Kadınların ekonomik roller almasını sağlayan politikalar, kadınların durumlarını hesaba katmayan, teşvik etmeyen ve daha çok vazgeçirecek biçimde tasarlanmıştır. Ekonomik alana katılım talebinde olan kadınlar, yıldırıcı sonuçlarla karşılaşmaktadır. Fakat bu teşvikler, sadece politikanın varlığını göstermek amaçlı olduğundan kullanışa kapalıdır. Bu sebep ile talep görmeyen politikalar, kadınların talepsizliği olarak gösterilmekte ve politikaya gerek olmadığı fikrini pekiştirmektedir.

(25.05.2016) Evin: Ya sen kuruyorsun her şeyi, faturalarını belgeliyorsun.

Medine: He belgeliyorsun, onlarda gelip keşif yapıyor, seni kursa gönderiyor. Çok böyle uzatıyor. Ama o arada bir sürü şey olur.

Evin: Kesin öyle, onun hibesini verme garantisi veriyor mu? Mesela sen açtın, onlara güvenerek açtın; borç harç ettin, sonra onun kesin bir garantisi var mı, yani.

Medine: Onu alanı görmemişim yani, başvurayı kursa gideni görmüşüm; ama onu, yani ama parayı alanı görmemişim.

Evin: İnanmıyorlar yani.

Medine: Evet, bende bir ara inek kredisine başvuracaktım, dedik onlar alıyor merak ediyordum böyle, gittim bana dediler, ‘evin tapusunu getireceksin’.

Evin: Ev tapusu?

Medine: Bu, bide, ‘ineğin faturasını getireceksin’. ‘İneğin faturası mı olurmuş’ dedim. Yani ineği ben nerden bulayım, ta gidemem nereden faturalı inek bul dedi büyük devletten mevletten çiftliklerinden bul. He onu getireceğim faturayı vereceğim onlara, daha bana öyle verecekler. İyice zorlaştırıyorlar. (...)

Evin: İyice zorlaştırıyorlar; yani insan, pes ediyor.

Medine: Bir de evin tapusu neyse veririz. İneğin faturasını nasıl getireceğim?

Soyadı, erkeğin soyunu yansıtan simgelerdendir. Evliliğinde mutlu olmamış olan Ayfer, erkekliğin ve erkek-merkezli gelişen ailenin simgesi olan soyadını reddederek kimliğini yeniden kurmanın çabasına girmektedir. Evlilik içinde varlığını zedelemiş olan kadın,

bu durumda soyadından kurtularak onarmak ister. Eşitsiz ve adaletsiz bir evlilikte kendini yansıtamamış olmak, evlilik bağı koparken (saha içinde en büyük tabu boşanma konusu idi, kadınlar ne olursa olsun boşanmamalıdır) kendini kanıtlama ve varlığını onarma girişimlerine bırakır. Bir açıdan bu yöntem, erkeğe evlilikte yaşadıklarına/yaşattıklarına bir çeşit karşılık niteliğindedir. Ayfer, üzerindeki sömürüyü kaldırarak, bireyselleşme/özgürleşme girişimleriyle öz saygısını yenilemeye çalışır. Sadece sonradan kurduğu ailesine değil içinde doğduğu aileye de tepki duyuyor oluşu hem evliliğinden memnun kalmamış olması hem de memnun kalmadığı aile yaşamını ifade etmektedir.

Ayfer: Yani bu adamın saygısızlığına artık tahammül edemiyorum. 26 yıldır bu adamın soyadını taşıdım ama bana verdiği değeri saygısızlığı... kızlık soyadımdan pek memnun kaldığımdan kaynaklı almadım. ... İkisi de benim için anlamlı değil. Kızlık soyadımın anlamı güzel. Ama kızlığımdan çok memnun kaldığım için almadım. Veya ailemin benim arkamda dağ gibi durduğundan değil. O adamın şımarıklığına, saygısızlığına karşılık bende böyle bir şey yaptım.

Emine: Hz. Muhammed döneminde bile kadınlar kendi babasının soyadıyla tanınır. Ne demek bir erkeğin soy ismini taşıyacaksın, onun malıymış gibi. [Hem] kendi soyadını, [hem de] kocamın soyadını aldın. [Sadece kendi soyadını alamamak ile ilgili olarak.] [Zaten] çocuklarına kendi soyadını veremiyorsun.

Kadın mesleği olarak izah edilmeyen mesleklerde kadınlar, daha fazla cinsiyet baskısı yaşamaktadır. Kendilerini ifade edebilmeleri, mesleği sürdürebilmeleri için ek bir çaba göstermeleri gerekir. Ayfer'in yaklaşımı bu durumu somutlar. Erkek-merkezli toplumun bakış açısından kaynaklı, daha rahat ve güvenli olduğunu düşündüğü (talep edilsin veya edilmesin) cinsiyetlendirilmiş toplumsal gerçekliği görünür kılar: Bir kadın eğitim almalıdır; fakat cinsiyetine uygun meslek seçmelidir. İki görüş içinde memnun kalınmayan kararların yükleri, asıl olarak ataerkil iş bölümü ve zihniyetinden kaynaklanır.

Sokak sohbetleri farklı kesimlerden ve farklı kadınlık rollerinin birbiriyle karşılaştığı ve çatıştığı bir alan olmuştur. Annesiyle büyüdüğü mahalleye gelen Selda, komşularının işini sorması üzerine tartışmanın odağında kalır. Ayfer, toplumsal cinsiyetin kadınlardan beklentilerine göre kızının işinin işlevsel olmadığına kanaat getirmektedir. Kadınlar mesleklerinden memnun olsalar da toplumsal cinsiyetin belirlediği meslek ayırımına göre seçim yapmalıdırlar. Bu açıdan tasarlanmamış meslek seçimleri, yerini kadınlıktan dolayı maruz kalınabileceği düşünülen tehlikelere bırakır:

(28.05.2016) Selda: Bir şeyin kadını erkeği olmaz. Bir şeyi iyi yapan ya da kötü yapan olur. Kendi adıma konuşuyorum. Mühendis olarak hem okuduğum üniversite kapsamında hem birçok meslektaşımı geçebiliyorum. Ne zorluğu var. Açıkçası zorluğu yok. Eskiden dağda bayırda iş yapıyorlardı, kalacak yer sorunu vardı. O yüzden erkek işi gibi görünüyordu. Şimdi herkesin altında araba var, işini görüyorsun. En basitinden inşaat mühendisi olarak konuştuğum için söylüyorum, ‘erkeklerin arasında çalışıyorsun’ diyorlar. İnşaat mühendisi yaşadığı zorluk bakımından doktorlardan daha az zorluk yaşıyor. Doktorlar daha fazla şiddete uğruyor. Mesleğimin bu konuda avantajını da görüyorum. Ben mesela bayan olduğum için çoğu zaman ilk genç erkek mühendisleri döverler şantiyede. Hak ediş zamanı, bilmem ne zamanı. Ben bayan olduğum için hep o konularda pozitif ayrımcılık gördüm. En azından ustaların birçoğu, ‘benim de kızım var’, ‘bak bu okumuş başımıza gelmiş’ diyorlar. Bu rahatlığı yaşıyorum. Ama ben çalıştığım çevrede ve çalıştığım insanlarla zorlanmıyorum. Ben çalışma şekli ve stilimi gören insanlarla hiçbir şekilde sorun yaşamıyorum. Ne altımdaki işçiyle ne de üstümdeki patronla. Benim çalışma şeklimi görmeyen insanlarla sorun yaşıyorum. Akıllardaki ilk düşünce ‘bayansan öğretmen olacaksın’. Çocukları kaldıramıyorum. Kafamı kullanıp, sürekli hareket halindeyim ve bu yüzden mühendislik benim için biçilmiş kaftan. Ama çevreme hâlâ inşaat mühendisi olduğumu kabul ettiremiyorum. ... ‘Mühendislik zor’ diyorlar. Bütün meslekler zor. Çalıştığımız dünyada çok fazla rekabet var. İnsanlar kendini kanıtlamak zorunda. Bayan olduğu için bazı sorunlarda daha fazla efor sarf etmek zorunda olabiliyor.

Ayfer: Ben mühendisliği ağır görüyorum. Sonuçta kadından çok erkeğin kaldıracağı işler olsun, sürekli ağır işlerle muhatap. Kumla, çimentoyla, demirle muhatap. Yani, kadının cinsiyetini küçük gördüğümde değil. Herkesin kendine göre gücü var. Erkek daha güçlü, kadın daha zayıf daha narin. Ondan dolayı. Yoksa kadını küçümsemek, erkek daha iyidir, değil. Yani, kadının yapacağı bir iş değil. Aslında bir nevi ameleler de, mühendis diye yutturuyorlar!

Emine: Kadınlar erkeksi davranmaya çalışıyor bir süre sonra.

Selda: Yok, yani davranışın kadını erkeği yok. İncesi olur, kabası, olur, nezaketi olur. Açıkçası çok cinsiyetçi yaklaşmıyorum. ... Peyzaj mühendisi bir sürü erkek var. Çiçek böceklerle uğraşıyor. Ondan da farklı bir cinsel yönelim bekleyemezsin. Kadınlar için de böyle. Çok ayrıntıya düşüyoruz artık. ...

Ayfer: Ben Selda’nın işinden kaynaklı güvenlik problemi yaşıyorum. Ama şöyle bir şey okuması taraftarıydım. Böyle bir meslek seçme taraftarı değildim. Seçim yaptığında inşaat mühendisliğinin böyle bir meslek olduğunu bilmiyordum. Yani şuandaki bilincimde olsam izin vermezdim. Yarın evlendiği zaman hamile haliyle mühendislik yaptığını düşünemiyorum.

Selda: Hamile halimle hiçbir iş yapamam!

Ayfer: Dünyanın zihniyetini sıfırlayıp tekrar yaratamazsın. Cahillerde olacak, bilginlerde olacak, âlimler de olacak. Ama kötü insanlar var olduğu gibi iyiler de var olacak. Ama kötüler daha çok olacak. Bu da bir gerçek. Biz neden beynimizden insan olarak sorumluyuz? Aklımız olduğu için. Aklımızı doğru şekilde kullanmamız gerektiğini bilmemiz gerekiyor. Ben inşaat mühendisliğinin bu olduğunu bilseydim tercihlerine izin vermeyecektim. ‘Bir yıl daha otur. İster evlen ister kazan’ diyecektim. Yalan söyleyemem.

Kadınların yalan söylemesi veya yalan söyleme ihtimalini meşru gören Rewşen, kadınların kendileri gibi olduklarında karşılaştıkları sıkıntılara dayanır. Yalan söylemek/kendini gizlemek, geçici olarak isteklerini yapabilmesini sağladığı için baskıya karşı kullanılan bir stratejidir. Açıklık kazandırılmayan eylemler, eril zihniyete müdahale edebilmenin kapalı bir yoludur.

(10.07.2016) Rewşen: Bir baskıdan başka bir baskıya ya da bir despotluktan başka bir despotluğa geçiş, aslında. Evlilik kurumunu baskı yaratan bir araç olarak görüyorum; aynı zamanda sonucu olarak da görüyorum. Baskı aracı olan ailelerden kurtulmak için kurnazlaşıyorlar ya da buna akıl yoruyorlar. Diğer türlü baskı aracı olan ailelerden kendilerini kurtarmak için ne yapacaklarını bilemiyorlar. Ben bu durumda kadının yalan söylemesini meşru bir hak olarak görüyorum. Yalan ya da kurnazlığa yaklaşılarak yaşamaya çalışıyorlar; aslında bu bir hak. Eğer kendi gibi olursa şiddete maruz kalıyor, kendinde bu gücü bulamıyor. Güçlü bir baba figürüne karşı çıkmanın bedelini görebiliyor.

Kandiyoti (2013), erkek egemenliğinin baskıcı ve koruyucu yönlerine karşı kadınlarında kendi güç ve özerklik kaynaklarını oluşturduklarına dikkat çeker: “Onları eziyormuş gibi görünen sistemlere kadınlar da erkekler kadar bağlı olabilir. Ancak ‘ataerkil pazarlık’lar birtakım karşılıklı beklentilerin yerine getirileceği varsayımına dayanır ve bu beklentilerin niteliği toplumdan topluma değişebilir.” Kadınların ataerkil sisteme karşı kontrollü olarak kullandıkları yöntemler/stratejiler, içinde bulundukları sistemin baskısı ve tikanıklığı göz önüne alındığında anlaşılır olmaktadır. Genellemeci ve yargılayıcı yaklaşımların aksine sistemin yaşantıladıkları değerlendirmeye alındığında, sergilenen davranışın anlamı ve kurulum amacı da açığa çıkar (a.g.y., s. 16). Tarihsel değişiklikler, kültürel ve toplumsal farklılıklar tekil olmadığına göre tekil bir ataerkillikten bahsedemeyiz. Ayrıca, sistemin içinde bulunduğu öznelere nasıl dönüştürdüğüne, nasıl ortaklaştığına, nasıl stratejiler benimsettiğine dikkat çekmek, mevcut durum hakkında kavrayışımızı genişletir.

Bu nedenle kadınlar hem politik hem de gündelik yaşamda emeklerinin görülmemesine karşıt özgün örgütlenmelere ve kamusal imkânlarla gereklilik duyarlar. Çünkü kamusal var oluş mücadelesi gibi, her edimleri yok sayılmıştır.

3.2.4. “Ne Olursa Olsun, Kadın Kadındır; Erkek Erkektir”

Kadınların sözlerinin, edimlerinin yok sayılması ataerkil yapılarda salt erkeklerin gözünden ve kulağından doğru gerçekleşmez. Kadınlar, bir önceki alt bölümde de gördüğümüz gibi doğrudan kadınları ve kadınlar tarafından ataerkil baskıya tabiiyete davet edebilirler. Eski yeni karşılaştırması, gerek kadınların deneyimlerinin somutlandığı bir zemin sunmakla gerek ataerkiyle pazarlığı yer yer barındırmakla gerekse ataerkil baskıyı farklı biçimlerde yeniden üretmekle önemli bir örnektir. Bu karşılaştırma öncelikle deneyimler çerçevesinde yeni olanla çatışmayı barındırmaktadır. Örneğin, sohbetler içinde bir suçlama biçimi haline getirilerek yeni neslin beğenilmediği sıkça belirtilmekte idi. Yaşlı kadınların ataerkil yapıyı kabullenmiş olmaları kendilerine aynı zamanda sistem içinde erkekler tarafından itibar kazanan ve onaylanan kadın olarak toplumsal yapı içine yerleşmeleri sağlamaktadır. Deneyimlenenler yavaş yavaş benimsenme aracılığıyla ataerkil baskıyı sürdürme yönünde tecelli eder. Eski günlerle, günümüzü karşılaştıran kadınların en büyük şikâyeti (hayvan bakmamak, gezmek dolaşmak, meslek edinmek, fizikî koşulların iyileşmesi gibi gerekçelerle) bugün her şeyin artık çok kolay olduğu, genç kadınların bunun kıymetini bilmediği yönündedir. Çağın yapısal değişimi, ataerkilliğin tezahürleri ve yayılma biçimlerini değiştirmiştir. Kuşkusuz, verilen mücadelelerle kadınlar belli kazanımlar elde etmişlerdir; fakat ataerkil yapının nasıl şekil aldığını görebilmek daha açık bir biçimde sistemi tahlil etmeye yarayabilir. Bu kazanımların anlaşılabilmesi, memnun olmadıkları yaşam biçimlerini giderek benimsemiş olmaları ve yaşam anlayışlarının/yönelimlerin değişimiyle (iş hayatına katılım, eğitim, teknoloji gibi varlık koşullarını yaratma çabasının daha genişlemiş olması, bireysel yaşamın kat ettiği yolla) ilgilidir. Ataerkil sistem açısından bu, biçim değiştirmeye yol açar. Eski - yeni karşılaştırması yapan kadınlar deneyim farklılığı yaşamaktadır. Bildikleri ölçeklerden kaymış olan roller, (aktif olarak çağın içinde yer almayan kadınlar cephesinden) adeta erkeğe acınan bir durumu doğurmuştur. Kuşkusuz erkeklik rolleri, erkekler içinde baskı yaratan sistemin başka bir yüzüdür. Cinsiyetlere yüklenmiş olanlar ve karşılığı diyalektik bir düşünceye ihtiyaç duyar. “Erkeklik denen toplumsal konum, bir iktidar analizi içinden bakmadan anlaşılır değildir. ... Farklı erkeklikleri anlamak için eril iktidar ilişkilerini besleyen söylemsel alana (...) [ve pratiklerine odaklanılmalıdır].

Çünkü erkeklik inşa stratejileri için de erkeklik bir söylem nesnesidir” (Sancar, 2013, s.16-18). Hangi alanların nasıl cinsiyetlendirildiğini ve cinsel olanın belirlenmiş kategorilerinin yüklerini, ataerkil sistemleri ve öznelere kavramamızı gerektirir. Ataerkilliğin cinsel olan ile kurduğu ilişkilene biçimi, cinsiyetlerin bütünü içine alır ve kendine maruz bırakır. Böylece sınırları belli cinsiyetler kurulmuş olur ve bu durumda sınır ihlali baskının aracı ve söylemi haline gelir.

Hemen hepsi görücü usulüyle evlendirilen kadınlar, işkence çektiklerini, mutlu olmadıklarını dile getirmelerine rağmen, kaderle birleştirdikleri anlayışları, katlanma zorunda olan özneyi belirlemiştir. Sürekli eski ve yeni nesil tartışması içinde konunun öznesi olan genç kadınların kendi sözlerini söylemelerine alan sağlanmaz. Yaşı ilerlemiş kadınların sözlerine karşı fikir beyan etmek hoş karşılanmayacağı gibi, genç kadınlar yaşlıların bakışında *ahlâken* yargılanır.

(02.05.2016) Zerê: Eskiden yokluk bilirdik şimdiki yokluk bilmiyor.

Mekiye: Şimdiki bu durumu kabul etmiyor. Eskiden terbiye vardı.

Zahide: Kardeşlerim erkek olsun kız olsun babanın karşısında sigara içmezler, yatmazlar. Ona saygı başka bir şeydir.

Fikriye: Çocuklarım pijamalarıyla babalarının karşısında durmazdı.

Mekiye: Hamile kaldığımızı ve karnımızı kimse görmesin diye insanların karşısına çıkmazdık; şimdiki karınlarını göstermek için uğraşıyor.

Zerê: Benim evim ile hamileliğim ile ilgili bir şey olduğunda, kimse beni görmezdi. Babamın evini terk ederdim anlaşılmasın diye.

Mekiye: Biz eziyet gördük. Şimdiki rahat. Suyu bir yerden bir yere getirene kadar çektiğimiz eziyeti biliriz.

Zerê: Biz demiyoruz, ‘rahat olmasınlar’; ‘terbiyeli olsunlar’ diyoruz. Yok, biz haksızlığa uğramalarını zaten istemiyoruz.

Mekiye: Büyükleri saymıyorlar.

Zerê: Biz kadınla erkek eşit olsun diyoruz ama bazı kadınlar var ki erkekleri ayakları altına alıyor.

Mekiye: Saygı yok. Erkekler çalışıyor, onlar daha çok eziyet görüyor.

Var oluşlarını hem dinî açıdan hemde iktidarın cinsiyeti açısından değerlendiren kadınlar, benimsedikleri kültürel yapıya uymadıklarını düşündükleri kadınların

eylemlerini, haksız bulmakta, gerekçelerine göre tepkisel değerlendirmelerde bulunmaktadır. Terbiye sınırlarının içeriği burada önem kazanan başta bir konudur. Hoş karşılamadıkları bu eylemler, sıkça, sohbetlerin konu haline gelmektedir. Ataerkil din yapısı, kadınların davranışlarının referansı olmaktadır. Ataerkiye uyan erkekse toplumsal yaşamında kültleşmiş ve sorgulanmamış bir saygıyı ise her zaman hak etmektedir. Özsaygıları her zaman kadınlar tarafından yenilenen erkekler karşısında kadınlar yapmaları gerekeni yaptıklarını söylemektedir. Üzerine düşeni yapmış olmak kendilerine güvenlerini ve varoşlularını tanımladıkları yapıya uygun olmanın gönül rahatlığıyla birlikte işler.

Evin reisi erkektir/babadır ve ona tam itaat ve saygı esastır. Bu saygının sınırı evden eve değişse de sigara içmek, *rahat* oturmak (örneğin bacak bacak üstüne atmak), *düzgün kıyafetlerle* karşısına çıkmak, ondan sonra yemek şeklinde çeşitlenebiliyor. Ayakkabısı kapıda olsa yeter denilen erkek evin her bireyi tarafından baş tacı ediliyor. Erkeğin özsaygısını korumak dahi kadınlara düşüyor, erkeğe evde yapılan saygısızlık ya da duyulan saygı kadınla ilgili görülüyor. Çocukların babaya saygısı da saygısızlığı da kadından biliniyor. Kadın kamusal alanda dahi erkeğe saygı duyulmasını sağlamak zorundadır. Başka kadınların erkeklere yaptıkları saygısızlığı tenkit etmek de kadına düşüyor. Bu konuşmalardaki ortak tespit, erkeğin dışarıyla, iktidarla, emekle tanımlanmasıdır. Bu yüzden baba eve geldiğinde onun rahat edeceği sessiz ortam sağlanır, sevdiği yemekler hazırlanır, istediği televizyon kanalını izlemesi sağlanır ve erkekliğinin ödülü olarak ona sonsuz saygı sunulur. Biat öyle bir yerleşmiştir ki, yaşlı kadınlar kendilerinden farklı düşünen genç kadınlara ise tepki duymakta katı olarak inanılan normun (egemen sözden çıkmamış olmakla avantaj sahibidir) gücü böylece söze hâkim olmaktadır.

(01.06.2016) Mori: Geçen gün arabada kadınlar ‘biz öne oturacağız’ dediler. Ben kabul etmedim. Ne olursa olsun, kadın kadındır erkek erkektir. Sonuçta sen bir kadınsın. Önünde oturacağım adam benim boynumun arkasından bakacak; ben böyle şey kabul etmem.

Zerê: ‘Kadınlarımız da bir şeyler yapsın’ dedik ama iyice terbiyesizleştiler. Erkeklerin benim yanımda şu dağ kadar büyük değeri vardır.

Adile: Cehenneme gitmekten korkuyor (gülüyor)

Mori: Bazıları şımarıyor. Birbirlerini ellerini veriyorlar; ben elimi vermem, abdestliyim. Öteki dünyada elini verdiği yabancı bir erkeğin eli ateşten bir zincir olacakmış. Ben diyemem, ‘merhaba zincir’. (Gülüşmeler)

Adile: Sende abdestliyim deyip elini verme.

Mori: Her erkeği kendi kocan gibi kabul edebilir misin? Yok, öyle bir şey.

Zerê: Ben de kabul etmem. O yüzden biraz önce dedin ki, ‘erkeklerin saygısı benim için bir dağ kadar yüksektir’. Şimdi de diyorsun ki, ‘şöyle kötüler, böyle kötüler’. Pis erkeklerin değil ama diğerlerinin saygısı büyük.

Mori: Erkeklerin önünde koşa koşa koltuklara biniyorlar. Bende sıkıldım aşağı indiğimde söyledim, ‘ne bizim yerimiz’ diyorsunuz. Bana dediler, ‘bu ne biçim laf, ön, arka, ne olacak. Madem öyle bizim sözümüzü saymıyorsunuz, biz de bir daha etkinliklere gelmeyeceğiz. Kendinizi öyle biz sizin başınızız biz ne dersek o bizi saymayacaksanız bir daha bir araya gelmeyiz’. Bak kızım kadınlar İyi olsalardı peygamberin arkasında namaz kılabilirlerdi. Bu usulsüzcüdür.

Adile: Sürekli kadına demişler ki, ‘ayıptır’; o yüzden kadınlar hep geride durmuştur.

Zerê: Bak mesela bir gün kocam ahırdan çıktı. Ben hamile halimle hayvanlara bakıyor, ahları temizliyordum. Ona rağmen onu gördüğümde, ‘bir daha girmeyeceksin’ dedim. ‘Kahveye falan gidersin, gübre kokarsın; ben böyle şey kabul etmem’ dedim. Şimdiki kadınlar eşlerine erkek kardeşlerine bakıyor sanki düşmanlarına bakıyor onları saymıyorlar.

Mori: İdare edeceksin. Bizde sizin gibiyiz... Kendini benden üstün göremezsin. Kızıltepe’de bir arkadaşımız var, böyle yapa yapa adam ondan kaçtı. Söylene söylene adamı bıktırdı, sonunda adam gitti. Bu doğru bir şey mi? Artık adam konuşamıyordu; ne dese kadın ona ‘biz eşitiz’ dedi dedi; artık adam dayanamadı. Biz aynıyız olur mu?

Adile: Hem kocam bana zulüm etti diyorsun hem de erkeklerin ışıklarını onaylayıp kadınlarinkini onaylamıyorsun. Babam niye öldü ki, kalsın sana eziyet etsin.

Zerê: Kalsın kocam eziyet etsin ne olacak. Ben çocuklarım için idare ettim. Çocuklarımin her biri bir yana mı gitseydi? Bir gün komşu kapının önünde bana söylediklerini duydu: ‘Mahmut sen o küfürlerin hepsini Zerê’ye mi ettin’ dedi. Oda birden panikleyip: ‘Sen duydun mu?’ dedi. Kimse birbirinin ne çektiğine şahit olmadan anlayamaz. Ben çocukluğumda verildim, korktum ondan; ben cinsellikten anlamıyordum bu hep sorun oldu. Şimdi hiçbir torunumun çocuğumun evlenmesini istemiyorum.

Toplumsal rolleri sahiplenmiş olan kadınlar ataerkil yapının izahı içinde yaşamlarına kural belirlerler. Zerê’nin “erkek dışarınıdır” sözü kadın - erkek ilişkilerinin ataerkil cinsiyet rollerinin içerisinden yürümesine dair önemli bir göstergedir. “*Ataerkil pazarlık*” içinde olan birçok kadın ve erkek bu söze doğrudan itiraz etmez. Buna göre

kadın ev içinin ve çocukların idaresinden sorumludur, erkek ise dışarıda çalışır eve *ekmek getirir*. Bu kaidenin bozulmasından ne kadınlar ne de erkekler hoşlanırlar. Zerê'ye göre, kabul etmiş olduğu ataerkil kodlar, kendisini ezmesine rağmen bir anlamda kendi kültürüdür; sahiplenmesi gerekir. Bu durumda yetiştirilmiş bir erkek (çocuk), bu kuralın bozulmasından son derece rahatsız olur; eril çıkarımlar gereği, kadınların hane içinde erkekle söz kurabilmelerini hemcinslerine hakaret sayar. Bu kuralın devam etmesini sağlayan küçük erkek çocuklar, erken yaşlarda *erkekliği* koruma sorumluluğunu alırken kız çocuklara erke itaat etme öğretilir. Nitekim Zerê de, sohbetler sırasında yanında olan erkek torununa ataerkil sistemi onaylatırcasına “di mi” diye soruyor. Ataerki, kadınlar ve çocuklar üzerinden devam etmektedir. Patriyarka öylesine sağlam köklere sahiptir ki sistemin devamı için kız ya da erkek çocuklara rollerini ezberletmekte ve sisteme karşı çıkan kadınları önce kadınlar reddedip, yalnızlaştırmaktadır. Rona, yaşı ve bakış açısı gereği, Zerê tarafından çağın getirdikleriyle sorgulanmıştır. Kendini, aynı çağın değer sisteminin dışında görüyor olmasından kaynaklı, tepkisini karşısında çağı temsil eden ve kendi değerlerini temsil etmeyen kişiye yönlendirmesini sağlamıştır. Rona, bu konuşmada feminizmi temsil eder, kadınların Rona'ya verdikleri tepki ise feminizme verdikleri tepkidir.

(06.05.2016) Zerê: Hayır! Erkek dışarındır. Kadın evi ve çocukları, yemeği... Değil ki, zulüm edeceksin birbirine; ona karşıyım. Öyle kocana ‘her şeyi yapacaksın’ diyemezsin.

Rona [Zerê'nin torunu]: İyi de, her şeyi kadınlar yapıyor.

Zerê: Yeter konuşma. Hele siz şimdikiler... Gazapsınız... Herkes vazifesini bilecek. Zulme, şiddete karşıyım ama kocana dersin, ‘her işi yapacaksın, her işi yapacaksın’; ona karşıyım. Siz şimdikiler olacak gibi değilsiniz. (Küçük erkek torununa ‘değil mi’ deyip onaylatıyor).

Eski deneyimler ve yeni deneyimlerin karşıtlığı, kadınların kendilerini kurbanlaştırdığı söylemin aracı haline gelir. Hayatın hemen her alanına kısıtlı katılım sağlayan, kamusal alanda söz sahibi olamayan kadınlar genellikle birbirleriyle görüşmeyi tercih ediyor. Tam itaat ve tam saygı beklenen kadınların herhangi bir konuda bir talepte bulunmaları ne kadınlar ne de erkekler tarafından hoş karşılanıyor. Tek bir talebin daha sonra başka talepler yaratacağı ve erkek egemenliğine karşı çıkacağı korkusu kadınları bir arada olmaktan bile alıkoyabiliyor. Bunun bekçiliğini yapmak ise yine kadınlara düşüyor.

‘Kaynanalık’ bu açıdan semboliktir. Kaynana aslında eski nesil kadınları temsil eder. Kaynanalarının dışarı çıkmalarını bile istememesini eleştiren kadınlar, kendi kızlarının rahatlığını eleştiriyor. Aslında buradaki çatışmaya nesil farkı damgasını vuruyor; zaman geçtikçe etkileşim arttıkça kadınlar değişiyor. Her nesil bir sonrakini geride bırakıyor. Kadınlar, yeni nesilden rahatsızlıklarını dile getirirler, bu rahatsızlık genç kadınların *rahatlarına düşkün* addedilmeleriyle bağlantılıdır.

3.2.5. Politika Mümkün Mü?

Paylaşılan mekânın ortaklığı ve kaynaşan sözler, müdahaleye açık olmak, fikirlerin çoğulluğunun açığa çıkması ve öznelerin ifşası politikayı kendisiyle birlikte doğurur. Sokak sohbetleri politik olanında doyurulmaya çalışıldığı bir mekândır. Kişilerin birlikte giriştikleri diyalog süreçleri, söze açıklık sağlar ve sohbetlerle işleyen yakınlık iktidarı geliştirir. Bu yakınlık aynı zamanda farklı öznelerin birbirini dinleyebilmesi ve farklı düşüncelerin birbiriyle karşılaşmasının yolunu açar: Farklı bakış açıları insanı bir başka kimlikle ve farklılık biçimiyle bir araya getirir. İfade edilen, *yeryüzünün* kendi *çoğulluğuyla* açıklanınca, ötekileştirmenin gerekçeleri etkisizleşir. Eğer egemenlik, insanları birbirinden uzaklaştırmış ise herkesin bir ötekisi vardır. Ötekileştirmenin kurbanı olan bilincin, gerekçelerinden uzaklaştırılması bir başka görüşle karşılaşma vasıtasıyla gerçekleşebilir/kendisinin farkına varabilir. Buda kamusallığın içinde yeşerebilen imkânı gösterir. Irkçılık ve diğer tüm ayrımcı ötekileştirme biçimleri, tekçi ve egemen bakışın fantazmatik yanından beslenir. Bu fantazmatik kurgular ters düz edildiğinde öznenin zihninde yerleştirdiği tahayyül etkisini kaybeder. Suriyeli kadınların yaşam koşullarını aktaran Evin, hem ekonomik hem de eğitim imkânları açısından çizdiği tabloda, ötekileştirilene karşı geliştirilen bakışı netleştirmiş oluyor. Koşullar göz önüne alındığında ortaya çıkan pratikler, anlam kazanmaya başlıyor: Eğitim alamayan, kimlik sahibi olamayan ve iş imkânı bulamayan Suriyeli kadınlar, (Şii Arapların dışında kalan pek çok kesim) daha çok evliliğe yönelmiş oluyorlar.

(25.05.2016) Evin: Evlendiğimde 25 yaşındaydım. Buraya ilk geldiğimde çok zorlandım. Konuşmamla dalga geçiyorlardı, yaptıklarıyla dalga geçiyorlardı. Kendi kişiliğimden soğumamı, kendi kişiliklerine geçmemi bekliyorlardı. ‘Artık sizin oraları unut’ diyorlardı. Sen de normal olan bir şey burada ayıp olarak gözükebiliyor. Süslenmek mesela. Kaynanama diyorlardı ki, ‘gelinin Suriyelidir

şimdi makyajından geçilmiyor’, ki makyaj yapmak benim âdetim değildi. Geçen gün, düşün, her zamanki saç bağlama şeklimi değiştirmişim, bir şekilde bağlamışım kadınlar dedi, ‘işte Suriyelidir, kendini nasıl yapmış. Allah bilir neler yapıyordur’ düşün. Hiç, bu da, Suriyelilerin günahıymış.(...)

Medine: Bu kadınlar [Suriyeli], erkeklerin evli olup olmamasına bile bakmıyor.

Evin: Canım bu bir gerçek değildir.

Medine: Aynı gerçektir.

Evin: İşte bir tane Suriyeli kadın dün bana geldi, kocası demiş ‘resimlere bak hangisi güzel seç bana’. Kadın Suriyelidir, kocası Türkiyelidir; onu aldatıyor üstüne üstelik fotoğrafları da gösteriyor, ‘hangisini seçeyim’ diye. Demiş ki, ‘beğenmiyorsan git babanın evine’. Söyle bakalım, buna ne diyeceksin. Söylemiyorsun işte, buna bir cevap ver sana söyleyeyim. Değil Allah'ını madem her şey Suriyelilerde işte Suriyeli kadınlar da aldatılıyor. İşte Suriyelidir, böyle dedi, bunun cevabını ver.

Medine: Suriyeli kadınlara geçici olarak bakıyorlar.

Evin: Bak işte neymiş, demek ki hata insandadır. Suriyelidir, Türkiyelidir fark eden bir şey yok. Suriyeliler şimdi savaştan kaynaklı düşmüşler. Savaştan önce de buranın parası değerliydi. Beş altı milyarı orada bir sürü para ediyor. Beş altı milyarla burada evlenemiyor, gidip orada rahatlıkla evleniyor. Buradakiler de diyor ki, ‘Onların kızları ucuzdur’. Arada para var. Her türlü kötülüğü Suriyelinin arkasına yapıyorlar. Sana diyorum, ‘ucuzluktan değil, buranın parası orada değerli olduğu için kadın evleniyor’; gayet normal. Şimdi Almanya senin gözünde neyse, burası orası için öyle. İki tane özel arabada oraya gitse çok şeydir. Fakir bir devlet olduğu için normaldir. Kimse demiyor, bütün adetler farklı, Allah bilir o kadın orada ne çekecek ya da ne çekiyor; maksat kızını Türkiyeli birine verdi, bu büyük bir şeydir. Kimse başka bir şey için gelmiyor, evlendiği için geliyor. Buradakiler (...) ucuzluk peşinden koşuyor. Hem yaşça küçük hem güzel hem ucuz daha ne olsun.

Medine: Onlarda ne temizlik var ne örf, adet.

Evin: Herkesin adeti farklıdır, sen insan sevgisiyle bakacaksın. Bir Kürt olarak oradaki Kürde benzemiyorsun. Şimdi ben de sana kalkıp diyeyim, ‘buradaki Kürtler böyle biz şöyle’. Sen başkalarını görmüş müsün, genel çoğul konuşuyorsun.

Medine: Bazıları kendi ağızlarıyla diyor, sen bana kızıyorsun.

Evin: O kendi kişisel fikirleridir. Buradaki kadınlar, Suriyeli kadınları beğenmeyip başka türlü de konuşabiliyor, bu da var. Bak gerçekler. Bana bir sürü insan gidip geliyor mesleğimden [kuaför] kaynaklı. Ama ben ne yapıyorum beni yargılamayan insanlarla bir araya geliyorum, beni olduğum gibi kabul eden insanlarla iletişim kuruyorum. İyisi de var kötüsü de var. Benim mantığıma göre böyle yaklaşıyorum. Bak sen de Suriyelidir’ deyip hepsine aynı yaklaşma. O kadın sana öyle dedi, o kendi öyledir. İster kabul et etme, yaşadığın yerden özelliklerin kalır; başka bir yere geldiğinde de bu özellikler abes karşılanır.

Egemen siyasetin dayattıklarına karşı kadınların kendi arasında ürettikleri alternatif politik durma biçimleriyle ilgili olarak kadınların doğrudan kimlik meselelerine değindikleri sohbetler önemlidir: Kadınların gündeliğin içinden kurdukları sohbetlerde alternatif politika potansiyeli alternatif olan, birbirinden dikkatle ayrılan baskı biçimleri arasındaki geçişliliğin kendiliğinden ortaya çıkmasında somutlanır. Sokak sohbetlerinde toplumda kadınların yerinin tartışılıyor olması bu açıdan önemlidir. Kadınların yaşam alanlarında karşılaştıkları saldırılar, kolektif savunma alanları yaratmalarını, kendi politikalarını üretmelerini zorunlu kılar. Bu sohbetlerde, en küçük toplumsal yapı olarak aileden başlayarak bir bütün olarak toplumun, devletin eril egemen yapısı *kadınların sofrasından doğru* değerlendirilir. Eril politikalara karşı, farkındalık düzeyleri gelişkin kadınlar, biraradalığın, kadın öncülüğünün önemini gösterirler. Kadınlar üzerinden uygulanan her türlü adaletsizliğin özünün tartışılması: Erkek merkezli politik egemenliğin kadınlara öznellik alanı sunmadığının ifadesidir.

Politika yapma imkânının ortadan kalkması şiddetin konuşmayı devralmasıyla ilgidir. Politika insanlar için ortak yaşam içinde şiddetsiz çözümün adresidir. Bu bağlamda, “acı çektirme özgürlüğü iktidarın gölgede kalmış yüzüdür.” ... İktidarın uyguladığı mutlak güç ve şiddet fantazması, kurguyu çeşitlendirerek, kurbanın zihnine, yaşamına yer ettirmek suretiyle kurbanın kimliğine el koyar ve böylece denetim aracına dönüşür (Breton, 2005, s. 186-187). İktidarın, belli söylem pratiklerini hayata geçirmesi suretiyle meşru yol haritaları çizilmektedir. Böylece arkasında durulan politikaların görüntüsü çizilmiş olur. Yaşatılan, mekânda görünürlüğe el koyar.

(27.05.2016) Arin: Bugün tüm kesimler bizim siyasetimize inandı tabi geri dönüş yapanlar da oldu o yüzden 80 milletvekili çıkardık. Bunu kabul etmeyip tekrar tekrar seçim yaptılar. Bu seferde zorla barajı geçtik. ... Birlikte olmak iyi bir şeydir. Kendini ifade etme fırsatı doğdu. Biz burada komşularımızla bir araya geliyoruz kim kimin sıkıntısı derdi varsa birini anlatıyor; eğer öyle olmazsa birbirimizi tanıma fırsatımız olmaz. Eğer bir yakınlık göstermezse biz de göstermiyoruz; yoksa kimliği önemli değil. Eğer biri benim düşmanlığımı yaparsa ben de ona sırtımı dayamam. Araplarla diyaloga geçtiğimiz zaman bir önyargı görüyoruz onlar bize ‘siz yanlışsınız’ diyor; biz de onlara ‘siz yanlışsınız’ demeye başlıyoruz. Sizde konuşun.

Hatice: Bizim başımıza gelenleri konuşmak istemiyorum.

Arin: Birlikte konuşmazsak bu sorunlar ortadan kalkmaz ki; ne gördün ne geçirdin onları anlatırsın.

Hatice: Bizim derdimiz Kürtlüğümüz olmuş.

Rojdan: Bu konu üzerine konuşmak istemiyorsanız başka bir konuda konuşalım. Mesela öz savunma hakkında ne düşünüyorsunuz?

Gülistan: Öyle bir şey yaparlarsa kadınlar haklıdır. Kadın erkeği öldürmezse erkek kadını öldürecek. O yüzden.

Adile: Adaletleri de erkek adaleti olduğu için (...)

Arin: Şimdi ben bir adamı eve ne aldım. Adamın kötü niyetli olduğunu düşünmedim. Adamın niyetiye farklı evde sana zarar verdi. Tabii ki o adam haksızdır.

Adile: Ama sana diyecek yargılarken, 'kapıyı niye açtın; niyetin neydi'? 'Kapıyı açtıysan gönüllü olmuşsundur' derler.

Arin: Ben insanlığımlı yapmışım ne alakası var.

Adile: Ama 'rızası var' diyor. Genellikle yargılama 'niye içeri aldı' sorusu üzerinde durur.

Arin: Yok yok, bu çok yanlış bir şey. Sen içerde veya dışarıda fark etmez tecavüze uğramışsın; bunun haklı görülecek neresi var? Hayır hayır, kesinlikle değil. Ben gerekirse yaralama değil onun işini tamamlarım. Farz edelim ki yolda gidiyorum iki kişi beni zorla arabaya soktu. Bana tecavüz etti. Ben o durumda elimden ne gelirse ona saldırırım. Ben o kişiye idam isterim; siz ne düşünüyorsunuz bilmem.

Adile: Bence verilebilecek en büyük ceza hadımlık.

Arin: Ben gözümün onu görmesini istemem; hadım olsa ne olur. İlla ki yok olacak. Böyle bir eylemi yapacak insan örnek olarak öldürülen erkekleri görürse bu suçlu işlemekten kaçınır.

Adile: Ailelerde bu konuda çocuklarına sırt çeviriyor. 'Senin onunla ne işin vardı' diyor.

Gülistan: Her şey kadının sofrasından değerlendirmeye alınıyor.

Adile: Toplum bunu öyle yapıyor.

Hatice: Herkes diyor ki, 'kadın iyi olsun'.

Arin: Yanlış yaptığımız temel nokta, o köleliği biz kabul ettik.

Adile: Midyat'ta bir tecavüz davası vardı. Hükümet oradaki aileyle konuştu aileyi korkuttu. Kadınların bu olaya dâhil olmasını istemediler. Fikrimizi söylemek istediğimizde bizi uzaklaştırıyorlar.

Arin: Eğer bizim kadınlarımız içinde çok gezmiş, daha çok okumuş insan görmüş bilgili biri varsa onu dinlemeliyiz, onun deneyimlerinden faydalanmalıyız. Bilinçsizliği kabul etmemeliyiz. Kadının bir çarşıya bile çıkması ayıp sayılıyor. Erkekler kadınları köleleştiriyor; çünkü bilgisiz, bilinçsiz kadını daha iyi idare ediyorlar.

Hatice: Kadın ne kadar baskı altında kalırsa o kadar erkeğin dediğini yapmak zorunda kalıyor. Erkek diyor ki, ‘benim ayağımın altında, elimin altında kalsın’. Onların ayağının altındaki çalıları kaldırıyoruz; onlar da rahatça yürüyor.

Mutlaklaştırılmaya çalışılan bir söylemin öznesi olan ve sürekli iktidarın aracı haline gelen şiddet, döngüsel bir şekilde açığa çıkar. Böylece “şiddet nesnesinin görünürdeki tüketilmezliği karşısında kendini yeniler” (Butler, 2013, s. 48). Ve politik konjonktüre göre yükseltilir veya alçaltılır; fakat çözüme ulaşamaz.

Çocuklarını büyüttükleri gibi acılarını da büyüten ve yaşadıklarından dersler çıkaran kadınların sözleri muhatabını bulabildiğinde, ortak yaşamın politikasına katkı sunabilecek güce sahiptir. Davis (2014), yaşam temellerinin kaybı ve kaybettirici politikaya karşı sessizliğe karşı annelerden bahseder (s. 204-207). Savaşın gündeme geldiği ve var olduğu bir kamusal toplumun bütününe yayılır; toplumu militarize eder (a.g.y., s. 198). Buna karşıt olarak yoğun şiddet atmosferine rağmen Barış Anneleri (İnisiyatifi) gibi girişimler anti-militarist sözü yükseltme ve hak ihlallerini açığa çıkarma görevini üstlenmiştir. Bir açıdan kamusal ve politikanın önemine işaret etmektedirler. Politikasız, eşitliksiz ve mesafeli oluş anlamı darlaştırır ve bu bağlamda şiddetin açığa çıkmasını kolaylaştırır. Birbirine yabancılaşmış farklı dinamikler çok daha kolay bir biçimde militarize olur. Bölgede yaşanan çatışmalara karşı eyleme ve söz (söz söyleyebilme cesaretinin kırıldığı dönemlerde birçok anne sözün yükünü üstlenmekten geri durmaz. Herkes dursa da onlar durmamalıdır. Söyleyebilme alanlarını, diğer bir ifadeyle, politikayı ve politikaya olan inancı terk etmezler. Anneler tüm zorluklara karşı durma, sorumluluğunu yaşam boyu hissederler. Çocuklarını kaybetmiş annelerin duygusuna ve yüreğine sinmiş olan acılarının çözümünü, bir araya geldikleri ve birbirlerine derman oldukları söz alanlarında sağaltırlar. Barış Anneleri mahalleye, başka bir barış annesini ziyaret amacıyla geldiler (18.05.2016). Çocuklarının hasretinde kalan bir anne açısından bir başka mutluluk kaynağı ancak onlar için mücadele etmek ya da aynı acılarını anlayan insanlarla bir arada olmaktır. Arkadaşlarını gördüğünde artık konuşamıyor olması (geçirdiği felç sebebiyle kelimeler inatçıydı; bir türlü cümlelere dökülemiyordu), sözünü ve mutluluğunu gösterebilmesi ancak gözyaşlarına kalmış oluyordu. Konuşmalarına dâhil olmama izin verdiler. Bir anne, “korkuyoruz, ‘korkmuyoruz’ desek yalandır. Korkmak insanidir” dediğinde ideolojik

ideallere kaptırılmış yanımızı keşfetmemiz, insani yönümüzü görmemize kapı aralayan cümleyi ifade etmiş oldu. Korkmanın ya da duyguların açığa çıkmasının zayıflığa işaret ettiği algısı militarist itkiyle doğallaştırılmıştır; oysa duyguların gerçekliğinin kabulü bir yanıyla daha güçlü bir örgütlenmeyi doğurmuştur. Öte yandan, başka bir anne “biz televizyonumuz, eşyamız diye tutturuyoruz ama bu savaşta gidenlerin canını kimse düşünmüyor” diye belirttiğinde bireyselleşmiş hayatların öncelenmesine dikkat çekiyor:

(19.05.2016) Hacer: Gözümüzde yaş kalmadı. Ahlarımız, keşkelerimiz dinmedi. Genç çocukların resimlerine baktıkça dünyam kararıyor. Daha ne diyeceğim ne diyeceğim, nasıl olacak çocuklarımıza ne zaman geleceğiz ne zaman sarılacağız, gözümüz açık mı gidecek? Bu iş böyle mi çözülecek, böyle mi sona erecek? Böyle sorun çözülmez. Annelerin korkacak başka neyi var ki, çocuklarından başka. Anneler çocuklarını korumak ister. Bugün biz anneler bunun için bir aradayız. Ben artık bir şeyden korkmuyorum...

Cemile: Korkmuyorum diyenin yüzü kara çıkar, herkes korkar. Barış sürecinde biraz daha iyiydi. Şimdi anne demez çocuk demez saldırıyorlar. Cenazeleri gördükçe insanın eli ayağı tutmuyor. Bir cenazenin parçası Mardin'de bir parçası Antep'te çıkmadı mı?

Annelik, böylelikle kadınların politik söz kurmalarında da belirleyici olmaktadır. Öte yandan, politik olanla annelik rolleriyle ilişkilenen kadınlar kocalarının, çocuklarının (yemek, temizlik, talep edilen her türlü ilgiyle bağlantılı olarak) kendilerini suçladıklarına değinmişlerdir.

(19.05.2016) Güli: Hadi kalkıp gidelim kimse bizi eve almayacak. Sabahtan çıktık.

Hacer: Durun gitmeyin, oturuyoruz. Her gün o kocandır, bugün ben kocanım.

Güli: Vallahi dolapta yemek olsa içinden alıp ısıtamaz bile. Beni bekler kalkıp gitmem lazım. Bu bizim görevimizdir bizim saygımızdır. Kendi evimizin, kocamızın işini yapmazsak bütün çevreden, ailemizden de tepki alırsın. Evinizin kocanızın işini yapmıyorsun diye.

Kadınlık hallerinin çokluğu kendi aralarında net bir yaklaşımı zorlaştırmaktadır. Bu erkek öncülüğünün kadın eliyle yaratılmasıyla ve öncülük/iktidar deneyiminin tek cinse atfedilmiş olmasıyla ilgilidir. Bu nedenle kadınlar bu gibi ortamlarda erkek öncülüğünü normal gördükleri gibi kadınların buna saygı duymasını uygun görürler. Kadınların ataerkil gerekliliklere göre hareket etmesi aynı zamanda yaşamın her alanında olduğu gibi politikada da kime ve hangi konuya öncelik vereceğine ve nerede geri duracağına dair bir örnek:

(19.05.2016) Hacer: Şimdi kız kardeşlerime söyleyeyim, ‘hepimiz kız kardeşiz, hepimiz eşitiz’. Şimdi biz arabaya biniyoruz. Şimdi yaşlı adamlar önde otursunlar. Biz niye diyelim ki, ‘biz önde oturacağız’; biz saygı göstereceğiz.

Aynur: Ben direk arkaya geçtim, herkes ön tarafta kendine yer bulsun diye.

Havin: Şimdiye kadar erkekler öne oturdu da ne oldu. Değişen bir şey oldu mu, aman kim nereyi bulursa oraya otursun. Her şeyde onlar önde olmak istiyor. Yaşamın her alanında, sofrada, yemekte ilk önce onlar yesin, onların kıyafeti iyi olsun, onlar insan içine çıksın. Onları öne sürüyoruz, ama kendimiz arkada kalıyoruz.

Cemile: Normalde bile onlar yerde oturacağı zaman ‘sen döşekte otur, biz yerde otururuz’ diyoruz.

Aynur: Vallahi ben karşıyım saygı güzel bir şeydir ben öyle yapamam.

Cemile: Biz birbirimizin yol arkadaşıyız. Yol arkadaşı [Barış Anneleri]olanlar kardeş gibi olurlar. Bence birbirimizin eksiklerini bu kadar abartmamalıyız. Öyle tartışıldı tamam.

Kadınlar verili düzende kendi paylarını da sorgularlar. Bu sorgulama, öncelikle özeleştirici barındırır, kendi eylemlerinin farkında olabilmek öz bilinç sağlamanın ilk aşamalarındandır. Öz bilinç kazanan kadınlar, artık sistemi eskisi gibi yürütmek istemezler. Toplumsal cinsiyet pratiklerinin, sohbet içindeki kadınların özeleştirici düşünceleriyle çözümlenmesi, sistem içinde dönüşen kadınların durumunu gözler önüne sermektedir. Kültürel değerler olarak kodlananların, kadınlar tarafından sorgulanması erkekler cephesinden kadınların kendi değerlerini ve kültürlerini ret etmesi olarak anlaşılıp, kültürün ve özün yürütücüsü erkekler olarak belirlenmiş olur. Böylece kadınların talepleri, kültürel aidiyet ve bağlar üzerinden baskı altına alınmaya ve yaftalanmaya (Batılı kadın ve doğulu kadınlar olarak kadınların ayrıştırılması) maruz bırakılmaktadır.

(20.05.2016) Êva: Ben şunu söylüyorum, ‘kadın da erkek de aynıdır; kim ne derse desin kadın da erkek de namus konusunda aynıdır; fark eden bir şey yok’. Kadının dört dörtlük beklenmesi, kendilerinin istedikleri gibi yaşaması ise olacak bir şey değil. Bir erkeğin de namusunun olması gerektiğini bilmesi lazım.

Adile: Namus kavramının sadece kadına yüklenmesini kabul edemiyorum. Kiranı ödemezsen sözünde durmazsan da namussuzluktur neden hepsi kadın üzerinden konumlanıyor?

Êva: Biz katılmıyoruz tabi; ama gel bunu en demokrat erkeğe anlat. ‘Siz çok Avrupai’siniz’ derler. Namus beynin içerisinde. Benim annem: ‘Şöyle bacakların açık oturma, şöyle yapma böyle yapma’... Mesela erkek çocuk banyo yapıyor, evin içinde istediği gibi dolaşıyor. Kız çocukları böyle değil ben kızıma diyorum, ‘rahat ol farz et ki denizdesin’. Aslında bu bizim de suçumuz; onları bir şeylerden korumak için fazla sıkıyoruz. Baştan erkeklere sınırlarını belirtmek gerekiyor.

Adile: Bazen çocuklarım beni suçluyor; diyorlar ki, ‘siz bu rahatlığı veriyorsunuz’.

Êva:Evet haklılar bizim suçumuz.

Adile: Biz yanlış yetiştirmiyor muyuz?

Êva:Biz erkek egemen zihniyetin en önemli koruyucusuyuz ve biz devam ettiriyoruz. Erkeği kadına göre dizayn eden anne değil midir? Annedir. Benim! En başta kadındır. ... Biz koca evine hazırlanıyoruz.

Adile: Beş yaşından itibaren çeyizini hazırlıyoruz; oysa nasıl ayakta durabileceğini, farklı yöntemleri öğretmiyoruz. Dik durabilmesi, kendini koruyabilmesi öğretilmiyor.

Kadınlar bilinç kazandıklarını söyleyen erkeklerin değişmediğini düşünüyor. Aile yaşamına yansımamış bir değişim, göstermeliktir. Bu nedenle yaşamlarının her alanına sızan, kendilerini demoralize eden eril edimler, kadınları bıkmaya noktasına getirmişse de çocuklar gene katlanmanın vesilesi olmuştur. Kadın erkek ilişkileri, emir komuta ilişkileriyle açıklanmıştır. Özgür yurttaşlar olabilmeleri engellenen kadınlar, aile içindeki eril ilişkileri militarist politikanın içerikleriyle benzeştirmektedir. Cockburn’e göre (2009), savaş/şiddet toplumsal cinsiyete başvurulmadan açıklanamaz (s. 31). Aile içinde açığa çıkan şiddet, kadınların kontrollü hareket etmesine (özellikle çocuklar için) zemin hazırlamaktadır. Mikro ölçekte açığa çıkarılan şiddet ve baskı politikaları karşısında, kendi için farklı mecralar bulamayan kadınları yerine (evine/evliliğine) sabitler. Aile ve toplum içinde gelişmiş olan tüm eril tezahürlere rağmen, başka yol bilmeyen veya bulamayan kadınlar çözümü evlilikte bulur. İş hayatına katılmak, farklı öznelerle bir araya gelmek, kadınların varlıklarının bilincine varmasını (bağlı değil, özerk özneler olduğunun bilincine varılmasını) sağlayan başka bir yol olmaktadır. Fakat sohbet içindeki kadınlar tüm deneyimlerinin söyledikleri gibi, “ne her erkek ne her kadın” diyerek genelleştirmenin yanlışlığını ortaya koymaktadırlar. Erkeklerin, kadınlara attettiklerinin aksine kadınlar, neler yapabildiklerinin/yapabileceklerinin bilincindedirler. Fakat eril kamusal politika/akıl, kadınların alanlarını daraltıcı işlev görmüştür. Verdikleri mücadele içinde erkeklerin kadınlara yaklaşımını sorgulayan

kadınlar, her alanda tüketilen emeklerine ve ürettikleri politikaya sahip çıkma gereği hissetmektedirler. Geçmiş deneyimleri ve yaşadıkları deneyimleri birleştirerek çıkarsamada bulunarak yıllardır gasp edilmiş emeklerinin arayışına girmektedirler.

(10.07.2016) Berçem: Hangi kadın özgür?

Adile: Beynin ve ruhun kendini özgür hissetmediği sürece özgür olamazsın. ... Ne demişler: 'Her ev bir karakoldur, karakol komutanı da erkektir.'

Berçem: En basit şeyi bile emirle söylüyor. Çocuklarımın hepsi babalarının baskısından kaçtı; bunu size söyleyebilirim. Aile gericidir aradaki farkı görmüyorlar. Kızım diyordu ki, 'çok uğraştım yürüyebilmek için ama ayaklarım havada kaldı'. Sonra evliliğe karar verdi. Belki bu nesil... eskiler gittikten sonra yeni nesilde bir umut olabilir.

Adile: Benim gençlerden umudum var. ... Ben bazen erkeklerin yüzüne onların üzerine düşüncelerimi ifade ettiğimde bana diyorlar ki, 'Adile Abla feministtir'.

Berçem: Keşke feminist olabilsek örgütleme yapabilesek.

Adile: Feminist değilim, ama diyorum ki, 'benim babam, oğlum, kardeşim erkektir. Ben sizin zihniyetinize karşıyım'. Diyorlar ki, 'size fırsat verdik böyle oldu'. Çözümü evlilikte görüyorlar; ama öyle olmuyor...

Rewşen: Toplum dışına çıkamamak, o baskı çok zorlayıcı.

Adile: Rusya devriminde kadınların emeğini ve çabasını yok saydılar. Kadınların durumunda hiçbir değişimi ya da onların hakkını teslim etmeye dönük bir pratik gelişmedi. Bu yüzden kadının ayrı örgütlenmesi olmak zorunda. Kendi başlarına karar verecek, yaratabilecek imkânı sağlayabilecek, ayakta durabilecek; ancak öyle bir şeyler yapılabilir.

Rewşen: Senin bahsettiğin Marksizm pratiğidir.

Adile: Kadının ayrı bir örgütlenmeye başladıktan sonra ilerleme kaydedildi. Kendi emeğine sahip çıkmamız gerekiyor neden onların eline bırakıyoruz ki? Kadın yapıyor; erkek kendine mal ediyor. Sonrada kadın akıyla dalga geçiyorlar.

Berçem: Savunacaksın kendini tabi. Kendini örgütlü gösteren erkekte de bu sorunları çok fazla gördük.

Adile: Kadın erkeğe karşı hep dik durmalı ona malzeme vermemeli.

Berçem: Bazen kızlarıma diyorum ki, 'ne kadar yakın olursa olsun sırrınızı bir erkeğe vermeyin. Yerini belirle ona tamamen kendini yaslama'. Bunların hepsi deneyimdir.

Politika yapabilmek, ciddiye alınmak, *akıl sahibi olmakla* ilgilidir; akıl sahibi ise erkektir. Hiçbir gerçeklikle bağı bulunmayan bu gerekçelendirme ataerkil yapının türettiğidir. Kadınlar ise bu konumlandırmanın farkında olarak söylemlerini ve

gerekçelerini üretirler. Kadınlar erkeklerin kendilerine referansla belirledikleri ataerkil yapının gerekçelerini ve erkek aklının atladığı noktaları görünür kılmaya çalışmaktadırlar. Sevgi duymanın gerçek anlamını ise sorgulamaya tâbi tutarak erkeğin belirlediği sevgi anlayışını kadını sömürdüğüne işaret etmiş olmaktadır.

(10.07.2016) Berçem: Mesela bize diyorlar ki, ‘yedi tane kadının akli bir tavuk akli kadardır’.

Adile: Tavuk da gidip dışkıyı yer, o kadardır. Diyorlar ki, ‘yedi kadın toplanmışlar bir günün yününü yükleyememişler. ‘Yün hafiftir onu da becerememişler, diye vay kimsesizler’ demişler. Buda erkek mantığı. Söylediği bu sözün anlamı: Çok kadınlı ev en dipten yıkılır bozulur iş beceremezler; biri diğerine işi sevk eder. Bir de şöyle bir şey var, erkeklere ait işler olarak görülenler için, ‘elinin hamuruyla erkek işine karışma’ diyorlar. ‘Kadının çalışması haramdır’ diyorlar; oysaki Hazreti Ayşe tüccarmış, Hazreti Muhammet Hazreti Hatice'nin fikirlerinden yararlanmıştır. Onun yol göstericiliğine uymuştur.

Berçem: Darlar. Her şey onların istediği gibi olsun istiyorlar; tarihten bu zamana bir araştırma yaparsak nasıl olduğunu anlarız.

Adile: ‘Karşılıklı sevgi saygı çerçevesinde yaşayın’ diyorlar; ama yalan.

Erkek edimlerinin açığa çıkardıkları deneyimler, kadınların özellikle eril erkeklik biçimine inancının hiçbir şekilde kalmadığını göstermektedir. Öte yandan, bu durumun işaret ettiği, feminist duruş zeminli imkânlar henüz benimsenmemektedir: Kendi haklarının bilincinde olmasıyla feminist addedilen Adile’nin, “feminist değilim ama” ya dayanması bu açıdan simgesel öneme sahiptir. Bu çalışma, araştırmacının da sokak sohbetlerindeki akışkan özneliğini kapsadığı ölçüde feminizmin imkânlarını anlatıya dâhil edebilmesine imkân vermesi itibarıyla hem sahaya hem literatüre katkı sunma denemesidir. Bu doğrultuda bir sonraki bölümde, saha atmosferinin analizi, saha analizi, otoetnografik bir saha değerlendirmesi alt başlıklarıyla sahaya dair bulgular genişletilirken feminist bilgi üretiminde farklı öznelliklerin anlatısı toparlanmaya çalışılacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: DEĞERLENDİRME

4.1. SAHA ATMOSFERİ ANALİZİ

Mahalle, son bir yılın siyasal atmosferinden oldukça etkilenmiştir. *Boş* (görünürde mahalle sakinlerinin çok az bulunuşu) ve kendini yansıtamayacak kadar kendinden kopartılmış olduğu söylenebilir. Şiddet, yasaklama ve ablukanın konuşma motivasyonunu epey etkilediği dile getirilmektedir. Sokağa çıkmanın yasak olmadığı yerlerde dahi sürekli akıllarda bu üç kelimelik (sokağa –çıkma - yasak) dikta var. Daha önceden bildiğim bu mekâna giriş yaptığımda hiç tanımadığım bir mekânla karşılaştığımı düşündüm. Karşımda hareketsiz, endişeli ve mutsuz özneler gördüm. Bu nedenle tez çalışmamın tehlikeye düştüğü fikrine kapıldım. Sahanın öznelerinin çoğu konuşmaktan kaçındı ya da özellikle politik konuları konuşmaktan kaçındılar. Fakat geniş açıdan bakıldığında kamusalılığı/politikayı açığa çıkarmaktan ziyade politikayı düşüşe uğratan sebeplere odaklanmam gerektiği açığa çıktı. Kamu erki (kamu erkini belirleyen kamu değil devlettir) tarafından yürütülmüş olan bir dizi politika, kamunun barındırması gereken niteliklerini (söz söyleyebilme yoluyla ifşa olma ve bilgi edinme olanağı gibi) ortadan kaldırmaktadır.

Furedi (2001) önlem alma ilkesinin, çevresinde gelişen yaşamın ihtiyatı kurumsallaştırıp sınırlama doktrini dayattığını belirtir. Bilen kişi olmak aynı zamanda tehlikeye girmeye de davetiye çıkardığından bilgi tehlike ile eşitlenmiştir (s. 35-36). Güvenliğin insan yaşamında üst seviyeye çıkması, öznenin potansiyelinin açığa çıkma (acı çekme ihtimali) ihtimalini kısıtlar. Öznenin açığa çıkaracağı davranışın hem kendisi hem ailesi hem de kamusu için yaratacağı sonuçları bilmemesi *risk bilincini* yükseltir. Bu nedenle “toplumdaki aktif özne risktir ve—risk altında olan—insanlar nesne konumundadır” (a.g.y, s. 96-99). Bu kısıtlama, politikayı kendilerine yol bilmiş insanlar açısından var olmak için çekilen bir acı haline gelir. Toplum içerisindeki ayrımcı iktidar pratiklerine sürekli olarak maruz kalmak ve kendini bu yaşam içinde kurban olarak görmek “öznenin çaresizleştirilmesi sürecinin bir parçası olarak görülmelidir” (a.g.y., s. 143). Politik olarak Kürt kadın mücadelesinin yarattığı pozitif etkiler kadınların

kendilerini tanımalarında ve güçlenmelerinde önemli rol oynamıştır. Fakat hiçbir anne ve baba kolay kolay çocuklarının politik mücadeleye katılmasını istememektedir. Çocuklarının neler yaşayabileceklerine dair oluşmuş olan bellek, politik katılım isteklerini özellikle son dönemlerde epeyce perdelemiştir. Aktif bir biçimde yaşam ve politik mücadelenin içine giren çocuklarını bu gerçeklikleriyle kabul eder ve içlerinde sakladıkları tüm korkularla destekçileri olurlar. Kaçınmalarına rağmen özgürleşmenin de aynı yolunun bir daha denemekten geçtiğini bilirler. Tüm deneyimlere rağmen bitmeyen ve kendini sürekli yeniden üreten politik mücadele kaynağını buradan almaktadır.

Gözetleniyor olma endişesi ve kamusal alanda görünürlük açısından anlamlı olan *fark* edilmekten duyulan rahatsızlık, failin kendinde barındırdığı potansiyeli yansıtamamasına neden olur. Bauman (2015), karar ve kanılarımızın fikirlerimizin bir müzakere ortamından geçmediğinde bir eklemlenme bir nevi angaje olma durumuna göre geliştiğine değinir (s. 17). Görece bir dönüşüm pratiği sergilense de arka plan ve eylem farkı düşünceye el koymanın imkânını zorlar. Bu durumda tâbi olunmak zorunda bırakılan öznelerin kendilerini kurma biçimlerinin mutlak surette engellenemeyeceği (fakat dönüştürüleceği) söylenebilir (a.g.y., s. 18-19).

Bu çalışma kapsamında yer alan kadınlar gündelik yaşantılarını sürdürürken uzun zamandan bu yana ontolojik varlığını sürdüren tandıra birden çok amaç yüklemişlerdir. Tandır, onlar için sosyalleşebilecekleri alternatif bir mekân haline gelmiştir. Tandır asıl işlevi dışında aynı zamanda kadınların dertleştikleri, sorunlarını paylaştıkları bir motivasyon kaynağı olmuştur. Çalışmanın yürütüldüğü toplumsal yapı içerisinde belki de kadınla en fazla özdeşlik kurulan mekândır, tandır. Bu nedenle erkeğe hesap vermeyi gerektiren bir mekân değildir. Kısır kalmış kavrayışlarımızın farkına varabilmemiz, yerini bulan kelimeler sarf etmemize yardımcı olur aynı zamanda epistemolojik çıkarımların temellerinin kurulmasını destekler. Böylece:

Bilme için yapılan eylem ile elde edilen bilgi arasında bir ilişki olduğu kabul edilince **bilmenin bir katılım olduğunun** farkına varılır. ... Bilginin bir katılım ve müzakere sonucu oluştuğunu kavradığımızda bilgiye **sahiplik epistemolojisi** içinde bakmaktan **pratiğin epistemolojisi** içinde bakmaya geçmiş oluyoruz (Tekeli, 2010, s. 116).

Bir yandan tüm cesaretiyle anlatıya geçen mahremiyet aynı zamanda korunmalıdır. Çünkü ne olursa olsun aileleri kendileridir ve kimse belli konuları bilmemelidir. Belirli mahrem konuların ortalığa serilmemesi ve idare edilmesi aynı zamanda kadınların başarısı olarak görülmektedir. Açılan mahremiyet özneyi şeffaflaştırır ve yaralanabilirliğe açık hale getirir. Ya da bu anlatılar içinde özne(tüm olumsuzluklara katlanma; her şeye rağmen evliliği sürdürme gibi) ne kadar dayanıklı olduğunu ispatlayarak saygınlık, itibar ve güç kazanır. Kadınlar bulundukları yaşam içerisinde varlıklarının ifade ettiği durumdan (gerçek potansiyelinin bu olmadığı düşüncesiyle) çoğu zaman tam olarak hoşnut kalmazlar. Bu nedenle “(...) içinde kendi kendini yakalayamadığı şu dünyadan başka bir dünya yaratabilmek için, *kendini anlatmaya* ihtiyacı vardır” (de Beauvoir, 1986, s. 159). Kendini anlatabilme ve açığa çıkabilme ise kamusal alanın imkânıdır. Bu imkânı yakalayamayan kadınların gündelik konuşmaları, suçlama, öğüt ve *keşkeler* doludur. Çünkü faillikleri ellerinden alınmış bir biçimde deneyimledikleri tüm yaşantılar kendilerini ortadan kaldırmış, kimliklerini ihlal etmiştir. Bu yüzden en çok bu haksızlıkların farkında olduklarına dair bir çabaya girişiyorlar. Kadınların, dedikodu olarak görülen tüm konuşmaları aslında toplumsal olan ile bireysel olanın karışımıdır: “Söylem iktidarı harekete geçirir ve üretir; onu güçlendirir ama aynı zamanda da yıpratır, zayıflatır ve onun silinmesini sağlar” (Foucault, 2010, s. 78).

Aslında tüm olumsuzlukların altında gelişen zıtlıklardan mutlak diktaların karşıtlıklarının da doğduğu diyalektik bir ilişki göze çarpmaktadır. Bu çalışma kapsamında konuşmalarıyla var olan kadınlar, yaşanan politik gerimler ve erkek egemenliği arasında çifte zorlukların merkezinde yaşarlar. Bu duruma karşı çıkmanın elzemliği yanında şiddetin yarattığı atmosfer suskunluğu doğurabilmektedir: “Suskunluk ve giz iktidarı korur, onun koyduğu yasakları sabitleştirir, ama aynı zamanda onun çatışmalarını yumuşatır ve az ya da çok karanlık hoşgörülere yer açar” (a.g.y., s. 78). İtiraflarını tüm açıklığıyla dile getirebilenler ise kendilerini temkinsiz bir şekilde aktarmayı seçenlerdir. Kadınlar, yaşamları içinden geçen tahakküm ilişkileri nedeniyle susturulmuştur ve bu nedenle çoğu kelimeye yabancı kalmışlardır. Kadınlarla konuşur, tartışırken kendilerini tam anlamıyla ifade edebildiklerine hiçbir zaman ikna olamamalarının kaynağı buradadır. Yaşadıkları, daha az olduğu için değil yaşadıklarını

bu modern zamanda sözün gösterisine sunamadıkları için ilgi görmelerini zorlaştırmıştır. Kadınların “başarılarının sesi gibi, yaşam acılarının sesi susturulmuştur” (Heilbrun, 1992, s. 16). Bu nedenle acılarının seslerini bir araya geldiklerinde birbirleriyle paylaşarak sağaltırlar. Böylece, kadınlar sessizliği de bir protesto veya direniş biçimi olarak kurgulamaktadırlar.

Kürtlerin yoğunlukta yaşadığı mahallelerde mutlak süratle belli oluşumlar bulunmaktadır. Çalışmanın mekânında çocuklarını savaş ortamında kaybetmiş annelerden oluşan Barış Anneleri İnisiyatifi bulunmaktadır. Çalışmanın mekânı içinde bu inisiyatif üyeleriyle sık sık karşılaşmak mümkündür; etkinliklerini, ziyaretlerini yapmak için beyaz tülbentleriyle köşe başlarında birbirlerini beklerler. Bu oluşum çatışmalara karşı, sık sık canlı kalkan eylemleri, taziye ziyaretleri, siyasal odaklarla iletişime geçerek barış eylemleri, basın açıklamaları, barış yürüyüşleri gibi etkinliklerle amaçlarını görünür kılmaya çalışmaktadır. Çocuklarını kaybetmiş annelerin duygusuna ve yüreğine sinmiş olan acıların çözümü, yine birbirlerinin sesine ihtiyaç duyuşlarında saklıdır. Acı, yaşadığı bedenden/zihinden taleplerde bulunur, onu harekete geçirir. Kadınlar bu acıları anlatırken bir beşiğin sallanması gibi kendilerinin sallayarak acılarını eyler. Acılarını olgunlaştırmamış ve anlamamış insan ise eksik kalır, bu yüzden tüm acılarını önüne katmalıdır. Bu yüzden yaşadıklarını anlaması ve karşılık bulması ise başka birinin varlığına, evrenine ihtiyaç duyar (Gulizer, 2011, s. 77). Kişi nereye gitse tecrübesiyledir; bu nedenle herkes acısına günü gelir geri döner. Bu yüzden “acının yurdu yoktur” (s. 75). Eğer sözleri ayaklar altına alınmışsa, kendi gibi kalacakları alanlarına çekilirler; söze ihtiyaç duymayan bu yaşam güvenilmez olmuştur. Dışarı çıkmak imkânsız olur; konuşmak ve bir araya gelmek zorlaşır. Ancak nihayetinde, yaşanılanları anlatma, anlaşılma isteği yeniden doğar, çünkü o anlam kaygısı kişiyi de aşar, kişi üstünde fail olur, harekete geçirir. Ve buradan yeniden ortak yaşama olan inanç yeşerir. Yaşanılanları, anlatanların sesi kısalsa da asla durmaz. “Acı yeni kapılar açar insana. ... İyi bir öğretmendir” (a.g.y., s. 74-75). Yaşanılanları sabitlemek ve yeniden üretmekten ziyade öğrenme süreci ilişkisel bir biçimde ele almak gerekmektedir. Duruş noktası epistemolojisinden³⁰ (sınıf, ırk, kültürel farklılıklar,

³⁰ Duruş noktası teorisyenleri bilinçli yanlılığın, öznelere konumuna duyarlı bir biçimde işleyebileceğine değinir (Tanesini, 2012, s. 109).

öznelliğin kurulumu gibi) çokça faydalanılabilecek çıkarımlar saha boyunca çalışmaya eşlik etmiştir. Öznelerin kimliklerini oluşturan etmenler analize dâhil edildiğinde anlam arayışında bazı noktalar açıklığa kavuşmaktadır.

4.2. SAHA ANALİZİ

Kadınlar çoğu kez kendi sözlerini ifade ederken çekinir ve kendine güven duymaz, herhangi onur kırıcı bir duruma veya daha sonra hesabı sorulacak sözlerin içine sorumlu olmamak için sessiz kalmayı tercih eder. Öte yandan toplumun onaylamayacağını bildiği sözlerden kaçınması, takdir ve itibar kazanmasını sağlar. Böylece “kamusal alanda sessiz kalmak, kişinin ezildiğini hissetmeksizin kamusal yaşama özellikle sokaktaki yaşama katılabilmesi”ni mümkün hale getirir (Sennett, 2002, s. 46). Kadınların kendilerini ifade etme şekillerinin ve öfkelerini dile getirmelerinin engellenmesi kendilerini kurmaları ve sözlerinin muhatap bulmasını engeller. Yanı sıra iktidarın ve denetimin ellerinden alınmasına aracılık eder. İktidar sahibi olmak kadınlar için öyle uzak kılınır ki kadınlar başka bir kadının yetkici davranışını kabullenmez. Tâbi olmak kamusallığın ortaya çıkması ve tezahür etmesi veya edememesiyle derin bir bağ içerir. Ancak tabiiyet düzenin görece değiştiği dönem yaşlılık dönemidir. Patriyarkal düzenin temel taşları ve öğütleyici söylem ile düzenin devamını sağlayan yaşlı hâkimiyeti/yönetimi (gerontokrasi) erkek merkezli olsa da yaşlı kadınlar bu iktidarın bir parçası olurlar (Bookchin, 2013, s. 204). Yaşlılık “doğal” olmayan toplumsal çıkarlar elde edilen bir evredir. Fiziksel gücün azalması ve bağımlılaşma yerini (deneyimleri ve adanmış bir ömre hürmet duygusuyla) toplumsal mirası oluşturmaları ve devam ettirmeleri rolünü verir. Yaşlılar kaybettikleri fiziksel güç yerini toplumsal güce bırakır. Gençlerin bu koşulları içinde iktidara açık kalmaları toplumsal mirası sürdürecektir biçimde şekillendirilmelerine de kapı açar. Diğer bir ifadeyle, bir bakıma “ayrıcalıklar yaşlılarda toplandığı ölçüde, topluluktaki herkes bu ayrıcalığın varisidir” (a.g.y. s. 160-162).³¹ Bu sebeple saha da sözünü baskın bir şekilde kullanan ve kendi düşüncelerini dayatan kadınlar daha çok yaşlı kadınlar olmuştur.

³¹ Önder’ in belirttiği üzere (2016), “Yaş; tecrübe, bilgi, görgü, gelenek gibi unsurların (...) taşıyıcısı [olarak] görülmüştür” (s. 2). Yaşlı yönetimin detayları için ayrıca (Önder, 2016).

Kadın kamusalının analizi farklı kadınlık biçimlerini açığa çıkarsa da saha boyunca kadınların tâbi oldukları durumun farkında oldukları açığa çıkmıştır. Kadınlar eril erkek bakışından edilgen bir konumdadır. Kadınlar kendi seçtikleri yaşamı yaşamamış olsa da deneyimlerinin söylediği sözlerden emindirler. Kadınları sadece maduniyet çerçevesinde ele alınmak, arkada büyük bir evreni görmezden gelmek anlamı taşır. Butler’a göre (2005), maduniyet kavramıyla ele alınan özne aynı zamanda iktidara karşı zorunlu bir boyun eğme sürecinden geçer ve boyun eğme üzerinden tanımlanır. Madunun temel olarak yaşam talebi, iktidar tarafından öznenin kendisine karşı da kullanılan bir sömür mekanizmasıdır. Bu durumda öznenin yaşamı iktidarın pençesine düşmüş olur (s. 15). Madun, maduniyet koşullarına bağlı olsa da kendisini madun kılan iktidar koşullarını aşmaya çalışır. Bu durumda açığa çıkan direniş varoluşsal olarak ne iktidarın kabındadır nede iktidardan bağımsızdır. İkircikli olarak kurulan bu var oluş döngüsel olarak bir *failliğin bağımlı oluşturur*. Koşullar özneyi kendi direnişi içinde biçimlendirir, bu biçimleniş öznenin eylemliliğinde açığa çıkar ve görünüm kazanır. Madun failleşen eylemlerde bulunma potansiyelini açığa çıkardığında “faillik kendisi hakkında hüküm veren iktidarı aşar” (a.g.y., s. 20-22). Temelde bu ilişkiyi hakikate erdirecek olan dinamikler eşitliği sağlayacak olan birlikte konuşabilir olabilmektir. Ellul’un belirttiği üzere (2012) ancak konuşabilirlik bizi ayıran sınırsız boşluğu doldurabilir (s. 23).

Toplumsal kategoriler, maduniyet ve varoluşu bir arada imlerler. Diğer bir deyişle, özneleşme sürecinde varoluşun bedeli maduniyettir. Seçim yapmanın kesinlikle imkânsız olduğu bir anda, özne bir varoluş vaadi olarak gördüğü maduniyetin peşine düşer. Bu durum ne bir seçim, ne de zorunluluktur. Varlık hep başka bir yerden ihsan edildiğinde, tabiyet var olmaya duyulan arzuyu sömürür, var olabilmek için Öteki’ne bir ilksel savunmasızlık niteliği atfeder (Butler, 2005, s. 27).

Beauvoir (1986), kadınların içinde bulunduğu koşulları ve bu koşullarda nasıl bir kimlik açığa çıkardıklarını idealize etmeden kadınların duygularıyla ve düşünceleriyle geldikleri noktaları çarpıcı bir şekilde açığa çıkarır: “Çevresini kuşatan zorunluluklar, sırtına binen gelenek, kendisini evrenden sorumlu hissetmesine engel olur: sıradanlığın temel nedeni de budur” (s.171). Kadınlar, durdukları konumun kaygan olduğu fikriyle kendilerini güvende hissetmez ve bu güvensizliği vazgeçilmezlikle gidermek üzere becerilerini sergilemek için yola koyulurlar (a.g.y., s. 101). Elbette, kadınların evi ve ailesi vardır; eleştiri konusu olan içinde bulundukları durumdur. Feminizmin eleştirileri özel alana yönelik husumet uyandırmayı amaçlamaz; hem kamusal hem de özel alan

içerisinde mevcut koşulların yarattığı sonuçları gözden geçirerek, kadın kamusalılığının talep ettiği adil birlikteliği sağlamaya yönelir.

Beauvoir (1986), Eski Yunan'dan beri kadınların zorunluluklar ve ahlâki değerlerin öznesi oluşunun açığa çıkardığı kadın profilini eleştiri konusu yapar (s. 7). Kadınların özgürlüğe ve aşkınlığa ulaşamaması, kendi anlamlılığına ulaşamamasıyla ilgilidir. Kadınların kimliklerinin anlamlılığa ulaşamaması, “*yeryüzünün kendi yurtlukları*” olarak kavramalarını engeller (a.g.y., s. 170). İdeolojik engellemeleri aşarak, kendi çoğul kimlikleriyle yeryüzünü anlamlandırmalı ve keşfetmelidirler. Arendt’te olduğu gibi (1994), Beauvoir için de (1986), dünyaya katılabilmeyen ayrıcalık taşıdığını söyleyebiliriz. Kadınların mevcut durumu, (zorunluluklarla belirlenmiş yaşamlarının)özgür ve aşkın bireyler haline gelmelerini engellemektedir. Kadınların kendi yaşamı içinde kendisini sınırlayan yönleri yüceltilmesi ve bu sınırlar içinde gelişen stratejiler ve kadınların geldiği nokta, kendine dönmüş bir tehdit gibidir. Bu koşullar üzerinden kazanılan ayrıcalıklar ise kendi varlığını doğrulamanın aracı olur. Ancak iki cinsin eylemliliğinin önemi kavrandığında “cinsel dramı dostluk içerisinde yaşayabilmek” olanaklı hale gelir (Beauvoir, 1986, s. 191). İşin, duygunun, düşüncenin, aklın, politikanın, ekonominin cinsel bölümlere ayrılması kadınlar için olduğu kadar erkekler içinde dışlanma barındırır. Gerçeklikte kadınlar; ne *hanımefendi* ne *şeytan* olarak serimlenebilirler—diğer bir ifadeyle, eril kapitalist düzenin belirlediği çerçeveye odaklanarakta serimlenemezler. Kadınlar ve erkekler için, verili atıfların dışında cinsel bakışı sağlanabildiği ölçüde cins kimlikleri de krizde demektir (Mansfeld, 1996, s. 197). Cins kimliklerinin krizi, yeni kamusal yapının başlangıcını sağlayabilir.

Anne-kadınlar, çocuklarının büyümesi ve yaşlarının ilerlemesiyle birlikte geride kalan yaşamlarında kendilerini kurma arayışına girmek istemektedir. Bir bakıma yitip giden yaşamlarına veryansın etmelerinin yanı sıra ve daha çok yaşam hikâyeleriyle ne kadar güçlü olduklarını sergilerler/görürler. Son sözlerinde yaşadıklarını tüm çıplaklığıyla anlatırlar. Fakat o uzun yıllar ataerkil iktidarın içinde yaşamak kendilerini de dönüştürmüştür. Kendilerini savunurken ataerkil kültürün değerlerini benimseyen ifadeler ve karşı çıkışlar sergilerler—zira ataerkil kültür kendi kültürleri haline de gelmiştir. Kadınlar yaşlandıkça istemedikleri şeyleri daha rahat reddederler; bunda kaybedecekleri daha az şeyleri kaldığı düşüncesinin etkisi vardır. Heilbrun’ün (1992)

belirttiği gibi, kadınlar ilerleyen yaşlarda kendilerinden emin yaşamaya başlar (s. 96). Fakat geç gelen bu isyan değişimi kontrol edilebilir kılar ve dar bir mekâna sıkışmasına neden olur. Kadınların sözel becerilerini ve konuşma biçimlerini belirleyen şey hâlihazırdaki kültürel ve toplumsal yapılardır (Harding, 2012, s. 341). Hak etmediklerini düşündükleri geçmişlerine karşı ifade ettikleri haklı bulunsa da geçmişte kalmış olarak görülüp üzeri kapatılır, bu nedenle ömürlerinin sonunda ifade ettikleri kolayca silinir. Deneyimler ne kadar güçlü olursa olsun, gelecek için değişim gösterebilmeye yardımcı olmaz. Yaşanılan o dönem kendileriyle birlikte mücadele eden kızları da dâhil olmak üzere (zihniyet ve ekonomik nedenlerle) alternatif bir çıkışa değil, aynı hikâyenin çoğu zaman başka versiyonunun yaşandığı bir tekerrüre dönüşür. Bu kaderin değişimi ancak ve ancak eğitimle sağlanabileceği düşüncesiyle tüm kadınlar istisnasız eğitimi desteklediklerini güçlü bir biçimde göstermişlerdir. Bir araya geldikleri ve yalnız olmadıklarını anladıkları zaman kabullenilmeyen birçok pratik (evlilik, çocuk, politik atmosfer) eleştiri konusu olur. Değiştirmek istedikleri yaşamları için döktükleri sözler, toplumsal dönüşümün kıvılcımı olur ve genişleyen bir alanı (özellikle kadınlar ve politik olan kısmını) örgütler. Böylece Scott'ın (2004), ifade ettiği üzere “yalnızca ilan edilmiştir direnişe ilgi göstermek, yeni politik güçlerin ve taleplerin sahneye çıkmadan önce filizlendikleri süreci anlamamıza yardımcı olmaz. ... [Bu durum] politikanın görünen kıyısına odaklanmak ve arkasında yatan kıtayı görmemektir” (s. 294). Bu bağlamda bir tarihsel momentte görünür olmayan direniş, sessizlikte dahi kamusal direnişin farklı bir biçimde karşılığı ve örgütleyicisidir. Göze alınamayan kısa vadedeki sonuçlar nedeniyle açığa çıkan sessizlikten, direnişin sönümlendiği anlamı çıkarılamaz (a.g.y., s. 296). Karşı politik düşüncelerin kamusallaşması, kamusal olarak zedelenmiş tüm duyguların açık bir biçimde ters yüz edilmesi politik insanın en önemli duruşudur. Kadınlar aynı zamanda yeni nesile kıyasla zıtlıkları göstererek, yenilerden daha güçlü olduklarını sergileme çabasına da girer. Güçlerini eril yaşamın zorluklarına katlanabilme potansiyelleri üzerine kurarlar. Toplumsal yaşam içerisinde hiyerarşik olarak daha üstlerde konumlanan erkeğin, her fırsatta gücünü yineleme ihtiyacı duyması, değişime kapı aralama riskine karşı alınan önlemdir. Kadınlar kendileri olamadan, kendilerinin belirlediği bir hikâyeleri olamadan gençliklerini arkada bırakmış olurlar. Anne olan kadın çocuğunun varlığını öğrendiği andan itibaren köklü bir kimlik ve yaşam değişimine girer ve kendini bu değişen

yaşama biçer. Badinter'in de (2011), ifade ettiği üzere, “annelik çiftin arasındaki eşitsizliği artırır” (s. 25). Eril toplumsal bakış açısına göre hiç doğurmamış kadın, hep bir yanıyla eksik kalmıştır. Bunu hisseden ve çocuk sahibi olmamış kadın ise kendisini baskı altında hisseder.

Kadınlar hem işlerini yaparken hem de benimle konuşurken gözleri ve kulakları bir yandan çocuklarındadır. Kandiyoti (2013), eşler arasındaki mesafeli, eşitsiz, bakışsız ilişki nedeniyle kadınların (içeride) meşru duygusal yakınlık kurabilecekleri çocuklarıyla ve(dışarıda) kadın arkadaşlarıyla daha yoğun bağ kurduklarına değinir (s. 85). Sokak sohbetleri genellikle kadınların böyle bir bağ kurabilme ve bulma arayışının da sonucudur. Çünkü sözün muhatap aradığı aşikârdır ve muhataplar kendi dertleri ve deneyimlerini dinleyebilen kadınlar arası diyalogda gelişir. Bulundukları mekân öyle düşünüldüğünün aksine durağan, soyut ve ölü değildir. Kamusal alanın bir parçası olan sokak sohbetlerinde kadınların kendilerini anlayan ya da en azından dinleyen, ortak dertleri olan kadınlarla kurdukları ilişki, ilişki kurma şekilleri oldukça önemlidir. Kadınların hâkim kamusal alanın dışısalılığı karşısında, hâkim kamusal alanda hissettikleri yalnızlık sokak sohbetleri, deneyim ve fikir aktarımları sayesinde işleyen sokak terapileriyle giderilir. Bu sohbetlerde her zaman aynı fikirde olmayan, hatta zıt fikirleri birbirlerine karşı sert bir şekilde savunan kadınlar birbirlerine iyi gelmektedir. Erkeklerin olmadığı ve sınırları çok keskin olmayan bu kamusal alanlar, kadınların daha rahat oldukları, özgüvenlerinin tazelendiği, sosyalleşme ve konuşma ihtiyaçlarının giderildiği alanlara dönüşebilmektedir. Bu sohbetlerde aynı fikirde, karakterde, statüde olmayan birçok kadınla karşılaşmış olsa da bu kadınların birbirlerine iyi geldiklerini, kamusal alandaki dışlanmalarına bir alternatif yarattıklarını söyleyebiliriz.

Kadınların kamusal aktörler haline gelmelerini sekteye uğratan, sıkça dile getirilen, bir diğer tabiiyet unsuru kader anlayışıdır. Bu kader anlayışı hem hayatta kalma, katlanma gücü verdiği gibi, bir tür yoksunlaşmaya/yoksullaşmaya teslim oluş ve bedensel/zihinsel varlığımızın ötesinde bir sınır çizildiğinin kabulüdür (Butler, 2013, s. 43). Bu anlayış aynı zamanda çalışmamı da boşa çıkaran ve bir anlamı olmayacağı değişim yaratmayacağına da dönük ithamları barındırıyordu. Kadınlar kamusal mekânlara erkeklerle gitmelidir, çünkü kamusal olana vakıf olan erkektir. Erkek algısından verilmiş olan bu tepkiler, kadınların bu alanda var olmayı beceremeyeceğine dönüktür.

Failleştirilmeyen kadında bu eyleme uyduğunda, kendini bu alanların temsilcisiyle güvende hisseder. Araştırmacı da aynı diyalog mekânına girerek bu atmosfere açık hale gelir. Şiddet ortamında tez yazan ve beklenmedik değişimlerle, düşüncelerin alışılmış sistematüğın dışına çıkarak kendine bir yol bulmaya çalışır. Her şeyi yok eden şiddet, eğitim imkânı da ortadan kaldırır, kendisiyle sürükler.

Bu çıkışta toplumsal cinsiyet farklılıklarının yol açtığı eşitsiz uygulamalar karşısında direnmenin ve bu uygulamalarla pazarlığın sohbetler boyunca akışı da işlevsel olmuştur. Kadınların konuşmalarında erkeklerden oldukça az bahsediliyor. Eşitlik talebinde bulunan kadınlar yerine, erkeği idare edebilen kadınlar, kültürel ve toplumsal yapıyı idare edebilir. Bu yüzden bu anlayıştan çok uzağa gitmemek kadın içinde *işlevlidir*. Kadınların yokluğu, acı çekmeyi, zorlukları yücelten bir tutumları olduğu bile söylenebilir. Hatta kendi kızlarının bu şekilde evlendirilmelerini bile kolaylıkla kabulleniyor, iyi bir şey olduğuna birbirlerini ikna ediyorlar. Kadınlar “sorun çıkmasın” diye söyledikleri sözleri giderek inanarak söyler hale gelmektedirler. Çünkü başvurdukları yöntemler, öyle veya böyle yaşamlarını devam ettirmeye yaramıştır.

Ve yaşamı devam ettirirken ulaşılamayan yüce değil, tam orada dururken yeni yollarda denenmeye devam edilmiştir. Tıpkı kadınların geliştirdiği bir dil olan Nu Şu³² gibi, susturulmaya karşı alternatifler her zaman var olmuştur. Tekil olanı görmek ona karşı hamleler geliştirmekle aşmaya çalışılmıştır. Bu durumda gücün tek yönde evriltilmesine karşı çaba anlam kazanarak kendi gücünü ortaya koyabilmiştir.

4.3. OTOETNOGRAİK BİR SAHA DEĞERLENDİRMESİ

“Bazı sözler sadece karanlıkta söylenir. Biraz emek” (Mungan 2011, s. 8).

Çelik (2013), otoetnografik yöntemi şöyle açıklar: “(...) araştırmanın konusuna yönelik olarak araştırmacının, bulunduğu çevrede, içinde bulunduğu olay ya da olguda kendini araştırması olarak anlaşılmaktadır” (s. 2). Araştırmacı araştırma içinde deneyimlediklerine bakarken, araştırma katılımcılarının gerçekliğinin araştırmacıya yansımısını içerir. Araştırmacı tüm yönleriyle araştırmayla etkileşim içine girer ve belli

³² Bu örneği, kamusal ve özel alan tartışmaları (ikinci) bölümünde, feminist kamusal ve özel alan çerçevesinde (sayfa 78’de) ele alıyorum.

hisler akıl yürütmeler, müdahaleler, kendi içinde bir müzakereye girer ve bu durum araştırmanın arka planında öğrenilen ve araştırmaya anlam katan yönleri okuyucunun da kavramasına yol verir. Bu araştırma yöntemi kişisel dilin ön plana çıktığı (a.g.y., s. 3). Bu yöntem, ilk elden aktarımın canlılığını barındırır. İlişkisel etik, kişiler arası bağlarımızı kabul ettiğimiz aynı zamanda ortaya çıkan pratiklerin sonuçlarından kendimizi sorumluluk hissettiğimiz etik anlayıştır. Araştırmacı, (aynı zamanda katılımcı olduğu) araştırmanın öznelere hakkında yazarken aynı zamanda kendisi hakkında da yazmış olur. Bu tez kapsamında araştırmanın öznelereyle (akrabalık ve aile ilişkileri üzerinden) yakın bağlara sahip olan araştırmacı araştırma içinde bu bağlar hasebiyle daha çok bilgi edinebilme ve öznelere yaşamlarına doğrudan girebilme imkânına sahiptir. Öte yandan bu yaklaşım, öznelliklerin ihlaline kapı aralayabilir. Bu ihlaller, hem öznelere açık etmek istemedikleri sırları, politik düşünceleri sebebiyle tehlikeye düşme korkuları, kendi adlarına benim tarafımdan yapılabilecek ihlaller gibi (başkalarına sırlarını açıklama ihtimalim gibi) riskleri barındırmaktadır. Çalışma içinde öznelere karşı geliştirilen sorumluluk anlayışı, neyi söylememiz ve neyi söylemememiz gerektiği konusunda yol gösterici olur. İlişkisel bağ, aynı zamanda araştırmacının kendi konumunu ve hissettiklerini, analize girişmesini sağlayan otoetnografik gözü elzem hale getirir (Ellis, 2007, s. 14-22). Ne olursa olsun, bizler öznelere hikâyelerinin gerçek sahibi değiliz. Ve hikâyeleri istediğimiz gibi kullanma—özellikle, içinden geçilen süreç ve risk altında olma durumu bu kısıtı daha da keskinleştirir. Bu araştırmalar, hangi sırların saklanması, hangi soruları sormamız gerektiği ve hangi gerçekler üzerine düşünmemiz gerektiği konusunda fark yaratır. İlişkisel bağ kurmak, konunun öznelere baskısı altında kalmaktan ziyade kendimizi mensup gördüğümüz o ağ içinde istediğimizi yapmaktan geri tutan bir etik anlayışı barındırır. Bu yönden otoetnografi içinde gelişen çıkarımlar etik bir pratiği de gerektirir. Bu hikâyeler içinde araştırmacının hikâyesinin öznelereyle araştırmayı paylaşması bu zor süreci devam ettirirken baş vurabileceği yoldur (a.g.y., s. 26). Bu paylaşım, hikâyeler-arasılığı sağladığı gibi, araştırmacının kendi hikâyesini yeniden yazmasını da sağlar. Dolayısıyla, otoetnografik bakış ilişkiselliği esas alır.

Söz konusu ilişkisellik bu dünyada olmaklığın bilgi ve tecrübe arasındaki bağlantıyla görünür kılındığı argümanını beraberinde getirir. Bu argüman özgürlüğü merkeze alan yaklaşıma dayanır. *İyi felsefeye* ölçüt olarak bireye yaşaması için özgürlük alanı

sağlayıp sağlayamamasını koyacak olursak, insan doğasına atfedilen bütün olumsuz vasıflara rağmen galip gelecek olan umudu barındıran imkânlar kurgusudur (Eagleton, 2016). Felsefe, düşünüldüğü gibi insanlardan çok uzakta seyreden entelektüel bir uğraş olmaktan çok daha fazlasıdır. İnsanın zihninde kurduğu felsefi düşünüş, akabinde bütün bir yaşantısına yön verebilecek güce sahiptir. Buradan insanın sürdüğü, süreceği bütün bir yaşantısına yön verebilme kabiliyetine sahip olduğu sonucuna varılabilir. Öte yandan bu çalışma kapsamında merkeze alınan sorular açısından önemli olan, insana yaşamı boyunca iyi kurgulanmamış bir felsefenin eşlik edecek olmasıdır. Bu felsefe, bireyin içine doğduğu geleneksel, ahlâk, gündelik kültürel, toplumsal ve politik yapı içerisinden gelişir. Çalışma dâhilindeki kadınlar, kurgusunu yapmadıkları bir toplumsal yapı içerisine doğdukları gibi, öznesi olmadıkları bir yaşam deneyimlemişlerdir.

Yıllardır bildiğim bu sokaklar çalışmayı belirlememe sebep oldu. Sokakların son yıllarda (özellikle 2010-2017) hızlı bir değişim yaşadığı göze ilk çarpan şey oluyor. O dolu, neşeli ve aktif mahalle yerini sessizliğe bırakmış. Bu boş sokakların psikolojisi çatışmalı ortamın eseri, bu ortam insanları ve özellikle sahanın—sokağın—özneleri olan kadınları daha fazla etkilemiş olduğu için çalışmayı etkileyen önemli bir faktör oldu. Kadınların konuşabilirlikleri yoğun savaş ortamı yüzünden darbe almış durumda. Sembolik olarak dilsiz ve ağzısız kalan kadınların bedenleri konuşmaya devam ediyor: Gözlerin ve ellerin çaresizlik ve umutla göğe kalktığına şahit oluyoruz.

Şiddetin insan sözünü kayba uğrattığı anlarda sahanın görüntüden ibaret olma riskiyle karşı karşıya kaldığını söylemek mümkün. Bu kadar yoğun sokak yasakları, sokak alanı üzerinden yaşanan şiddet, hafızaya pek çok mesaj veriyordu. Sokakların tümünün yasak olması bilince işleme süreci oluşturunuyordu. *Sokağa çıkamazsın!* Bu çalışma, Türkiye’de son bir yılda en fazla yasaklanan bir sahaya sokağa bağlı olarak kuruldu. Böylelikle, çalışmanın içerisinden sokaktan çıkan alternatif kamu talebinin/iddiasının aldığı yara da geçiyor. Öte yandan, herkes çekilse de kadınlar sokakta kalmaya ve seslerini ve görünürlüklerini görece korumaya devam ediyorlar. Sahada her anlatım, öznelerin kendi hayat hikâyelerinden yola çıkar (göç, meslek, eğitim). Benim doğrudan soru sormamdan ziyade, sözlerinin hangi anlam dizisinde kurulduğunda kendilerine zarara vermeyeceğini bilerek ve bunun bilincinde olarak geçmişe bakan anlatılar açığa çıkardılar. Kadınlar siyasal ortamın güvensizliğinden kaynaklı(kasıtlı olarak aralarına

girdiğim ve ajan olabileceğim şüphesiyle), tehdit ve risk ihtimalinin yüksekliğine karşı çoğu zaman sözlerine sansür uyguladılar.

Mahalle sakinlerinin kontrol mekanizması, kendilerine dair en küçük açıklığı gizler. Bu nedenle araştırma boyunca bana yardımcı olan ve kabullenilmemi sözün içine alınmamı sağlayan tek şey mahallenin içinden olduğumun ve ailemin bilinmesi idi. Annem, teyzem veya anneannem olmadan kadınların arasına karışmam ve sohbetlerine dâhil olmam mümkün olmuyordu. Kalemim ucundan çıkan her kelime, kadınlar için resmî bir anlam taşımakta idi. Kadınların anlam dünyalarında resmî olan riskliydi. Kalem okumuş ve bilmiş insanların elindeydi ve benim onlar hakkında yazdıklarımı bilmemeleri/bilmeyecek olmaları onları tedirgin ediyordu. Bu zaman dilimi ve böyle bir ortamda içerisinde çalışma yapmak oldukça zor oldu. Kabul ve ret sınırlarının net biçimde çizildiği ve kendilerini korumaya aldıkları bu zaman dilimi beni de dışarıda bırakıyordu. Benim gibi *okullu* birine katlanmak ve taleplerini yerine getirmek istememekte haklı olarak irade koyanlar da oldu. Ya da cümlelerin başına *sen daha iyi bilirsinle* başlanan girişler yapılmasına neden oldu. Bu durumda açığa çıkan ters düz edici, oldukça çelişkili durumu kavramanın elzemliği baş gösterdi. Çalışmanın zıtlıkları görünür kılmakla anlam kazanabileceğini anladım. Ana dilim olan Kürtçeyi biliyor olmam anlam katma, güven duyulma ve kabul edilme potansiyelimi artırmıştı. Toplumsal yapıya, sokağın gömülü olduğu coğrafyaya uzak kalmış, fakat kendini bu dertlerin göbeğinde hisseden birinin aslında ne kadar yabancı, uzak ve kuş bakışı ve ısmarlama düşünceler barındırabildiğini görmemi sağladı. Böylece ilkin, araştırmacı olarak kendimle yüzleşmem gerekti. Özellikle kendi içimde barındırdığım dile, anlam öbeklerine ne kadar yabancı olduğumu keşfetmemi sağladı. Anlatamadıklarım ve dile gelmeyenlere zihnimde yer vermem ve saklamam gerekti. Bir açığa çıkarma girişimi olarak kurgulanan bu çalışmanın da dile gelmeyen yönleri bulunmaktadır. Araştırmacı olarak yaşadığım yoğun denetim korkusu kendime de sansür uygulamamı gerektirdi.

Kadınların alanında olmak müthiş deneyimlerin ve çağrışımların içinde kalmak anlamına da geliyordu. Elimdeki kayıt cihazına çekinceyle bakan gözler kendimi hep kötü hissetmememe neden oldu. Ya da bir zamanların “Güzin Ablası” olarak algılanmama yol açtı: “Dertlerimizi dinlemeye geldi isen buyur anlatalım” diyen de çok oldu. Fakat içine aniden dâhil olduğum sohbetlerde kısa sürse de benim kaybolduğum

bir akışın içine çokça girdim. O zaman ben bu sohbetlerin kenarında kaldım ve daha çok o zamanlarda kadınların söylemek istedikleri açığa çıktı. Sahanın atmosferi ve modern yaşam saha öznelerinin bireysel yaşamlarına öncelik vermelerine de yol açmıştı. Bu ortamda halkın dilinin bilinmemesi, diyaloglarının anlaşılabilmesi, halk için korunma alanı yaratır. Egemen dile vakıf olmamaları ve kendi düşünsel dizgelerini oluşturmuş olmaları direniş pratiğini destekler. Baskı altına alınamamış söz, direnen kamu için en önemli kazanımdır.

Kadınlar gündelik olanın zorunluluğundan kaçamadıkları için gündelik yaşamın düzenliliği, gerekliliği ve yaşamı süregelen olarak yeniden kurma zorunluluğunu tüm moral bozukluğuna rağmen devam ettiriyor. Siyasi olana dair fikir beyan etmeleri epey zor; çünkü kendileri dikkate alınmadan kendileriyle ilgili pratiklerin kendileri kararları olmaksızın alındığına inanmaktadırlar. Bir nevi evde erkeğin yaptığını, siyasi erk yapmaktadır. Dolayısıyla, daha çok doğrudan eşleri çocukları ve yaşam hikâyeleri üzerinde yoğunlaşan anlatılar açığa çıktı. Kayıtlar, çoğu zaman kadınlar ev gerekliliklerini yaparken; tandır başında ekmek yaparken,³³ yün açarken, çamaşır asarken, akşam yemeği hazırlığını dışarıda yaparken gerçekleşti. Kadınlar bir yandan birbirlerinin işlerini de denetlerler; nasıl yapıldığına, nasıl yapılacağına dair sözlerinde kadınlar arası yeteneklilik savaşı verildiği de çokça rastlanır diyaloglardır. Kadınların yapması gerekenler skalasında yer alanlar için çaba harcama, kocaları ve eril toplum tarafından sorunsuz bulunmaktaydı. Çaba ve emek harcamaları gerekenlerin bölündüğü bu iş kolları, kadınların görece söz sahibi olabildikleri alanlar olma özelliği gösteriyor.³⁴ Çalışma hali içinde geçen sohbetler, erkeklerin tepkisini çekmeyen, meşrulaşmış sohbet ortamını yakalamak anlamına da gelmekteydi. Nitekim bir araştırmacı olarak yaşlı kadınların (görece) karşısında duran ya da fikirlerine ters düşmesi muhtemel sözlerle soru sormam dahi hoş karşılanmadı; daha çok kendi sözlerinin arkasında net bir biçimde durdular. Bu alanların toplumun yapısına nasıl müdahale ettiği ve dönüştürdüğü, neleri

³³ Mayol'a (2009) göre ekmek, "yoksulluk gastronomisi"nin silinmez izlerinin taşıyıcı. Aynı zamanda "kültürel bir simge", acıyı ve açlığı önlemek için aralıksız onarılan bir anıttır. ... [bu yüzden] ekmek, kutsala benzeyen en arkaik saygıyı uyandırır" (s. 116).

³⁴ "Kadınlar 5-6 Ekim 1789'da yaptıkları gibi, ekmek talebiyle isyan ettikleri zaman mesele yoktur; ne var ki, Fransız devriminin süreci içinde kendilerinin de eşit insan olduklarını öne sürüp kamusal rollere soyundukları zaman iş değişir!" (Berktaş, 2012a, s. 22).

doğurduğu genellikle görünür alanların kıyısında kalmaktadır. Fakat birçok yaşam dinamiğini etkileyecek mikro etkiler bu anlatıları dinleyen ve pratiğini sergileyen ve sergilemeyen özneye etki etmektedir.

E. Köker (2005), katılarak gözlemin, araştırmacıyı (sadece araştırmayı uygulayan olarak bırakmadığına) aynı zamanda araştırmanında öznelerinden biri haline getirdiğine değinir. Araştırmacının kendi hâkim kabullerini gözden geçirmesini sağladığı gibi, alanın sağladığı kavrayış sayesinde tartışmaya ve söze dâhil olmak suretiyle araştırmacı ve araştırma kamusal hale gelmektedir (s.119). Bir yandan da araştırmacının varoluşu saha özneleri tarafından da belirlenir (a.g.y., s. 143). Sadece kendisinin beklentilerini değil, saha öznelerinin de beklentilerini ve bu açıdan karşılıklı barındırır. Uygun giyinmekten, kullanılan dile, normlara uygun davranması ise karşıdaki kişilerce denetlenir. Eyleyiciler bir tarihsel geçmişin ürünü olarak belli bir bağlam içinden anlam kazanır. Özellikle, bedende biçimsel işaretler (giyim tarzı) karşıdaki kişi hakkında belli tahlillerini ve *uyumluluk* süzgecini devreye sokar. Bu nedenle araştırmacı olarak beni reddetmelerini engellemek için, özellikle giyim ve kültürel sınırlara dikkat etmek durumunda kaldım. Araştırmacı bir toplumsal normu ihlal ettiğinde açığa çıkan tepki toplumsal gerçekliğin ve katı normların korumaya alındığını gösteriyordu (Neuman, 2008, s. 547). Anlamlandırma çabam veya eleştirel sorularım ise bir sorgulama biçimi olarak görüldü. Öte yandan sözlerinin dökülebilmesi için, onlara zarar vermeyeceğime ikna olmaları gerekmekteydi. Ve söz bu koşullar altında aktığında ve kayda geçtiğinde etik olarak bana duyulmuş güven gereği kayda geçmesini istemedikleri yerleri araştırmaya dâhil etmedim. Çünkü onların hikâyeleri hâlâ devam etmekte.

Karşımda güçlü, kendilerinden emin ve emin oldukları şeyleri tartışmaya açmayan ve tepki gösteren özneler var(dı). Kendi yaşamları için elzem olan ve aynı zamanda kendi normları haline gelen inançları tartışmaya açıldığında kararlılıklarını sergilemeleri kendi yaşamlarına ve sergiledikleri pratiklere sahip çıkmak anlamını taşıyordu. Bu güçlülük aynı zamanda yer yer üzerimde iktidara dönüştü. Çalışmanın ana gövdesi olan kadınların sözlerine verdiğim değeri ifade ettiğimde kadınlar çalışmaya hem ilgi gösterdiler hem de şaşırdılar: “Bizden bir şeyler mi öğrenmek istiyorsun” sözlerinin altında mutluluk, kendine güvenme duygusu vardı.

Sahanın atmosferi gösteriyor ki: Bir arada birlikte konuşabilme imkânını yani kamusallığın ortadan kaldırıldığı (Arendt) tahliller ile örtüşmektedir. Kişiler arası iletişimin koptuğu, bir diğerinin başkasına neler olacağını sorma cesareti gösteremediği bir zaman dilimi yaşanmaktadır. Çünkü korkulandan bahsedilirse başa gelineceğinden çekinme durumu ya da güvenliklerinin tehlikeye girebileceği korkusu var. Konuşabilmek aynı zamanda pratik üzerine kararlar vermeyi de sağlamaktadır. Demokratik ortamın sekteye uğramış olduğu bir dönemde ne yapılması gerektiğine dair sorumluluk almak cesaret gerektiriyor. Şüphesiz saha her şeyin yolunda gittiği bir alan değildir; beklenmedik değişimler yeni anlamlandırmalara açılmayı talep eder. Sahaya katılan her şey bir anlama ve anlamlandırmayı barındırıyor, barındıracak. Sokak sohbetlerinin temel özelliği ise üzerine konuşulan konunun hızla değişmesidir. Bu nedenle, bir konu üzerinde sabit kalmak güçleşmektedir.

Böylesine akışkan, sabitlenmesi zor bir sahaya keskin ön belirlemelerle giriş yapan araştırmacı başlangıçta kendiyle çekişir; düşünsel akışını kontrol etmekte zorlanır. Kendisini her bir anlatı içindeki çoklu, dağınık, dinamik çarpışmaların içinde bulur. Bu durum kendi sınırlamalarını çizmiş araştırma kapsamında araştırmacı olarak kavradığımızı düşündüğümüz (ve dolayısıyla bir çeşit zihinsel kapanım yaşadığımız) birçok şeyin nasıl değişimlere uğradığını bu bağlamda hep yeniden düşünmemiz gerekliliğinin farkına varmamızı, nasıl bireyler haline geldiğimizi de anlamamız gereken özdeşünümelliğe ihtiyacı ortaya çıkarır. Sahanın sokak üzerinden kurulmuş olmasında, kadınları rahatlatan bir yön vardı. Sokakta ev işi dışında eyleme geçmeleri ve (bildikleri mekânın) kapılarını dışarı doğru sokaktan aralamaları, sokağın rahatlama mekânı olduğunu göstermekteydi. Kadınların birbirine evde ziyaret etmeleriyle aradaki fark gelen misafire karşı evdeki sorumluluğu, evde ağırlama ritüellerini içermemesiydi. Bu rollerin de bir baskı yarattığı veya memnun etme telaşını barındırdığı söylenebilir. Sabah, kadınların ev işleriyle uğraştıkları ve çoğunun evinden temizlik sesleri geldiği, öğlen yemeğine gelen çocukların okula dönmelerini beklemek, akşam yemeği için erken kalkılan sohbetler, “yemeğini yaptın mı” sorusuyla bir sonraki sohbe erteleniyordu.

Seslerin sözlerin kaynaşmasından doğan hareketler serisi (halı fırçası sesi, sokakta oynayan çocuklar, sabah aynı zamana paralel süpürge makinesi sesi, yün çırpın sopanın havayla ve hızla birleşiminden doğan sesler...) karışık olmasına rağmen kavranır bir dengeye sahiptir. Sahanın zamanın Ramazan orucu öncesine denk geldiği için herkes toplu olarak temizlik telaşına düşmüştü: Tarih kıştan sonra ve Ramazan ayından önce (halı, yün yıkama, ev boyama gibi detaylı) temizlik (1-31 Mayıs 2016, 1-15 Temmuz 2016) zamanıdır. Tutulacak oruçların yaratacağı vücut yorgunluğu önceden bilindiği için kadınlar öngörülerin ışığında yaşamı hep ileriye hazırlarlar. Sokağa çıkmayı engelleyen bahar havası nedeniyle bazı zamanlar yağmurun veya fırtınanın durmasını beklemek durumundaydık; ya da o günün tamamen geçmesini beklemek gerekebiliyordu. Kadınlar ya halı, battaniye ya yün yıkıyor ya da yün açıp, yorgan bağıyorlardı. Aynı zamanda sohbet edebilmek için yaptıkları işlere genellikle eşlik ediyordum. Bu işler tam ovaya karşı konumlanmış biçimde yapılıyordu; yün açarken elin emeğiyle ova arasında üretim bağı kuruluyordu. Sabahları temizlik yapmaları, öğlen okuldan dönen çocuklarıyla ilgilenmeleri, ardından daha uzun süren temizlik girişimleri başlıyordu. Aynı konumdan damda oturan iki yaşlı beyaz tül bentli kadınları izleyebiliyordum. İçlerinden geçenleri ovaya bakarak anlatıyorlardı. Bu durum Portekizli kadınların denize karşı umutlarını, kader ve kederlerini aktardıkları *Fado* tarzı geleneksel şarkılarını anımsatıyordu.

Kadınların sokakta yaptıkları işler sağlık sorunları yaşamalarına sebebiyet vermesine rağmen keyfi görülmektedir. Bu yüzden kadınlara “jîn, dara jî keşti ye” (kadın, kırık bir daldır) denildiğinden sıkça bahsedildi. Bu, kadının emeğinin görülmeyişinin bir özetiydi. Oysa kadınların cenahında yaşanan, “Sîfîrîya diavejin/avejtîn peşîya lîngên me” (diken attılar/atıyorlar ayağımızın önüne) sözlerinde vücut buluyordu (Vetha, 27.05.2016). Kadınların önüne sürekli engel çıkması, ezilmesi ve kanamasını yaşamlarının zorlaştırılmasını anlatan bu söz gibi genellikle hayatlarını keyifle yaşamadıklarını ve hep ezildiklerini anlatmaktadırlar. Kabul etmedikleri yaşamlara mahkûm kalmış hayat hikâyeleri yoğunluk taşıyordu. Bu, her ne kadar klasikleşmiş sorunlar haline gelmiş ise de gündemden çıkmadıklarını gösteriyordu.

Mekân içindeki hareketler “(...) bizi, sonsuz sayıda yanlış anlamalar, yorumlamalar ve çağrışımlarla birlikte yaşar duruma getirir” (Ellul, 2012, s. 28). Mekân içindeki

eylemlerin çoğulluğu/çokluğu ve altüst edici politik ve ataerkil ortam kendi duruşumun, düşüncemin nereye varacağını bilemediğim o kaotik anlar, zamanla bağlam bulmaya başladı. Mahalleye kulak verilmesi durumunda, çan sesi (geçmişte aktif olan bir inancın kalıntısı), (cezaevinden çıkan bir tutuklunun özgürlüğüne kavuşmasını veya özgürlüğüne el konulmasını—zılgıt sadece mutluluk değil, direnişin de simgesidir—ya da bir düğünü anlatan) bir zılgıt sesi (güvenlik sorununu anlatan) helikopterlerin sürekli uçuşu ve (gözetlemeyle anlaşılan) bir dronun mahalle üzerinde uçuşu (protesto korkusuna işaret eden) mahalle başında bağırان polisın sesi toplumsal-siyasal karşılıklarıyla belirirler.

İki bina arasında kalmış bir alanda karşılaştığım Nusaybinli kadınlar, Nusaybin'den Artuklu ilçesine göç etmiş, birkaç aile birlikte yaşıyorlardı. Yaşadıkları sözlerine ket vurdu ve beni aralarına kabul etmekte isteksiz davrandılar. Aralarında olmama rağmen pek konuşmayan bu kadınlar diğer kadınlarla konuşmalarımı dinliyorlardı. Aslında ne kadar konuşmak ve içlerinden gelenleri anlatmak istedikleri belliydi. Aralarından bir kadın söz orucunu bozmak istiyordu fakat aklına gelenler susmasına sebebiyet veriyordu. Biz onun kelimelerini duymasak da belli ki o söylemek istediklerini içinden geçiriyordu. Söz Arafı'nda kalmış olan bu kadının kendini zorlamasının sonucunda ise önce gözyaşı, ardından söz doğdu. Araştırma boyunca beni en çok zorlayan durum kadınların gözyaşları oldu. Hatırlatılanlardan kendimi sorumlu hissetmemin yanı sıra duygusal ortamın büyüüne kapılma riskiyle yüzleşmemi gerektirdi. “Dile gelmez” dediğimiz yaşantılar ve sözün eksik kaldığı deneyimler akabinde gözyaşını çağırıyordu. Tahmin edilebilen acıyı, aşama ihtimali kişiyi yerine sımsıkı çiviler. Kendi derinliğiyle yalnız kalan, kendini ifade edemeyen bireyi tastamam içine alır.

Çalışma kendimi var ettiğimi düşündüğüm belleğimden, akademik perspektifimden, politik duruşumdan, yaşama ve kadınlara baktığım noktadan bağımsız olarak ele alınamaz. Buna paralel olarak araştırma aynı zamanda araştırmacıyı da dönüştürür: Kendi varoluşundan ve taleplerinden emin bir biçimde hareket eden çıkarımlar, gerçeği yansıtmaktan yer yer oldukça uzakta da durmuş olabilir. Bu açıklığa sahip olmak gerçeklikle bağa yaklaşmayı ifade eder. Ve anlam kapıları aralanır; böylelikle zihnimde sahaya dair tekil kadın profili oluştuğunu fark etmem kısa sürdü. Kürt kadınlarını sürekli politik mücadele içinde ele aldığımı, böyle ele alındıklarını fark ettim. Benim

beklediğim şeyleri duymak istemiş, bunun gönül rahatlığıyla alana varmışım. Bu durum aslında kendimi tamda olayın merkezinde gördüğüm ve kadınları ne kadar az tanıdığımı anlamama vesile oldu. Politik olanın, yaşamlarında elzem ve hayati bir yer almasının bu kadınların yaşam pratiklerine istek ve taleplerine, gündelik yaşamlarına ve sonsuz sayıda düşüncelere kapının kapanmış olduğunu ya da unutulduğunu söylemek mümkündür. Kamusal açıdan politik olmanın yeri ve önemi elzemdir; fakat insanın tek bir pratik değil çoklu pratikler içinde yaşadığının görülmesi gerekir. Kadınların duyguları, sözleri ve gözleri içinde var olan acı araştırmacı ve olayın öznesi olarak en çok çaresiz kaldığım nokta oldu. Kendimi hep politik varoluşumu önceler bir biçimde yaşar hale getirmiş bir birey olarak, kadınları politik olarak görülebilecek bir yönden değil birçok yönden mutlu etme isteği duydum. Egemen ilkeleri tartışırken, kendimizin de egemen ilkeler belirlediğinin farkına varırız, bunun sınırlayıcı yönü olduğu kadar mücadele ve anlamlandırma eksikliğimizi görmüş oluruz. Anlamlandırma eksikliği, kadınlar olarak tüm taleplerimizin sürekli bir devir daim ve kısır döngü içinde kalacağını gösterir. Hem epistemolojik hem politik taleplerimizin özü bu noktada geliştirilebilir.

Öte yandan, araştırmacı olarak kendi evinde olmak, araştırmacının çalışma ortamının değişmesine, sürekli müdahaleye açık bir alanda olmak ve hatta *evin kızı* rolünü yerine getirmesini beklemeyi de içermektedir. Bu ataerkil baskının her koşulda devrede olduğu bir süreci işletir: Özgün programların değil, uyulmak zorunda olunan işleyişin öncelendiği ataerkil yaşam pratiklerinin bizzat içinde bulunmak, kadın araştırmacının pratik yolculuğunu zorlamaktadır. Evin fizikî koşulları gereği, *Kendine Ait Bir Oda*’ya (Woolf, 2012) ve zamana ihtiyaç duymanın anlamına varmış oldum. Kadın araştırmacıların kendi evlerinde çalışmalarını sürdürmesi oldukça zorlaşır. Evin araştırmacıyı zorladığı organik ilişkilene, araştırmacının mekânı çalışma alanı olarak kurgulamasından önce başka pek çok anlam ve işlevle bağ kurmasına neden olur. Evle kurulan ilişkinin dönüşmesi bir zorunluluk ise araştırmacı hedefleri için (herkes uyurken ve evle ilgili dinamik alışverişin azaldığı zamanları kollamam gibi) stratejiler geliştirir.³⁵ Misafir geldiğinde sohbetlerine eşlik etmemek gibi, araştırmam yer yer

³⁵ Bir kadın araştırmacı evde çalışmak zorunda olduğunda “dışarı çıkarmış gibi giyinip makyaj yaptığı”nı söylemişti. Kendini evden ve evin psikolojiden kurtarmak gereksinimine karşı bu biçimde davranmasının çalışması açısından daha verimli olduğunu ifade etmişti (E. Çekil ile kişisel iletişim, 3 Mayıs 2016).

hayatın diğer gerekliliklerinin yanında bir şey ifade etmeyebiliyordu. Kendi evinde araştırmacı olmanın pozitif yönü ise finansal açıdan kendini idame ettirmenin kolaylaşmasıdır. En önemlisi aynı zamanda araştırmacının öznelere tarafından kabul edilebilirliğin kolaylaşmasıdır. Çalışmanın yürütücüsü olarak kadınların içinde olmanın dar ve ezber kalmış kavrayışının genişlemesine katkısı büyük olmuştur. Öte yandan, araştırmacının tüm öznelere açısından varoluşsal bir tıkanma içeren karşılaşmalar ve bu karşılaşmaları dolayımlayan sözler aynı zamanda güçlenme ve alternatiflerini kurabilmenin de kapılarını aralama potansiyeli barındırmaktadır.

Bu çalışma hem kendi açımdan hem de sokak sohbetlerinin öznesi kadınlar açısından böyle bir potansiyelin izinden gitmemi, potansiyelin gündeliğin, sıradanın, ilişkisel olanın içerisinden geçtiğini fark etmemi sağladı. Feminist epistemolojinin tam da burada görünür olduğu söylenebilir. Bu, Smith'in (2013) yapılar ve sistemlerin mikro ölçekte üretilen gündelik yaşamdan üretildikleri ve yönetsel işlevler üstlendiğine dair belirlenmesine paralel olarak okunabilir (Aktaran: Öztan, 2013, s. 44). Benzer şekilde, Collins-Hill'in (1996) duygu ve akıl arasında deneyimlerin gördüğü işlev ve deneyimin öğreticiliğine dair tespitleri çalışmanın sahasında net olarak görülmektedir. Aynı zamanda Mies'in (1996) belirttiği üzere, bilinçli taraflılığın gerekliliği, yukarıdan bakışın eksikleri, sadece uzman bakışında anlaşılanların değil, birebir öznelere gözünden anlaşılanların (nesneleştirilmenin anlamı tahrip ettiği gerçeğinin) önemi, kolektif hafızanın birlikte eylemekle güçlenmesi ve dönüşmesi temelinde epistemolojik çıkarımlar yapabilmek, feminist epistemolojik bakışla mümkün hale gelmektedir. Böylece egemen geleneksel araştırma yöntemleriyle saha yapmak ve feminist epistemolojiyle sahada araştırmacısı olmak arasındaki fark bu çalışmada kendini göstermiş oldu.

SONUÇ

Kadınlar, eril bakışta *yaradılışları* ya da *fıtratları* gereği idare edebilen bir cins sınıfına konur. Çünkü erkeğe öncülüğünü ya da huysuzluğunu verebilecek sebeplere akıl erdirilememiştir. Erkeklerin yapabildiği birçok şeyi yapabildiklerini bilen, emeklerinin daha aşağı olmadığının farkında olan kadınlar, erkek eylemlerinin nedenlerini bağlayacak bir yer ararlar, bu da çoğu zaman yaradılıştır. Kadınların emeğinin basit ve etkisiz görülüyor oluşu, kırılmış dal metaforuna referansla anlaşılabilir. Dalı kırılmış olmak, güçsüz görülmüş emeğiyle gövdeden hatta sağlam bir daldan uzağa konumlandırılmış olmayı ifade eder. Emeğiyle sistemin yüklerini (örtük bir biçimde) alışı, gövdeyi ayakta tutmuştur ve sistem böylece devam edebilmiştir. Tabiiyet, kısıtlanmış olan her bireyin/çoğulluğun kendini ispat etme çabasını özetler.

Kamusal alan kavrayışı yaratmak, yeni bir uğraş değildir. Bu arayışın asıl nedeni birlikte yaşanılacak olanın ve yaşanmak istenenin reçetesi sunmak olarak görülebilir. Çalışma kapsamında dayarılan kamusal alan tahlillerinde bir bakıma dışlayıcılık barındıran veya dâhil edilmeyen yönler bulunmaktadır. Çünkü uğraşlarımız kaynağını bizden alır. Kadınların ise özel olarak bilmek fiilinden uzak tutulması ve ayrıştırılması, kamusal ve özel alana da yansımış, temellenmiş ve dönüştürülmüştür.

Feminist epistemolojinin egemen bilgi pratiklerinin kadınları anlama ve anlamlandırma sağlamadığına dair tespiti, sahada tekrar onay görmüştür. Saha içinde çoğu zaman bu sahayı erkeklerle birleşmiş eril pratiklere doğrudan veya dolayısıyla ilişkilendiren genellemeler, kadınlara dair olana açılmayacağını göstermiştir. Öte yandan, sahanın öznelerinin kendilerini güvende hissetmemeleri erkeğe ve kendi cinslerinden olan bir yabancıya kendilerini açmaları ise oldukça zor gözükmetedir. Saha öznelerinin araştırmacıyı önceden tanıyor oluşu, güvenlik sorununu nispeten hafifleterek sözün önündeki barikatı kısmen kaldırabilmiştir. Bu durumda araştırmacının hem cinsiyeti, hem etnik kimliği hem toplumsal kimliği pozitif bir rol oynamıştır. Saha mekânı içindeki kültürlerarasılığın çalışmaya yansayacağı bu bağlamda farklılıkları ve diyalogu açığa çıkaracağına dair ön belirleme çalışmanın zayıf yönünü oluşturmaktadır. Mekânın toplumsal dokusu sahaya yansıtılamamıştır. Çünkü hoşgörü ve biraradalık söylemi

zaman içinde farklı formlara bürünmüştür. Bu nedenle bu tarz söylemler, üstten kurgulanmış söylemlerdir.

Kadınların alanlarını özel veya kamusal olarak kategorilendirmek, aynı zamanda kadınların ilişkisel yönünü ve alanlarını görmemek anlamına taşır. Çalışmanın mekânı net bir kategoriye sığmazken ifade ettikleri görmezden gelinemeyecek denli yoğun içerikler taşımaktadır. Düşünme biçimimizin kategorik işleyişi düşünme biçimimizi daraltıcı bir işlev görmektedir. Çalışma kapsamında sözle bilgi arasındaki ilişkinin saha içinde yoğun deneyim anlatılarıyla kurulduğu tespit edilmiştir. Bu deneyimler, sayısal ve çeşitlilik açısından zengin olmaları itibarıyla farklı anlamlar taşır. Bu farklılıklara ise tekil bir öğretille bakmak kurulacak temellerin kolayca yıkılmasına neden olur. Buna göre çoğunluğun kendi içinde biricikliğiyle birbirine olan etkisi ve ilişkiselliğiyle bağ kurmak doğru yöntem olarak görünmektedir. Araştırma yöntemi olan feminist etnografi kadınların çoğunluğunu ve biraradallığını kurdukları noktaları görmek için en uygun çerçeveyi sunar.

Sohbet tarzı yöntem, araştırmacının araştırmanın içinde kabul görmesini kolaylaştıran ve hiyerarşik kurgunun aksine araştırma özneleriyle yatay ilişki kurulmasını kolaylaştırır. Sohbet yöntemiyle gerçekleşen saha pratiği olumlu yanlarının yanı sıra belli zorluklar da yaratmıştır. Sohbet konularının ve öznelerin sürekli değişimi ve gündelik pratikleri uygulamanın gerekliliğinin önceliği sohbet bütünlüğünü dağıtıcı yönde işlev görmüştür. Sohbetlerin uzunluğu, sürekli değişen konular, derli toplu bir analizi zorlaştırır. Böylece dağınık, uzun söz dizgileri içinde kalan saha ses kayıtlarının deşifresi güçleşir. Tezin tüm yönlerinin her açıdan zorlaştığını düşündüğüm (politik atmosfer açısından yoğun) bir tarih aralığına denk düşmesi, hayatın seyrinin *normalin* dışına çıkması, sahanın uygulanabilirliğini en çok güçleştiren taraf olmuştur. Fakat zamanla süreç içinde gelişen her yansıma, gelişen koşulların özneleri nasıl kurduğuna ve dönüştürdüğüne dair fikirlerden bağımsız bir okuma geliştirilemeyeceğini açık etti. Öte yandan Forrester'ın (1999), ifade ettiği gibi “gizleme ve açığa vurma diyalektiği bir yerde noktalanmak durumundadır.” Ve bu son her zaman görüntülerden değil, “öte tarafta”, gerçeklikten yanadır. Hakikat görüntülerin “berisinde” durur (s. 24). Nitekim,

alt metni çözüldüğünde suskunluğun sebebi de kendini ele vermektedir ve kalıcı değildir. Ve sessizlik de yer yer bir direnme biçimidir.

Çalışmanın hem epistemolojik yönünü anlatan farklılık eksenli etnografik analizinde gösterdiği üzere egemen bilgi pratikleri, doğrudan farklılıklar üzerinde cereyan eder ve böylece egemenliklerini daha net bir biçimde görünür hale getirirler. Bilimsel alanda farklılıkların görmezden gelinmesi aynı zamanda farklı bilme biçimlerinin üzerinden atlamak anlamını taşımaktadır. Farklılığı göz ardı eden her yöntem baskıcıdır. Kadın çalışmalarının yöntem analizleri bu tespitleriyle bir kırılma noktasını oluşturur ve bilginin ilişkisel olarak kavranmasının yolunu açar. Kadınlar olarak kendi bellek alanlarımıza sahip çıkmamız aynı zamanda yaşanılmış ve deneyimlenmiş olana sahip çıkma ve ilerleme yolunu açmaktadır. Modern bilimin egemen sistemlerle olan bağlantısının serimlenmesi, çoğunluğun bilimini kamusallaştırma gerekliliğini bir ihtiyaç olarak ortaya koymuştur. Feminist araştırmacı olarak, önce kendimizi geliştirerek eksik noktalarımızı görmek güçlü noktalarımızı bulmayı kolaylaştırır. Eleştirelilikle el ele gidebilecek güçlü diyaloglar oluşturmamız, olgunlaşan sözler söylememizi mümkün hale getirir. Beklentilerimiz ve taleplerimiz ise nesneleştirmeyle güçlü bağ kurar. Konumlanmanın gerekliliği tüm açılardan önemli hale gelirken durduğumuz konumun açıklığı en önemli kazanım olacaktır. Bu durumda bir ileri bir geri adımlarla konumumuzu belirginleştirmeme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Etnografik yönün geniş açılardan temellendirilmesi bu sorunu ortadan kaldıracabilecek çözümleri üretmenin mecrası haline getirilebilir.

Jineolojinin epistemoloji taslağı, kadın çalışmaları alanının amaçlarının sahiplenilmesi ve güçlendirilmesi açısından önemli bir girişimdir. Kürt kadın hareketinin yoğun politik deneyimleri bu analizlerin sonuçlarını önemli kılan bir başka noktadır. Öte yandan kendi deneyimlerine odaklanmak, bu deneyimlere kapanmak başka yönlerden kurulmuş kadınlık biçimlerini anlamlandırmayı engelleyebilir. Ortak miras haline gelmemiş olan bilgi üretim süreçleri dışlayıcı olduğu kadar tekil bir sahiplenmeyi barındırır. Baydar (Mart, 2016), Jineoloji'ye temel eleştiriler ve önerilerde bulunur. Bunlar, erkek bilimi-kadın bilimi ikilemini dikkatle kurmak, bütünsel yaklaşımı yok edecek bir anlayışa saplanmamak gereğidir. Jineoloji'ye bir diğer eleştiri ise; sosyal bilimlerde kadın odaklı devrimci anlayış olmaktan çok bir siyasal-ideolojik manivela olarak araçsallaşmış

olduğu saptamasıyla bağlantılıdır. Baydar (2016), bu düşüncelerinin sebebi olarak, Jineolojideki amacın bilimsellikten çok ideolojik bir konuma yerleştirilmesi ve Kürt Kadın Hareketi içerisinde, ifadesini bulan lider kültürünün bilim arayışının önüne geçme riskine bağlar (s. 126).

Araştırma sahasını anlamlandırmak için yapılan uzaklaşma araştırma için elzemdi. Alan deşifrelerinin uzunluğu ve zamanda oluşan kafa karışıklığı karşısında sahadan beş ay uzak kalıp kendim ile saha diyalogları arasında bağı yeniden kurduktan sonra saha bölümünü yeniden yazmak daha verimli bir süreci mümkün kılmıştır. Sahaya dönüp yeniden saha mekânında yazmak sözün sahayla bağ kurmasını, çağrışım yapmasını ve verimli bir süreç yaşanmasını sağladı. Böylece yazar ne saha atmosferinden, ne de etik kaygılarında uzaklaşmış olur. Mekânda olmak, bir daha saha çalışması yapma aşaması olmadığı için hem bir uzaklaşma hem de içinde olarak hâlâ mekânın sözüne açık olmayı ve hatırlamayı sağlar. Böylece ikili bir bakış açısının içinden doğan analizler birbiriyle kolayca diyaloga girer. Çalışmanın dördüncü bölümü olarak kurgulanan saha değerlendirmesi hem atmosferin tanımlanmasını hem de sahanın analizini ve otoetnografik analizi içerir. Bu araştırmaya sahadan kısmen özerklik sağlarken ve araştırmacıya kendi düşüncelerini ifade edebilmesinin ifadesi olur ve çalışmayı özgün kılar. Araştırmacının kendi sözlerini dönebilmesi araştırmayla sıkı bağ kurmasına vesile olur. Araştırma içinde araştırmacıya alan tanımayan yöntemsel ilkeler, çalışmayı araştırmacıdan uzaklaştırır,

Kadın kamusallığını ortaya koymaya çalışmak, dile geleni ve gelmeyi, dönüşüm noktalarını, güçlenmeyi ve direnişi ifade etmeyi gerektirmektedir. Saha içindeki alt başlıklar bu amaç doğrultusunda açığa çıkmıştır. Saha notları ve feminist kamusal alan okumaları birbirini tamamlayan metinler olmuştur. Kadınların güçlenme ve farkındalık alanlarını, ataerkinin yasası karşısında geliştirilmiş hamleler olarak okumak mümkündür. Merkeze doğru geliştirilen hamleler geliştirmeleri zamanla kabul gören davranışlar yaratarak, sistemde dönüşümler yaratmaktadır. Eski yeni karşılaştırması yapan ataerki sistem ile paralel fikirler “ne olursa olsun, kadın kadındır; erkek erkektir” bölümcesinde açığa çıksa da özellikle güçlenme stratejileri bölümcesi bu tür davranışların artık kabul görmediğini göstermektedir. Bu belirlemenin bize anlattığı,

kadınların etkin mücadeleler yürüttüğüdür: *Tâbi olabilirler, fakat edilgen oldukları düşüncesi böylece itibarını kaybeder.*

Kamusal alan literatüründe Habermas ve Arendt oldukça önemli bir yere sahiptir. Fakat düşünceleri belli idealleştirmeleri içlediği gibi bazı noktaları dışlamıştır. Habermas'ın çalışmaları modern anlamda kamusalılığı kavramamız için oldukça önemli bir referanstır. Fakat içleme ve dışlama noktaları barındırır. Sadece bir momente ve bir sınıfa odaklanmak bilimsel çalışmasının kısıtı olarak ele alınsa da belirttiğimiz üzere yazar ve duruş ve ele alış noktası birbirinden bağımsız değildir. Fakat kamusal alan için mutlak bir uyumluluk tahlili yapabilmek ütöpik (olmayacak/mümkün olamayan ile eş anlamda kullanılarak) olarak görülmektedir. Bu kamusal alanın idealinin en çok üzerinde durulan noktası olan; ortak uzlaş (ele alış biçimi olarak) hem zordur hem de kısmidir. Bu çıkarımlar umut ve umutsuzluk yaratmaktan öte yol ve yöntem içinde olmayı ve eleştirel olmayı talep eder. Bu ortaklık içinde olmak istemeyen bir çoğunluk da bulunabilir. Peki, bu durumda açığa çıkacak olan kamusal form nasıl ortaya konulabilir. Denebilir ki, uyumluluk içinde olmanın kendisi dışlayıcıdır.

O zaman uyumluluğun değil çoğulluğun birlikte eylemesi noktasına değinen Arendt kamusal alan için ütöpik bir yaşamsal bakış mı çizmektedir? Tahlilinde çoğullukla birlikte eylemeyi idealize etmiş olan Arendt bizlere tarih içinde birlikte eyleyen insanların ortaya çıkardığı politikayı özetler. Fakat düşünüş biçimi olarak özellikle kaçındığı bazı noktaları bulunmaktadır. Onun amacı bölünmek değil uyumunu çoğulluğundan ve farklılığından almış kamuların olabilirliğine işaret etmektir. Arendt'in kamusal alana dair taşıdığı kaygı, politikanın düşüşünü ve şiddetin yükselişini ifade eder. Şiddet ise çoğulluğa ve söze karşıdır. Arendt'in arzuladığı kamu, birlikte eyleyenlerin oluşturduğu kamusalılıktır.

Habermas'a yönelik eleştirilerin temel noktası olan dışayıcılık, birçok grubun tahlilini kabullenmesini zorlaştırır. Fakat bir tarih okuması olarak ele alınmasını sağlayabilir. Bir anlamda Habermas'ın kamusal alan tahlilinin rahatsızlık veren noktalar, ortak bir tahlili barındırmadığı içindir. Kamusal olduğuna ikna olunan noktalar, bir başka dinamiği dışlamak ve ihlalden geçer. Hem Arendt hem de Habermas'ın açığa çıkardığı olgular,

bize görmek istediklerimizi ve görmeyi reddettiklerimizi açıkça göstermektedir. Kamusal alana dair iddia içinde bulunmak (yurttaş olabilmek), bireyin/yurttaşın kendisini sınırlamasına ve (hem kamusal alanın hem de bireyin) karşılıklı olarak dönüşmesine işaret eder. Böylece kamusal olarak kendini ifade edebilmek (kontrollü biçimde) mümkün hale gelir. Fakat kadınların kamusal alanında seçilen ve seçilmeyen çizgisi bu kadar net değildir. Birbirimize anlam kapılarını açık bırakmak ise, ortak yaşamı daha az çatışmasız kurmaya olanak sağlar. Tekçi değerler karşısında alternatif sunması itibarıyla çoğul kamusalılıktan rahatsızlık duyulur; böylece dışlayıcı olmak pratik çözüm haline gelir. Öyleyse, dışlanan ve içlenenin birbiriyle çatışması devam eder. Kamusal olan çoğulluk mu barındırmalıdır; yoksa tekillik mi? Kamusal olan çoğullukla yapılan olarak kurgulanırlarken, çokluğun kendini kamusal erk addettiğini söylemek mümkündür.

Çalışmasının sahasına dâhil öznelerin yaşamsal politik kaygıları, kamusal taleplerin birbirine denk düşmemesinin ifadesidir. Böylece egemen kamusal erk çoğulluğu tekil içinde baskılayan özelleşmiş politikalar yürüterek kutsalı, ilkeyi ve yüceyi belirler. Ve uyumluluk göstermeyen davranışlar sert müdahalelere maruz kalabilir, iki zıt (konuşma yoluyla politika ve şiddet yoluyla politika) yöntemi birbirinin yerine geçirebilir. T. Bora'nın (2016), belirttiği üzere “politik aklın yerini savaş aklının aldığı”ni görebiliriz.³⁶ Başkaları tarafından tehdit altında olma öğretisi, başka yaşamlara karşı savaş gücünü harekete geçirir. Bu güç, fiziksel varlık dâhil olmak üzere var oluşun tüm dinamiklerini kapsar biçimde yok etme politikasını meşru kılmaya çalışır. Ve dahi ayrımcı bir yas hiyerarşisi kurarak, “yası tutulamayan yaşamlar” oluşturur; bu yaşamların varlığı toplumsal bellekten kolayca silinir (Butler, 2013, s. 46). Kamusal yaşamda dışlanma ve dışlaşma hali belirli yaşamları vazgeçilebilir olarak kodlar (Agamben, 2013, s. 103). Beden üzerindeki bu politikalar aynı zamanda insana fiziksel var oluşundan öte bir anlam yüklememekle (egemenlikle) ilgilidir. Egemen devlet söylemi, meşru şiddet söylemini üreterek, edimlerini kabullendirir. Kamusal yaşamın ve kararların öznesi haline gelen devlet, kamunun diyalogunu keserek kendi eylemlerini olağanlaştırır. Böylece, kamusal yaşam için elzem olan devlet ve eril erkek otoritesi değil, kamu otoritesidir. Feminizmin, kamusal alan tartışmalarındaki farklı biçimleriyle

³⁶ www.diclehaber.com Erişim: 01.02.2016

kamusal ve özel ayırımına getirdiği eleştiriler temelinde, kadın kamusalının dönüşümü, güçlenme stratejileri, eril egemenliğin yarattığı tabiiyet gibi kadın kamusalını etkileyen dinamikler saha çalışmasından kotarılan temel temalar olmuştur. Bu bağlamda, dolayimsız olarak görünenin dışında bulunan sözün, direniş ve güçlenme potansiyeli barındırdığından hareketle kadın kamusalının ifade ettikleri açıklanmaya çalışılmıştır. Kadınlar için kamusal ve özel olana dair beklentiler, memnun kalmadıkları evliliklerinin değişmesiyle doğrudan ilgilidir. Kadınların gündelik pratikleri, kamusal olanın görünmeyen kısmını ifade eder.

Alt grupların görünmeyen gücü tarihte örnekleri hiçte azımsanmayacak derecede olan mücadeleleri barındırır. Bu durumda var olan yapı içinde etkisiz olmaları değil bilinçli olarak etkisizleştirilmiş olmaları, müdahale edilmesi gerekenler olarak konumlandırılmış olmaları egemen pratiği uzantısı olarak okunmadır. Kadınlar içinde aynı okumayı yapmak mümkündür. Güçlenme stratejileri teması bu şekilde ortaya çıkar. Tahrip edilen her ataerkil düşünce, özellikle orta yaş ve genç yaş arasındaki itibarını kaybetmiştir. Kadınların özellikle cinsler arası evlilik bağının eşitsiz kurulduğuna dair düşünceleri, Jineolojinin özgür eş yaşam talebiyle paralellik gösterir. Eşit cinsler olmak, ilk derece ilişkilene biçimi olan evlilik bağının kurgulanışına dair sorgulamayı gerektirir ve saha özneleri bunu başarmıştır. Kadınların evliliklerine zorunlu olarak bağlı kalmasının sebebi anneliktir ve çocuklar boşanmanın engelidir. Bu engel ise yaşamın bütünü ele geçirmektedir. Bu durumda kadınlar, içinde bulundukları sisteme karşı stratejiler geliştirmiştir. Tabiiyet içinde geliştirilen her strateji var olmanın ifade edilmesi anlamına gelir. Kadınların geliştirdiği güçlenmesi stratejileri radikal bir karşı duruş anlamına gelmese de sistemi dönüştürmeye kapı aralar.

Politik olana dair analizde kadınlar erkeklerin kendi sözlerini (özellikle eşler arası) duymadıklarından şikâyetçi olmuşlardır. Bir başkası değil hane içi kimlikleri nedeniyle dinlenilmezler ve/ya da duyulmazlar. Ataerkil politika özellikle evlilik bağı kurulmuş kadınları daha çok itibarsızlaştırmaktadır. Aile içinde kurulmuş olan iktidar mekanizması, evin reisi olan erkekte birleşmiştir. Kadınlar sözlerini, kocalarıyla değil kadın arkadaşlarıyla kurdukları ilişkilerde geliştirirler. Ve politik mücadeleleri kadınları dinlenilebilir kılar. Politik eylemlik içerisinde bulunan kadınlar politikanın erkekler

üzerinden tekelleşmesini zayıflatmıştır. Bu durumda sahada öngörülenin aksine, politikanın daha az konuşulmasının nedeni dönemsel gerilimler karşısında önlem alma isteğidir. Politikaya dair olan da ise; en çok ifade edilen barış ve karşılıklı diyalog ihtiyacıdır. Dışlanmış cinsel kimlikleri ve politik kimlikleri kadınların taleplerini şekillendirmiştir. Özel ve kamusal olana dair teorik ve normatif ilkeler/çerçevlendirmelerle öznelarının kavrayışı ve yaşantıladıkları yer yer birbirine denk düşmez. Bireyselleşen toplum, birbirine temas etmeyen mekânlar, hiyerarşik/kurumsal ilişkiler, zihinsel/düşünsel mesafeler ve topluluklar yaratmıştır. Bildikleri, bir araya geldikleri alanları, önemsediklerini yok etmiştir/saymıştır. Mahalledeki kadınlar, modern yaşamın biçtiği özel yaşam biçiminin aksine eskiden sabah uyandıklarında ilk işlerinin evlerinin kapılarını açmak ve yatana kadar kapatmamak olduğunu belirtmeleri, *evlerini de sadece kendilerine ait değil, başkalarına da ait gördüklerinin/açtıklarının ifadesidir.*

KAYNAKÇA

- Adjukiewiz, K. (2000). *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*. (3. b.). (D. A. Cevizci, Çev.). Ankara: Gündoğan.
- Adorno, T. W. ve Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (N. Ülner, ve E. Ö. Karadoğan, Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Altinkaynak, Z. (2015). Ve Özgür Eş Yaşam. U. Güldiken (Der.). *Jineoloji Tartışmaları* (s. 261-290). İstanbul: Aram.
- Altuntek, N. S. (2009). *'Yerli'nin Bakışı: Etnografya: Kuram ve Yöntem*. Ankara: Ütopya.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Aristophanes, (1966). *Kadınlar Savaşı: Lysistrata*. (A. Erhat ve S. Eyupoğlu, Çev.). İstanbul: Remzi.
- Atay, T. (2016). Sunu. R. Harmanşah ve Z. N. Nahya (Haz.). *Etnografik Hikâyeler: Türkiye'de Alan Çalışması Deneyimleri*. (s. 9-15) İstanbul: Metis.
- Augé, M. ve Colleyn, J. P. (2014). *Antropoloji*. (İ. Yerguz, Çev.). Ankara: Dost.
- Badinter, E. (2011). *Kadınlık mı Annelik mi?* (A. Emelçi, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Bauman, Z. (2015). *Bireyselleşmiş Toplum*. (Y. Alagan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Bayat, A. (2008). *Sokak Siyaseti: İran'da Yoksul Halk Hareketi*. (S. Torlak, Çev.). İstanbul: Phoenix.
- Baydar, O. (2006). Sosyalist Devrimden Jineoloji'ye Kadın Sorunu. *Jineoloj*, (1), 122-6

Benhabib, S. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey*. (M. Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

Berktaş, F. (2012a). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis.

Berktaş, F. (2012b). *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*. İstanbul: Metis.

Berktaş, F. (2012c). *Politikanın Çağrısı*. (3.cilt) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Bookchin, M. (2013), *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*. (M. M. Coşkun, Çev.). İstanbul: Söner.

Bora, A. (2004). Kamusal Alan Sahiden “Kamusal” mı? M. Özbek (Der.). *Kamusal Alan*. (s. 529-538). İstanbul: Hil.

Bora, A. (2005). *Kadınların Sınıfı*. İstanbul: İletişim.

Bora, T. (2012). Geçmişle Hesaplaşma: Niçin ve Nasıl? Ö. A. Özdiç (Der.). *Hakikat ve İnsan Hakları*. (s. 59-100). Ankara: Dipnot.

Bourdieu, P. (1995). *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*. (H. Tufan, Çev.). İstanbul: Kesit.

Breton, L. D. (2005). *Acının Antropolojisi*. (İ. Yerguz, Çev.). İstanbul: Sel.

Bruehl-Young, E. (2012). *Hannah Arendt: Dünya Aşkıyla*. (A. Selman, Çev.). İstanbul: İletişim.

Butler, J. (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*. (F. Tütüncü, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

Butler, J. (2008). *Cinsiyet Belası*. (B. Ertür, Çev.). İstanbul: Metis.

Butler, J. (2013). *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*. (B. Ertür, Çev.). İstanbul: Metis.

Cantek-Şenol, F., Ulutaş, Ünlütürk, Ç. ve Çakmak, S. (2014). Evin İçindeki Sokak,

- Sokağın İçindeki Ev: Kamusal İle Özel “Ara”sında Kalanlar. F. Şenol-Cantek (Der.). *Kenarın Kitabı: "Ara"da Kalmak, Çeperde Yaşamak.* (s. 121-160). İstanbul: İletişim.
- Cıbroğlu, Y. (1996). *Kadının Yazısız Tarihi: “M” Ve “N” Sesi.* İstanbul: Payel.
- Cockburn, C. (2009). *Buradan Baktığımızda: Kadınların Militarizme Karşı Mücadelesi.* (F. Özlen, Çev.). İstanbul: Metis.
- Collins-Hill. P. (1996). Siyah Feminist Düşüncenin Toplumsal Yapısı. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından: Kadın Araştırmalarında Yöntem.* (s. 99-122). (A. Atalay, Çev.). İstanbul: Sel.
- Conforth, M. (2006). *Felsefeyi Savunmak.* (T. Ok, Çev.). İstanbul: Evrensel.
- Coyner, S. (1996). Bir Akademik Disiplin Olarak Kadın Çalışmaları. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından: Kadın Araştırmalarında Yöntem.* (s. 15-33). (B. Kümbetoğlu, Çev.). İstanbul: Sel.
- Çağlayan, H. (2009). *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar.* İstanbul: İletişim.
- Çakır, S. (1996), Tarih İçinde Görünürlükten, Kadınların Tarihine: Türkiye’de Kadın Tarihi Yazmak. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından: Kadın Araştırmalarında Yöntem.* (s. 222-2297). İstanbul: Sel.
- Çakır, S. ve Akgökçe, N. (1996). Sunuş. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından: Kadın Araştırmalarında Yöntem.* (s. 7-12). İstanbul: Sel.
- Çelik, H. (2013). Kültür ve Kişisel Deneyim: Bir Araştırma Yöntemi Olarak Otoetnografi. *İstanbul Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 1-14. Erişim: 13. Ağustos.2016, www.academia.edu
- Çelik, M. ve Özer, S. (2006). Kadın-Oluş: Bir Yaşam Paradigması. *Jineoloji*, (1) 97-114.
- Çiğdem, A. (2004). Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl. M. Özbek (Der.). *Kamusal Alan.* (s. 501-513). İstanbul: Hil.
- Çoban, F. (2015). *Sokak Siyaseti: Siyasalın Gündelik Kuruluşu Bağlamında Bir*

İnceleme. İstanbul: Metis.

Davis, Y. M. (2014). *Cinsiyet ve Millet.* (A. Bektaş, Çev.). İstanbul: İletişim.

De Beauvoir, S. (1974). *Kadın: Evlilik Çağı.* (B. Onaran, Çev.). İstanbul: Payel.

De Beauvoir, S. (1986). *Kadın: Bağımsızlığa Doğru.* (B. Onaran, Çev.). İstanbul: Payel.

Donovan, J. (1997). *Feminist Teori.* (A. Bora, F. Sayılğan ve M. A. Gevrek, Çev.).

İstanbul: İletişim.

Durakbaşı, A. (1996). Feminist Tarih Yazımı Üzerine Notlar. S. Çakır ve N. Akgökçe

(Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından: Kadın Araştırmalarında Yöntem.* (s. 217-221). İstanbul: Sel.

Durkheim, E. (2012). *Sosyolojik Yönetim Kuralları.* (B. C. Akal, Çev.). Ankara: Dost.

Dursun, Ç. (2010). Kadına Yönelik Şiddet Karşısında Haber Etiği. *Fe Dergi*, 2(1), 19-

32. Erişim: 26 Kasım 2006, <http://cins.ankara.edu.tr>

Durudoğan, H. (2012). Unes Femmes: Kristeva, Psikanaliz ve Kadın. Z. Direk (Der.).

Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar (s. 51-66). (Z. Direk, Çev.). İstanbul: YKY.

Dürr, T. (2009), Gereksizlik. Arendt'in Dışlanma Üzerine Düşünceleri. S. Yazıcıoğlu

(Haz.). *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt.* (E. Kayaoğlu, Çev.). İstanbul: YKY.

Eagleton, T. (2016). *İyimser Olmayan Umut.* (E. Ayhan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

Ekin, A. (2015). Ekolojik Özgür Eş Yaşam. U. Güldiken (Der.). *Jineoloji Tartışmaları.*

(s. 291-318). İstanbul: Aram.

Ellis, C. (2007). Telling Secrets, Revealing Lives, Relational Etnics in Research With Intimate Others. Tampa: Sage. 13(1) 3-29.

Ellul, J. (2012). *Sözün Düşüşü.* (H. Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma.

Emerson, R. M., Fretz, R. I., Shaw, L. L (2015). *Alan Çalışması: Etnografik Alan*

Notları Yazımı. (A. Erkan Koca, Çev.). Ankara: Atıf.

- Ferruhzad, F. (2016). *Yeryüzü Ayetleri: Seçme Şiirler* (s. 86-88). (M. Aras, Çev.). İstanbul: Can.
- Feyerabend, P. (1999). *Özgür Bir Toplumda Bilim*. (A. Kardam, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Firestone, S. (1993). *Cinselliğin Diyalektiği*. (Y. Salman, Çev.). İstanbul: Payel.
- Forrester, J. (1999), *Hakikat Oyunları: Yalanlar, Para ve Psikanaliz*. (A. Yılmaz, Çev.).
- Foucault, M. (2010). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Fraser, N. (2004). Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı. M. Özbek (Der.). *Kamusal Alan*. (s. 103-132). (M. Özbek ve C. Balcı, Çev.). İstanbul: Hil.
- Freire, P. (2014). *Ezilenlerin Pedagojisi*. (D. Hatatoğlu ve E. Özbek, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Furedi, F. (2001), *Korku Kültürü: Risk Almanın Riskleri*. (B. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Gander-Helmut, H. (2009). Dünya, Politika ve Otorite Sorunu. S. Yazıcıoğlu (Haz). *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*. (E. Kayaoğlu, Çev.). İstanbul: YKY.
- Genç, A. (2006). Farklılaşmak Evrenin Yaşam Tarzıdır. Bilmekle Başlar. *Jineoloji* (1), 8-20.
- Gulîzer. (2011). *Şevname*. A. Keskin (Der.). Diyarbakır: avesta.
- Güçlü, A. B., Uzun, E., Uzun, S., ve Yolsal, H. Ü. (2002). *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Günay, E. (2015). Bilimde Kadının İzini Sürmek. U. Güldiken (Der.). *Jineoloji Tartışmaları*. (s. 201-223). İstanbul: Aram.
- Günaydın, Z. (2012). Uygarlık, Demokratik Uygarlık Modernite-Demokratik Modernite. *Demokratik Modernite*, (2), 135-156.

- Gürbilek, N. (2014). *Vitrinde Yaşamak*. İstanbul: Metis.
- Gürel, M. (2002), Uçurtma (4.). *Odama Yolculuk*. İstanbul: Ada Müzik (2002).
- Habermas, J. (2014). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. (T. Bora, ve M. Sancar, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Hansen, M. (2004). Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin Kamusal Alan ve Tecrübesi: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar. M. Özbek (Der.). *Kamusal Alan*. (s. 141-177). (M. Özbek, Çev.). İstanbul: Hil.
- Haraway, D. (2010). *Başka Yer*. (G. Pusar, Çev.). İstanbul: Metis.
- Harding, S. (1996). Feminist Yöntem Diye Bir Şey Var Mı?. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından: Kadın Araştırmalarında Yöntem* (s. 34-47). (Z. Ayman, Çev.). İstanbul: Sel.
- Harding, S. (2012). Bir İspanyol Köyünde Kadınlar ve Kelimeler. R. R. Reiter (Haz.). *Kadın Antropolojisi*. (s. 313-342). (B. Abiral, Çev.). Ankara: Dipnot.
- Hawkesworth, M. E. (1989). Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and Claims of Truth. *Chicago Journals*, 14(3), 533-557.
- Heibrun, G. C. (1992). *Kadının Özyaşamını Yazarken*. (Y. Salman ve G. Aygen, Çev.). İstanbul: Yky.
- hooks, b. (2014). *Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika*. (A. Yıldırım, E., Aydın, B. Kurt, ve Ş. Özgün, Çev.). İstanbul: Bgst.
- Illich, I. (1996). *Gender*. (A. Fethi, Çev.). Ankara: Ayraç.
- Irigaray, L. (2014). *Başlangıçta Kadın Vardı*. (İ. Özallı ve M. Odabaş, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Işık, Ç. (2015). Ve Jineolojinin Doğuşu. U. Güldiken (Der.). *Jineoloji Tartışmaları*. (s. 237-260). İstanbul: Aram.
- Işık, P. (2015). "Yanlış Tarihle Doğru Yaşanmaz, Kendi Özgürlük Tarihini Doğru

- Yazamayanlar Özgür Yaşayamaz” U. Güldiken (Der.). *Jineoloji Tartışmaları*. (s. 139-170). İstanbul: Aram.
- İlyasoğlu, A. (1996). Toplumsal Mesafe, Kadınlar ve Kimlik: Kadın Kimliğinin Araştırılmasında Yöntem Sorunları. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından: Kadın Araştırmalarında Yöntem*. (s. 213-216). İstanbul: Sel.
- İnce, Ş. (2015). İki Kadın Bir Mutfak: Kadınlar Arası İktidar İlişkileri. *Moment Dergi*, 2(2), 135-156.
- Jineolojiye Giriş*. (2015). Diyarbakır: Aram.
- Joy, M. (2006). Tanrının Gözünden Ötesi: Din Çalışmalarına Alternatif Perspektifler. Sylvia Marcos (Der.). *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*. (s. 21-44). (S. Özbudun, B. Şafak, ve İ. Çağla, Çev.). Ankara: Ütopya.
- Kafka, F. (2016). *Dava*. (A. Cemal, Çev.). İstanbul: Can.
- Kandiyoti, D. (1996). Çağdaş Feminist Çalışmalar ve Ortadoğu Araştırmaları. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*. (s. 123-140). (S. Çakır, N. Akgökçe, & N. Cangöz, Çev.) İstanbul: Sel.
- Kandiyoti, D. (2013). *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. (A. Bora, F. Sayılan, Ş. Tekeli, H. Tapınç ve F. Özbay, Çev.). İstanbul: Metis.
- Kaygısız, P. (2015). Kadının İzini Sürmek. U. Güldiken (Der.). *Jineoloji Tartışmalar*. (s. 91-110). İstanbul: Aram.
- Kearney, R. (2012). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*. (B. Özkul, Çev.). İstanbul: Metis.
- Keller, F. E. (2007). *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*. (B. F. Aydar, Çev.). İstanbul: Metis.
- Kırmızıgül, H. (2006). Sosyal Bilimlere İtiraz. *Jineoloji*, (1), 28-35.

- Konca, B. (2015). Jineolojinin Hakikat Ve Yöntem Tartışmaları. U. Güldiken (Der.). *Jineoloji Tartışmaları*. (s. 37-89). İstanbul: Aram.
- Köker, E. (2004). Saklı Konuşmalar. M. Özbek (Der.). *Kamusal Alan* (s. 539-550). İstanbul: Hil.
- Köker, E. (2005). *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler: Ya Da Sözlü Kültür Üzerine Düşünmek*. Ankara: Dipnot.
- Köker, L. (2013). *İki Farklı Siyaset; Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*. Ankara: Dipnot.
- Kristeva, J. (2012). *Kadın Dehası: Hannah Arendt*. (Birinci cilt.). (Z. M. Onur, Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Kümbetoğlu, B. (2005). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam.
- L. Köker. (2004). Demokratik Meşruluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük Sorunu. M. Özbek (Der.). *Kamusal Alan* (s. 309-320). İstanbul: Hil.
- Labaki, N. (Yönetmen). Labaki, N., Hadad, E. R., Hojeily, J., Bidegain, T., ve Mounier, S. (Senarist). (2011). *Peki Şimdi Nereye?* [Film/Dram]. Fransa.
- Lay, M. (2012). *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*. (B. E. Aksoy, Çev.). İstanbul: Metis.
- Lazreg, M. (1996). Feminizim ve Farklılık: Kadın Olarak Cezayir'deki Kadınlar Üzerine Yazmanın Hassas Sorunları. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından: Kadın Araştırmalarında Yöntem* (s. 141-161). (İlyasoğlu, Çev.). İstanbul: Sel.
- Leibman, S. (2004). Alexander Kluge İle Söyleşi: Yeni Alman Sineması, Sanat, Aydınlanma Ve Kamusal Alan Üzerine. M. Özbek (Der.). *Kamusal Alan*. (s. 595-651). (N. Dinç ve M. Özbek, Çev.). İstanbul, Hil.

- Leppert, R. (2009), *Sanatta Anlamın Görüntüsü: İmgelerin Toplumsal İşlevi*. (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Lloyd, G. (1996). *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*. (M. Özcan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Mansfeld, (1996). Bir Kadına, Bir Koltuğa, Bir Bardak Biraya Sahip Olmak. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından: Kadın Araştırmalarında Yöntem*. (s. 201-210). (N. Akgökçe, Çev.). İstanbul: Sel.
- Mayol, P. (2009). Konut, Mutfak İşleri. De Certeau, M., Giard, Mayol, P. (Der.). *Gündelik Hayatın Keşfi-II*. (s. 29-159). (Ç. Eroğlu ve E. Ataçay, Çev.). Ankara: Dost.
- Mies, M. (1996). Feminist Araştırmalar İçin Bir Metodolojiye Doğru. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından: Kadın Araştırmalarında Yöntem*. (s. 48-64). (A. Durakbaşı ve A. İlyasoğlu, Çev.). İstanbul: Sel.
- Mies, M. (2008). Cinsiyete Dayalı İşbölümünün Toplumsal Kökenleri. M. Mies, V. Bennholdt, T. C. von Werlhof. *Son Sömürge Kadınlar*. (s. 101-150). (Y. Temurtürkan, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Mies, M. (2012), *Ataerki ve Birikim: Uluslararası İş Bölümünde Kadınlar*. (Y. Temurtürkan, Çev.). Ankara: Dipnot
- Millet, K. (2011). *Cinsel Politika*. (S. Selvi, Çev.). İstanbul: Payel.
- Mungan, M. (2011). *Şevname*. Gulizer. A. Keskin (Der.). Diyarbakır: Avesta
- Nahya, N. Z., ve Harmanşah, R. (2016). Kendini ve Ötekini Yazmak: Alan Araştırması ve Deneyim. Nahya, N. Z., ve Harmanşah, R. (Haz.). *Etnografik Hikâyeler: Türkiye'de Alan Çalışması Deneyimleri*. (s. 17-34). İstanbul: Metis.
- Negt, O. ve Kluge, A. (2004). Kamusal Alan ve Tecrübe'ye Giriş. M. Özbek (Der.). *Kamusal Alan* (s. 133-139). (M. Özbek, Çev.). İstanbul: Hil.
- Neuman-Lawrence, W. (2008). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar* (2. Cilt). (S. Özge, Çev.). İstanbul: Yayın odası.
- Oran, B. (2014). Azınlıklar Nasıl Azınlık Oldu. Y. İncoğlu ve S. Çoban (Der.). *Azınlıklar, Ötekiler ve Medya*. (s. 17-49). İstanbul: Ayrıntı.

- Orhon, G. (2014). Alan Araştırması Deneyimini Tartışmaya Açmak: İçeriden Ya Da Dışarıdan Olmak, Çoğul Kimlikler ve Toplumsal Cinsiyet. *Fe Dergi*, 6(1), 54-67. Erişim: 2 Kasım 2016, <http://cins.ankara.edu.tr>
- Önder, Ö. (2016). Gerontokrasi: Yaşlılar Yönetimi. V. Kalıncara (Der.). *Yaşlılık: Disiplinlerarası Yaklaşım, Sorunlar, Çözümler -2* (s. 1-20). İstanbul: Nobel.
- Özbek, M. (2004), Kamusal Alanın Sınırları. M. Özbek (Der.). *Kamusal Alan*. (s. 19-90). İstanbul: Hil.
- Özkazanç, A. ve Agtaş, Ö. (2014). “Bütün Toplumun Çelişkide Olduğunu Söyleyeceğim Size!” Seyyar Esnafın Sokakla İmtihanı. F. Şenol-Cantek (Der.). *Kenarın Kitabı: "Ara"da Kalmak, Çeperde Yaşamak*. (s. 11-60). İstanbul: İletişim.
- Öztan, E. (2013). Dorothy Smith’in Sosyal Bilim Yaklaşımı ve Kurumsal Etnografya. *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 48(3), 35-56. Erişim: 5 Haziran 2016, <http://dergipark.gov.tr>
- Pateman, C. (2004). Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme. J. Keane (Der.). *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar*. (s. 119-149). (A. Bora, Çev.). Ankara: Yedi Kıt.
- Philips, A. (1995). *Demokrasinin Cinsiyeti*. (A. Türker, Çev.). İstanbul: Metis.
- Püsküllüoğlu, A. (1995). *Türkçe Sözlük*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Rahte-Çaylı, E. (2009). Feminist Etnografî/Kadın Çalışmalarında "Birincil Kaynak" Sorunu: "Medyatik" Bir Alan Araştırmasında Engeller ve Çözüm Olanakları. D. F. Türe ve B. T. Keleşoğlu (Haz.). “*Kadın Belleğini Oluşturmada Kaynak Sorunu*”. *Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı 20. Yıl Sempozyum Bildirileri: 17-19 Nisan 2009- İstanbul* (s. 322- 335). İstanbul: Kadir Has Üniv. ve Kadın Eserleri ve Bilgi Merkezi Ortak Yay.
- Ramazanoğlu, C. ve Holland, J. (2002). *Feminist Methodology: Challenges and Choice*. Londra: Sage.
- Ranci re, J. (2009). *Filozof ve Yoksulları*. (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis.
- Reed, E. (1989). *Bilimde Cins Ayrımı*. (Ş. Yeğ n, Çev.). İstanbul: Payel.

- Sancar, S. (2013). *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis.
- Sarı, E. (2010). *Kültür, Kimlik, Politika: Mardin’de Kültürlerarasılık*. İstanbul: İletişim.
- Sartre, J. P. (2016). *Varoluşçuluk*. İstanbul: Say.
- Savran-Acar, G. (2004). *Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin*. İstanbul: Kanat.
- Scott, J. C. (2014). *Tahakküm ve Direniş Sanatları, Gizli Senaryolar*. (A. Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Selek, P. (2016). Kenardakilerle çalışmak mı? <http://www.pinarsелеk.com>Erişim: 6 Aralık, 2016.
- Sennett, R. (2002). *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (S. Durak ve A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Sertdemir, S. (2009). Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkisinden Hareketle Anti-Liberal Bir Arendt Okuması. S. Yazıcıoğlu (Haz). *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*. İstanbul: YKY.
- Showalter, E. (1996). Edebiyatta Kadın Geleneği. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* (s. 165-187). (A. B. Karadağ, A. F. B. Tellioğlu, S. Darcan ve A. Kalem, Çev.). İstanbul: Sel.
- Stanley, L. ve Wise, S. (1996). Feminist Araştırma Sürecinde Metot, Metodoloji ve Epistemoloji. S. Çakır ve N. Akgökçe (Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*. (s. 67-98). (F. Şaşmaz, Çev.) İstanbul: Sel.
- Süalp-Akbal, T. Z. (2004). Kamusal Alan, Deneyim ve Kluge. M. Özbek (Der.). *Kamusal Alan*. (s. 653-676). İstanbul: Hil.
- Tanesini, A. (2012). *Feminist Epistemolojiye Giriş*. (Ü. Tatlıcan, B. Binay ve G. Demiriz, Çev.). İstanbul: Sentez.
- Tassin, É. (2012). Ortak Alan mı Kamusal Alan mı? Topluluk ve Aleniyetin Karşıtlığı.

- É. Dacheux (Der.). *Kamusal Alan*. (s. 75-88). (H. Köse, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Taşdemir, N. (2015). Jineolojik Bir Bakış. U. Güldiken (Der.), *Jineoloji Tartışmaları* (s. 171-200). İstanbul: Aram.
- Tekeli, İ. (2010). *Mekânsal ve Toplumsal Olanın Bilgibilimi Yazıları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Timur, T. (2012). *Habermas'ı Okumak*. İstanbul: Yordam.
- Tura, S. M. (1996). *Freud'dan Lacan'a; Psikanaliz*. (Gözden geçirilmiş ikinci b.). İstanbul: Ayrıntı.
- Vogel, L. (2003). *Marksist Teoride Kadın*. (M. Öngören, Çev.). İstanbul: Pencere.
- Von Werlhof, C. (2008). Kapitalizmde Doğa ve Toplum Kavramına Dair. M. Mies, V. Bennholdt, T. C. von Werlhof (Der.). *Son Sömürge Kadınlar*. (s. 151-174) (Y. Temurtürkan, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Wallerstein, I. (2013). *Bilginin Belirsizlikleri*. (B. Alataş, Çev.). İstanbul: Sümer.
- Woolf, V. (2016). *Kendine Ait Bir Oda*. (N. Öztürk). İstanbul: İthaki.
- Žižek, S. (1996). Müstehcen Efendi: Psikanalize Bakmak. *Toplum ve Bilim* (70), (s. 63-77). (M. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Birikim.
- Žižek, S. (2003). *Kırılğan Mutlak*. (M. Öznur, Çev.). İstanbul: Encore
- Web Kaynak
- <http://dunyalilar.org>
- www.diclehaber.com

EK 1: SAHADAN KADINLAR

Adile: 54 yaşında. Evli, İlkokul mezunu, altı çocuğu var.

Arin: 43 yaşında. Okuma yazma belgeli, evli, beş çocuğu var.

Ayfer: 44 yaşında. Lise mezunu, evli, dört çocuğu var.

Aynur:

Bedia: 61 yaşında. Evli, beş çocuğu var.

Berçem: 61 yaşında. İlkokul mezunu, evli, beş çocuğu var.

Birgöl: 31 yaşında. Üniversite mezunu, işsiz, bekâr

Cemile: 46 yaşında. Evli, yedi çocuğu var.

Emine: 37 yaşında. Üniversite mezunu, memur, bekâr.

Êva: 37 yaşında. Üniversite mezunu, memur, evli, iki çocuğu var.

Evin: 36 yaşında. İlkokul mezunu, evli, üç çocuğu var. Kuaför.

Feyza: 48 yaşında, Evli, yedi çocuğu var.

Fikriye: 61 yaşında. Evli, on çocuğu var.

Göli: 60 yaşında. Evli, yedi çocuğu var.

Gölstan: 26 yaşında, Lise mezunu, bekâr.

Hacer: 57 yaşında, evli, dokuz çocuğu var.

Hatice:

Havin: 52 yaşında, Evli, beş çocuğu var.

Hivda: 44 yaşında. Lise mezunu, memur, bekâr.

Kadriye: 40 yaşında. İlkokul mezunu, temizlik işçisi, evli, dört çocuğu var.

Koçer: 30 yaşında. Okuma yazma belgeli, evli, dört çocuğu var.

Medine: 41 yaşında. Lise mezunu, bekâr.

Mekiye: 53 yaşında. Evli, dört çocuğu var.

Mori: 61 yaşında. Evli, beş çocuğu var.

Nazê: 40 yaşında, İlkokul mezunu, Evli, dört çocuk sahibi.

Necla: 44 yaşında. Evli, altı çocuğu var.

Rewşen: 23 yaşında. Üniversite mezunu, İşsiz, Bekâr.

Rona: 18 yaşında, Lise öğrencisi, bekâr.

Selda: 26 yaşında. Üniversite mezunu, bekâr.

Sevda: Doğum: 45 yaşında. Üniversite mezunu, memur, evli, iki çocuğu var.

Sevgi: 45 yaşında. Üniversite mezunu, memur, evli, çocuğu yok.

Şin: 53 yaşında. Evli, beş çocuğu var.

Yekta: 35 yaşında. İlkokul mezunu, evli, beş çocuğu var.

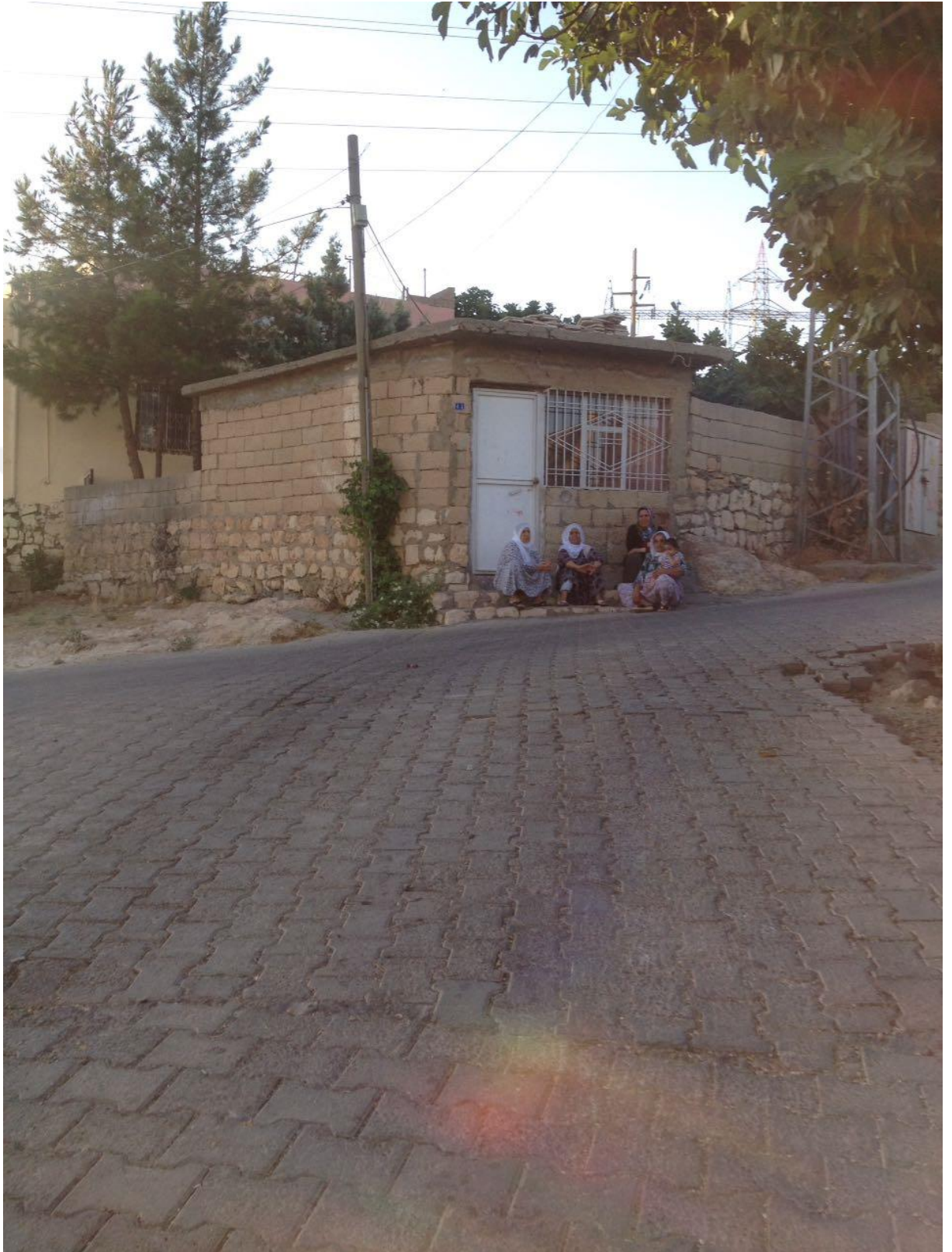
Zahide: 46 yaşında. Evli, çocuğu yok.

Zerê: 62 yaşında. Evli, on iki çocuğu var.

Zozan: 29 yaşında. İlkokul mezunu, bekâr, otelde kat görevlisi olarak çalışıyor.

EK 2: SAHADAN FOTOĞRAFLAR













HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 18/06/2017

Tez Başlığı: KADINLARIN SOKAK SOHBETLERİNDEN KAMUSAL ALANA

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler, d) Sonuç ve e) Kaynakça kısımlarından oluşan toplam 173 sayfalık kısmına ilişkin, 18/06/2017 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oran % 2'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Rojdan Aksoy
Öğrenci No: N12228964
Anabilim Dalı: İletişim Bilimleri
Programı: İletişim Bilimleri
Statüsü: ☒ Y.Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

Tarih ve İmza:

18.06.2017

[Signature]

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

[Signature]

Prof. Dr. H. Simten Coşar



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 14/06/2017

Tez Başlığı: KADINLARIN SOKAK SOHBETLERİNDEN KAMUSAL ALANA

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Rojdan Aksoy

14.06.2017

Öğrenci No: N12228964

Rojdan Aksoy

Anabilim Dalı: İletişim Bilimleri

Programı: İletişim Bilimleri

Statüsü: ☒ Y.Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Hygundur

Prof. Dr. H. Simten Coşar

Prof. Dr. H. Simten Coşar

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr